

# 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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

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»<sup>4</sup>; 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»<sup>5</sup>. 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.<sup>6</sup>

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».<sup>7</sup>

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»)<sup>8</sup>, 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...<sup>9</sup>

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.

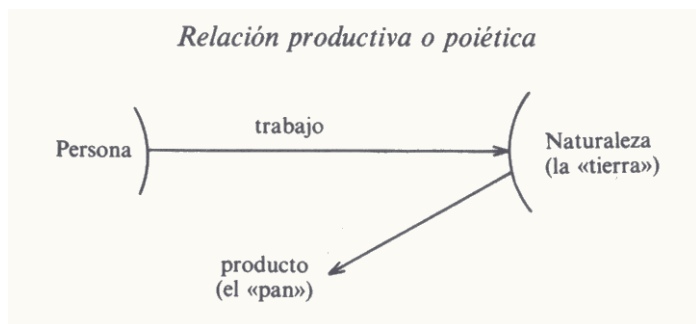
8. *Ibid.*

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.<sup>10</sup>

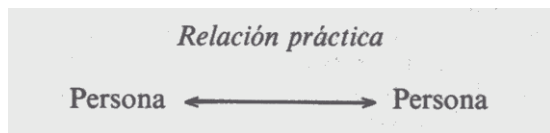
Saber descubrir en la historia su referencia al trabajo, saber describir la relación entre la historia de la Iglesia y la relación persona-naturaleza es ya un momento mayor de una metodología histórica cristiana. Bartolomé de las Casas nos conduce con su mano; la Biblia igualmente; las ciencias sociales 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 alimento<sup>11</sup> 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 clásicos<sup>12</sup> 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 otro<sup>13</sup>. 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.

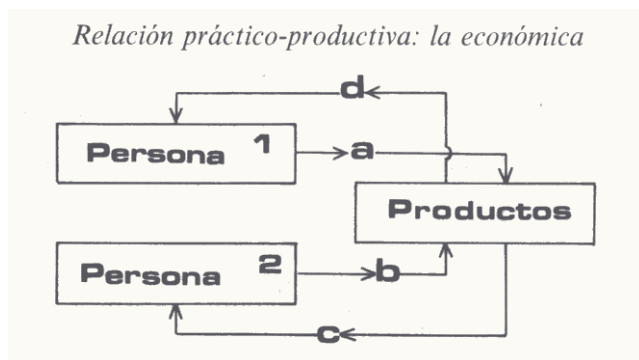
12. Cfr. Santo Tomás, *In decem libros Ethicorum*, L. I, lect. 1 (Marietti, Torino 1949, 3): «Ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu... Ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus...».

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 dominador<sup>14</sup>.

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*<sup>1</sup> puede producir (flecha *a*) un arma de hierro (producto) o espejuelos. Otra *persona*<sup>2</sup> 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*<sup>1</sup>) puede dominar a la otra (*persona*<sup>2</sup>) 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*<sup>2</sup>) entrega parte de su tiempo de trabajo o maíz a otra (*persona*<sup>1</sup>); 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*<sup>1</sup> a *persona*<sup>2</sup>). 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... »)<sup>15</sup>.

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... »)<sup>16</sup>, 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... »)<sup>17</sup>. 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... »)<sup>18</sup>. ¿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... »)<sup>19</sup>, 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.

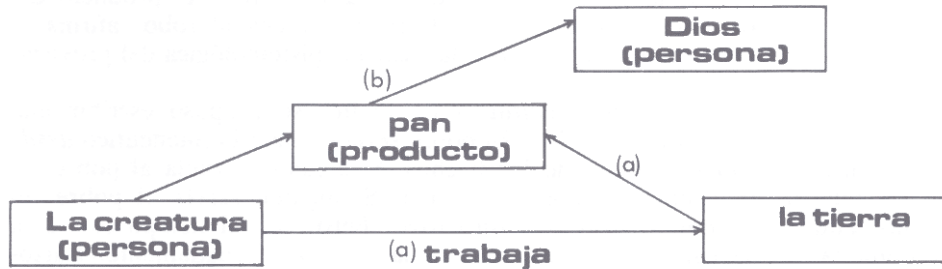
17. *Ibid.*, 356.

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»<sup>20</sup>. 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.



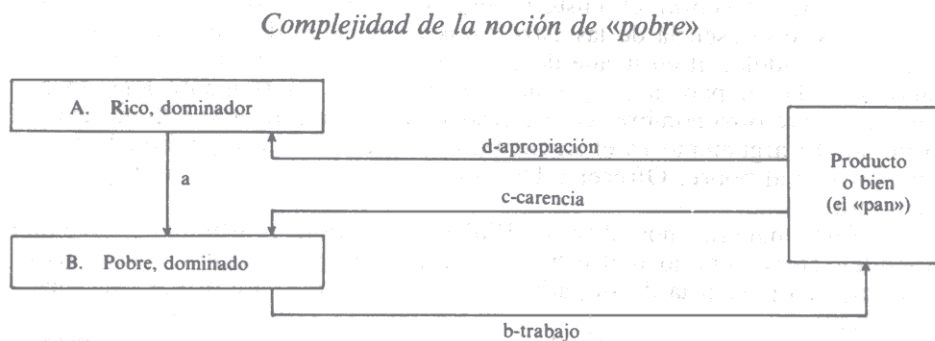
(Os 6,6). Es decir: justicia quiere y no culto homicida. ¿Pero justicia a quién y por qué?

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»<sup>21</sup>, 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»<sup>22</sup>. 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»<sup>23</sup>. 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»<sup>24</sup>. 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»<sup>25</sup>. 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 mundo<sup>26</sup>.

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»<sup>27</sup>.

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)<sup>28</sup>, 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» propio<sup>29</sup>. 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.

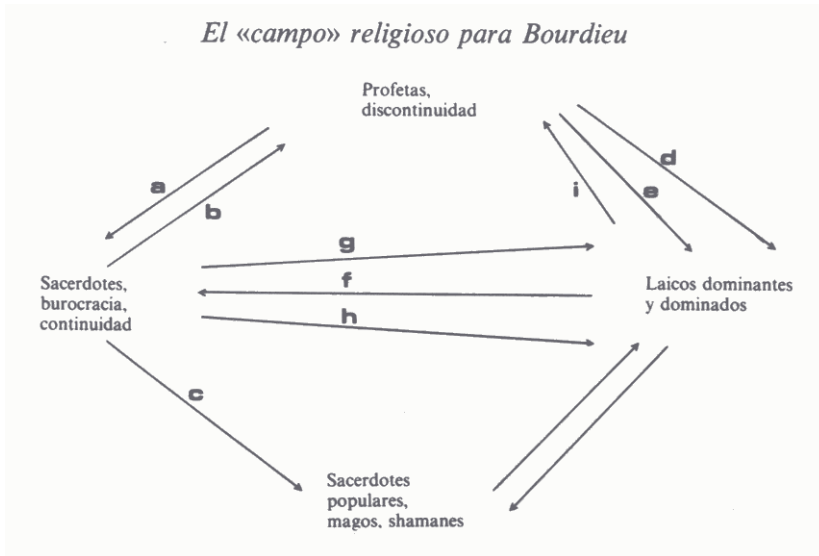
26. *Enzyklopaedie*, §550.

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»<sup>30</sup>.

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 excomunicación (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»<sup>31</sup>.

Habría entonces un «capital religioso»<sup>32</sup> 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»<sup>33</sup>.

En América latina se ha mostrado cómo «el campo religioso» es un «factor activo en los conflictos sociales»<sup>34</sup>. 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»<sup>35</sup>. 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»<sup>36</sup>. «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»<sup>37</sup>. 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»:

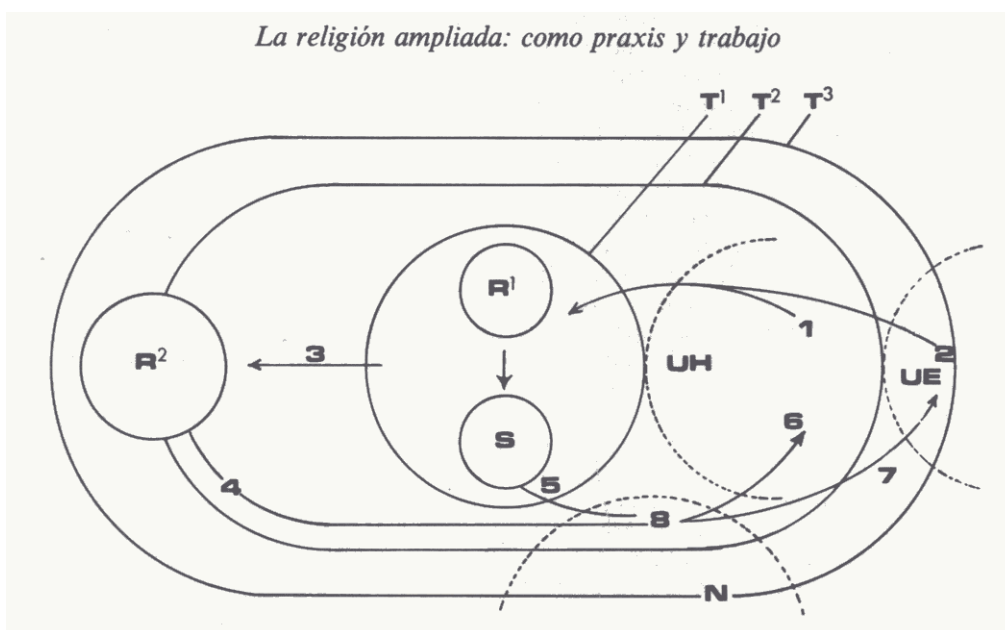
Supongamos que un hermano o una hermana no tienen qué ponerse y andan faltos del alimento diario (es lo profano no religioso), y que uno de ustedes le dice: anden con Dios... pero sin darle lo necesario *para el cuerpo* (no dice Santiago: «para el espíritu»). ¿De qué sirve esto? Pues lo mismo la fe: 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»<sup>38</sup> 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 supuestos<sup>39</sup>.

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 recientes<sup>40</sup> 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 posterioridad<sup>41</sup>.

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 profetas<sup>42</sup>, mientras que los que viven de los bienes religiosos tienden a reducirlo al campo en los que ellos tienen hegemonía absoluta<sup>43</sup>.

La historia de las religiones<sup>44</sup>, 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 conquista<sup>45</sup>. 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 historia<sup>46</sup>. 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 Theodoretos de Ciro continuaron el trabajo de Eusebio. Por su parte, Rufino de Aquileia 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 dicha<sup>47</sup>, 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)<sup>48</sup>; 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 .

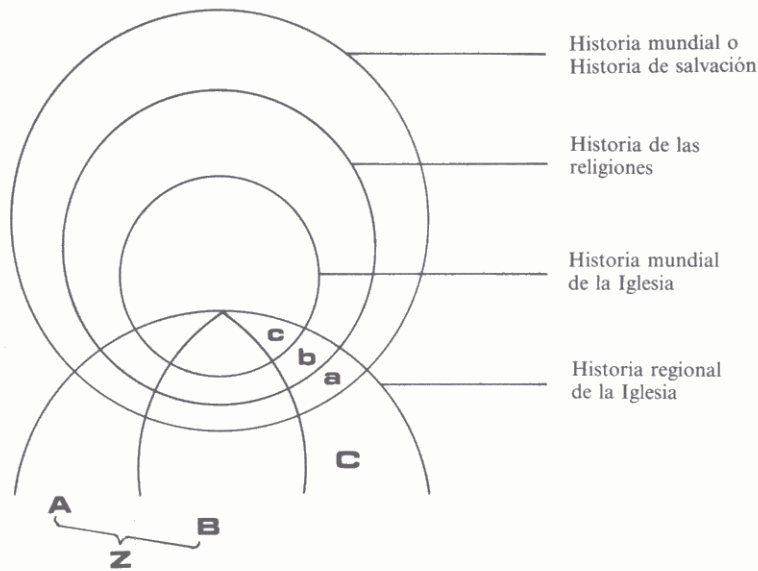
48. Cf. en la edición castellana de la obra de Fliche-Martin (Edicep. Valencia. t. XVII. 1974, 483-502), una bibliografía ampliada.

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 <sup>49</sup>				
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 García, Esteban		O.P. O.S.A.	Nueva España Nueva España, Filipinas	1591-1645 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 Mendieta, Jerónimo de	?-1696 1528-1604	O.F.M. O.F.M.	México Central Nueva. España, México Central	1523-1679 1510-96
Motolinía, ver Benavente, ribio de Muñoz, Diego Ojea, Hernando	1550-1610 1560-ca. 1615	O.F.M.	Michoacán, Jalisco México Central, Oax.	1565-83 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 Pfefferkorn, Ignaz	1576-1655 1725-post 1795	S.J. S.J.	Nva. España, Sinaloa Sonora	1572-1654 1740?-67
Piccolo, Francisco M. Rea, Alonso de la	1654-1729 1610-16?	S.J. O.F.M.	Baja California Michoacán, Jalisco	(s. XVIII) 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 Ji- ménez, 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 Capitánias*, 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 acontecimientos<sup>50</sup>. 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 protestantes<sup>51</sup>. H. J. Prien<sup>52</sup> intenta una historia unificada del protestantismo en Brasil, y también en México<sup>53</sup>. 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. Leuret, 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*<sup>54</sup>, 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»<sup>55</sup>, es decir, exponer la historia desde el pobre. Se aclaraba que el concepto bíblico de pobre «no es sólo según un criterio económico-político»<sup>56</sup>, 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 fe<sup>57</sup>. 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 otro<sup>58</sup>. 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).

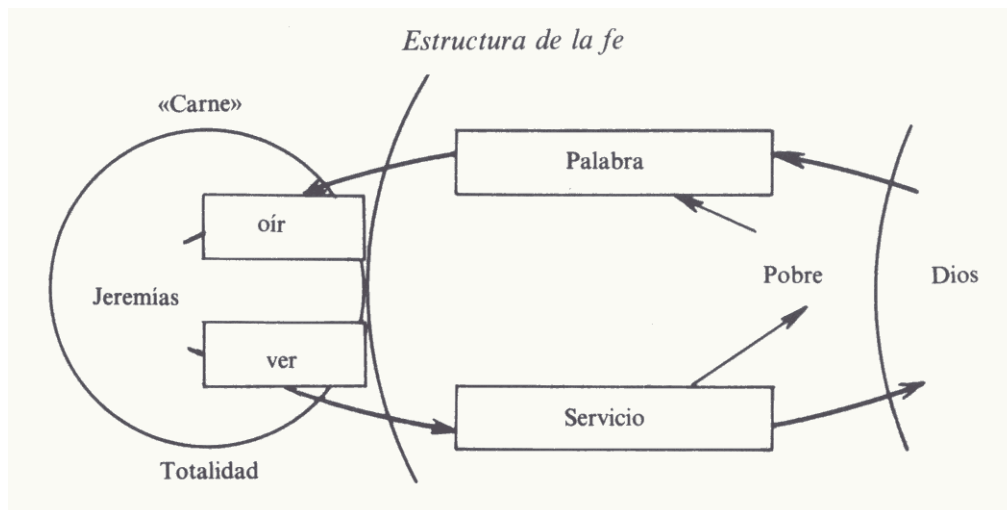
El otro llama y su llamado es perentorio. Su palabra debe ser creída, asumida. Su *palabra* como llama que quema divide el mundo y lo destruye: el hombre antiguo es un recuerdo y la misión futura es nueva vida.

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

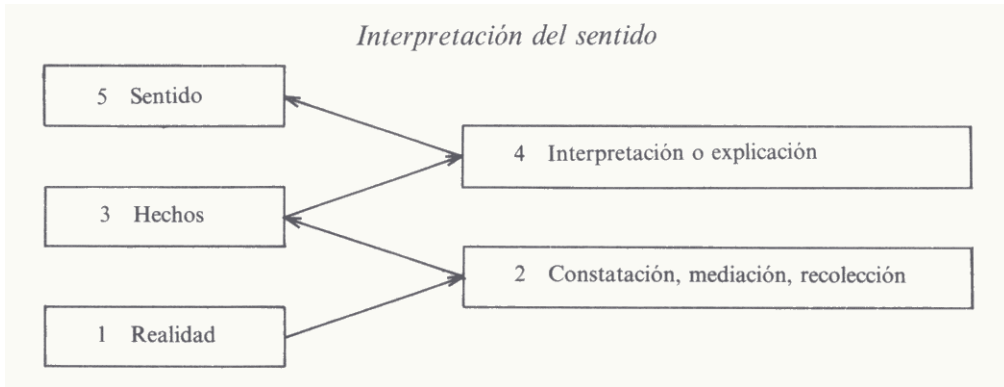
#### b) *Teología y mediaciones socio-analíticas*

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



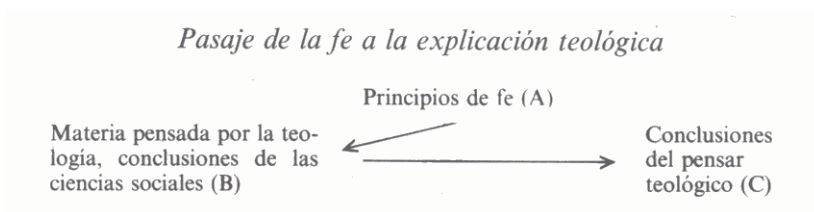
La realidad no puede ser captada directamente, como ingenuamente proponen ciertos historiadores conservadores y positivistas de la Iglesia. La realidad está mediada por la constatación, medición, recolección y la formulación definida de los *hechos*. Un hecho no es la realidad misma en su infinita multivocidad 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-analítica<sup>59</sup>.

De esta manera se establecería como un doble movimiento:

ESQUEMA 1.11



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

El nivel A es el de la fe cotidiana, del creyente, del profeta (los principios de la reflexión previamente definidos como un marco teórico que permite una interpretación racional). La materia pensada (E), los hechos conclusiones de ciencia social es el «en donde» se ejerce la racionalidad de la fe. Las conclusiones del pensar son una teología (C), en nuestro caso, por ejemplo, teología de la liberación.

De esta manera, la teología es un pensar científico (por sus mediaciones socio-analíticas) de la realidad concreta desde la luz de la fe; palabra creída del pobre histórico-concreto y racionalidad constitutiva de sentido.

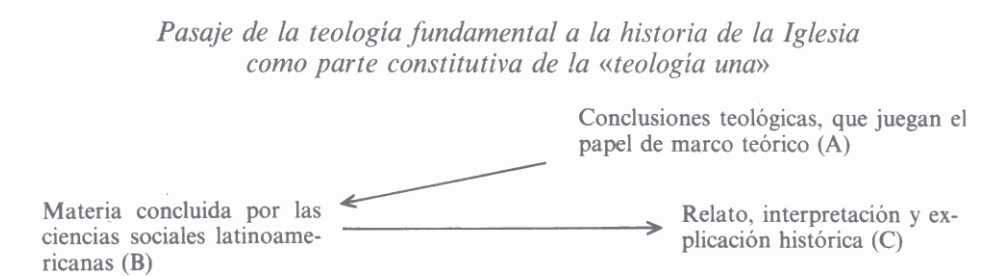
### c) *Teología e historia de la Iglesia*

Entiéndase desde ahora que la historia de la Iglesia no es la teología de la historia. Si por teología de la historia se entendiera la previsión o previsibilidad de los hechos futuros de la historia a partir de un sentido total de la historia previamente descubierto, tendríamos que dar razón a Karl Popper<sup>60</sup>. Pero, al contrario, si la teología de la historia se ocupa de describir a la luz de la fe y por mediaciones socio analíticas el sentido de la historicidad humana y el sentido de su finitud concreta en este nivel, dicha teología de la historia existe y es sumamente necesaria. Pero no es esta nuestra cuestión. Se trata de mostrar cómo la historia de la Iglesia tiene una estrecha relación con la teología, cómo es una parte constitutiva de la teología. El acto interpretativo de la historia de la Iglesia es un acto teológico, y no simplemente de la historia profana o de la historia mundial (*Weltgeschichte*), aunque puede serlo. Es decir, puede haber una historia de la Iglesia como parte de la historia a secas, realizada por un no-creyente y sin formación teológica. Lo que acontecerá es que el *sentido* de los hechos será diverso, porque diverso es el marco teórico de interpretación. De allí que el criterio evangélico de releer la historia desde *los pobres* es una exigencia cristiana en la interpretación científica. Puede que dicho criterio aparezca como semejante con ciertos movimientos políticos o ideológicos que se comprometen con los oprimidos en América latina, pero se verá en el transcurso de la interpretación y en la militancia que dicha interpretación incluye las diferencias posteriores. El oprimido para un movimiento político no cristiano no se podrá identificar totalmente con el sentido cristiano e histórico, también escatológico, de *pobre*.

Para el historiador de la Iglesia, el pasaje que debe realizar el teólogo desde su fe y desde los hechos mediados por las ciencias sociales, se complica en un grado mayor que para el científico social. El punto de partida del historiador de la Iglesia es su marco teórico; son las conclusiones de la teología (o al menos su estructura central: exégesis bíblica, eclesiología, cristología, etc.); el objeto que estudia es el mismo que la teología, aunque en su aspecto factual progresivo o como «hecho histórico eclesial». Sus conclusiones, explicaciones o interpretaciones tienen otra materia pero el mismo sentido. La historia, sin embargo, muestra el *sentido* de los hechos, no por juicios de valor sobre los hechos, sino por el tipo mismo de descripción explicativa que hace.

60. Cf. *Miseria del historicismo*, Madrid 1973: «Mostraré que, por razones estrictamente lógicas, nos es imposible predecir el curso futuro de la historia», p. II.

## ESQUEMA 1.12



Es evidente que según sean las estructuras del discurso teológico del historiador, explícitas o implícitas (A), serán sus conclusiones (C). Y también serán coherentes con los principios el tipo de mediaciones socio analíticas que se usen (B). Por ejemplo, un historiador tradicional (pienso por ejemplo en el gran Guillermo Furlong, uno de los «fundadores» de la historia de la Iglesia latinoamericana), por el tipo de teología escolástica que poseía (A), sólo usaba como mediación un acceso directo a los documentos, casi sin otro instrumental que los relatos históricos de los historiadores conservadores (antiliberales) de su época (B). Sus eruditísimas y muy útiles obras (C), de todas maneras, eran una interpretación perfectamente comprometida con ciertas clases sociales y corrientes políticas en Argentina. Era todo un discurso que justificaba histórica y concretamente una cierta praxis de grupos católicos conservadores, pero no sólo en el nivel ideológico, sino igualmente político y económico.

Esto nos lleva a la cuestión de la objetividad en la historia, y a la constitución teológica del objeto de la historia de la Iglesia. La Escuela de Frankfurt ha planteado frecuentemente la cuestión<sup>61</sup>; y desde la historia igualmente<sup>62</sup>.

Hace tiempo que Johann Gustav Droysen ironiza contra el ideal de una «objetividad eunuca» (*eunuchischen Objektivität*), o que Weber ha mostrado la imposibilidad de una «historia no partidista» (*unparteiische Historie*), pero lo que a nosotros nos interesa, dentro de la Iglesia, es mostrar la constitución concreta de la objetividad histórico-eclesial desde una teología comprometida con el pobre, en favor del pueblo, del oprimido, como aquella bienaventuranza «partidista»: «bienaventurados los pobres».

Es demasiado sabido que todo «objeto» se construye. En la segunda escolástica se hablaba de que el «objeto material» (*in quo*) constituía con el «objeto formal» (*sub qua*) el objeto propio de la ciencia (*quod*)<sup>63</sup>. Lo material es el B del esquema, el formal es el A, y el objeto propiamente dicho es C. Como puede verse, la ciencia histórica parte de ciertos principios desde los cuales y con los cuales estudia cierta materia de su ciencia. Pero dicha materia es transformada, conformada, utilizada de cierta manera: se la constituye

61. Cf. las obras de J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1977, y *Teoría y praxis*, Buenos Aires 1966.

62. Véase entre otros Baumgartner-Faber-Ruesen, *Historische Objektivität*, Goettingen 1975.

63. Estas distinciones eran sustentadas no sólo por la primera escolástica, como santo Tomás, sino por la segunda (como Juan de Santo Tomás) y aún la tercera (como Jacques Maritain).

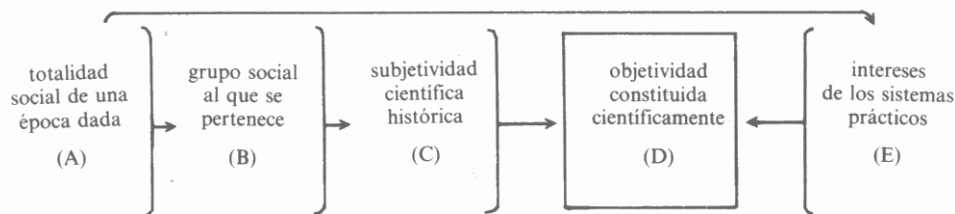
desde su *sentido*. La «materia» en bruto, el *hecho*, no es propiamente el objeto de la ciencia, sino el punto de partida factual: pura materia informe. Es necesario darle *forma*. Esa formalización del objeto de la historia es un acto productivo, constitutivo, hasta creador. De allí que hay grandes historias y pésimas historias. Hay relatos que no dicen nada (la materia bruta de la crónica) y otras que hacen brotar el *sentido* en cada línea.

Pero, y todos deberán admitir que aunque el objeto es construido, es construido *metódicamente*. No es una pura objetividad que se impone por sí<sup>64</sup>, pero no es una subjetividad espontánea y caprichosa. Por el contrario: es una subjetividad *metódica*, y una objetividad científicamente *constituida*.

Sin embargo, la subjetividad metódica no es pura metodicidad, sino también subjetividad psicológica, histórica; subjetividad al fin. Es en este punto donde la historia, y también la historia de la Iglesia como parte de la teología, se entrelaza inevitablemente con la ideología (entendiendo por ideología la producción de ideas que expresan la realidad pero al mismo tiempo la ocultan en mayor o menor medida, como signo de la finitud humana y la imposibilidad de poseer, sobre la historia, un saber absoluto, divino).

#### ESQUEMA 1.13

##### *Condicionamientos que se ejercen sobre la subjetividad metódica y la objetividad constituida*



La «subjetividad» del historiador que posee ciencia histórica (que no hemos definido aquí) (C), tiene determinaciones relativas *a priori* en cuanto subjetividad: sea por el grupo social al que pertenece (B), o por la totalidad histórica concreta de su época (A). Estas determinaciones prácticas hacen que Bartolomé de las Casas, por ejemplo, sea parte de la clase invasora en Cuba en el siglo XVI. Esto le da ya, por origen, una *situación* de clase. Es verdad que, con conciencia, puede adoptar otra *posición* de clase (y comprometerse por los intereses de la clase indígena (E), pero es una cuestión posterior).

Por su parte, la «objetividad» misma del objeto (O), dice referencia en su misma constitución práctica (no teórica como tal y en el plano de su *autonomía* propia) a los intereses del historiador tradicional, siendo por nacimiento parte de grupos de la oligarquía conservadora, asume sin conciencia los intereses de estos grupos contra los liberales. Su historia escoge los materiales, los ordena, los interpreta como apología de los intereses (E) de aquellos con los cuales y para los cuales vive, aunque sean parte de la Iglesia (porque, como veremos, la misma Iglesia es atravesada en su seno por los diversos grupos sociales). Las

64. Cf. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*. Paris 1960.

determinaciones relativas subjetivas (de A y B sobre C) y objetivas (entre otras de E sobre D), indican los diversos niveles complejos del problema de la *constitución del objeto*. Faltaría todavía indicar que el acceso del sujeto al objeto (de C a D), se hace por un cierto método, y que el método usado dice igualmente relación, frecuentemente, a opciones prácticas (no es lo mismo un método analítico, que le agrada la monografía abstracta, que un método de síntesis o dialéctico que interpreta las totalidades: ambas opciones metódicas emergen también de posiciones prácticas).

Y bien, si nuestra historia de la Iglesia propone como criterio fundamental de interpretación un «desde los pobres», desde los oprimidos, desde el pueblo, significa una *opción práctica* histórica, que tiene consecuencias científicas, como lo ha mostrado Eduardo Hoornaert<sup>65</sup>. Esta opción constituye ya los principios de la misma teología, como una posición de la fe, y por ello tiñe toda la reflexión teológica y sus conclusiones, principios de la interpretación científica de la historia de la Iglesia, como parte de la teología. Una tal opción práctico-cristiana, y porque cristiana, constituye al objeto en uno de sus posibles desarrollos. El objeto es constituido parcialmente, fecundamente (y no como «objetividad eunuca»), desde un criterio formulado en la revelación como el *criterio absoluto* de todo juicio histórico. Porque si hay un juicio histórico es el juicio final, cuyo criterio de interpretación del sentido de los actos históricos es:

Tuve hambre y me dieron de comer... ¿Cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer?  
... Cada vez que lo hicieron con uno de estos hermanos míos tan pequeños, lo hicieron conmigo (Mt 25,34-40).

Es decir, Jesús de Nazaret formula claramente que el criterio para definir la bondad o maldad de un acto histórico, es decir, el *sentido* del hecho, es relacionarlo trascendentalmente al cómo se trata prácticamente al pobre en el nivel material. Jesús se *identifica* con el pobre. Recuerdo que en 1959, con Paul Gauthier en Nazaret, discutíamos estas cosas en el Shikum árabe con compañeros de la construcción, donde trabajaba manualmente como carpintero. Gauthier insistía, aun en referencia a la historia de la Iglesia latinoamericana sobre la que hablábamos, que Jesús era el pobre y la Iglesia era o una Iglesia de pobres o traicionaba a su fundador<sup>66</sup>.

Este criterio (dar de comer al pobre, es decir: el *pobre mismo* como criterio) constituye la objetividad histórica teológica del objeto de la historia de la Iglesia. Se trata de saber buscar científicamente al pobre en la historia, de juzgar a los actores por el modo de la relación con el pobre, con el hambriento, con el desnudo, con el pueblo oprimido.

Esta historia de la Iglesia, historia como parte de la teología y por ella historia escrita por creyentes y militantes, porque la militancia es el lugar hermenéutico por excelencia, cumplirá una función esencial en el desarrollo de la autoconciencia eclesial concreta y en el desarrollo de nuestra teología latinoamericana.

65. Cf. *A questão do destinador e do destinatario*: Boletín-CEHILA 14-15 (1978) 19-22.

66. Cf. *Jésus, l'église et les pauvres*, Tournai 1963.



## 2. Religión y totalidad práctico productiva<sup>67</sup>

En este párrafo nos situaremos en un nivel abstracto, en el próximo ascenderemos a un nivel más concreto. Será necesario, en ambos párrafos, construir categorías que nos permitan efectuar una interpretación histórica que descubra el sentido del acontecer eclesial en América latina desde el pobre, desde el oprimido. Exigidos por este requerimiento, deberemos intentar un análisis de estas categorías para poder utilizarlas en la exposición posterior. Se trata del marco teórico fundamental o punto de partida para enfrentar el material en bruto que nos entregan los archivos, los relatos históricos de la praxis de los cristianos o las conclusiones de las ciencias sociales en América latina.

### a) Totalidad práctico productiva

Como ya hemos indicado al comentar el texto de la *Historia de las Indias*<sup>68</sup>, el hombre ha sido dotado por el creador de una capacidad también creadora, a tal punto que es capaz de modificar el mero cosmos natural e irlo transformando en un mundo cultural, en una totalidad habitable, acogedora, humanizada. El hombre humaniza su entorno cósmico natural<sup>69</sup>, pero al mismo tiempo ese entorno humanizado condiciona en ciertos casos y determina en otros (siempre de manera *relativa*, porque el hombre es hombre por su libertad, su autonomía en última instancia, su responsabilidad que emana de un yo autoconsciente) al hombre en sus procesos futuros y a las generaciones venideras. El hombre entonces produce (*pro*: delante; *duce*: dirige; «pone-delante») una totalidad que al mismo tiempo lo auto-produce. El hombre crea y al crear se re-crea (en la alegría y su autoproducción).

La totalidad de la cultura material y espiritual<sup>70</sup> es el nivel productivo, o el fruto del trabajo. Pero este nivel persona-naturaleza es atravesado por las relaciones prácticas de la persona-persona (relaciones prácticas, políticas, eróticas, pedagógicas o religiosas). La totalidad entonces que el hombre crea es de un nivel productivo y práctico (estructuras de productos trabajados y de relaciones interhumanas). Por su parte, ya lo hemos indicado, la intersección entre lo práctico y productivo o las relaciones entre las personas a través del producto del trabajo son las relaciones económicas (la economía política, erótica, pedagógica o teologal, esta última económica se denomina el *culto*). y bien, estamos hablando de la totalidad estructural de todos los productos del trabajo (materiales e ideológicos, el nivel poiético), de todas las relaciones prácticas cara-a-cara y de su intersección económica. Esta totalidad omnicomprensiva la denominaremos la «totalidad práctico productiva» por la cual la vida humana crea y se recrea.

Es evidente que pueden haber diversas maneras de estructurarse dicha totalidad. El nivel más importante, donde se juega el resto (aunque en ciertas

67. Cf. F. Houtart, *Religión y clases en América latina*, documento preparatorio a la Conferencia sobre las Iglesias y las nuevas estrategias en América latina (Doc. A.L. 79/I; Centro Tricontinental, Ottignies), y mi obra *Religión*.

68. Véase Sección I, I. a de este capítulo.

69. Cf. mi obra *Filosofía de la liberación*, Bogotá 1980, cap. 4. I. s.

70. Cf. Sec. I, 2. a de este capítulo.

coyunturas puede darse prioridad al nivel práctico político o al productivo ideológico), es el de la justicia en las relaciones práctico-productivas o la economía (y por ello la esencia de la religión es el culto en la justicia: el «pan» de vida, y no el solo decir: «¡Señor, Señor!», que es ideológico o mental).

Las relaciones estructurales posibles no son infinitas sino muy limitadas en sus notas esenciales. Es decir, una totalidad humana puede trabajar de manera indiferenciada (todos hacen todos los trabajos, nivel productivo, porque están todavía en un nivel técnico muy primitivo), y por ello tener casi todos la misma posición práctica en el clan (ser en este caso el jefe del grupo es más un riesgo que una ventaja o dominación sobre el resto; es el *pater familiae*). Sería un tipo primitivo de estructuración práctico productivo, como por ejemplo el de los ciclos de cultura nómada<sup>71</sup>. Sin relación de dominación o casi nula en el nivel práctico, sin diferenciación en los trabajos de pesca, caza, recolección, la totalidad práctico productiva primitiva permitirá un cierto tipo de religión uránica o celeste.

Por el contrario, en los tipos de cultura urbana, la estructura se complica. Por una parte, en el nivel productivo hay una enorme diferenciación de trabajos: unos son miembros del Estado, otros sacerdotes, otros guerreros, otros campesinos. Aunque los campesinos (por ejemplo entre los incas), deben ser agricultores, constructores (de sus casas, de los acueductos, de los grandes monumentos imperiales) y soldados. En el nivel práctico, existe un cierto tipo de dominación de unas clases sobre otras (los campesinos son la clase dominada); de un pueblo sobre otro (por ejemplo los aztecas dominan a los zapotecos, mixtecos u otros); del varón sobre la mujer (hay también «machismo»), de los viejos y maestros sobre los jóvenes y alumnos (en los aparatos educativos hegemónicos del imperio), y de las religiones imperiales sobre los pueblos dominados. Por último, el entrecruzamiento del nivel práctico (dominación política) y el productivo (diversos productos) se concreta en que los dominados entregan parte de sus productos a los dominadores como tributo (por ejemplo tiempo de trabajo y papas entre los incas; maíz, mantas, artesanías entre los aztecas). Esta totalidad práctico-productiva tributaria existió entre los pueblos urbanos prehispánicos y se perpetuará posteriormente en algunos casos como totalidades práctico productivas «recesivas» hasta nuestra época (por ejemplo en los «tianguis» o mercados en México donde todavía existe el trueque y el tributo).

El capitalismo, por ejemplo, es una totalidad práctico productiva mucho más compleja y por demás conocida.

#### b) *Estratificación social y religión*

Ya Platón en su *República* hablaba que la sociedad se dividía en estratos o clases (para él la clase suprema era la de los filósofos y la ínfima la de los esclavos). Hegel las define claramente en su *Filosofía del derecho*, § 201: «el conjunto colectivo toma la figura de un organismo formado de sistemas particulares de necesidades, de técnicas, de trabajos, de maneras de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica, sistemas entre los cuales los

71. Cf. *Capítulo 2*, Sección *III* de esta obra.

individuos se sitúan, todo eso determina la diferencia de clases (*Unterschiede der Staende*).

Las clases se forman en una sociedad por un proceso histórico al nivel productivo (diversos trabajos: el agricultor será parte de la clase campesina), e igualmente al nivel práctico (el agricultor será dominado por el grupo humano que usa las armas: el antiguo cazador es ahora guerrero o militar y esto le permite dominar al campesino).

Por último, las clases tienen distinto control del producto de sus trabajos: la clase prácticamente dominada entrega (según sea el tipo de totalidad práctico productiva) sus productos del trabajo para su distribución, intercambio y consumo a la clase dominante. En el clan primitivo esa distribución, intercambio y consumo era comunitario, compartido, simple. En las culturas urbanas la estructura se complica y la distribución, intercambio y consumo de los productos del trabajo son desiguales. Es aquí donde aparece la posibilidad de la injusticia y es aquí cuando los profetas se levantan contra las ciudades de la monarquía del pueblo judío o de Israel para recordarles el ideal de igualdad y pobreza, de justicia y fraternidad, de los clanes nómadas de pastores del desierto.

Abel, el pastor primitivo, puede ofrecer un sacrificio aceptable a Dios porque es justo. Caín, agricultor, urbano, dividido en clases, donde uno domina al otro, no puede ofrecer un sacrificio agradable *si antes* no ha hecho justicia. He aquí la cuestión y para siempre, *desde* el neolítico hasta *el fin de la historia*. Todo esto no lo trajeron los españoles o portugueses a América, ya los incas y los aztecas, los chibchas lo habían perfectamente constituido.

Una vez dividida la sociedad en clases -hecho que no puede negar nadie hoy- el campo religioso queda igualmente dividido, ya que los sujetos de las prácticas religiosas son, al mismo tiempo, sujetos de la sociedad. Así como se ha dividido el trabajo en la sociedad, igualmente se divide el trabajo religioso. En el clan, el padre era el jefe y el sacerdote, y cumplía todas las funciones compartidas por el grupo. Pero en la diferenciación de los trabajos en el neolítico, aparece junto al poder político (por ejemplo el rey, o el guerrero), el sabio, el sacerdote. En toda la historia, en condiciones estables, el sacerdote pertenecía a las clases dominantes (no en el caso de un pueblo dominado o en situación de crisis de cambio, como veremos más adelante). Es aquí donde el marco teórico de un Pierre Bourdieu puede ser sumamente útil<sup>72</sup>.

En efecto, a medida que la totalidad práctico-productiva se complica, se va igualmente complicando la práctica religiosa, y el «campo religioso» se va dividiendo en conflictualidad creciente. En el Israel de la monarquía existía ya una clase sacerdotal (toda una tribu), un templo, normas muy estrictas reglaban la vida cotidiana, los tipos de sacrificios. Se luchaba contra los antiguos shamanes de Canaán. Surgían, sin embargo, profetas que contradecían el sistema sacerdotal hegemónico. El pueblo respetaba las normas, pero a veces se levantaba en rebeliones, era oprimido por otros pueblos y por otras religiones. Sus sacerdotes eran deportados a Babilonia y el templo destruido. Vemos entonces que el «campo» religioso era atravesado por intereses en oposición, de clases, de fracciones (un grupo de sacerdotes del templo eran criticados por otro tipo de sacerdotes relegados en Qumrán), de naciones enteras (Israel vivía como esclava en Egipto o era llevada al cautiverio, o vivía

72. Cf. *Sección I, I. c* de este capítulo.

en la diáspora de la sinagoga). Todo esto respondía, con determinación *relativa*, a intereses de clases, de naciones, de bloques en el poder.

La religión en ciertos momentos efectuaba su función crítica desde estructuras recesivas (como los profetas criticaban desde el *ethos* del pastor del desierto la injusticia de la sociedad urbana), pero a veces eran coexistentes ( como el pastor que convivía con el agricultor, el primero en una totalidad práctico-productiva primitiva e independiente, el segundo en un sistema tributario y dominado):

Estos son los derechos del rey que los regirá -dice el profeta Samuel-: a sus hijos los llevará para destinarlos en sus destacamentos de carros y caballería... A sus hijas se las llevará como perfumistas, cocineras y reposteras. Sus campos, sus viñas y los mejores olivares se los quitará para dárselos a sus ministros. De su grano y de sus viñas les exigirá tributo, para dárselos a sus funcionarios y ministros. A sus sirvientes y sirvientas, sus mejores burros y bueyes se los llevará para usarlos en su propia hacienda. De sus rebaños les exigirá tributo. ¡Y ustedes mismos serán sus esclavos! Entonces gritarán contra el rey que se eligieron, pero Dios no les responderá. (I Sam 8,10-18).

Esta es la visión que tienen los profetas de la totalidad práctico-productiva tributaria, urbana, diferenciada en tipos de trabajos, en clases sociales, en la dominación de una sobre otras. Desde el «modelo» de Abel (el pastor libre del desierto sin dominaciones) o del «día de Yahvé» como la utopía del reino futuro, se criticará para *siempre* todas las totalidades práctico-productivas diferenciadas en clases, donde unos dominan a los otros. Esta es la esencia del profetismo de Israel. Teológicamente la dominación de unos sobre otros es el pecado; pero el pecado se hace real, histórico, cuando, como lo muestra Samuel, se usa la persona misma («a sus hijas se las llevará...») o al fruto de sus trabajos («de su grano y de sus viñas... de sus rebaños»: el agricultor y el pastor, las dos clases dominadas por las oligarquías: «sus ministros... sus funcionarios») para otros. Y dar su persona o el fruto del trabajo para otro es ser oprimido («... serán sus esclavos»).

### c) *La religión en situación de cambio social*

En tiempos de «normalidad» la totalidad práctico-productiva genera, con determinación *relativa*, agentes religiosos en un campo religioso, con *autonomía* relativa. Pero en tiempos de cambio, cuando por ejemplo se pasa de un sistema tributario feudal (como en el siglo XIV europeo) o simplemente de un sistema tributario urbano (como el azteca o inca) a un sistema capitalista por ejemplo (triunfante en Europa desde la revolución inglesa de Cromwell en el siglo XVII, o hegemónico en su fase mercantilista desde la conquista de América), o de un sistema capitalista o uno socialista (como en Cuba por ejemplo), el «campo» religioso sufre una profunda conmoción en sus estructuras.

Francisco de Asís, por ejemplo, siendo originariamente de una familia de la naciente burguesía italiana (ofrecía su padre mercaderías principalmente textiles, y Francisco mismo sabía venderlas gracias a su suave lenguaje francés y su instrumento de música), al convertirse proféticamente deja, por una parte, su clase burguesa emergente (devuelve a su padre hasta el último vestido, mercadería textil), pero no quiere comprometerse con el feudalismo (que en los monasterios benedictinos o del Cluny explotaban a los siervos casi como

los señores feudales). Ante la estructura de la totalidad práctico-productiva, para evadir la dominación y el extraer a sus hermanos el fruto de su trabajo, prefiere vivir del regalo, de la limosna, relación *económica utópica*: es una relación entre dos personas a través del producto del trabajo, pero, como el culto, el producto se ofrece sin retribución. Santo Domingo y San Francisco fueron mendicantes, vivieron de limosna. Se trata de una crítica al feudalismo eclesial y, de paso, un anticipo de crítica al afán de lucro de la clase burguesa emergente. Los santos son *profetas*. «La estructura del campo religioso, es en las sociedades de clase, una estructura conflictiva y asimétrica. El cuerpo sacerdotal detentador del poder religioso confronta permanentemente el peligro del surgimiento de *profetas*, es decir, de productores religiosos capaces de movilizar sectores significativos en contra del monopolio del poder religioso»<sup>73</sup>.

En efecto, el profeta (que puede o no ser del cuerpo sacerdotal, el Dante no lo fue) surge como «detonante» cuando se produce el cambio social, y por ello su palabra se dirige a la defensa del pobre y a la crítica del rico. En este caso «pobre» y «rico» son auténticas categorías teológicas utilizadas por los profetas para analizar la realidad de la sociedad y discernir el pecado y la salvación. La lógica es muy simple y perfectamente racional.

Dada una sociedad, un sistema práctico-productivo, el que domina dicha totalidad estructuralmente es la clase dominante, los «ricos». Su «contenido» histórico puede ser muy diverso (las clases faraónicas en Egipto, los incas en el imperio de igual nombre, los conquistadores en el siglo XVI hispanoamericano, etc.), pero su «funcionamiento» es analógico: rico es el que controla una totalidad dada; pobre es el dominado, oprimido, desposeído del producto de su trabajo (sea cual sea la estructura de desposesión: por tributo, por compra de su persona -esclavismo-, etc.).

Cuando acontece un cambio social, significa que se produce una desestructuración de la totalidad vigente (que al fin e inevitablemente llevará a su destrucción) y la lenta originación de una nueva estructura al comienzo futura. En dicho momento de conflicto mortal, porque el esclavismo romano dejó lugar al feudalismo europeo, o el sistema tributario urbano amerindiano fue integrado al mercantilismo hispánico, el mismo «campo» religioso recibe el impacto (como determinación relativa en la estructura propiamente religiosa, con autonomía relativa). En dichos momentos los conflictos latentes del «campo» religioso se hacen vívidos, claros, impresionantes. Un sujeto religioso de la misma religión puede torturar a otro en nombre de los mismos principios. Por ejemplo, un militar o un miembro de un partido cristiano, puede justificar y silenciar la muerte de Mons. Oscar Arnulfo Romero, cumpliéndose (lo anunciado: «llegará el tiempo en el que los que los maten crearán rendir culto (el sacrificio como liturgia) a Dios». Jesús anunciaba así esta contradicción interna en el «campo» religioso. Los profetas serán asesinados por los sacerdotes:

Al amanecer, todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo hicieron un plan para condenar a muerte a Jesús y, atándolo, lo condujeron a Pilatos, el gobernador (Mt 27, 1-2).

Difícilmente puede expresarse mejor que este texto evangélico lo que veníamos diciendo. El cuerpo sacerdotal está aliado a la clase dominante

73. O. Maduro, *o. c.*, 153-154.

(sacerdotes y ancianos), y eliminan al profeta entregándolo al poder político (peor todavía, de un imperio extranjero, de manera que traicionan hasta el amor patrio para aniquilar al profeta que ha venido a interferir en el «campo» religioso con una peligrosidad tal que hasta el templo destruiría, es decir, el corazón mismo del «campo» religioso dominado por el cuerpo sacerdotal). La *ampliación* del campo religioso por parte del profeta es evidente. Se quita a los sacerdotes el control sobre dicho «campo» ya que se lo identifica con la totalidad de la sociedad:

Veo que tú eres un profeta... (Jesús acepta este título al no negarlo). Créeme, mujer. Se acerca la hora en que no darán culto al Padre ni en este templo (el de los shamanes de la religión anterior) ni en Jerusalén (el de los sacerdotes en el poder)... Se acerca la hora, o mejor dicho ha llegado, en que los que dan *culto* auténtico darán culto al Padre con espíritu de verdad (Jn 4,20-24).

No es entonces absurdo decir que el «campo» religioso se escinde en una religión de dominación y una religión de liberación, aunque ambos sujetos puedan decir practicar la misma religión. Esta contradicción pasa desapercibida en tiempos «normales» o estables, pero se manifiesta hasta brutalmente en los tiempos de cambio. Y esto es explicable. El *pobre* aparecerá como el signo que dividirá los espíritus de ambas religiones que aunque puedan tener el mismo nombre son equívocas: una se ha tornado idolátrica, fetichista y la otra retorna a su más prístina y auténtica originalidad.

En efecto, el pobre, el dominado en la totalidad práctico-productiva es en relación con el cual se definen las religiones<sup>74</sup>: es religión de dominación y por ello fetichista (porque debe justificar la dominación y por ello divinizar el sistema) la que se ejerce en tiempos de cambio en favor de los estratos hegemónicos, dominantes, opresores («los sacerdotes y los ancianos» del texto de Mateo 27). Esta religión pretende perpetuar el sistema en crisis, anatematiza a todo aquel que se levanta contra el orden establecido. El sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla, libertador de México, escribía en 1810, para defenderse de la excomunión y declaración de herejía de las que había sido objeto, de la siguiente manera:

¿Valerse de la misma religión santa para abatirla y destruirla? ¿Usar de excomuniones contra toda la mente de la Iglesia, fulminarlas sin que intervenga motivo de religión? Abrir los ojos, americanos. Ellos no son católicos sino por política; su Dios es el dinero. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este dogma, este nuevo artículo de fe?<sup>75</sup>.

Es decir, la religión de la cristiandad de Indias había identificado el cristianismo al sistema vigente, con su régimen mercantil, con su rey y con todo. Levantarse contra el «orden establecido» era levantarse contra Dios mismo. El profeta, entonces, al levantarse contra el «orden» en favor del *pobre* es declarado ateo (en realidad es ateo del «Dios» o el fetiche del sistema). El profeta es antifetichista o ateo del sistema porque tiene como exigencia religiosa (ha ampliado el «campo» religioso a las relaciones económicas) la justicia material con respecto al oprimido en el sistema: al pobre. Luchar materialmente en favor del pobre es luchar contra el fetiche (el sistema justificado por la religión de dominación: idolátrica, aunque se llame cristiana

74. Cf. mi obra *Religión*, 1-66.

75. *o. c.*, 201.

o católica) y en favor del Dios de Israel (porque dicho Dios no puede identificarse con ningún sistema histórico: es un Dios que viene, que es futuro, el del reino en la parusía). Al luchar por el pobre lucha por Dios; al dar de comer al hambriento rinde culto a Dios; al morir torturado en la cruz manifiesta en la historia *la gloria* o la infinita exterioridad o trascendentalidad de la divinidad:

Yo he manifestado tu gloria en la tierra llevando a cabo la obra que me encargaste...  
Yo les he transmitido tu mensaje y el mundo los odia porque no le pertenecen (Jn 19,4-14).

El «mundo» es la totalidad, el sistema, en crisis. El profeta no puede ser aceptado por el sistema, porque lo critica, porque anuncia su fin, porque alienta a los oprimidos a liberarse.

El carisma religioso profético, entonces, innova, crea, renueva el «campo» religioso mismo, transforma al mismo «campo» religioso en factor de cambio en la totalidad práctico-productiva<sup>76</sup>.

Cuando CEHILA toma al «pobre» como el criterio interpretativo (teológico y científico), quiere indicar que el juicio sobre un hecho debe realizarse teniendo en cuenta el cómo se sitúa dicho hecho en *relación al pobre*, al oprimido, en ese momento histórico. Y ese pobre, es evidente, deberá ser descubierto por una mediación socio-analítica, de lo contrario podríamos caer en un espontaneísmo interpretativo que nos llevaría a equivocar totalmente el *sentido* histórico del hecho (sentido condicionado científica y teológicamente).

En 1973 CEHILA no tenía claridad sobre la mediación socioanalítica necesaria: se caía en un cierto culturalismo que podía llevar a errores en la detectación del «pobre» histórico, real, concreto.

Todo lo dicho es para abrir un debate sobre la cuestión, pero de máxima importancia en la epistemología científica y cristiana de la historia de la Iglesia en América latina.

### 3. Iglesia y totalidad histórico-concreta

Pasemos ahora a un nivel más *concreto*. Si la historia de la Iglesia debería acercarse lo más posible a un *juicio* profético del presente descubriendo el sentido de los acontecimientos a la luz de su comportamiento con respecto al pobre, es necesario ahora definir otras categorías que nos permitan, justamente, llegar más concretamente, a un tal tipo de juicio coyuntural por naturaleza.

#### a) Totalidad histórico-concreta

Con esta expresión queremos significar a la sociedad en su conjunto, como cuando decíamos América latina, con su territorio, población, totalidad de bienes y relaciones, con su historia, economía, política, cultura, religión. Es decir, es la sociedad toda. Es la categoría por excelencia comprensiva y concreta. Por supuesto es una categoría flexible en su extensión: puede ser América latina como un todo, o Brasil o Perú como un todo, o un Estado,

76. Véase mi artículo *Diferenciación de los carismas*: Concilium 129 (1977) § IV.

Provincia o Departamento como un todo. Pareciera, sin embargo, que por debajo de una nación moderna ya no hay una totalidad histórico-concreta sino partes integrales o funcionales. México es una totalidad histórico-concreta pero no pareciera que lo es el Estado de Puebla.

De todas maneras toda totalidad histórico-concreta es una estructura concreta, organizada, caracterizada por una totalidad práctico-productiva dominante y articulada con un conjunto más o menos complejo de otras totalidades práctico-productivas sometidas a ella. Por ejemplo, en el Perú colonial, la estructura dominante era la de un mercantilismo (con conexiones mundiales) de un capitalismo preindustrial, que ejercía dominancia sobre el régimen tributario de los incas, y donde subsistían todavía áreas de trueque anteriores al régimen tributario. Había entonces varias totalidades práctico productivas en articulación jerárquica. Por el contrario, en el norte (las colonias inglesas) o en el Cono Sur (por lo menos en la Pampa húmeda desde el siglo XVIII) la estructura era hegemonizada por el pequeño propietario y comerciante simple, que será la base de un sistema capitalista precoz en América. Sin indígenas a los que se puede exigir un tributo, el sistema capitalista dio en estas regiones sus primeros pasos creativos (áreas de culturas amerindianas nómadas o de cultivadores o plantadores que se nomadizaron)<sup>77</sup>.

Las totalidades histórico-concretas se articulan entre ellas, tal es el fenómeno del llamado comercio lejano de los excedentes de las totalidades históricas autónomas. «Este comercio lejano jugará un papel decisivo cuando el excedente que la clase dominante puede obtener de los productores dentro de la totalidad histórica se vea limitado. Esta transferencia puede ser esencial y constituir la base principal de la riqueza y el poder de la clase dirigente»<sup>78</sup>. Es decir, una totalidad histórico-concreta se organiza en torno al modo de generación del excedente característico de ella (en Egipto el trigo, en la América colonial el oro y la plata, en Siberia en torno a los cueros, etc.).

Existe entonces una doble articulación: la articulación *interna* de los diversos regímenes o totalidades práctico-productivas (tributaria, esclavista como en la zona tropical americana, capitalista, etc.), y la articulación *externa* entre las diversas totalidades históricas concretas (entre España y sus colonias o entre Portugal y el Brasil, África y sus colonias asiáticas). Es evidente que, diacrónicamente, cada totalidad histórico-concreta tiene sus transformaciones en el tiempo, su historia, su diversa configuración interna y externa.

Es aquí donde se debe plantear la cuestión «nacional». La *nación* es la totalidad histórica concreta por excelencia. Sin embargo, hay momentos históricos donde las naciones no existen todavía, o hay Estados que organizan varias naciones. Es por ello que en nuestra exposición hemos usado una noción variable en su significado de «ciclo». Habrá ciclos en los diversos tipos de culturas prehispánicas (los 15 ciclos de nómadas, cultivadores o urbanos), o ciclos evangelizatorios (los 13 ciclos incluyendo los brasileños) o ciclos emancipatorios (los 5 ciclos latinoamericanos), para llegar, en el transcurso del siglo XIX a la constitución propiamente dicha de las «naciones» o totalidades histórico-concretas latinoamericanas.

Es evidente que la nación no es la «etnia». Etnia son también totalidades históricas con unidad lingüística, cultural, religiosa y de territorio (si no han

77. Cf. *Capítulo II, Secciones III y IV* de esta obra.

78. S. Amin, *El desarrollo desigual*, Barcelona 1974, 15.



emigrado). Hoy en Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala o México hay muchas etnias dentro de las naciones. La etnia guarda una cierta exterioridad en relación al horizonte de la totalidad histórico-concreta nacional. En parte están fuera (tienen su mundo y su organización hasta política y económica), pero en parte ya tienen prácticas políticas de ciudadanos, de educación alfabetizada, de trabajos de clase (sea campesina u obrera, etc.). Las naciones azteca o inca estaban mucho más avanzadas en su constitución que la maya (que era más dispersa). Mientras que los chibchas no alcanzaron un Estado suficientemente unificador. Por ello, el proceso nacional fue más fácil en México o en Perú que en Centroamérica (dividida prehispánicamente). Pero, en el Cono Sur, por falta de etnias urbanas prehispánicas, el capitalismo dependiente neocolonial pudo más rápidamente alcanzar el nivel nacional de incorporación de la totalidad de la población a la unidad nacional que los países con importante densidad de indígenas que todavía hoy no forman parte enteramente de la totalidad histórico-concreta (como en Bolivia, Perú, México, etc.).

La nación supone un Estado y una clase dominante que posea una hegemonía suficiente para dar cohesión a la totalidad histórico-concreta. En las naciones tributarias es una clase-Estado (como la faraónica, la guerrera azteca o la incaica). Hay veces que en las totalidades histórico-concretas mercantiles (como la Grecia clásica o el mundo árabe, o como los reinos de Ghana, Mali, Songhay en la sabana sur del Sahara) son configuradas por la clase de los comerciantes -aunque son naciones más frágiles y propensas a la disolución, no así las tributarias.

En el siglo XV, y principalmente en el XVI, por la expansión europea de España y Portugal hay un bloqueo y desarticulación de las totalidades histórico-concretas mercantiles (el mundo árabe y el África negra, realidad que está al origen del esclavismo americano) y tributarias (los imperios azteca, maya e inca), con lo que aparece por primera vez en la historia un solo mercado mundial, donde concurren por sus excedentes totalidades histórico-concretas *centrales* (las europeas hasta el siglo XIX, exclusivamente), y las *periféricas* y dependientes (las americanas, africanas y asiáticas). Este fenómeno de centro-periferia que había existido antes en áreas reducidas toma ahora una fisonomía mundial. Y si es verdad que la «teoría de la dependencia» ha sido seriamente impugnada en sus excesos<sup>79</sup>, de todas maneras ha pasado a ser aceptada en sus aspectos fundamentales. Es decir, si es verdad que la historia y la estructura de la totalidad histórico-concreta condiciona y hasta determina la articulación con otras totalidades, es verdad igualmente que cuando una totalidad histórica domina a otra (como España a Hispanoamérica o Portugal a Brasil) genera nuevas estructuras cuyos momentos esenciales no pueden ya definirse sólo por sus elementos internos. La «República de españoles» en México o Perú estará determinada constitutivamente por sus relaciones con la metrópolis. Es por ello que hablar de un mundo «colonial» supone ya la *dependencia* externa que rearticula toda la estructura interna de la región conquistada.

Todo esto vuelve a tener importancia central desde la expansión del imperialismo a fines del siglo XIX, definiendo en su mutuo juego (de articulaciones internas y externas: de lo interno sobre lo externo y viceversa), la historia reciente de América latina, en sus periodos y fases.

79. Cf. *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, Ponencias del XI Congreso Latinoamericano de Sociología, San José 1979, 770 p.; Solari-Franco-Jutkowitz. *Teoría, acción social y desarrollo en América latina*, México 1976, 437 s. (con bibliografía).

b) *Coyuntura e Iglesia*

Es evidente que la Iglesia se sitúa siempre al interior de las totalidades histórico-concretas (aunque guarda siempre una cierta exterioridad, sea por su organización mundial, sea por su funcionalidad trascendental a la pura estructura económico-política), siguiendo la consigna del evangelio: «no te ruego que los saques del mundo, sino que los protejas del maligno».

Nuestro análisis debe ahora ascender a un nivel aún más concreto que en los párrafos anteriores, y para ello debemos construir categorías que nos permitan efectuar dicho ascenso hacia lo real. Para efectuar un tal análisis nos situaremos ahora más bien en el nivel político (de las relaciones prácticas sociales) e ideológico (de la producción de ideas como expresión de la realidad social).

La totalidad histórico-concreta podría denominarse la sociedad civil, teniendo en cuenta la significación amplia de «civil» (de *civis*: ciudad; ciudadano: *bürgerliche Gesellschaft*). Pero de una manera más estricta o restringida «sociedad civil» indicará aquella parte de la totalidad histórica concreta que estructuradamente cumple la función de la creación del *consenso* (el «sentido común» o lo por todos aceptado de una sociedad) o, de otra manera, el espacio funcionalizado donde las clases dominantes organizan la *hegemonía* en una totalidad histórico-concreta.

Por su parte, llamaremos «sociedad *política*» (en su esencia el Estado, *Staat* para Hegel) a las estructuras del ejercicio del poder, con mayor o menor autonomía de las clases dominantes, a los aparatos *coercitivos* de la totalidad histórico-concreta, tales como las estructuras jurídicas, administrativas, legislativas, policíacas o militares. La sociedad civil utiliza mediaciones de tipo moral, cultural, religioso. Por ello, «el ejercicio normal de la hegemonía está caracterizado por la combinación de fuerza y de consenso que se equilibran variablemente, sin que la fuerza intervenga demasiado en el consenso, intentando obtener la hegemonía apoyada en el consenso de la mayoría»<sup>80</sup>.

En este contexto de análisis político se denominará «bloque histórico» la configuración particular de la articulación de las clases dominantes (en relación a las clases dominadas) en relación a la creación de consenso por la hegemonía y al uso de la coerción exigida por la disminución de dicho consenso. Se trata de una categoría político-ideológica, que incluye a las clases sociales, pero ligadas entre sí, en función del ejercicio coyuntural del poder en una fase histórica dada, en referencia a la cuestión de la hegemonía (que no es un uso brutal de la fuerza, como en el caso de la doctrina latinoamericana de la «seguridad nacional», donde la fracción de la clase militar ejerce el poder sin creación de consenso).

Es evidente que el factor religioso es esencial en la historia mundial de la creación de consenso. Casi podríamos decir que hasta la Ilustración, y aun en ella, el factor religioso ha sido el principal en la constitución de la unidad ideológica de la totalidad histórica social. Aún más en la historia latinoamericana, sea prehispánica, colonial y neocolonial.

La Iglesia, por su parte, no juega simplemente en la totalidad histórico-social la mera función de una estructura ideológica religiosa. Por ser ella

80. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 13 (XXX), § 37; Roma, t. III, 1975, 1638.

misma una institución, con aparatos propios (es decir, con estructuras internas de creación de consenso y también con mediaciones de coerción), existe una compleja posibilidad de relaciones entre los momentos de ambas instituciones (la Iglesia y la totalidad histórica concreta, con su sociedad política o civil). En su historia, como veremos en los capítulos siguientes (en especial en el capítulo 3, la Iglesia surge desde la diáspora del judaísmo en el imperio romano. Tenía desde su origen una fuerte estructuración institucional (que fue creciendo con los siglos hasta llegar a la compleja curia romana medieval). Es decir, existiría una como «sociedad político-eclesiástica», tan característica del catolicismo, y una como «sociedad civil-eclesial» donde se crea el consenso intraeclesial. Pero esta analogía es engañosa, ya que el tipo de institución eclesial no permite que se traspasen categorías de la totalidad histórica concreta. A la primera le denominaremos estructuras *eclesiásticas «ad intra»*, sean *jerárquicas* (papado, concilios, conferencias continentales y nacionales de obispos, conferencias de religiosos, sinodos, y en especial los organismos de la curia romana) que inevitablemente tienen funciones de conducción y hasta de coerción moral (no material, aunque en el caso de la Inquisición se transformó en un aparato coercitivo del Estado pontificio de las monarquías católicas), y *de base* (parroquias, Acción católica, comunidades de base, movimientos laicales, etc. , que se articula explícitamente con la estructura jerárquica). Toda la estructura eclesiástica tiene una función sacerdotal o de culto (con respecto al absoluto), una función pastoral (con respecto a la misma Iglesia) y también, esencialmente, una función profética de innovación, regeneración, crítica.

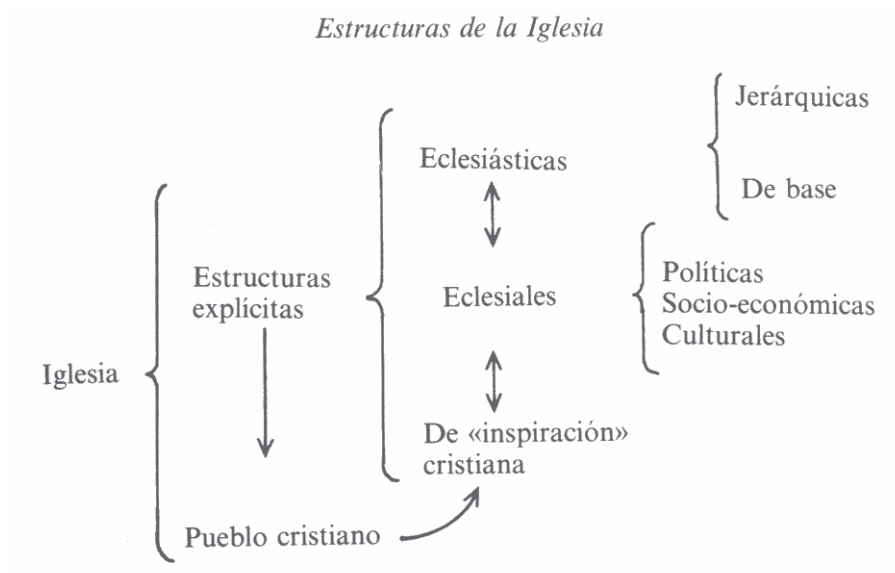
Por su parte, las *estructurales eclesiales* son las que establecen las relaciones de la Iglesia «*ad extra*», con los diversos niveles de la totalidad práctico productiva. En relación al nivel *político* (concordatos, capellanías militares, celebración de fiestas patrias, etc.), en el nivel *socio-económico* (organización de asistencia de la Iglesia como *charitas*, hospitales de órdenes religiosas, etc.), o culturales (colegios, universidades, etc.).

Habría todavía un tercer nivel de aquellas instituciones que se han denominado en la nueva cristiandad de «inspiración cristiana» (como la democracia cristiana, sindicatos cristianos, etc.), que en realidad se sustentan más que por su relación con el consenso cultural creado en la sociedad civil por la misma Iglesia.

De todas maneras, estos tres niveles de estructuras (eclesiásticos como su fundamento, eclesiales en la relación con la totalidad histórico-concreta y de «inspiración») no son toda la Iglesia. Falta todavía lo que pudiera llamarse el «pueblo» católico o cristiano. Pueblo (que no identificable con el laico, porque si éste es militante puede ser parte de las estructuras eclesiásticas, como en el caso de las cofradías en la época colonial o la Acción católica) que cumple en el nivel social, familiar y personal, las prácticas de la Iglesia (de manera distinta, frecuentemente, de lo que la estructura eclesiástica lo exige). El «pueblo cristiano» es un momento esencial constitutivo de la Iglesia, que no existió de la misma manera en la Iglesia primitiva que después que se implementó el modelo de cristiandad; pero que no puede definirse como una realidad exterior a la Iglesia.

Ahora se trata de poner en relación la sociedad política y la sociedad civil con la Iglesia y sus estructuras propias, para clarificar un marco teórico mínimo que permita hacer un análisis coyuntural y descubrir el sentido de una época, un período, una fase, un acontecimiento dado.

ESQUEMA 1.14



En efecto, la sociedad total con sus contradicciones penetra a la Iglesia en todas sus estructuras, y las funciones estructurales de la Iglesia igualmente determinan, de manera propia, a toda la sociedad. Pensamos que para no caer en descripciones tales que al fin no puedan hacerse análisis con su complejidad, podríamos vislumbrar dos «modelos» fundamentales que definan las relaciones de la Iglesia y la totalidad social. Dentro de estos dos «modelos» se encontrarán en cada caso los elementos diferenciales, ya que nunca una situación se repite.

c) *Dos «modelos» típicos de la relación Iglesia-totalidad social*

El primero que abordó la cuestión que aquí nos ocupa fue, al fin de la década de los 50, el primer teólogo latinoamericano contemporáneo: Juan Luis Segundo, en un artículo aparecido en *Lettre* (París) 54 (1963), escribía: «es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contacto superficial con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia, esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de cristiandad. ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América latina!»<sup>81</sup>. Lanzábase así al debate la cuestión de la pastoral de *cristiandad*.

En el archivo del Escorial, en el primer folio del III Concilio provincial de Lima, se lee de pluma de santo Toribio de Mogrovejo la expresión: «... que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar esta Yglesia y nueva cristiandad de estas Yndias»<sup>82</sup>.

81. *o. c.*, 12.

82. Cf. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, 65.

La cuestión de la «pastoral de cristiandad» se elevó a categoría: la cristiandad será el nombre de la totalidad histórico-concreta latinoamericana colonial. Era el primer sentido de dicho término: denominación de toda la estructura social (y no sólo una pastoral o un modo de relación Iglesia-totalidad social). Pero al mismo tiempo se oponía, dicha categoría, a las posiciones elitistas de ciertos «movimientos especializados» reivindicando la importancia de vincularse a la masa. Hay «dos posiciones extremas: una, América latina que es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos *una fe de un pueblo* que desconoce. Otra, América latina es una tierra católica, se bautiza más del 90 por ciento: postura de *cristiandad* medieval o colonial. Creemos que la verdad es otra»<sup>83</sup>. En aquel momento se proponía ya la dialéctica entre los grupos proféticos y las masas populares. «Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad*; en ese sentido puede decirse que América latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo»<sup>84</sup>.

En efecto, la cristiandad era la totalidad histórico-social latinoamericana en la época colonial. Es decir, el «núcleo ético-rnítico» (para usar la expresión de Ricoeur) de la nueva cultura latinoamericana que se comenzaba a generar desde el siglo XVI había sido intrínsecamente orientado por la fe cristiana, lo mismo que el *ethos* cultural de nuestro pueblo. La cristiandad era una cultura (pero el significado alemán: *kultur*, totalidad social, es decir: población, cultura material y espiritual). Sin embargo, por faltar categorías suficientes (como hemos indicado en la *III Sec.*, 2, b. de este capítulo) todavía era la «cristiandad» una categoría sumamente englobante que ayudaba para el análisis de grandes épocas pero no para períodos más cortos, para fases o coyunturas.

Pasaron los años y no hubo nuevos aportes hasta la tesis de Pablo Richard sobre *Mort des chretientés et naissance de l'égglise* en 1978. Se retornaba la tesis, pero con un marco teórico más apropiado se llega a una nueva definición.

#### 1) *Modelo de cristiandad*

La *cristiandad* puede ser el todo social, en su sentido amplio, pero en sentido estricto es un tipo de prácticas eclesiales (por parte de la Iglesia) y de prácticas políticas (por parte del Estado), una cierta manera de estructurar la posición de la Iglesia en el bloque histórico de una determinada sociedad, con todo lo que esto supone en relación con el nivel ideológico, político y aun económico. De otra manera, la Iglesia se ubica en la sociedad política para efectuar funciones eclesiales en la sociedad civil. Pero aún, y es un aspecto a veces olvidado, es una manera de efectuar las funciones eclesiásticas con respecto al mismo *pueblo cristiano*; ya que la «sociedad civil» (como momento de la totalidad histórico-concreta) no es idéntica al «pueblo cristiano» (como componente intrínseco de la Iglesia). Lo que pasa es que cuando la totalidad de la sociedad civil es parte de la Iglesia (se ha cristianizado), se tiende a

83. *o. c.*, 161.

84. *Ibid.*, 164.

identificar la función de la Iglesia en la sociedad civil (en realidad las «estructuras explícitas» eclesiásticas y eclesiales) con la que realiza con su propio pueblo de laicos.

Es evidente que en situaciones límites, como en la iglesia primitiva, donde la Iglesia comenzaba su camino en la historia y la evangelización era su función primordial, el pueblo cristiano era toda la Iglesia y todos los miembros formaban parte de las estructuras explícitas de la Iglesia. En este caso el «pueblo cristiano» (la primitiva Iglesia) se distinguía perfectamente de la sociedad civil del imperio romano.

En la cristiandad, por el contrario, como totalidad histórico-concreta, las prácticas eclesiales están regidas por un «modelo» que en sus líneas esenciales sería el siguiente.

La estructura eclesiástica jerárquica se sitúa en la sociedad política<sup>85</sup>, es decir, en clara vinculación con los aparatos de Estado. Desde coronar reyes, bendecir ejércitos (ciertos papas hasta los condujeron en los Estados pontificios, que sólo con Garibaldi desaparecieron, en pleno siglo XIX), juzgar a disidentes (función que cumplió la Inquisición en muchos reinos), etc. Es decir, la estructura eclesiástica participaba en funciones de coerción. Pero, en realidad, su función esencial en el «modelo» de cristiandad era más bien, con el apoyo y la fuerza del Estado, cumplir prácticas de creación del consenso en la sociedad civil. De allí que, por lo general, la Iglesia controlaba toda la educación de la sociedad global, produciéndose identidad entre los valores nacionales del grupo y su contenido cristiano. El imperio constantiniano y las monarquías dieron a la Iglesia la función de unificar el consenso en las nacientes naciones europeas (Francia, España, Inglaterra, Italia). Para ello, la cúpula eclesiástica, de hecho, establecía un firme contacto con las clases dominantes (sean cuales fueren en la historia), y desde el interior del bloque histórico hegemónico aseguraba su función sobre el pueblo cristiano (identificado, como hemos dicho, con la sociedad civil).

Es importante indicar que el Estado tiene igualmente, en el «modelo» de cristiandad, una función «espiritual». Si es verdad que la estructura eclesiástica, al formar parte del bloque en el poder, justifica al Estado (y de allí la coronación de los reyes en las catedrales, los *Te Deum* por el inicio de los gobiernos, que a los ojos del pueblo cristiano *oprimido* significaba la «bendición de Dios de toda autoridad, porque de él emanaba»), el Estado prestaba sus aparatos para que las estructuras eclesiásticas y aun eclesiales cumplieran sus funciones. Así el Estado protegía a los misioneros, les daba guardias armados, los mantenía, construía iglesias y catedrales, donaba tierras, otorgaba privilegios económicos y políticos, cumplía con la decisión de los tribunales eclesiásticos prestando sus fuerzas coercitivas para ejecutar las penas, etc. Es decir, las estructuras explícitas de la Iglesia tenían el apoyo del poder del Estado, como autoridad y coerción.

En ciertos casos las estructuras eclesiásticas se transformaban en auténticos aparatos del Estado bajo el poder del Estado (sea del emperador bizantino, o franco en Francia o de la Inglaterra posterior a Enrique VIII, porque hay igualmente cristiandades protestantes, y a veces con mayor coherencia por menor autonomía de la Iglesia ante el Estado, debido frecuentemente a su horizonte meramente nacional).

85. Cf. Esquema 3.5.

Es evidente que en este «modelo» las relaciones internas de los miembros de la Iglesia tienden a establecerse de una manera más autoritaria, burocrática, sacramentalista, clerical, ya que las estructuras eclesiológicas (principalmente en su función cultural y pastoral, porque la profecía disminuye hasta casi desaparecer en ciertos casos) mediatizan su contacto con el pueblo cristiano mismo a través de las instituciones estatales o, al menos, bajo el permiso del poder político. En este caso las estructuras eclesiológicas reducen el campo de la religión al solo «campo» explícitamente religioso y toman el control absoluto, luchando contra los shamanes, curanderos u otros líderes religiosos del pueblo cristiano mismo, y contra los profetas de la misma Iglesia habiendo, claro está, falsos profetas, pero condenándose también a los auténticos, que con paciencia terminan al fin por hacer conocer su verdad.

En estos casos la legitimación religiosa del Estado llega a tal punto, que el que se levanta: contra la represión del Estado es juzgado de hereje y excomulgado (como en el caso del cura Miguel Hidalgo nombrado arriba).

Por ello, cuando se establecen las relaciones descritas entre la Iglesia, la sociedad política y civil, *la totalidad* histórico-social recibe el nombre de cristiandad (la cristiandad armenia, bizantina, latina, hispánica, colonial latinoamericana, etc.). Al mismo tiempo, las prácticas de la Iglesia son de «pastoral de cristiandad»; es decir, son prácticas al interior de la Iglesia, porque no hay «exterior» a la Iglesia; el pueblo cristiano es la sociedad civil, y por ello la pastoral no puede ser ni profética ni misionera, sino hacia otras totalidades histórico-concretas, como en el caso de las misiones entre los moravos desde la cristiandad bizantina, o entre los amerindios desde la cristiandad hispano-lusitana.

Una última advertencia. Cuando nos referimos a la cristiandad, o cuando demos un juicio negativo sobre ella, débese entender que no es la Iglesia. La cristiandad es un «modelo» o un modo de comprender a la Iglesia en la historia. La Iglesia en cambio es una comunidad institucional y profética, que puede tener en su seno cristianos que tienen diversos «modelos». Y estos últimos no son otra Iglesia o una Iglesia nueva o una Iglesia paralela. Son simplemente miembros de la Iglesia que comprenden a la Iglesia y a sus relaciones con la totalidad histórico-concreta de otra manera, quizá más próxima a la manera como Jesús comprendía a su Iglesia.

## 2) *Modelo de Iglesia de los pobres*

En efecto, otro «modelo» prototípico de Iglesia es el llamado de *Iglesia de los pobres*. En este caso las prácticas eclesiológicas tienden a situarse en la sociedad civil y a tomar distancia crítica con respecto al Estado (a la sociedad política). Teniendo dicha posición crítica ante el bloque histórico en el poder, la Iglesia no puede ya ser usada para cumplir funciones hegemónicas para creación del consenso favorable al ejercicio de la coacción del Estado. Las estructuras explícitas, en especial las eclesiológicas y aún jerárquicas, se sitúan en la sociedad civil articulada a los intereses de las clases oprimidas. Tal fue el caso paradigmático de la llamada Iglesia primitiva.

La Iglesia primitiva, por ser en el tiempo la primera Iglesia, pequeña, humilde, pobre, no pudo, por estrategia pastoral, misionera, profética, siguiendo las consignas del Señor en su evangelio, dejar de situarse en la

sociedad civil del imperio romano<sup>86</sup>. La comunidad generada por la acción de los apóstoles, y en el siglo segundo por los obispos y presbíteros, diáconos y vírgenes, itinerantes, era un «pueblo cristiano» bien diferenciable de la sociedad civil. La Iglesia era vista por el Estado como un organismo que le disputaba la hegemonía de las clases oprimidas y que disidentemente resquebrajaba el consenso. De allí las percusiones, que eran el fruto lógico de este «modelo» de Iglesia, pero igualmente era lógica la simpatía y las numerosas conversiones a la Iglesia de los miembros de las clases oprimidas (esclavos, marginados de las ciudades, etc.).

La pastoral de la Iglesia de los pobres no necesitaba la mediación del Estado; al contrario, se efectuaba frecuentemente contra sus aparatos. Pero lo que en realidad acontecía históricamente es que la Iglesia se había identificado con los pobres, con los oprimidos, y les había dado un «espacio» para su organización, su toma de conciencia. Las clases emergentes, que organizarían el feudalismo, nacieron bajo la protección de esta Iglesia de los pobres.

Mientras que la Iglesia de cristiandad tiende a conservar el orden establecido y a identificarse con los intereses de las clases hegemónicas que en su etapa límite van a la pérdida del poder, la Iglesia de los pobres, al articularse a las clases emergentes como religión de liberación, es la crisálida de la próxima etapa de la totalidad histórico-concreta. Es decir, en las etapas de crisis, necesariamente, coexisten en la Iglesia dos «modelos» de sí misma: el de los que pretenden usar a la Iglesia para conservar al máximo el consenso con un mínimo de coerción, y aun seguir usándola para que justifique la coerción sin consenso (como en el caso de las dictaduras de «seguridad nacional»), y sería, de alguna manera, tender a perpetuar un modelo de cristiandad (o modelos derivados); o el de los que intentan evangelizar a la clase emergente de la nueva fase de la totalidad histórico-concreta, y por ello abandona la sociedad política y corre todos los riesgos de caminar junto a los oprimidos luchando por su liberación.

Esta contradicción interna entre dos modelos, entre dos prácticas, entre dos pastorales, ha acontecido siempre, más en épocas de crisis, tal como la vive hoy América latina. Estos dos «modelos» de Iglesia sintetizan en el interior de la Iglesia y en el nivel de su autonomía relativa, las contradicciones históricas de las totalidades práctico-productivas, de las clases en oposición, de la sociedad política y civil, en situaciones coyunturales dadas.

### 3) *Otros modelos*

Entre esos dos «modelos» prototípicos o extremos (cristiandad e Iglesia de los pobres), hay otros «modelos» intermedios o modos parciales o incompletos en su realización. Si el «modelo» de cristiandad fue hegemónico en la Iglesia en la edad media europea, en Constantinopla o en España e Hispanoamérica del siglo XVI al XVIII, esto no quiere decir que muchos cristianos posteriormente dejen de tener en mente este «modelo». Puede ser que los que tienen este «modelo» sean hegemónicos en la Iglesia (por ejemplo, en la estructura eclesiástica jerárquica), pero que no puedan realizar el «modelo» porque en la sociedad política el Estado no quiere jugar su papel. Por ejemplo, el Estado

86. Cf. Esquema 3.4.



liberal de la segunda parte del siglo XIX latinoamericano impidió la realización del ideal de cristiandad, porque la Iglesia no servía a sus fines de crear consenso en el sentido de articular dependencia del capitalismo anglosajón en expansión. En este caso aparecían prácticas eclesiales *conservadoras* de los que teniendo el ideal de cristiandad no podían cumplirlo.

Una vez que se dan condiciones favorables, por ejemplo en América latina, la aparición de una burguesía nacional anti-imperialista, la Iglesia volvía a ser una aliada en la tarea de crear consenso. Por ello el «modelo» de *nueva cristiandad* es la nueva irrupción de la Iglesia en la sociedad política, primero a través de la Acción católica y después de los partidos de «inspiración» cristiana. No era ya la cristiandad propiamente dicha, pero era como un sustituto en la coyuntura populista latinoamericana. Hay entonces otros «modelos» intermedios, social-cristianos, y hasta dispuestos a legitimar las dictaduras más brutalmente represoras como la de El Salvador en 1982.

Es decir, la Iglesia, sus miembros, se autocomprenden y comprenden a la Iglesia, de diversas maneras: en sí misma y en relación con la totalidad histórico-concreta. La cuestión de fondo es: ¿cuál fue el «modelo» que Jesús concibió para su Iglesia? La respuesta a esta pregunta es central y tiene la mayor importancia. La *eclesiología* tiene la palabra. Una eclesiología de liberación, de eclesiogénesis por la acción del Espíritu en el interior de la vida y la lucha del pueblo oprimido, es uno de los criterios a registrar en la interpretación de una historia de la Iglesia en América latina hoy.

#### 4. *Periodización y criterios*

Es sabido que toda periodización tiene algo de *ad placitum* (artificial, según criterios diversos). Sin embargo, es necesario periodizar porque es imposible una descripción histórica sin «figuras» (*Gestalten* diría Hegel) o momentos que nos permitan hacer un alto, pensar en el sentido de los acontecimientos enmarcados en ciertos límites, para poder proseguir la tarea de la descripción y explicación histórica. La periodización indica ya una cierta opción, ciertos criterios, y CEHILA comenzó su tarea en 1973 en ponerse de acuerdo sobre los criterios de una posible periodización.

##### a) *Periodización de la historia de la Iglesia en América latina (épocas, períodos y fases)*

Es evidente que se periodizará de manera diversa según sean las categorías interpretativas. A veces se puede coincidir en los períodos o épocas de manera externa, pero por distintas razones. Veamos la historia de la cuestión de la periodización de la historia de la Iglesia en América latina.

##### 1) *Periodización en hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*

Se planteaba la siguiente cuestión: «pretendemos proponer, para dialogar, un conjunto de hipótesis, una *periodización*, sus contenidos esenciales, para abrir una discusión acerca del método que deba utilizarse en una historia de la

Iglesia en América latina»<sup>87</sup>. Esa historia completa debe ser obra de equipos de historiadores, y por ello se ha trabajado en estos años para constituir un tal equipo que pueda escribir esta historia general.

En esa obra propusimos una periodización en sus grandes líneas, que es la siguiente:

### I. *Época colonial de América latina. La cristiandad* (Siglos XVI-XVIII)

1. Primera etapa: Los primeros pasos (1492-1519)
2. Segunda etapa: Las misiones en Nueva España y Perú (1519-1551)
3. Tercera etapa: La organización de la Iglesia (1551-1620)
4. Cuarta etapa: Los conflictos entre la Iglesia y la civilización hispánica (en el siglo XVII)
5. Quinta etapa: La decadencia borbónica (1700-1808)

### II. *Época de la Independencia* (Siglos XIX y XX)

6. Sexta etapa: La crisis de la Independencia (1808-1825)
7. Séptima etapa: La crisis se ahonda (1825-1850)
8. Octava etapa: ¡La ruptura se produce! (1850-1898)
9. Novena etapa: Unidad y renacimiento del catolicismo (1899-1955)

Escrita esta periodización en tiempo del mismo concilio Vaticano II<sup>88</sup>, nada podía relatarse de lo que acontecería después. Se terminaba dicha obra con la consigna de Jesús: «seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).

Dicha hipótesis tenía varias limitaciones. En primer lugar, que estaba pensada principalmente para la América hispana (sin incluir suficientemente al Caribe) y sin tratar al Brasil. En segundo lugar, aunque teológicamente eran hipótesis ecuménicas (por la autocrítica católica que incluían), no se tenía en cuenta el fenómeno protestante. En tercer lugar, aun en este sentido, la periodización del siglo XIX y XX era aún muy tentativa y exigía mejoras<sup>89</sup>.

Leandro Tormo había publicado en dos tomos unas obras sobre el período de la evangelización y de la emancipación, pero poco aportaba en cuanto a la periodización<sup>90</sup>.

En la obra de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, la más completa en cuanto a datos y bibliografía sobre la época colonial, no hay muchas referencias a Centro América (en especial a Honduras, Costa Rica, Nicaragua), al Caribe de las pequeñas Antillas, y en América del Sur fuera del episcopologio faltan muchos datos. Pero no se sabe cuáles son los criterios interpretativos. Por ello Juan Villegas<sup>91</sup> muestra con razón que «la obra no nos ofrece una periodifica-

87. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, 12.

88. *Ibid.*, 17: «Significación del concilio Vaticano II», donde se escribía que «sólo con el concilio felizmente convocado por Juan XXIII, el episcopado latinoamericano pudo intervenir para confirmar y afirmar, con la fuerza del número, pero igualmente a través de algunos preclaros obispos y arzobispos, la reforma de la Iglesia en vista de prepararse a la *Evangelización de los pobres en todo el mundo*», escribíamos en 1964.

89. En las sucesivas ediciones de 1972, 1974 y 1979 se fueron corrigiendo en parte las fechas límites de los períodos, pero no hubieron cambios fundamentales.

90. *Historia de la Iglesia en América latina. La evangelización de la América latina I*, Bogotá 1962, y *La Iglesia en la crisis de la independencia*, Bogotá 1963.

91. Cf. Criterios generales de una periodización de la historia de la Iglesia en América latina, en *Para una historia de la Iglesia en América latina*, I Encuentro Latinoamericano de CEHILA (Quito 1973), 57-72.

ción estructurada. Más bien observamos en ella un ininterrumpido sucederse de capítulos»<sup>92</sup>, aunque en realidad se comienza en las Antillas Mayores, se interrumpe el relato con el obispo de Cuba, Fr. Diego Sarmiento, y se pasa a México, exponiendo la materia por países y por periodos episcopales. El mismo Egaña reconoce: «más un episcopologio que una historia eclesiástica»<sup>93</sup>.

Del 26 al 28 de mayo de 1972 nos reuníamos Juan Villegas, Herzam Mejía, Methol Ferré y un servidor en Montevideo, donde se proponían tres épocas (en discusión quedó la cuestión de si la tercera época comenzaba en 1930 con la crisis del capitalismo o en 1945 con el fin de la II Guerra). Por valiosa sugerencia de Methol Ferré, las épocas se referían a las diversas hegemonías: preponderancia hispánica, inglesa y norteamericana. Cabe destacarse que en 1968 Methol Ferré, escribió un artículo en *Vispera* (Montevideo) 22/6 (1968) 68-88, donde ya proponía tres épocas, pero como segunda el tiempo de la emancipación (1808-1831), y la tercera con dos periodos: 1831-1930 y 1930-1962, con interesantes consideraciones sobre la revolución científica, social e industrial.

Fue en el encuentro constitutivo de CEHILA en Quito en 1973 donde se pudo enfrentar a historiadores de todas las áreas latinoamericanas. Cabe destacar que cada uno de los participantes creía difícil ponerse de acuerdo sobre el particular, ya que la visión era preponderante mente nacional.

Así expuso Eduardo Hoornaert la periodización del Brasil para una historia de la Iglesia<sup>94</sup>, donde comparaba la periodización de las *Hipótesis* con la de la reunión de Montevideo, proponiendo la válida para el Brasil<sup>95</sup>. La novedad era, fuera de alguna diferencia en la época colonial, que desde el inicio de la República (1889) hasta la crisis económica del 1930 se descubría un período claro: «euforia del café», logrando ya para el siglo XIX y XX una periodización que se impondrá lentamente. Se vio que el Brasil podía incluirse en una periodización latinoamericana.

De la misma manera, Frank Moya Pons<sup>96</sup>, advirtió sobre la originalidad de la historia de la Iglesia en el Caribe, y en especial de Santo Domingo, y en sus diferencias. Se vio que lo peculiar era el período de 1822 a 1844 de ocupación haitiana, pero en cambio en el resto del siglo XIX y XX coincidía con las otras periodizaciones, en especial el período de la era de Trujillo (1930-1961), lo mismo que la época liberal (1865-1930). Por el contrario, Cuba y Puerto Rico tenían un desarrollo diverso (llegando a la independencia de España en 1898); y mucho más diferenciadas eran las historias de las Antillas inglesas, francesas u holandesas. El Caribe, entonces, debía ser tratado de manera atípica.

Con México encontrábamos la «normalidad» hispanoamericana. Francisco Miranda<sup>97</sup> aceptaba para la época colonial las periodizaciones propuestas en *Hipótesis* y Montevideo, y en el siglo XIX y XX se indicaba: emancipación (1808-1831), formación del nuevo Estado (1831-1857), el Estado liberal y su crisis (1857-1910), y la tercera época (1910-1972). Y, poco a poco, se fueron recorriendo los países claves latinoamericanos.

92. *Ibid.*, 59.

93. *Historia de la Iglesia en la América española* II, Madrid 1966, XXIII.

94. *Para una historia de la Iglesia en América latina*, 93-110.

95. *Ibid.*, 94.

96. *Ibid.*, 111-125.

97. *Ibid.*, 127-138.

Después de cinco días de debates, los 23 participantes del encuentro de Quito, decidieron optar por una periodización que es la de la *Historia general de la Iglesia en América latina*:

Iª *Época: La cristiandad americana (1492-1808)*

Primer período: La evangelización

Segundo período: La organización de la Iglesia

Tercer período: La «vida cotidiana» de la cristiandad americana

IIª *Época: La Iglesia y los nuevos Estados (1808-1930)*

Cuarto período: La Iglesia en la emancipación

Quinto período: La Iglesia en la formación de los nuevos Estados

Sexto período: La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal

IIIª *Época: Hacia una Iglesia latinoamericana (1930- )*

Séptimo período: El laicado y la «cuestión social» (1930-1962)

Octavo período: La Iglesia del concilio Vaticano II y del CELAM y la liberación latinoamericana (1962- ).

Esto exige tres aclaraciones. La primera, que en la época colonial los tres períodos «por tratarse de procesos que no admiten un marco cronológico suficientemente generalizable (para todos los países latinoamericanos), se ha preferido fijar más la atención en esos tres fenómenos según vayan surgiendo en la época y en las regiones»<sup>98</sup>. La segunda, que en el sexto período debía darse principal importancia a la cuestión de la «romanización» de la Iglesia latinoamericana. La tercera, que la tercera época se inicia en 1930, punto sumamente discutido en Quito, y que exigirá reabrir el debate en el futuro.

Después de 1973 han habido dos trabajos importantes sobre la cuestión. El primero de H. J. Prien, ya nombrado. Su obra acepta muchos de los criterios que hemos debatido, pero encuentra dificultad en ordenar el material importante que posee, y de allí que su periodización es amplia, fluida, a veces demasiado elástica. Por ejemplo, en el cuarto capítulo, primera parte<sup>99</sup>, se ocupa de siete años del Brasil (1882-1889) y en México en cambio más de medio siglo (1821-1876), no advirtiéndose que ya en 1857 se está en la etapa del Estado liberal<sup>100</sup>. La obra es muy superior, por el marco teórico y por la información del siglo XIX y XX, a la de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, que sólo intentó describir la época colonial hispanoamericana; Prien abarca el Brasil y el protestantismo<sup>101</sup>, lo que, antes de la aparición de esta *Historia general de la Iglesia*, puede indicarse como la más completa en su género. La periodización es la siguiente:

1. Los primitivos habitantes y el choque de civilizaciones.

2. El desarrollo del cristianismo latinoamericano como realización del modelo de cristiandad.

98. *Ibid.*, 74.

99. *Die Geschichte des Christentums*, § 41, p. 441-510.

100. Cuestión que se confunde con la época posterior, ya que en el párrafo siguiente (§ 42, p. 511s.) se comienza la exposición de Argentina desde 1852, que es el equivalente mexicano de 1857, y no del porfiriato del 1876.

101. *Ibid.*, 742-842.

3. La crisis de la cristiandad latinoamericana en el tiempo de la Ilustración y de la emancipación política.
4. Iglesia y sociedad entre la restauración y la secularización.
5. El cristianismo en el tiempo del ecumenismo y de la crisis de los Estados nacionales oligárquicos.

La época colonial es tratada en conjunto. La emancipación como es habitual. La cuarta etapa se divide en dos: el cristianismo como factor en la lucha de conservadores y liberales, y la Iglesia y la sociedad en la época del liberalismo tardío y el cientifismo (que abarcaría desde 1880, según los países, hasta la actualidad). En general corre el riesgo de caer en el múltiple relato de los acontecimientos, sin descubrirse el sentido; la que sobre todo aumenta en el último capítulo (donde se presenta la cuestión de la falta de sacerdotes como un problema fundamental, no logrando situar la problemática real a la que se enfrenta la Iglesia en el presente).

El otro trabajo a considerar es el de Pablo Richard, ya indicado<sup>102</sup>. Se trata de un avance cualitativo en la problemática de la periodización, desde un marco teórico preciso y novedoso (en cuanto a su aplicación a la historia de la Iglesia en América latina). En varios puntos la tesis es renovadora. Queremos indicar algunas cuestiones centrales. En primer lugar y siempre con respecto a la periodización, al definir correctamente el 1870-1880, como un momento divisorio de la periodización del siglo XIX, cuestión que no se había indicado antes por razones teóricas, Richard muestra que es el momento de la expansión del fenómeno del imperialismo (y el afianzamiento del liberalismo maduro: por ejemplo: Porfirio Díaz 1877, General Roca 1880, Guzmán Blanco 1870, la República brasileña 1889, la emancipación cubana o puertorriqueña 1898). Esto permite comprender mejor la etapa anterior (1830-1880) y la posterior (1880-1930), y el sentido de ambos medios siglos aproximadamente, con diferencias nacionales, por supuesto.

En segundo lugar; es novedoso al comenzar la tercera época en 1959, en relación a numerosos hechos en todo el continente.

Si a esto se agrega la clarificación que se efectúa sobre la importancia del liberalismo proteccionista o de «mercado interno», permitiendo descubrir que no todo fue conservadurismo católico en el siglo XIX, la tesis es un aporte nuevo en el debate y la tendremos muy en cuenta.

## 2) *Épocas, períodos, fases*

Una última cuestión. Pensamos que deben definirse los criterios para dividir el continuo histórico (*Geschehen*) en épocas históricas (*Historie*). Por épocas entendemos los momentos más importantes de la historia que, fundamentalmente, quedan definidas en referencia a la estructura de la totalidad práctico-productiva que la determina (tanto a la sociedad global como a la Iglesia).

Así el régimen feudal determinó la edad media, y el capitalismo la edad moderna en Europa. De la misma manera habría una época amerindiana prehispánica, colonial americana de dependencia hispano-lusitana con modelo

102. Cf. *Mort des chrétientés et naissance de l'église*, publicación en offset, Centre Le Bret. Paris 1978.

de cristiandad, y neocolonial de capitalismo periférico del mundo anglosajón. Quedaría para el debate futuro la tesis de que en 1959 se iniciaría una nueva época originada por un régimen poscapitalista, fecha en la que Juan XXIII anuncia la convocatoria del concilio Vaticano II.

Los *períodos* en cambio son momentos internos de las épocas, cuya caracterización depende más bien del conjunto de acontecimientos dentro de un mismo tipo de totalidad práctica productiva, pero modelizada de manera definida. Así, en 1930 comienza en América latina el «modelo» populista de alianza de clases que configura un bloque histórico con un proyecto de capitalismo nacional. Este bloque histórico se agota luego de un decenio del término de la segunda guerra mundial, paulatinamente y con diferencia en todos los países. Este período político-económico del populismo (en Brasil 1930-1954) en la historia de la Iglesia lo venimos denominando la «nueva cristiandad». La estructura del bloque histórico de la totalidad histórico-concreta determina, relativamente, a la Iglesia. Pero la Iglesia, dentro de su autonomía también relativa, genera una respuesta apta para el contexto con la Acción católica y la teología de los dos niveles de lo temporal-espiritual. Es un período y no una época; es un tiempo delimitado por el surgimiento de un «modelo» político y eclesial y por su debilitamiento (en algunos lugares desaparece, en otros sobrevive bajo nuevas formas).

Las *fases* son momentos internos en los períodos donde se dan, dentro del mismo período o modelo, cambios en el bloque histórico no determinantes sino secundarios, o coyunturas de significación tal que indican que es necesario mostrar alguna diferencia. Entre el desarrollismo bajo gobiernos de democracia formal (1954-1964) en Brasil, y el desarrollismo de «seguridad nacional» (1964 en adelante), no hay un cambio total de modelo, pero sí una variación del bloque histórico, del funcionamiento de los aparatos del Estado, etc. Hay una nueva fase.

#### b) *Criterios de CEHILA*

En sus encuentros de Quito (1973) y Chiapas (1974), CEHILA se ocupó de definir los criterios fundamentales para escribir esta *Historia general de la Iglesia*. Algunos son de mayor importancia estructural, otros tienen la función de delimitar un campo formal o externo. Por ello describiremos brevemente esos criterios en un cierto orden.

#### 1) *El pobre es el lugar hermenéutico por excelencia de la historia de la Iglesia*

Este es el criterio primero de CEHILA desde su origen: «se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América Latina como la historia del sacramento de salvación entre nosotros: la Iglesia como institución sacramental de comunión, de misión, de conversión, como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre. Porque en América latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el

indígena, el negro, el criollo, el pueblo y su cultura, etc.)<sup>103</sup>. Se trata del segundo de los diez criterios definidos.

Es decir, todo juicio interpretativo de los hechos que manifiestan la realidad que nunca es transparente sobre la Iglesia (como «Iglesia de los pobres») se efectuará desde su relación con su función esencial: «evangelizar a los pobres», que fue, por otra parte, el criterio de toda la labor profética de Jesús, cuando llegando a su pueblo natal, Nazaret, desenroscó el rollo de los profetas y leyó: «el Espíritu del Señor está sobre mí y me ha ungido para evangelizar a los pobres» (Lc 4,18; Is 61,1).

Esto supone difíciles exigencias metodológicas, archivísticas, y hasta de estilo expositivo. Pensamos que se podrá escribir en América latina una tal historia cuando surja nuestro movimiento de historiadores con *nuevo estilo*.

## 2) *Es una historia científica y teológica*

Como historia es una expresión científica, y como historia de la Iglesia escrita por creyentes y militantes es al mismo tiempo teología, y esto porque «la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico»<sup>104</sup>.

## 3) *Es una historia latinoamericana, por ello parte del tercer mundo: es parte de una historia mundial de la Iglesia*

El objetivo concreto de esta *Historia general* es sólo describir el acontecer eclesial en el horizonte latinoamericano, regional, supranacional. Pero, al mismo tiempo, hemos ido descubriendo la importancia de la historia de la Iglesia en el tercer mundo. En los encuentros de Dar-es-Salaam (Tanzania), Accra (Ghana), Colombo (Sri Lanka) y São Paulo, CEHILA ha ido presentando la importancia de escribir una historia de la Iglesia en el tercer mundo. Es decir, se trataría de una historia mundial de la Iglesia no escrita ya desde sólo Europa o Estados Unidos, sino desde la realidad mundial de la Iglesia presente. Se trataría de «decentrar» la exposición y dar la palabra *por igual* a todas las Iglesias en el presente.

## 4) *Es un proyecto ecuménico*

De la misma manera nuestra *Historia general* es un proyecto ecuménico tanto por su contenido como por sus autores. Es ecuménico por su contenido, porque se trata, en todos los casos, de respetar la posición de los hermanos protestantes o católicos. Por ello, por ejemplo, el «modelo» de cristiandad puede ser criticado por católicos, e igualmente el «modelo» de identificación del protestantismo en el siglo XIX con la expansión del imperialismo anglosajón. Es un *mea culpa* mutuo.

103. CEHILA, *Bartolomé de las Casas e Historia de la Iglesia en América latina*, Barcelona 1976, 199.

104. *Ibid.*, 199.

Por otra parte, las partes católicas de esta obra las escriben católicos y las partes protestantes protestantes. Es un deber de justicia mínimo.

##### 5) *Otros criterios*

Estos criterios son fundamentales para la constitución de una escuela histórica latinoamericana. En primer lugar, los *destinatarios* de la obra son principalmente los pastores, los agentes de pastoral, los militantes, dirigentes, los laicos, los líderes sindicales<sup>105</sup>.

Debe entenderse que no es contradictorio escribir una historia *desde el pobre y para el pobre* pero que, en casos de opresión cultural injusta (como por ejemplo el analfabetismo), no puede frecuentemente ser leída por él tal y como se presenta en la actual edición académica. Hay niveles estructurales y lingüísticos de exposición. Pedagógicamente esta obra se dirige a los agentes eclesiales con ciertos estudios. Una historia desde el pobre y para ser considerada *directamente* por el pobre es otro de los proyectos de CEHILA, íntimamente ligado a esta historia, de otro *nivel: popular*, tanto por las ilustraciones como por la estructura del lenguaje mismo. Habría que admitir la finitud de nuestro discurso que obra como por catarata: en un primer nivel, un cierto tipo de lenguaje; en otro nivel, otro. De esta manera, con proyectos diversos, se alcanzan todos los destinatarios. Tenemos conciencia que es el pueblo oprimido de las clases pobres y explotadas, *los que deben escribir su historia* para ser consumida directamente por ellos mismos. Esperamos poder ir avanzando humildemente hacia ese ideal evangélico y científico.

En segundo lugar, no es una obra de una persona sino de un equipo, de un grupo de historiadores que con los años (tarea que sólo ha comenzado) irá orgánicamente unificando sus interpretaciones a partir de criterios comunes. Claro es que cada historiador participante guarda su libertad, sus diferencias, y hasta, en ciertos casos, sus antagonismos.

El abarcar la historia hasta el presente no es secundario. Llegar hasta el «hoy» significa dar a la historia otro sentido; es decir, darle la significación de explicación de la actualidad y no de mera información del pasado por el pasado. Llegar hasta hoy es darle a la historia un sentido militante, comprometido, explicativo de la praxis de los cristianos en la coyuntura de los 80.

Claro es que nadie como los autores tienen conciencia de sus limitaciones; pero no por sumamente limitada nuestra obra debería dejarse para un indefinido futuro cuando las investigaciones monográficas, locales y nacionales hubieran llegado a tal tipo de desarrollo en el que se pudiera entonces intentar una historia *latinoamericana*. No es posible; la tarea es dialéctica: la síntesis apoya el análisis, y el análisis permite una mejor síntesis. Es una espiral en ascenso y queremos dar un paso inicial decisivo.

##### 5. *Fuentes y bibliografía*

Este parágrafo tiene un sentido introductorio a la cuestión, y remite a la bibliografía usada en cada volumen y citada por los autores de las historias de la Iglesia en las áreas y en los diversos países.

105. *Ibid.*, 200.



a) *Fuentes inéditas*

Sólo indicaremos algunas referencias, ya que un trabajo exhaustivo significaría una obra de mayores proporciones. Valga entonces lo que sigue para el que se inicia desde cero en la investigación de historia de la Iglesia en América latina<sup>106</sup>.

Para la historia de la Iglesia hispanoamericana en la época colonial, en España se encuentra el más importante archivo, el Archivo General de Indias (*AGI*) del palacio de la Lonja en Sevilla. Los fondos para nuestros fines se encuentran en la sección de Patronato (294 legajos), y en el de Audiencias (casi 19,000 legajos); aunque en todas las restantes secciones se encuentran materiales útiles<sup>107</sup>. No podemos olvidar el Archivo General de Simancas<sup>108</sup>, donde hay mucho material sobre indígenas, y la famosa bula de Alejandro VI, *Inter caeteras* del 3 de mayo de 1493. Sobre jesuitas y el Tribunal de la Inquisición hay papeles en el Archivo Histórico Nacional<sup>109</sup>. En la Biblioteca Nacional hay mucho material para la historia de la Iglesia<sup>110</sup>. Lo mismo puede decirse de la biblioteca del Palacio real<sup>111</sup> o de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, donde están las obras de Juan Bautista Muñoz, cronista de las Indias. Por su parte, en la Biblioteca del Escorial<sup>112</sup>, hay igualmente materiales, tales como la *Historia* de Motolinia o el texto del Concilio III de Lima; lo mismo en la biblioteca provincial de Toledo (que guarda la «Colección Lorenzana» con el IV Concilio de México, entre otros documentos).

En Portugal, para la historia de la Iglesia en Brasil y el Maranhão, hay igualmente gran cantidad de archivos. En primer lugar, el Archivo Nacional de Torre do Tombo<sup>113</sup>, donde se encontrarán materiales como las colecciones de bulas, los archivos de la *Ordem de Cristo*, de la *Mesa da Consciência e Ordens*, del Santo Oficio, etc. La sección del *Corpo cronológico* es análoga a la del Patronato del Archivo de Indias. En segundo lugar, el Archivo Histórico Ultramarino<sup>114</sup>, mejor estudiado que el anterior para nuestros fines, que sería como un archivo de Sevilla para el Brasil. En tercer lugar, la Biblioteca Nacional de Lisboa, donde se encuentra la «Colección Pombalina», de importancia. No puede olvidarse la Biblioteca del Palacio da Ajuda<sup>115</sup> o el de la

106. Cf. L. Gómez Canedo, *Los Archivos de la Historia de América*, México 1961/t. I-II.

107. Cf. Torre Revello, *El Archivo General de Indias de Sevilla*, Buenos Aires 1929. Hay obras sobre el archivo de Torres Lanzas, Germán Latorre, Cristóbal Bermúdez, etc.

108. Cf. para este y otros archivos españoles P. Torres Lanzas, *Guía histórica y descriptiva de los archivos, bibliotecas y museos arqueológicos de España*, Madrid 1916. Para España consúltese *Guía de fuentes para la historia de Iberoamérica conservadas en España*, Madrid 1966.

109. Cf. o. c., 3-128.

110. Cf. J. Paz, *Catálogo de los manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*, Madrid 1933.

111. Cf. J. Domínguez Bordona, *Manuscritos de América*, Madrid 1935.

112. Cf. E. Zarco Cueva, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1924-1929.

113. Para todo este tema véase J. C. de Macedo Soares, *Fontes da História da Igreja Católica no Brasil*, São Paulo 1954. Para la Torre do Tombo, P. A. de Azevedo-A. Baiao, *O Archivo da Torre do Tombo*, Lisboa 1905.

114. Cf. E. Castro e Almeida, *Inventario dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, Rio 1913-1936, I. I-VIII.

115. Cf. C. A. Ferreria, *Inventario dos manuscritos da Biblioteca da Ajuda referentes a America do Sul*, Coimbra 1946.

Academia das ciencias, el Archivo Histórico Militar, las bibliotecas públicas de Porto<sup>116</sup> y de Evora, el Archivo del ministerio de negocios extranjeros, o los existentes en Coimbra. Puede consultarse la obra de Jorge Hugo Pires de Lima, *Valiosa coleção do arquivo dos feitos findos para o estudio da colonização do Brasil*, Lisboa, 1961.

En tercer lugar, y todavía en Europa, están los archivos de Roma. En el Archivo Vaticano<sup>117</sup> está la Regesta Vaticana (con bulas hasta 1605), la Regesta Lateranensia (hasta 1803), y, entre otros, los Breves lateranenses (1490-1800). El Archivo Consistorial (*Acta Camerarii*) es de lo más importante del Archivo Vaticano en cuanto a nombramientos de obispos. En *Processi* se encuentran informaciones sobre las causas de muchos latinoamericanos. Es de importancia todo el material de las visitas *ad limina*. En la Congregación de negocios extraordinarios hay mucho material, en especial sobre la época de la emancipación, que trabajó especialmente Pedro de Leturia. Además, en la Congregación para la evangelización de los pueblos (*De propaganda fide*) hay materiales desde 1623.

Cabe indicarse los archivos centrales de los franciscanos<sup>118</sup>, de los Jesuitas<sup>119</sup>, de los dominicos, de los agustinos, etc.

Además, en el archivo de la embajada de España en la santa sede se guarda parte del material de las presentaciones de obispos y otros trámites ante el Vaticano. En la Biblioteca Nacional Vittorio Emmanuele se encuentran expedientes con la causa de beatificación de numerosos santos latinoamericanos: Francisco Solano, Juan Masías, Palafox y Mendoza, Mariana de Jesús, José Anchieta, Martín de Porres, Pedro Claver, Pedro de Urraca, Santa Rosa, Santo Toribio, Sebastián de Aparicio, etc.

En América latina, por supuesto, es donde se encuentra la gran mayoría del material archivístico<sup>120</sup>.

Es en México, pese a las devastaciones, donde hay más documentos de la historia de la Iglesia<sup>121</sup>. En el Archivo General de la Nación hay series de legajos sobre nuestro tema, como por ejemplo: clero secular y regular (217 volúmenes), hospitales, indios, inquisición (1.702 volúmenes), jesuitas, obispos y arzobispos, santa cruzada, templos y conventos, universidad (572 volúmenes). Hay también archivo de fondos en el Instituto nacional de antropología e historia, y muchos otros. En el Archivo del cabildo se encuentran las Actas capitulares desde 1536 hasta la fecha. Hay archivos conventuales, parte de los cuales han sido incorporados a archivos del gobierno. En todas las catedrales o

116. Cf. *Catálogo dos manuscritos ultramarinos da Biblioteca Pública do Porto*, Lisboa 1938.

117. Cf. Lajos Pastor, *Guida delle fonti per la storia dell' America latina negli Archivi della Santa sede e negli Archivi ecclesiastici l'Italia*, Vaticano 1970.

118. Cf. J. M. Pou y Martí, *Index Regestorum Familiae Ultramontanae*, en *Archivum Franciscanum Historicum* (Florenca) XII-XX, 1919-1927.

119. De cuyos archivos se vienen publicando los *Monumenta Historica Societatis Jesu*, de las cuales F. Zubillaga ha entregado la parte de la Florida. A. Egaña la parte peruana y S. Leite la parte brasileña, parcialmente.

120. Cf. R. R. Hill, *The National Archives of Latin America*, University of Cambridge, Mass. 1945; Id., *Ecclesiastical archives in Latin America*: *Archivum* (Paris) 4 (1954) 135-144; J. P. Harrison, *Guide to materials in Latin America in the National Archives*, Washington 1961-1967, t. I-II.

121. Cf. L. Medina Ascencio, *Archivos y bibliotecas eclesiásticas*, México 1966; L. Gómez Canedo, *Archivos eclesiásticos de México*, en *Anuario de Bibliotecología, Archivología e Informática* (México), III (1971); J. Specker, *Missionsgeschichtliches Material*: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XXX (1974) 220 s.

principales parroquias hay archivos; como en el archivo eclesiástico del arzobispado de Guadalajara, la biblioteca palafoxiana de Puebla, de Oaxaca, Durango, Zacatecas, y en prácticamente todos los Estados del país. Además hay archivos indígenas mayas, como por ejemplo en Chiapas, en Ebtum (Yucatán) o en San Pedro Yolox (Oaxaca).

El Caribe no es tierra de archivos; la humedad y el comején dan cuenta de ellos con rapidez. En Santo Domingo muy poco se puede encontrar en el Archivo General de la Nación o en el Archivo de la catedral (libros de bautismo y actas del cabildo eclesiástico)<sup>122</sup>. En Puerto Rico el Archivo histórico de la Universidad en Río Piedras ha reunido el material más importante. Existen otros (Archivo general del Estado, Archivo histórico municipal). En la catedral se está reorganizando el material gracias a la labor de Arturo Dávila. Mario Rodríguez viene trabajando sobre archivos parroquiales<sup>123</sup>. En Cuba hay material<sup>124</sup> en el Archivo Nacional de Cuba, pero hay pocos documentos anteriores al siglo XVIII. El Archivo arzobispal de La Habana y el del cabildo catedralicio tienen materiales valiosos.

En Centro América el Archivo General del Gobierno de Guatemala es el más importante<sup>125</sup>, donde hay papeles abundantes sobre Real Patronato (1634-1820); misiones, santa cruzada, conventos, etc., en Gobierno superior. Hay un capítulo del Archivo sobre asuntos eclesiásticos. El Archivo del arzobispado se encuentra en buen estado, y es muy rico. Hay también los archivos del Colegio misionero de Cristo crucificado y el de los franciscanos. En Costa Rica cabe destacar el Archivo Nacional de San José; en Nicaragua el Archivo Nacional y el de la curia eclesiástica de León, este último el más importante para la Iglesia; en Honduras en el Archivo Nacional hay poco sobre Iglesia; lo mismo en El Salvador donde hay algo en el archivo de la curia eclesiástica. En Panamá simplemente nada o muy poco.

En Colombia, el Archivo Nacional es el más importante, dado que en 1948 fue incendiado el valioso archivo del arzobispado de Santa Fe. Hay temas tales como indios (78 volúmenes), capellanías (26 tomos), conventos (78 tomos), y muchos otros: curas y obispos, colegios, etc., de valor para la historia de la Iglesia. Se han publicado series de índices de las diversas partes del archivo<sup>126</sup>. En el interior hay archivos eclesiásticos de importancia (como el Archivo del arzobispado de Popayán, el del Colegio franciscano de misiones en Cali, etc.)<sup>127</sup>.

En Venezuela, en el Archivo General de la Nación en Caracas hay capítulos tales como bulas de la santa cruzada, diezmos, Iglesias, indígenas,

122. Cf. F. Sevillano Colom, *El Archivo General de la Nación y el servicio de microfilm de la UNESCO*; Boletín del Archivo General de la Nación (Ciudad Trujillo) XXII, 101-102 (1959) 205-225; L. Rodríguez Guerra, *Historia de los archivos de la República Dominicana*; Boletín de la Unión Interamericana del Caribe, dic. (1942) 35-50; H. Polanco Brito, *Archivos eclesiásticos de la República dominicana*; Boletín CEHILA 16-17 (1979) 26-29.

123. Sobre este tema véase el artículo de L. Hanke, *Archivos eclesiásticos de América latina*; Boletín CEHILA 16-17 (1979) 8-10.

124. Cf. L. Marino Pérez, *Guide to the materials for American history in Cuban archives*, Washington 1907.

125. Cf. R. Chamberlain, *Report on Colonial materials in the Government Archives of Guatemala City*, en *Handbook of Latin American Studies* (1936).

126. Cf. Restrepo Posada, *Los archivos eclesiásticos colombianos*; Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (Medellín) 1/2 (1966) 169-173.

127. Cf. Wendell Graff, *Inventario de algunos archivos locales de Colombia y Cundinamarca*; Anuario Colombiano de Historia Social (Bogotá) 5 (1970) 219-229.

misiones, negocios eclesiásticos y otros útiles para nuestros fines. El Archivo Arzobispal de Caracas<sup>128</sup> tiene mucho material, como también el Archivo del cabildo eclesiástico que tiene las actas capitulares desde 1580 hasta nuestros días. Hay archivos de la orden franciscana y parroquiales de interés, y también en el interior (como el Archivo histórico de Zulia en Maracaibo o el Archivo histórico de la provincia de Mérida).

En el Perú, región de tanto rango como México, los documentos han corrido peripecias tales que pocos nos han llegado en relación a los que debieran haber. Hay papeles para nuestros fines en el Archivo Nacional, en la Biblioteca Nacional, en el Archivo de relaciones exteriores, pero principalmente en el Archivo arzobispal de Lima<sup>129</sup>, donde se encuentran decenas de legajos, entre otros, sobre las causas de beatificación de los santos peruanos, pero mucho sobre historia popular de la Iglesia (en capítulos tales como «beaterios», socorros de indios pobres, hermandades, etc.). Además, archivos como el del Convento de San Francisco (con ricos materiales sobre la historia de los franciscanos en Sudamérica), de los descalzos, del convento de San Agustín, de la Merced, del cabildo eclesiástico (cuyas actas capitulares comienzan en 1575), del Seminario Santo Toribio de Mogrovejo, etc.<sup>130</sup>. No podemos dejar de hablar del Archivo histórico de Cuzco (donde hay materia de historia de la Iglesia), y en especial del Archivo arzobispal, del cabildo eclesiástico, de la Merced, de San Francisco, etc. Los hay también en Arequipa (Archivo arzobispal), en Trujillo (Archivo arzobispal y del cabildo eclesiástico), el del Colegio de Ocapa, etc.

En Ecuador, el Archivo Nacional de historia tiene menor importancia que el Archivo municipal de Quito, con fuentes desde 1534. El Archivo arzobispal de Quito<sup>131</sup> y el del cabildo eclesiástico son de utilidad. Hay archivos de valor en el ámbito municipal en Ibarra, Ambato, Cuenca, Riobamba, Guayaquil, etc.<sup>132</sup>.

En Bolivia, el Archivo Nacional está en Sucre<sup>133</sup>, donde se encuentran, por ejemplo, 41 volúmenes sobre Mojos y Chiquitos. Algo se encuentra en el Archivo del cabildo eclesiástico de Sucre (desde 1572). También hay materiales en Santa Cruz de la Sierra<sup>134</sup>, y en otras ciudades del interior, en especial en Cochabamba.

En el Cono Sur, en Argentina, el Archivo General de la Nación es el más antiguo de América latina (fundado en 1821), donde hay material para

128. Cf. J. Suría, *Catálogo general del Archivo arquidiocesano de Caracas*, Caracas 1964; M. Briceño Perozo, *Concentración de archivos eclesiásticos*, en *Memoria del I Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*, Caracas 1970, 259-261.

129. Cf. V. Trujillo Mena, *Archivo arzobispal de Lima*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 11-15; y R. Vargas Ugarte, *El archivo arzobispal de Lima*, en *Handbook of Latin American Studies*, Cambridge 1936.

130. Cf. F. Barreda, *Libros parroquiales de ciudades del Perú*: Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas 10 (1957) 79-85.

131. Cf. J. H. Pazmiño, *Archivo arzobispal de Quito*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 15-17.

132. Cf. O. Romero Arteta, *Índice del Archivo de la antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús*: Boletín del Archivo Nacional de Historia (Quito) IX /14-15 (1965) 180-191.

133. Cf. J. de Zengoitía, *The national archiv and the national library of Bolivia al Sucre*: The Hispanic American Historical Review (1949) 649-676.

134. Cf. C. López-F. Cajías, *Archivo de la catedral de Santa Cruz de la Sierra*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 17-28

nuestros fines: diezmos, misiones (en particular las jesuíticas), etc.<sup>135</sup>. El archivo del arzobispado de Buenos Aires se quemó en buena parte en 1955; poco hay en el archivo del cabildo eclesiástico, algo en el de San Francisco. En Córdoba el Archivo histórico y el arzobispal, ahora bien cuidados, tienen documentos de interés, lo mismo que el Archivo de la Universidad (desde 1609, época de la fundación del colegio de los jesuitas en Santiago del Estero). En Mendoza hay un Archivo General de la provincia; en Santiago del Estero hay un Archivo General de la provincia y otro en la catedral, lo mismo en Salta, Santa Fe y Corrientes.

En Paraguay, el Archivo Nacional<sup>136</sup> y el de la curia eclesiástica son los más importantes. En Uruguay existe el Museo nacional, que tiene algunos fondos<sup>137</sup>.

En Chile, el Archivo Nacional en Santiago tiene fuentes sobre los jesuitas, inquisición, y el «Archivo Eyzaguirre». En la Biblioteca Nacional se encuentra la «Sala Medina» del gran historiador. El Archivo arzobispal en la curia comienza en 1634. El de los franciscanos comienza en 1553 y es muy bueno. Últimamente se viene descubriendo el valor de los archivos parroquiales<sup>138</sup>.

En Brasil, debe citarse en primer lugar el Archivo nacional en Río, que no sólo incluye la época colonial sino igualmente la época de la estadía de la corte en Brasil. Las colecciones *Eclesiástica*, *Negocios de Portugal: assuntos eclesiásticos* (hasta 1820 con papeles sobre la *Mesa de Consciência e Ordens, irmandades*, etc.), cartas regias, bulas, compromisos de irmandades religiosas (1728-1827), y, en fin, documentos sobre catedrales, cabildos eclesiásticos, ermitas, irmandades, etc. En Río de Janeiro, en el archivo arzobispal hay igualmente unos 1.600 documentos (desde 1575). En São Paulo debe indicarse el Archivo público de Estado y el Archivo municipal, aunque el archivo arzobispal no tiene documentos del siglo XVI, pero sí desde 1640. En Bahía hay un registro parroquial a partir del siglo XVII y un Archivo de la curia metropolitana. Hay archivos igualmente en Belém, Cuiabá, Coiás, Mariana, Olinda, São Luis do Maranhão. De las sedes episcopales posteriores al siglo XVIII cabe nombrarse la Aparecida, Campinas, Curitiba, Diamantina, Florianópolis, Limoneiro do Norte, Petrópolis y Sobral, que tienen archivos, y, por su parte, las órdenes religiosas (benedictinos, carmelitas, franciscanos) poseen igualmente archivos<sup>139</sup>.

135. J. C. Zuretti, *Documentos eclesiásticos de la época de la revolución existentes en el Archivo General de la Nación*: Archivum (B. Aires), IV/I (1960), 297-370; G. Furlong, *Diseños de carácter eclesiástico que se conservan en el Archivo General de la Nación*: Archivum, III/2 (1959) 304-337; L. García Loydl, *El Archivo del Cabildo eclesiástico de Buenos Aires*: Archivum, IV/I (1960) 371-376. Véase Torre Revello, *El archivo general de la Nación argentina*: Revista de Historia de América (1938) 41-52.

136. Cf. J. F. Pérez, *Los archivos de la Asunción del Paraguay*, Buenos Aires 1923.

137. Cf. Revista Histórica (Montevideo) XV (1944) 85-105.

138. Cf. R. Díaz Vidal en Revista de Estudios Históricos (Santiago) 10 (1962) o J. M. Cassasa en *Inventario del archivo de la parroquia de Chiuchiu*: Revista de la Universidad del Norte I (1968). Véase la obra de Cl. Morin, *Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social*: Historia Mexicana 21/83 (1972) 389-418.

139. Cf. A. Méndez de Gouveia, *Relação dos compromissos de Irmandades, confrarias e misericórdias do Brasil, existentes no Arquivo Histórico colonial*, en *Anais do IV Congresso de História Nacional*, Rio 1949; J. da Paz Lopes, *Uma corporação religiosa durante os séc. XVII e XVIII*: Revista Historica de São Paulo 93 (1973) 97 s; M. R. da Cunha Rodrigues, *As fontes primárias existentes no Arquivo da Curia de São Paulo*: Revista Historica de São Paulo 66 (1966) 437 s; B. J. Barbosa, *Arquivo Histórico da Venerável Ordem Terceira da Nossa Senhora do Monte do Carmo*, Rio 1872; y en especial la obra ya nombrada de José Carlos de Macedo Soares.

Este rápido recorrido nos permite comprender que la historia de la Iglesia en América latina, a partir de trabajos monográficos con fuentes de archivos de primera mano, tendrá que proseguir su largo camino hasta bien internado el siglo XXI. Nuestra *Historia general* por ello es un alto de síntesis en el camino, conociendo sus limitaciones, pero su necesaria función al permitir cobrar una visión de conjunto, e, inmediatamente, alimentar la praxis del creyente, del militante.

Hasta ahora en América latina, no tenemos ninguna información sistematizada en torno a los archivos y fuentes no editadas en torno al *protestantismo*\*. Tampoco existe alguna descripción del contenido de los archivos, cuando existen. El investigador debe entonces dirigirse en cada país a la sede central de cada sociedad religiosa protestante, donde encontrará, en la mayoría de los casos, un archivo denominacional. En México, por ejemplo, la Iglesia metodista ha constituido un archivo histórico y organizado una sociedad de estudio de la historia del metodismo en el país. Además de los archivos denominacionales, se han creado archivos en los concilios evangélicos nacionales que sirven o han servido de impulso al ecumenismo al interior del protestantismo latinoamericano. Estos archivos se ubican en la sede de cada concilio evangélico nacional y tienen mucha información en torno al movimiento interdenominacional iniciado a partir del Congreso de Panamá (1916). También los movimientos ecuménicos surgidos en la década de 1960 han constituido archivos propios que se encuentran en la sede central de cada organismo. En Lima se encuentran los archivos de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), así como de la Unión Latinoamericana de Juventud Ecuménica (ULAJE). En México se ubican los archivos de la Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL); una parte de los archivos de Iglesia y Sociedad en América Latina se han trasladado de Montevideo a Buenos Aires, la otra ha sido destruida por la represión. En México se encuentran igualmente, los archivos de la Federación Universal de los Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). La Coordinadora de Proyectos Ecuménicos (COPEC) tiene sedes en Puerto Rico y México, y los archivos de UNELAM (Movimiento pro Unidad Evangélica en América Latina) están dispersos o actualmente re ubicados en la sede central del Consejo Latinoamericano de Iglesias en el Brasil.

En fin, los grandes seminarios protestantes latinoamericanos tienen bibliotecas donde se conservan muchas colecciones de revistas evangélicas regionales y nacionales; son imprescindibles para la investigación. El Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires, la Facultad evangélica de teología en Santiago de Chile, los Seminarios metodista y presbiteriano en Río de Janeiro, el Seminario bautista de Recife, el Seminario bíblico de San José de Costa Rica, el Seminario evangélico de teología de Matanzas, Cuba, el Seminario evangélico teológico de Río Piedras, Puerto Rico y la Comunidad teológica de México en México tienen igualmente materiales.

Sin embargo, las fuentes más importantes de información sobre el protestantismo latinoamericano se encuentran fuera del continente, en los Estados Unidos y Europa. No tenemos una descripción sistemática de la ubicación y

( \* ) Estas líneas, y todo lo referente al protestantismo, es obra del Rev. Jean Pierre Bastian (México).

del contenido de tales archivos. Están por lo menos en muy buenas condiciones. Se deben consultar en primer lugar los archivos de las sociedades misioneras norteamericanas y europeas, en particular en los metodistas del norte y del sur de los Estados Unidos, de los bautistas del norte y del sur, así como de las decenas de denominaciones, misiones de fe y grupos pentecostales. En el caso de los presbiterianos norteamericanos podemos mencionar las siguientes fuentes:

Montreat, N.C., Fundación de historia de las iglesias presbiterianas y reformadas (*Reportes y cartas de las misiones en América Latina*).

Nashville, Ten., Board of World Mission de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos (*Latin American's missions files*).

Philadelphia, Pa., Sociedad histórica presbiteriana (*Cartas latinoamericanas*).

Princeton, N.J., Seminario de Princeton, *Papeles de Robert Speer*.

Washington, D.C., Biblioteca del Congreso, División de los Manuscritos, *Papeles de Samuel G. Inman*.

En Europa, a título de ejemplo, todos los datos sobre las misiones de los moravos de América latina se encuentran en el archivo de la sede central de la Iglesia en Hernhutt, Alemania Democrática.

En fin, dos archivos son imprescindibles para cualquier investigador sobre el protestantismo latinoamericano y mundial. Por un lado el Archivo y Biblioteca del Consejo Mundial de las Iglesias (WCC) cuya sede está en Ginebra. Ahí se encuentran todos los documentos relativos al movimiento ecuménico donde podemos seguir la actuación y participación de los latinoamericanos y el desarrollo de los lazos que se han establecido a lo largo de los años. De igual manera el Archivo y la Biblioteca del Consejo Nacional de las Iglesias Norteamericanas (NCC-USA), ubicados en la ciudad de Nueva York, son de primera importancia para el conocimiento de la historia de las misiones protestantes en América latina.

#### b) *Algunas fuentes editadas*

La lista que a continuación damos de algunas fuentes editadas útiles para la historia de la Iglesia en América latina, tienen la función de servir de ejemplo.

#### 1) *Fuentes editadas*

*Cedulario Indiano* recopilado por Diego Encinas. Reproducción de la edición única de 1596, edit. Cultura Hispánica, Madrid 1945-1946, I-IV.

*Cedulario Americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800 contenidas en los Cedularios del Archivo Gral. de Indias*, edit. A Muro Orejón, Sevilla 1956-1969, I-II.

*Colección de documentos inéditos para la historia de España*, edit. Impr. Viuda Clavero, Madrid 1864-1895, I-CXII (ver: Díaz Trechuelo. Ma. de L., América... en la *Colección de Documentos inéditos de España*, Catálogo temático, geográfico y cosmológico, en Anuario de Estudios Americanos (Sevilla), XXVII (1970) 641-732.

*Colección de documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Antiguas Posesiones de Ultramar* (II Serie), Madrid, 1885-1932, I-XXV (ver: Schäfer, Ernst, *Índice de la Colección de los Documentos Inéditos de Indias*, Madrid 1946-1947, I-II).

*Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica (1493-1810)*, publ. por Richard Konetzke, Madrid 1953-1962, I-V.

*Colección Muñoz*. Documentos recopilados por el doctor Juan B. Muñoz, que se conservan en la Academia de Historia de Madrid.

- Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre Derechos de España*, publ. por Lewis Hanke-Carlos Millares, México 1943.
- Études et Documents pour l'Histoire Missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, publ. por Robert Ricard, Louvain 1931.
- Leyes, Las... Nuevas (1542-1543)*, con transcripción y notas de A. Muro Orejón en Anuario de Estudios Americanos (Sevilla), II (1945).
- Leyes, Recopilación de... de los Reynos de las Indias*, impr. por Julián Paredes, Madrid 1681, I-IV, en Inst. Cultura Hispánica, Madrid, I-III Schäfer, Ernst, *Las Rúbricas del Consejo Real y Supremos de Indias*, Sevilla 1934.
- Catálogo da exposição da História do Brasil*, clase V1: *Historia eclesiástica en Annaes da Bibliotheca Nacional*, vol. 9, 1881-1882, 749-812.
- Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, por B. Regio, edit. por C. García Goldaraz, Madrid 1948.
- Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile*, publ. por José T. Medina, Santiago 1883-1902, I-XXX.
- Colección de documentos para la Historia de Costa Rica*, publ. por León Fernández, San José-Barcelona 1881-1902, I-X.
- Colección de documentos históricos inéditos referentes al arzobispado de Guadalajara*, publ. por Francisco Orozco y Jiménez Dávila Garibai, Guadalajara 1922-1927, I-VI.
- Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito 1560-1660*, publ. por el Archivo Nacional, Quito 1935, I-IX.
- Colección de documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú*, publ. por Lisson Chaves, Sevilla 1943-1945, I-IV.
- Colección de documentos inéditos para la Historia de Colombia*, publ. por Juan Friede, Bogotá 1955-1965, I-X.
- Colección de documentos para la historia de México*, publ. por J. García Icazbalceta, México 1858-1866, I-II.
- Colección de documentos para la historia de Colombia*, Epoca de la Independencia, publ. por Elias Ortiz S., Bogotá 1966.
- Compendiosa descripción del Arzobispo de México hecha en 1570 y otros Documentos*, publ. por L. García Pimentel, México 1897, 461 p.
- División y límites de los obispos de Cuzco, los reyes de Quito*, en Museo Histórico (Quito), 41-42 (1962) 80-89.
- Documentos para la historia de la Iglesia colonial en Venezuela*, publ. por Guillermo Figuera, Caracas 1965, I-II, 397-488 p.
- Documentos para la historia colonial de los Andes venezolanos (siglos XVI al XVIII)*, publ. por José A. de Armas Chitty, Caracas 1957, 320 p.
- Documentos para la historia argentina*. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús, publ. por C. J. Leonhardt, Buenos Aires 1904.

## 2) Decisiones romanas y otros documentos

- Bulario de la Iglesia mejicana*. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones. ..de diócesis mejicanas, publ. por J. García Gutiérrez, México 1951, 596.
- Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, publ. por el Card. Gaude, A. Taurinorum, Roma-Nápoles 1859-1867, t. IV-XII.
- Bullarum Patronatus Portugalliae Regnum in Ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae*. Bullas, Brevia, Epístolas..., publ. por Paiva Manso, Olisipone 1868-1879, I-IV.
- Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, publ. por Francisco J. Hernáez y Alfredo Vromant, Bruxelles 1879, I-II (reimpreso por Kraus, Vaduz, USA 1964).
- Compendio Bulario Indico*, publ. por Baltasar de Tobar, Sevilla, t. I (1954), t. II (1966).
- Raccolta de Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, publ. por A. Mercati, Roma 1919, I-X IX, 1138 p.
- Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, publ. por E. C. Actis, Buenos Aires 1943-1944.
- Colección de documentos históricos del Arzobispado de Santiago*. 1. Cartas de los obispos al rey; 2. Cedulaario, Santiago 1919-1923.
- Documentos para la historia de la diócesis de Mérida*, publ. por Antonio R. Silva, arzobispo de la misma diócesis, Caracas 1927, I-V.



- Documentos para la historia de Nicaragua* (Colección Somoza), Juan Bravo, Madrid 1954-1957, I-XVII.
- Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, publ. por Mariano Cuevas, México 1914.
- Documentos inéditos que ilustran los orígenes de los Obispos Carolense (1519), Tierra Florida (1520) y Yucatán (1561)*, publ. por Sergio Méndez Arceo, en *Revista de Historia de América* (México) 9 (1940) 31-61.
- Documentos para la historia de Arequipa*, publ. por Víctor de Barriaga, Arequipa 1940.
- Levillier, Roberto, *La organización de la Iglesia y Ordenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid 1919, I-II.
- Levillier, Roberto, *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, Madrid 1926, I-II.
- Levillier, Roberto, *Gobernantes del Perú. Cartas y otros documentos del siglo XVI*, Madrid 1913-1926, I-XII.
- Levillier, Roberto, *Gobernación de Tucumán. Papeles de gobernantes en el siglo XVI*, Madrid 1920.
- Materiales para la historia de la cultura en Venezuela, 1523-1828: documentos del Archivo General de Indias de Sevilla*, comp. por Mario Dorta, Caracas 1967, 547 p.
- Monumenta Brasiliae*, publ. por Serafím Leite, Roma 1956-1960, I-IV.
- Monumenta Centro-Americae Historica*, publ. por Carlos Molina Argüello, Managua 1965, I.
- Monumenta Floridae*, publ. por Félix Zubillaga, Roma 1946, I.
- Monumenta Mexicana*, publ. por Félix Zubillaga, Roma 1956-1957, I-II.
- Monumenta Peruana*, publ. por Antonio Egaña, Roma 1954-1958, I-II.
- Nueva colección de documentos para la historia de México*, publ. por García Icazbalceta, México 1886-1892, I-v.
- Obispo Mariano Martí*. Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784). Estudio preliminar y coordinación por Lino Gómez Canedo, Caracas 1969, I-VII.
- Cartas, Informações, Fragmentos históricos e Sermões de José de Anchieta*, edit. por Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1933.
- Cartas do Brasil de Manoel da Nobrega*, edit. por Academia Brasileira, Rio de Janeiro 1931.
- Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, por Fray... New Edition with notes and introduction by Lino Gómez Canedo, Washington 1964, 931 p.
- Jan, J. M. (ed.), *Collecta pour l'histoire du diocèse du Cap-Haïtien*, Port-au-Prince 1955, I-II, 367-288 p.
- Jan, J. M., *Port-au-Prince: documents pour l'histoire religieuse Port-au-Prince*, 1956, 527 p.
- Cortes y Carraz, P., *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala...*, Prol. de A. Recinos, Guatemala 1958, 302 p.

### 3) Concilios provinciales y Sinodos diocesanos

- Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, publ. por Tejada y Ramiro, 1851-1859, I-V.
- Conciliorum Sacrorum... Nova et Amplissima Collectio*, publ. por I. D. Mansi, Paris 1902-1915, XXI-XLVII.
- Collectio Maxima Conciliorum Omnium Hispaniae et Novi Orbis*, publ. por el cardenal J. Sáez de Aguirre, Roma 1694, IV.
- Concilios de Provinciales Primero y Segundo celebrados en la ciudad de México en los años 1555-1565*, publ. por F. A. Lorenzana, México 1769; cf. la edición de J. Ramirez, México 1943, I-II.
- Concilio II provincial mexicano...*, ed. por M. Galván Rivera, Barcelona 1870.
- Concilio provincial mexicano IV* (1771, impr. por orden de Rafael Sabas Camacho, III Obispo de Querétaro, Querétaro 1898).
- Concilio Limana, Constituciones Synodales et alia utilia Monumenta... nunc denuo exarata studio et diligentia Doctoris D. Francisci de Montalvo*, publ. por J. Vannaci, Roma 1684.
- Concilios Limenses*, publ. por R. Vargas Ugarte, Lima 1951-1954, I-III.
- Concilio Provincial Limense Segundo*, publ. por F. Mateos en *Miss. Hispan. VII* (1950) 209-296, 525-617.
- Primer Concilio de Quito (1570)*, publ. por F. Mateos en *Missionalia Hispanica XXV* (1968) 193-147.
- Primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)*, publ. por F. Mateos en *Missionalia Hispanica XXVI* (1969) 157-359.

*Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623)*, publ. por C. de Armellada en *Missionalia Hispanica* XXVI (1970) 129-252.

*Concilio Provincial de Charcas de 1629*, publ. por B. Velasco en *Missionalia Hispanica* XXI (1964) 79-130.

*Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX*, trad. ofic. Roma 1906.

*Acta et Decreta Primi Concilii Provincialis Nova Carthagine in America Meridionali anno Domini MCMII et a sede Apostolica anno MCMIV examinati et recogniti*, Mediolani MCMV.

*De Primo Concilio Plenario Brasiliensi (1939) eiusque decretis*, Studium histórico, publ. por J. C. Knoll, Romae 1967.

*Sínodos de Tucumán de 1597, 1606 y 1607*, en *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, publ. por R. Levillier, Madrid 1926, I-II (ver: Mateos F., *Sínodos del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria*, en *Missionalia Hispanica* XXVII (1970) 257-340).

*Sínodo de Santa Fe de 1556*, en G. Romero, *Juan de los Barrios*, p. 459-563.

*Sínodo de Quito de 1590*, en Vargas Ugarte, *Concilios Limenses II*, p. 150 (ver: Vargas J. M., *Constituciones del Primer Sínodo de Quito*, Quito 1945).

*Sínodo de Asunción de 1603*, en *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires* IV (1882) 8-13.

*Constituciones Synodales del Arzobispado de los Reyes (1613)*. Celebrado por Bartolomé Lobo Guerrero, edit. por Francisco del Canto, Lima, 1614 (ver: CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos, II*, Cuernavaca 1970).

*Sínodos diocesanos de Santo Toribio de Mogrovejo, 1582-1604*, CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos, I*, Cuernavaca 1970.

*Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626*, por Oviedo Cavada, C.: *Historia (Santiago)* 3 (1964) 313-360.

*Sínodos y Concilios chilenos (1584-?)*, por Oviedo Cavada: *Historia (Santiago)* 3 (1964) 7-86.

*Sínodo del Paraguay de 1631*, en *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires* IV (1882) 13-17.

*Constituciones Synodales del Arzobispado de los Reyes*, por el Ilmo. señor doctor Hernando Arias de Ugarte (1636), Lima, edit. por Geronymo de Contreras, 1637.

*Constituciones Synodales del Obispado de la ciudad de N. S. de la Paz*, por el señor doctor Feliciano de la Vega, obispo de la dicha ciudad de La Paz, del año 1638, impr. por Geronymo de Contreras, 1639.

*Sínodo diocesano Santiago de Chile, 1688*, por Bernardo Carrasco y Saavedra, CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos, 3*, Cuernavaca 1970.

*Sínodo de La Paz... de 1738*, por Barnadas, J. M., en *Missionalia Hispanica* XXIV (1967) 117-124.

*Sínodo diocesano... Santiago de Chile, 1763*, por Manuel de Alday y Aspee, CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos, 2*, Cuernavaca 1970 (ver: Lira Urquieta, P., *El Sínodo diocesano de 1763*: *Historia (Santiago)* 8 (1969) 277-287).

*Sínodo diocesano del Obispado de Puerto Rico... del año 1917*, por el Ilmo. y Rdm. señor obispo doctor Guillermo A. Jones, Puerto Rico 1917.

#### 4) Fuentes editadas protestantes

Entre las fuentes editadas protestantes (\*), consideramos, en primer lugar, las actas y documentos de las grandes conferencias misioneras continentales:

El Congreso de Panamá (*Christian work in Latin America, Panama Congress*, New York 1917, 3 tomos) y las conferencias regionales que siguieron (*Regional conferences in Latin America*, New York 1917). El Congreso de Montevideo (*Christian work in Latin America, Montevideo Congress*, New York 1925, 2 tomos) para América del Sur, y el Congreso de La Habana para el norte del continente (Gonzalo Báez Camargo, *Hacia la Revolución Religiosa en Hispanoamérica*, México 1930; Samuel G. Inman, *Evangelicals at Havana*, New York 1919). Las conferencias presentadas durante el congreso de La Habana aparecen en una publicación aparte (*Ponencias para el Congreso Evangélico de La Habana*, La Habana 1929).

De las conferencias evangélicas latinoamericanas: de Buenos Aires en 1949 (*El Cristianismo evangélico en la América Latina, Informe y resoluciones de la primera conferencia evangélica latinoamericana*, Buenos Aires 1949), de Lima 1961 (*Cristo: la esperanza para América Latina, Ponencias, informes, comentarios de la segunda conferencia evangélica latinoamericana*, Buenos

(\*) Estas líneas son obra del Rev. Jean Pierre Bastian.

Aires 1962), de Buenos Aires 1969 (*Deudores al mundo. Tercera conferencia evangélica latinoamericana*, Montevideo 1969), y Oaxtepec 1978 (*Unidad y misión en América Latina*, Oaxtepec 1978, San José Costa Rica, 1980). Además la Primera Conferencia latinoamericana de evangelización, CLADE (*Acción en Cristo para un continente en crisis*, San José 1970).

En segundo lugar, debemos tener en cuenta las actas y documentos de las grandes conferencias misioneras internacionales, en particular la conferencia misionera mundial de Edimburgo, Escocia, 1910 (*World Missionary conference 1910*, Edimburg-London 1910, 9 tomos), la asamblea de Jerusalén del Concilio misionero internacional en 1928 (*The Jerusalem meeting of the International missionary council*, London 1928, 6 tomos), la asamblea misionera mundial de Tambaram, India, 1938 (*La misión mundial de la Iglesia. Informe oficial del Consejo Misionero Internacional*, Buenos Aires 1939), así como los demás informes de las reuniones del Consejo Misionero Internacional de Whitby, Canadá 1947, Willingen, Alemania Federal 1952, Achimota, Ghana 1957-58, México 1963, Bangkok 1972- 73 y Melbourne 1980.

En tercer lugar, tenemos que consultar como fuentes editadas los varios informes de las reuniones de los movimientos ecuménicos latinoamericanos: ULAJE. (*Con Cristo un mundo nuevo. Congreso latinoamericano de juventudes evangélicas*, Lima 1942); ISAL (*Encuentro y desafío. Conclusiones y resoluciones de la Primera consulta evangélica latinoamericana sobre iglesia y sociedad realizada en Huampani*, Montevideo 1961; *América hoy, acción de Dios y responsabilidad del hombre*, Montevideo 1966; *América Latina, movilización popular y fe cristiana*, Montevideo 1971).

La mayoría de los informes de las asambleas generales de dichos movimientos ecuménicos no han sido publicados; y existen solo mimeografiados. UNELAM, por un lado, ha publicado los informes de dos encuentros; uno sobre la mujer en América latina (*El rol de la mujer en la Iglesia y en la sociedad*, Montevideo 1968), y el otro sobre la presencia misionera en el continente (*Misioneros norteamericanos en América latina, ¿para qué?*, Montevideo 1971).

Además hay que mencionar las dos conferencias misioneras celebradas en los Estados Unidos por las juntas misioneras en torno a su obra en América latina (*Ecumenical missionary conference on foreign missions*, New York 1902, 2 tomos; *Conference on mission in Latin America*, New York 1913), y los varios encuentros denominacionales o interdenominacionales que tuvieron lugar en el continente por razones específicas: *Informe oficial del congreso evangélico centroamericano*, Ciudad de Guatemala 1941; *Consultation on religious liberty in Latin America*, New York 1955; *The listening isles*, Puerto Rico-New York 1957; *Christian literature program for Latin America*, México 1941; *Informe de la primera asamblea evangélica interamericana de obra rural*, México 1956; Carlos Gattinoni, *Vida y misión de la iglesia metodista*, Buenos Aires 1961; *Committee on Latin America*, Ginebra 1963).

En fin, los «*Informes anuales del Comité de Cooperación para América latina*» (CCLA) de 1916 a 1965, que se encuentran en la «*Missionary Research Library*», en Nueva York, y los informes mimeografiados de la oficina para América latina del Concilio Nacional de las Iglesias de Cristo se encuentran en la sede del organismo en Nueva York.

##### 5) Listas de obispos

- Gams, B., *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Akademische Druck, Graz 1957.
- Gulik, G.-Eubel, *Hierarchia Catholica-Medi et recentioris Aevi*, Schmitz Kallenberg, Regensburg, III, 1923 cont. por Gauchat, P. (1592-1667), Monasterii 1935; Ritzler, R. P. Sefrin (1667-1730), Patavii 1952 (1730-1799), Patavii 1958 (1800-1846), Patavii 1968.
- Alegre, Francisco, J., varias listas en *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en N. España*, Roma 1956-1960, I-IV.
- Ascaray, J., *Serie cronológica de los obispos de Quito*, en *Anales de la Universidad de Quito* (Quito) 1892.
- Bravo Ugarte, J., *Diócesis y Obispos de la Iglesia mexicana (1519-1939)*, México 1941, 99.
- Dussel, E., *Liste critique des évêques hispano-américains (1504-1620)*, Appendice I en *Les évêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620)*, Wiesbaden 1970, 228-249.
- Furlong, G., *Diócesis y obispos de la Iglesia Argentina (1572-1942)*, Buenos Aires 1942, 58 p.
- García Gutiérrez, J., *Arzobispos de la arquidiócesis de México*, México 1948, 86 p.
- García Benítez, L., *Reseña histórica de los obispos que han regentado la diócesis de Santa Marta (1534-1891)*, Bogotá 1953, 663.
- Mateus, A. E., Albuja, *El Obispado de Quito en el siglo XVI: Missionalia Hispanica XVIII* (1961) 161-209.
- Mesanza, A., *Obispos dominicos de América*, I. Einsiedeln (Suisse) 1939.

- Nómina de obispos y arzobispos de Venezuela: Crónica de Caracas* (Caracas) 45-46/9 (1960) 349-350.
- Nobrega, A., *Diócesis e bispos do Brasil*: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Rio) 222 (1954) 3-328.
- Pacheco, J. M., *Los primeros obispos de Cartagena (de 1534 a 1577)*: Revista Ecclesiastica Xaveriana (Bogotá) VI (1956) 357-392.
- Paniagua Oller, A., *Episcopologio portorricense... Sínodo diocesano del Obispado de Puerto Rico... del año 1917*, por el Ilmo. señor obispo Guillermo A. Jones, Puerto Rico 1917.
- Ruiz Cajar, C., *La jerarquía eclesiástica en Panamá durante el siglo XVI*: Missionalia Hispanica XVI (1959) 5-86.
- Restrepo Posada, J., *Cronología de los obispos de Cartagena de Indias*: Boletín de Historia y Antigüedades (Bogotá) 487-48/2 (1955) 301-320.
- Restrepo Posada, J., *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus preladados*, Bogotá 1961, 66, I-III (de 1564 a 1981).
- Restrepo Posada, J., *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica en los países que formaron la Gran Colombia*, Bogotá 1968.
- Sanabria Martínez, V., *Episcopologio de la diócesis de Nicaragua y Costa Rica, 1531-1850*, San José 1943.
- Schawaller, R. F., *The Episcopal Succession in Spanish America 1800-1850: The Americas* (Washington) 3/24 (1968) 207-271.
- Utrera, C. de, *Episcopologio dominicolitano*, sección de los números 85 y 87 del *Boletín del Archivo General de la Nación* (Ciudad Trujillo) 1956, 56 p.
- Valverde Téllez, E., *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)*, I-II (Obispos), México 1949.
- Vargas Ugarte, R., *Episcopado de las diócesis del Virreinato del Perú desde los orígenes hasta mediados del siglo XVII*: Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas (Buenos Aires) XXIV (1940) 1-31.
- Carlos Oviedo Cavada, *Los Obispos de Chile 1561-1978*, Santiago 1979.

### c) Bibliografía bibliográfica

La bibliografía específica por áreas será dada en cada tomo de la Historia general, y en el último volumen aparecerá un suplemento bibliográfico para completar la bibliografía usada por cada autor. Aquí sólo indicamos para el investigador algunos instrumentos necesarios para recabar bibliografía sobre temas específicos. Son entonces algunas obras sobre bibliografía.

#### 1) Generales

- Bibliotheca missionum*, ed. por Robert Streit-Dindinger, vol. I, *Grundlegender und Allgemeiner Teil, Inter. Inst. für Missionswissenschaft. Forsch.*, Münster 1916; vol. II-III, *Amerikanische Missionsliteratur (1493-1909)*, Aachen, 1924-1927; suplementos, vol. XXII-XXIII (1963-1964); vol. XXIV-XXVI, ed. por J. Rommerskirchen-J. Metzler, incluye bibliografía de 1910-1960, Freiburg 1967-1968.
- Handbook of latin American Studies*, ed. Miron Burgin, Cambridge (Mass.), 1936-1948, t. I-XI.
- Hispanic Foundation in the Library of Congress*, University of Florida Press, Gainesville, en 1980 vol. XLII.
- Índice Histórico Español* (Barcelona), publ. por la Universidad de Barcelona, Barcelona, desde 1953.
- Bibliografía Misionaria*, por Rommerskirchen, Kowalsky, Metzler, Henkel (1965-1972), Pont. Bibliot. Miss Prop. Fide, Roma, 1966-73.
- Bibliografía de la Historia de América (1965-69)*: Revista de Historia de América (México), n. 67-68 (1969) 357-451.
- Comas, J., *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América*, México 1953, 292 p.
- Fichero bibliográfico Hispanoamericano*, Catálogo trimestral de toda clase de libros publicados en las Américas en español, New York, desde 1961.
- Geoghegan, A. R. (comp.), *Obras de referencia de América Latina* (repertorio selectivo y anotado de enciclopedias, diccionarios, bibliografías, repertorios biográficos, catálogos, guías, anuarios, índices) Buenos Aires 1965, 280 p.
- Gropp, A. E. (comp.), *A Bibliography of Latin American bibliographies*. Metuchen 1968, 515 p.

*Historiografía y Bibliografía Americanistas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1955-1972.

*Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, desde 1961.

*Revue d'Histoire Ecclesiastique*, Bibliographie, Université Catholique de Louvain, Louvain, desde el año 1900.

Sánchez Alonso, B., *Fuentes de la historia española e hispanoamericana*, Madrid 1952, I-III.

Sinclair, J. A., *Protestantism in Latin America. A bibliographical guide*, Austin (Tex) 1967, 213 p.

Se subraya la bibliografía contenida en la *Historia de la Iglesia en la América Española*, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, public. por L. Lopetegui y F. Zubillaga, Madrid 1965, t. I, XXIX-LIX pp. y la señalada por A. de Egaña en el t. II, al inicio de cada capítulo; y la de H. J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, p. 1188-1243.

Sobre el protestantismo, véase: Sinclair, J., *Protestantism in Latin America, a bibliographical guide*, Pasadena (California) 1976; Prien, Hans-Jürgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 1188-1243; *Bibliografía Teológica Comentada*, bajo la dirección de Bierzychudek, Buenos Aires, vol. 1, 1973, vol. 2, 1974, vol. 3, 1975, vol. 4, 1976, vol. 5, 1977, vol. 6, 1978, vol. 7, 1979. Consultar en particular las secciones: 1. Ciencias sociales, y 3. Historia de las Iglesias.

## 2) Por países

Geoghegan, A. R., *Bibliografía de historia eclesiástica argentina (1944-1959)*: Archivum (Buenos Aires) III (1959) 412-429, IV (1960) 377-393.

Breda, E. A., *Bibliografía histórica del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo referente a la Iglesia*: Archivum (Buenos Aires) V, ene-dic. (1961) 322-330.

Cardiff, J., *Bibliografía histórica eclesiástica argentina (1966)*: Archivum (Buenos Aires) IX (1967) 285-306.

Geoghegan, A. R., *Bibliografía de Guillermo Furlong*, Buenos Aires 1957, 221 p.

*Bibliografía Argentina de Historia*, La Plata, Instituto Bibliográfico, desde 1960.

Comadrán Ruiz, J., *Información bibliográfica americana: Argentina*: Anuario de Estudios Americanos (Sevilla) XX (1963) 675-720.

*Índice Historiográfico Argentino*, Buenos Aires 1973.

Fernández Caballero, C. F., *The Paraguayan bibliography: a retrospective and enumerative bibliography of printed works of Paraguayan authors*, Washington 1970, 143 p.

Furlong, G.-E. Arana, *La imprenta de la Caridad (1822-1855)*. *Bibliografía*: Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay (Montevideo) IX (1932) 5-164.

*Anuario Bibliográfico Uruguayo*, Montevideo, Biblioteca Nacional, desde 1965.

Aránguiz Donoso, H., y otros, *Bibliografía histórica (1959-1967)*, Santiago de Chile 1970, 84 p.

*Bibliografía eclesiástica chilena*, preparada por la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1959, 358 p.

Monckeberg Barros, G., *Ensayo de una Bibliografía de historia eclesiástica de Chile*: Boletín de la Academia Chilena de la Historia (Santiago) 35/13 (1946) 95-130.

Abecia Baldivieso, V., *Historiografía boliviana*, La Paz 1965, 628 p.

*Equateur*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XV, 1963, 656-657.

Larrea, C. M., *Bibliografía científica del Ecuador*, Madrid 1952, 497 p.

*Boletim Bibliográfico*, São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, desde 1943.

Borba de Moraes, R., *Bibliographia brasiliana*, Amsterdam-Rio de Janeiro 1958-1959, I-II, 427-448 pp.

*Brésil*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, 1938, 588-589.

*Bolivie*, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, IX, 1938, 616-617.

Hoornaert, E., *Para una História da Igreja no Brasil*: Revista Eclesiástica Brasileira XXXIII (março 1973) 17-138.

Mesa, C. E., *Historiografía eclesiástica colombiana de 1860 a 1968*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (Medellín) 9/3 (1968), 31-70.

*Anuario Bibliográfico Colombiano*, comp. por Rubén Pérez Ortiz (1962), Bogotá, Inst. Caro y Cuervo, 1964, 188 p., cont. R. Romero Rojas (1966), Bogotá 1968, 256 p.

Villasana, A. R. (comp.), *Ensayo de un repertorio bibliográfico venezolano, años 1808-1950*, Caracas 1969, I-IV, 378-492 p.

*Anuario Bibliográfico Venezolano*, pub. Biblioteca Nacional, 1949-1959, Caracas 1960, I-II, 439-480 p.

*Bibliografía histórica venezolana o referente a Venezuela*, en *Boletín de la Biblioteca Central*, Universidad del Zulia (Maracaibo), desde 1961 a 1966.

*Bibliografía de Centroamérica y del Caribe* (1956), La Habana 1958.

Herrera, F. A. (comp.), *Bibliografía en Panamá de 1960-1963*: Lotería (Panamá), 2.ª ep., 10-118 (1965) 67-69

Susto, J. A., *Panorama de la Bibliografía en Panamá*: Revista Internacional de Bibliografía (Washington) 18/1 (enero-marzo 1968).

*Anuario Bibliográfico Costarricense*, San José, desde 1962.

Molina Argüello, C., *Bibliografía historiográfica de Nicaragua hasta 1954*: Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano, 102, marzo (1969) 21-28.

*Bibliografía Guatemalteca*, y catálogo general de libros, folletos, periódicos, revistas (siglo XVII-XV111), años 1931-1940, Guatemala 1960-1963, I-V111.

Dardon Córdoba, G., *Índice bibliografía guatemalteco, 1959-60*, Guatemala 1961, I.

Valle, R. H., *Bibliografía historiográfica de Honduras*: Revista de la Universidad (Tegucigalpa), enero-marzo (1953) 42-46.

*Anuario Bibliográfico Hondureño*, Tegucigalpa, Bibl. Nacional, 1961-1963.

Icazbalceta, J. G., *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1954, 580 p.; *Bibliografía histórica mexicana*, México 1968.

Mella Chavier, P., *Bibliografía histórica dominicana*: Clio (Santo Domingo), 114/27 (1959) 109-112.

Velázquez, G. (comp.), *Anuario bibliográfico puertorriqueño, índice alfabético de libros, folletos, revistas y periódicos, publicados en 1957-1958*, San Juan (Puerto Rico) 1964.

Nissainthe, M., *Dictionnaire de bibliographie haïtienne*, Washington 1951.

Catts Pressoir, Trouillot, H., *Historiographie d'Haiti*, México 1953.

Bastian, J. P., *Bibliografía para el estudio de la teología protestante en México*, en *Materiales para una historia de la teología en América latina*, San José Costa Rica 1981, 382-388.

Araya Guillén, V., *Fuentes y bibliografía para el estudio de la historia del protestantismo en Costa Rica*, San José Costa Rica 1981 (mimeo).

d) *Bibliografía estadística\**

Beach, H.-Burton, J., *World statistics of Missionary societies*, New-York 1916.

Parker, J. I., *Interpretative Statistical survey of the world mission of the Christian Church*, New-York-London 1938.

Interchurch World Movement of North America (ed.), *World Survey*, New-York 1920, 2 vol.

Taylor, Cl.-Goggins, W., *Protestant missions in Latin America. A statistical survey*, Washington 1961.

Damboriena, P., *Protestantismo en América Latina*, Freiburg 1962.

Read, W.-Monterroso, V., *Latin American Church Growth*, Grand Rapids (Michigan) 1969.

e) *Bibliografía cartográfica*

Amaya Topete, J. *Atlas mexicano de la conquista*, México 1958.

AGI (Archivo General de Indias), toda la sección cartográfica, en parte catalogada por Torres de Lanza (puede ser utilizado todo el material indirecta o directamente para la historia eclesiástica).

*Atlante delle Missioni Cattoliche dipendenti dalla Sacra Congregazione de «Propaganda Fide»*, Città del Vaticano 1947.

*Atlas missionum, a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium*, ed. por G. Módling, Città del Vaticano 1958.

BN (Bibliothèque National de Paris), en la sección *Cartes et Planes du XVI<sup>e</sup>. siècle* (material utilizable).

Bueno Cosme, *Geografía del Perú Virreinal (1739)*, ed. por Valcárcel, Lima 1951.

Despont, J., *Nouvel Atlas des Missions*, Paris-Lyon 1951.

(\*) Obra del Rev. Jean Pierre Bastian, lo mismo que todo lo referente a bibliografía protestante.

- Dietrich-Hagen-Termer, *Nord und Mittelamerika. Handbuch der Geog. Wiss.*, Wildpark-Postdam 1933.
- Dennis, J.-Beach, H.-Fahs, Ch., *World Atlas of Christian Missions, containing a Directory of missionary societies, a classified summary of statistics, an Index of Mission Stations and Maps showing the location of Mission Stations throughout the world*, New-York 1911.
- Beach, H.-Fahs, Ch., *World missionary atlas, containing a Directory of Missionary Societies, Classified summaries of Statistics, Maps showing the location of Mission Stations throughout the world, a Descriptive Account of the Principal Mission Lands, and Comprehensive Indices*, New-York 1925.
- Beach, Harlan, *A geography and atlas of Protestant missions*, New- York 1903, 2 vol.
- Freitag, A., *Historischer Missionsatlas*, Steyl 1959.
- Jiménez, J. , *Mapa lingüístico del Norte y Centro América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1936.
- López de Velasco, J., *Geografía y Descripción de las Indias*, Zaragoza-Madrid 1894, 848 p.
- Maull-Kuhn-Troll, *Süd-Amerika in natura*, en *Handbuch der Geog. Wiss.*, 1930.
- Meer, Frederic, Van Der, *Atlas de la civilisation Occidentale*, Amsterdam 1951.
- Neuhauser, J., *Atlas der katholischer Westmission*, München 1932.
- Stier-Kirsten, *Atlas zur Weltgeschichte*, Braunschweig 1956.
- Streit, Carolus, *Atlas Hierachicus*, Paderborn 1929.
- Toynbee, Arnold, *Historical Atlas and Gazetteer*, en *A Study of History*, XI, London 1959.
- Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias occidentales (1630)*, ed. por Smith. Insti., Washington 1948.
- Vidal-Lablanche, *Atlas historique et géographique*, Paris 1951.