

Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia en América Latina (1945-1995)*

Fernando TORRES LONDOÑO

Pretendo, en esta comunicación, presentar un balance historiográfico relativo a los últimos cincuenta años, sobre la Iglesia en América Latina¹, y formular al final algunas propuestas metodológicas. Mencionaré primeramente los trabajos de mayor alcance, es decir, aquellos que consideran la historia de la Iglesia como un todo (tanto desde la perspectiva geográfica como temporal). En este primer grupo incluiré sólo las «historias generales» de la Iglesia en América Latina (por consiguiente, todo el continente y el arco completo de los quinientos años), generalmente en varios volúmenes. Después hablaré de obras generales de carácter manual. Finalmente consideraré las diferencias historiográficas que se aprecian en los trabajos de carácter general, debidas, a mi modo de ver, a dos razones fundamentales:

1º) Al modelo eclesiológico que subyace a tales síntesis históricas, pues es evidente que se historia la Iglesia de forma diversa según la noción que se tenga

*. Este texto fue preparado, en dos versiones diferentes, aunque complementarias, para el Simposio de CEHILA 1994, y para el XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, de 1995.

1. Para análisis historiográficos ver: DUSSEL, Enrique, *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Tomo I/1, CEHILA, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983; GARCÍA, Rubén Darío, *Historiografía General de la Iglesia en Latinoamérica*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1990; GÓMEZ CANEDO, Lino, *La Iglesia en Hispanoamérica y su historiografía. Realidad, nacionalismo y política*, en «Tierra Nueva», 63 (1987) p. 87; BORGES, Pedro, *La historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, en BORGES, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992, p. 5-18. Este trabajo contiene una nota bibliográfica sobre las obras generales de Historia de la Iglesia en América Latina. Por su parte CEHILA en la edición en español de *500 anos de história da Igreja na América Latina*, publicada por el DEI, en 1995, incluyó una bibliografía general y por países que completa las de las ediciones en otras lenguas. Para América Central ver MELÉNDEZ Guillermo, *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico (1960-1988)*, San José, DEI, 1988.

de ella. A propósito de los distintos modelos eclesiológicos procuro también señalar algunos apuntes críticos.

2º) Es obvio que también varía la manera de historiar la Iglesia, según los objetivos que se haya propuesto el historiador. El fin pretendido influye decisivamente en los resultados. La neutralidad metodológica es una hipótesis irreal.

Por ello, nuestro trabajo se estructura en dos grandes epígrafes. El primero ofrece los principales *items* bibliográficos, y se divide, su vez, en dos apartados: obras generales de carácter manual, y obras amplias (varios volúmenes) de carácter general. En este primer epígrafe prima la información bibliográfica, más bien descriptiva, aunque no faltan algunas consideraciones de índole doctrinal. El segundo epígrafe, en cambio, es mucho más especulativo; en él analizo dos cuestiones: primeramente, los modelos eclesiológicos subyacentes en la bibliografía ya presentada; y, después, los objetivos o fines que se proponen los diferentes historiadores, es decir, su horizonte historiográfico.

1. Enumeración de las principales «Historias» de carácter general

1.1. Manuales

En estos últimos cincuenta años destaca, no sólo por su ambicioso planteamiento, sino también por sus propuestas de globalidad, el manual de Enrique Dussel, titulado: *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)*². La obra divide la historia de la Iglesia en América Latina en tres grandes épocas: «La cristiandad de las Indias Occidentales (1492-1808)»; «Agonía de la cristiandad colonial (1808-1962)»; y «La Iglesia ante la liberación latinoamericana (1962-1972)». Por su interpretación general de la historia de la Iglesia a través de la relación entre cristiandad y coloniaje; y por su análisis de la Iglesia, presentada en alianza con los poderes y por su lenguaje directo, la obra generó una intensa polémica entre los historiadores de la Iglesia³.

2. Publicado en Barcelona por Nova Terra en 1972, tiene varias versiones y ediciones en español, habiendo sido también traducido al inglés en 1981, al alemán en 1988, y al italiano en 1992.

3. Con relación a esta polémica ver: DARÍO GARCÍA, Rubén, *Historiografía General de la Iglesia en Latinoamérica*, op. cit. en nota 1, p. 41 y siguientes. Para una crítica más reciente a la postura historiográfica de Dussel elaborada por historiadores de América y España ver: PICCARDO, Diego, VÁZQUEZ Jorge A. y SARANYANA, Josep I., *A propósito de los proyectos editoriales de Enrique Dussel (1972-1988)*, en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, II, pp. 1253-1275.

Desde el punto de vista cronológico, siguieron a este manual dos obras que, aun con claras diferencias, se situaban en la misma trayectoria abierta por Dussel: *La historia del cristianismo en América Latina* (1978), del pastor alemán Jürgen Prien, ahora profesor ordinario en la Universidad de Colonia⁴, que amplía su campo de estudio más allá de la Iglesia católica, para situarse en la historia del cristianismo en general; y *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina* (1985)⁵, de la doctora uruguaya Ana María Bidegain, que pone un especial acento en la vida religiosa laical, particularmente de las mujeres latinoamericanas.

Como era de esperar, en el marco de la celebración de los quinientos años aparecieron varios manuales. De ellos destacamos tres. En 1992 fue editada en portugués, con el título de *500 Anos da História da Igreja na América Latina*, una historia sintética producida por el actual equipo de CEHILA, que fue inicialmente publicada en inglés y en italiano y que deberá aparecer también en español⁶. En este trabajo se mantiene la propuesta inicial de CEHILA, expresada en el libro de Dussel antes reseñado, pero incluyendo nuevos temas y abordando otros de mayor complejidad. En el mismo año de 1992 fue publicado también el manual *Historia del cristianismo en América Latina*, del argentino Pablo Alberto Deiros, pastor bautista⁷. En la línea de incorporación explícita de todas las iglesias cristianas a la historia del cristianismo latinoamericano, el trabajo enfatiza las informaciones sobre las iglesias o comunidades oficialmente establecidas, las congregaciones religiosas y los recursos pedagógicos, restringiendo el análisis a lo estructural o institucional. También en el 1992 fue publicado dentro de las «Colecciones Mapfre 1492» (Madrid), como libro marco de la colección «La Iglesia Católica y el Nuevo Mundo» (trece volúmenes), el manual *La Iglesia Católica y América*, de Elisa Luque Alcaide y Josep-Ignasi Saranyana. Escrito para resaltar la tarea evangelizadora de la Iglesia en América, el libro adopta la perspectiva de la inculturación como punto de mira para examinar esa misión, y destaca la función purificadora cumplida por la reforma eclesial española del siglo XV, sin la cual, según los autores, no habría sido posible la evangelización americana⁸.

Recientemente, y desde una perspectiva más ensayística, sosteniendo la tesis de que los motivos políticos habrían movido el traspaso del cristianismo a América,

4. PRIEN, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca-São Leopoldo, Ediciones Sígueme-Editora Sinodal, 1985.

5. BIDEGAIN, Ana María, *Así actuaron los cristianos en América Latina*, Bogotá, Textos de la CIEC, 1985.

6. CEHILA, *500 Anos de História da Igreja na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1992.

7. DEIROS, Pablo Alberto, *Historia del cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.

8. LUQUE ALCAIDE, Elisa, SARANYANA, Josep-Ignasi, *La Iglesia católica y América*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, p. 14.

Eduardo Hoornaert ha publicado una *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe* (1994)⁹.

1.2. *Historias generales, en varios volúmenes, de la Iglesia en América Latina*

Entre las Historias generales tenemos en primer lugar, en los inicios de los años sesenta, la *Historia de la Iglesia en América Latina* (publicada en tres volúmenes, Madrid 1962-1963), bajo los auspicios de la Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de la Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas (FERES), con sede en Friburgo (Suiza) y Bogotá, en colaboración con el Centro de Información y Sociología de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA)¹⁰, con sede en Madrid. Esta obra, que fue pensada para auxiliar a los misioneros españoles que eran enviados a Hispanoamérica en los años sesenta, acentúa los aspectos pastorales de la historia de la evangelización americana, sin abandonar la consideración de las instituciones eclesiásticas. Poco conocida fuera de su universo particular, y valiosa en su conjunto, debe ser muy apreciada por su carácter pionero en tratar ciertos pormenores de la vida cristiana latinoamericana (por ejemplo, por su análisis de las prácticas religiosas amerindias a la llegada de los misioneros europeos, entendidas como *praeambula fidei*). Bajo la dirección de Fr. Houtart, en su redacción intervinieron destacados investigadores, entre ellos Leandro Tormo, del CSIC (Madrid).

También con sus raíces en Europa fue publicada en los años sesenta la *Historia de la Iglesia en América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*¹¹, del jesuita Antonio Egaña, y la *Historia de la Iglesia en América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México y América Central*¹², de los también jesuitas León Lopetegui y Félix Zubillaga, cada una en un volumen, bajo el sello editorial de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Los dos volúmenes, que constituyen una unidad, centran su acento en la historia de las instituciones, especialmente de las diócesis, de los obispos y de la llamada «obra de la Iglesia» en América. De ellos surge la imagen de una Iglesia atravesada por la santidad de sus miembros que se siente impulsada por el Espíritu a implantar el evangelio en el nuevo continente. Las diferencias entre ambos volúmenes quedan

9. HOORNAERT, Eduardo, *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, São Paulo, Paulus, 1994.

10. FERES/OCSHA, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 1962.

11. EGAÑA, Antonio, *Historia de la Iglesia en América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*, Madrid, BAC, 1964.

12. LOPETEGUI, León y ZUBILLAGA, Félix, *Historia de la Iglesia en América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México y América Central*, Madrid, BAC, 1965.

reducidas a opciones metodológicas. El P. Egaña prefiere la narrativa puntual de las realizaciones de cada obispo en sus respectivas diócesis americanas; en cambio, los PP. Lopetegui y Zubillaga prefieren, como hilo conductor de su relato, el acompañamiento cronológico de los pronunciamientos políticos y administrativos de la monarquía española. A pesar de los años transcurridos, estos dos volúmenes constituyen una obra muy apreciada, por la gran información histórico-positiva en ellos acumulada, y pueden tomarse como punto de partida para el conocimiento de muchos aspectos de la vida eclesiástica hispanoamericana en tiempos de la colonia.

La *Historia General de la Iglesia en América Latina de CEHILA*, comenzada en 1973, supuso la existencia, por primera vez en América, de un gran proyecto continental. América fue dividida en ocho áreas regionales en un intento de superar los estrechos límites nacionales; y, al mismo tiempo, las ocho áreas han sido historiadas según una única periodización general, con el fin de alcanzar un sentido histórico común a los hechos considerados. Además, y esto es fundamental, aquel proyecto ha sido elaborado según una propuesta historiográfica y teológica, en la que los pobres, entendidos en sentido técnico-teológico, constituyen un *lugar* tanto teológico como histórico¹³. Faltando sólo dos volúmenes para ser concluida y teniendo en cuenta que el primero fue publicado hace más de quince años, estamos ya en condiciones de evaluar los resultados de esta empresa editorial¹⁴.

A pesar de los continuos debates y discusiones, que parece deberían haber fomentado la conjunción y la unidad interna, ha sido muy difícil aunar criterios. De hecho, varios autores han trabajado de forma independiente, prescindiendo de los acuerdos metodológicos y doctrinales alcanzados. Algunas colaboraciones, por ejemplo, dan prioridad a las acciones de la jerarquía y se distancian de los que otorgan un mayor protagonismo a los movimientos populares, como el de América Central, o a la participación de los laicos, como el del Cono Sur. A esto se debe que, a pesar de los esfuerzos por hacer una obra homogénea en torno a unas pocas

13. *CEHILA Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme. Por esta editorial se han publicado el tomo de Colombia y Venezuela, 1981; el tomo de la *Introducción* 1983; el de México, 1984; Centro América, 1985; Perú, Bolivia y Ecuador, 1987; Caribe, 1993; y Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile 1993. Editorial Vozes (Petrópolis) publicó dos volúmenes sobre Brasil (falta todavía uno), en 1977 y 1980, ya varias veces reimpresos. En inglés fue publicado *Fronteras: A History of the Latin American Church in the U. S. A, since 1513*, Santo Antonio, Mexican American Cultural Center, 1983. De los doce volúmenes inicialmente proyectados faltan dos: la segunda parte de la *Introducción general* y el tercer volumen de la *Historia de la Iglesia en el Brasil*.

14. A ese objetivo CEHILA dedicó su XX Simposio: «Veinte años de producción historiográfica de CEHILA. Balance Crítico», en el que fueron analizados cada uno de los volúmenes de la *Historia General*. Algunas de las contribuciones presentadas fueron publicadas posteriormente en una separata del «Boletim de CEHILA», 47-48 (marzo de 1994).

propuestas previamente determinadas, haya diferencias metodológicas claras entre los autores incluso dentro de un mismo volumen, como es el caso de los tomos dedicados a *Colombia/Venezuela, Centro América y México*¹⁵.

De una forma general, como fue señalado por Maximiliano Salinas, el Estado sigue siendo la referencia para la recuperación del pasado, y las relaciones Iglesia-Estado, la columna vertebral, como sucede en algunos de los artículos del tomo de los Andes¹⁶. Al mismo tiempo, al presentar la unidad pastoral de las acciones jerárquicas, sin prestar tanta atención a las acciones carismáticas y a la espontaneidad del pueblo de Dios en su acción evangelizadora, la *Historia General*, incluso sin quererlo, es, de hecho, una historia institucional¹⁷. Se explicaría de esta forma que la narrativa sobre las misiones protestantes en el Caribe, al ser presentadas sin contexto, terminen en una pura exaltación del coraje de aquellos misioneros; o que en el tomo dedicado a Centro América el pasado precolombino aparezca como una discontinuidad con respecto a lo que siguió¹⁸. Tal tipo de análisis, presente también en algunos capítulos de otros volúmenes, como el de los hispanos de los Estados Unidos y en el segundo volumen dedicado a Brasil, redujo algunas partes de la *Historia General* a unas pocas afirmaciones fuera de contexto, casi al nivel de preconcepciones, lo cual no es admisible en una obra de las pretensiones como la que estamos analizando¹⁹. En otros casos, como el del volumen de Centro América, el énfasis de los redactores en el supuesto fracaso de la primera evangelización (sic), hace inexplicable que el cristianismo haya acabado imponiéndose de forma casi generalizada en esa misma región²⁰.

Otras críticas se han levantado también contra esta obra. Por ejemplo, que los volúmenes editados más recientemente hayan caminado por las sendas del ecumenismo religioso (como en el caso de los tomos dedicados al Caribe y al Cono Sur), mientras que los primeros estaban centrados más en la perspectiva de las dió-

15. MELÉNDEZ, Guillermo, *Notas sobre el tomo VI de la Historia General: Centroamérica*, en *Vinte anos de produção historiográfica...*, en «Boletim de CEHILA», 47-48 (1994) 28.

16. SALINAS, Maximiliano, *CEHILA y la historia del cristianismo en América Latina veinte años después*, en *Vinte anos de produção historiográfica...*, op. cit. en nota 15, p. 32.

17. LAMPE, Armando, *Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos Rumbos*, en *Vinte anos de produção historiográfica...*, op. cit. en nota 15, p. 54.

18. Para el Caribe ver: LAMPE, Armando, *Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos Rumbos*, en *Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA. Balanço crítico...*, op. cit. en nota 15, p. (53); para América Central ver: MELÉNDEZ, Guillermo, *Notas sobre el tomo VI de la Historia General: Centroamérica*, en *Vinte anos de produção historiográfica...*, op. cit. en nota 15, p. 28.

19. Cfr. SANDOVAL, Moisés, *A autocrítica de hispanos en Estados Unidos*, en *Vinte anos de produção historiográfica...*, op. cit. en nota 15, p. 34.

20. MELÉNDEZ, Guillermo, *Notas sobre el tomo VI de la Historia General: Centroamérica*, en *Vinte anos de produção historiográfica...*, op. cit. en nota 15, p. 28.

cesis, donde el universo protestante constituye a lo sumo un capítulo y, además, mal integrado; o que la presencia de la mujer en la vida cristiana tenga un mayor protagonismo en algunos volúmenes, como en el caso del tomo dedicado al Cono Sur, en tanto que los autores de los primeros volúmenes publicados apenas han prestado atención a la mujer en la difusión y conservación de la vida cristiana.

En líneas generales la *Historia General* es muy formal en su estructura y está próxima a los modelos europeos. En varios de sus volúmenes resultó mucho más erudita y menos militante de lo que colaboradores y críticos llegaron a pensar en el comienzo²¹. Su propósito de hacer una historia por áreas geográficas que superase las fronteras nacionales de los países, se vio obstaculizado por la difícil integración de los equipos, lo que hizo que en la mayoría de los volúmenes terminase predominando lo nacional. Respecto a sus destinatarios, ha terminado siendo una *Historia* para especialistas y no para los cristianos en general, a lo que ha contribuido también la dificultad de su distribución y su precio. Finalmente, el enorme esfuerzo que se ha hecho por mantener una periodización fija y única para toda América, que apuntase a la «liberación» del continente, según una hipótesis de trabajo determinada previamente, ha sido la causa de que muchos procesos históricos, de gran significación eclesial, hayan quedado fuera de los análisis o hayan sido forzados en su interpretación, como resulta obvio en el volumen dedicado al Caribe o en los dos tomos del Brasil.

Con todo, y a pesar de sus limitaciones, esta *Historia General* evidencia las dimensiones, la complejidad y la riqueza del cristianismo americano. Es innegable que representa, con mayor o menor fortuna, según los casos, un esfuerzo notable por escribir una Historia de la Iglesia verdaderamente inserta en el contexto social y económico y así marcada por una periodización más amplia que los hechos internos. A partir de ésta—según los responsables de la edición—, deberían adquirir mayor relieve sujetos históricos hasta ahora preteridos, como los indígenas, los campesinos y los trabajadores urbanos y la actuación de la Iglesia en su lucha contra la injusticia. Situaciones particulares como el catolicismo de los hispanos en los Estados Unidos o la diversidad religiosa del Caribe han sido contempladas en volúmenes especiales. También la *Historia General* se ha esforzado por hacer del ecumenismo una realidad historiada, contando con la presencia de miembros protestantes en los equipos nacionales. Finalmente el tener volúmenes publicados en tres lenguas diferentes, español, inglés y portugués, apunta de forma clara la diversidad de América Latina y del Caribe.

21. Cfr., por ejemplo, MATEO SECO, Lucas, *Verdad e historia. En torno a una Historia General de la Iglesia en América Latina*, en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI). X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, cit. en nota 3, p. 1207-1220.

Así, y aun con todas sus limitaciones, esta *Historia* del CEHILA ha aportado a la historiografía de la Iglesia en América Latina, nuevos temas, nuevas referencias, nuevos horizontes hermenéuticos, nuevos debates metodológicos. Además, al haber sido concebida como un proyecto colectivo llevado adelante por muchas personas, ha puesto en contacto por más de veinte años historiadores de países, procedencias ideológicas y generaciones diferentes, constituyendo un espacio para discutir sobre la Iglesia en perspectiva histórica. Esto ha sido realizado en los simposios anuales que desde 1973 se celebran en diferentes partes de América²². Tal vez sea esta movilización continua de equipos por todo el continente y los diversos debates y discusiones, la más importante contribución del proyecto de la *Historia General*. Esto porque las grandes dimensiones de la obra, su poca circulación y la diferente suerte de cada tomo en cada país, apuntan a una incidencia real menor de lo que el proyecto llegó a significar en términos políticos en algunos momentos²³.

Reunida en un único, pero grueso volumen, que da cuenta principalmente del siglo XX, la *Historia de la Iglesia en América Latina*, de los historiadores jesuitas Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas (1987)²⁴ recorre los diferentes países de América apuntando lo que ellos consideran los grandes momentos de su historia. Da cohesión a esta visión general, la idea de la actuación de la Iglesia como habitante de un mundo hostil, que conducido por el ateísmo se desliza lentamente del liberalismo al comunismo. Sin embargo, en ese mundo la Iglesia no sólo resiste a las persecuciones, sino que sabe responder a nuevos desafíos de orden social, y encuentra respuestas inspiradas en su propia tradición, como la doctrina social de la Iglesia, generando así un catolicismo actual y conforme con los tiempos, y equilibrado.

Los autores muestran que, al igual que la Iglesia universal, que ha padecido todo tipo de dificultades y ha cometido errores, pero ha crecido, así también ha obrado la Iglesia en América Latina. Este crecimiento se revela en la continuidad de las actitudes adoptadas por las asambleas colegiales jerárquicas, desde el Concilio

22. Para una visión de los simposios latinoamericanos de CEHILA ver: HOORNAERT, Eduardo, *Uma proposta de leitura crítica*, en «Boletim CEHILA», 45-46 (Fevereiro/ Setembro de 1993) 4. Los simposios celebrados hasta 1993 y los simposios nacionales publicados aparecen también en el *Catálogo General de CEHILA*, que va a ser editado también en portugués por Editorial Vozes. Quedarían finalmente los numerosos simposios nacionales que no han sido publicados y que sólo pueden ser recuperados a través de las actas de las asambleas nacionales.

23. La diferencia de impacto se percibe en la segunda edición que merecieron los dos tomos de Brasil o en la evaluación hecha a propósito del tomo *Fronteras*. Al respecto ver: SANDOVAL, Moises, *A autocrítica de hispanos en Estados Unidos*, en *Vinte anos de produção historiográfica...*, op. cit. en nota 15, p. 33.

24. ALDEA, Quintín y CÁRDENAS, Eduardo, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Herder, 1987.

Plenario de América, de 1899, hasta la Conferencia de Puebla, de 1979. Y así, aunque tomen en cuenta el contexto social y económico de América Latina en los últimos cien años, en su análisis prima la jerarquía eclesiástica, particularmente los cardenales, arzobispos y nuncios en sus relaciones con los gobiernos de los diferentes países. De esta forma, el análisis, más que apuntar a procesos que conducen a desenlaces, hace depender éstos de las cualidades y rasgos personales de las figuras de la Iglesia. Se tiene así una historia eclesiástica que privilegia el análisis de las relaciones Iglesia-Estado, caracterizadas éstas por la autonomía e independencia siempre pretendidas por la Iglesia.

Pedro Borges, de la Universidad Complutense, ha publicado una *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, editada como conmemoración de los quinientos años, que ha contado con colaboración de autores españoles e hispanoamericanos²⁵. El primer volumen trata de aspectos generales (organización diocesana, misiones, irradiación de la Iglesia), y el segundo examina por regiones y países la historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, dejando al margen Brasil y las Antillas no españolas. Aunque el editor está expresamente preocupado por evitar el tono apologético y quiere evitar a toda costa posicionamientos que deformen una visión histórica objetiva, como habría sucedido de haber optado por una óptica de contenido liberador, que aspirase a una visión de la totalidad, «porque no se trata de defender ni de atacar nada»²⁶, la organización de la obra como un todo y varios de los trabajos de los dos volúmenes dejan transparentar claramente una postura interesada en subrayar las luces de la actuación de la Iglesia en América durante los cuatro siglos elegidos.

Finalmente estarían los trece volúmenes de la Colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», dentro de las Colecciones «Mapfre 1492»²⁷, dirigidos por Alberto de la Hera, de la Universidad Complutense. Si bien estos tomos no pretenden ser «una historia de la Iglesia en América Latina», por la variedad de aspectos, periodos y regiones que abordan y por el carácter totalizante de algunos de los volúmenes, algunos cumplen este papel. Como en todas las obras colectivas aquí presentadas, existen claras diferencias respecto al método historiográfico en los diferentes volúmenes; sin embargo, como un todo la colección se inscribe en la misma perspectiva de la *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* de Pedro Borges, además de contar con varios de los autores de esta obra.

25. BORGES, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglos XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992.

26. *Ibidem*, vol. I, p. 5.

27. Además de los libros de la colección ya mencionados con anterioridad, destacamos por su propuesta de totalidad: *La Iglesia en Hispanoamérica en el siglo XX*, de Eduardo Cárdenas; *Iglesia y Corona en la América Española*, de Alberto de la Hera; y *La Iglesia en la América del IV Centenario*, de Antón Pazos, todos publicados en Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

1.3. Evaluación general

Todos estos trabajos de alcance continental y con pretensiones de síntesis, al igual que las historias de carácter nacional y los textos más monográficos, a pesar de sus limitaciones, han tenido una contribución importante a la Historia de la Iglesia y del cristianismo en el continente americano. Se ha avanzado en la comprensión institucional de la Iglesia, de la actuación de la jerarquía y del comportamiento de los fieles en diversas coyunturas históricas, frente a los poderes establecidos o a otras muy diversas situaciones²⁸. Esto se ha podido hacer, en parte, por contar con una reconstrucción histórica de las más importantes diócesis de América²⁹, enfatizando siempre las relaciones con el Estado, ya sea desde una postura crítica, simplemente analítica o de defensa de la Iglesia. Con respecto a la actuación de la Iglesia y a lo que se conoce como su obra, la celebración de los quinientos años ha permitido reconstruir históricamente, en muchas partes, la evangelización y las condiciones en que esta se desarrolló mostrando sus límites y aciertos³⁰. Aquí es importante destacar todo lo producido en torno a la Iglesia y al indio y

28. Entre los autores que han investigado períodos específicos, conviene recordar, para Argentina: MALLILACI, Fortunato, *El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar*, en *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, Centro Nueva Tierra 1992; para Brasil, Riolando Azzi ha trabajado en los últimos años en una colección de cinco volúmenes titulada *História do Pensamento Católico no Brasil*, de la cual han sido editados cuatro volúmenes inicialmente por Paulinas y actualmente por Paulus; también MAINWARING, Scott, *Igreja católica e política no Brasil: 1916-1985*, São Paulo, Brasiliense, 1989; y BEOZZO, Jose Oscar, *A Igreja do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1994; para Cuba, GÓMEZ TRETO, Raul, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, San Jose, CEHILA-DEI, 1987; para México: Meyer, Jean, *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1973-1976, y más recientemente BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, FCE, 1992; para Perú: KLAIBER, Jeffrey, *La Iglesia en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987. Etcétera.

29. Trabajo realizado por muchas diócesis con ocasión de la celebración de su fundación y llevado también a cabo por las Academias, Juntas e Institutos de Historia Eclesiástica de los diferentes países.

30. Entre los distintos congresos y simposios reunidos para recordar o celebrar los quinientos años, destacamos tres por la variedad de trabajos y enfoques presentados: XVI Simposio Anual de CEHILA: Sentido histórico del 500 aniversario (1492-1992), en Santo Domingo, del 11 al 13 de octubre de 1989, publicado bajo el mismo título por Guillermo Meléndez, en San José de Costa Rica, Editorial DEI, 1992; Simposio Internacional de Historia de la Evangelización de América, organizado por la Pontificia Comisión para América Latina, en la Ciudad del Vaticano, del 11 al 14 de mayo de 1992, editado por José Escudero Imbert, en la Libreria Editrice Vaticana, 1992; y Congresso Internacional de História: Missão Portuguesa e Encontro de Culturas, publicado en Braga en 1993.

a la actuación de las órdenes religiosas³¹. Últimamente se ha intentado recuperar el recorrido y el significado de ciertas manifestaciones de religión popular, con especial referencia a la vida religiosa precolombina, vista desde ella misma y no como superstición o error³². También se han efectuado trabajos que muestran el papel ejercido por la Iglesia en el universo colonial en el ámbito del control de la vida cotidiana de las personas y de sus creencias, a través de la Inquisición y de las visitas pastorales³³. Así, pues, durante estos cincuenta años la Historia de la Iglesia en América Latina ha vivido en un continuo proceso de ampliación de sus objetos, de sus problemas, de sus preguntas y también de crecimiento numérico de los historiadores, que cada vez más vienen de un universo no eclesiástico.

De una forma general, nos parece que la institución eclesiástica, en cuanto tal, es el gran objeto que debe ser estudiado. La periodización, que tanto debate desató, continúa siendo institucional o ligada a las relaciones Iglesia-Estado. No hay una periodización propia de la vida religiosa. Se puede decir, por tanto, que hasta ahora tenemos más una historia eclesiástica que una historia religiosa. Las creencias y las prácticas de la religiosidad popular quedan fuera en muchos trabajos. Pensamos que esto es así porque quizá se trabaja en Historia de la Iglesia como una necesidad de afirmación de la Iglesia, dentro de una necesidad todavía mayor de afirmación continental y nacional, ya sea desde una perspectiva conservadora o

31. Entre la variada producción destacamos sólo dos trabajos con perspectivas contrapuestas: BORGES, Pedro, *Religiosos en América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992; y HOORNAERT, Eduardo (ed.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, São Paulo, CEHILA-Edições Paulinas, 1982.

32. En esta dirección va el trabajo de Maximiliano SALINAS, *Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile*, Santiago, REHUE, 1991. Desde una perspectiva antropológica nos parecen importantes las contribuciones de Luiz MOTT, *Rosa Egipciaca. Uma santa africana no Brasil*, Rio de Janeiro, Bertrand-Brasil, 1993 e Victoria Reifler BRICKER, *El cristo indígena y el rey nativo*, México, F. C. E., 1989.

33. Tres países cuentan con producción a este respecto: México, Perú y Brasil. En México destacan por su carácter precursor los trabajos que se originaron del Seminario de Historia de las Mentalidades organizado en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en los inicios de los años ochenta y que fueron publicados por Sergio ORTEGA, entre ellos: *Familia y Sexualidad en la Nueva España*, México, FCE, 1982; y *De la Santidad a la Perversión*, México, Grijalbo, 1986; en el Perú son representativos los libros y artículos publicados por el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, del Cusco, entre ellos *Catolicismo y Extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, organizado por Gabriela RAMOS y Hernique URBANO (1993), y *La venida del reyno. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*, compilado por Gabriela Ramos en 1994. En Brasil, MELLO E SOUZA, Laura, *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, y VAINFAS, Ronaldo, *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*, 1989.

socialista. Esto ha generado una «Historia» como servicio a la Iglesia, o una Historia militante, de defensa o de crítica a la institución. Es una Historia para afirmar o para transformar la Iglesia; no es una Historia para comprender o para especular. Su diálogo con la Teología ha sido construido en torno a las exigencias que tienen que ver con la posición asumida por los historiadores frente a la dominación y/o a la liberación en América Latina. En otros términos, se trata de un juicio —aprobatorio o descalificador— frente a la actitud que, según esos historiadores, la Iglesia ha adoptado ante los problemas de opresión o de liberación en el Nuevo Mundo.

Por este énfasis institucional, es una Historia que muchas veces parte de creer que América fue totalmente cristianizada, que el traslado de la fe católica desde Europa fue siempre exitoso y que el cristianismo fue una unanimidad. Tal visión y su énfasis institucional, le impide ver la importancia que el sincretismo y otras religiones de origen africano o indígena, han jugado en el universo religioso americano, muy particularmente en los dos siglos posteriores a la emancipación³⁴. Por ello, la diversidad religiosa latinoamericana sólo entra como algo marginal, en algunos capítulos de los manuales o de las «Historias generales».

* * *

Las contribuciones, que acabamos de repasar, esconden diferencias historiográficas que de forma rápida serán expuestas a continuación, fundamentalmente en torno a dos puntos: la subyacente concepción teológica de la Iglesia, y el sentido que se ha querido dar a la «Historia de la Iglesia en América Latina».

2. Modelos eclesiológicos e Historia de la Iglesia

Revisando la bibliografía encontramos autores que han percibido a la Iglesia más como una realidad social, que como una realidad espiritual. En medio de la polémica desatada por el libro de Dussel, se entiende la advertencia del historiador franciscano fray Buenaventura Carrocera, que definía a la Iglesia como «entidad espiritual, no política, que busca ante todo el bien de las almas y no precisamente lo temporal, aunque no lo excluya»³⁵. Prescindiendo de su dimensión trascenden-

34. LAMPE, Armando, *Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos rumbos*, en *Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA. Balanço crítico*, op. cit. en nota 15, p. 51. Para esta discusión son importantes los trabajos de HURBON Laënnec, *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1987; y ROSTWOROWSKI, María, *Pachacamac y el Señor de los Milagros*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

35. Apud DARÍO GARCÍA, Ruben, *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica*, op. cit. en nota 1, p. 56.

te no se podría comprender a la Iglesia. Definida así, aunque no lo sea explícitamente, la Iglesia será siempre vista, no importa la coyuntura, desde la perspectiva de la evangelización y la difusión de la fe de Jesucristo, lo que le asegura su libertad y autonomía ante los poderes temporales³⁶.

En cambio, mirando la historia de la Iglesia desde la perspectiva de los pobres y en diálogo constante con la teología de la liberación, Eduardo Hoornaert ha formulado una teoría según la cual habrían existido históricamente tres modelos de Iglesia: el asociativo, inicial de los primeros cristianos, que hoy en día se podría percibir todavía en América en el universo protestante, en las cofradías y en las comunidades de base; el corporativo que, a partir del código justiniano, habría identificado a la Iglesia con el clero y habría transformado a la Iglesia en una de las institucionalizaciones del cristianismo junto con otras; y finalmente el modelo de la religión popular, que Hoornaert considera fascinante, constituido por aquel encantamiento religioso que sería la gran experiencia cristiana de la inmensa mayoría de los pobres³⁷. Tendríamos, pues, dos iglesias frente a frente: una fundamentada en la fascinación o *fascínio*, y otra fundada en el poder de una corporación. Frente a frente, por tanto, dos lecturas, una devocional y otra corporativa; dos comunidades lingüísticas, en definitiva, y dos convicciones religiosas distintas. Su convivencia, muchas veces conflictiva, y su mutua articulación, a través del poder organizador que ordena, racionaliza y manipula con fuerza del misticismo popular, es explicada por Hoornaert acudiendo a la noción de «campo religioso».

Próximo a Hoornaert está Enrique Dussel y con él CEHILA. Dussel entendió que la cristiandad y la unidad Iglesia-Estado han marcado, y seguirán marcando ineluctablemente, la vida de la Iglesia; y que ésta sólo podrá realizar su vocación salvífica si se construye desde el pueblo. Dussel ha aplicado, pues, a la historia de la Iglesia en América Latina el concepto de Iglesia como cristiandad, desarrollado por Pablo Richard y ya trabajado en América Latina por Juan Luis Segundo³⁸. Unida por el Patronato al estado colonial (portugués o español), la Iglesia se habría realizado en términos de cristiandad, en alianza con poderes y clases dominantes, pero podría haberse realizado como una Iglesia naciente del pueblo. Tal concepto fue utilizado ampliamente por Riolando Azzi para reconstruir la trayectoria del catolicismo brasileño e inspiró también a Maximiliano Salinas en su recupe-

36. ALDEA, Quintín y CÁRDENAS, Eduardo, *Historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit. en nota 24, p. 1046.

37. HOORNAERT, Eduardo, *Historia Liberationis. Questões de Método*, en *Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA. Balanço crítico*, op. cit. en nota 15. Un análisis amplio de estos modelos de Iglesia fue hecho por Hoornaert en la introducción de su libro *A memória do povo cristão*, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 24 y siguientes.

38. DUSSEL, Enrique, *Introdução Geral*, en CEHILA, *500 anos de história da Igreja no América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 31.

ración del recorrido del «cristianismo de los pobres» en Chile. Salinas al apuntar para el modelo de práctica tradicional de la Iglesia el rasgo de «cristiandad» la definió, siguiendo a Dussel, como «el hecho de que su estructura jerárquica haya tendido a situarse en la sociedad política en alianza con las clases dominantes»³⁹.

La definición de la Iglesia en términos de «cristiandad», si bien ha sido muy útil para dar cuenta en pocos trazos de su perfil en el continente americano, corre el peligro además, sobre todo en las obras de divulgación, de resucitar una especie de maniqueísmo histórico. La asociación de la Iglesia (o sea, de la jerarquía y del clero en general) al poder invalidaría su misión evangelizadora. Armando Lampe ha tenido una contribución importante en superar esta visión del poder, que de suyo no es ni malo ni bueno. Acude pues este historiador antillano al concepto de régimen religioso «que refiere a una constelación institucionalizada y formalizada de interdependencias humanas, que está legitimada por ideas religiosas y dirigidas por especialistas religiosos»⁴⁰. Desde esta perspectiva, las iglesias cristianas (estaría considerando no sólo a las comunidades católicas, sino también a las protestantes) estarían sujetas fatalmente a la acumulación de poder, lo cual exigiría del historiador un análisis de la forma de gobierno interno de cada iglesia y reconstruir la relación de ésta con la sociedad y con el Estado. (Evidentemente, Lampe ha querido superar cierto maniqueísmo histórico, muy extendido entre los historiadores «militantes»; pero lo ha hecho a costa de acentuar los aspectos sociológicos de la Iglesia, orillando aquella vertiente específica de carácter sobrenatural o carismático, que constituye un aspecto central e irrenunciable de su naturaleza).

Finalmente se inscriben en una pre-comprensión estrictamente sociológica de la Iglesia conocidos historiadores y pensadores contemporáneos, desde un Max Weber a Émile Poulat, de François Houtart a Pierre Bourdieu. Todos ellos entienden la Iglesia como una institución que cumple funciones sociales y por intereses específicos, expresados de formas diferentes por cada uno. Entre los autores adscritos a esta corriente quiero destacar las contribuciones de Scott Mainwaring. Este profesor norteamericano apunta la complejidad y multidimensionalidad de la Iglesia como institución⁴¹. Esto le permite distinguir, dentro de la Iglesia, diferentes modelos o tendencias («neocrisandade, modernizadora e posteriormente neoconservadora, reformista e popular»)⁴²; y percibir matices en los comportamientos de las instituciones eclesiales —como la curia vaticana—, que podrían parecer contradictorios a

39. SALINAS, Maximiliano, *Historia del Pueblo de Dios en Chile*, Santiago, Ed. REHUE, 1987, p. 9.

40. LAMPE, Armando, *Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos rumbos*, en *Vinte anos de produção historiográfica de CEHILA. Balanço crítico*, op. cit. en nota 15, p. 52.

41. MAINWARING, Scott, *Igreja católica e política no Brasil. 1916-1985*, São Paulo, Barsiliense, 1989, p. 32.

42. *Ibidem*, p. 10.

primera vista o podrían ser reducidos a simples formas de conservadurismo⁴³. Las diversas situaciones históricas determinarían, en cada caso, la misión de la Iglesia⁴⁴. Mainwaring no se limita, pues, al análisis de los conflictos de clase, sino que pretende estudiar qué significan tales conflictos para la especificidad de la institución o qué representan para sus miembros. Auxiliado por Gramsci, presta atención a la autoidentificación de la Iglesia expresada en sus pronunciamientos y en sus prácticas, y a los cambios sociales que pueden alterar su identidad. Metodológicamente opta por examinar el comportamiento de la Iglesia ante el cambio, algo que ya ha ocupado, según el autor, a los más importantes teóricos de este siglo; pero lleva a cabo tal análisis a la luz de una serie de novedades metodológicas que «levantam a possibilidade de que possam ter exagerado a inflexibilidade e o caráter conservador das instituições religiosas»⁴⁵. La Iglesia que surge del libro de Mainwaring es una institución fluida, en continua definición y evolución, que puede defender los intereses de una determinada clase durante un período, «mas posteriormente podem desenvolver una ideologia insitucional que desafia as posições assumidas por essa mesma classe»⁴⁶.

Por su parte el historiador mexicano Roberto Blancarte, estudiando el pensamiento de la Iglesia católica en México de 1938 a 1982, ve la Iglesia como «una institución inmersa en la sociedad y [que], como tal, no escapa a los condicionamientos que ésta le impone. Pero, por el hecho de que sea al mismo tiempo una institución religiosa, se hace indispensable tomar en cuenta que los objetivos de los individuos en su interior no son solamente sociales sino espirituales. Así pues, aunque las acciones que aquí nos interesan son en última instancia las sociales y no tanto las motivaciones espirituales, no se puede pasar por alto el hecho de que, en muchas ocasiones, éstas condicionan a las primeras»⁴⁷.

Así, tanto Mainwaring como Blancarte no creen que exista una verdad única y definida, sino sólo interpretaciones construidas obedeciendo a un rigor epistemológico que a su vez tiene fecha. Respecto a la Iglesia en América Latina, más que ella por sí misma, les interesa la sociedad en la cual ésta se inscribe y se localiza, sea Brasil o México.

3. *El horizonte del trabajo historiográfico*

Se pone ahora la cuestión del horizonte del trabajo historiográfico, o sea, de su justificación y de sus destinatarios últimos. A este respecto encontramos también

43. *Ibidem*, p. 32.

44. *Ibidem*, p. 10.

45. *Ibidem*, p. 21.

46. *Ibidem*, p. 28.

47. BLANCARTE, Roberto, *Historia de la iglesia católica en México*, op. cit. en nota 28, p. 15.

diferencias en el interior de la historiografía. Para algunos de los historiadores de la Iglesia en América Latina el sentido del trabajo del historiador se define por la búsqueda de la verdad que puede ser objetivamente determinada. Para Antonio Egaña, por ejemplo, al considerar la historia de América es posible discernir la verdad histórica ajena a las leyendas negra y rosa⁴⁸. Adscribiéndose también a esta forma de pensar, Juan Pablo II, a propósito de los quinientos años de la llegada del cristianismo a América, consideró que correspondía a los historiadores precisar los perfiles de la verdad histórica, otorgando relieve a las raíces cristianas y a la identidad católica del continente⁴⁹.

A su vez, para Eduardo Cardenas, esta verdad, que hablaría generalmente en favor de la Iglesia, no surgiría sólo ni únicamente de los documentos, sino también del peso de todas las acciones⁵⁰. El trabajo del historiador eclesiástico se transformaría en una defensa de la Iglesia, que para el caso de México, según el padre Gutiérrez Casillas, sería «mostrar sencillamente la penetración del espacio humano por las instituciones pastorales de la Iglesia en México»⁵¹. Historiadores profesionales, normalmente eclesiásticos que han dedicado su vida a la investigación histórica, desarrollan esta defensa, dirigida principalmente al universo académico eclesiástico, al episcopado, al clero y a los seminaristas, escogidos como interlocutores.

Con igual pasión por la Historia de la Iglesia, pero colocándose desde una perspectiva metodológica diferente, Eduardo Hoornaert cree que la historiografía «não é somente informativa, ela é sobretudo performática isto é, procura formar um determinado tipo de leitores... A historiografia é uma pedagogia, pois a pura veracidade histórica é apenas uma abstração: o que existe é uma historiografia formadora ou deformadora de consciências»⁵². Las diferentes historiografías no serían, pues, ingenuas. Sería lo que para Paulo Suess se expresa en la existencia de cuatro tipos de historiografías: apologética, evolucionista, historicista y lo que él denomina historiografía advocatoria o antisistémica⁵³. Esto último apunta a lo que en Amé-

48. EGAÑA S. J., Antonio, *Historia de la Iglesia en América Española*, op. cit. en nota 11, p. XXIII.

49. JOÃO PAULO II, *Discurso inagural da IV Conferência «Nova Evangelização. Promoção humana, Cultura cristã. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre»*, en «L'Osservatore Romano», 18 de Outubro de 1992, p. 9.

50. ALDEA, Quintín y CÁRDENAS, Eduardo, *Historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit. en nota 24, p. 1047.

51. GUTIÉRREZ CASILLAS, José, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1974, p. 9.

52. HOORNAERT, Eduardo, *Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos*, en «Boletim CEHILA», número 42, p. 37.

53. SUESS, Paulo, *A história dos outros escrita por nós*, en *Vinte anos de produção historiográfica de CEHILA. Balanço crítico*, op. cit. en nota 15, p. 7.

rica Latina se ha denominado una historiografía desde el pobre, y que ha sido fundante en la propuesta de los historiadores de CEHILA. El pobre, descubierto primero en el indio, después en el negro, el mestizo, el campesino, el obrero, la mujer, aparece así como el horizonte hermenéutico que estaría definiendo todo el trabajo. Al representarse los intereses de los pobres, de las víctimas, en definitiva, de las mayorías silenciosas, se estaría más próximo de la verdad⁵⁴. Para Enrique Dussel, esta historia de la Iglesia debería ser escrita como una expresión de la militancia.

Paulo Suess ha ido incluso más lejos: la Historia de la Iglesia tiene que ser advocatoria, porque si no, *eo ipso* reforzaría los sistemas de opresión⁵⁵. Esto quiere decir que el historiador estaría escribiendo una historia de los *otros*, destinada a ser utilizada en la construcción de un proyecto histórico. La finalidad de esa Historia de la Iglesia «não é arqueológica, nem apologética, historicista ou futuroológica. A historiografia não tenta descobrir o destino, a vocação ou o sentido escondidos, nesta história, para alguns (cristãos), mas mostrar a possibilidade do projeto de vida de todos»⁵⁶. Proyecto de vida que para Maximiliano Salinas es realizado a la luz de la Fe. Así la historia del cristianismo que él escribió fue una «reconstrucción histórica de la memoria de Jesús en las iglesias y en el mundo»⁵⁷. Rescate de la memoria que, para Salinas, estaría destinado a «ambientes populares —militantes o no de la Iglesia— que puedan reconocer la memoria de Jesús en sus seguidores preferidos a lo largo de la historia latinoamericana»⁵⁸. Explicitación de la fe, también presente en Lampe, para quien la Historia de la Iglesia como quehacer teológico «debe relacionar la esperanza de los pobres y la nueva esperanza que abrió la vida de Jesús de Nazareth»⁵⁹. Sin embargo, esa relación de esperanzas, al estar fundamentada en un trabajo historiográfico, se debe localizar lejos de posturas reduccionistas, que ven en la Iglesia sólo un fenómeno social; al margen de actitudes clericales triunfalistas; más allá de los derrotismos que consideran la Iglesia siempre del lado equivocado. Se debe hacer, pues, evidente la acción de los oprimidos, considerando una Iglesia interdependiente de su entorno. Una historia descolonizada, escrita con mano no blanca, una historia desde el reverso⁶⁰.

54. Ver por ejemplo, MELENDES, Guillermo (ed.), *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, San Jose, DEI/CEHILA, 1992.

55. SUESS, Paulo, *A história dos outros escrita por nós*, en *Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA. Balanço crítico*, op. cit. en nota 15, p. 7.

56. *Ibidem*, p. 12.

57. SALINAS, Maximiliano, *Cehila y la historia del cristianismo veinte años después*, en *Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA. Balanço crítico*, op. cit. en nota 15, p. 32.

58. *Ibidem*, p. 33.

59. LAMPE, Armando, *Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos rumbos*, en *Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA. Balanço crítico*, op. cit. en nota 15, p. 50.

60. LAMPE, Armando, *Descubrir a Dios en el Caribe*, San José, DEI, 1991, p. 13.

Tal Historia no puede, pues, estar destinada a las academias o a los ambientes eclesiásticos; ella tiene que estar destinada a la acción⁶¹. Sus interlocutores serán, pues, los agentes de pastoral, la base de la Iglesia, para la cual serían los manuales y libros de texto, redactados en un lenguaje más simple y más directo⁶². La producción historiográfica tendría, pues, una aplicación pastoral de la cual sería ejemplo el texto *Não se pode servir a dois Senhores*⁶³, las publicaciones de CEHILA-Popular⁶⁴ y el curso de *Historia de la Iglesia para agentes de pastoral* dirigido por José Comblin, que tiene como objetivo la celebración de la «memória histórica iluminando o presente e impulsionando para a ação»⁶⁵.

Para otros historiadores, el sentido del trabajo histórico es el conocimiento histórico y sociológico, que no ignora que la Iglesia ha sido una institución atravesada por intereses, pero que cree posible conocer su complejidad fruto de sus especificidades, que no se reducen a la pura existencia de grupos conservadores o impugnadores. Este sería el caso de muchos de los trabajos de historia colonial que se ocupan de la Iglesia y del cristianismo americano⁶⁶. No se espera que pueda existir una verdad única y definida, sino sólo interpretaciones construidas obedeciendo a un rigor epistemológico que a su vez tiene fecha. Respecto a la Iglesia en América Latina, más que ella por ella misma, interesa la sociedad en la cual ésta se inscribe y se localiza, sea nacional o latinoamericana. Muchos de estos historiadores proceden de la Universidad, donde enseñan en los cursos de historia y sociología. Sus tesis de maestría y doctorado han desarrollado ya parte de sus hipótesis de trabajo. Por consiguiente, también sus investigaciones están orientadas a un universo fundamentalmente académico. Algunos historiadores piensan que esta postura

61. *Ibidem*, p. 33.

62. HOORNAERT, Eduardo, *Sobre a metodologia de nosso projeto de História da Igreja na América Latina no momento que atravessamos*, en «Boletín CEHILA», número 42, p. 37.

63. VALÉRIA REZENDE, Maria, *Não se pode servir a dois senhores*, São Paulo, Paulinas, 1987.

64. Ver entre las publicaciones de CEHILA-Popular, las colecciones, «Homens e mulheres do nordeste», con nueve biografías de nordestinos comprometidos con el pueblo, publicado por Edições Paulinas a partir de 1990 y «500 anos: visão dos vencidos» en cinco números publicados también por las Edições Paulinas.

65. COMBLIN, José, EUFRASIO, frei Roberto, MUGGLER, Mônica Maria, *A apresentação do curso*, em *Curso Popular de História da Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1993, p. 13.

66. Entre varios autores mexicanos podemos mencionar a ALBERRO Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988; BERNAND, Carmen y GUZINSKI, Serge, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1988; y SEED, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial 1574-1821*, México, Alianza Editorial, 1991. Para el caso del Perú: GUIBOVICH, Pedro, RAMOS, Gabriela, *La investigación sobre historia de los siglos XVI y XVII. Perú 1980-1990*, en «Revista Andina», 9/1 (1991).

no está tan alejada de un compromiso político, preconizando reformas en América Latina y en el interior de la Iglesia. Mas, su producción historiográfica, tomada en sentido estricto, no está al servicio directo de la militancia sino del conocimiento⁶⁷.

4. Conclusión

Las diferentes coordenadas epistemológicas, eclesiológicas y metodológicas, que acabo de resumir, nos presentan importantísimos desafíos. Nos parece que el primero es superar el dualismo que ha marcado buena parte de la historiografía de la Iglesia en los últimos años. Grandes debates historiográficos se están escapando o están siendo llevados a cabo desde una perspectiva no militante. Para evitar esto se debe conquistar un espacio no definido por pretensiones de objetividad absoluta, pero desprovisto de pasión e iluminado por el rigor y la voluntad de una comprensión mayor. Ya que es imposible pedir que los historiadores de la Iglesia, como miembros de la Iglesia, se priven de un horizonte hermenéutico, al menos habría que pedir una mayor serenidad en los diálogos y los debates.

Habría que escribir una «Historia» que concilie el horizonte hermenéutico con una metodología científica, sin sacrificar uno u otra, y evitar el peligro de que una historia postulada como científica se transforme en una curiosidad académica. Para este propósito creemos que sería importante retomar la discusión en torno a la utilización del concepto de *cristiandad* y a la propuesta de una Historia desde los pobres. Diversas utilizaciones del concepto *cristiandad* han dejado fuera las dimensiones culturales enfatizando la relación Iglesia-estado y particularmente la actuación del clero. A su vez, la discusión en torno del *pobre* como figura para recuperar la historia de la Iglesia en América Latina, se beneficiaría de las discusiones actualmente en curso, en otras especialidades históricas, en torno a las clases sociales, los géneros (hombre y mujer) y la raza.

Sin desconsiderar los aspectos institucionales, es importante también que pasemos a comprender el funcionamiento en América del catolicismo y de otras creencias religiosas, sean cristianas o no. Para esto tendremos que adoptar nuevos caminos metodológicos y recurrir a fuentes que no reflejen únicamente los intereses institucionales, como pueden ser los diferentes archivos que contienen información sobre creencias populares. El desarrollo de trabajos en áreas de «frontera cultural», donde confluyen varias religiones e iglesias, como el Caribe, es muy importante.

Evidentemente, horizontes cada vez más complejos están siendo levantados por las investigaciones. Es posible que los nuevos campos de trabajo incomoden a

67. DE ROUX, Rodolfo, *Conhecimento histórica da Igreja: exigências e limites de um ofício*, en CEHILA, *Para uma história da Igreja na América Latina. O debate metodológico*, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 99.

Fernando Torres Londoño

otros historiadores. Interesan, por ejemplo, la situación de la mujer dentro de la Iglesia y todo lo que tiene que ver con la sexualidad⁶⁸. No podemos responder a esto con explicaciones fáciles o evasivas. Un diálogo continuo con las ciencias sociales y con las nuevas propuestas del conocimiento, cuando éstas son tomadas por los historiadores de la Iglesia, pueden llevarnos muy lejos. Nuevas preguntas se levantan, nuevos actores entran en escena, nuevas formas de leer los documentos y de mirar e interpretar los procesos se abrirían camino.

Fernando Torres Londoño
Departamento de História
Pontificia Universidade Católica de São Paulo
Rua Monte Alegre, 984
05014-001 São Paulo, S.P.
Brasil

68. Para una visión general de América Latina, cfr. LAVRIN, Asunción (ed.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, México, Grijalbo, 1991. Para Brasil, MARCÍLIO, Maria Luiza (ed.), *Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1993; e ROSADO NUNES, Maria José, *Women, Family and Catholicism in Brazil. The Issue of Power*, in PANKHURST J. and HOUSEKNECHT S, *Religion and Social Change in Diverse Societies*, edición mecanografiada *ad usum privatum*.