Globethics Repository




# Criterios generales y periodificación de una historia de la Iglesia en América Latina [General criteria and periods of the history of Latin America church]

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

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Dussel, Enrique |
| Publisher | Tierra Nueva |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-14 06:49:31 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/191107 |

# *Criterios generales y periodificación de una historia de la Iglesia en América Latina*

Enrique Dussel

Desde la fundación de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) en 1973, y aún mucho antes[1], los "criterios" de una historia de la Iglesia fue una cuestión de fondo, en especial si se piensa que dicha historia debe ser escrita en equipo, por un grupo de historiadores —esta es todavía la realidad latinoamericana— provenientes de diversas escuelas históricas, europeas, norteamericanas o de los distintos países latinoamericanos. Escribir una historia entre muchos historiadores de todos nuestros países es una tarea epistemológica ardua y que estamos lejos de haber resuelto satisfactoriamente, aunque hemos debatido el tema repetidas veces a lo largo de estos once años de la Comisión. Por ello, una vez más, las hipótesis cortas, más propuestas para el debate que conclusiones, que siguen se proponen dar material para continuar la discusión.

Dividiremos una exposición en dos partes. La primera sobre algunos *criterios*, no todos, discutidos en CEHILA, y que están lejos de haberse definido definitivamente. La segunda sobre criterios, igualmente, pero de periodificación —necesaria no sólo para la *Historia mínima* y muchos otros proyectos tales como la *Historia del protestantismo*, *Historia de la orden y congregaciones religiosas*, *Historia de la teología*, *Historia al nivel popular*, etc.

## 1. Criterios para una historia de la Iglesia en América Latina

Por "criterios" queremos indicar las categorías o posiciones epistemológicas *desde donde* se realiza la interpretación del material documental con que se cuenta. Estamos lejos de imaginar, como lo propone un muy extendido positivismo historicista, que los hechos hablan de por sí, y que la historia sólo demuestra lo que los documentos manifiestan de manera unívoca. Por ello, en historia de la

[1] Cfr. CEHILA, *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1975, pp. 23-40, actas de la I Asamblea de CEHILA en Quito (1973); mi obra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1964), Estela, Barcelona, 1967.

Iglesia latinoamericana, la posición liberal y conservadora, una anticlerical y la otra oligárquica, son posiciones interpretativas ingenuas de sus supuestos. Deseamos entonces hablar de los supuestos, de algunos, de los que consideramos más importantes para la tarea actual de escribir una historia de la Iglesia en América Latina en equipo.

## 1.1. El "pobre" como categoría hermenéutico-histórica

Acerca del "pobre" en América Latina, en la Iglesia latinoamericana reciente, ha habido largo debate. Unos piensan que al identificarlo con una clase social o darle una interpretación económico-política se cae en una posición heterodoxa o extraña a la fe cristiana y al sentido bíblico. Otros, por el contrario, piensan que es una categoría sumamente ambigua, populista, y que no puede construírsela analíticamente. Nos oponemos a ambas posiciones y nos abriremos camino entre ellas —criticando una por conservadora y la otra por dogmática.

### a. El "pobre" como el otro (ante festum)

Cuando en Quito en 1973 se habló de escribir una historia de la Iglesia en América Latina *desde el pobre* no se preveían las dificultades que esto significaba. Es verdad que toda historia de síntesis (como la historia nacional o latinoamericana de la Iglesia) supone otra metodología que la historia analítica o monográfica. La historia de síntesis necesita tener un marco teórico claro, privilegiar —con o sin conciencia— ciertos aspectos o variables, dar un orden al material no excento de direccionalidad. Pero, además, se intentaba dar una cierta orientación general a los que escribieran la historia, teniendo en cuenta criterios epistemológicos de las ciencias sociales y de la misma teología latinoamericana. El "pobre" era el sujeto histórico para una Iglesia que se había comprometido con él desde Medellín, pero entraba como en contradicción, por ejemplo, con la categoría "clase" social. Este fue el primer problema que intentaremos resolver.

Cuando una totalidad práctico-productiva entra en crisis[2], cuando se derrumba, cuando se disuelven las estructuras que garantizaban los modos de apropiación de sus miembros, las masas populares deben movilizarse para buscar donde comer, habitar, vivir. Así, ante la crisis demográfica del siglo XIV, ante el derrumbe de la agricultura europea, ante la lucha entre señores, y por el afianzamiento de los ciudadanos de los burgos y ciudades, las masas populares deambulaban por los campos, pedían limosna en los conventos, eran el residuo de una disolución del mundo feudal.

Eran los "pobres" que no tenían instrumentos de trabajo, ni casa, ni medios de subsistencia, miserables, marginales. El otro que el sistema desaparecía; el otro del sistema que nacía. De la misma manera, ante el conquistador iberolusitano, el habitante de las Indias occidentales y del Brasil, los indígenas, aparecieron ante el sistema mercantil naciente como el otro. No fue que su sistema se hubiera derrumbado por su propia lógica. No. El sistema se derrumbaba por la violencia extranjera, externa. Las diversas totalidades práctico-productivas —desde las urbanas, de plantadores, nómadas— se desintegraron ante el invasor. El indígena

[2] Sobre el concepto "totalidad práctico-productiva", véase mi "Introducción" a la *Historia General de la Iglesia en América Latina* (*HGIAL*), t.I./1, Sígueme-CEHILA, Salamanca, 1983, pp. 64*ss*.

fue bien pronto el "pobre" al que se le había destruido su habitat tradicional.

Junto con el indio dominado, con el tiempo, habrá igualmente campesinos desposeídos y desplazados, que al fin del siglo XIX comenzaran a constituir los marginales de las ciudades insdustriales. En este sentido estricto, analítico, como categoría operable en la conciencia social histórica, "pobre" no es todavía el que forma parte constitutiva de una totalidad práctico-social. Es la exterioridad *ante festum* de las masas populares, sin el cual no habría trabajador libre que se vendiera, ni indígena que pudiera ser "encomendado" o trabajar para una hacienda o ingenio —lo que no quiere decir que no fuera llevado a estos lugares de trabajo por coacción.

### b. El "pobre" como clase social

En un sentido más amplio, pero siempre válido, puede llamarse pobre al dominado dentro de una totalidad práctico-productiva. Pobre sería así el esclavo del Caribe, el indio encomendado o trabajador de una hacienda, el campesino asalariado, el obrero industrial, que están estructuralmente incluidos en dicha totalidad práctico-productiva como parte funcional del sistema.

En este caso, como enuncia simbólicamente el texto del *Eclesiástico*, 34, 18, según la relectura de Bartolomé de las Casas en 1514, el pobre es el explotado en su salario, en su trabajo. Aquí pobre es el alienado en el sistema; es en la totalidad social el oprimido.

Los oprimidos como grupo, como conjunto, como comunidades de hombres ligados por la misma posición dentro de un sistema productivo son partes de una clase. La clase social indica la *situación* de la persona dentro de un sistema y determinada por un tipo de trabajo (y relación de trabajos), por el tipo de apropiación de los bienes, por su distribución, por su intercambio, por los modos de consumo, etc.

Ser pobre en América Latina es formar parte de una clase oprimida. No se es miserable, limosnero, marginal. Pero se es pobre en cuanto se cumplen los intereses de la clase dominante y no sus propios intereses.

Este segundo sentido de "pobre" es el más usual, el más trabajado por las ciencias sociales en América Latina. Sin embargo, grupos tales como las etnias, los marginales procedentes del campo, la desocupación estructural, indica la necesidad de conservar el primer sentido explicado más arriba.

### c. El "pobre" post festum: expulsión en la crisis

En todo sistema, y hoy vivimos una situación semejante, el trabajador innecesario es expulsado, desempleado, dejado sin su salario —y por ello sin la seguridad ni pertenencia actual a la clase a la que pertenecía—. Cuando se necesita disminuir el tiempo en la producción de una mercancía, gracias al aumento de productividad, los obreros van quedando sin trabajo, no se los necesita. Por ello todo asalariado es *virtualiter pauper*, es decir, alguien que puede prescindirse de él por medio de una máquina o de un aumento de tecnología. En este caso el antiguo obrero se transforma nuevamente en un miserable, falto de los medios de subsistencia. Esta expulsión del pobre como clase para ser pobre como miserable es sumamente frecuente hoy en América Latina, pero lo fue igualmente desde la época colonial e independiente. Es un *pauper* pero *post festum*; exterioridad a posteriori.

En este triple sentido, "pobre" puede

ser tomado como una categoría interpretativa, a cuya luz comprender el sentido de los hechos históricos eclesiales que se vayan presentando. La visión liberal interpretaba la riqueza de la Iglesia como un mal —desde la necesidad de la constitución del Estado nacional—. La visión conservadora interpretaba la confiscación de bienes como una persecusión antirreligiosa a la Iglesia —desde una posición de poder antiliberal—. Desde el "pobre" tanto la existencia de cuantiosos bienes en la Iglesia como la utilización de su confiscación —junto a la destrucción de los derechos consuetudinarios de las comunidades indígenas— tienen un nuevo y distinto sentido (ni la liberal ni el conservador, el *popular* hasta ahora explicitado).

### 1.2. El "pueblo" como categoría estricta

La *Historia de la Iglesia del Brasil*, volumen II/1 de la *Historia General* tiene por subtítulo que se trata de una interpretación desde el punto de vista del "pueblo (*povo*)". Como en el caso del "pobre" se ha levantado un debate. "Pueblo" parece que no puede ser constituida como categoría. Se caería necesariamente en un manejo populista de la misma.

El "pobre" solitario, aislado, es una abstracción. Siempre está en grupo, en comunidad, socialmente, en concreto, históricamente. El "pueblo" es justamente el concepto comunitario o colectivo de "pobre". Por ello el concepto de pueblo tiene contenidos análogos al de pobre, pero algunos más —propios de su carácter grupal—. Las *masas populares* de los siervos medievales o de los indígenas procedentes de los desarticulados imperios inca o azteca, por ejemplo, habían perdido sus medios de subsistencia por el antiguo sistema disuelto. Eran "muchos" pobres hambrientos, necesitados, en riesgo de muerte. Este es el primer sentido de pueblos.

Las clases oprimidas, los grupos explotados, las etnias de una nación son parte del "pueblo" en cuanto comunidad de hombres dominados, en cuanto interiores al sistema y por ello produciendo para la totalidad práctico-productiva que los domina. En este segundo sentido, pueblo serían aquellas clases dominadas dentro de una nación bajo la coacción del Estado.

En un tercer sentido, pueblo serían los expulsados del sistema, los miserables, lumpen, el ejército industrial de reserva, y, además, grupos no incluidos en el sistema (como etnias, tribus, etc.). La cuestión del pauperismo contempla este tercer aspecto de lo popular. Son masas populares *post festum*.

Pero, además, pueblo significaría también el sujeto histórico de una totalidad histórico-concreta. México es más que el antiguo imperio azteca. México nació desde las antiguas culturas que ya lograron organizar un sistema bajo el Teotihuacan, transito entre olmecas, aztecas y hasta mayas al sur. Fue provincia de ultramar hispánica, colonia borbónica, nación independiente bajo la hegemonía del capitalismo industrial anglosajón. Los héroes de la primera emancipación (como el cura Hidalgo o Morelos) siguen la tradición de otros héroes pasados del mismo pueblo como Cuauhtémoc, o futuros como Villa o Zapata. El *pueblo* mexicano es el sujeto de la totalidad histórico-concreta de México y permite así "pasar" de una totalidad práctico-productiva abstracta a otra (del mundo tributario azteca al mercantilismo español, al naciente capitalismo dependiente, etc.).

Por ello, las clases (categoría esencial de cada totalidad práctico-productiva, pero abstracta) se agotan en cada época histórica (el tributario azteca desapareció con el sistema mexicano antiguo después de la conquista de Cortés), mientras que

el *pueblo* (categoría más concreta que clase, que la subsume y no la niega) es el sujeto de la formación social que atraviesa las épocas históricas, que tiene memoria de sus gestas, de sus héroes, y que porta su cultura a través de su historia.

Es entonces posible escribir una historia de la Iglesia desde el punto de vista del pueblo oprimido, de los pobres. Está claro que puede hacerse uso populista de esta categoría —cuando se confunde pueblo con la totalidad de la nación—, pero no por ello debe descartarse esta categoría fundamental en este momento latinoamericano y eclesial.

### 1.3. Diversos modelos de Iglesia

Como veremos posteriormente —en la cuestión del destinatario *1.7*—, si la historia se escribe como autointerpretación de una comunidad real (p.e. la Iglesia en América Latina), inciden en la interpretación *científica* el marco referencial práctico o la articulación que el historiador tenga —sea esto conciente o inconciente—. De hecho, la historia de la Iglesia escrita por la tradición conservadora, que de hecho es la de los "fundadores"[3], tiene una cierta comprensión de la Iglesia, un modelo al que se hace referencia y desde donde se "defiende" una cierta posición.

Desde el segundo Concilio Vaticano, se definió a la Iglesia como "pueblo de Dios"[4]. Esta palabra "pueblo", sin embargo, tiene un contenido bíblico y eclesiológico que no coincide con el concepto de las ciencias sociales expresado en el parágrafo anterior (*1.2.*). En este caso Iglesia es una comunidad que incluye en su seno al episcopado, estructura clerical, etc., como "pueblo de Dios". En el Concilio se discutió la cuestión y, en un segundo esquema *De Ecclesia*, se colocó el episcopado fuera del "pueblo" de Dios; mientras que en el tercer esquema, el segundo capítulo fue sobre "El pueblo de Dios", y el tercero sobre la jerarquía episcopal, con lo que se definió que las estructuras jerárquicas son *parte* del pueblo de Dios —y no sobre dicho pueblo y fuera de él—.

Pero desde el tiempo del mismo Concilio, y por boca del papa Juan XXIII, se comenzó a hablar de la "Iglesia de los pobres". En este caso el mismo Pueblo de Dios —en general— se comprometía más claramente con los pobres, con los oprimidos —y ahora en el sentido de los anteriores parágrafos *1.1.* y *1.2.*—. Se trataba de una participación de una parte del Pueblo de Dios en el pueblo de los pobres. Nacía así un "modelo" de Iglesia, una comprensión de la naturaleza y acción de la misma comunidad en favor y en medio y actuando desde los pobres mismos.

Es en coherencia con esta visión que surgió un proyecto de escribir una historia de la Iglesia desde el punto de vista de los pobres, del pueblo —en su sentido estricto de bloque social de los oprimidos—. El "modelo" de Iglesia determinaba una cierta interpretación —no por ello menos científica—. En general, las historias de la Iglesia se inspiraban en otro "modelo".

En efecto, si consideramos las historias de la Iglesia de los países latinoamericanos, y hasta las visiones de conjunto[5], hasta hace un decenio, todas ellas defen-

---

[3] Cfr. *HGIAL*, I/1, pp. 51-55.

[4] Cfr. mi artículo sobre "Populus Dei in populo pauperum. Del Vaticano II, a Medellín y Puebla", a publicarse próximamente en *Concilium* (número dedicado a la "Iglesia popular").

[5] Cfr. *HGIAL*, I/1, pp. 45-55 y 88-102.

dían una visión que hemos denominado de "cristiandad". Es decir, la Iglesia se la comprende como una "sociedad perfecta" en articulación con el Estado —al que justifica en su hegemonía y del que recibe, o pretende recibir su colaboración en la acción pastoral—. Desde este punto de partida, la historia defiende los derechos de la Iglesia e intenta mostrar la conveniencia de una tal articulación. Esta misma visión es la que construye una interpretación exactamente opuesta, y viendo a la Iglesia como la aliada del Estado —sea conservador, populista o de Seguridad Nacional— la interpreta como contraria eterna de los intereses populares (historia que es habitual en las izquierdas latinoamericanas hasta hace poco). El mismo Marx criticó en los años 40s del siglo pasado a la cristiandad luterana aliada al *Kaiser* prusiano. La Iglesia era identificada a la cristiandad entonces.

Por ello, un "modelo" de Iglesia de los pobres, como el sustantado por un grupo hegemónico de obispos brasileños, exige otro tipo de interpretación histórica de la Iglesia latinoamericana. La cuestión del pobre, del pueblo, vuelve a plantearse ahora pero en nombre de una Iglesia de los pobres o de un modelo de Iglesia que comprometiéndose con los oprimidos no encuentra en las historias escritas ni la historia del pueblo latinoamericano ni la historia de los cristianos que se han comprometido con ellos. Evidentemente, esto puede parecer, ahora, una apologética no ya conservadora y de defensa de la cristiandad, sino una apologética de defensa del pueblo cristiano y de la Iglesia que le ha sido fiel —si la hubo—.

Es sabido que la historia, siendo ciencia, busca sus materiales, elige sus articulaciones expositivas, tiene criterio interpretativos —concientes o inconcientes—. Criticar al intento de escribir una historia de la Iglesia desde el punto de vista del pueblo oprimido como "Iglesia de los pobres" como una apologética renovada por ser una historia comprometida, podría caer en la utopía de pensar que alguna vez hubo alguna historia no ligada a una praxis que la sustentara.

## 1.4. Ciencia histórica y ciencia teológica

La ciencia histórica latinoamericana —y la que se ejerce en otros horizontes continentales— que trabaja la evolución de la Iglesia en nuestra región, no necesita de ninguna declaración de criterios explícitos. De hecho, sin embargo, cada escuela histórica —sea la francesa de los Annales, la iglesia más positivista, etc.— tiene sus supuestos, sus categorías interpretativas, sus temas preferidos, su manera de exponer, su público, etc.— No existe una ciencia histórica ***en general***, sino técnicas de investigación objetivas que determinan ciertos hechos que, de todas maneras, deben ser posteriormente interpretados. La cuestión ya la hemos planteado en otro lugar[6].

De hecho, sin embargo, existe una profunda negativa por parte de los grupos que trabajan en algunos países la historia de la Iglesia en universidades nacionales, en instituciones no eclesiales de investigación y enseñanza, a una historia de la Iglesia que se confunda con la teología.

Es perfectamente explicable, y espistemológicamente sostenible, que la historia de la Iglesia, como la historia del Estado, de la universidad, de los sindicatos obreros, etc., se realice dentro de las exigencias de la ciencia histórica y nada más. No sólo es explicable, sino necesario que la historia de la Iglesia sea científica. En

[6] Cfr. *HGIAL*, I/1, pp. 60-75.

esto estamos no sólo de acuerdo sino que lo hemos sostenido desde nuestra primera asamblea de Quito en 1973. La historia de la Iglesia es una historia *científica*. Pero, y esta sería la posición, entre otros, de H. Jedin[7], la interpretación *científica* de la historia de la Iglesia puede ser, igualmente, parte de la teología como ciencia de la fe para el creyente. Es evidente que esto permite un trabajo de colaboración entre el científico sin compromiso creyente y el científico creyente —y en muchos casos no habría ninguna diferencia en sus interpretaciones o exposiciones—. Sin embargo, es muy diferente la función de cada uno, no sólo por los aparatos materiales desde donde ejerce su práctica científica, sino —y quizás principalmente— por sus destinatarios (no sólo como personas, sino como comunidades históricas que tienen autonomía relativa con respecto a otros grupos sociales).

No está en cuestión la "cientificidad" de ambos discursos. Es decir, ambos deben ser científicos. Sin embargo, por su articulación práctica, por ejemplo, uno se mueve de hecho dentro de las exigencias reales de la "comunidad científica" (universidades, institutos, escuelas, etc.), mientras que el otro dentro de la "comunidad religiosa" (Iglesia, seminarios, comunidades de base grupos políticos, etc.). Este condicionamiento, al menos sociológico —aunque también estrictamente epistemológico, pero no pensamos plantear la cuestión aquí[8]—, produce inevitablemente un cierto "ruido", malestar, en la producción histórica de estos dos grupos de historiadores pertenecientes a veces a "comunidades" diversas. La *lógica* de la "comunidad científica" —hasta incluir la competencia entre investigadores, sueldos, escuelas, prestigio, por indicar niveles de máxima superficialidad— es diversa de la *lógica* de la "comunidad religiosa" —hegemonía episcopal o clerical, permisos que pedir, facultades donde enseñar, articulación diversa con grupos políticos, tensiones como las existentes en Nicaragua o Brasil, etc.—. Ambas historias deben ser *científicas* pero su producción teórica está condicionada por diversos intereses prácticos que no dejan de constituir su propio discurso. Pensar que la historia de la "comunidad científica" —por usar la expresión de Kuhn— es la única objetiva y la otra es ideológica, es tan ingenuo como pretender un "saber absoluto" o una ciencia sin ninguna contaminación ideológica. De lo que se trata no es de exclusión sino de colaboración, diálogo, mutua retroalimentación. Puede ser que un miembro de una "comunidad científica" agregue algo en cuanto a metodología; puede ser que un historiador científico de una comunidad religiosa agregue en cambio el *tema pertinente* a ser estudiado para constituir una conciencia crítica actual de un pueblo cristiano latinoamericano.

Esta cuestión, de sociología de las ciencias (historia científica no-eclesial e historia científica eclesial), de todas maneras es muy actual en América Latina, sobre todo si se tiene en cuenta que las Iglesias (católica y protestantes) tienen mucho personal ocupado en historia, altamente cualificado y dispuesto a una tal colaboración. Son cuestiones de hecho que pueden ser perfectamente elaboradas desde un punto de vista epistemológico.

---

7 *Ibid.*, p. 42, Cfr. H. Jedin, "Kirchengeschichte", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV (1961), Herder, Freiburg, col. 209*ss*. Y en su "Introducción" a la *Hanbuch der Kirchengeschichte*, Herder, Freiburg, t.I, 1967, pp. 1-55.

8 Cfr. *HGIAL*, I/1, pp. 56*ss*.: "Fe, teología e historia de la Iglesia".

## 1.5. Una historia de la Iglesia como parte del Tercer Mundo

Hay historia monográfica, analítica; hay historia intranacional regional; hay historia nacional, continental y hasta comprendiendo varios continentes culturales (como América Latina, Asia y Africa).

El intento originario de CEHILA fue de crear un espacio para una historia de la Iglesia *latinoamericana*, comprendiendo en un tal adjetivo todo lo que va desde México y el Caribe hacia el sur —pero extendiendo su contenido a los "latinos" en Estados Unidos, y a las antiguas colonias que eran nuestras hermanas: Filipinas, Angola, Mozambique y algunos puertos en el Asia como Goa, etc.—. Esto nos exige precisar el sentido de una historia de *síntesis* que articule las naciones en un todo continental.

En efecto, hay historias nacionales de la Iglesia. Las escritas por los "fundadores"[9], como la de Vargas Ugarte del Perú, de Mariano Cuevas de México, José M. Groot de Colombia, etc. Sin embargo, no había una historia de síntesis continental[10], esto comienza a remediarse con la historia de Hans J. Prien[11] y con la *Historia General de la Iglesia en América Latina* de CEHILA[12]. De todas maneras quedan por delante demasiadas cuestiones epistemológicas a ser resueltas.

En primer lugar estamos todavía lejos de tener buenas historias nacionales —las que suponen, al menos, buenas historias regionales—. Aún si las tuviéramos, debemos ahora ir descubriendo las pautas *comunes* de nuestro devenir latinoamericano, en regiones internacionales y durante los siglos de nuestra historia, que ya cumple cinco siglos dentro de poco. La periodificación, como veremos, abre una problemática siempre actual para una historia regional y escrita en equipo.

Pero, además, en los últimos años, hemos podido tomar contacto con historiadores de Africa y Asia. De esta manera, la expansión de la Cristiandad hispanolusitana, principalmente en los siglos XVI y XVII, seguida rápidamente por Holanda e Inglaterra, y después por la Europa central por todo el llamado Tercer Mundo, fue un movimiento conjunto y que se explica mejor viendo el horizonte mundial de su crecimiento. En especial para el Brasil y el Caribe, íntimamente ligados al Africa (y el Brasil y ciertas colonias caribeñas también al Asia, no olvidando que Goa, Cochin y tantas otras diócesis de las Indias, eran portugesas, hablaban la misma lengua del Brasil y muchos de sus miembros procedían de este país). Una historia de la Iglesia del Tercer Mundo —proyecto que está en marcha— vendría a permitir comprender muchas si-

---

9 Véase la nota 3, supra.

10 Sobre la época colonial escribieron Lopetegui-Zubillaga-Egaña su obra *Historia de la Iglesia en la América española*, BAC, Madrid, t.I-II, 1965-1966 (con exclusión del Brasil). Leandro Tormo escribió dos capítulos en su obra *Historia de la Iglesia en América Latina*, FERES, Bogotá, 1963.

11 Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums*, Vandenhoeck, Göttingen, 1978.

12 Se *han publicado* en Sígueme-CEHILA, Salamanca, los siguientes tomos: I/1, Introducción general (1983); II/1, Brasil colonial (Vozes/Paulinos, Rio/Sao Paulo, 3era. edición 1983); II/2, Brasil siglo XIX (Ibid., 1980); V. México (Sígueme-Paulinos, Salamanca/México, 1984); VII, Venezuela-Colombia (1979); X, Latinos en Estados Unidos (MACC, San Antonio, 1983). Están *en prensa*: VI, América Central; VIII, Area andina (Ecuador, Perú, Bolivia). Se encuentran *en preparación* muy avanzada: III/1 y 2 del Brasil; IV del Caribe y X del Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay). Pensamos que la obra se terminará en 1986.

tuaciones no exclusivamente latinoamericanas. Pero esto exige, al mismo tiempo, una reinterpretación de la historia de la Iglesia romana y de las metrópolis que colonizaron América Latina, para poder explicar nuestros hechos. En las historias europeas de las Iglesias, muchos aspectos que para nosotros tienen mucha importancia, no han sido hasta el presente estudiados —ya que no caían en el campo de las prioridades históricas de explicación de las Iglesias europeas mismas—. En general, sólo en los capítulos sobre historias de las misiones tenemos algún material. Será entonces trabajo futuro de generaciones, rehacer la historia de ultramar de las Iglesias metropolitanas de América Latina, y vincular nuestra misma historia con Africa y Asia, a fin de poseer una visión suficiente para explicar la evolución de nuestra misma historia.

Por ello nuestra historia debe realizarse ecuménicamente, con historiadores científicos de todas las comunidades religiosas, católicos y protestantes, para que cada comunidad tome la responsabilidad de reconstruir su pasado desde las exigencias del presente.

Creemos que la Comisión de Historia (CEHILA) ha realizado un largo camino, a veces solitaria, pero creando conciencia y, ahora, pudiendo ya vislumbrar la realización efectiva de muchos propósitos en otra época ilusorios, hoy posibles.

## 1.6. Destinatario

El destinatario de una historia escrita no determina sólo un estilo o una manera de expresarse —para hacerse comprensible por el otro—. Se trata de algo mucho más fundamental que determina epistemológicamente el discurso histórico mismo desde sus inicios, sus temas y hasta su marco teórico interpretativo.

Investigar y exponer desde una "comunidad científica" y para ella no es lo mismo que investigar y exponer desde una "comunidad histórica concreta (religiosa)" y para ella. La primera es, propiamente, una posición científico-teórica; la segunda, además de científicoteórica comporta un cierto compromiso práctico —con todo lo que ello incluye—. Por lo general estas determinaciones sociológicas son absolutamente dejadas de lado.

Por ejemplo, escribir historia de la Iglesia para una comunidad histórica como la Iglesia en Brasil o Nicaragua —que ya hemos puesto de ejemplo— significa investigar ciertos aspectos de la historia que tienen relevancia, pertinencia actual para dicha comunidad. El hecho de que exista en Brasil más de cien mil comunidades de base —la mayoría de ellas de nivel popular— exige, por ejemplo, investigar científicamente en la Iglesia primitiva, en los tres primeros siglos en el Imperio romano, la existencia de una Iglesia exclusivamente organizada en pequeñas comunidades. El hecho del martirio en El Salvador en este momento —desde un Rutilio Grande o un Mons. Oscar A. Romero— da especial pertinencia a la historia de los mártires, no sólo de la Iglesia europea, sino de la misma Iglesia latinoamericana. Por ello, la figura de un Mons. Antonio Valdivieso cobra especial pertinencia —no sólo por ser un obispo de León en la antigua Nicaragua del siglo XVI, sino por haber dado su vida en defensa del pobre, del indio encomendado bajo el poder coactivo del gobernador Contreras—. De la misma manera, la difícil y crítica situación del continente y los compromisos de los cristianos en el presente, exigen exponer con mayor detenimiento la articulación de la Iglesia —no sólo en sus obispos o clero, sino entre sus miembros laicos, no sólo españoles o criollos sino indígenas— con, por ejemplo, las rebeliones indígenas del si-

glo XVIII, o la presencia aún sacerdotal en las luchas por la primera emancipación de comienzo del siglo XIX.

Es decir, se imponen ciertos temas, cierta manera de interpretarlos, cierto orden en la exposición determinados desde la praxis actual de la comunidad religiosa.

La "comunidad científica" puede tener otro ritmo, otros temas, la necesidad de orientar su investigación a cuestiones donde se deja mejor aplicar un método matematizante, etc. Todos sus resultados son intrínsecamente constitutivos de la cientificidad del discurso histórico, pero que puede ser usado dentro del discurso científico de la "comunidad religiosa" por otras motivaciones y desde diversa perspectiva.

Si el destinatario es la misma "comunidad religiosa" (obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, militantes, miembros de base, organizaciones sindicales y políticas creyentes, etc.) deberá tener "reglas de juego" propias —frecuentemente ausentes de las exigencias de la "comunidad científica", no en el sentido de que no fueran científicas, sino, por ejemplo, que la edición de una obra meramente científica debe sufrir el juicio de la "comunidad científica" (que evidentemente también tiene sus "políticas"), mientras que una historia para la "comunidad religiosa" deberá atenerse a las normas de la ciencia, pero además a las de la Iglesia, que no disminuirá por ello su cientificidad pero ganará en eficacia concreta, política, real.

Pero si, además, los destinatarios de un discurso histórico científico de la "comunidad religiosa" no sólo se dirige a sus órganos dirigentes, cultos, de nivel científico, sino a sus bases, nuevas exigencias se le imponen al historiador. Ahora sí será necesario contar con grupos interdisciplinarios (historiadores, sociólogos, psicólogos, agentes de pastoral, científicos de la comunicación, articulación con las comunidades de base, etc.) para llegar efectivamente a la "base" misma de la comunidad histórico-religiosa. Pero, la cuestión no es sólo de la manera de exponer. Se trata igualmente de los temas escogidos, del método empleado, de la interpretación cumplida. El pequeño folleto sobre la *Historia de la Iglesia de los pobres en Nicaragua*, realizado entre el equipo Tacayán y CEHILA en dicho país, o los audiovisuales de *Historia del cristianismo en América Latina*, realización del equipo Capacitar y CEHILA de Bogotá, son ejemplos a ser estudiados, lo mismo que las experiencias de producción de historia al nivel popular, tanto en Recife,Bahía o ahora en Fortaleza —en el Brasil—. Estos intentos de exposición de historia de la Iglesia en el nivel popular, de la comunidad histórico religiosa para sus mismas bases, elaboradas por historiadores científicos pero igualmente con experiencia al nivel popular, son un desafío para la ciencia histórica normal y pensamos que será necesario continuar en el futuro por este camino. Epistemológicamente, son de la mayor importancia los talleres populares de producción de discurso histórico, ya que la "comunidad científica" se enriquece del aire oxigenado del pueblo mismo.

### 1.7. ¿Un nuevo paradigma de historia de la Iglesia?

La historia de la Iglesia, tanto en Europa o Estados Unidos como en América Latina, tiene un cierto "paradigma", a la luz del cual realiza la producción histórica. Pero recordemos que "las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un

aspecto de la realidad, hacia el cual, el mismo paradigma había previamente mostrado el camino"[13].

Un paradigma, no es sólo una "completa constelación de creencias, valores, técnicas, y así sucesivamente, comportados por los miembros de una comunidad dada"[14], sino, aún antes, una cierta "posición" práctica, es decir, una cierta articulación con la praxis misma de una comunidad que no es primeramente la "comunidad científica" misma. El círculo vicioso de que las evidencias para la "comunidad científica" de la misma "comunidad científica", se establece cuando no se plantea adecuadamente la relación de la misma "comunidad científica" con la *comunidad histórica* en la cual surge, hace ciencia y para la que hace la ciencia. Esto Kuhn lo advierte al indicar que en la génesis de los nuevos paradigmas no hay que olvidar la relación entre "el desarrollo político y el científico"[15].

Una historia de la Iglesia, científica, que surja dentro de una "comunidad histórica" —religiosa en este caso—, que tome la "posición" epistemológica de interpretar la realidad desde el punto de vista del pobre, del pueblo, que utilice ciertas categorías analíticas previamente definidas, que se articule a la praxis de la base de dicha comunidad histórica para explicar genéticamente (históricamente) su presente realidad eclesial, etc., parte de un paradigma *nuevo* ya que lanza nuevas preguntas a la totalidad documental ya establecida por la ciencia histórica "normal", o debe aún descubrir nuevo material documental para responder a las nuevas preguntas, a la nueva "problemática".

## 2. Problemas para una periodificación de la historia de la Iglesia en América Latina

Es demasiado sabido que el acontecer histórico es un continuo sin rupturas ni reales ni evidentes. La historia no tiene descanso y su paso pausado no tiene domingos. Pero la ciencia histórica, como el relato explicativo del acontecer histórico siempre continuo debe efectuar ciertos cortes, marcar ciertos límites, indicar "figuras" o épocas para marcar un alto a la descripción científica y poder alcanzar el sentido de lo acontecido. La periodificación siempre tiene algo de *ad placitum*, pero dicha división del continuo no es puramente caprichosa, tiene sus criterios y queremos reflexionar un momento sobre ellos.

### 2.1. Cuestiones

No pretendemos en estas cortas líneas definir la cuestión. Más bien pensamos situarla para el debate. Deseamos proponer una triple distinción. Denominaremos "épocas" etapas de tiempo mayores, que transcurren durante siglos —y en las cuales se mantiene una estructura fundamental del mismo tipo—. Mientras que "períodos" serán etapas más cortas, internas a las épocas, cuyos criterios de división habrá que definir. Aún habría que pensar en "fases" o momentos dentro de los mismos períodos, a fin de alcanzar una descripción suficientemente clara, cuando es necesario, del continuo histórico.

La cuestión de fondo en la periodificación de la historia de la Iglesia puede

[13] Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975, pp. 149-150. Sobre la "comunidad científica", en p. 271.

[14] *Ibid.*, p. 269.

[15] *Ibid.*, p. 150.

definirse así: ¿Tiene la Iglesia suficiente autonomía como para periodizar su historia por acontecimientos intraeclesiales? ¿No hay hechos políticos, económicos y hasta culturales que pueden determinar épocas, períodos o fases de una historia de la Iglesia? ¿Cuáles de ellos en realidad fijan los posibles momentos de una tal historia? ¿Qué relación tiene cada momento histórico con el pueblo, con los pobres, con los oprimidos?

En la primera asamblea constitutiva de CEHILA en Quito en 1973, se estudió las periodificaciones existentes. Juan Villegas expuso el tema[16], y nos informó críticamente de la situación hasta ese momento. Nosotros hemos expuesto posteriormente un resumido juicio de los trabajos posteriores.[17]

La periodificación adoptada en la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, por tratarse de un proyecto que está llegando a su término, debería ser estudiado nuevamente a partir de la experiencia de estos años, y principalmente si se tiene en cuenta que nuevos proyectos se encuentran en marcha y exigen nuevos criterios o quizás más actualizados.

El adoptado en Quito en 1973 era el siguiente:

*Ia. Epoca. 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. Epoca. 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. Epoca. 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 latinoamericna (1962- )

Todo esto es lo que nos obliga hoy a presentar de nuevo el asunto para ser discutido y poder tomar conciencia de los criterios que deberían usarse para "mejorar" una tal periodificación.

## 2.2. Criterios para la determinación de las épocas

Hay historias de la Iglesia en América Latina que toman como criterios de periodificación el tiempo del reinado de los soberanos de España —como la de Zubillaga—. Hay otras historias, la mayoría, que se atienen a repetir la división política tradicional de la historia de América: época colonial, época independiente. Estas dos épocas tienen muchas razones para ser todavía hoy tenidas en cuenta, pero deberían explicitar sus criterios.

En general han prevalecido, en la periodificación de la historia de la Iglesia, los acontecimientos extraeclesiales, de la sociedad política. Esto, en realidad, confirma la naturaleza misma de la Iglesia que no es una sociedad fundada con un

[16] Juan Villegas, "Criterios generales de una periodización de la historia de la Iglesia en América Latina", en *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, pp. 57-72.

[17] Cfr. *HGIAL*, I/1, pp. 80-85. Véase también "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina", en *Ponencias* del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1983, pp. 405-436; "Periodizzazione di una storia della chiesa in America Latina", en *Cristianismo nella Storia* III, 2 (1982), pp. 253-286.

fin en sí sino "para el mundo". Por ello no niega su esencia lo no-eclesial de los criterios para su propia periodificación. Sin embargo, habría que pensar bien qué es lo que determina dicha periodificación de lo no-eclesial.

En efecto. La Iglesia es una institución histórica, por ello tiene en su desarrollo una *autonomía* propia. Sin embargo, dicha autonomía no es absoluta —como pareciera en ciertas historias de la Iglesia "tradicionales" o conservadoras—, sino *relativa*. Pero, contra un mecanismo o un economicismo ingenuo, debemos también negar que la sociedad *determina* de manera absoluta a la Iglesia. La determinación que se ejerce sobre la Iglesia por lo no-eclesial, es igualmente *relativa*. Con ello queremos indicar que la Iglesia aunque tiene una lógica propia sin embargo está siempre condicionada por sus relaciones con la sociedad política y civil, con las estructuras económicas o ideológicas de una época.

Por todo ello, las grandes épocas de la historia de la Iglesia se definen por la articulación, con preponderancia a veces de un término, otras veces del otro, de la historia de la Iglesia misma —como institución autónoma— con la historia de la sociedad global. En la sociedad global, por su parte, habrá que tener especialmente en cuenta la totalidad práctico-productiva —por ejemplo, el capitalismo mercantil o industrial—, que por establecer la más directa relación entre las personas y la naturaleza a través del trabajo, determina la posición de dominado del pobre, del pueblo (bloque social de las clases oprimidas y de otros grupos sociales, como lo hemos definido en *1.2.*).

Por ello, pareciera con toda evidencia, que la historia de la Iglesia latinoamericana comienza con la presencia conquistadora de españoles y portugueses en nuestro continente. Ellos aportaron un cristianismo histórico desde la experiencia de un modelo de Cristiandad. Todo el siglo XVI y XVII, y parte del XVIII, se despliega bajo la hegemonía del naciente capitalismo mercantil, donde el oro y la plata —cual "fetiches" deslumbrantes— constituyen el mercado mundial por primera vez en la historia humana. Este hecho determina la historia de la Iglesia en la América hispano-lusitana, que se extiende desde la diócesis de Durango al norte hasta Concepción o Buenos Aires al sur; pero igualmente desde Salvador de Bahía en el Brasil hasta Funchal, Angola o Angra en Africa, o Goa, Cochín o Malaca en Asia. Sin olvidar que desde México, Acapulco, se llegaba a Manila del otro lado del Pacífico occidental.

Historia mundial —por primera vez empírica y geográficamente la Iglesia deviene ecuménica— de una Cristiandad que surca los mares gracias al comercio de las especias, de los esclavos, del oro y la plata, del azúcar. . . En las mismas naves vienen los misioneros, van la imprenta, los libros, los obispos nombrados en la Península, las armas, los cañones, los productos tropicales. . . Como puede comprenderse empresa por demás equívoca, ambigua.

Esta parece ser la primera época de la historia de la Iglesia en América Latina.

Pareciera que esta época termina con la hegemonía hispano-lusitana, y aún holandesa —de tipo igualmente mercantil—, con el surgimiento de la revolución industrial. Con Inglaterra, anglicana, y con la expansión de laEuropa continental de norte, protestante (luterana, calvinista), el catolicismo pierde la hegemonía mundial. Con ello pasamos a una segunda época. Su lejana anticipación pudo ser la ocupación inglesa de Jamaica en 1655. Ciertamente la revolución industrial de mediados del siglo XVIII en la isla británica, la ilustración como movimiento ideológico, el ascenso de Pombal en Portugal o Carlos II en España como

hechos políticos indican el comienzo de una nueva época. El hecho eclesial latinoamericano global, estructural, fue quizá la expulsión de los jesuitas que en número mayor a 2,500 —si se tiene en cuenta también Brasil— abandonan nuestro continente de 1759 a 1767, y con ellos hay una pérdida de la hegemonía ideológica del antiguo régimen.

Si en la primera época los pobres, el momento central del pueblo de los oprimidos, fueron primero los indígenas y posteriormente también los esclavos africanos, al que debe agregarse a los mismos criollos a medida que las medidas represivas de la metrópolis se fueron volviendo más y más monopolistas; en la segunda época el pueblo de los pobres, las clases dominadas, serán principalmente los campesinos —los indígenas, los empobrecidos del antiguo orden—. Sólo a fines del siglo XIX y en el siglo XX aparecerá una nueva clase histórica del pueblo: la clase obrera —pero es ya historia reciente de esta segunda época.

Por lo general se coloca como comienzo de esta segunda época la guerra de la emancipación (desde la invasión napoleónica a Portugal en 1807). Sin embargo, tendría mucha conveniencia comenzar antes para romper el esquematismo fácil, que coloca a las luchas militares como los momentos determinantes de pasaje de una época a otra. Hubo movimientos de fondo, la ideología burguesa de la Ilustración —que en la Iglesia es el "colonialismo ilustrado"— se comenzaron decenios antes y promovieron la nueva realidad.

De todas maneras, pensamos, esta segunda época, determinada por la revolución industrial —y el capitalismo industrial propiamente dicho en su fase librecambista, imperialista o transnacionalizado— sigue todavía su curso en la mayoría de los países latinoamericanos. La Iglesia ha acompañado en su historia a la historia neocolonial de nuestras naciones latinoamericanas.

Pensamos que una tercera época, como cambio fundamental en la historia de la Iglesia —que toca su vida interna y su relación tradicional con la sociedad—, se comienza a dar en aquellas naciones que se organizan más allá de la racionalidad capitalista. La realidad de Cuba o Nicaragua abren una tercera época que habrá que tener en cuenta. Desde 1959, por fijar un año —cuando Juan XXIII anuncia en enero la realización de un posible Concilio ecuménico pareciera que se inicia un nuevo momento en la historia de la Iglesia.

Desearía que se debata esta cuestión, porque define criterios para diversos proyectos de CEHILA en historia de la Iglesia latinoamericana.

### 2.3. Criterios para la determinación de períodos

Los "períodos" son momentos internos de las épocas. En ellos, por ser momentos más cortos —decenios y no siglos—, no son tanto la variación o transformación sustancial de las totalidades práctico-productivas, sino lo que pudiéramos llamar cambio de los *bloques históricos* en el poder los que indican los límites entre períodos. Si en las épocas, por ser de larga duración, juegan más bien las totalidades abstractas económicas, en los períodos, por ser más breves, son en cambio la hegemonía de una o diversas clases las que determinan la estructura recíproca de todas las clases en una totalidad histórico concreta, en una formación social nacional o continental.

De esta menera, en la primera época, el período que dura aproximadamente desde el descubrimiento hasta mediados del siglo XVI, de la conquista (del Caribe y México hasta el Plata, y por otro lado

del litoral brasileño hasta el Marañao o el sertao) y de la evangelización (tanto en el Caribe hasta 1519, como desde esta fecha en México hasta el Perú; o desde 1500 en el litoral brasileño), fue el tiempo de la implantación de la dominación hispano-lusitana por medio de una élite europea.[18]

Desde mediados del siglo XVI (descubrimiento en el sur de las grandes minas del sur del Perú y de Potosí, y en el norte desde Zacatecas hasta Durango) se organiza la sociedad colonial. El primer concilio limense provincial (1551), la fundación de la diócesis de Bahía en Brasil (y la llegada de los jesuitas en 1549), son el comienzo de una organización definitiva de la Iglesia en la primera época.

En torno al tercer decenio del siglo XVII (1620) se dan muchos elementos para indicar un cambio de período. Crisis definitiva de la minería, Felipe IV rey en 1621; en 1623 la Propaganda Fide en Roma; las últimas diócesis de la etapa inicial se fundan en Buenos Aires y Durango (1620). Este período de unos ocho decenios indican una provincialización de la Iglesia bajo los Habsburgos pero una produndización de la "cristiandad barroca".

Ciertamente la crisis de la sucesión dinástica (1700) es un nuevo límite, y así se inicia con el siglo XVIII el cuarto período. Es claro el cambio de hegemonía —aunque sólo inicial—. El antiguo régimen de los Austrias, cuya gloria fue el mercantilismo de las minas, deja lugar al de los Borbones, semiperiférico del nuevo orden que se gesta en la Europa central.

Es nuestra propuesta comenzar la segunda época con la crisis de la revolución industrial propiamente dicha. Por ello, su primer período es el del intento de una reorganización total de la estructura colonial —en cuyo fracaso estribará la posibilidad de la primera emancipación—. La burguesía periférica de España o Portugal no podría resistir el embate anglosajón. La gran etapa de la reforma del comercio colonial (1765-1768), o la *Instrucción* para la reforma de los órdenes religiosos (1768), indican el nuevo orden de cosas. El fracaso del proyecto en este período es, por ello mismo, la transición a una nueva hegemonía —de la burguesía borbónica colonial a la clase oligárquica criolla—, aún dentro de la Iglesia —de una jerarquía también borbónica a una jerarquía criolla—.

En el Brasil el "catolicismo mineiro" tiene una fisonomía particular, pero delimita igualmente un período claro.

Es el gran período de los intentos libertarios de tantos cristianos, desde los "comuneros" paraguayos, hasta Tupac Amaru o Tiradentes.

El segundo período es, exactamente, el tiempo de las luchas libertarias mismas (desde 1807 hasta el 1830 aproximadamente). Este período tiene claridad aceptada, y podría concluir en la historia de la Iglesia con el nombramiento de los primeros seis obispos residentes por parte de Gregorio XVI el 28 de febrero de 1831.

Es interesante indicar que el siglo que va desde el 1780 hasta el 1880 aproximadamente —del capitalismo librecambista—, recubre más o menos el tiempo de la hegemonía conservadora (con notables diferencias nacionales). Por ello el medio siglo (1830-1880) es la organización nacional, pero con presencia importante de la Iglesia que aunque contempla la crisis del modelo de Cristiandad, puede todavía cumplirlo de alguna manera.[19]

---

[18] Véanse las descripciones de los trece ciclos evangelizatorios y el del Caribe protestante en *HGIAL*, I/1, pp. 299-336.

[19] En la *HGIAL*, I/2 (que se ocupará del siglo XIX y

Un segundo momento, desde que se presenta el fenómeno del imperialismo (1880-1914), determina el cuarto período de la segunda época. Irrupción del liberalismo (con enormes diferencias nacionales), presencia ideológica del positivismo, comienzo de la expansión protestante, y profunda penetración de la estructura de la dependencia económica y cultural bajo el imperialismo (intercambio desigual de materias primas por productos manufacturados). La organización de los Estados nacionales sustrae a la Iglesia parte de sus bienes de "mano muerta", lo que es interpretado por la historia conservadora como "persecusiones contra la Iglesia". Lo peor del período es una nueva manera de oprimir al pueblo, que pierde aún alguna de las prerrogativas que había conservado desde el tiempo de la conquista (como la propiedad comunal de las poblaciones indígenas).

Es el tiempo de la "romanización" de la Iglesia latinoamericana, de la organización de las congregaciones de enseñanza, de la crisis final del modelo de Cristiandad colonial.

El quinto período, en medio de las guerras por la hegemonía mundial del capitalismo (1914-1945), con la irrupción en algunos países de alguna burguesía nacional (como Argentina, Brasil, México, etc.) o período del llamado "populismo", la Iglesia intenta reconstituir un modelo pero ahora de "Nueva cristiandad". Es el tiempo de la Acción Católica (desde 1930), y, al mismo tiempo, de nueva expansión del protestantismo (después del Congreso de Panamá en 1916, del de Montevideo en 1925 y el de La Habana (1929).

El sexto y actual período de la segunda época, se habría iniciado aproximadamente en el tiempo de la crisis del proyecto populista (Arbenz 1954, Vargas 1954, Perón 1955, Rojas Pinillas y Pérez Jiménez 1957, etc.). La Iglesia, que había logrado una positiva convivencia con dichos regímenes (excepto quizá con Cárdenas 1934-1940), comienza a transitar por tres fases claramente discernibles. En la primera fase (1955-1965), la llamada década del desarrollo, podría decirse que no hay enfrentamiento con el Estado desarrollista —que articula la dependencia estructurada ante la expansión de las transnacionales. Eclesialmente es el comienzo de una profunda renovación (desde la I Conferencia del Episcopado latinoamericano en Río hasta el fin del Concilio Vaticano II).

En la segunda fase (1965-1979) se produce un nuevo modelo de dependencia: los gobiernos de "Seguridad Nacional". Es en esta fase que se reproducen en la Iglesia el tipo de tensiones que se habían establecido a fines del siglo XVIII —como antecedentes de la primera emancipación—. La opción por los pobres de muchos grupos eclesiales —y a veces de Iglesias nacionales enteras como en el caso del Brasil—, la teología de la liberación (que en realidad es ahora cuando escribe su tercer capítulo: el primero en la época de la conquista, como conBartolomé de las Casas; el segundo en la época de la primera emancipación, como con Hidalgo o Morelos), el surgimien-

---

XX) se describirán los *cinco* ciclos emancipatorios de muy diverso ritmo: el hidalguense, el boliviariano, el sanmartiniano (de la América hispánica), el brasileño y, en especial, el caribeño. Este último, como puede suponerse, comienza antes que los otros con la emancipación de Haití. Le siguen Santo Domingo (después ocupada por un tiempo por Haití), pero deberán esperar hasta el 1898 las islas de Puerto Rico, Cuba y Filipinas. Otras colonias inglesas, francesas, holandesas, danesas deberán esperar aún hasta nuestros días para alcanzar la independencia (como Belice, por ejemplo). La historia del proceso emancipador y la función cumplida en él por la Iglesia es de suma pertinencia en el presente, tiempo de la *segunda* emancipación, no la de la *oligarquía criolla* sino la del *pueblo latinoamericano.*

to de la pastoral de comunidades de base, el compromiso de muchos cristianos en los movimientos políticos de cambio. Es la fase de Medellín a Puebla, pasando por Sucre (la XIV asamblea del CELAM en 1972).

La tercera fase pareciera dibujarse con claridad desde 1979. La crisis del capitalismo contemporáneo comenzada en 1967, comenzó a destruir la posibilidad de los "milagros" económicos que prometían los gobiernos militares de "Seguridad Nacional". Los mártires, cuya figura simbólica no puede dejar de citarse: Mons. Oscar A. Romero asesinado el 24 de marzo de 1980, fueron aumentando, y las tenciones intraeclesiales igualmente. Después de Puebla y del triunfo de la revolución sandinista, existe un nuevo orden de cosas que hay que descifrar; pero primero describir. No es ya historia, es crónica, pero necesaria para la vida cotidiana del pueblo cristiano en la lucha por su sobrevivencia.

Junto a todo esto, no como un *después* sino como lo contemporáneo pero ya perteneciente a la tercera época, vemos abrirse un primer período de la historia de la Iglesia. Ciertamente en Cuba vive su primera fase desde 1959. En Nicaragua, en cambio, vive ya su segunda fase desde 1979. Los veinte años no pasaron en vano y la Iglesia ha crecido. Han crecido igualmente sus tensiones internas. El tiempo de partos mayores pareciera acercarse. Pero, de nuevo, el historiador calla para dar la palabra al cronista, o, mejor, al santo o al héroe.

A manera de conclusión, y para dar sólo pie a una discusión abierta, proponemos una cierta periodificación para que sirva de estructura a ciertos proyectos históricos que CEHILA viene realizando.

*Ia. Epoca. La Cristiandad de las Indias occidentales y el Brasil*
(Epoca del capitalismo mercantil)
1er. Período. Conquista y evangelización de amerindia (1492-1550)
2 do. Período. Organización de la Iglesia (1551-1620)
3er. Período. La Cristiandad barroca (1620-1700)
4to. Período. El nuevo proyecto borbónico (primera parte del siglo XVIII)

*IIa. Epoca. Crisis de la Cristiandad y el neocolonialismo*
*A. Momento* del capital industrial librecambista
1er. Período. Crisis del orden colonial (segunda parte del siglo XVIII)
2do. Período. Guerras de la primera emancipación (1807-1831)
3er. Período. La Iglesia en las luchas de la organización nacional (1830-1880)
*B. Momento* del imperialismo
4to. Período. La Iglesia ante el liberalismo (1880-1914)
5to. Período. La Iglesia ante el populismo (1914-1955)
*C. Momento* del capitalismo transnacional
6to. Período. La Iglesia y la dependencia latinoamericana
1era. Fase. La década desarrollista y la renovación de la Iglesia (1955-1965)
2da. Fase. La Iglesia ante los gobiernos de "Seguridad Nacional" (1965-1979)
3era. Fase. La Iglesia ante la crisis y el neocoservadurismo (1979- )

*IIIa. Epoca. Más allá del orden capitalista*
1er. Período. La Iglesia en los socialismos reales latinoamericanos
1era. Fase. La Iglesia en Cuba (1959- )
2da. Fase. La Iglesia en Nicaragua (1979- )

Como es evidente, esta propuesta de

peridoficación es meramente personal, no involucra más que a mi persona, y, como he dicho más arriba, pretendo entregar material para la discusión.



En esta genealogía de la historia, que esboza en distintas fases, Nietzche relaciona el sentido histórico y la historia de los historiadores. El uno y la otra no tienen sino un solo comienzo, impuro y mezclado. En un mismo signo, se puede reconocer tanto el síntoma de una enfermedad como el germen de una flor maravillosa, ambos surgen al mismo tiempo, y enseguida tendrán que separarse. Sigamos pues, sin diferenciarlos de momento, su genealogía común.

La procedencia *(Herkunft)* del historiador está clara: es de baja extracción. Uno de los rasgos de la historia es existir sin elección: considera que debe conocer todo, sin jerarquía de importancia; comprender todo, sin distinción de nivel; aceptar todo, sin hacer diferencia. No debe escaparle nada, pero al mismo tiempo no debe quedar nada excluido. Los historiadores dirán que esta es una prueba de tacto y de discreción: ¿Con qué derecho harían intervenir su gusto, cuando se trata de los otros, sus preferencias cuando se trata realmente del pasado? Pero de hecho, es una total ausencia de gusto, una determinada rudeza que intenta adoptar, con lo que es más elevado, formas de familiaridad, una satisfacción en encontrar lo que es más bajo. *El historiador es insensible a todas las desganas: o mejor, encuentra placer en aquello mismo que debería levantarle el corazón. Su aparente serenidad se encarniza en no conocer nada grande y en reducir todo al denominador más débil. Nada debe ser más elevado que él. Si desea saber tanto, y saber todo, es para sorprender los secretos que se minimizan. "Baja curiosidad". ¿De dónde viene la historia? De la plebe. ¿A quién se dirige? A la plebe. Y el discurso que la constituye se parece mucho al del demagogo:* "nadie es más grande que vosotros" dice éste "y el que tenga la impresión de querer sacar ventaja devosotros —de vosotros que sois buenos— ése es malo"; y el historiador, que es su doble, le hace eco: "Ningún pasado es más grande que vuestro presente, y todo lo que en la historia puede presentarse con el aspecto de la grandeza, mi saber meticuloso los mostrará su pequeñez, maldad, desgracia". *El parentesco del historiador remonta hasta Sócrates.*

Michel Foucault, **Microfísica del poder.**