editorial
NOVA TERRA

PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

CEHILA

PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

COMISIÓN DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA
EN LATINOAMÉRICA (CEHILA)

Miembro del Comité Internacional de historia eclesiástica. (CIHEC)

PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

I Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Quito (1973)

editorial nova terra
canalejas, 65
barcelona-14

© by CEHILA. 1975
© by EDITORIAL NOVA TERRA

Primera edición: marzo 1975

Cubierta diseñada por DUGÓ

Reservados todos los derechos

Depósito Legal: B. 15365 - 1975
ISBN: 84 - 280 - 0832 - 9

Printed in Spain / Impreso en España

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-5

1. REFLEXIONES SOBRE LA METODOLOGÍA PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

por ENRIQUE D. DUSSEL
Mendoza (Argentina)

Exposición hablada y extraída de la grabación, efectuada por el profesor doctor Enrique D. Dussel, presidente de CEHILA, el día 3 de enero de 1973, en la Sala de Reuniones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Excmo. Sr. Secretario General del CELAM, Mons. Alfonso Trujillo, Excmo. Sr. Obispo Auxiliar de Quito, Mons. Antonio González, estimado Director del IPLA, Presbítero Segundo Galilea, colegas de la Comisión y Miembros Consultores invitados. Desearía que interpretasen estas palabras como unas reflexiones que no pretenden ser exclusivas de otras, sino que tienen el explícito carácter de meros aportes programáticos o hipotéticos para dar materia a nuestro diálogo en este día de trabajo en nuestro *Encuentro*. Es por ello que hablo en el título de esta ponencia de «*una*» historia de la Iglesia y no de «*la*» historia de la Iglesia, teniendo plena conciencia de que sólo el Dios Providente tiene verdadera comprensión de la historia real y única, la que se nos revelará acabadamente en el Juicio y que sólo la fe nos anticipa analógicamente.

Mi exposición tiene tres partes: reflexiones antropológico-históricas, teológicas y epistemológicas. Quisiera comenzar con un bosquejo de la cuestión fundamental que se enfrenta sin vueltas a un equívoco corriente entre los historiadores de la Iglesia en América latina.

«Metodología» nos indica, como palabra compuesta de origen griego, un *lógos* o pensar acerca del método, es decir, un cierto pensar sobre un camino, un «a través del» que se transita, si se tiene en cuenta que *meta-ódos* es un «caminar que perfora», un saber caminar. Metodología es entonces un reflexionar sobre un modo de caminar; de manera

que es muy distinto poseer como hábito un método que reflexionar explícitamente sobre el método que se posee.

Ahora nos reúne un cierto caminar que intenta acceder hasta el describir una historia de la Iglesia en América latina. Este tema será abordado por historiadores concretos y no abstractos. Estos historiadores deberán descubrir el tema para expresarlo, es decir, para escribirlo, para darlo a luz. Pero para expresar el tema deben descubrir el *sentido* de los acontecimientos eclesiales. El descubrir el sentido es un situarlo dentro de un cierto horizonte de comprensión, inevitablemente, de tal manera que es imposible una descripción que no sea al mismo tiempo un descubrimiento del sentido. Y esto es siempre una *interpretación*. Descubrir para el cristiano el sentido de algo en un horizonte de comprensión es develar algo desde la fe, que a su vez ha sido constituida por la revelación.

El historiador cristiano puesto a interpretar el acontecimiento lo hace inevitablemente a la luz de la fe. La fe revelada puede o no estar esclarecida por alguna teología. Pero, en la ciencia, este esclarecimiento es necesario. Es decir, la interpretación histórico-científica debe poseer claridad acerca de las pautas o categorías de una fe iluminada por la teología para saber interpretar el acontecer eclesial.

La interpretación histórico-científica es parte de la única teología como interpretación cristiana *metódica* de la historia del pueblo cristiano.

1.1 *Reflexiones antropológico-históricas acerca de la cultura latinoamericana*

¿Cuál es el *sentido* de América latina en la historia universal?

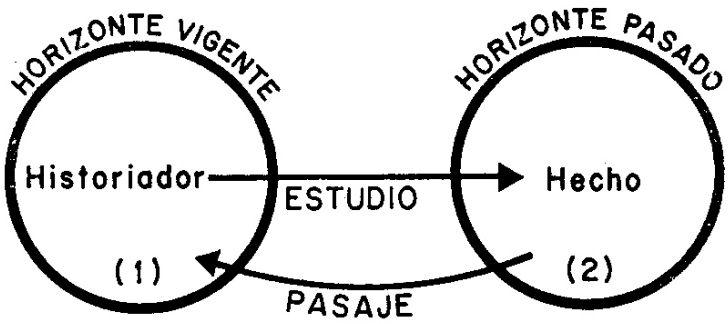
El historiador es el que hace el «pasaje» desde la historia que acontece a la expresión científica de esa historia. El historiador está siempre en un mundo y esto es ya un problema. Previo al hombre de ciencia que es, el historiador tiene «ya» un cierto horizonte de comprensión de lo que acontece.

Desde el horizonte cotidianó el historiador se pone a estudiar su tema, que es el acontecer histórico. Este hecho histórico debe saber expresarlo después de descubrir el sentido de dicho acontecimiento. De ahí el peligro de caer en ingenuidades, en especial la de creer que efectúa una interpretación *objetiva* y *científica* válida para todos los tiempos. En verdad, sólo se llega a objetivar prejuicios tenidos por eternos, naturales, verdaderos.

El horizonte de comprensión cotidiana del que estudia es el que funda el sentido de lo que se piensa estudiar. El horizonte de compren-

sión fundamental es el horizonte cotidiano del historiador. Si somos latinoamericanos, América latina constituye nuestro horizonte cotidiano de comprensión. Pero si por otra parte somos parte de una élite intelectual formada en Europa, por ejemplo, nuestro horizonte de comprensión será el de dicho mundo. El *sentido* del acontecimiento, que es el objeto de nuestro estudio, queda fundado así en cierto horizonte. Hay que tener en cuenta explícitamente dicho horizonte para después describir también el sentido del acontecimiento que se descubre.

A esto se agrega que el acontecimiento, objeto del estudio, no está sólo «presente» en el sentido de lo que acontece *ahora,* sino que es el sentido de un hecho *pasado.* Pero decir que un acontecimiento es pasado significa que ese hecho «*era*-en-un-mundo» y que ya «no-es».



El historiador vive en su *mundo* (1); mientras que el tema de su estudio era en su *mundo* (2), era un hecho que «*era*-en-un mundo» pero que ya no-es hoy. Para ilustrar tomemos un ejemplo: Cuando se entra en la Acrópolis de Atenas, en el Partenón, hoy, uno se enfrenta no a un templo real y sagrado sino a un objeto turístico. Pero para los que en el mundo griego entraban en el Partenón ese caminar era un hecho sagrado; lo hacían para adorar a los dioses. Eso «*era*-en-un-mundo» que ya no es el nuestro. La reconstrucción o descripción histórica debe comenzar por ser la recreación del horizonte de comprensión de un mundo dentro del cual el acontecimiento pasado tenía un «sentido» para ese mundo. Quiero decir que cuando se enfoca un hecho desde nuestro mundo se ha de considerar con cuidado el «pasaje» que se produce *desde* el horizonte que «era» (el mundo pasado de ese acontecimiento) a nuestro horizonte donde el «hecho» es un tema de un mundo en el que el acontecimiento pasado va a tener un nuevo «sentido», «nuestro» sentido, otro sentido del que tenía en el mundo pasado.

Hay dos maneras o actitudes de encarar lo pasado: Una es la actitud *ingenua;* otra la *crítica.* La actitud ingenua es la que objetiva en el pasado el sentido presente de los acontecimientos. La actitud crítica es la que intenta recrear las condiciones que hicieron posible un acontecer

histórico pasado. Ilustraré esto con un ejemplo. Ingenuamente se puede aplaudir y considerar como héroes a Bolívar o San Martín; pero, críticamente, y al ser colocados en el contexto histórico, debe recordarse que San Martín debió levantarse contra sus compañeros de armas españoles y «realistas» (para los cuales fue un «traidor»); debió dejar de obedecer las leyes vigentes, «Las leyes de Indias» (ante las cuales quedó en la ilegalidad); tuvo que soportar la duda de haber sido condenado por el mismo Papa, quien firmó la bula *Etsi Longissimo* (del 30 de enero de 1816), repudiando el movimiento emancipador (quedando su conciencia cristiana en estado de culpabilidad). Fácil es aplaudir a los héroes. Difícil es comprender *críticamente* las condiciones históricas que los hicieron posibles. Más difícil todavía es imitarlos hoy.

Una interpretación *crítica* supone tener en cuenta aspectos múltiples y condicionamientos de todo tipo que generalmente los historiadores, y más todavía los historiadores de la Iglesia, no tienen en cuenta. Es justamente el problema de la *hermenéutica* o la cuestión de la *interpretación.* Para ilustrar la magnitud de este problema voy a proponer como nuevo ejemplo una interpretación del «hecho» latinoamericano en la historia universal, teniendo conciencia de que es sólo una «interpretación» posible entre otras. En nuestro mundo presente querría describir el «sentido» de la cultura latinoamericana en la historia universal. Un Darcy Ribeiro ha intentado un bosquejo en el que América latina tiene un «lugar» en esa historia. Hasta el presente Toynbee, Spengler, Sorokin, Alfred Weber, habían dejado, como dice Leopoldo Zea, a América latina «fuera de la historia».

América latina tiene un lugar *único* en la historia universal, lo cual nos va a indicar por su parte que la Iglesia latinoamericana va a tener igualmente un lugar *único* en la historia de la Iglesia universal.

1.1.1 *La primera etapa,* la prehistoria latinoamericana, es donde se sitúan nuestras grandes civilizaciones neolíticas (la mayo-azteca e inca, y en menor grado la chibcha). Nuestra prehistoria entronca con la prehistoria universal por el Pacífico.

Si comenzamos nuestra descripción por la Mesopotamia (en el IV milenio a JC.) y el Egipto, el Indo o el Valle del Amarillo (China), en ese movimiento que va hacia el este surgen muy posteriores la gran cultura Mayo-azteca y la cultura Inca en el primer milenio después de Cristo, y la Chibcha en la cuenca del Magdalena y el Cauca (las culturas de la «América nuclear»), dejando de lado las regiones de plantadores tropicales y en el norte y en el sur los nómadas de las llanuras y las pampas.

América latina entra en la historia universal neolítica por un movimiento que comenzando en el continente euroasiático, pasa por el Pací-

fico y llega a América. Allí entramos en la historia universal e inexplicable sería todo lo que pasa en la prehistoria de América latina sin la historia neolítica de la Polinesia y del Pacífico, y también sin el paleolítico euroasiático y aún africano, del cual el hombre americano procede desde no hace tantos milenios. Esta sería la primera etapa.

1.1.2 *La segunda etapa,* para poder entender lo que va a ser la cultura latinoamericana, es necesario remontarnos a la región del Mediterráneo oriental. Para saber quién es Colón es necesario todavía completar nuestra descripción. La comprensión de la historia latinoamericana exige a los latinoamericanos la comprensión de toda la historia universal, y solamente después de dicho esclarecimiento podremos preguntarnos por el sentido de la historia de la Iglesia. Para saber quién es Colón habría que partir de las culturas mesopotámicas y egipcias, anatólicas y cretenses, y, en especial, de las invasiones de los indoeuropeos. Los pueblos indoeuropeos invaden las zonas del sur (ya que parten del norte del Mar Negro y Caspio) y en poco tiempo dominan las grandes culturas de la «Media luna», indoeuropeizando a las zonas del Imperio romano, el Imperio persa, los reinos hindúes y aún el Imperio chino, influenciado por el «Tao». Son todas ellas entonces la gran región indoeuropeizada.

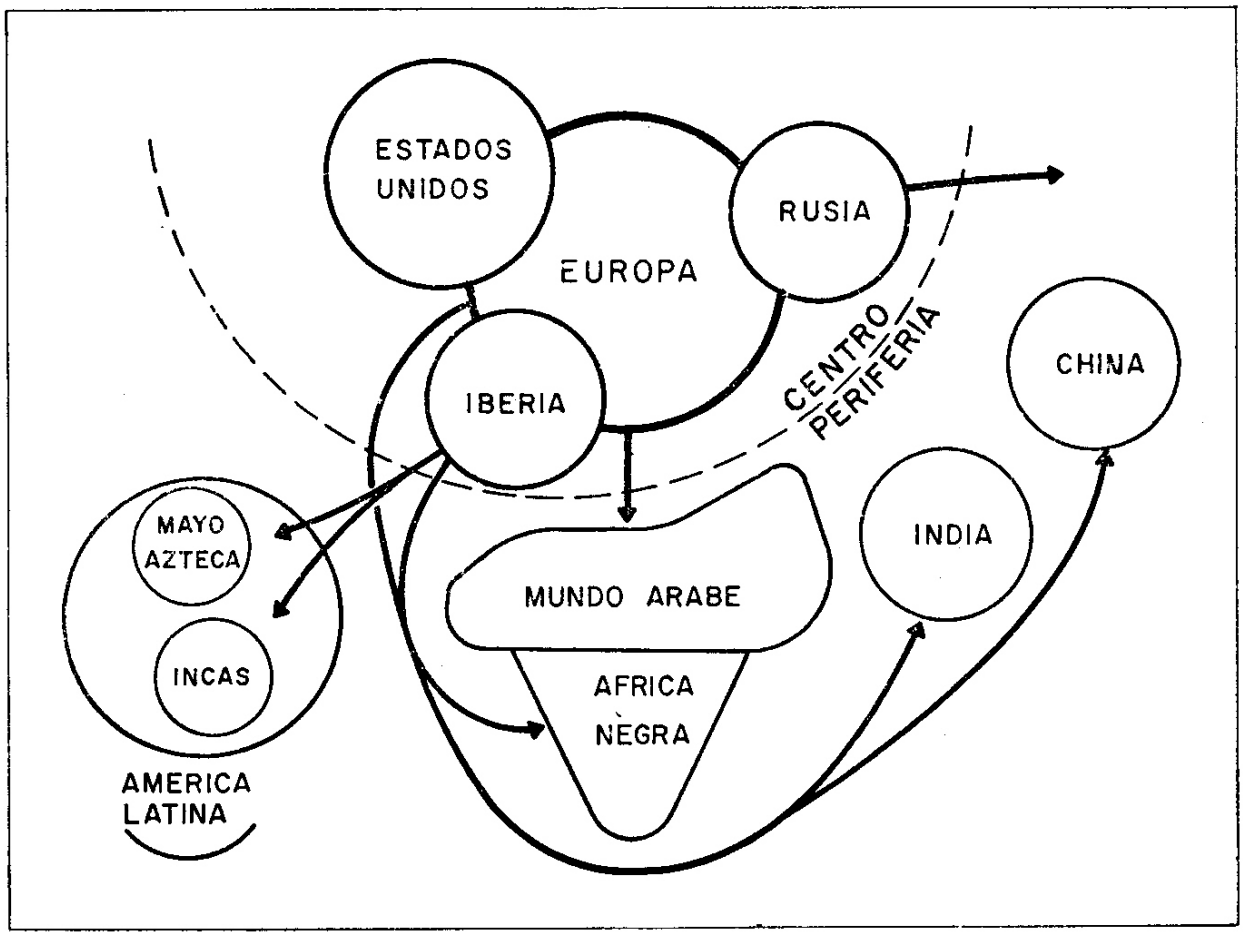
1.1.3 *La tercera etapa* se produce ante las grandes corrientes inmigratorias semíticas. El semitismo, de donde surge el cristianismo, tiene otra visión del mundo y por tanto otra visión de la historia. Pocos siglos después se cristianizará el imperio romano; se islamizará el mundo persa y los mismos mahometanos llegarán hasta la India. De tal manera que hay una «semitización» del mundo culto neolítico que antes había sido «indoeuropeizado». Es dentro de este proceso que van a surgir las dos grandes cristiandades: la cristiandad bizantino-rusa y la latina. Aquélla de lengua griega y ésta latina, que caracterizará al mundo llamado después europeo, de donde España va a ser una provincia. Todo esto es como nuestra *proto-historia.* Es necesario entender bien que fue la cristiandad nuestro origen. Desde el 330, en que Constantinopla fue fundada, hasta el día en que Colón parte para América, año en que los Reyes Católicos conquistan Granada el último de los reinos árabes, se cumple la historia de las cristiandades.

Comprender este proceso es comprender quién es Colón, como decíamos, quiénes van a ser la mayoría de los misioneros, quienes van a ser la mayoría de nuestros primeros obispos, es, en fin, entender la historia del Patronato. América latina y su Iglesia es incomprensible sin la intelección de este fenómeno.

1.1.4 *La cuarta etapa.* A todo lo anterior llamo la *protohistoria.* Comenzaría sólo nuestra historia el día en el que lo más occidental del Occidente, España, y lo más oriental del Oriente, los indios (pues los indios son asiáticos), se enfrentan en lo que fundamentalmente va a ser el proceso de la conquista y evangelización, captada ésta como un gran proceso de aculturación. En 1492 comienza la historia de América latina que no es ni «El-padre-España», ni «la-madre-India», sino un hijo, que no es Amerindia, ni es Europa, sino que es algo distinto.

Allí surge de pronto América latina. Bizancio era un mundo, una *ecumene;* lo era igualmente Rusia (la «tercera Roma»), la Europa latina, el mundo árabe, los hindúes y los chinos eran seis ecumenes coexistentes. Por su parte, los aztecas y los incas eran igualmente ecumenes. Totalizan ocho ecumenes en el siglo XV. Cada una se creía la única *ecumene* y afirmaban que fuera de su horizonte vivían los infieles, los bárbaros. Pero en el siglo XVI una ecumene va a conquistar a todas las demás y la primera en ser oprimida es América. América latina va a llevar en su esencia el nuevo momento histórico opresor europeo. Europa, en el centro, va a rodear el mundo árabe y llegará al Asia, y tocará a América

NUEVA ESTRUCTURA INTERNACIONAL DESDE EL SIGLO XV AL XX.



por el Pacífico. Del siglo XVI al XX hay de pronto una nueva estructura mundial: las ocho ecumenes se reducen a *una sola* y el «centro» de esta ecumene lo tiene Europa, después Rusia y Estados Unidos (a lo que podríamos sumar Japón, Canadá y Australia).

Europa entonces conquista el Oriente, debilita al mundo árabe, conquista y coloniza África y América. Nace así un «centro» y una «periferia». Europa se constituye en el centro y crea la periferia. Este centro va a tener un polo de expansión en Rusia (porque Rusia va a ser la que en Europa conquiste Siberia y llegue hasta el Pacífico en el mismo siglo XVI). Europa tendrá en España y Portugal otro polo de expansión por el Atlántico. En el siglo XX el centro va a estar constituido por Estados Unidos, Europa y Rusia desde la Segunda Guerra mundial. Históricamente, América latina va a quedar con el África negra, el Islam, la India, la China y el Sureste asiático como cultura periférica, dependiente de una macrocultura central. América latina queda situada en dicha periferia, sin embargo, como el *único* grupo subdesarrollado de poscristiandad, porque en las otras culturas periféricas está vigente el Islam, el animismo, el hinduismo, la revolución mahoísta y el budismo en el Sudeste asiático. Quiere decir que aún en esta etapa América latina queda situada como el único conjunto *dependiente cristiano*, ya que entre nosotros se constituyó la *cristiandad* pero fue la única cristiandad *colonial* (no lo fue ni la bizantina ni la latina).

Este bosquejo interpretativo intentaría responder a la pregunta: ¿Cuál es el sentido de la cultura latinoamericana en la historia universal? Sólo ahora podemos entrar en la segunda cuestión.

1.2 *Reflexiones teológicas sobre la historia de la Iglesia latinoamericana*

¿Cuál es el sentido de la historia de la Iglesia en América latina? ¿Cuál es la función que tiene la Iglesia en la historia de América latina? Si pensamos escribir una historia de la Iglesia en América latina mal podríamos responder por la función de una parte en el todo si no hemos establecido qué sentido tiene el todo. Lo dramático es que no existe una respuesta para el «todo» de nuestra cultura, porque no existe una sola historia válida de la cultura latinoamericana, a excepción hecha de los estudios programáticos escritos por Darcy Ribeiro, como dijimos arriba. Es bien posible que cuestionándonos sobre el cómo escribir una historia de la Iglesia hagamos igualmente avanzar la cuestión del cómo exponer una historia de América latina con sentido crítico.

Hay un mundo, en el sentido indicado más arriba, donde se sitúa

el historiador precristiano o no-cristiano. Dicho mundo, a la luz de la fe, adquiere un *nuevo* «sentido». En el mundo precristiano del Imperio romano había, por ejemplo, dinero, y desde el horizonte de comprensión romana el dinero tenía un cierto valor. Pero al llegar a ser cristiano al romano se le abría otro horizonte de comprensión; dicho dinero tiene ahora otra significación; tenía un nuevo valor, porque al cambiar el horizonte de comprensión cambia el *sentido* de todos los entes intramundanos. Se puede decir ontológicamente que la fe es un *nuevo mundo* en el sentido de que abre un nuevo horizonte de comprensión. Esa fe existencial, porque es vida, acontece cada día; esa fe se constituye en el mundo cotidiano aunque irrumpe desde la exterioridad de ese mundo. La exterioridad es la *Palabra* que revela, como la «luz», ciertas cuestiones tenidas antes por imposibles, desconocidas. Es como un «cono de luz» que se proyecta sobre el mundo y lo ilumina con nuevo sentido.

La palabra de Dios es como un «cono de luz» que ilumina de tal manera que todo lo intramundano cambia de sentido. La fe significa creer en la Palabra del Otro (el revelador, Dios), pero Palabra que a su vez esclarece un nuevo horizonte de comprensión y de-vela un nuevo sentido a todo lo que acontece.

¿Qué es entonces la revelación? ¿Qué revela la Palabra revelante? La revelación es la manifestación del *hecho crístico* (la realidad), develada por medio de pautas interpretativas. Lo que Dios revela son ciertas pautas, coordenadas o categorías que me permiten descubrir lo que ya he visto, pero ahora con un *nuevo* sentido. Moisés, por ejemplo, vivía en el desierto y sabía que sus hermanos hebreos eran esclavos en Egipto; era un hecho histórico. Pero el día en que Dios le dice que es posible sacarlos de Egipto, Moisés descubre un *nuevo* sentido, porque de esclavos «por naturaleza» se transforman en esclavos «históricos». De vivir para siempre como esclavos en Egipto se transforman a los ojos de la fe en seres a los que les es posible salir de la prisión de Egipto. Hay entonces una diferente comprensión del mismo hecho histórico; hay una *interpretación* nueva a la luz de la fe; un *nuevo* sentido de la realidad. La revelación tiene así pautas interpretativas que nos permiten descubrir el «sentido» de los acontecimientos. Esto es fundamental para el historiador de la Iglesia, el que siendo cristiano, va a interpretar el mismo hecho de manera distinta al no-cristiano. El mismo documento auténtico tendrá distinto sentido a los ojos del historiador científico cristiano, porque las pautas interpretativas son distintas.

¿Cuáles son dichas pautas? Tomemos como ejemplo algunas de ellas. En la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento pueden considerarse pautas o categorías interpretativas (y por ello operatorias) esenciales, en primer lugar, aquella que en hebreo se significaba con el término *basar* (en griego, *sárx*, en castellano *carne*). La segunda categoría fundamental

me parece ser la que recibe la denominación de *ruaj* (en griego *pneúma;* en castellano *espíritu*). Cuando el «Espíritu» (que es la Alteridad divina) inhabita la «carne» (que es la *totalidad* humana o la creatura, que puede cerrarse por el pecado o abrirse al don divino), la «Palabra» (en hebreo *dabár;* en griego *lógos*) asume la humanidad; se trata, estrictamente, de la «en-carnación».

Estas categorías reveladas que fueron ejercidas anticipadamente por los profetas, y plenariamente por el mismo Cristo, las utiliza él mismo en su predicación teológica. Estas categorías hay que saber descubrirlas explícitamente para después saber usarlas en la interpretación histórica. A partir de la categoría de «carne», que el pensamiento contemporáneo denominaría «Totalidad», y la de «Espíritu» (o «Alteridad») se mueven todas las demás. La «carne», cuando se cierra al «Espíritu», peca; cuando la «carne» mata a Abel, Caín se transforma en el Adán pecador, porque Abel es el Otro, el hermano, y al matarlo queda solo. Al ser único Caín se afirma como Dios y al hacerse Dios es como Adán; es ateo del Dios creador, es decir, es fetichista. Cuando en la historia la Iglesia se totaliza, y se totaliza de alguna manera en el tiempo de la *cristiandad* como cultura, confundiendo cristianismo con dicha cultura, identificándose e impidiéndose poder escuchar al pobre (el Otro, el infiel) por el que habla el Espíritu, entonces, en esas épocas, los cristianos caen en el pecado. Sería una época en la que los cristianos se habrían cerrado como institución terrena no pudiendo advertir claramente la presencia de Dios en el pobre que revela la injusticia. La Iglesia podría aún estar jugando, al no servir al pobre, la función equívoca de dominadora del pobre.

Otra pauta interpretativa propiamente constitutiva de la fe, por ello bíblica y evangélica, es la que en hebreo se denomina *habodáh* (en griego *diakonia,* la acción del *doûlos;* en castellano *servicio* o simplemente *trabajo*). Jesús indica que es propio del «mundo» el que los que tienen el poder opriman a los débiles, pero lo propio de sus seguidores es el «servicio» al pobre, al débil. La categoría de *servicio* (que es más que *praxis,* por cuanto indica la gratuidad de lo que se hace por el Otro en cuanto otro y no por «necesidad») se refiere a la acción del «Siervo de Yahveh»: es acción liberadora (*Is.* 61, 1-ss.); es cuando la «carne» resucitada por el «Espíritu», con nueva vida, se abre al pobre y lo sirve eficazmente. Por ello el «culto» del templo es «servicio» (*habodáh*) divino, como el «servicio» (*habodáh*) al pobre es el culto que se rinde a Jesús que se identifica al pobre (*Mt,* 25, 11-ss.). Ese servicio hace «salir de la prisión» (en hebreo dice Dios a Moisés *lehitsaló,* «hacer salir» o «liberar») al esclavo. Por ello la noción de liberación es propiamente bíblica y cristiana (*Cfr. Éxodo,* 3). Cuando la «carne» se cierra, necesariamente se constituye en dominadora del pobre. En esto nos acercamos ya a una ca-

tegoría esencial para la historia de la Iglesia, porque si la Iglesia solamente relata una historia de su institución terrena y lo puede hacer muy bien como historia triunfalista, puede también ser una historia de la alianza con la dominación. Mientras que si se estudian los gestos de solidaridad con el pobre, su servicio, se indicará una pauta estrictamente evangélica.

Muchas más son las categorías operatorias de la fe cristiana, pero aquí, por falta de tiempo, no nos referimos a otras.

Dentro de esta perspectiva preguntaría: ¿Qué es la Iglesia? La Iglesia es una *institución-profética,* en el sentido de que es una institución *en* el mundo que cumple una tarea escatológica y profética para relanzar la historia adelante, desde los pobres. Las culturas se cierran como totalidad. Pensemos en el Imperio romano. La Iglesia, comprometiéndose con los pobres que son siempre los dominados, relanza el proceso hacia el futuro, en este caso hacia el Sacro imperio romano. Nuevamente desde él la Iglesia construye Europa. Cuando la «carne» se cierra como totalidad o pecado, la Iglesia, desde los pobres, relanza la historia escatológicamente hacia el Cristo que viene, el que vive como futuro aunque ya presente. Si algún sistema se cerrara como totalidad irrebasable se fosilizaría. La Iglesia en la historia de los pueblos viene a recordar que el destino último es un más allá de todo reino histórico. Y sin embargo ella misma es una institución, pero profética. La Iglesia está en el mundo y por ello puede también estar con la dominación o con los pobres. Se trata de la parábola de las semillas: hay semillas que caen en mala tierra y otras que caen en buena tierra. Las que caen en tierra buena son las que pueden crecer. Las dos pueden ser Iglesia; en las dos actúa la gracia; pero, sin duda alguna, es la Iglesia de los «pobres», la Iglesia de los «justos» la que permite crecer a la semilla.

La Iglesia es así una institución en el mundo y, sin embargo, y al mismo tiempo, juega la función de la exterioridad de la Palabra, como un «fuera» del mundo que critica a la cultura o a la totalidad para relanzarla hacia la Parusía.

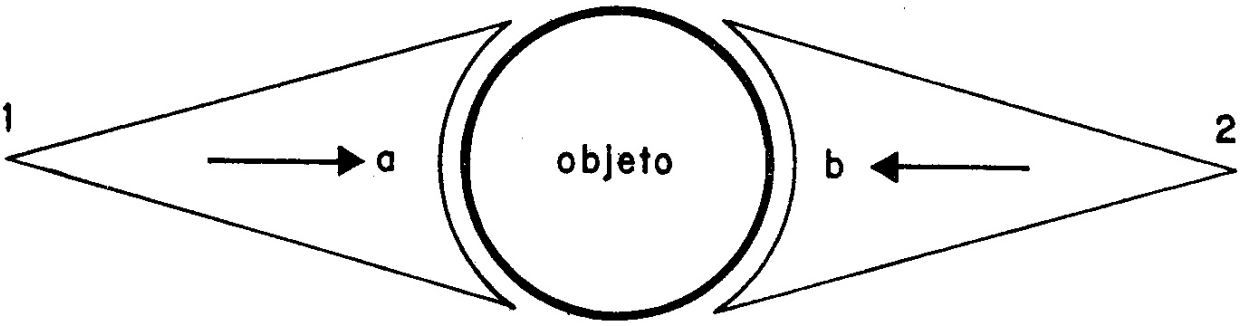
En la historia latinoamericana podemos preguntarnos: ¿qué es más importante, la fundación del Obispado de Santo Domingo, la Concepción de la Vega y Puerto Rico, o la predicación de Montesinos en aquel domingo de Adviento en 1511? ¿Cuál hecho eclesial es más relevante? Sabemos que la institución episcopal es fundamental, pero el profetismo de Montesinos es también esencial. Será necesario ir descubriendo el sentido de los acontecimientos a la luz de las categorías de la fe cristiana.

1.3 *Reflexiones sobre el estatuto epistemológico de la historia de la Iglesia como ciencia histórica*

Sólo ahora puedo entrar en el tercer tema de esta exposición: El estatuto epistemológico de la historia de la Iglesia como ciencia. Pero a su vez, ¿a qué nivel situaremos la cuestión? Se sabe que la ciencia histórica tiene un método que se llama «método histórico». Se sabe que hay una «crítica externa» de los documentos (hay también una «crítica interna»), para lo cual el historiador ha de conocer paleografía, eurística, etcétera. De tal manera que ante un documento ha de saberse si es auténtico o falso; de qué época procede y cómo llegó a nosotros, etc. Pero también la historia tiene ciencias auxiliares como la sociología, la economía, el derecho, la psicología, etc. Estas ciencias auxiliares las ha descuidado algo, si no enteramente, la historia de la Iglesia en América latina. Pero esta no es la cuestión de fondo. Partamos del hecho de que el historiador de la Iglesia es «un historiador», por lo tanto tiene un método científico adquirido, si no en las universidades al menos en un largo trato con los documentos históricos (muchos de los historiadores de la Iglesia no son ni licenciados ni doctores en historia y, sin embargo, después de treinta o cuarenta años de trabajo histórico han llegado a ser en realidad historiadores). El método no se alcanza sólo por el estudio realizado en una facultad o departamento de historia, sino por el manejo constante y seguro del acceso a la autenticidad del documento.

Pero todo método tiene su límite, como toda ciencia humana. Esto abre una doble cuestión:

Primero: Es imposible en toda ciencia una objetividad *pura*. ¿Qué significa esto de «objetividad» *pura?* En realidad es una contradicción en los mismos términos, porque el historiador considera siempre desde un cierto punto de vista (1) su objeto (a); si otro historiador considera el mismo objeto desde otro punto de vista (2) ciertamente lo descubre de otra manera (b).



Esto indica que la objetividad del objeto desde *1* no es *pura* sino situada. Algunos dirán que esto es «relativismo». Debe aclararse lo que esto significa. Si se quiere decir que el hombre es finito y es *relativo* a su situación histórica, por supuesto que sí. Si se quiere decir que no se accede a ningún tipo de verdad, digo que es falso, porque todo lo que se accede desde una perspectiva no es sólo relativo, sino que es absoluto para todo el que se sitúe *de la misma manera.* Todo puede considerarse desde diversas perspectivas y así se descubren diversos «sentidos» del objeto (el sentido de *a* no es el de *b*). Esto quiere indicar que el término «objetividad» *pura* significa algo así como un llegar a un objeto desde *todo* punto de vista, lo cual es no tomarlo como objeto. Sólo la inteligencia divina creante puede acceder así a una cosa. La «objetividad» *pura* no existe, lo que existe es una objetividad *situada.*

Segundo: Es imposible una no-subjetividad. Cuando se denomina una descripción como *objetiva* se quiere indicar un relato exento de toda participación *subjetiva.* Pero esto es imposible, por el motivo anteriormente expuesto. Toda consideración humana es la de un cierto sujeto y, por lo tanto, estará teñida de condicionamientos *subjetivos,* históricos, caracterológicos, económicos, etc. Lo que se quiere indicar es algo muy distinto.

No es que no deba ser la descripción *subjetiva,* ni que la objetividad sea *pura,* sino que tiene que haber un acceso *metódico* de la subjetividad a la objetividad. Es decir, una subjetividad puede ser no-metódica, o sea, atacar un objeto de cualquier manera, opinablemente, vulgarmente. Como cuando alguien dice, por ignorancia, que algo es del siglo XVIII, pero en verdad es del siglo XVI. Esto lo declara porque no sabe acceder *metódicamente* al objeto. Sin embargo, aun el científico, nunca puede dejar de lado su subjetividad, porque su subjetividad metódica siempre de alguna manera será una subjetividad. Los que pretenden que esa subjetividad no debiera existir, que la objetividad debiera ser pura, y que sólo en ese caso la descripción es científica, enuncian algo sumamente peligroso ya que de hecho *objetivan* ingenuamente una opción política, económica y social dándola como válida para todos. Y esto es lo que actualmente está aconteciendo en la historia de la Iglesia latinoamericana.

Historificar la objetividad, historificar la subjetividad, es poder acceder históricamente al objeto; es tomar en cuenta todos los condicionamientos que esto pueda significar. La subjetividad *metódica* es llamada por Ricoeur «subjetividad trascendental», en el sentido de que *trasciende* la mera subjetividad vulgar y opinable, puesto que sabe manejar su tema científicamente; pero sabe que está de todas maneras *interpretando* el «hecho» desde *un cierto punto de vista,* que no es el único y

que, además, incluye una opción. Este asunto es importante para la historia de la Iglesia ya que no se puede pretender que una historia de la Iglesia sea escrita desde todos los puntos de vista, por todos los cristianos, porque eso sería algo así como pretender que esta historia de la Iglesia fuese escrita por Dios mismo ya que es el único que tiene una visión *objetivamente pura* de la historia tal como acontece. Hay entonces una dificultad: Si se quiere escribir una historia no opcional se escribirá de hecho una historia anecdótica que de todas maneras opta ya por el *statu quo*. Por otra parte, una subjetividad histórica no-cristiana interpretará igualmente los mismos hechos y su sentido desde un horizonte existencial concreto, no ya a la luz de la fe; descubrirá por ello un «sentido». Por su parte, una subjetividad metódica histórica cristiana descubrirá *otro* «sentido» en el mismo acontecer; no porque la interpretación no-cristiana sea constativa histórica científica y la cristiana sea interpretativa ideológica, sino porque el horizonte de comprensión es otro. En verdad, las dos son interpretaciones desde un cierto horizonte y desde una cierta opción. Al decirse que un historiador no es cristiano, no se dice que no opte; puede ser liberal, marxista, etc. Ya tiene una opción, ya interpreta el hecho y por eso tiene un cierto *sentido* para él.

Esto tiene relevancia nuevamente para la historia de la Iglesia en América latina. Lo que se llama la ciencia de la historia de la Iglesia se sitúa epistemáticamente en un estatuto estrictamente *científico*, porque el método que va a utilizar es científico. Los que escribirán esta historia serán reconocidos historiadores por sus trabajos de descripción de hechos históricos. Pero será intrínsecamente un quehacer teológico, porque en su interpretación metódica debe tenerse también explícita conciencia de las categorías cristianas que se usan en la descripción del hecho histórico. No se puede primero describir el hecho histórico y después pasar a interpretarlo. La descripción del hecho histórico es ya una interpretación. Cuando se estudia un documento, después de constatar que es auténtico, se lo «utiliza» de muchas maneras. ¿Por qué en una carta uno extrae los dos primeros parágrafos, otros los dos del medio y un tercero los dos últimos? ¿Por qué aún eligiendo los mismos parágrafos uno concluye en un sentido y aquel en otro? Porque se está interpretando, aún en la primera lectura, en el primer enfrentamiento con el primer documento de los miles que se estudiarán para llegar ¿a la descripción de un hecho «objetivo *puro*»? no, sino a la descripción interpretada con método histórico desde una opción *a priori*, dando pie a muchas explicaciones diferentes. El documento será verificado por ambos, el no-cristiano o el cristiano, en cuanto a su autenticidad, pero cada uno extraerá un *sentido* distinto, porque distinto es el horizonte de interpretación del mismo hecho.

Una interpretación metódica de la historia de la Iglesia es parte de la teología; entendiéndose ésta tal como la entendemos hoy. Porque si se entiende la teología como una dogmática silogística *(more graecorum)*, la historia de la Iglesia no formaría parte de la teología. Esa dogmática había dejado a la historia de la Iglesia como fuera de su constitución. Mientras que en el Antiguo y Nuevo Testamento y en los primeros padres de la Iglesia, la historia es parte constitutiva de la reflexión teológica. Si no se han estudiado claramente las categorías teológicas, la interpretación va a ser vulgar o anticristiana, porque puede suceder que se usen ciertas categorías interpretativas que se deban a una escuela, la del historiador o la de los colegas historiadores, que no es cristiana. De ahí que, de hecho, algunas historias de la Iglesia pueden ser anticristianas en cuanto a interpretación de los hechos. Por ello es esencial saber cuales son las pautas interpretativas cristianas del hecho cotidiano.

¿Qué puede acontecer con la interpretación del historiador cristiano? Nuestros historiadores de la Iglesia pueden objetivar, *de hecho*, ingenuamente, su opción cultural y política obviamente tenida por natural, por eterna, por válida para todos. Se han olvidado que un historiador está en *su* mundo y que ese mundo condiciona su interpretación. Creen que por interpretar según un modo científico histórico su interpretación es pura y no contaminada con ninguna opción *a priori*. Pero es fácil ver su opción, basta mirar lo que han escrito. En general es una historia de los «grandes», de los llamados «mejores» (en griego *aristós*), es una historia aristocrática. ¿Dónde está la historia de los pobres? ¿Dónde está la historia de los indios, de los zambos, de los mestizos? ¿Dónde está la historia del pueblo latinoamericano oprimido? Está por escribirse. ¿Por qué? Porque se tuvo ya una opción, se estaba describiendo un cierto cristianismo, y se ha dejado de lado otro. El manejo documental era a veces metódicamente establecido, pero era parcial aún, puesto que se tomaban documentos de un cierto nivel pero no de otros. Y esto mismo se interpretaba desde una cierta opción creída como no-opción. Lo cual es doblemente peligroso. La descripción podrá ser científica, porque realmente se usa un método científico, pero al mismo tiempo era una interpretación desde lo vigente, a-crítica. Al decir a-crítica, le sustraigo lo de «cristiano», porque la fe cristiana tiene siempre una función crítica ante lo vigente. Quiere decir entonces que esa descripción científica se tornaba de pronto en profana. Se consideraba a la historia de la Iglesia como un hecho profano, en el sentido de que no se enuncia la criticidad del cristianismo que interpreta proféticamente el acontecimiento histórico profano.

Además, casi siempre, se escribía la historia desde la cultura de la élite, que, por su parte, es dependiente culturalmente. Hemos sido educados en universidades, en seminarios, en Europa o bajo su influencia,

y todo esto nos ha dado una cierta visión de la realidad. Aunque escribamos una descripción «científica» (esto se da por supuesto), ésta era una interpretación sumamente defectuosa.

Consideremos una posible tipología de posiciones en las que se encuentran ciertos historiadores de la Iglesia en América latina:

a) Algunos efectúan una descripción —y toda descripción es interpretación— *anecdótica* en la época de la cristiandad colonial. Son todas las crónicas, los relatos de nuestras historias coloniales hasta el siglo XIX, donde se nos hace conocer los hechos desde la visión hispánica. Hoy hay muchos que comienzan a trabajar sobre *la visión de los vencidos,* es decir, desde los indios; la realidad aparece así de otra manera. Esta primera descripción es más bien documental y nos sirve para poder conocer los hechos, aunque propiamente no es un relato científico histórico.

b) Algunos efectúan una descripción *liberal anticonservadora,* que aparece en el siglo XIX. Es la que de una manera comienza a desarrollarse desde 1850 en adelante; desde la irrupción del liberalismo. La historia se transforma, hasta hoy (porque es la historia que se enseña desde nuestros institutos de educación en casi todos los países latinoamericanos), en un instrumento ideológico de educación del pueblo. La historia, al realizar la autointerpretación de una cultura, permite decir dónde comienza la Patria, quiénes son «los malos» y «los buenos». Nuestra oligarquía, nuestros liberales, escribieron (casi «inventaron») una historia para explicar el punto de partida de sus glorias. Los Estados liberales objetivan en la historia su ingenua actitud cotidiana, como lucha ideológica.

c) Algunos efectúan una descripción «revisionista», tradicionalista, anti-liberal y *apologética.* Son muchos de nuestros historiadores de la Iglesia, que no están exentos de una posición también ideológica. Hay así como una lucha que no es primeramente científica. Dicho de otra manera, esta actitud, ya que los «revisionistas» son más «científicos» o documentados que los anteriores, no deja de tener una opción, y por ello no es menos ideológica. Podríamos decir que es «cientificista», en el sentido de que se opone a los liberales por la fuerza de sus documentos, negándose que haya opción alguna. Se pretende, pues, que por ser dicha historia metódicamente «científica» es verídica, descriptivo-real y no interpretativa, sin caer en la cuenta de que antes y después del método científico todavía la interpretación puede ser ideológica y por tanto encubridora. En esta posición «cientificista» se encuentran algunos historiadores de la Iglesia latinoamericana, creyendo que por haberse enfrentado a miles de documentos con método científico no optaron por

ninguna interpretación; su descripción sería «objetivamente *pura*»; creen así describir la realidad. Esta posición que está por lo general contra la «Leyenda negra», es más bien hispanista. Habiéndose hablado tan mal de Fernando y de Carlos V, hablan ahora acerca de ellos tan bien que se olvidan también de sus pecados; se olvidan igualmente del valor de Bartolomé de las Casas que como para un Menéndez Pidal es un paranoico. En esta tercera posición es muy difícil el no apasionamiento, porque se está demasiado cerca de la lucha antiliberal.

d) Una opción posible para escribir una historia de la Iglesia en América latina es la actitud *crítica explícitamente cristiana,* reuniendo todos los valores propios de las antiguas posiciones. Es necesario recuperar los aportes de la posición apologética o hispanística que tiene estudios notables de la época colonial, pero, y al mismo tiempo, será necesario también tener en cuenta la descripción liberal y no despreciar lo que muchos de ellos han hecho para la constitución presente de nuestras nacionalidades. Y aún deberemos recordar la posición indigenista. Es, entonces, una actitud *crítica* que asume a todas las posiciones, pero crítica *cristiana,* es decir, que tiene muy en cuenta cuales pueden ser los criterios esenciales para que la interpretación sea inequívoca cristiana.

Si un equipo de científicos se propusiera escribir una historia de la Iglesia deben formar un cuerpo coherente para dar unidad a su obra. Deberán cuestionarse sobre las pautas que les permitirán unificadamente describir la génesis y el proceso de la Iglesia latinoamericana. Cuando consideramos una gran historia europea, por ejemplo, la historia de la Iglesia de Fliche-Martin, que es una historia de la Iglesia Universal escrita por franceses, vemos a la Iglesia a la luz de una escuela histórica francesa. Hay en ella una *unidad* de los criterios de dicha escuela. Ahora bien, ¿existe una escuela cristiana latinoamericana de historia? Parece que no, pero es posible que haya historiadores, científicos, que opten de una manera semejante, y que formen equipo y, con el tiempo, constituyan también escuela. De alguna manera habría que lograr esto, pues de lo contrario sería la yuxtaposición contradictoria de trabajos que en vez de esclarecer la génesis y el proceso de la Iglesia describirían contradictoriamente hechos sin sentido. He aquí la dificultad.

La dificultad radica también en que *no puede* ser una interpretación *oficial.* La iglesia no tiene una interpretación oficial, o si la tiene es sólo la Sagrada Escritura, las declaraciones pontificias o episcopales, y, en último término, el Juicio final de Dios. Mientras que la historia que se pretende escribir debe ser una seria y científica interpretación de la historia de la Iglesia escrita por historiadores cristianos que necesariamente deben optar por algunos criterios. Estos son los que se deben discutir.

Volviendo a los criterios revelados de la interpretación histórica hay uno absolutamente esencial, y para una historia puede transformarse en revelador de su carácter estrictamente cristiano. Se podría enunciar así: Fuera de la totalidad vigente, fuera de un sistema organizado (la «carne») está el *pobre* a la intemperie; el pobre es Jesús. En el Evangelio de *Mateo* 25, se ve bien claro que el que da de comer al hambriento da de comer a Jesús. Ahora bien, la reflexión acerca de la identificación de Jesús con el pobre es uno de los logros presentes —quizá el más importante— de la teología latinoamericana actual. El pobre es pobre porque no tiene el valor imperante del sistema; si el valor del sistema en la Edad media es el honor, no tiene honor; si la vigencia suprema del sistema es el dinero, él no tiene; si en la sociedad futura el sistema tiene como valor supremo el tecnológico, él será una persona sin tecnología. El pobre es lo *exterior* a lo valioso de la totalidad (la «carne»). Por ser exterior está *fuera,* está en lo *futuro,* y porque está en lo futuro interpela escatológicamente al sistema. El pobre es Jesús en cuanto su palabra interpelante nos revela hoy a Dios; el que ve en él a Jesús y lo sirve es el único que puede salvarse. Este parece que debiera ser *el criterio esencial de nuestra historia.* Sería una historia que se pregunta ante cualquier problema y ante cualquier descripción: ¿Qué relación tiene esto con los pobres? Nosotros, por ejemplo, al estudiar el enfrentamiento de Colón con el indio, debemos preguntarnos: ¿Qué es lo más significativo, Colón o el indio? El indio, como «el pobre», es el que debe interesarnos más. Y cuando descubrimos cómo se comportó Colón con el indio podremos jugar el hecho «Colón». Muchas veces hemos interpretado los hechos a la inversa: a Pizarro le hemos aclamado como a un héroe. De los indios nos hemos frecuentemente olvidado.

Debemos, de todas maneras, recordar que el «pobre» no lo es sólo según un criterio económico-político. En efecto, bíblicamente el pobre *(anabím)* es esencialmente el «Siervo de Yahveh», el que se abre a la «Palabra» y se juega hasta la muerte por el servicio de Dios. Se trata del profeta. Pero, también, el pobre es aquel que recibe el servicio del profeta. En la parábola del Samaritano, Jesús nos enseña que el Samaritano es pobre (en sentido plenario y perfecto), pero igualmente «el pobre» es el tirado en el camino. Y así «*el pobre*» son «los pobres» (en sentido real, económico, cultural; no en cuanto alienados por el sistema, sino en cuanto exteriores al sistema y con conciencia de no ser parte de «ese mundo») y los que se juegan por ellos (los profetas, *anabím,* el «Siervo de Yahveh»).

Concluyendo. En la única historia, la historia profana para los pre-cristianos, la historia de la Salvación para los cristianos a la luz de la fe, la Iglesia significa una realidad distinta. Es por ello que la

historia de la Iglesia es el relato interpretativo, de la función mesiánica cumplida por la institución fundada por Cristo en la única historia, la historia del mundo a la luz de la fe. Describir la función mesiánica de la Iglesia en el mundo es ya teología, la única teología, en su momento de descripción progresiva, histórica, científica.