

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

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

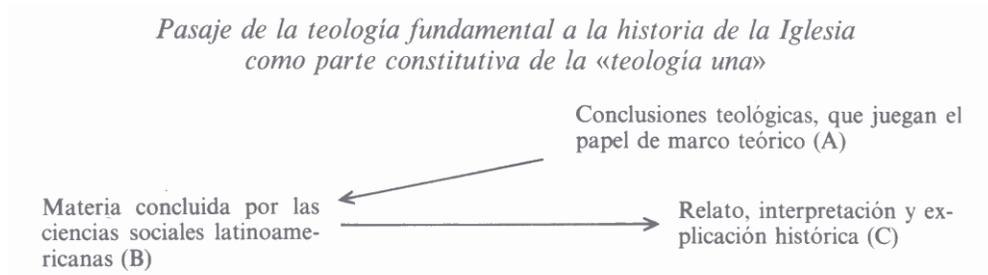
c) *Teología e historia de la Iglesia*

Entiéndase desde ahora que la historia de la Iglesia no es la teología de la historia. Si por teología de la historia se entendiera la previsión o previsibilidad de los hechos futuros de la historia a partir de un sentido total de la historia previamente descubierto, tendríamos que dar razón a Karl Popper⁶⁰. Pero, al contrario, si la teología de la historia se ocupa de describir a la luz de la fe y por mediaciones socio analíticas el sentido de la historicidad humana y el sentido de su finitud concreta en este nivel, dicha teología de la historia existe y es sumamente necesaria. Pero no es esta nuestra cuestión. Se trata de mostrar cómo la historia de la Iglesia tiene una estrecha relación con la teología, cómo es una parte constitutiva de la teología. El acto interpretativo de la historia de la Iglesia es un acto teológico, y no simplemente de la historia profana o de la historia mundial (*Weltgeschichte*), aunque puede serlo. Es decir, puede haber una historia de la Iglesia como parte de la historia a secas, realizada por un no-creyente y sin formación teológica. Lo que acontecerá es que el *sentido* de los hechos será diverso, porque diverso es el marco teórico de interpretación. De allí que el criterio evangélico de releer la historia desde *los pobres* es una exigencia cristiana en la interpretación científica. Puede que dicho criterio aparezca como semejante con ciertos movimientos políticos o ideológicos que se comprometen con los oprimidos en América latina, pero se verá en el transcurso de la interpretación y en la militancia que dicha interpretación incluye las diferencias posteriores. El oprimido para un movimiento político no cristiano no se podrá identificar totalmente con el sentido cristiano e histórico, también escatológico, de *pobre*.

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

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

ESQUEMA 1.12



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

Esto nos lleva a la cuestión de la objetividad en la historia, y a la constitución teológica del objeto de la historia de la Iglesia. La Escuela de Frankfurt ha planteado frecuentemente la cuestión⁶¹; y desde la historia igualmente⁶².

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

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

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

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

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

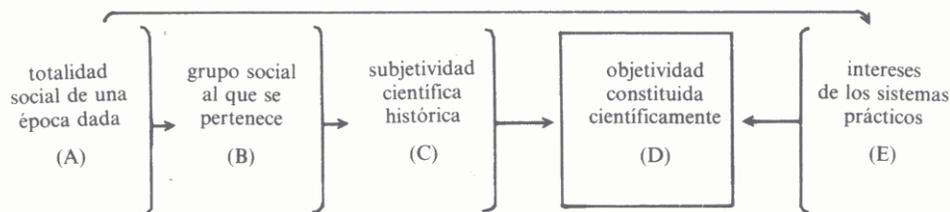
desde su *sentido*. La «materia» en bruto, el *hecho*, no es propiamente el objeto de la ciencia, sino el punto de partida factual: pura materia informe. Es necesario darle *forma*. Esa formalización del objeto de la historia es un acto productivo, constitutivo, hasta creador. De allí que hay grandes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

Pero, y todos deberán admitir que aunque el objeto es construido, es construido *metódicamente*. No es una pura objetividad que se impone por sí⁶⁴, pero no es una subjetividad espontánea y caprichosa. Por el contrario: es una subjetividad *metódica*, y una objetividad científicamente *constituida*.

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

ESQUEMA 1.13

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



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

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

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

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

Y bien, si nuestra historia de la Iglesia propone como criterio fundamental de interpretación un «desde los pobres», desde los oprimidos, desde el pueblo, significa una *opción práctica* histórica, que tiene consecuencias científicas, como lo ha mostrado Eduardo Hoornaert⁶⁵. Esta opción constituye ya los principios de la misma teología, como una posición de la fe, y por ello tiñe toda la reflexión teológica y sus conclusiones, principios de la interpretación científica de la historia de la Iglesia, como parte de la teología. Una tal opción práctico-cristiana, y porque cristiana, constituye al objeto en uno de sus posibles desarrollos. El objeto es constituido parcialmente, fecundamente (y no como «objetividad eunuca»), desde un criterio formulado en la revelación como el *criterio absoluto* de todo juicio histórico. Porque si hay un juicio histórico es el juicio final, cuyo criterio de interpretación del sentido de los actos históricos es:

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

Es decir, Jesús de Nazaret formula claramente que el criterio para definir la bondad o maldad de un acto histórico, es decir, el *sentido* del hecho, es relacionarlo trascendentalmente al cómo se trata prácticamente al pobre en el nivel material. Jesús se *identifica* con el pobre. Recuerdo que en 1959, con Paul Gauthier en Nazaret, discutíamos estas cosas en el Shikum árabe con compañeros de la construcción, donde trabajaba manualmente como carpintero. Gauthier insistía, aun en referencia a la historia de la Iglesia latinoamericana sobre la que hablábamos, que Jesús era el pobre y la Iglesia era o una Iglesia de pobres o traicionaba a su fundador⁶⁶.

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

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

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

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

2. Religión y totalidad práctico productiva⁶⁷

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

a) *Totalidad práctico productiva*

Como ya hemos indicado al comentar el texto de la *Historia de las Indias*⁶⁸, el hombre ha sido dotado por el creador de una capacidad también creadora, a tal punto que es capaz de modificar el mero cosmos natural e irlo transformando en un mundo cultural, en una totalidad habitable, acogedora, humanizada. El hombre humaniza su entorno cósmico natural⁶⁹, pero al mismo tiempo ese entorno humanizado condiciona en ciertos casos y determina en otros (siempre de manera *relativa*, porque el hombre es hombre por su libertad, su autonomía en última instancia, su responsabilidad que emana de un yo autoconsciente) al hombre en sus procesos futuros y a las generaciones venideras. El hombre entonces produce (*pro*: delante; *duce*: dirige; «pone-delante») una totalidad que al mismo tiempo lo auto-produce. El hombre crea y al crear se re-crea (en la alegría y su autoproducción).

La totalidad de la cultura material y espiritual⁷⁰ es el nivel productivo, o el fruto del trabajo. Pero este nivel persona-naturaleza es atravesado por las relaciones prácticas de la persona-persona (relaciones prácticas, políticas, eróticas, pedagógicas o religiosas). La totalidad entonces que el hombre crea es de un nivel productivo y práctico (estructuras de productos trabajados y de relaciones interhumanas). Por su parte, ya lo hemos indicado, la intersección entre lo práctico y productivo o las relaciones entre las personas a través del producto del trabajo son las relaciones económicas (la economía política, erótica, pedagógica o teologal, esta última económica se denomina el *culto*). y bien, estamos hablando de la totalidad estructural de todos los productos del trabajo (materiales e ideológicos, el nivel poiético), de todas las relaciones prácticas cara-a-cara y de su intersección económica. Esta totalidad omnicomprensiva la denominaremos la «totalidad práctico productiva» por la cual la vida humana crea y se recrea.

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

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

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

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

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

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

Las relaciones estructurales posibles no son infinitas sino muy limitadas en sus notas esenciales. Es decir, una totalidad humana puede trabajar de manera indiferenciada (todos hacen todos los trabajos, nivel productivo, porque están todavía en un nivel técnico muy primitivo), y por ello tener casi todos la misma posición práctica en el clan (ser en este caso el jefe del grupo es más un riesgo que una ventaja o dominación sobre el resto; es el *pater familiae*). Sería un tipo primitivo de estructuración práctico productivo, como por ejemplo el de los ciclos de cultura nómada⁷¹. Sin relación de dominación o casi nula en el nivel práctico, sin diferenciación en los trabajos de pesca, caza, recolección, la totalidad práctico productiva primitiva permitirá un cierto tipo de religión uránica o celeste.

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

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

b) *Estratificación social y religión*

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

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

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

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

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

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

Una vez dividida la sociedad en clases -hecho que no puede negar nadie hoy- el campo religioso queda igualmente dividido, ya que los sujetos de las prácticas religiosas son, al mismo tiempo, sujetos de la sociedad. Así como se ha dividido el trabajo en la sociedad, igualmente se divide el trabajo religioso. En el clan, el padre era el jefe y el sacerdote, y cumplía todas las funciones compartidas por el grupo. Pero en la diferenciación de los trabajos en el neolítico, aparece junto al poder político (por ejemplo el rey, o el guerrero), el sabio, el sacerdote. En toda la historia, en condiciones estables, el sacerdote pertenecía a las clases dominantes (no en el caso de un pueblo dominado o en situación de crisis de cambio, como veremos más adelante). Es aquí donde el marco teórico de un Pierre Bourdieu puede ser sumamente útil⁷².

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

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

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

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

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

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

c) *La religión en situación de cambio social*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En efecto, el pobre, el dominado en la totalidad práctico-productiva es en relación con el cual se definen las religiones⁷⁴: es religión de dominación y por ello fetichista (porque debe justificar la dominación y por ello divinizar el sistema) la que se ejerce en tiempos de cambio en favor de los estratos hegemónicos, dominantes, opresores («los sacerdotes y los ancianos» del texto de Mateo 27). Esta religión pretende perpetuar el sistema en crisis, anatematiza a todo aquel que se levanta contra el orden establecido. El sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla, libertador de México, escribía en 1810, para defenderse de la excomunión y declaración de herejía de las que había sido objeto, de la siguiente manera:

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

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

74. Cf. mi obra *Religión*, 1-66.

75. *o. c.*, 201.

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

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

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

El carisma religioso profético, entonces, innova, crea, renueva el «campo» religioso mismo, transforma al mismo «campo» religioso en factor de cambio en la totalidad práctico-productiva⁷⁶.

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

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

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

3. Iglesia y totalidad histórico-concreta

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

a) Totalidad histórico-concreta

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En el siglo XV, y principalmente en el XVI, por la expansión europea de España y Portugal hay un bloqueo y desarticulación de las totalidades histórico-concretas mercantiles (el mundo árabe y el África negra, realidad que está al origen del esclavismo americano) y tributarias (los imperios azteca, maya e inca), con lo que aparece por primera vez en la historia un solo mercado mundial, donde concurren por sus excedentes totalidades histórico-concretas *centrales* (las europeas hasta el siglo XIX, exclusivamente), y las *periféricas* y dependientes (las americanas, africanas y asiáticas). Este fenómeno de centro-periferia que había existido antes en áreas reducidas toma ahora una fisonomía mundial. Y si es verdad que la «teoría de la dependencia» ha sido seriamente impugnada en sus excesos⁷⁹, de todas maneras ha pasado a ser aceptada en sus aspectos fundamentales. Es decir, si es verdad que la historia y la estructura de la totalidad histórico-concreta condiciona y hasta determina la articulación con otras totalidades, es verdad igualmente que cuando una totalidad histórica domina a otra (como España a Hispanoamérica o Portugal a Brasil) genera nuevas estructuras cuyos momentos esenciales no pueden ya definirse sólo por sus elementos internos. La «República de españoles» en México o Perú estará determinada constitutivamente por sus relaciones con la metrópolis. Es por ello que hablar de un mundo «colonial» supone ya la *dependencia* externa que rearticula toda la estructura interna de la región conquistada.

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

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

b) *Coyuntura e Iglesia*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

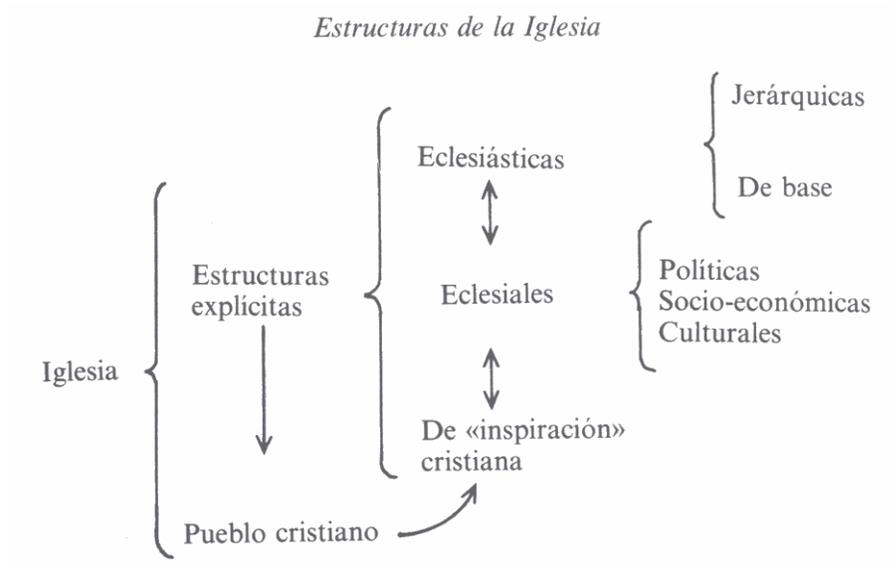
Por su parte, las *estructurales eclesiales* son las que establecen las relaciones de la Iglesia «*ad extra*», con los diversos niveles de la totalidad práctico productiva. En relación al nivel *político* (concordatos, capellanías militares, celebración de fiestas patrias, etc.), en el nivel *socio-económico*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

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

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

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

ESQUEMA 1.14



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

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

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

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

81. *o. c.*, 12.

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

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

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

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

1) *Modelo de cristiandad*

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

83. *o. c.*, 161.

84. *Ibid.*, 164.

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

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

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

La estructura eclesiástica jerárquica se sitúa en la sociedad política⁸⁵, es decir, en clara vinculación con los aparatos de Estado. Desde coronar reyes, bendecir ejércitos (ciertos papas hasta los condujeron en los Estados pontificios, que sólo con Garibaldi desaparecieron, en pleno siglo XIX), juzgar a disidentes (función que cumplió la Inquisición en muchos reinos), etc. Es decir, la estructura eclesiástica participaba en funciones de coerción. Pero, en realidad, su función esencial en el «modelo» de cristiandad era más bien, con el apoyo y la fuerza del Estado, cumplir prácticas de creación del consenso en la sociedad civil. De allí que, por lo general, la Iglesia controlaba toda la educación de la sociedad global, produciéndose identidad entre los valores nacionales del grupo y su contenido cristiano. El imperio constantiniano y las monarquías dieron a la Iglesia la función de unificar el consenso en las nacientes naciones europeas (Francia, España, Inglaterra, Italia). Para ello, la cúpula eclesiástica, de hecho, establecía un firme contacto con las clases dominantes (sean cuales fueren en la historia), y desde el interior del bloque histórico hegemónico aseguraba su función sobre el pueblo cristiano (identificado, como hemos dicho, con la sociedad civil).

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

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

85. Cf. Esquema 3.5.

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

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

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

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

2) *Modelo de Iglesia de los pobres*

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

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

sociedad civil del imperio romano⁸⁶. La comunidad generada por la acción de los apóstoles, y en el siglo segundo por los obispos y presbíteros, diáconos y vírgenes, itinerantes, era un «pueblo cristiano» bien diferenciable de la sociedad civil. La Iglesia era vista por el Estado como un organismo que le disputaba la hegemonía de las clases oprimidas y que disidentemente resquebrajaba el consenso. De allí las percusiones, que eran el fruto lógico de este «modelo» de Iglesia, pero igualmente era lógica la simpatía y las numerosas conversiones a la Iglesia de los miembros de las clases oprimidas (esclavos, marginados de las ciudades, etc.).

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

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

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

3) *Otros modelos*

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

86. Cf. Esquema 3.4.

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

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

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

4. *Periodización y criterios*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Escrita esta periodización en tiempo del mismo concilio Vaticano II⁸⁸, nada podía relatarse de lo que acontecería después. Se terminaba dicha obra con la consigna de Jesús: «seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).

Dicha hipótesis tenía varias limitaciones. En primer lugar, que estaba pensada principalmente para la América hispana (sin incluir suficientemente al Caribe) y sin tratar al Brasil. En segundo lugar, aunque teológicamente eran hipótesis ecuménicas (por la autocrítica católica que incluían), no se tenía en cuenta el fenómeno protestante. En tercer lugar, aun en este sentido, la periodización del siglo XIX y XX era aún muy tentativa y exigía mejoras⁸⁹.

Leandro Tormo había publicado en dos tomos unas obras sobre el período de la evangelización y de la emancipación, pero poco aportaba en cuanto a la periodización⁹⁰.

En la obra de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, la más completa en cuanto a datos y bibliografía sobre la época colonial, no hay muchas referencias a Centro América (en especial a Honduras, Costa Rica, Nicaragua), al Caribe de las pequeñas Antillas, y en América del Sur fuera del episcopologio faltan muchos datos. Pero no se sabe cuáles son los criterios interpretativos. Por ello Juan Villegas⁹¹ muestra con razón que «la obra no nos ofrece una periodifica-

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

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

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

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

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

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

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

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

Así expuso Eduardo Hoornaert la periodización del Brasil para una historia de la Iglesia⁹⁴, donde comparaba la periodización de las *Hipótesis* con la de la reunión de Montevideo, proponiendo la válida para el Brasil⁹⁵. La novedad era, fuera de alguna diferencia en la época colonial, que desde el inicio de la República (1889) hasta la crisis económica del 1930 se descubría un período claro: «euforia del café», logrando ya para el siglo XIX y XX una periodización que se impondrá lentamente. Se vio que el Brasil podía incluirse en una periodización latinoamericana.

De la misma manera, Frank Moya Pons⁹⁶, advirtió sobre la originalidad de la historia de la Iglesia en el Caribe, y en especial de Santo Domingo, y en sus diferencias. Se vio que lo peculiar era el período de 1822 a 1844 de ocupación haitiana, pero en cambio en el resto del siglo XIX y XX coincidía con las otras periodizaciones, en especial el período de la era de Trujillo (1930-1961), lo mismo que la época liberal (1865-1930). Por el contrario, Cuba y Puerto Rico tenían un desarrollo diverso (llegando a la independencia de España en 1898); y mucho más diferenciadas eran las historias de las Antillas inglesas, francesas u holandesas. El Caribe, entonces, debía ser tratado de manera atípica.

Con México encontrábamos la «normalidad» hispanoamericana. Francisco Miranda⁹⁷ aceptaba para la época colonial las periodizaciones propuestas en *Hipótesis* y Montevideo, y en el siglo XIX y XX se indicaba: emancipación (1808-1831), formación del nuevo Estado (1831-1857), el Estado liberal y su crisis (1857-1910), y la tercera época (1910-1972). Y, poco a poco, se fueron recorriendo los países claves latinoamericanos.

92. *Ibid.*, 59.

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

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

95. *Ibid.*, 94.

96. *Ibid.*, 111-125.

97. *Ibid.*, 127-138.

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

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

Primer período: La evangelización

Segundo período: La organización de la Iglesia

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

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

Cuarto período: La Iglesia en la emancipación

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

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

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

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

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

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

Después de 1973 han habido dos trabajos importantes sobre la cuestión. El primero de H. J. Prien, ya nombrado. Su obra acepta muchos de los criterios que hemos debatido, pero encuentra dificultad en ordenar el material importante que posee, y de allí que su periodización es amplia, fluida, a veces demasiado elástica. Por ejemplo, en el cuarto capítulo, primera parte⁹⁹, se ocupa de siete años del Brasil (1882-1889) y en México en cambio más de medio siglo (1821-1876), no advirtiéndose que ya en 1857 se está en la etapa del Estado liberal¹⁰⁰. La obra es muy superior, por el marco teórico y por la información del siglo XIX y XX, a la de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, que sólo intentó describir la época colonial hispanoamericana; Prien abarca el Brasil y el protestantismo¹⁰¹, lo que, antes de la aparición de esta *Historia general de la Iglesia*, puede indicarse como la más completa en su género. La periodización es la siguiente:

1. Los primitivos habitantes y el choque de civilizaciones.

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

98. *Ibid.*, 74.

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

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

101. *Ibid.*, 742-842.

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

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

El otro trabajo a considerar es el de Pablo Richard, ya indicado¹⁰². Se trata de un avance cualitativo en la problemática de la periodización, desde un marco teórico preciso y novedoso (en cuanto a su aplicación a la historia de la Iglesia en América latina). En varios puntos la tesis es renovadora. Queremos indicar algunas cuestiones centrales. En primer lugar y siempre con respecto a la periodización, al definir correctamente el 1870-1880, como un momento divisorio de la periodización del siglo XIX, cuestión que no se había indicado antes por razones teóricas, Richard muestra que es el momento de la expansión del fenómeno el imperialismo (y el afianzamiento del liberalismo maduro: por ejemplo: Porfirio Díaz 1877, General Roca 1880, Guzmán Blanco 1870, la República brasileña 1889, la emancipación cubana o puertorriqueña 1898). Esto permite comprender mejor la etapa anterior (1830-1880) y la posterior (1880-1930), y el sentido de ambos medios siglos aproximadamente, con diferencias nacionales, por supuesto.

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

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

2) *Épocas, períodos, fases*

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

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

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

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

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

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

b) *Criterios de CEHILA*

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

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

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

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

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

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

2) *Es una historia científica y teológica*

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

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

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

4) *Es un proyecto ecuménico*

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

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

104. *Ibid.*, 199.

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

5) *Otros criterios*

Estos criterios son fundamentales para la constitución de una escuela histórica latinoamericana. En primer lugar, los *destinatarios* de la obra son principalmente los pastores, los agentes de pastoral, los militantes, dirigentes, los laicos, los líderes sindicales¹⁰⁵.

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

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

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

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

5. *Fuentes y bibliografía*

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

105. *Ibid.*, 200.

a) *Fuentes inéditas*

Sólo indicaremos algunas referencias, ya que un trabajo exhaustivo significaría una obra de mayores proporciones. Valga entonces lo que sigue para el que se inicia desde cero en la investigación de historia de la Iglesia en América latina¹⁰⁶.

Para la historia de la Iglesia hispanoamericana en la época colonial, en España se encuentra el más importante archivo, el Archivo General de Indias (*AGI*) del palacio de la Lonja en Sevilla. Los fondos para nuestros fines se encuentran en la sección de Patronato (294 legajos), y en el de Audiencias (casi 19,000 legajos); aunque en todas las restantes secciones se encuentran materiales útiles¹⁰⁷. No podemos olvidar el Archivo General de Simancas¹⁰⁸, donde hay mucho material sobre indígenas, y la famosa bula de Alejandro VI, *Inter caeteras* del 3 de mayo de 1493. Sobre jesuitas y el Tribunal de la Inquisición hay papeles en el Archivo Histórico Nacional¹⁰⁹. En la Biblioteca Nacional hay mucho material para la historia de la Iglesia¹¹⁰. Lo mismo puede decirse de la biblioteca del Palacio real¹¹¹ o de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, donde están las obras de Juan Bautista Muñoz, cronista de las Indias. Por su parte, en la Biblioteca del Escorial¹¹², hay igualmente materiales, tales como la *Historia* de Motolinia o el texto del Concilio III de Lima; lo mismo en la biblioteca provincial de Toledo (que guarda la «Colección Lorenzana» con el IV Concilio de México, entre otros documentos).

En Portugal, para la historia de la Iglesia en Brasil y el Maranhão, hay igualmente gran cantidad de archivos. En primer lugar, el Archivo Nacional de Torre do Tombo¹¹³, donde se encontrarán materiales como las colecciones de bulas, los archivos de la *Ordem de Cristo*, de la *Mesa da Consciência e Ordens*, del Santo Oficio, etc. La sección del *Corpo cronológico* es análoga a la del Patronato del Archivo de Indias. En segundo lugar, el Archivo Histórico Ultramarino¹¹⁴, mejor estudiado que el anterior para nuestros fines, que sería como un archivo de Sevilla para el Brasil. En tercer lugar, la Biblioteca Nacional de Lisboa, donde se encuentra la «Colección Pombalina», de importancia. No puede olvidarse la Biblioteca del Palacio da Ajuda¹¹⁵ o el de la

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Academia das ciencias, el Archivo Histórico Militar, las bibliotecas públicas de Porto¹¹⁶ y de Evora, el Archivo del ministerio de negocios extranjeros, o los existentes en Coimbra. Puede consultarse la obra de Jorge Hugo Pires de Lima, *Valiosa coleção do arquivo dos feitos findos para o estudo da colonização do Brasil*, Lisboa, 1961.

En tercer lugar, y todavía en Europa, están los archivos de Roma. En el Archivo Vaticano¹¹⁷ está la Regesta Vaticana (con bulas hasta 1605), la Regesta Lateranensia (hasta 1803), y, entre otros, los Breves lateranenses (1490-1800). El Archivo Consistorial (*Acta Camerarii*) es de lo más importante del Archivo Vaticano en cuanto a nombramientos de obispos. En *Processi* se encuentran informaciones sobre las causas de muchos latinoamericanos. Es de importancia todo el material de las visitas *ad limina*. En la Congregación de negocios extraordinarios hay mucho material, en especial sobre la época de la emancipación, que trabajó especialmente Pedro de Leturia. Además, en la Congregación para la evangelización de los pueblos (*De propaganda fide*) hay materiales desde 1623.

Cabe indicarse los archivos centrales de los franciscanos¹¹⁸, de los Jesuitas¹¹⁹, de los dominicos, de los agustinos, etc.

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

En América latina, por supuesto, es donde se encuentra la gran mayoría del material archivístico¹²⁰.

Es en México, pese a las devastaciones, donde hay más documentos de la historia de la Iglesia¹²¹. En el Archivo General de la Nación hay series de legajos sobre nuestro tema, como por ejemplo: clero secular y regular (217 volúmenes), hospitales, indios, inquisición (1.702 volúmenes), jesuitas, obispos y arzobispos, santa cruzada, templos y conventos, universidad (572 volúmenes). Hay también archivo de fondos en el Instituto nacional de antropología e historia, y muchos otros. En el Archivo del cabildo se encuentran las Actas capitulares desde 1536 hasta la fecha. Hay archivos conventuales, parte de los cuales han sido incorporados a archivos del gobierno. En todas las catedrales o

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

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

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

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

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

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

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

El Caribe no es tierra de archivos; la humedad y el comején dan cuenta de ellos con rapidez. En Santo Domingo muy poco se puede encontrar en el Archivo General de la Nación o en el Archivo de la catedral (libros de bautismo y actas del cabildo eclesiástico)¹²². En Puerto Rico el Archivo histórico de la Universidad en Río Piedras ha reunido el material más importante. Existen otros (Archivo general del Estado, Archivo histórico municipal). En la catedral se está reorganizando el material gracias a la labor de Arturo Dávila. Mario Rodríguez viene trabajando sobre archivos parroquiales¹²³. En Cuba hay material¹²⁴ en el Archivo Nacional de Cuba, pero hay pocos documentos anteriores al siglo XVIII. El Archivo arzobispal de La Habana y el del cabildo catedralicio tienen materiales valiosos.

En Centro América el Archivo General del Gobierno de Guatemala es el más importante¹²⁵, donde hay papeles abundantes sobre Real Patronato (1634-1820); misiones, santa cruzada, conventos, etc., en Gobierno superior. Hay un capítulo del Archivo sobre asuntos eclesiásticos. El Archivo del arzobispado se encuentra en buen estado, y es muy rico. Hay también los archivos del Colegio misionero de Cristo crucificado y el de los franciscanos. En Costa Rica cabe destacar el Archivo Nacional de San José; en Nicaragua el Archivo Nacional y el de la curia eclesiástica de León, este último el más importante para la Iglesia; en Honduras en el Archivo Nacional hay poco sobre Iglesia; lo mismo en El Salvador donde hay algo en el archivo de la curia eclesiástica. En Panamá simplemente nada o muy poco.

En Colombia, el Archivo Nacional es el más importante, dado que en 1948 fue incendiado el valioso archivo del arzobispado de Santa Fe. Hay temas tales como indios (78 volúmenes), capellanías (26 tomos), conventos (78 tomos), y muchos otros: curas y obispos, colegios, etc., de valor para la historia de la Iglesia. Se han publicado series de índices de las diversas partes del archivo¹²⁶. En el interior hay archivos eclesiásticos de importancia (como el Archivo del arzobispado de Popayán, el del Colegio franciscano de misiones en Cali, etc.)¹²⁷.

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

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

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

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

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

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

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

misiones, negocios eclesiásticos y otros útiles para nuestros fines. El Archivo Arzobispal de Caracas¹²⁸ tiene mucho material, como también el Archivo del cabildo eclesiástico que tiene las actas capitulares desde 1580 hasta nuestros días. Hay archivos de la orden franciscana y parroquiales de interés, y también en el interior (como el Archivo histórico de Zulia en Maracaibo o el Archivo histórico de la provincia de Mérida).

En el Perú, región de tanto rango como México, los documentos han corrido peripecias tales que pocos nos han llegado en relación a los que debieran haber. Hay papeles para nuestros fines en el Archivo Nacional, en la Biblioteca Nacional, en el Archivo de relaciones exteriores, pero principalmente en el Archivo arzobispal de Lima¹²⁹, donde se encuentran decenas de legajos, entre otros, sobre las causas de beatificación de los santos peruanos, pero mucho sobre historia popular de la Iglesia (en capítulos tales como «beaterios», socorros de indios pobres, hermandades, etc.). Además, archivos como el del Convento de San Francisco (con ricos materiales sobre la historia de los franciscanos en Sudamérica), de los descalzos, del convento de San Agustín, de la Merced, del cabildo eclesiástico (cuyas actas capitulares comienzan en 1575), del Seminario Santo Toribio de Mogrovejo, etc.¹³⁰. No podemos dejar de hablar del Archivo histórico de Cuzco (donde hay materia de historia de la Iglesia), y en especial del Archivo arzobispal, del cabildo eclesiástico, de la Merced, de San Francisco, etc. Los hay también en Arequipa (Archivo arzobispal), en Trujillo (Archivo arzobispal y del cabildo eclesiástico), el del Colegio de Ocapa, etc.

En Ecuador, el Archivo Nacional de historia tiene menor importancia que el Archivo municipal de Quito, con fuentes desde 1534. El Archivo arzobispal de Quito¹³¹ y el del cabildo eclesiástico son de utilidad. Hay archivos de valor en el ámbito municipal en Ibarra, Ambato, Cuenca, Riobamba, Guayaquil, etc.¹³².

En Bolivia, el Archivo Nacional está en Sucre¹³³, donde se encuentran, por ejemplo, 41 volúmenes sobre Mojos y Chiquitos. Algo se encuentra en el Archivo del cabildo eclesiástico de Sucre (desde 1572). También hay materiales en Santa Cruz de la Sierra¹³⁴, y en otras ciudades del interior, en especial en Cochabamba.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En Paraguay, el Archivo Nacional¹³⁶ y el de la curia eclesiástica son los más importantes. En Uruguay existe el Museo nacional, que tiene algunos fondos¹³⁷.

En Chile, el Archivo Nacional en Santiago tiene fuentes sobre los jesuitas, inquisición, y el «Archivo Eyzaguirre». En la Biblioteca Nacional se encuentra la «Sala Medina» del gran historiador. El Archivo arzobispal en la curia comienza en 1634. El de los franciscanos comienza en 1553 y es muy bueno. Últimamente se viene descubriendo el valor de los archivos parroquiales¹³⁸.

En Brasil, debe citarse en primer lugar el Archivo nacional en Río, que no sólo incluye la época colonial sino igualmente la época de la estadía de la corte en Brasil. Las colecciones *Eclesiástica*, *Negocios de Portugal: assuntos eclesiásticos* (hasta 1820 con papeles sobre la *Mesa de Consciência e Ordens, irmandades*, etc.), cartas regias, bulas, compromisos de irmandades religiosas (1728-1827), y, en fin, documentos sobre catedrales, cabildos eclesiásticos, ermitas, irmandades, etc. En Río de Janeiro, en el archivo arzobispal hay igualmente unos 1.600 documentos (desde 1575). En São Paulo debe indicarse el Archivo público de Estado y el Archivo municipal, aunque el archivo arzobispal no tiene documentos del siglo XVI, pero sí desde 1640. En Bahía hay un registro parroquial a partir del siglo XVII y un Archivo de la curia metropolitana. Hay archivos igualmente en Belém, Cuiabá, Coiás, Mariana, Olinda, São Luis do Maranhão. De las sedes episcopales posteriores al siglo XVIII cabe nombrarse la Aparecida, Campinas, Curitiba, Diamantina, Florianópolis, Limoneiro do Norte, Petrópolis y Sobral, que tienen archivos, y, por su parte, las órdenes religiosas (benedictinos, carmelitas, franciscanos) poseen igualmente archivos¹³⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) *Algunas fuentes editadas*

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

1) *Fuentes editadas*

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

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

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

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

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

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

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

2) Decisiones romanas y otros documentos

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

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

3) Concilios provinciales y Sinodos diocesanos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4) Fuentes editadas protestantes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5) Listas de obispos

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

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

c) Bibliografía bibliográfica

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

1) Generales

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

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

Revista Interamericana de Bibliografía, Washington, desde 1961.

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

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

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

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

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

2) Por países

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

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

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

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

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

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

Índice Historiográfico Argentino, Buenos Aires 1973.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anuario Bibliográfico Costarricense, San José, desde 1962.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) *Bibliografía estadística**

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

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

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

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

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

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

e) *Bibliografía cartográfica*

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

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

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

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

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

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

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

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

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