

Esta novedad cuestiona radicalmente a todos los sectores indigenistas dado que, en el pasado, fueron ellos quienes tomaron la iniciativa de elaborar un pensamiento indigenista con los proyectos correspondientes, en la realización de los cuales se ofrecía participación a los líderes indígenas.

El etnocentrismo, el paternalismo y el integracionismo inherentes a tal práctica indigenista no pueden ser superados sino por una nueva definición de la relación entre indigenistas e indígenas.

Conviene valorar y promover este nuevo indigenismo autóctono y subor-

dinar los proyectos indigenistas al proyecto indígena. El indigenismo autóctono se convertirá entonces en el punto donde convergen los aportes complementarios de los diversos sectores indigenistas del país, para fortalecerlo.

En la medida en que cada sector indigenista renuncie a su pretensión de desarrollar un papel rector en la elaboración del indigenismo y a proponer o imponer su ideología, cesarán los tristemente célebres "repartos de indios", que inauguró el sistema de encomiendas y que perpetúan actualmente tanto las misiones como los partidos políticos y otros grupos de presión.

De la década del 80 en adelante, el reto del indigenismo es una nueva definición de su quehacer teórico y práctico y una nueva definición de su relación con los grupos indígenas.

El juego verdaderamente intercultural exige, como condición indispensable para su funcionamiento, que se devuelva a las etnias la iniciativa que les corresponde en el intercambio de valores y modelos societarios y que se rompa el nexo de dependencia y de tutelaje heredado de la colonia y del indigenismo clásico de las últimas décadas.

APUNTES PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Pedro Trigo

INTERES POR NUESTRA HISTORIA

Al situarnos los cristianos latinoamericanos ante un desafío de dimensiones históricas nos hemos sentido impulsados a buscar en nuestra propia tradición; al proponernos una tarea histórica, casi sin sentirlo, hemos retomado el hilo de nuestro pasado como cristianos en América Latina. No es únicamente el interés ocasional de algunos por enfrascarse en archivos y libros viejos, ni solamente la curiosidad que brota de la naciente autoconciencia, es antes que nada la necesidad y el deseo que nacen de nuestra vocación cristiana, de nuestra misión de cristianos en A.L.

Ya en 1965 escribía lúcidamente Dussel:

"El cristiano latinoamericano —o aun el que no lo es—, cuando vislumbra la importancia de descubrir cuál es la función que le toca jugar en la vida actual del continente en revolución, necesita más que nunca conocer la vigencia y continuidad de su Tradición. Y así, puesto a discernirse a sí mismo, puede leer diversas y fundamentales obras sobre el origen del Cristianismo, su evolución durante la época Patrística y medieval, durante la Reforma y la época Moderna. Pero todo esto en Europa. Cuando se pregunta: ¿Cuál ha sido la Historia de la Iglesia en A.L.? ¿Cuáles son los puntos de apoyo concretos de donde parte mi cristianismo? En ese momento se produce el vacío ya que tal historia no ha sido integralmente escrita.

Y cuando se intenta escribirla, se hace hasta tal punto anecdótica y dispersa que no se llega a comprender el hilo central de la evolución, el núcleo en torno al cual dicha Historia se ha ido cumpliendo" (1).

Desde entonces se ha avanzado bastante, pero aún sigue siendo válida la pregunta por el hilo central que recorre nuestra historia dándole unidad o el núcleo alrededor del cual el cristianismo va estructurándose en A.L. Preguntar por ello es interrogarse acerca de con qué criterios se estructura la historia del cristianismo en A.L. y cuáles son los hitos que marcan las diversas épocas. La periodización indica un tipo de comprensión. Intentaremos aquí presentar brevemente algunas y dialogar con ellas. De este modo esperamos lograr alguna luz sobre nuestro cristianismo, que no es sino su historia y lo que ella tiene aún de incumplido y de esperanza.

A fin de unificar la terminología hablaremos con CEHILA (2) de épocas como las divisiones más abarcadoras, períodos como sub-divisiones de las épocas y fases como lapsos en el interior de los períodos.

¿CRITERIOS INTERNOS O EXTERNOS?

La primera pregunta sería en base a qué criterios se determinan las épocas. Habría fundamentalmente dos modelos:

A) Para CEHILA las épocas "fundamentalmente quedan definidas en referencia a la estructura práctico-produc-

tiva que determina (tanto a la sociedad global como a la Iglesia)" (3)

Dentro de este mismo horizonte propone su esquema Methol Ferré:

"Nos limitaremos a un esquema muy sencillo, desde el punto de vista de la Iglesia como elemento de A.L., y no a la inversa. Es decir, una perspectiva profana de la Iglesia en A.L. Sólo dejamos constancia que no es la única perspectiva ni la más importante" (4).

CEHILA trata de definir un tipo de causalidad histórica; para Methol es simplemente cuestión de perspectiva. Pero para ambos la historia de la Iglesia aparece como elemento o como derivación de la historia general.

B) Para Puebla "la historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la evangelización" (N. 4). Por eso periodificar la historia de la Iglesia en A.L. es ordenar los acontecimientos en torno a "los grandes momentos de la evangelización en América Latina" como consta en el subtítulo del capítulo sobre la "Visión histórica de la realidad latinoamericana".

Este sería también el criterio del esquema que expuso Dussel en su artículo *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina* (5) elaborado en base a los conceptos de evangelización, totalización y detotalización, cuyo sujeto histórico es la propia Iglesia.

Nosotros pensamos con Methol que caben varias perspectivas, pero como él sentimos que la más importante es la que se realiza no en base al marco en

que se desenvuelve la vida de la Iglesia sino en base a elementos tomados de la propia vida de la Iglesia. Podría pensarse que la solución más adecuada sería la más abarcadora, es decir la que toma en cuenta tanto parámetros generales como elementos internos. Puede que sea así y de hecho en el modo cómo desarrollan sus esquemas casi todos los autores van mezclando ambas perspectivas. La justificación teórica de este proceder estaría en la mutua implicación de Iglesia y sociedad y en la clara causación recíproca en el caso de A.L.

NUESTRA PREFERENCIA

Sin embargo nosotros creemos conveniente seguir manteniendo que es preferible intentar una periodización a base únicamente de criterios internos. La historia de la arquitectura o de la literatura latinoamericanas, cuando desbordan el simple criterio cronológico y geográfico, se establecen en base a la producción de obras cualitativamente distintas y no en base a los hitos de la historia política o a los cambios en los modos de producción. Si el cristianismo tiene una historia propia debemos atenernos a su desarrollo específico.

Contra la prevalencia de los factores internos podría esgrimirse el argumento de que según nuestra teología existe una única historia y no una historia sagrada y otra profana adecuadamente distintas. Ya San Agustín vio claro que las dos ciudades están mezcladas en la única historia, que para nosotros como cristianos es una historia de recapitulación.

Este argumento teológico sin embargo opera para nosotros no en el sentido de no distinguir un objeto específico que tiene su propia historia y su propia crioterología sino como una comprobación a posteriori del valor teológico de la historia que hacemos. Si es una historia ensimismada, que considera la institución eclesiástica como una mónada no es una buena historia, carece de una perspectiva cristianamente adecuada (lo que no significa que la historia no dé cuenta de circunstancias en que una parte o casi toda la institución eclesiástica pudo haberse entendido así).

Así pues, creemos que los criterios deben ser sólo internos. Ahora bien el marco de referencia general debe ser tomado en cuenta en tanto afecte a la vida de la Iglesia. Si se mostrara que la afecta completamente se periodificaría según ese marco; pero no por serlo sino porque determina la vida de la Iglesia. Hasta qué grado es así, se irá viendo en el

desarrollo.

De todos los modos desde el propio cristianismo se inserta como magnitud esencial la referencia al mundo: los cristianos proponemos a Jesús como salvador del mundo y nos sentimos enviados por él para continuar su tarea hasta la consumación del mundo. Así pues el cristiano que no conozca adecuadamente su mundo no puede cumplir su misión. El cristiano y la Iglesia son magnitudes históricamente situadas y referidas. Del mismo modo el historiador cristiano de la Iglesia no puede cumplir su cometido si desconoce las necesidades y las aspiraciones de los hombres y pueblos que pretende historiar ya que el cristianismo afecta a todas las dimensiones de la vida refiriéndolas a su origen y encaminándolas a su cumplimiento y combatiendo lo que se opone en los individuos y las estructuras a la vida verdadera.

¿HAY ALGUN CRITERIO FUNDAMENTAL?

Si nos inclinamos por criterios internos debemos mostrar cuáles.

Para nosotros el contenido fundamental de la historia de la Iglesia debe actuar también como criterio y por lo tanto su variación cualitativa determina las épocas. Este contenido es el evangelio. Y el proceso mediante el cual el

Para Puebla, la historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la evangelización" (N. 4). Por eso periodificar la historia de la Iglesia en A.L. es ordenar los acontecimientos en torno a "los grandes momentos de la evangelización en América Latina".

evangelio se hace cuerpo en los individuos y las culturas es la evangelización o de un modo más general la pastoral. Así pues los proyectos pastorales determinarían las etapas: bien como proposición de una parte de la Iglesia, bien como la necesidad de replanteamiento que impone una situación política, bien como la respuesta ante una modificación social.

Desde este criterio medular se revela la insuficiencia de otros, como la mera autoconciencia de la institución eclesiástica o "las personas de los obispos (...) verdaderos actores, patentes u ocultos, del drama historial" (6).

LA CRISTIANDAD COLONIAL

Suele haber acuerdo en torno a la primera época, que llega hasta el inicio de las luchas por la Emancipación.

La denominación es también coincidente: Se trata de una época de cristiandad. Creemos que en esto no hay lugar a duda. La adjetivación varía: de las Indias Occidentales (Dussel: Historia) (7); americana (CEHILA); indiana (Methol): Como se ve es una cualificación marcada por lo geográfico. Nosotros preferimos aludir a la referencia política que tanto pesó sobre nuestra cristiandad. Por eso, a pesar del anacronismo, nos complace llamarla cristiandad colonial.

¿Y LA ETAPA CONSTITUYENTE?

Nos surge además una duda: ¿Esta etapa de cristiandad debe comenzar en 1492 o en una fecha ulterior, p. ej. pasado el segundo tercio del siglo XVI o tal vez más adelante en el siglo XVII? La respuesta viene dada según cómo se juzgue la relación entre las primeras décadas y el resto de los siglos coloniales. Según CEHILA no es posible distinguir períodos cronológicos en la etapa de cristiandad sino tan sólo aspectos, p. ej. la evangelización y la organización de la Iglesia o también la línea general y la de la minoría. Para Egaña la implantación y la consolidación serían períodos lógicamente consecutivos dentro de la época que él historia, que llega hasta la emancipación cumplida. Desde luego que si el criterio fuera el instrumento legal, el Patronato, no habría duda de la continuidad desde el inicio.

En el esquema de Methol dentro de la 1ra. época se distinguen como períodos la expansión y organización de la Iglesia (1492-1620) y la dualidad de la Iglesia: establecida y en misión (1620-1808). Según esta visión la contradicción que signaba al primer período y le otorgaba la extrema tensión pero también el dinamismo se resuelve en dualismo: el polo estático que se rinde al orden establecido y lo consagra, y el polo dinámico que para seguir vivo tiene que salir más allá de sus fronteras. Habría pues un cambio, pero no suficiente para determinar una época.

El documento de Puebla no distingue entre épocas y períodos, pero sí señala la diferencia entre la "época de la Evangelización", y "un ciclo de estabilización, cansancio y rutina" (11). ¿Es

un simple período dentro de la época o es una época nueva? Nos inclinamos, no sin dudas, por lo segundo. En efecto quienes en los Nos. 7 y 8 aparecen como los fundadores de la Iglesia L.A., de "nuestro radical sustrato católico" ¿son quienes configuraron la cristiandad colonial o son los que fueron sacrificados para llegar a ese compromiso? Si consideramos el cristianismo latinoamericano de un modo prevalentemente cultural tal vez la continuidad pese más que la discontinuidad; pero si lo medimos por el aliento evangelizador el documento señala su agotamiento hasta que reaparece hoy "a partir del Concilio Vaticano II" (11) y "sobrè todo a partir de Medellín" (12). Por eso la Iglesia en Puebla "se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de

la situación: es decir la vive no desde el pueblo sometido sino desde el orden establecido, más aún desde su cúspide, aun con las contradicciones con las autoridades civiles (que no pocas veces ocurrieron por problemas de preeminencias y no por la defensa de los derechos de los vencidos). Esa resignación engendra, como alternativas genuinamente cristianas y eclesiales frente a la institución eclesiástica establecida, el doble dualismo de la misión en la periferia y de la religiosidad popular en el centro.

Esta división de épocas estaría recogida en el esquema que traza Dussel en *Historia de la fe...* Allí la primera fase sería la conquista y evangelización (1492-1551) y la 2da. La primera totalización (1552-1808). La 1ra. aludiría a la contradicción que dio movilidad y po-

ria) serían algunos títulos significativos.

Los historiadores sugieren un proceso que va desde la crisis inicial del período (que le sobreviene a la Iglesia como desde fuera, por la situación política) y la crisis ulterior, interna (ocasionada por la incapacidad de la institución eclesiástica de renunciar al modelo de cristiandad) hasta su resolución tanto externa como interna cuando ella acepta la nueva situación y encuentra su misión en ella y por otra parte los estados le ofrecen un lugar en su empeño de recomponer el tejido social y conjurar la anarquía. A causa de la dirección que toma el proceso y de su resultado llama Dussel a esta etapa La segunda totalización (*Historia de la fe...*)

Todos los autores señalan dentro de la etapa uno o varios períodos bajo el signo de la crisis y otros bajo el de la recuperación. Este doble signo es recogido también por Puebla: "Siguieron las grandes crisis del siglo XIX y principios del nuestro, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia, sometida a grandes incertidumbres y conflictos que la sacudieron hasta sus cimientos. Venciendo esta dura prueba, la iglesia logró, con poderoso esfuerzo, reconstruirse y sobrevivir" (11).

¿Y LA CRISIS QUE DESENCADENA LA EMANCIPACION?

Para Methol la crisis de la Emancipación es tan significativa que marca por sí una época: La de la Anarquía eclesiástica (1808-1831). Dussel (*Historia de la fe...*) también debiera señalar

El historiador cristiano de la Iglesia no puede cumplir su cometido si desconoce las necesidades y las aspiraciones de los hombres y pueblos que pretende historiar.

nuestros pueblos" (428), "a partir de los últimos eslabones que los evangelizadores de antaño dejaron en el corazón de nuestro pueblo (457).

La discontinuidad entre la cristiandad colonial y los fundadores de la Iglesia latinoamericana se expresaría en la "incoherencia entre la cultura de nuestros pueblos, cuyos valores están impregnados de fe cristiana y la condición de pobreza en que a menudo prevalecen retenidos injustamente" (436). Los fundadores sellaron el radical sustrato católico del pueblo, pero no lograron configurar la organización socio-política y religiosa que fue la cristiandad. De ahí este juicio global: "La religiosidad popular si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados" (452). Los fundadores de la Iglesia latinoamericana lucharon porque el evangelio de Jesús configurara al Nuevo Mundo: basta mencionar su lucha por las Leyes Nuevas (1542) y por la erradicación efectiva de la encomienda, los servicios personales y los trabajos forzados, y su esfuerzo denodado porque la estructuración naciente girara en torno al provecho espiritual y material del indio y no pusiera a los naturales en función de los españoles. Ninguno de los fundadores creyó compatible con su fceder en esta tarea. Simplemente fueron vencidos. Y la época posterior de la cristiandad abandona su causa y se resigna a

sibilidades a estos tiempos fundacionales. La 2da. expresaría la sacralización del establecimiento que caracteriza a la cristiandad colonial.

Una Iglesia establecida en la cristiandad que se sobrevive tiende a recalcar la continuidad mientras que una Iglesia que acepta el reto de la evangelización integral es capaz de penetrar la fractura que se dio entre los fundadores y los que en su nombre administraron el

Los fundadores de la Iglesia Latinoamericana, de "nuestro radical sustrato católico" ¿son quienes configuraron la cristiandad colonial o son los que fueron sacrificados para llegar a ese compromiso?

régimen de cristiandad. Naturalmente que no nos referimos al aspecto legal del asunto sino al espíritu subyacente.

LA IGLESIA Y LOS NACIENTES ESTADOS

La segunda etapa se estructura en general alrededor del tópico Iglesia-Estado y del eje temático de la secularización. La Iglesia y los nuevos estados (CEHILA), las Repúblicas y el cristianismo (Methol); la Iglesia entre la restauración y la secularización (Methol), de un régimen de cristiandad a otro de civilización profana (Dussel: hipótesis), Agonía de la cristiandad. (Dussel: Histo-

esta brecha ya que no parece lógico emparar la primera totalización con la segunda: entre ambas habría que colocar una detotalización, que para contradistinguir la a la autoconsciente (que sitúa entre 1929 y 1962) podríamos llamar forzada.

Tal vez no ocurrió en todos los países con la misma virulencia, pero creemos que el hecho globalmente es consistente, tanto que constituye una época. Sería una época de ruptura (desde fuera) y búsqueda o reacomodo (desde dentro). Para nosotros esta época duraría hasta el 1er. Concilio Plenario Latinoamericano (1899). Sería el período

que Dussel (Hipotesis) llama La Iglesia en transición (1808-1898). Esta fecha podría tal vez adelantarse a los años 80 cuando comienza a nivel eclesiástico y socio-político el proceso de restauración o reforma (y cuando cristaliza la moderna división internacional del trabajo).

AURORA DE UNA NUEVA EPOCA

En general los autores creen liquidada esta etapa polarizada en torno a la relación conflictiva entre la institución eclesiástica y el Estado. No sólo se habría dado una superación fáctica signada por *modus vivendi* o concordatos sino (al menos por lo que respecta a la Iglesia) habría desaparecido también el horizonte teórico que volcaba a la Iglesia hacia esa órbita y que en ella (si el Estado no aceptaba el privilegio) hacía casi inevitable el conflicto. Se trata del paso de la Iglesia como potestad a la Iglesia como servicio al mundo. El referente de

esta época es la "latinoamericanización radicalmente" (Methol). "Hacia una Iglesia Latinoamericana" iría, según CEHILA, la dirección de este proceso.

¿FIN DE LA CRISTIANDAD?

Nosotros estamos de acuerdo en que la constitución de una Iglesia latinoamericana marca el horizonte de nuestra época y esa es sin duda su caracterización fundamental. Sin embargo no estamos tan seguros de que este proceso vaya ligado en la mente de no pocos de sus sujetos históricos al proceso de secularización, es decir a la renuncia a la figura histórica de la cristiandad, a la renuncia a la figura sociológica del estamento, a la renuncia a la potestad y al desplazamiento del Estado como interlocutor, sustituido por la sociedad y preferencialmente por el pueblo y sus organizaciones. Estamos ciertamente en la época de implantación o más exacta-

mente en la época de restauracionista como el de Nueva Cristiandad que no se sobreviven de otra época sino que (querámoslo o no) pertenecen a la nuestra. Es obvio que quien estuvo embarcado en un proyecto tiende a subrayar su novedad; sin embargo nos parece difícil sostener a medida que pasa el tiempo que en 1930 se haya iniciado una época. Tal vez sea sólo una fase y lo más un período, aunque hay que reconocer la novedad que supone el laicado como sujeto histórico y el impulso que entonces se gesta de cristianizar los ambientes. Y para quienes apostamos nuestra vida en el proyecto de liberación no estaría de más la pregunta de si hemos superado, no sólo en la práctica sino incluso en la teoría, el modelo de cristiandad bajo cualquiera de sus variantes. El clericalismo de izquierda de que nos acusan está ciertamente excluido de nuestras intenciones, pero ¿lo está igualmente de nuestra ideología y de nuestros procesos y realizaciones?

No cabe duda de la novedad que está naciendo en la Iglesia latinoamericana. Instancias extra-eclesiásticas de diverso signo así lo reconocen en A.L. Lo ha subrayado Medellín y Puebla, así como los últimos papas y otras Iglesias hermanas. Pero esa novedad ¿ha logrado ya configurar a nuestra Iglesia? Tenemos que dar tiempo a ver si esta novedad se consolida. Y Dios quiera que en las altas instancias se escuche la voz de Gamaliel (Hech 5, 33-40) y el discernimiento y la prudente libertad espiritual triunfen sobre la tentación inquisitorial.

La constitución de una Iglesia latinoamericana marca el horizonte de nuestra época y esa es sin duda su caracterización fundamental. Sin embargo no estamos tan seguros de que este proceso vaya ligado en la mente de no pocos de sus sujetos históricos a la renuncia a la figura histórica de la cristiandad, a la renuncia a la figura sociológica del estamento, a la renuncia a la potestad y al desplazamiento del Estado como interlocutor, sustituido por la sociedad.

la Iglesia no sería ya el Estado sino la sociedad civil. La Iglesia se habría desacralizado como institución y así habría desacralizado también la potestad política.

La Historia de Dussel coloca en 1962 la "aurora de una nueva época". Lo mismo hace Methol. Y para Puebla "este vasto movimiento renovador", que nos viene del Vaticano II y eclosiona en Medellín, "inaugura una nueva época" (12).

Para CEHILA sin embargo la nueva época comienza en 1930; aunque en 1962, comienza un nuevo período. Para Methol la fecha de 1930 es también significativa, aunque inscrita en la 2da. época: es a partir de entonces cuando "La Restauración se conforma con la secularización"; y para ambos el sujeto histórico es el laicado.

De todos los modos sea 1962 (Concilio), o 1930 o después de la 2da. guerra mundial (si la periodización se basa en criterios políticos y de modo de producción) la 2da. época habría concluido y estaríamos en una nueva época de la Iglesia marcada por su volun-

mente de reimplantación de la institución eclesiástica de la A.L., pero no sé si esta implantación se realiza bajo el signo de la renuncia al privilegio y la admisión liberal de "una iglesia libre en un estado libre" (no se trata de fórmulas jurídicas, que eso es obvio, sino de mecanismos reales y de horizonte mental).

HACIA UNA IGLESIA LATINOAMERICANA

Por eso nosotros haríamos terminar la época de transición (ruptura y reacomodo) en 1899 y comenzaríamos la de constitución de una Iglesia no colonial sino latinoamericana con el Concilio Plenario Latinoamericano. En esta etapa distinguiríamos dos períodos: El primero estaría bajo la atracción de la idea de la cristiandad, tanto bajo su versión restauracionista como bajo su versión secular (Nueva Cristiandad); el segundo se ligaría al proceso de liberación integral de nuestros pueblos. Pero ambos períodos pertenecerían a la misma época. De este modo hacemos comprensible el peso que aún conservan en

NOTAS

- 1) E. Dussel: Hipótesis para una historia de la Iglesia en A.L. Ed. Estela, 1967, 11-12, Barcelona.
- 2) CEHILA: Historia General de la Iglesia en A.L. 1/1 Sígueme, Salamanca 1983.
- 3) o.c. 84.
- 4) Methol Ferré: Las épocas. Víspera 6 (Jul 1968) 70.
- 5) E. Dussel: Historia de la fe cristiana y cambio social en A.L., en Fe cristiana y cambio social en A.L. Sígueme, Salamanca 1973; 65-99.
- 6) A. de Egaña: Historia de la Iglesia en América española / Hemisferio sur. BAC, Madrid 1966, XXIII.
- 7) E. Dussel: Historia de la Iglesia en A.L. Ed. Nova Terra, Barcelona 1972.