

LA IGLESIA CATÓLICA Y AMÉRICA*

JOSEP-IGNASI SARANYANA

1. Preliminares

Sobre los postulados ideológicos del historiador se ha hablado mucho. Xavier Zubiri escribió hace ya medio siglo, que todo quehacer historiográfico es un quehacer situado¹. Si no hubiera tal situación, tampoco habría cosas-para-el-hombre, ni habría realidad historiable. Esta tesis zubiriana no debe interpretarse —desde mi punto de vista— como una renuncia a la veracidad histórica. Implica, por el contrario, la afirmación de que la «historia objetiva» como tal, es decir, al margen de cualquier interpretación por parte del historiador, es sólo una bella utopía, un arquetipo ideal inalcanzable, aunque no por ello menos deseable.

No es mi misión, en esta ponencia, discutir si hay mucho o poco de heideggerianismo en la afirmación de Zubiri. Contra lo que ha narrado su viuda, Dña. Carmen Castro, en una biografía de urgencia sobre su marido², la ruptura entre Martin Heidegger y Xavier Zubiri, acaecida en 1930, después de una larga conversación en Friburgo de Brisgovia, parece

* Ponencia presentada por el autor en el VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, celebrado en Bogotá, del 28 de junio al 3 de julio de 1992, organizado por la Universidad de Santo Tomás.

1. Cfr. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, (1ª ed. de 1944), Editora Nacional, Madrid 1981, p. 327.

2. Cfr. Carmen CASTRO DE ZUBIRI, *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura («Ensayos», 3), Santander 1986. En la misma línea, destacando la ruptura de Zubiri con Heidegger y Husserl: *Diccionario de filósofos*, Ediciones Rioduero, Madrid 1986, p. 1432, *ad vocem*. Una excelente presentación general sobre la figura de Zubiri y su contexto universitario en: José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea. III: De la Gran Guerra a la Guerra civil española (1914-1936)*, Espasa-Calpe, Madrid 1991, V/III, pp. 282-306.

más testimonial que real: se asemeja más a una justificación *a posteriori* de la propia trayectoria, que a un relato fidedigno de los hechos. Parece un intento, en definitiva, de releer el itinerario desde el final: como un Zubiridesde-Zubiri. En todo caso, el influjo del alemán en el español es innegable, sobre todo en este punto que comentamos. Zubiri no pudo sustraerse al influjo del teutón, que dominó el panorama filosófico europeo en los años centrales de nuestro siglo, desde su *Sein und Zeit*, editado en Halle en 1927, hasta su muerte acaecida en 1976.

No obstante, y a expensas del influjo, real o imaginario, que Heidegger haya ejercido en Zubiri, lo cierto es que la afirmación zubiriana parece válida. El historiador, en efecto, no puede sustraerse a su propia situación. La historia en acto segundo es siempre un *revival*, una recreación gnoseológica y, en cuanto tal, *per prius* está en la mente. ¿Cuáles son, por consiguiente, y bajo esta perspectiva, los pre-juicios que, a mi modo de ver, deberían presidir la tarea del historiador de la Iglesia y, en concreto, de la Iglesia americana? Me atrevería a señalar cuatro presupuestos, que formularé en forma de cuatro tesis e intentaré desarrollar con algún detenimiento. Las dos primeras tienen carácter general. La tercera y la cuarta se refieren específicamente al modo de redactar la Historia de la Iglesia americana.

Primera tesis: La Historia de la Iglesia es teológica por su género y, por su especie, histórica.

Segunda tesis: La historia profana se distingue de la historia de la salvación. Por ello, el historiador ha de diferenciar entre lo histórico y lo metahistórico. En el caso de la Historia de la Iglesia, tal distinción resulta complicada, porque la salvación está incoada *in tempore*, aun cuando no se realice plenamente hasta después.

Tercera tesis: La evangelización americana ha de historiarse a partir de la realidad religiosa española bajomedieval y renacentista, porque consistió primeramente en un trasplante de lo peninsular a las tierras americanas, aunque, al poco, ese trasplante alumbró lo genuinamente americano.

Cuarta tesis: La Iglesia americana dio todos sus pasos, hasta la plena eclesiastización, sin experimentar la oposición dialéctica entre carisma e institución.

2. La condición teológica de la Historia de la Iglesia

Todo comenzó después de las guerras napoleónicas, con el debate sobre la condición histórica del cristianismo. Esta polémica se cerró, al me-

nos en los substancial, con la muerte de Adolf von Harnack, en 1930. Después de la segunda guerra mundial se reabrió, pero con unas connotaciones nuevas, al discutirse sobre el estatuto de las cátedras de Historia de la Iglesia en las Universidades alemanas, o sea, si aquéllas debían estar en centros de estudios civiles o en Facultades eclesiásticas³.

Al margen los vaivenes de la discusión y de sus distintas etapas, el resultado final de la polémica, y en lo que hace al tema que nos ocupa, se podría recapitular en los siguientes términos: *la Historia de la Iglesia es, por su género, teológica; en cambio, específicamente es histórica*. Brevemente: «la fe va más allá que los componentes institucionales, culturales y sociológicos, y es el principio rector de la Iglesia en la historia. En tal sentido, y desde el punto de vista epistemológico, la 'Historia de la Iglesia' es a la vez teológica e histórica. Es obvio que la verdad puede ser alcanzada por muchos caminos; pero una auténtica comprensión del fenómeno eclesial sólo puede lograrse *sub lumine Revelationis*»⁴.

La cuestión no plantea mayor dificultad, salvo la ya clásica, tan debatida en los cenáculos teológicos europeos, después de la Encíclica *Humani generis*, de 1950, sobre si es posible hacer verdadera actividad teológica sin la virtud de la fe. Paralelamente se podría debatir, por consiguiente, si es posible captar en toda su integridad el fenómeno de la Iglesia, desarrollado a lo largo de la historia, sin poseer la fe. Es evidente, en mi opinión, que toda actividad científica está condicionada por la particular concepción que el científico tenga del objeto de su ciencia. Por ello, la Historia de la Iglesia no es ajena a las nociones eclesiológicas que posea el historiador. Es obvio, al menos desde mi punto de vista, que la Iglesia, realidad visible e invisible, institucional y carismática, es a la vez intrahistórica y trascendente. Por ello se precisa la fe para comprender en toda su hondura el objeto que se

3. Cfr. Hubert JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, trad.. cast., Herder, Barcelona 1966, I, cap. I, pp. 77-91; ID., *La historia eclesiástica es teología y es historia*, en «Atlántida», 32 (Madrid, marzo-abril 1968) 129-140; Konrad REGEN, *El católico ante la historia: ¿historiador católico o historia católica?*, en Hans JURETSCHKE (ed.), *Posibilidades y límites de una historiografía nacional*, CSIC, Madrid 1984, pp. 423-443; y Walter BRANDMÜLLER, *Iglesia histórica, Historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la «Historia de la Iglesia»*, en J.I. SARANYANA (ed.), *De la Iglesia y de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1984, pp. 35-50 (también en «Scripta Theologica», 16 [1984] 275-290).

4. *Presentación* (nota del Consejo de Redacción) en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (Pamplona 1992) 11-13. Cfr. también José ORLANDIS, *La Iglesia antigua y medieval*, Eds. Palabra («Biblioteca Palabra», 10), Madrid 1974, pp. XVII-XXI; e ID., *Algunas reflexiones en torno a la 'Historia de la Iglesia'*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (1992) 15-22.

historia. Esto es, en definitiva, el tema, ya clásico, del objeto formal *quo* u objeto formal motivo de las ciencias teológicas. Nada obsta, sin embargo, para que se puedan alcanzar, sin la fe, otros aspectos de la Iglesia: aspectos importantes, ciertamente, pero periféricos.

3. *Historia profana e historia de la salvación*

La discusión sobre la condición teológica de la Historia de la Teología parecía agotada, de forma que cada historiador sabía a qué atenerse. Pero, inesperadamente, el debate se ha reabierto. Si la anterior polémica comenzó hacia 1820, cuando Johann Adam Möhler polemizó con el idealismo alemán y demostró el carácter histórico esencial del cristianismo⁵, y tuvo un rebrote importante en la reciente década de los sesenta, a propósito de la adscripción de las cátedras de Historia de la Iglesia en la Universidad alemana; ahora el debate constituye más bien una reacción contra la objetividad cientifista, es decir, contra el positivismo que ha dominado la Universidad desde comienzos del siglo XX hasta muy recientemente.

El historiador argentino-mexicano Enrique D. Dussel ha planteado con precisión los extremos del problema, al definir la Historia de la Iglesia en los siguientes términos:

«La historia de la Iglesia —ha dicho— reconstruye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero, al mismo tiempo, 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»⁶.

5. La polémica propiamente dicha se desató al publicar Möhler su obra *Die Einheit der Kirche* (1825) y, sobre todo, su *Symbolik* (1832). Los orígenes de la Escuela de Tubinga son algo anteriores, cuando Johann Sebastian Drey se trasladó a Tubinga en 1817.

6. Enrique D. DUSSEL, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, I/1. *Introducción general*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 12. Cfr., sobre esta obra: Diego R. PICCARDO, Jorge A. VÁZQUEZ y J. I. SARANYANA, *A propósito de los proyectos editoriales de Enrique D. Dussel (1972-1988)*, en VV. AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1253-1276. En 1988 hubo en Pamplona un debate interesante sobre estas cuestiones, en el que intervinieron los Profesores Horst Pietschmann (Universidad de Hamburgo), Hans Joachim König (Bamberg y ahora en la Universidad de Eichstätt), François-Xavier Guerra (Universidad de París I) y el que suscribe. Cfr. el resumen de la discusión en: Valentín VÁZQUEZ DE PRADA e Ignacio OLÁBARRI

La Historia de la Iglesia es evidentemente un quehacer teológico, porque implica una lectura fiducial de unos hechos históricos. Y es histórica, además, porque su método es positivo. Si Dussel hubiese dicho sólo esto, se habría limitado pura y llanamente a recapitular las principales conclusiones del primer debate histórico-eclesiológico, al que he aludido antes, y a nada más. Su definición de la Historia de la Iglesia estaría condicionada, ciertamente, por su particular concepción de la fe, de la Revelación y de la Iglesia, pero esto sería un tema en el que ahora no entramos. Y, además, la definición dusseliana significaría una protesta, plenamente justificada, por la indebida separación entre lo religioso y lo profano, impuesta a nuestro mundo occidental por el liberalismo decimonónico. Dussel estaría, en última instancia, apelando a Hegel.

Pero en la definición de Dussel hay mucho más. Entiendo que Dussel no se ha limitado a adherirse a unas determinadas tesis historiográficas. Al señalar la condición teológica de la Historia de la Iglesia ha apuntado a una cuestión de gran alcance, que intentaré resumir para Vdes. lo mejor que sepa.

Como se ha repetido en muchas ocasiones, la teología de la liberación —sin entrar ahora en distinguos entre generación primera y segunda— ha propuesto una única historia, reduciendo las dos historias (la historia profana y la de salvación) a una sola, que es la historia de salvación. Esto ha sido recordado muchas veces y no necesita —a mi parecer— ulteriores aclaraciones. Ahora bien: ¿cuáles son las consecuencias de este planteamiento?

a) En primer lugar, que tanto la historia profana como evidentemente la historia de la salvación son teológicas, porque si no tuviesen un denominador común, no habría manera de homogeneizar ambas historias o reducir la una a la otra, como pretende la teología de la liberación.

b) En segundo lugar, y como lo ha expresado brillantemente Leonardo Polo⁷, que esa reducción a única historia de la salvación se puede hacer de dos maneras:

(eds.), *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*, EUNSA, Pamplona 1989, pp. 758-765.

7. Leonardo POLO, *La teología de la liberación y el futuro de América*, en VV.AA., *Estudios en homenaje a su primer Rector y Fundador de la Universidad Hispano-Americana, Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Asociación de La Rábida, Madrid 1988, p. 242. Para el Prof. Polo, la teología de la liberación podría recapitularse en tres tesis fundamentales: 1ª «La historia es historia *salutis*; no hay una historia eclesiástica y una historia humana, sino una única historia. Por tanto, la Iglesia es

«Se puede reducir la historia humana a la historia de la Iglesia (a la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento), o bien, al revés, se puede renunciar, como dice Gutiérrez, al eclesiocentrismo [...]. [En el segundo caso], si la historia es la historia de la salvación y su centro no es la Iglesia, la Iglesia tiene que subordinarse a la historia de la salvación. Con lo cual, en rigor, la Iglesia desaparece, al menos como se ha entendido hasta ahora. [...]. O dicho de otra manera, la historia de la salvación puede tener un sujeto [...] distinto de la Iglesia».

Este reducción teológica, que he descrito con palabras de Polo, ha sido, a lo largo de los dos mil años de cristianismo, una constante tentación de los pensadores más o menos deslumbrados por los señuelos del gnosticismo. Podría citar aquí muchos nombres. Henri de Lubac⁸, por ejemplo, se ha referido a un visionario medieval que está otra vez de moda: al abad calabrés Joaquín de Fiore, fallecido en 1202. Para Joaquín de Fiore, según la versión popularizada por el franciscano Gerardo de Borgo de San Donnino⁹, la historia de la salvación tendría tres etapas; la tercera de ellas, «propia» del Espíritu Santo, supondría la desaparición de la Iglesia jerárquica y sacramental; es decir, el advenimiento de un cristianismo sin Iglesia o, por lo menos, una historia de la salvación en la cual la Iglesia sería sólo una parte de ella...

Ahora, y desde un análisis que mucho recuerda el talante joaquinita, se califica despectivamente de «cristiandad» a las épocas pasadas, sobre todo los mil años que van de Carlomagno al Antiguo Régimen. Durante un milenio, se dice, lo profano habría sido reducido a lo religioso, y lo religioso, a lo eclesiástico; y, por ello, la jerarquía, es decir, la «institución» se habría enfeudado. Sin embargo, la solución que se propone para superar la etapa de «cristiandad» resulta —a mi parecer— algo decepcionante. Se postula una identificación de ambas historias, con una particularidad que conviene des-

una parte de esa historia y ha de rechazarse el eclesiocentrismo». 2ª «Precisamente por eso es posible que haya protagonistas de la historia de la salvación que no sean cristianos. En tal caso, el cristiano debe unirse a ellos. Por tanto, se rechaza la infalibilidad del Magisterio de la Iglesia». 3ª «La salvación debe tener lugar definitivamente en la historia, de manera que la otra vida vendría a ser una continuación automática del término de la historia» (*ibidem*, p. 251).

8. Cfr. Henri DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Eds. Lethielleux («Le Sycomore»), I. *De Joachim à Schelling*, Paris 1978, II. *De Saint-Simon à nos jours*, Paris 1981 (hay traducción castellana de Ediciones Encuentro, Madrid).

9. Cfr. J. I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, EUNSA, Pamplona 1979. Sobre la supuesta influencia del joaquinismo en América, cfr. J. I. SARANYANA - Ana de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Eds. Eunat (Colección «Acta philosophica», 3), Pamplona 1992.

tacar: no se pretende que la salvación sea absorbida por la Iglesia, sino que la Iglesia sea incorporada a un proceso más amplio de salvación. Desde el punto de vista teológico, la propuesta que acabo de resumir vendría a estar en las antípodas del famoso aforismo medieval: «extra Ecclesia nulla salus», popularizado en los años del Concilio Florentino. Ahora se diría: «extra historia nulla salus».

Recapitemos. Después de la segunda guerra mundial, el debate sobre la condición teológica de la Historia de la Iglesia tuvo características epistemológicas; ahora, en cambio, la discusión adquiere aires axiológicos. Antes se discutía sobre la especificidad histórica del cristianismo y sobre la adscripción administrativa de las cátedras de la correspondiente asignatura. Ahora se afirma la naturaleza teológica de la Historia de la Iglesia, porque se postula la identificación entre historia profana e historia *salutis*. Esto último tiene un contexto que no puede ignorarse: se entiende que la Historia de la Iglesia y la historia *salutis* no coinciden: la primera es sólo una parte de la historia general de la salvación. Por ello, y aunque parezca una paradoja, quienes defienden desde esta óptica la condición teológica de la Historia de la Iglesia, defienden al mismo tiempo una historia de la Iglesia sin Iglesia... Simplemente, una Historia religiosa de los pueblos.

4. *La evangelización americana ha de historiarse a partir de la realidad religiosa española bajomedieval y renacentista*

Este presupuesto metodológico se abre paso con fuerza en la historiografía americanista, pero también admite una doble lectura, como en el caso del epígrafe anterior. Veamos, en primer lugar, cómo se plantearía, en función de este principio, el esquema de un manual de Historia de la Iglesia en Latinoamérica¹⁰.

Se parte del supuesto de que la Iglesia en España, especialmente en el reino castellano-leonés, ya había sido reformada a finales del siglo XV, cuando los Reyes Católicos se plantearon la evangelización americana como empresa de la corona. Se presupone, por tanto, que la evangelización americana no habría sido posible sin esa previa purificación de la Iglesia española promovida por los monarcas españoles, desde el trastámara Juan

10. Sigo el esquema del manual que acabo de redactar, en colaboración con la Dra. Elisa Luque Alcaide, titulado: *La Iglesia católica y América*, Eds. Mapfre, Madrid 1992.

I de Castilla († 1390) hasta los Reyes Católicos y el Cardenal Cisneros († 1517). A tal empresa purificadora se sumaron algunos obispos relevantes —como el jerónimo Hernando de Talavera († 1507), el dominico Pascual de Ampudia († 1512), el también dominico Diego de Deza († 1523), y el agustino Tomás de Villanueva († 1555)—, y algunos religiosos fervorosos, que animaron la restauración de la primitiva observancia entre los franciscanos, los dominicos y los agustinos. A todo ello habría que añadir, porque fue muy significativo para España, la fundación de la Orden jerónima y el regreso, a la muerte de Pedro I el Cruel († 1369), de los eclesiásticos exiliados a Aviñón y a Italia durante la persecución religiosa¹¹.

Si prescindimos, en efecto, de los primeros intentos, todavía poco organizados, de evangelización antillana, las grandes barcadas posteriores procedían de conventos reformados. Así, por ejemplo, y por citar sólo dos expediciones que se consideran emblemáticas, tanto la primera dominica a La Española, que data de 1510, como la primera franciscana a Nueva España —la de los «doce apóstoles»— que data de 1524, estaban constituidas por religiosos observantes.

Por consiguiente, y a tenor de los datos que actualmente poseemos, la rápida progresión evangelizadora debe atribuirse fundamentalmente a la calidad de los agentes de pastoral que pasaron a América. Es evidente que el auxilio especial de la providencia divina no debe olvidarse en absoluto, ya que de él poseemos abundantes testimonios en las fuentes históricas de la época. Pero vamos a dejarlo de lado ahora...¹².

Pues bien; el mismo éxito de la evangelización ha sido interpretado muy diversamente por otros historiadores, principalmente anglosajones y franceses, para quienes su vertiginoso desarrollo se debería a ciertos planteamientos utópico-milenaristas, que habrían espoleado el celo evangelizador de los religiosos¹³. Tal hermenéutica, que fue seguida con mucho en-

11. Cfr. sobre este tema los valiosos trabajos de Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Sentido evangelizador de la Reforma española*, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, vol. I, pp. 153-167; e ID. *Los Reyes Católicos*, Rialp, Madrid 1990, 5 vols., especialmente el volumen titulado: *La expansión de la fe*.

12. Cfr. sobre este tema: Ana DE ZABALLA, *Visión providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI)*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (1992) 287-304, con bibliografía.

13. Cfr. John L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. cast., UNAM, México 1972 (el original inglés data de 1956); Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, trad. cast., FCE, México 1979 (la versión castellana es más amplia que la francesa original, que data de 1937); José Antonio MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid 1982

tusiasmo por la americanística hace algunos años, está ahora en declive¹⁴. En cambio, y por influencia de la teología de la liberación, se ha abierto paso —en los últimos años— una nueva interpretación de los hechos, que merece mayor atención por parte nuestra. En todo caso, tanto unos como otros concentran sus esfuerzos analíticos en el área novohispana en el siglo XVI, concretamente en el período de la evangelización fundante (o constituyente).

Para algunos teólogos e historiadores¹⁵, como decía, los comienzos fulgurantes de la evangelización americana y su posterior ralentización podrían explicarse en términos liberacionistas. En efecto: al comienzo, la evangelización habría progresado *praeter Hierarchiam*, es decir, sin control alguno por parte de la jerarquía eclesiástica, o sea, de forma espontánea y natural, contagiada por un gran amor a los pobres y a las culturas autóctonas. Esta primera etapa habría durado sólo algunos años, quizá hasta la eclesiastización de la Iglesia novohispana, que se habría producido —según tales análisis— con la recepción de Trento en el II Concilio Provincial Mexicano (1565) y, sobre todo, a raíz del III Mexicano (1585). La eclesiastización habría frenado la inculturación de la fe, habría supuesto la marginación de los auctótonos y habría finalmente ahogado el esplendor de la primera evangelización. De esta forma, la Iglesia a la europea, es decir, la Iglesia de la metrópoli, en connivencia con la corona y con las autoridades virreinales, habría frenado la implantación en América de una auténtica Iglesia americana, válida para las aspiraciones de los amerindios.

Ya se ve, por tanto, que todos los modelos historiográficos atienden a la situación de la Iglesia en España, aunque la interpretan de forma diferente. Para unos, la causa del éxito inicial radicaría en la previa reforma de la sociedad religiosa española, que pasó a América con sus mejores armas espirituales. Para otros, el rápido progreso se debería, por el contrario,

(el cap. 2, que trata directamente el tema que nos ocupa, fue publicado por primera vez en 1948); y Georges BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, trad. cast., Espasa Calpe, Madrid 1983 (el original francés es de 1977).

14. Cfr. J. I. SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (1992) 257-285, especialmente la nota 13, con abundante bibliografía.

15. Me refiero principalmente a los historiadores Enrique Dussel y Pablo Richard, a quienes se han sumado recientemente los teólogos Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y otros. Vid. J. I. SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América*, cit. en nota 14 *supra*; y, sobre todo, ID., *Influencia de la conmemoración del quinto centenario en la teología latinoamericana*, en «Scripta Theologica», 24 (1992) 177-196.

a la autonomía de los religiosos pasados a América, que en México quisieron realizar sus ideales utópico-milenaristas al margen de la corona e incluso de Roma. Para los terceros, finalmente, el proceso de la primera evangelización habría sido posible porque aquellos misioneros vivieron *avant la lettre* el espíritu liberacionista; espíritu que habría sido sofocado, según una dialéctica muy hegeliana, por los intereses egoístas de la corona y de la jerarquía eclesiástica españolas.

No es mi propósito entrar en una discusión pormenorizada de cada uno de los modelos. Evidentemente, todos ellos suponen una toma de posición ideológica por parte de sus cultores. Es lo que hemos denominado, más arriba, la situación del historiador frente a su objeto, siguiendo la terminología zubiriana.

El modelo anglofrancés está en declive, ya les dije, a medida que se descubre que su exégesis de algunas fuentes histórico-doctrinales, básicas para la argumentación de sus tesis, está poco fundamentada.

La interpretación liberacionista resulta más difícil de discutir, puesto que presupone una serie de pre-juicios teológicos que no siempre están al alcance de los historiadores profesionales. Con ellos, pues, la discusión es teológico-especulativa. Todo depende de la particular eclesiología de cada uno. He aquí, evidentemente, una nueva prueba del carácter teológico de la Historia de la Iglesia.

Finalmente, resta el primero de los modelos que he expuesto que, por estar más pegado a la realidad histórica y tener menores pretensiones ideológicas puede ser aceptado con suma facilidad y, por ello, despierta escasa polémica. Con todo, puede chocar con la interpretación regalista —podríamos decir—, latente en todo historiador español, para quien el papel de la corona, conduciendo la evangelización, habría sido determinante en todos los ámbitos.

5. *La supuesta dialéctica carisma vs institución*

He aquí un tema capital, no sólo desde el punto de vista histórico sino también teológico. En el primer caso, es decir, desde su perspectiva histórica, el interés reside en que la historia se configura aquí, como en tantas otras ocasiones, en una prueba verificativa de una tesis teológica. La tesis teológica es la siguiente: la Iglesia es una, en el sentido tanto de unicidad (o única) como de unidad. Cualquier contraposición dialéctica rompería la unidad interna.

En efecto; Tomás de Aquino, al comentar el noveno artículo del Símbolo apostólico¹⁶, dice que la unidad de la Iglesia resulta de *tres cosas*: de la unidad de la fe, porque todos los cristianos creen lo mismo (evidentemente, el Aquinate no pudo conocer la división introducida por la reforma protestante); de la unidad de la esperanza, porque todos están cimentados en la misma esperanza de llegar a la vida eterna; y de la unidad de la caridad, puesto que todos están unidos por el amor a Dios, y entre sí por el mutuo amor. Es obvio que una contraposición, en la cual la jerarquía y la espontaneidad apostólica estuviesen enfrentadas, sería incompatible con ese clima de comunión y caridad que edifica la Iglesia de Cristo. Tal Iglesia no podría subsistir... Si ha substituido hasta ahora, pasando tantas vicisitudes, es que esa comunión se daba, a despecho de pequeñas confrontaciones, locales y transitorias.

Hubo en América, sin embargo, una batalla larga y duradera, en la que los religiosos reivindicaron su exención ante la jerarquía diocesana. Hallamos esta pelea casi desde los comienzos. Por ejemplo: Alonso de Montúfar, segundo arzobispo mexicano, dominico de origen, tuvo que vérselas con Alonso de la Vera Cruz, agustino, quien logró incluso que se suspendiese la aplicación a América de algunas disposiciones tridentinas, contrarias a la exención. La polémica tuvo también tempranas repercusiones universitarias, registradas ya en la *Relectio de decimis*, dictada por Vera Cruz en la Real y Pontificia Universidad de México, durante el curso 1554-1555. La Inquisición española, cómo no, fue requerida por Montúfar y por su teólogo y correligionario Bartolomé de Ledesma, en 1558, por lo cual el agustino hubo incluso de viajar a la Metrópoli. Pero Vera Cruz salió absuelto de todos los cargos, y pudo regresar a México en timbre de gloria. Entre los pareceres presentados al importantísimo III Concilio Provincial de México (1585), hallamos también uno de Jerónimo de Mendieta, franciscano, en que se reivindica nuevamente la exención absoluta para los frailes¹⁷. Y esto, sin entrar en los pequeños pleitos, que fueron constantes.

Es cierto que la mayoría de estos conflictos exencionistas estallaron, precisamente, cuando los obispos quisieron cobrar de forma regular los diezmos, a fin de sostener la pequeña infraestructura diocesana que comenzaba a gestarse; y cuando desearon transformar las doctrinas de indios, de

16. Cfr. Tomás DE AQUINO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, ed. Raimundo Spiazzi, en *Opuscula theologica*, II, Marietti, Roma-Turín 1972, pp. 211-212, n. 973.

17. Cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE, *El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio provincial de México. Estudio preliminar y transcripción*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (1992) 305-323.

carácter misional y periférico, en verdaderas parroquias, sustituyendo el clero regular por el clero diocesano. Ahora bien, la pretensión de que tales conflictos sean expresivos de una dialéctica carisma *versus* institución, y que el triunfo de la institución sobre el carisma habría agostado la verdadera evangelización de América, parece excesivo, a mi entender. No se olvide que entre los obispos hubo, desde los comienzos, verdaderos adalides de la causa de los pobres. Bastaría citar, por referirnos sólo a la primera generación mexicana, al dominico Julián Garcés, al franciscano Juan de Zumárraga, al secular Vasco de Quiroga y al dominico Bartolomé de Las Casas.

Sin embargo, a pesar de cuanto acabamos de apuntar, algunos historiadores sostienen que si se hubiese permitido una mayor espontaneidad misionera, bien asentada en el amor a los pobres y más necesitados, como dicen se registró en el origen, o sea, durante el período de la evangelización constituyente; América sería ahora más profunda y auténticamente cristiana. En América se habría realizado verdaderamente ese ideal cristiano, pretendido por Jesucristo cuando fundó su Iglesia; ese ideal, en definitiva, que, traicionado por Europa, habría provocado esa secuela de explotación e insolidaridad que hoy registramos en América. Por consiguiente —concluyen tales teólogos—, para ser fieles al ideal de una Iglesia verdaderamente pobre y evangelizadora, en el umbral del tercer milenio, será preciso mirar hacia aquellos misioneros que evangelizaron a los comienzos de las Antillas y de la Nueva España, cuyo fervor habría sido al poco apagado por los poderosos, en connivencia con los jerarquía eclesiástica.

Una réplica a estos planteamientos resulta complicada. Cuando la historia se ideologiza, deja de ser una ciencia con apoyatura positiva para convertirse en una disciplina totalmente especulativa. En el caso de la Historia de la Iglesia, ésta deviene en pura y llana Teología. Así se comprenderá todavía mejor, por qué algunos historiadores han insistido tanto en el carácter teológico de la Historia de la Iglesia, como antes hemos señalado (cfr. § 2); y por qué CEHILA, ya casi ultimado su proyecto de «Historia de la Iglesia en América Latina», pretende ahora iniciar una «Historia de la Teología en latinoamérica»¹⁸. La discusión recae, en efecto, no tanto en la interpretación de unos datos ofrecidos por las fuentes, cuanto en la determinación de unas nociones teológicas fundamentales. Por ejemplo, qué es la Iglesia, qué es evangelizar, qué significa comunión, etc.

18. Cfr. J. I. SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, cit. en nota 14, sobre todo el primer epígrafe, titulado: «Posibilidad de una 'Historia de la Teología' latinoamericana y su periodización».

6. Conclusiones

Llego ya al término de mi exposición. He intentado desarrollar cuatro tesis sobre la condición científica de la Historia de la Iglesia americana, que intentaré ahora recapitular para Vdes. antes de pasar al debate:

a) La Historia de la Iglesia es una disciplina teológica y a la vez histórico-positiva. Ambas características deben estar armónicamente compensadas. Si sólo fuese positiva, se perdería lo específico de su objeto, que es sobrenatural. Si sólo fuese teológica, perdería contacto con la realidad de los hechos y devendría en una ciencia puramente especulativa.

b) Los historiadores de la Iglesia no pretenden monopolizar el estudio de toda manifestación religiosa de los pueblos. Pero sí reivindican que la Iglesia de Cristo no se circunscribe a lo estrictamente institucional. Estimo que sería tan lamentable una Historia de la Iglesia limitada a la historia de los papas o de los obispos o de los concilios, que ignorase tantas manifestaciones del espíritu católico como son, por ejemplo, los diversos fenómenos asociativos y benéfico-docentes; como sería deplorable que los historiadores de la Iglesia afirmasen una historia *salutis* sin Iglesia...

c) Finalmente, y con relación a los espectaculares frutos apostólicos de la primera evangelización americana, me parece que un análisis histórico riguroso debería partir de la Iglesia española que fue trasplantada a América, ya reformada antes de Trento. Al mismo tiempo, debería huir de una excesiva mitificación de los años de la evangelización fundante, porque, de otro modo, se podría incurrir en una injustificada descalificación de los años posteriores a los Concilios Terceros de Lima y México.

Josep-Ignasi Saranyana
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Recensiones

