



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Plata Quezada, William Elvis

Entre ciencias sociales y teología: historiografía sobre la Iglesia católica en Colombia y América
Latina. 1950-2005

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LII, núm. 153, enero-junio, 2010, pp. 159-206

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529073006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Entre ciencias sociales y teología: historiografía sobre la Iglesia católica en Colombia y América Latina. 1950-2005

*William Elvis Plata Quezada**

Resumen

Protagonista principal de los procesos sociales, culturales y políticos ocurridos en América Latina, el catolicismo ha sido objeto de la historiografía desde tiempos coloniales. En este artículo se pretende, por una parte, hacer una presentación general de dichos estudios históricos producidos a partir de la segunda mitad del siglo XX y, en segundo lugar, dar una opinión sobre sus tendencias y estado general al iniciar el siglo XXI, en el caso colombiano y dentro del contexto latinoamericano. En este sentido, se ofrecen algunas reflexiones sobre la relación entre ciencias sociales y teología –disciplinas en secular divorcio– para el caso del estudio del catolicismo.

Palabras clave

Ciencias sociales, historiografía, historia, teología, catolicismo.

.....

* Doctor en Historia por: Facultés Notre-Dame de la Paix – Académie U. Louvain. (Namur-Louvain-La-Neuve) Bélgica. Historiador y Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia; profesor de la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga. Contacto: williamelvis@hotmail.com.

Abstract

Since colonial times, Catholicism has been object of historiography as a main protagonist of social, cultural and political processes occurred in Latin America. This article intends, on the one hand, to make a general presentation of the historical studies produced after the second half of the 20th Century; on the other hand, the article pretends to give an opinion on its trends and general state at the beginning of the 21st Century in Colombia and Latin America. In this sense, the article analyses the relationship for the study of Catholicism between Social Science and Theology -disciplines in secular divorce-.

Keywords

Social Sciences, historiography, history, theology, catholicism.

Para reseñar las tendencias de la historiografía sobre el catolicismo en América Latina en general y en Colombia en particular, recurro en primer lugar a balances y, en segundo término, a mi propia experiencia académica. Estos balances tienen la particularidad de estar pensados para el conjunto de América Latina –y de ahí su valor– ofreciendo además importantes interpretaciones que continúan vigentes, pese a que varios de ellos hayan sido realizados en el segundo lustro de los años 90. Por otra parte, al momento de elaborar este escrito llevaba casi quince años trabajando el tema del catolicismo en Colombia, en conjunto con otros investigadores, tanto experimentados como jóvenes¹. Aunque no es mucho tiempo, ha existido un nivel de lectura y de investigación que me permite hacer algún análisis y proponer un punto de vista.

.....

1 Particularmente en la Línea de Investigación en Historia de las Religiones de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá; en el Grupo de Estudios Sociales de las Religiones –GESRE– de la misma Universidad, en el Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones –ICER– y en el Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre Religión, Sociedad y Política –GIERSP–, de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

Por lo menos tres han sido las tendencias predominantes en la historiografía sobre la Iglesia católica latinoamericana. La primera la llamaremos historiografía *eclesiástica* y es realizada especialmente desde la institución eclesiástica²; la segunda, una historiografía de la *Iglesia*, también hecha desde adentro, pero generalmente de manera extra-institucional, crítica y con fines pastorales. La tercera es una historiografía *de las religiones*, usualmente realizada desde las universidades y centros de investigación no confesionales, crítica, ajena o no comprometida con el catolicismo. Cada una de estas tendencias tiene detrás un modelo eclesiológico que, junto con la posición ideológica del autor y el contexto en el cual se desarrollan, influye en su perspectiva, enfoque y análisis³.

1. La “historia eclesiástica”

Hasta aproximadamente la década de 1960, la realidad religiosa de los países latinoamericanos estuvo casi exclusivamente historiada de acuerdo a parámetros primordialmente clericales, por medio de una historiografía que había nacido al servicio de la teología, especialmente de la apologética, como instrumento de defensa de la existencia, estructura y misión del catolicismo. Tal historiografía estuvo orientada por una visión de la Iglesia como “sociedad perfecta”, cuyos orígenes se remontan a San Agustín y que fue doctrina oficial, especialmente a partir del Concilio

2 De acuerdo con François Houtart, cuando se habla de *institución eclesiástica*, nos referimos a un elemento fundamental de la organización religiosa, es decir, un conjunto estructurado de actores que actúan en un orden real y que ejercen un papel religioso específico, con una base material y organizativa que permite el funcionamiento de dicho sistema religioso. La organización religiosa propia del catolicismo es muy estructurada, constituyéndose históricamente a partir de elementos políticos y religiosos, tanto del Imperio romano como del judaísmo. La organización religiosa tiene como funciones la *reproducción* de representaciones religiosas (por ej: enseñanza del catecismo), la *producción* de sentidos religiosos nuevos (cambios de significantes y significados sobre la divinidad, los dogmas, etc.); *formalización* de las expresiones religiosas (ritos, novenas, liturgias, etc.); *definición* de las normas de ética religiosa (definición de pecado, de virtud, pautas de comportamiento, etc.); reproducción de la organización religiosa, y la *vinculación del sistema religioso* o de sí misma, con otros elementos de la sociedad y la cultura: François Houtart, *Sociología de la Religión* (Managua: Ediciones Nicarao, 1992).

3 Fernando Torres Londoño, «Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia en América Latina. (1945-1995)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 299.

de Trento y hasta la víspera del Concilio Vaticano II. Tal visión resaltaba los rasgos jerárquicos de la comunidad eclesial y de su "separación" del "mundo" frente al cual debía estar en permanente confrontación.

En Colombia la historia eclesiástica fue predominante desde la misma época Colonial, cuando historia y crónica se confundían⁴, hasta aproximadamente la década de 1960, con las obras realizadas por los miembros de la Academia de Historia (fundada en 1901) y en su filial, la Academia de Historia Eclesiástica. Muchos de sus autores han sido sacerdotes y religiosos, como Juan Manuel Pacheco S. J.⁵, Roberto Tisnés CMF⁶, Alberto Ariza OP⁷, Alberto Lee López OFM⁸, Gregorio Arcila Robledo OFM⁹, José Restrepo Posada¹⁰, José Pérez Gómez OSA¹¹, Eugenio Ayape OAR¹², Rubén Buitrago¹³ y en los últimos años Eduardo

-
- 4 Los cronistas e historiadores más renombrados durante estos primeros siglos son: Juan Rodríguez Freile, *El Carnero* (Varias ediciones. Original, siglo XVII); Fray Pedro Simón, *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* (Varias ediciones. El original fue escrito en el siglo XVII); Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias* (Varias ediciones. El original fue escrito en el siglo XVI); Pedro de Solís y Valenzuela, *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*, (Varias ediciones. Original, s. XVII); Fray Alonso de Zamora, *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* (Barcelona: Imprenta de Joseph Llopi, 1701); Basilio Vicente de Oviedo, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada* (varias ediciones. Original, s. XVIII); José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, 5 vols. (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Ediciones de la Revista Bolívar, 1956), tomado de la segunda edición, Medardo Rivas, 1889; Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia* (Londres: Emiliano Isaza, 1885).
 - 5 Juan Manuel Pacheco S. J. *Los Jesuitas en Colombia*, 3 vols. (Bogotá: San Juan Eudes, 1959-1989).
 - 6 Roberto María Tisnés C.M.F., «El clero y la independencia en Santa Fe (1810-1815)», Tomo IV del vol. XIII, en *Historia Eclesiástica de la Historia Extensa de Colombia* (Bogotá: Lerner, 1971).
 - 7 Fray Alberto Ariza O.P., *Los dominicos en Colombia*, 2 vols. (Santafé de Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993).
 - 8 Alberto Lee López, O.F.M., *Clero indígena en Santafé de Bogotá: siglo XVI* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1986).
 - 9 Gregorio Arcila Robledo, O.F.M., *Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia: escritos en Lima 1943* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1953).
 - 10 José Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*. IV vols. (Bogotá: Academia de Historia, Lumen Christi, 1963-1966).
 - 11 José Pérez Gómez, O.S.A., *Apuntes históricos de las misiones agustinianas en Colombia* (Bogotá: Ed. «La Cruzada», 1924).
 - 12 Eugenio Ayape de San Agustín, *Fundaciones y noticias de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la Orden de Recoletos de San Agustín* (Bogotá: Ed. Lumen Christi, 1950).
 - 13 Rubén Buitrago T., *Memorias biográficas de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la Orden de Recoletos de San Agustín, años 1663-1963* (Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1963).

Cárdenas SJ¹⁴ y Luis Carlos Mantilla Ruiz OFM¹⁵, entre otros. También se resaltan laicos muy comprometidos con la institución eclesiástica, especialmente durante el siglo XIX, como José Manuel Groot y Juan Pablo Restrepo.

Dados estos estrechos vínculos, se ha tendido a resaltar los rasgos institucionales de la Iglesia católica, quedando por fuera "todo el resto de la inserción eclesial en el pueblo, de la irradiación temporal en la fe", según las palabras de Néstor Tomás Auza¹⁶. Estos historiadores no se han aventurado por fuera del campo eclesiástico, debido a razones de concepción eclesiológica o por cuestiones de método. Ellos han trabajado fundamentalmente con fuentes primarias y el análisis contextual generalmente no ha sido profundo.

En este grupo hay dos clases de historiadores: los *aficionados* y los *profesionales*. Los primeros predominaron por muchos años. Eran generalmente monografistas que se dedicaban o a la historia en sus ratos de ocio o como un pasatiempo. Ellos afrontaban cuestiones reducidas, aspectos parciales, puntos determinados sin profundizar en la heurística ni en la crítica interna y externa de los datos. Algunos, sin embargo, llegaron a realizar obras voluminosas, caracterizadas por su aridez literaria, pero muy ricas en documentos. Los profesionales, de aparición reciente, habiendo recibido formación histórica, han sido capaces de producir obras sistemáticas¹⁷.

La principal característica de esta línea historiográfica ha sido su *elitismo* a la hora de escoger los sujetos históricos, constituyendo su rasgo predominante y definitivo. Sólo un pequeño grupo de personas, personajes con funciones religiosas de poder (cardenales, obispos, jerarquías, clérigos y religiosos sobresalientes, etc.) era

14 Eduardo Cardenas, S. J. *La iglesia hispanoamericana en el siglo XX (1890-1990)* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992); *América Latina: La Iglesia en el siglo liberal* (Santa Fe de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1996).

15 Fray Luis Carlos Mantilla Ruiz, O.F.M., *Los franciscanos en Colombia* (Bogotá: Editorial Kelly-Universidad de San Buenaventura, 1984 t. 1, 1987 t. 2, 2000 t. 3).

16 Néstor Tomás Auza, «El perfil del historiador de la Iglesia», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 60.

17 Fernando Torres Londoño, *op. cit.*, p. 299.

considerado "digno" de ser estudiado. Los demás actores (mujeres, campesinos, negros, indígenas, e incluso el llamado "bajo clero") no se tenían en cuenta. Según Ana María Bidegain, esto se ha debido a que "dada la organización jerárquica del catolicismo, emanada de la realidad social que le dio origen, el discurso historiográfico sobre el catolicismo, coherente con esta realidad, privilegió no sólo la historia organizacional sino la historia de la jerarquía y del espacio social que ésta tenía"¹⁸. Otras particularidades de la historia eclesiástica han sido las siguientes:

- a. Concepción de la historia al *servicio* de la teología, de la prueba dogmática e incluso, durante mucho tiempo, como una rama de la apologética.
- b. La identificación con la *Historia Patria*, concepto propagado desde la Academia de Historia, en el cual se hacía una apología a los héroes, caudillos y presidentes de la nación. La versión de la historia eclesiástica ha sido una valoración más o menos extrema de las instituciones y organizaciones de la Iglesia católica y de su labor como "promotoras de la civilización"¹⁹. Con ello se buscó durante mucho tiempo desarticular las hipótesis liberales que sostenían la mediocridad y escasa calidad moral del clero²⁰. Y aunque algunos autores de esta corriente no han dejado a un lado la presentación de hechos desafortunados o críticos producidos por su objeto de estudio²¹, ciertamente no se ha tratado de una posición mayoritaria.

.....

18 Ana María Bidegain (directora), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus, 2004), 13.

19 José David Cortés, «Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia Católica en Colombia. 1945-1995», *Historia Crítica* 12, enero-junio (1996): 18-19; Ana María Bidegain, «L'Amérique Latine», en Luc Courtois y otros, *Ecrire l'Histoire du catholicisme des 19e. Et 20e. Siècles. Bilan, tendances récentes et perspectives (1975-2004)* (Louvain-La-Neuve: Arca, 2004), 147.

20 Misael Camus Ibacache, «Tendencias en la historiografía eclesiástica chilena», *Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica*. Vol. 53, 108, julio-diciembre (2001): 590-604.

21 Es el caso, por ejemplo, de fray Enrique Báez O.P., con su obra «La Orden Dominicana en Colombia» (s.l., inédita, ¿1950?). También puede verse algo al respecto en el libro Fray Luis Carlos Mantilla, O.F.M., *op. cit.*, t.3. Cuando otros han llegado a cuestionar a los protagonistas de sus historias, generalmente lo han hecho a favor de causas o personajes considerados «más nobles». Por ejemplo, cuando Alberto Ariza estudia el origen del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, a

- c. *Restauracionismo*. Este término implica la recuperación o restablecimiento de un sistema o un régimen que existía y que había sido reemplazado por otro, o eliminado. El restauracionismo en el campo político y religioso mira el presente desde el pasado, es decir, desde la tradición; por eso es un movimiento esencialmente conservador. La historia eclesiástica durante muchos años, especialmente hasta mediados del siglo XX, tuvo como propósito no sólo reaccionar contra las críticas y ataques realizados a la labor histórica de la Iglesia católica por las corrientes de la modernidad y del liberalismo, sino además, propugnar por una vuelta a un supuesto pasado idílico.
- d. Privilegio de los *acontecimientos* sobre los *procesos*. Generalmente los trabajos de la historia eclesiástica, especialmente la aficionada, no han tenido detrás ni una contextualización, ni una problematización clara, ni preguntas que vayan más allá del "cómo" sucedieron las cosas. Por eso, la estructura de sus escritos generalmente han constituido historias acontecimentales, creadas a partir de múltiples retazos ligados sin mayor orden, aparte del cronológico, como único o principal criterio de organización.
- e. Durante mucho tiempo este tipo de historiografía estuvo impregnado de positivismo, teniendo la creencia de que los *documentos* manuscritos poseían la verdad por sí mismos, por lo que es frecuente la abundancia de largas transcripciones –que hace pesada la lectura– con muy poca interpretación por parte de los autores. Pese a ello ha existido en los autores, sin embargo, una posición de defensa de su objeto de estudio, que contradice el positivismo puro. Por otra parte, conviene resaltar como gran aporte de la historiografía eclesiástica al estudio de la realidad religiosa, el haber desentrañado de los archivos eclesiásticos y

.....

mediados del siglo XVII, critica a sus hermanos de hábito por su actitud tomada frente al Arzobispo de Bogotá, fray Cristóbal de Torres, también dominico, cuya memoria desea enaltecer. Cf. fray Alberto Ariza O.P., "El Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario", *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, enero-junio (1974).

oficiales gran cantidad de documentos, varios de los cuales se han perdido o destruido producto del descuido y desidia de los administradores públicos y eclesiásticos, o de acontecimientos históricos desafortunados²². De hecho, buena parte de la producción histórica realizada en los últimos años ha seguido utilizando, como base o referencia documental, los libros producidos por estos historiadores empíricos.

A pesar de los avances en la historiografía y la irrupción de nuevas formas de ver y analizar la realidad religiosa, la historia eclesiástica no ha desaparecido y continúa presente, aunque sus expositores son escasos y su influencia reducida. Es posible encontrar historiadores profesionales, normalmente eclesiásticos, que dedican su vida a la investigación histórica dirigida principalmente al universo académico eclesiástico, al episcopado, al clero y a los seminaristas, quienes han sido escogidos como interlocutores²³.

Como expresiones de este tipo de historiografía en las últimas décadas, en el ámbito latinoamericano, puede mencionarse la *Historia de la Iglesia en América Latina* de los jesuitas Quintín Aldea y Eduardo Cárdenas²⁴, obra que se publicó en reacción al proyecto de la Comisión para el Estudio de la Iglesia en América Latina (CEHILA) que se verá más adelante y que fue alentado en una etapa por el propio Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)²⁵. Esta recorre los distintos países según los "grandes momentos de su historia", presenta a la Iglesia católica en permanente lucha contra un mundo hostil, que conduce el ateísmo, el liberalismo y el comunismo. Esta Iglesia resiste, pero también debe responder a los nuevos desafíos, y encuentra respuestas inspiradas en su propia tradición, como la doctrina social de la Iglesia, generando un

.....

22 Un ejemplo de ello puede ser el otrora rico Archivo de la Arquidiócesis de Bogotá, destruido por las llamas durante el movimiento popular del 9 de abril de 1948, conocido como el «Bogotazo».

23 Fernando Torres Londoño, *op. cit.*, p. 314.

24 Quintín Aldea S. J. y Eduardo Cardenas S. J., *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona: Herder, 1987).

25 Alfonso Alcala Alvarado, «La enseñanza de la historia de la Iglesia en América Latina», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 162-164.

catolicismo "actual y conforme con los tiempos, y equilibrado"²⁶. Es una historia centrada en la jerarquía, fundamentalmente, especialmente en arzobispos, obispos y nuncios, pues ni siquiera el clero común es un actor predominante. De esta forma –dice Fernando Torres Londoño– el análisis más que apuntar a procesos que conducen a desenlaces, hace depender estos de las cualidades y rasgos personales de las figuras de la Iglesia²⁷. Se tiene así una historia eclesiástica que privilegia el análisis de las relaciones Iglesia-Estado, caracterizadas éstas por la autonomía e independencia siempre pretendidas por la Iglesia.

En 1992, en la conmemoración de los 500 años de la llegada de los españoles a América, la Biblioteca de Autores Cristianos editó la *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX*, obra dirigida por Pedro Borges, de la Universidad Complutense de Madrid. Esta obra, aunque tiene un lenguaje mucho más ágil y rompe con muchos esquemas tradicionales de su línea historiográfica, continúa con una visión restringida de Iglesia, y se dedica casi exclusivamente al estudio de la institución eclesiástica, enfatizando además en los siglos XVI y XVII. Esta obra puede considerarse un buen ejemplo de la "nueva" historia eclesiástica.

Así mismo, se dieron a luz trece volúmenes de la colección *Iglesia Católica en el Nuevo Mundo*, patrocinados por la fundación MAPFRE²⁸. Esta producción es casi totalmente de autoría española, siendo coordinada por Alberto de la Hera, también de la Complutense. No es propiamente una historia general de la institución eclesiástica concebida como tal, pues es diversa en temas, metodologías e interpretación. De todas maneras, la colección se inscribe en la misma perspectiva de la historia de Pedro Borges, incluso varios autores repiten.

26 Fernando Torres Londoño, *op. cit.*, p. 307.

27 *Ibidem*.

28 Algunos de los títulos son: Joseph-Ignasi Saranyana y E. Luque Alcaide, *La Iglesia católica y América* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992); Rosa María Martínez de Codes, *La Iglesia católica en la América independiente. Siglo XIX* (Madrid: Mapfre, 1992); Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América: presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX* (Madrid: Mapfre, 1992); A. Abad, *Los franciscanos en América* (Madrid: Mapfre, 1992); Pedro Borges, *Religiosos en Hispanoamérica* (Madrid: Mapfre, 1992).

Estas historias generales parten de creer que América fue totalmente cristianizada, que el traslado de la fe católica desde Europa fue casi siempre exitoso y que el cristianismo fue unánime. "Tal visión y su énfasis institucional, le impide ver la importancia que el sincretismo y otras religiones de origen africano o indígena, han jugado en el universo religioso americano"²⁹. Por ello, la diversidad religiosa latinoamericana sólo entra como algo marginal, en algunos capítulos de los manuales o de las "historias generales". Además, algunos trabajos siguen concibiendo la historia como una defensa de la institución, si bien podemos encontrar ya algunas críticas a las llamadas "sombras" de la actuación de la institución eclesiástica³⁰.

2. La "historia de la Iglesia"

Los años 40 y 50 del siglo XX representan, para el catolicismo, el tiempo en el cual se construyeron las bases teológicas del Concilio Vaticano II, en el cual la historia también jugó su papel. El historiador belga Roger Aubert con su obra *Pío IX y su época* fue el pionero reconocido, dentro del catolicismo europeo, de la realización de una historia de la *Iglesia* que rompiera los límites del clero y de la institución eclesiástica como objetos de estudio. En los medios eclesiásticos de la época, poco permeables a influencias externas, tal punto de vista apareció como novedoso³¹. Por primera vez se presentó una obra de historia de la Iglesia donde tenían gran peso las interrelaciones con los cambios sociales, políticos y culturales. Además, no sólo la alta jerarquía es protagonista; el laicado aparece como actor histórico. A fines de los años 50 y comienzos de los 60, Aubert codirigió, con otros autores, la realización de la reconocida *Nueva Historia de la Iglesia*³², que pretendió ser "rigurosamente científica" y ofrecer una visión interpretativa del devenir histórico de la Iglesia católica.

29 Fernando Torres Londoño, *op. cit.*, p. 310.

30 Precisamente, estos términos se mencionan repetidamente en la obra dirigida por Pedro Borges.

31 Miguel Luch Baixauli, «Conversación en Louvain – La Nueva con Roger Aubert», *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999): 291.

32 Roger Aubert y otros. *Nueva Historia de la Iglesia*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1964). La primera edición en español data de 1964 y la última, de 1987.

Poco después, la constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II daba un giro radical al cambiar el concepto de “Sociedad Perfecta” para referirse a la Iglesia, por el de “Pueblo de Dios”³³, ahondando además en la teología paulina del “cuerpo místico” de Cristo, según la cual todos y cada uno de los miembros tienen una función distinta y complementaria a la vez, de acuerdo con los carismas proporcionados por el Espíritu.

Así, en cuestión de pocos decenios, se pasó de una historia estrictamente eclesiástica a una historia más amplia, definida por Luc Cortuois y Jean Pirotte como...

La historia viva del pueblo cristiano, con su jerarquía y sus laicos, sus fieles y sus menos fieles, sus sabios y sus ignorantes, sus normas y sus prácticas, sus dogmas y sus desviaciones, su alta espiritualidad y sus supersticiones, su centro y su marginalidad, sus amigos y sus adversarios, sus amalgamas con los poderes y su preocupación por los desfavorecidos [...] en el contexto de evolución global de las sociedades y en una interacción positiva con los aportes de las ciencias humanas³⁴.

Son sabidas las grandes repercusiones inmediatas que el Concilio tuvo en América Latina, siendo una de ellas la declaración oficial del Episcopado Latinoamericano, reunido en Medellín (Colombia) en 1968, de tener como prioridad una “opción por los pobres”. Esta declaración se articulaba además a un proceso de lectura y reflexión de las transformaciones político-sociales producidas en nuestro continente (urbanización, pobreza, desarrollo, revoluciones), llevado a cabo al interior de sectores de la Iglesia latinoamericana³⁵. Dicho ejercicio produjo sus frutos³⁶ que serían sistematizados, por primera

33 *Concilio Vaticano II, op. cit.*, p. 33.

34 Luc Cortois y otros, *op. cit.*, p. 20-21.

35 Ana María Bidegain, «L'Amérique Latine», *op. cit.*, p. 148. En este ejercicio fue muy importante la Acción Católica «especializada», por medio de agrupaciones como la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica (JUC) y la Juventud Obrera Católica (JOC). También fueron protagonistas las distintas organizaciones de tendencia desarrollista dirigidas por miembros de la Iglesia católica y que tuvieron su apogeo en las décadas de 1950 y 1960. Una de ellas fue la Acción Cultural Popular, en Colombia. Cf. María Piedad Fino, *Acción Cultural Popular. Historia e Ideario. (1947-1973)* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 2005). (Monografía de pregrado).

36 Entre ellos está la creación de las Comunidades Eclesiales de Base y los avances en el método de análisis e intervención conocido como «Revisión de Vida»: Ver-Juzgar-Actuar.

vez, por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en 1971, dando origen a lo que se conoció como *Teología de Liberación*³⁷.

Además, bajo la animación inicial del mismo Episcopado Latinoamericano a partir de sus conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) se provocó una revitalización de los estudios históricos al interior del catolicismo, dado que tanto los padres conciliares como la Santa Sede, habían recomendado a las iglesias particulares re-examinar su caminar histórico³⁸.

CEHILA

En este contexto aparece la figura de Enrique Dussel con obras como *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1965) que conoció varias ediciones y en la cual fomenta el interés para una historia religiosa más acorde con el revisionismo histórico de la época. Después de su *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación. 1492-1972*, publicada en Barcelona, en 1972, Dussel procedió a la formación de la primera asociación de historiadores de la Iglesia en América Latina: CEHILA³⁹.

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina nació en 1972, cuando Enrique Dussel, su gestor, presentó ante el CELAM un proyecto de historia de la Iglesia latinoamericana, basado en las nuevas corrientes de cambio y renovación. La idea no era sólo investigar, sino además formar personal investigador, hacer difusión de una nueva historia, entre el clero y el laicado, hacer catálogos de fuentes, proveer la conservación y recuperación de archivos, entre otros⁴⁰.

37 Ana María Bidegain, «Bases históricas de la teología de la liberación y atipicidad de la Iglesia colombiana», *Texto y contexto*, n.º 5, mayo-agosto (1985): 35-68.

38 Elisa Luque Alcaide, «Simposio Internacional sobre Religión e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina. (Colonia, 15-16 de noviembre de 1996)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 6 (1997): 377.

39 Ana María Bidegain, «L'Amerique Latine», *op. cit.*, p. 150.

40 El proyecto comenzó a concretarse en la obra *Historia general de la Iglesia en América Latina* editada en varios tomos, entre 1981 y 1993. Al tiempo, los investigadores asociados a la Comisión han publicado más de 110 obras entre libros y revistas, enmarcados en distintos proyectos tales como «Historia General de la Iglesia en América Latina», «Historia Mínima del Cristianismo», «Historia

CEHILA ahondó en la idea presente desde tiempos antiguos, de considerar la historia de la Iglesia como una continuación de la Biblia. Así, "el último libro histórico de la Biblia, los Hechos de los Apóstoles, permanece inconcluso, porque la historia del pueblo cristiano, comenzada a contar en ese libro, aún no termina. El Espíritu Santo actúa en todos los tiempos y nosotros también hacemos parte de la historia del pueblo de Dios"⁴¹, según palabras de Ana María Bidegain, uno de los miembros de esta asociación. La necesidad de estudiar la historia de la Iglesia ya no tenía como propósito su "defensa" como había argumentado la historia eclesiástica, sino su "transformación"⁴². Se entendía a la Iglesia como institución sacramental de comunión, de misión, de conversión, como palabra profética que juzga y que salva, como Iglesia de los pobres⁴³.

CEHILA pronto tuvo que afrontar muchos problemas, como la carencia de un equipo de historiadores adecuado, la dificultad para coordinar a los equipos nacionales, producto de las grandes distancias, la incomunicación, la diversidad de los pueblos y la pobreza de los recursos con que se contaba, lo cual llevó a que en varios tomos de la "Historia general de la Iglesia", obra central de CEHILA, participaron personas con visiones y preparación tradicional y a veces opuestas a la línea pregonada. En el tomo VII, correspondiente a Colombia y Venezuela, por ejemplo, pueden encontrarse como autores a claros representantes de la historiografía eclesiástica, como Juan Manuel Pacheco S. J. y Fr. Alberto Ariza O.P., este último reconocido integrista, muy crítico del Concilio Vaticano II y sus corrientes.

Esto llevó a Rodolfo De Roux, coordinador del tomo VII, a admitir que este era de "historia eclesiástica" y a Enrique Dussel a decir que

de la Teología en América Latina», «Historia de la vida religiosa», «Historia del protestantismo en América Latina», «Historia del cristianismo» y «Talleres populares de historia del cristianismo», entre otros: «Catálogo de las publicaciones de CEHILA» en www.cephila.org.

41 Ana María Bidegain, «Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías de análisis», *Testimonio*, 143 (1994): 7.

42 Fernando Torres Londoño, *op. cit.*, p. 315.

43 Alfonso Alcalá Alvarado, *op. cit.*, p. 156.

"No ha nacido todavía en América Latina una escuela homogénea de historiadores de la Iglesia con igual metodología crítica. Esta obra quiere gestar dicha generación. Para ello, es evidente, habrá que trabajar en el futuro en el nivel del marco teórico para dar resultados de mayor coherencia"⁴⁴.

Los críticos han afirmado que la obra bandera de CEHILA es una historia institucional. Hay, además, muchas afirmaciones sin contexto y contradicciones al exaltar apologéticamente a los misioneros y a los clérigos, y, a la vez, realizar críticas fuertes y desafortunadas al centro del proceso de evangelización. También, los críticos ven un esfuerzo por acomodar la historia a unos presupuestos teóricos dados por el director, Dussel, en vías de hacer una "historia para la liberación del continente", articulada en torno a la mencionada Teología de la Liberación, que irrumpía por esos años⁴⁵. Por otra parte, la *Historia general del cristianismo* ha sido reconocida como la primera obra que trató de insertarse en el contexto económico-político-social de América Latina y de haber presentado a la historiografía de la Iglesia, "nuevos temas, nuevas referencias, nuevos horizontes hermenéuticos, nuevos debates metodológicos"⁴⁶. Hay que destacar además su trilingüismo: esta historia se publicó en español, inglés y portugués.

Pero la dificultad más importante fue de índole ideológica: la mencionada identificación de CEHILA y su proyecto con la teología de la liberación. En los años siguientes se dio una polarización al interior de la Iglesia debido al papel cumplido por esta doctrina, dentro del contexto de la Guerra Fría, provocando que las elites socioeconómicas y políticas –azuzadas a su vez por los Estados Unidos–⁴⁷, presionaran constantemente al episcopado para señalar la presencia de sectores

44 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina Colombia y Venezuela* t. VII (Salamanca: Editorial Sígueme, 1981), 12-13.

45 Fernando Torres Londoño, *op. cit.*, p. 305.

46 *Ibidem*, p. 306.

47 Es innegable el papel cumplido, por ejemplo, por el «Informe Rockefeller» de 1968, que formulaba críticas a los cambios operados en la Iglesia latinoamericana y cuyas ideas van a encontrar amplia difusión en la prensa y medios de comunicación: Ana María Bidegain, «L'Amérique Latine», *op. cit.*, p. 151.

radicales católicos influenciados por el marxismo. La polémica afectó también a CEHILA, de modo que muchos representantes de la alta jerarquía la miraron con desconfianza, al punto que en 1980 una circular firmada por el subsecretario de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, en la cual "CEHILA aparecía pintada en negros colores"⁴⁸. Este documento originó un debate entre miembros de CEHILA y autoridades eclesiásticas, polémica en la cual participaron algunos obispos afectos de la Comisión. Con todo, los ataques parecían olvidar la autonomía de CEHILA, "a una sociedad autónoma y académica de cerca de setenta personas provenientes de diversos campos de la historia y de las ciencias sociales, de diversos países y de diversa formación científica se le debiera reconocer a cada uno de los redactores una legítima y amplia libertad de elección de sus instrumentos, metodológicos e históricos"⁴⁹. Estas polémicas dejaron ver la desconfianza existente en muchos sectores de la Iglesia a la crítica histórica y a una visión distinta a la apología. Lo curioso es que las detracciones comenzaron sin haberse publicado todavía el primer tomo del trabajo de CEHILA.

Vino luego un período de lucha entre CEHILA y el CELAM, dirigido este por el arzobispo y luego cardenal Alfonso López Trujillo, quien acusaba a CEHILA de falso ecumenismo, de marxista, de opositor a la jerarquía, entre otros⁵⁰. Este conflicto puede enmarcarse dentro de la lucha librada en los años 1980, por la jerarquía vaticana frente a la Teología de Liberación. La querella finalmente se diluyó a fines de esa década y, a partir de los años 1990, CEHILA entró en una crisis, fundamentalmente debido a cuestiones de tipo ideológico-organizativo, ligada en buena parte al brete de la mencionada teología, algo que no ha sabido afrontar y resolver en la práctica⁵¹. Además Dussel, su

48 Alfonso Alcalá Alvarado, *op. cit.*, p. 158.

49 *Ibidem.*, p. 159.

50 *Ibidem.*, p. 161.

51 No obstante, en la Asamblea de la Junta Directiva de CEHILA, en 2004, se reescribieron sus principios, dejando claro que la "teología de liberación" no es base de la unidad de la entidad. La "opción por los pobres" y marginados sigue presente dentro de los objetivos.

fundador, se alejó de la comisión. Pese a todo, en los últimos años se ha luchado por revivir a CEHILA con la introducción de nuevos integrantes –y con ellos nuevos enfoques– logrando frutos interesantes en países como Brasil.

Mientras este conflicto se desarrollaba, la editorial Sígueme de España, editó en 1985 el libro *Historia del cristianismo en América Latina*, del pastor Hans Juerguen-Prien, (publicado originalmente en Alemán en 1978) libro escrito desde el punto de vista protestante –y determinado a conservar la memoria de esta minoría religiosa– y que trataba de hacer un equilibrio entre la historia institucional de la Iglesia en Brasil y la América Hispánica⁵². Por lo demás, es una historia crítica que sigue varios elementos teóricos propuestos por CEHILA para el análisis de la historia del cristianismo, como el controvertido *modelo de cristiandad*⁵³.

Paralelamente a la *Historia general* de la Iglesia, CEHILA trabajó en otras obras sintéticas de la historia del catolicismo latinoamericano, enmarcadas en los proyectos *Historia Liberatonis. El cristianismo en América Latina. 1492-1992* e *Historia mínima de la Iglesia*. La primera produjo un libro editado en tres idiomas, cuya versión en español se conoce como *Resistencia y esperanza, Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*⁵⁴. Tal obra constituye una síntesis de distintos simposios y eventos académicos de CEHILA, a cargo de un número

52 Ana María Bidegain, «L'Amérique Latine», *op. cit.*, p. 151.

53 El «Régimen de Cristiandad» implicaba una unión cuasi-simbiótica del Estado con la Iglesia, de manera tal que uno servía a los intereses del otro. Así se estableció un orden social «caracterizado por el *statu quo*, las jerarquías, la dificultad en la movilización social, la hegemonía de las clases dominantes sobre una nación, el control social por parte de los miembros de la Institución eclesiástica empleando aparatos estatales como la escuela pública, etc. En términos específicos, el Régimen de Cristiandad amparaba una teodicea justificativa del goce del poder, así como la justificación del orden establecido, la sumisión y la subordinación»: Juan María Laboa, *El integrista. Un talante limitado y excluyente* (Madrid: Narcea, 1985), 109. Los críticos dicen que este concepto trae consigo un maniqueísmo, pues implica que «La asociación de la Iglesia (o sea, de la jerarquía y del clero en general) al poder, invalidaría su misión evangelizadora»: Fernando Torres Londoño, «Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia en América Latina. (1945-1995)», *op. cit.*, p. 312.

54 Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe* (San José: DEI-CEHILA, 1995).

diverso de autores, varios de los cuales correspondían a generaciones nuevas que no habían participado en la *Historia general*.

La *Historia mínima de la Iglesia* constituyó un proyecto destinado a poner al día y, en cierto modo, "corregir" la anterior *Historia general*, de manera que correspondiera verdaderamente a los criterios de CEHILA, es decir, "ahora sí profundamente interpretativa a partir del pobre, del pueblo oprimido, con sentido de liberación"⁵⁵. Tal obra volvió a seguir los criterios y periodizaciones básicas establecidos desde los años 1970, pero con varios cambios y correcciones. Originalmente se planeó hacer 24 tomos, uno por cada país, agregando además los hispanos en Estados Unidos y el protestantismo latinoamericano. De este plan, sólo se había concretado a la fecha, según la propia información proporcionada por CEHILA en su sitio web, los tomos 3, 7, 8, 11, 12/1, 12/2, 19, 20, 22, 23, 25⁵⁶, es decir, menos de la mitad de lo estipulado en el plan original, que data de mediados de los años 1980. La lentitud en la marcha de este proyecto y sus períodos de estancamiento dan cuenta de la crisis interna experimentada por CEHILA.

La "Historia de la Iglesia" en Colombia

Debido a la articulación CEHILA–Teología de Liberación, que se mantuvo por décadas, el impacto inmediato del trabajo de esta institución en algunos países no fue notorio⁵⁷. Este es el caso de Colombia donde apenas, con mucho esfuerzo, se pudo esbozar una historia fragmentada de la Iglesia, trabajo coordinado por Rodolfo de Roux⁵⁸. En primer lugar, en este país la Teología de Liberación no tuvo gran

55 «Catálogo de las publicaciones de CEHILA» en www.cehila.org.

56 Cf. *Ibidem*.

57 En otros, como Brasil, su proyecto ha tenido importantes logros, algo que puede estar relacionado con el espíritu aperturista que anima a buena parte de la Iglesia -católica y protestante histórica-brasilera, el arraigo de las Comunidades Eclesiales de Base, una mayor organización y formación de los investigadores, etc.

58 Él mismo afirma que su trabajo de coordinación no pudo ser más que el de una «secretaría ejecutiva»: Rodolfo de Roux, «La Iglesia colombiana en el período 1930-1962», en Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina Colombia y Venezuela* t. VII (Salamanca: Editorial Sígueme, 1981), 13.

influencia; en segundo lugar, la institución eclesiástica colombiana, notoriamente conservadora y conocedora del conflicto de CEHILA con el CELAM, no decidió apoyar el proyecto. En tercer lugar, no existía un grupo suficiente de religiosos y laicos formados en la disciplina histórica, como para hacer una obra que siguiera los postulados y principios del proyecto de CEHILA y se diera continuidad a los mismos. Finalmente, la oposición existente en los medios universitarios no eclesiásticos frente a la figura y papel de la Iglesia católica, hacía que llevar adelante proyectos de investigación en torno a la historia o sociología del cristianismo fuera toda una proeza⁵⁹.

Por ello, fueron pocos los historiadores que trabajaron en los años 70 y 80, en la línea de hacer una historia de la Iglesia, con perspectiva crítica. Uno de ellos fue Fernán González, jesuita, quien publicó distintos libros y artículos en torno a las relaciones Iglesia y Estado en los siglos XIX y XX⁶⁰, destacándose, entre ellos, *Partidos Políticos y Poder Eclesiástico*, editado por el Centro de Investigación y Educación Popular –CINEP– en 1977, y que constituye una de las primeras obras que trataron de interpretar críticamente el papel de la institución eclesiástica, dentro del desarrollo político de Colombia durante el siglo XIX. En este libro, González adopta en el análisis posturas de tipo liberal y afirma que “La identificación de la Iglesia y el partido conservador llegó hasta dar carácter religioso a las guerras civiles entre los dos partidos”⁶¹, algo que representaba una de las primeras

59 Es ilustrativo al respecto el testimonio de un investigador social colombiano, Rafael Ávila Penagos, que expresa, con algún humor, la polarización académica existente en los años 70 y 80 en nuestro país: «Fui al departamento de sociología de la Universidad Nacional (institución oficial) a ofrecer un curso de 'sociología de la religión'. Entonces, me dijeron: 'sociología ¿de la religión? Ni se le ocurra en la Universidad Nacional hablar de la religión', pues en ese momento era una especie de algo que disonaba, raro, pues había mucho de esa herencia del anticlericalismo, del ateísmo, en esa universidad. Bueno, entonces dije: '¿en donde más puedo hacerlo?: en la Universidad Javeriana (institución privada eclesiástica). Fui a la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana a ofrecer mi curso de sociología de la religión. Entonces, dijeron: '¿sociología? ¡No!, ¡Aquí hablamos es de pastoral!'. Entonces, ni en la Nacional pegó el discurso, ni en la Javeriana; allá porque era de la religión, y aquí porque era sociología»: William Elvis Plata, *Entrevista hecha a Rafael Ávila Penagos* (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 26 de enero de 2004) (Medio magnético).

60 Varios de sus artículos fueron reunidos en el libro: Fernán González, *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia* (Santafé de Bogotá: CINEP, 1997).

61 *Ibidem*, p. 15

críticas hechas desde dentro de la Iglesia al papel político llevado a cabo por la institución eclesiástica. Por otra parte, el análisis contextual de González, esencialmente político y reducido a lo local, desconoce elementos fundamentales como las causas económicas del fracaso del proyecto liberal, o el proceso internacional de restauración, reorganización y centralización de la Iglesia católica, conocido como la *Romanización*.

Pero quien más trabajó en abrir un espacio en la Universidad colombiana al estudio de la historia de la Iglesia católica, primero, y del cristianismo y de la religión en general, después, fue Ana María Bidegain, historiadora colombo-uruguaya, quien a mi juicio hace con su obra un "puente" entre la historia de la "Iglesia" y la historia de la "religión", entendida esta última como el estudio del hecho religioso como un elemento integrante del campo social, en interacción con los factores económicos, políticos y culturales. La profesora Bidegain, quien realizó su doctorado en historia en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) bajo la dirección de Roger Aubert, de quien se ha hablado ya, ha sido integrante de CEHILA, de la cual llegó a ser presidente en el segundo lustro de los años 90 y por varios años se encargó de representar el área Colombia-Venezuela de esa entidad. En los años 80 libró una lucha prácticamente solitaria tratando de abrir un espacio, tanto en los medios eclesiales como en la Universidad, para el estudio de la historia de la Iglesia. Durante esos años publicó libros como *Iglesia, pueblo y política* y *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*⁶² y diversos artículos en revistas nacionales y extranjeras⁶³ en los cuales fue llamando la atención sobre la necesidad de descubrir y analizar los dinamismos internos existentes en el catolicismo, aún en los aspectos institucio-

62 Ana María Bidegain, *Iglesia, pueblo y política. Una historia de conflicto de intereses. Colombia, 1930-1945* (Bogotá: Universidad Javeriana, 1985); *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*. Tomo I (Bogotá: CIEC, 1985).

63 Algunos de ellos son: Ana María Bidegain, «La Iglesia ante los movimientos sociales del siglo XVIII. El caso comunero», *Revista de Filosofía y Letras*. V. 4, octubre-diciembre (1982). «El debate religioso en torno al establecimiento de la Constitución de 1886», *Texto y contexto* 10. enero-abril (1987). «De la historia eclesiástica a la historia de las religiones», *Historia Crítica* 12, enero-junio (1996).

nales, oponiéndose a las visiones tradicionales –propias y ajenas– que lo presentaban como una religión monolítica, impermeable al tiempo y a los cambios históricos.

A partir de 1992, con su vinculación al Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, desarrolló una actividad docente e investigativa con un grupo de estudiantes de historia de licencia y maestría, conformando la Línea de Investigación en Historia de las Religiones, en la cual se buscó plantear y sustentar empíricamente las llamadas corrientes político-religiosas en el Catolicismo colombiano, idea ya existente en los trabajos de Aubert, su maestro, para el caso del catolicismo europeo. Bidegain las define como:

Diferentes maneras de interpretar el mensaje fundador en circunstancias históricas concretas. Interpretaciones, a su vez, condicionadas por las relaciones culturales, económicas, políticas, sociales, étnicas y de género de los actores y actrices religiosos que producen estas interpretaciones, las que a su turno producen discursos y prácticas religiosas de incidencia directa en la sociedad. Las corrientes religiosas van conformando y transformando permanentemente el conjunto del sistema o los sistemas religiosos de una sociedad a lo largo de la historia⁶⁴.

Al pensar el catolicismo como un *sistema religioso*⁶⁵ en interacción profunda con la sociedad y, por ende, en permanente movimiento, dinamismo y cambio⁶⁶, la profesora Bidegain se inscribió en la concepción del catolicismo y el cristianismo en general, ya no como “La Iglesia”, centro de todo y a cuyo servicio pastoral debía estar la historia, sino como un elemento constitutivo de la sociedad latinoamericana.

64 Ana María Bidegain (directora), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, op. cit., p. 11-12.

65 Elemento tomado especialmente de la sociología de la religión de François Houtart, también profesor de la Universidad Católica de Lovaina. Cf. François Houtart, *Sociología de la Religión*, op. cit.

66 La relación entre cambio social y cambio religioso fue esbozada en los años 70 por Emile Poulat, autor que también influyó en los planteamientos de la profesora Bidegain. Cf. Emile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel* (París: Ed. Casterman, 1977), 16-29.

La separación de la historia y de la teología⁶⁷

Es evidente, con todo, que varios historiadores de la Iglesia, latinoamericanos contemporáneos, particularmente aquellos que han participado o han sido influidos por CEHILA, decidieron realizar un deslinde entre el campo de la historia y el campo de la teología, algo que ya había sido planteado en 1971 por Enrique Dussel: "Solamente a condición de conservar la historia eclesiástica su carácter de ciencia, en su campo autónomo, puede prestar un servicio inmenso a la pastoral actual de renovación"⁶⁸.

Jean Meyer, en la Primera Conferencia de CEHILA (México, 1984) decía a propósito: "Como historiador profesional dejo a la teología la tarea de escribir la historia de la salvación. Yo me limito a reconocer tranquilamente la especificidad de una evolución, de una línea de fuerza histórica, en su lugar, en su momento, en la vida de la humanidad"⁶⁹.

Es decir, había que separar el campo de la historia de la pastoral, de la dogmática, de la apologética y similares. La historia debía trabajar con base en métodos científicos y en diálogo con la ciencia social. Una vez obtenidos los resultados, vendría su utilización pastoral⁷⁰. Así, según el historiador español Joseph-Ignasi Saranyana, "de un uso apologético de la Historia de la Iglesia, al servicio de la prueba dogmática, se pasa a una situación en la cual la Teología aparece como cubriendo algunos flancos que escapan al análisis de

67 Sobre la separación entre Historia de la Iglesia y teología hay un debate que se origina, en Europa, desde fines del siglo XIX con la aparición de la historia positivista, y que se ha adelantado en el contexto de secularización vivido por las sociedades europeas y de desarrollo de las ciencias sociales. Cf. Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses* (Genève: Labor et Fides, 1999), cap. 1. La Escuela de los Annales, nacida en 1929 representa un hito dentro de este debate, a favor del análisis de lo religioso desde –exclusivamente– las ciencias sociales.

68 Citado en Alfonso Alcalá Alvarado, «La enseñanza de la historia de la Iglesia en América Latina», *op. cit.*, p. 46.

69 Citado por Joseph Ignasi Saranyana, «La historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 147.

70 Alfonso Alcalá Alvarado, «La enseñanza de la historia de la Iglesia en América Latina», *op. cit.*, p. 46.

la Historia religiosa, que ha sustituido o desplazado a la Historia de la Iglesia"⁷¹.

¿Por qué se dio esto? Algunos analistas hablan de que, en la mayoría de los países latinoamericanos, varios historiadores que mantenían un compromiso eclesial debieron alejarse de los referentes teológicos, para dirigirse a un público académico universitario y así evitar que su obra quedara marginada. Esto en parte se debió a la falta de apoyo y aún a la oposición de la misma jerarquía eclesiástica, que según Néstor Auza, "no ha sabido incentivar la producción histórica como forma de ilustración y formación cristiana"⁷², existiendo una evidente subvaloración de los intelectuales católicos, especialmente si son laicos.

Los grandes públicos pertenecientes a la fe, no obstante constituir un mercado potencial muy grande, no han sido objeto en esta materia, de estrategias pastorales específicas, de modo que la historia, un auxiliar vigoroso de la pastoral no ha merecido la consideración y el apoyo que necesita para motivar la presencia de un número elevado de cultores de esta especialidad. Ello, naturalmente, gravita negativamente, ya que no constituye un estímulo para la vocación y la producción histórica referida a la Iglesia"⁷³.

Pero también considero que muchos de estos intelectuales se han convencido de que el espacio universitario –especialmente la Universidad pública– es el ideal para realizar la investigación del hecho religioso, pues ofrece un marco de pluralismo que con dificultad se encuentra en una Universidad confesional, o en aquellas signadas por alguna orientación ideológica. En ese sentido, se ha optado por trabajar fuera de la institución eclesiástica, aunque esto implique el abandono total o la marginación de la referencia teológica en el análisis histórico.

71 Joseph Ignasi Saranyana, «La historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo», *op. cit.*, p. 149.

72 Néstor Tomás Auza, *op. cit.*, p. 72.

73 *Ibidem*.

3. La “historia de las religiones”

Con la creación del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones –ICER– en 1993, Ana María Bidegain pensó abrir un lugar de encuentro y reflexión a los investigadores sociales del hecho religioso. También se concibió como un espacio de diálogo interreligioso, con un claro interés en la búsqueda de convivencia ciudadana, en una sociedad que recientemente había sido reconocida, por medio de la Constitución de Colombia de 1991, como “diversa” en lo étnico y lo cultural. El ICER hace parte de otra tendencia nacida hace varias décadas atrás, pero relativamente nueva en este país: el estudio social y comparativo de la religión, donde la historia participa como disciplina junto con la antropología, la sociología, la etnografía, la psicología y otras más y donde los referentes teológicos ocupan, cuando se dan, en un lugar marginal.

La “Nueva historia” y la subvaloración de la religión

Aunque la ciencia social recibió en Colombia un fuerte impulso inicial, especialmente desde la Iglesia católica, aunque también del protestantismo histórico⁷⁴, paradójicamente la adopción de las teorías y métodos de la ciencia social para el estudio de la historia de la religión, no sólo en nuestro país sino en toda América Latina⁷⁵, puede

74 La labor desarrollada por la Juventud Obrera Católica –JOC– y la Acción Católica está detrás del nacimiento de la disciplina llamada *Trabajo Social*, al igual que en el desarrollo de la *Sociología* se encuentran figuras como el dominico Louis Lebreton (y su escuela de «economía Humanista»), Camilo Torres (sacerdote católico) y Orlando Fals Borda (entonces miembro de la Iglesia Presbiteriana) respectivamente, sin hablar de otros clérigos formados en Europa en los años 50 y 60 en las ciencias sociales y humanas, que después impulsarían la investigación en esta área. Piedad Fino, en un interesante trabajo, muestra cómo la Acción Cultural Popular –ACPO– creadora, entre otras, de la Cadena Radial Sutatenza, hizo contribuciones muy importantes al desarrollo de la investigación social en Colombia, si bien sus aportes no han sido suficientemente estudiados y reconocidos. El ACPO fue ideado y dirigido por el pbro. José Joaquín Salcedo: María Piedad Fino, *op. cit.* No hay que olvidar, finalmente, el importante papel llevado a cabo por el Centro de Investigación y Educación Popular –CINEP– creado a mediados de los años 70 por la Compañía de Jesús.

75 Cf. Misael Camus Ibacache, *op. cit.*; Elisa Luque Alcaide, «La historiografía reciente sobre la Historia de la Iglesia en México (1984-1994)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996); Gisela Von Wobeser, «Contribuciones de la Investigación académica a la historia de la Iglesia Católica en México», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996); Celina A. Lertora Mendoza, «Tendencias actuales de la historiografía eclesiástica argentina», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5, (1996).

decirse que es un fenómeno reciente. A partir del año 1960 una generación de investigadores y profesores inscritos en corrientes liberales o marxistas fue tomando una actitud de recelo y hasta de oposición a la religión, la cual relacionaron con la Iglesia católica, vista a su vez como una institución esencialmente conservadora e interesada sólo en preservar su posición privilegiada en las estructuras legales y sociales. Debido a la organización jerárquica del catolicismo y a su propia historia ligada a los poderes coloniales, la modernización fue observada por unos y otros como una oposición a la propia existencia de la Iglesia pues, se pensaba, tal proceso acarrearía inevitablemente la secularización; incluso no faltaron quienes anunciaron la muerte de Dios. En este contexto era lógico entender que no se diera interés a algo que se consideraba llamado a desaparecer⁷⁶.

En la década de 1960 se produjo en Colombia la profesionalización de los estudios históricos y la conformación de lo que se llamó *Nueva Historia*. El estudio del catolicismo y la religión en general, tuvo sólo un pequeño espacio dentro de esta corriente académica, que privilegiaba en primer lugar la historia económica, la historia política y la historia social, entendida como la historia de los movimientos sociales. En segundo lugar, trabajó la historia de la educación y de la violencia⁷⁷.

Los primeros historiadores profesionales del país tomaron la religión sólo como un referente de estudio. Se acercaron, sobre todo, al estudio de la institución eclesiástica, especialmente al clero masculino y a las jerarquías, desde la política o la economía, abordando el hecho religioso de manera tangencial y por el peso que este tenía en tales temas, mas no como objeto de investigación. Esta tendencia se refleja muy bien en el caso de Germán Colmenares y sus estudios sobre la

76 Ana María Bidegain, «De la historia eclesiástica a la historia de las religiones», *op. cit.*, p. 9-10.

77 Jorge Orlando Melo, «De la nueva historia a la historia fragmentada: la producción histórica colombiana en la última década del siglo», *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 36, 50-51 (2000): 165.

institución eclesiástica y su papel en el funcionamiento de la economía colombiana⁷⁸.

Pero gran parte de la primera generación de la *Nueva Historia*, que estuvo bajo influencia de diversas corrientes liberales y de izquierda, no veía con buenos ojos la dedicación exclusiva al estudio de la religión, pues tenían la idea de que se harían análisis de tipo confesional y apologético. La obra cumbre de esta corriente se denomina precisamente *Nueva historia de Colombia* y puede considerarse como la más importante guía histórica publicada en nuestro país. Comenzó a editarse en 1978 bajo el título de *Manual de historia de Colombia* y desde 1989 utiliza el nombre actual, apareciendo hasta el momento 11 volúmenes temáticos⁷⁹. En ellos no se consagra al hecho religioso más que aproximaciones generales realizadas, casi todas, para el siglo XX, época que se ha convertido en la más relevante para dicha obra⁸⁰. En la primera edición solamente existía un artículo relacionado con la religión, escrito por Fernando Díaz Díaz, sobre la desamortización de bienes eclesiásticos en el siglo XIX, el cual mantenía un enfoque claramente anticlerical y hasta anticatólico. Sólo hasta la edición de 1989 se incluyeron dos artículos sobre las relaciones Iglesia y Estado en el siglo XX, escritos por Fernán González⁸¹, y en la edición de 1998 una breve síntesis sobre la diversidad religiosa contemporánea, hecha por la socióloga Ana Mercedes Pereira⁸².

Por otra parte, puede observarse en muchas de las obras de esta corriente, que el enfoque de lo religioso y especialmente

78 Cf. Germán Colmenares, *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional, 1969). Más recientemente, del mismo autor: «La economía de los jesuitas en el Virreinato de la Nueva Granada», en A. J. Bauer (compilador), *La Iglesia en la economía de América Latina* (México: INAH, 1986).

79 Álvaro Tirado Mejía y Jaime Jaramillo Uribe (directores), *Nueva Historia de Colombia* (Santafé de Bogotá: Planeta, 1998).

80 De hecho la obra podría titularse más bien «Nueva historia de Colombia del siglo XX».

81 Fernán González, «La Iglesia católica y el Estado Colombiano (1886-1930)», en Álvaro Tirado Mejía y Jaime Jaramillo Uribe (directores), *op. cit.*, t. II, p. 341-370 y «La Iglesia católica y el Estado colombiano (1930-1986)», en Álvaro Tirado Mejía y Jaime Jaramillo Uribe (directores), *op. cit.*, p. 371-396.

82 Ana Mercedes Pereira Saouza, «La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas», en Álvaro Tirado Mejía y Jaime Jaramillo Uribe (directores), *op. cit.*, t. IX, p. 197-217.

del catolicismo es claramente liberal, observando a la institución eclesiástica como fuente de los grandes males económicos, políticos y culturales que han acosado al país. Historiadores como el mencionado Fernando Díaz Díaz llegaron incluso a denominar al catolicismo con el simplista y despectivo rótulo de "ideología de la dominación"⁸³. En varios libros se dejó a un lado el rigor científico para emplear discursos ideológicos, algunos más o menos sectarios⁸⁴.

Un nuevo interés por el hecho religioso como objeto de análisis

A fines de la década de 1980, la caída del comunismo soviético y la crisis de los llamados "meta-relatos" provocaron que las aristas más "combativas" de los investigadores de la "Nueva historia" se limaran⁸⁵, permitiendo que sus alumnos extendieran sus intereses a problemas más diversos. Esta nueva generación, menos militante en materia política que la de sus maestros, ha estado más interesada en explorar nuevas temáticas y enfoques, más allá de los ofrecidos por la teoría social y económica⁸⁶.

Por otra parte, el avance de nuevas expresiones y organizaciones religiosas, especialmente de los neopentecostalismos, tanto en América Latina como en Colombia, han provocado una reevaluación de la mirada de los fenómenos religiosos, gestándose una preocupación creciente por indagar las relaciones existentes entre las distintas religiones cristianas entre sí y el impacto de otras religiones y sus implicaciones en la vida de nuestras sociedades. Comenzaron así a elaborarse diversos trabajos sobre el hecho religioso producidos especialmente desde el ámbito universitario, destacándose, para el caso de la historia, instituciones oficiales como la Universidad Nacional, sedes Bogotá y Medellín o la Universidad de Antioquia, especialmente. En un segundo renglón están las universidades de naturaleza eclesiástica,

83 Fernando Díaz Díaz, «Estado, Iglesia y desamortización», en Álvaro Tirado Mejía y Jaime Jaramillo Uribe (directores), *op. cit.*, p. 197-222.

84 Cf. José David Cortés Guerrero, *op. cit.*

85 Jorge Orlando Melo, *op. cit.*, p. 166.

86 Ídem.

como la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad Pontificia Bolivariana, y finalmente algunas –pocas– instituciones privadas no confesionales como la Universidad de los Andes. El crecimiento de los estudios históricos sobre el tema en América Latina ha sido exponencial, al punto que ya en los años 1980 nacieron dos redes continentales, la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, “ALER”, y la Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones del Cono Sur, realizando congresos y encuentros periódicos con muy nutrida participación.

Como ya hemos dicho, para este enfoque historiográfico la religión ha interesado en la medida que es un componente que hace parte, afecta e influye en la cultura y en la sociedad. La mayoría de este tipo de investigadores estudia lo religioso por razones como el interés científico o por la relación que tal tema tiene en sus respectivos campos de trabajo⁸⁷. Algunos le agregan un propósito social de búsqueda de tolerancia, del reconocimiento a la diversidad, de la aceptación del diferente y de la consecución de una sociedad democrática. Este es el caso del ICER.

La nueva historiografía sobre las religiones está indudablemente influida por una perspectiva comparativa e interdisciplinaria que abarca aspectos tan variados como la vida cotidiana, las prácticas religiosas, los milagros y manifestaciones sobrenaturales, las heterodoxias, las relaciones de género, el impacto de transformaciones económicas y políticas, el sincretismo religioso, etc. Sus autores, en Colombia y en países como México, Argentina y Brasil, han estado influenciados por corrientes francesas que han tenido mucho que ver con las obras de la escuela de los Annales –pionero de la historia social– e investigadores de L'Ecole d'Hautes Etudes de Sciences Sociales y de la Universidad de Paris, partiendo de postulados creados por la llamada “historia de las mentalidades” o la más reciente “historia cultural”. Son muy referenciados historiadores como Jean

87 Néstor Tomás Auza, *op. cit.*, p. 70.

Delumeau, Jaques Le Goff, Michel de Certeau, Philipppes Ariès y George Duby; sociólogos como Pierre Bourdieu y Danièle Hervieu-Léger, antropólogos como Clifford Geertz, y Serge Gruzinski, o filósofos como Michel Foucault, entre otros. Pese a la diversidad de temas, podemos encontrar dentro de la nueva historia de la religión dos énfasis en el estudio del catolicismo:

El primero puede definirse como una historia de las *organizaciones religiosas* y sus relaciones con la *política, el poder y la sociedad*. En esta tendencia se tiene en cuenta tanto las instituciones, como las "bases" sociales. Las temáticas giran desde las tradicionales relaciones Iglesia-Estado y partidos políticos⁸⁸, avanzando hacia temas como los movimientos sociales, el compromiso social, métodos y prácticas de evangelización⁸⁹, religión y economía⁹⁰, entre otros. También ha habido un interés reciente en el estudio del clero y sus relaciones con las guerras civiles y el fenómeno de la violencia⁹¹. Buena parte de ellos son investigadores jóvenes y están integrados en grupos de trabajo y líneas de investigación, como el propio ICER, el Grupo de Estudios Sociales de las Religión –GESRE– de la Universidad Nacional, sede Bogotá, o el Grupo Religión, Cultura y Sociedad, que integran varias universidades de Medellín. Otros grupos similares han continuado naciendo al interior de universidades como el Colegio Mayor del Rosario, la Universidad del Valle y la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. En esta última existe el Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política –GIERSP–.

88 Dos libros recientes al respecto son: Ricardo Arias, *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*, (Bogotá: Ediciones Uniandes - ICANH, 2003); Fernán González y César A. Hurtado, *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado-Nación en Colombia (1830-1900)* (Bogotá: La Carreta - CINEP, 2006).

89 Ver por ejemplo: Mercedes Lopez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI* (Bogotá: ICANH, 2001).

90 Ver por ejemplo: Constanza Toquica, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, ICANH, 2008).

91 Ver al respecto: Grupo de Investigación Religión, Sociedad y Cultura. *Ganarse el Cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia. 1840-1902* (Bogotá: Unibiblos, 2005); Carlos Arboleda, *Guerra y religión en Colombia* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2005).

El segundo énfasis es el estudio de la historia de las *expresiones y representaciones religiosas*, es decir, de religiosidad popular, cultos, prácticas religiosas, concepciones de la muerte, representaciones colectivas, arte religioso, etc. Al igual que el grupo anterior, puede decirse que se compone en su mayoría por investigadores que trabajan generalmente asociados o comunicados a grupos y líneas de investigación, como las mencionadas. Hay que decir, sin embargo, que aún en esta tendencia la historia ocupa un lugar minoritario frente al interés que en estos temas han puesto disciplinas como la antropología y la sociología⁹². En todos estos enfoques se relata el papel puesto a la diversidad que existe y ha existido en el hecho religioso en Colombia.

Como obras generales de la historiografía de la religión, merecen destacarse las siguientes:

En 1997, el Instituto Colombiano de Antropología editó la obra *Religión y etnicidad en América Latina*⁹³ en tres volúmenes, resultado del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudiosos de la Religión (ALER) realizado en Bogotá, en 1996 y dentro de este, del II Encuentro del ICER. Aunque la perspectiva de estas memorias es latinoamericana y privilegia otros campos distintos a la historia, dentro

92 Algunos de los trabajos históricos más representativos publicados en los últimos años en este campo, han sido publicados por: Jaime Borja Gómez, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del ídola y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI* (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2002); *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás* (Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998); (editor) *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada* (Santafé de Bogotá: Ariel - CEJA, 1997). Gloria Mercedes Arango, *Sociabilidades católicas, de la tradición a la modernidad: Antioquia 1870-1930* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, IME, 2004); *La mentalidad religiosa en Antioquia: prácticas y discursos 1828-1885* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia. sede de Medellín. Facultad de Ciencias Humanas, 1993); Diana Luz Ceballos, *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002); *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995). Ana María Splendiani y otros, *Cincuenta años de inquisición en el tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, 4 vols. (Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997); Patricia Londoño, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia (1850-1930)* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004).

93 Germán Ferro (Comp.), *Religión y etnicidad en América Latina. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia ICER*, 3 vols. (Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997).

de ellas se observan varias ponencias de tipo histórico sobre el ámbito colombiano y que dejan ver ya el interés suscitado por el hecho religioso en los jóvenes investigadores sociales.

En 2005 se dio a luz pública una obra general representativa sobre historia del cristianismo en nuestro país. Se denomina precisamente *Historia del cristianismo en Colombia*⁹⁴ y fue dirigida por Ana María Bidegain. Que se sepa, es el segundo libro histórico publicado en nuestro país que busca hacer una interpretación general de la historia del cristianismo colombiano, después del tomo VII de CEHILA, ya mencionado. Este libro es resultado de la labor docente de la profesora Bidegain en la Universidad Nacional de Colombia y como coordinadora del ICER. Varios de los autores fueron estudiantes suyos y otros han integrado el ICER. En su mayor parte, la obra no es una simple compilación de ensayos, sino que tiene una espina dorsal: el ya mencionado concepto de *corrientes religiosas*, pretendiendo mostrar al cristianismo (en sus iglesias católica y protestantes) como un sistema religioso en interrelación con la sociedad y la historia y, por ende, como un sistema dinámico, en el cual los actores y actrices producen diversos sentidos y propuestas. Vale decir, entonces, que la profesora Bidegain buscó concretar y sistematizar con este trabajo, su propuesta metodológica gestada ya en tiempos de su realización de estudios doctorales, a fines de los años 70.

En este trabajo, se insiste claramente en la separación entre teología y ciencia social. En el prólogo se afirma: “El esfuerzo aquí consignado no está determinado por el valor o pertenencia de las creencias que correspondería a un análisis teológico, sino que desde las ciencias sociales, sobre todo desde la historia, queremos entender lo religioso y lo que nos explica de nuestro funcionamiento social”⁹⁵. Se parte del concepto de que el cristianismo es una religión con vocación histórica, por lo que es inevitable su interrelación con

94 Cf. Ana María Bidegain (directora), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, op. cit.

95 *Ibidem*, p. 10.

todos los componentes de la sociedad humana, es decir, la política, los movimientos sociales, la economía, el arte y el género afectan al cristianismo y, a su vez, este afecta cada uno de estos componentes sociales.

El peso del elemento político en esta obra es importante, pues como la coordinadora afirma, la importancia de la interrelación que el cristianismo ha tenido con la realidad histórica hace que las fronteras entre acción religiosa y política sean difíciles de diferenciar⁹⁶. Sin embargo, esta no es una típica historia de "iglesia y Estado", pese a que la periodización sigue más o menos los ciclos de esta relación político-religiosa. Se busca ir más allá: los actores son diversos; no se reducen a la jerarquía y tratan de incluirse también a las mujeres y a los laicos. Las miradas también son diversas: se observa la complejidad del proceso evangelizador, las redes de poder político-eclesiásticas, al barroco como corriente que signa la integralidad del sistema religioso, la discusión político-religiosa llevada a cabo en el siglo XIX, la participación del laico en organizaciones socio-religiosas y, finalmente, el origen y desarrollo de las iglesias protestantes y pentecostales en Colombia. Se puede observar, pues, a una religión que *se mueve*, que *cambia*, que *se transforma*, que es vital y dinámica, pese a la constante labor de los responsables de la organización religiosa por tratar de mantener lo esencial y con ello, el vínculo de unidad.

Otra obra colectiva-general de reciente aparición es *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*⁹⁷, trabajo netamente pluridisciplinario, producto del III Encuentro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones –ICER–, celebrado en Bogotá, en 2003. El interés de este libro es tratar de responder preguntas muy actuales en nuestra sociedad, como las razones a que responde la emergencia y recomposición creciente de los movimientos y prácti-

96 *Ibidem*, p. 12-13.

97 Ana María Bidegain y Juan Diego Demera Vargas, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005).

cas religiosas y a cómo entender los procesos globales y locales de confrontación y adaptación religiosa. Aquí, a los estudios históricos sobre las religiones cristianas (católicas y protestantes) y afroamericanas e indígenas, siguen los análisis antropológicos, sociológicos y etnográficos sobre distintas organizaciones y expresiones religiosas existentes en nuestro país en los últimos años, en los cuales se tiene en cuenta "Las diversas maneras en que las instituciones religiosas piensan y asumen la globalización, la homogeneización o la diversidad, así como las inéditas y contrapuestas formas en que creyentes, críticos, laicos y sociedad en general toman y rechazan las ideas y los sentidos de los cambios religiosos mundiales, a partir de referentes que vinculan política, cultura, territorialidad, etnicidad y género"⁹⁸.

Las últimas obras colectivas a resaltar son: *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina I y II*⁹⁹, compuesta por comunicaciones enviadas al primero y segundo congreso internacional "Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina", realizado en la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, en 2006 y 2008, respectivamente. Los libros dividen los artículos en temas (aproximaciones generales, economía, política, aspectos socioculturales, etc.), aunque hace énfasis en el estudio de los movimientos evangélicos y neopentecostales, generalmente desde perspectivas socioantropológicas. Hay, sin embargo, un apartado donde se incluyen ponencias de naturaleza histórica. Estas tienen que ver con la Iglesia católica, enfatizando aspectos diversos y controversiales, tales como: clero y política, clero y violencia, (una temática de reciente desarrollo en la historiografía), diversidad en el clero, cofradías e historiografía. Vale resaltar además la presencia de un apartado dedicado a la teología, cuyas ponencias aparecen juntas a aquellas escritas desde las ciencias sociales.

.....

98 *Ibíd.*, contraportada.

99 Andrés Eduardo González Santos (comp.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina* (Bogotá: Editorial Buenaventuriana, 2007). Isabel Corpas de Posada, Helwar Hernando Figueroa y Andrés Eduardo González, (ed.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina: memorias del II Congreso Internacional*. Tomo I y II (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009).

Vemos, entonces, tres libros que están en sintonía metodológica y que complementan sus análisis, en torno a la preocupación de la ciencia social por encontrar, no sólo una explicación al devenir del fenómeno religioso, a sus transformaciones, permanencias y recomposiciones, sino además, para lograr un espacio para la tolerancia y la aceptación de la llamada "Pluralidad" religiosa, proceso que constituye una toma de conciencia de la diversidad religiosa y cultural reconocida en Colombia a partir de la Constitución Política de 1991.

4. ¿Conviene el divorcio entre las ciencias sociales y la teología?

El cambio de "paradigmas" en el estudio histórico de la religión y del catolicismo en particular, que proporciona la visión propuesta por la ciencia social, no deja de tener problemas y cuestionamientos. Para comenzar, algunos han criticado, especialmente a los historiadores jóvenes, la utilización indiscriminada de "nuevos lenguajes", con el fin de dar una apariencia de sofisticación al análisis. Jorge Orlando Melo nos dice al respecto que "la jerga se impone en muchos textos, y con frecuencia el manejo de los conceptos es de una imprecisión abrumadora. Se dice imaginario, para tomar un solo ejemplo, para referirse a idea, a representación, a imagen, a mentalidad, a forma de pensamiento o a sus formas plurales: las palabras se estiran para abarcar cualquier cosa"¹⁰⁰. Existe también la tendencia a buscar aplicar superficialmente algunas teorías de moda, sin existir una suficiente asimilación.

Además, en algunos estudios sobre el catolicismo, podemos identificar carencias –a veces bastante profundas– en el conocimiento del contexto histórico de la Iglesia católica y de las organizaciones, costumbres, usos, términos y elementos propios de la institución eclesial, algo manifiesto en personas no necesariamente cercanas a las organizaciones y prácticas religiosas que estudian. Además, a

100 Jorge Orlando Melo, *op. cit.*, p. 184.

veces se considera que por el hecho de vivir en una sociedad de "cultura católica" ya existe un conocimiento "a priori" del funcionamiento institucional, lo cual provoca suposiciones erróneas en el análisis.

Por otra parte, al diferenciar en el catolicismo el componente organizativo e institucional de las expresiones religiosas y los sistemas de prácticas, que muchas veces se salen del control de la institución, he hallado en no pocas obras, una tendencia a considerar a la institución eclesiástica como parte de una estructura social que oprime y margina, un instrumento de conquista de cuerpos y actitudes, y de colonización de conciencias. No faltan quienes la ven como una institución intrínsecamente rígida y hasta cruel, de modo que se toman frente a ella posiciones claramente prejuiciosas. Por el contrario, las prácticas religiosas no oficiales, especialmente de origen popular, se les ve como formas de resistencia a la misma institución, a la dominación ejercida por ella, desarrollándose, acomodándose o transformándose de acuerdo a las interpretaciones de los actores históricos. Así se cae en dualismos tendenciosos que oscurecen el análisis.

Como una de las pretensiones de esta historiografía es buscar una historia "no confesional", es decir, ajena a los dogmatismos religiosos, al abordar temas relacionados de tipo metanaturales, tales como la hechicería, los milagros, las apariciones, etc., la tendencia en la mayoría de los autores es generalmente a mostrarse escépticos frente a ellos, e incluso a rechazarlos a priori. Se emplea, por ejemplo, la palabra "fantasía" al referirse a estas cuestiones, considerándolas productos de la imaginación, inexistentes en la vida real. Se les niega una existencia real, por una meramente subjetiva, en la mente de quienes las hacen. Algo similar pasa cuando se trabajan temas de índole espiritual, cuando se refieren a la santidad, al pecado, a los sacramentos, a la salvación, entre otros.

En esto es muy evidente que se siguen los "postulados" emanados de la que Fabián Sanabria llama "buena fe positivista" de las ciencias sociales, que exige a sus profesionales:

tratar los hechos sociales como cosas, más aun, como relaciones que escapan a la conciencia y a la voluntad de quienes las realizan. De suerte que, para abordar científicamente la creencia, un imperativo metodológico se nos exige: "no creer inmediatamente en la creencia de los demás". Pero entonces surge un interrogante ante ese voluntarismo epistemológico: si siguiendo a contrario la apuesta pascaliana del "para poder creer es necesario atontarse" (*Il faut s'abêtir*)... disponerse reflexivamente a no creer –al menos inmediatamente– la creencia del otro, ¿no implica esto una cierta inconsciencia, es decir, olvidar también esa decisión reflexiva?¹⁰¹.

También es evidente que detrás de la posición señalada hay en algunos una intención de "descalificar la realidad de la creencia, posiblemente por querer el analista "arreglar cuentas" con la institución donde ésta se valida"¹⁰², algo por lo demás muy frecuente en Colombia, donde al poder e intransigencia que ha mostrado la institución eclesial en varias oportunidades, han seguido reacciones a veces no menos intransigentes, algunas de las cuales reflejan resentimientos de varias índoles, que van desde lo político hasta lo personal, pasando por lo social.

Todo ello crea en aquellos que comprendemos la Iglesia Cristiana como misterio de fe un cuestionamiento por dilucidar: ¿Alcanzan la comprensión cabal de la Iglesia quienes, por más adecuados instrumentos de trabajo que utilicen, no incorporan en su presupuesto esa precomprensión teológica o no atienden en la interpretación a la perspectiva de la fe? Es decir, ¿un análisis meramente secular del cristianismo es suficiente para comprender sus dinámicas? Para algunos analistas este tipo de historiador, al inmiscuirse en la dimensión espiritual no puede ir muy lejos en el análisis, pues sencillamente no entiende ni comprende a la Iglesia. Nestor Auza, por ejemplo, dice tajantemente que "pueden estudiar con mayor perfección aquellas cuestiones vinculadas a la Iglesia como institución, pero no se hallan

.....

101 Fabián Sanabria Sánchez, «¿Creer o no creer? He ahí el dilema». Conferencia dictada en la sesión inaugural de la Cátedra Manuel Ancizar, consagrada al tema de «Creer y Poder hoy», el 21 de agosto de 2004 en la Universidad Nacional de Colombia. Publicada en Internet: www.unal.edu.co.

102 *Ibidem.*, p. 4. En esto, Sanabria sigue a Bourdieu, Cf. Pierre Bourdieu, «Sociologues de la croyance et croyances des sociologues», en *Choses dites* (Paris: Minuit, 1987).

habilitados para entrar en temáticas más complejas de la Iglesia"¹⁰³. Por su parte, historiadores como el sacerdote español Joseph-Ignasi Saranyana¹⁰⁴, recurriendo a argumentos expuestos por la historia eclesiástica, afirma que la historia de la Iglesia no debe incluirse dentro del conjunto de la historia de la religión, debido a que no se está hablando de "una religión más", sino de una institución de naturaleza salvífica y sobrenatural, por lo cual los esquemas filosóficos y de ciencias sociales, empleados para la historia de la religión, no podrían emplearse indiscriminadamente al estudiar la historia de la Iglesia católica. Hay que decir que esta posición viene planteándose entre medios eclesiásticos desde finales del siglo XIX, cuando en Francia y Alemania, especialmente, las nacientes ciencias sociales introdujeron el cristianismo como objeto de estudio, provocando un debate con los teólogos¹⁰⁵.

Creo necesario y honesto plantear mi posición en el estado actual de las cosas.

Es evidente que las ciencias sociales pueden lanzar interpretaciones bastante agudas y sugerentes sobre aspectos "complejos" del hecho religioso, incluyendo lo espiritual, la percepción de la divinidad, la mística¹⁰⁶; por ello no estaría en sintonía con posiciones como las de Auza o Saranyana. Sin embargo, también considero que las explicaciones filosófico-sociales tienen un límite y que no deben ni constituir la única explicación, pues sería, para poner un ejemplo geométrico, tratar de ver como triángulo algo que en realidad es una pirámide.

Por otra parte, esto que para mí es una cuestión, es presentado como un logro por parte de algunos representantes de la nueva his-

103 Néstor Tomás Auza, *op. cit.*, p. 70.

104 Saranyana dirige la Facultad de Historia de la Iglesia de la Universidad de Pamplona, en España.

105 Pierre Gisel, *op. cit.*, p. 17-19.

106 Por ejemplo, en algo tan natural como la «proyección del deseo» hecha por muchas personas religiosas. Esto puede verse, por ejemplo, en el caso de la imagen personal que el creyente tiene de la divinidad, ajustada a su propia experiencia, cultura y problemáticas vividas. Ver un estudio al respecto en: María Angélica Ospina Martínez, «Apuntes para el Estudio Antropológico de la Alabanza Carismática Católica», *Convergencia* 36, septiembre-diciembre (2004).

toriografía de la religión, quienes interpretan su visión como un paso adelante, tratando de superar una historia religiosa militante ("eclesiástica" o "de la Iglesia") al ser calificada de subjetiva y tendenciosa. Recientes debates presentados en América Latina, especialmente desde mediados de los años 1990, lo muestran.

Quien esto escribe se resiste a renunciar a tener en cuenta y a obviar la dimensión trascendental del objeto de estudio (la Iglesia) en el análisis o la utilización de los resultados, por dos razones:

La primera, porque no pienso que obrar como se ha señalado signifique mayor objetividad. Aunque no se debe a renunciar a buscarla en el análisis, todos sabemos que la objetividad en ciencias sociales es una utopía¹⁰⁷; sea como sea, siempre se tomará una posición, pues somos parte de una cultura que influye en nosotros, en nuestras representaciones y visiones de la vida, de lo trascendente y lo intrascendente. Varios investigadores sociales contemporáneos refieren a propósito sobre lo ilusorias de nuestras creencias sociales, aunque las veamos como "certezas"¹⁰⁸. Por otra parte, considero que junto a la búsqueda de la objetividad –que siempre será una utopía– está la honestidad del historiador, que se manifiesta en tratar de conocer lo más posible su objeto de estudio. Por ejemplo, para hacer la historia de la medicina, conviene adquirir nociones de medicina y léxicos particulares. De la misma manera, para hacer historia del catolicismo conviene conocer los elementos constitutivos de esta religión: la Escritura (alma de la teología) y la Tradición (la evolución

107 Se define objetividad como ver los elementos del pasado tales como ellos se desarrollaron y relatarlos de esta manera. Actuar en el sentido de la objetividad, significa la ausencia del prejuicio, es decir, el analista no tiene ninguna idea preconcebida para examinar la realidad del pasado. Para el historiador, se puede decir que el pasado le es inalcanzable siempre. Él no posee más que huellas de ese pasado que él trata de interrogar y de hacerlas «hablar» de forma coherente Michel De Certeau, *L'absent de l'histoire* (Paris: Mame, 1973). El historiador no tiene la pretensión de reconstruir el pasado «tal como él se desarrolló»; La utopía positivista hace rato fue abandonada, por una que privilegia la elaboración de hipótesis más o menos sólidas fundadas sobre la interpretación de esas «huellas» que él previamente ha criticado y contextualizado.

108 Fabián Sanabria Sánchez, *op. cit.*, p. 3.

de los dogmas, de las prácticas, de las diferentes espiritualidades)¹⁰⁹. Esta honestidad también se manifiesta cuando el historiador busca ser consecuente entre lo que dice y piensa, entre lo que investiga y escribe, entre lo que las pruebas le dicen y la explicación que da. Me refiero a una ética que hace reconocer los prejuicios y limitaciones del historiador, que impida manipular o esconder las fuentes en beneficio de una hipótesis particular, callar lo evidente, ideologizar la interpretación, acomodarla a un esquema teórico determinado, o evitar la crítica.

La segunda, porque para una persona de fe, le es imposible aceptar reducir el análisis al punto de ver a la Iglesia católica y al cristianismo en general como un simple *sistema religioso*¹¹⁰, o *campo religioso*¹¹¹ sin su dimensión trascendental, es decir, considerándola como el *Pueblo de Dios*¹¹². Además, creo perfectamente legítima y necesaria la pretensión de elaborar una historia del catolicismo, no sólo para el mayor conocimiento de las sociedades, pueblos y naciones, sino además "para dentro", es decir, para una posible comprensión teológica de los procesos que marcan jalones históricos. De esta manera, la comunidad eclesial puede revisar críticamente sus pasos y buscar entender si la dirección o direcciones tomadas corresponden al ideal evangélico. Obrando de esta forma, se puede citar a Roger Aubert, cuando, hace ya más de 40 años, al presentar la "Nueva Historia de la Iglesia" decía:

¿Qué lugar queda para unas consideraciones teológicas al comienzo de una Historia de la Iglesia que quiere ser rigurosamente científica? [...] Queda un lugar no despreciable, si se tiene cuenta que es casi imposible estudiar y sobre todo, exponer el pasado de una institución, sea cual fuere, sin tener nociones relativamente claras sobre su naturaleza y sobre la importancia relativa de los diferentes aspectos que presenta. Y cuando se trata de una institución de naturaleza religiosa como la Iglesia, tales

109 Pierre Sauvage, *Quelques réflexions sur l'historien face à la réalité de l'Eglise ou du christianisme* (inérito, Namur, 2005), 2.

110 Para emplear el término utilizado por François Houtart, *op. cit.*

111 Término empleado por Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, 12-3, (1971).

112 Concilio Vaticano II, *op. cit.*

nociones dependen en gran parte de la teología, lo cual viene a significar que toda concepción de la historia de la Iglesia implica necesariamente, quiérase o no, ciertas posiciones teológicas”¹¹³.

Finalmente, porque es apenas razonable no cerrar la puerta al diálogo ciencia social y teología, pues a fin de cuentas estudiar “por fuera” de la institución no significa estar “en oposición” a la misma. Además, religión y sociedad no están aisladas; en términos absolutos es discutible hablar de que las sociedades occidentales, que crecieron y fueron regadas por la religión, estén sacudidas definitivamente de su tutela¹¹⁴, algo que es todavía más impensable para el caso de América Latina. En la práctica, la “separación” –que no es absoluta ni siquiera en Francia, país paradigma del laicismo– no implica ausencia de relación, tal como sucede, por ejemplo, con los matrimonios separados, o con la división de poderes. La relación sigue existiendo, aunque de otra manera¹¹⁵. A mi manera de ver, ciencias sociales y teología no sólo no son contrapuestas, sino que son complementarias. Ambas contribuyen, desde ópticas diferentes, a comprender e interpretar la complejidad del hecho religioso, pues aunque tajante, no deja de tener razones aquella afirmación del estadounidense Wilfred Cantwell Smyth que dice: “Ninguna afirmación sobre la religión es válida, a menos que los creyentes de esa religión puedan suscribirse”¹¹⁶. En verdad, ¿podría haber una verdadera teoría de la religión, solamente con los aportes de las ciencias sociales e ignorando la opinión de los creyentes? Apenas justo es reconocer que ellos también tienen algo que decir.

113 Roger Aubert y otros, *op. cit.*, vol. 1, p. 20.

114 René Remond, *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles* (Paris: Editions du Seuil, 1998), 20.

115 *Ibidem*, p. 23.

116 Wilfred Cantwell Smyth, «Comparative Religion: Whither – and Why?» citado en Pierre Gisel, *op. cit.*, p. 31.

Bibliografía

- Abad, A. *Los franciscanos en América*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Alcalá Alvarado, Alfonso. «La enseñanza de la historia de la Iglesia en América Latina». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 151-170.
- Aldea S. J., Quintín y Cárdenas S.J., Eduardo. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Herder, 1987.
- Arango, Gloria Mercedes. *La mentalidad religiosa en Antioquia: prácticas y discursos 1828-1885*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede de Medellín. Facultad de Ciencias Humanas, 1993.
- _____. *Sociabilidades católicas, de la tradición a la modernidad: Antioquia 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, IME, 2004.
- Arboleda, Carlos. *Guerra y religión en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2005.
- Arcila Robledo, O.F.M., Gregorio. *Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia: escritos en Lima 1943*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1953.
- Arias, Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Ediciones Uniandes - ICANH, 2003.
- Ariza O.P., fray Alberto. «El Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario». *Revista del Colegio mayor de Nuestra Señora del Rosario*, enero-junio (1974): 79-93.
- _____. *Los dominicos en Colombia*, 2 vols. Santafé de Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993.
- Aubert, Roger y otros. *Nueva historia de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1964. La primera edición en español data de 1964 y la última, de 1987.

Auza, Néstor Tomás. «El perfil del historiador de la Iglesia». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 59-74.

Ayape de San Agustín, Eugenio. *Fundaciones y noticias de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la Orden de Recoletos de San Agustín*. Bogotá: Ed. Lumen Christi, 1950.

Báez O.P., Fray Enrique. «La Orden Dominicana en Colombia» s.l., inédita, ¿1950?

Bidegain, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*. Tomo I. Bogotá: CIEC, 1985.

_____. «Bases históricas de la teología de la liberación y atipicidad de la iglesia colombiana». *Texto y contexto* 5, mayo-agosto (1985): 35-68.

_____. «De la historia eclesiástica a la historia de las religiones». *Historia Crítica* 12, enero-junio (1996): 5-16.

_____. «El debate religioso en torno al establecimiento de la Constitución de 1886». *Texto y contexto* 10, enero-abril (1987): 145-168.

_____. (directora). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.

_____. *Iglesia, pueblo y política. Una historia de conflicto de intereses. Colombia, 1930-1945*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1985.

_____. «La Iglesia ante los movimientos sociales del siglo XVIII. El caso comunero». *Revista de Filosofía y Letras*. V. 4, octubre-diciembre (1982): 27-44.

_____. «L'Amerique Latine». En Luc Courtois y otros, *Ecrire l'Histoire du catholicisme des 19e. Et 20e. Siècles. Bilan, tendances récentes et perspectives (1975-2004)*. Louvain-La-Neuve: Arca, 2004.

- Bidegain, Ana María. «Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías de análisis». *Testimonio*, 143 (1994): 5-16.
- Bidegain, Ana María y Demera Vargas, Juan Diego. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Borges, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Borja Gómez, Jaime (editor). *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*. Santafé de Bogotá: Ariel - CEJA, 1997.
- _____. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2002.
- _____. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998.
- Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue française de sociologie*, 12-3, (1971): 295-334.
- _____. «Sociologues de la croyance et croyances des sociologues». En *Choses dites*. Paris: Miniut, 1987.
- Buitrago T., Rubén. *Memorias biográficas de la Provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la Orden de Recoletos de San Agustín, años 1663-1963*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1963.
- Camus Ibacache, Misael. «Tendencias en la historiografía eclesiástica chilena», *Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica*. Vol. 53, N.º 108, julio-diciembre (2001): 590-604.
- Cárdenas, S. J., Eduardo. *América Latina: la iglesia en el siglo liberal*. Santa Fe de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1996.
- _____. *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX (1890-1990)*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

- Ceballos, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- _____. *Quyen tal haze que tal pague: sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Colmenares, Germán. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional, 1969.
- _____. «La economía de los jesuitas en el Virreinato de la Nueva Granada». En Bauer, A. J. (compilador), *La Iglesia en la economía de América Latina*. México: INAH, 1986.
- Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Corpas de Posada, Isabel; Figueroa, Helwar Hernando y González, Andres Eduardo (ed.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina: memorias del II Congreso Internacional*. Tomo I y II. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2009.
- Cortés, José David. "Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia. 1945-1995". *Historia Crítica* 12, enero-junio (1996): 17-28.
- De Castellanos, Juan. *Elegias de varones ilustres de Indias*. Varias ediciones. El original fue escrito en el siglo XVI.
- De Certau, Michel. *L'absent de l'histoire*. Paris: Mame, 1973.
- De Oviedo, Basilio Vicente. *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Varias ediciones. Original, s. XVIII.
- De Roux, Rodolfo. «La Iglesia colombiana en el período 1930-1962». En Dussel, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina Colombia y Venezuela* t. VII. Salamanca: Editorial Sígueme, 1981.

- De Solís y Valenzuela, Pedro. *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*. Varias ediciones. Original, s. XVII.
- De Zamora, fray Alonso. *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. Barcelona: Imprenta de Joseph Llopis, 1701.
- Díaz Díaz, Fernando. «Estado, Iglesia y desamortización». En Tirado Mejía, Álvaro y Jaramillo Uribe, Jaime (directores). *Nueva historia de Colombia*. Santafé de Bogotá: Planeta, 1998. p. 197-222.
- Dussel, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina Colombia y Venezuela* t. VII. Salamanca: Editorial Sígueme, 1981.
- (ed.). *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: DEI-CEHILA, 1995.
- Ferro, Germán (comp.). *Religión y etnicidad en América Latina. Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia ICER*, 3 vols. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- Fino, María Piedad. *Acción Cultural Popular. Historia e Ideario. (1947-1973)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 2005. (Monografía de pregrado).
- Gisel, Pierre. *La théologie face aux sciences religieuses*. Genève: Labor et Fides, 1999.
- González, Fernán. «La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930)». En Tirado Mejía, Álvaro y Jaramillo Uribe, Jaime (directores), *Nueva Historia de Colombia*. Santafé de Bogotá: Planeta, 1998. t. II, p. 341-370.
- . *Podere enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*. Santafé de Bogotá: CINEP, 1997.

- González, Fernán y Hurtado, César A. *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado-Nación en Colombia (1830-1900)*. Bogotá: La Carreta - CINEP, 2006.
- González Santos, Andrés Eduardo (comp.). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Groot, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, 5 vols. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Ediciones de la Revista Bolívar, 1956. Tomado de la segunda edición, Medardo Rivas, 1889.
- Grupo de Investigación Religión, Sociedad y Cultura. *Ganarse el Cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia. 1840-1902*. Bogotá: Unibiblos, 2005.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. Managua: Ediciones Nicarao, 1992.
- Laboa, Juan María. *El integrismo. Un talante limitado y excluyente*. Madrid: Narcea, 1985.
- Lee López, O.F.M., Alberto. *Clero indígena en Santafé de Bogotá: siglo XVI*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1986.
- Lertora Mendoza, Celina A. «Tendencias actuales de la historiografía eclesiástica argentina». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 343-356.
- Londoño, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia (1850-1930)*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lopez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI*. Bogotá: ICANH, 2001.

- Luch Baixauli, Miguel. «Conversación en Louvain – La Nueve con Roger Aubert». *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999): 279-304.
- Luque Alcaide, Elisa. «La historiografía reciente sobre la Historia de la Iglesia en México (1984-1994)». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 319-334.
- . «Simposio Internacional sobre Religión e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina. Colonia, 15-16 de noviembre de 1996». *Anuario de Historia de la Iglesia* 6 (1997): 377-379.
- Mantilla Ruiz, O.F.M., fray Luis Carlos. *Los franciscanos en Colombia*. Bogotá: Editorial Kelly-Universidad de San Buenaventura, 1984 t. 1, 1987 t. 2, 2000 t. 3.
- Martínez de Codes, Rosa María. *La Iglesia católica en la América independiente. Siglo XIX*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Medina, Miguel Ángel. *Los dominicos en américa: presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Melo, Jorge Orlando. "De la nueva historia a la historia fragmentada: la producción histórica colombiana en la última década del siglo". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 36, Núms. 50-51 (2000): 165-184.
- Ospina Martínez, María Angélica. «Apuntes para el Estudio Antropológico de la Alabanza Carismática Católica». *Convergencia* 36, septiembre-diciembre (2004): 31-59.
- Pacheco S. J., Juan Manuel. *Los Jesuitas en Colombia*, 3 vols. Bogotá: San Juan Eudes, 1959-1989.
- Pereira Saouza, Ana Mercedes. «La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas». En Tirado Mejía, Álvaro y Jaramillo Uribe, Jaime (directores). *Nueva Historia de Colombia*. Santafé de Bogotá: Planeta, 1998.

- Pérez Gómez, O.S.A., José. *Apuntes históricos de las misiones agustinianas en Colombia*. Bogotá: Ed. "La Cruzada", 1924.
- Plata, William Elvis. *Entrevista hecha a Rafael Ávila Penagos*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 26 de enero de 2004. (Medio magnético).
- Poulat, Emile. *Èglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. París: Ed. Casterman, 1977.
- Remond, René. *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles*. Paris: Editions du Seuil, 1998.
- Restrepo, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*. Londres: Emiliano Isaza, 1885.
- Restrepo Posada, José. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*. IV vols. Bogotá: Academia de Historia, Lumen Christi, 1963-1966.
- Rodríguez Freile, Juan. *El carnero*. Varias ediciones. Original, siglo XVII.
- Sanabria Sánchez, Fabián. «¿Creer o no creer? He ahí el dilema». Conferencia dictada en la sesión inaugural de la Cátedra Manuel Ancízar, consagrada al tema de «Creer y poder hoy», el 21 de agosto de 2004 en la Universidad Nacional de Colombia. Publicada en Internet: www.unal.edu.co, sitio visitado en diciembre de 2004.
- Saranyana, Joseph Ignasi. «La historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 139-161.
- Saranyana, Joseph-Ignasi y Luque Alcaide, Elisa. *La Iglesia católica y América*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Sauvage, Pierre. *Quelques réflexions sur l'historien face à la réalité de l'Eglise ou du christianisme*. Inédito, Namur, 2005.

- Simón, fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Varias ediciones. El original fue escrito en el siglo XVII.
- Splendiani, Ana María y otros. *Cincuenta años de inquisición en el tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*, 4 vols. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997.
- Tirado Mejía, Álvaro y Jaramillo Uribe, Jaime (directores). *Nueva Historia de Colombia*. Santafé de Bogotá: Planeta, 1998.
- Tisnes C.M.F., Roberto María. «El clero y la independencia en Santa Fe (1810-1815)», Tomo IV del vol. XIII, en «*Historia Eclesiástica*» de la *Historia Extensa de Colombia*. Bogotá: Lerner, 1971.
- Toquica, Constanza. *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, ICANH, 2008.
- Torres Londoño, Fernando. «Cincuenta años de estudios históricos sobre la Iglesia en América Latina. (1945-1995)». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 299 - 318.
- Wobeser, Gisela Von. «Contribuciones de la Investigación académica a la historia de la Iglesia católica en México». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 335-341.

Recibido: enero de 2010
Arbitrado: mayo de 2010