



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Bidegain, Ana María

Repensando la función social y ética de una historia del cristianismo mundial

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LI, núm. 151, enero-junio, 2009, pp. 325-355

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529805014>

- 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

Repensando la función social y ética de una historia del cristianismo mundial*

Ana María Bidegain**

Resumen

¿Es posible una historia del cristianismo que supere la función social establecida a la disciplina por la modernidad? Es la pregunta de historiadores que, desafiados por el Concilio Vaticano II y su adaptación latinoamericana, han querido repensar la historia del cristianismo. La autora, miembro de este grupo de investigadores latinoamericanos liderado por Enrique Dussel, analiza en este artículo las relaciones entre cristianismo e historia y los límites de una historia institucional del cristianismo. Argumenta que la función social de una historia mundial del cristianismo es ayudar a que emerja el sentido crítico de la historia, lo cual exige nuevas categorías analíticas que den razón de las diversas formas de dominación que están en contradicción con el pensamiento ético cristiano, tales como la res-

* Este texto es de mi total autoría y responsabilidad. Sin embargo, es tributario del trabajo de muchos años en CEHILA y de la permanente discusión con colegas de la Academia Lovaniense que, desde los años de estudiantes, buscamos una coherencia entre la ética cristiana y el hacer historiográfico.

** Estudió historia en Uruguay y obtuvo el doctorado en la Universidad Católica de Lovaina (Bruselas). Ha sido profesora en la Pontificia Universidad Javeriana, en la Universidad de los Andes y en la Universidad Nacional de Colombia. Es, actualmente, Associate Professor of Religious Studies, Florida International University de Miami y miembro del Women's Studies Center Research de la misma Universidad. Autora de libros y artículos sobre historia del cristianismo en América Latina. Miembro fundador del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones ICER. bidegain@fiu.edu bidegainam@gmail.com

ponsabilidad histórica de haber producido el contra-desarrollo de dos tercios de la humanidad y haber forcluido la discusión sobre la violencia y la injusticia en la historia mundial de la cristiandad occidental.

Palabras clave

Historia del cristianismo, género, Estado-nación, forclusión, contra-desarrollo.

Abstract

Is it possible to write a history of Christianity, overcoming the social function established for this discipline by Modernity? This is the question posed by historians who, challenged by Vatican II and its Latin-American adaptation, wish to rethink the history of Christianity. The author, a member of this group of Latin-American researchers lead by Enrique Dussel, analyses in this article the interaction between Christianity and history, as well as the limits of an institutional history of Christianity. She argues that the social function of a history of Christianity is to develop a critical sense of history. To achieve this purpose new analytic categories are needed in order to explain different forms of domination that contradict Christian ethical thought, such as the historical responsibility of generating contra-development in two thirds of human population and forclusing the discussion on violence and injustice in the history of Western Christianity.

Key words

History of Christianity, gender, State-nation, forclusion, contra-development.

¿Cómo escribir una historia congruente con el mensaje evangélico e *incluyente* del cristianismo mundial, con las herramientas y el desarrollo que la disciplina ha tenido hasta ahora? Una historia que sea capaz de abrirse a oír, entender, comprender e incluir las diversas voces de cristianos y cristianas de todo el mundo en su más variada diversidad social, étnica, etaria. Voces que ansían contar

y comprender su pasado, generalmente con el fin de entender su presente, porque necesitan transformarlo para tener un futuro. Una historia que no sea más la imposición de una sola memoria, la de los que detentan el poder y tienen la capacidad de contar el pasado, en la que los otros y las otras son subsumidos y alienados en esa única memoria. ¿Es posible una historia del cristianismo que supere la función social establecida a la disciplina por la modernidad?

Estas preguntas no son totalmente nuevas, surgen entre autores cristianos que han querido repensar la historia en contextos diversos y apuntando a diversos faltantes en la historia del cristianismo. Desafiados por el Concilio Vaticano II y su adaptación latinoamericana, en 1973 se formó la Comisión de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), liderada por Enrique Dussel al percibir que la historia de nuestra parte del mundo y particularmente la de los y las pobres no hacía parte de las narrativas presentadas como historias universales del cristianismo. Por entonces, Michel de Certeau, desde París, percibió que el cristianismo es diverso, múltiple, diseminado. Anunció el fin de un mundo cristiano que había tenido la pretensión de que su experiencia particular del cristianismo era universal, que se la podía imponer a todos y todas indistintamente, para ser vivido igual y de la misma manera, independientemente de tiempos, lugares y condiciones de existencia¹. Paulatinamente se abría una oportunidad para pensar y aportar desde nuestra diferencia y oír también los ecos de diversas memorias y narrativas. Por su parte, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, con su trabajo *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, desde los Estados Unidos aportaba una nueva hermenéutica para pensar un problema que ya nos habíamos planteado en 1983, cuando en San Antonio, Texas, reunimos el Simposio Anual de CEHILA para buscar

1 De Certeau, Michel y Domenach, Jean Marie. *Le Christianisme éclaté*. (Paris: Éditions du Seuil, 1974). Esta obra es el resultado de un debate entre los autores sobre *¿El cristianismo una nueva mitología?*, grabado en público y difundido por "France-culture" el 22 de mayo de 1973 en la serie de emisiones *Dialogues* de la radio francesa.

las categorías y metodologías apropiadas para escribir la historia de la Iglesia desde la perspectiva de las mujeres empobrecidas.

Tenemos otra conciencia del mundo y de la historia; sin embargo, la historia como disciplina sigue marcada por los moldes establecidos desde la modernidad y el nacionalismo del siglo XIX, cuando la historia adquiere el carácter científico. Los desplazados de ayer, las mujeres y los nativos de pueblos diversos del tercer mundo, podemos rescatar la memoria de nuestras experiencias y todos y todas queremos hablar y contar nuestra versión de la historia, incluida nuestra memoria religiosa que hoy aflora con inusitada fuerza. Aunque tenemos nuevas herramientas metodológicas y nuevas hermenéuticas que nos permiten la búsqueda de otras miradas en la historia mundial del cristianismo, no logramos superar la visión de la historia heredada de la modernidad que pretende imponer una memoria única que subsume a las otras. Sin embargo, no desconocemos que el impacto de la modernidad sobre múltiples culturas en el planeta produjo una variedad de ellas, desafiando el mundo moderno con una inusitada fertilidad y creando un positivo multiculturalismo². ¿Qué límites tenemos todavía para poder incluir tantas miradas? ¿Por qué todavía es tan difícil incluir la historia del rostro femenino y el de las poblaciones de culturas y etnias diversas, reconociéndoles sus aportes y sus logros en las narrativas oficiales? ¿Es posible una historia del Cristianismo mundial en la que todos y todas podamos aportar y ver nuestras experiencias representadas y narradas, sin que por ello pretendamos imponerlas a los demás?

Las experiencias cristianas invisibilizadas, olvidadas, negadas, o despreciadas por escrituras ligadas a los centros de poder, hoy se esfuerzan por ocupar un espacio y empezar a hacer oír sus voces. Esta revista es un espacio para ello y en este artículo quiero compartir algunas reflexiones sobre la función ética y social de nuestro hacer.

2 Dussel, Enrique. "World-System and "Trans"-Modernity", *Nepantla: Views from South* 3/2 (2002), p. 221-244. PDF Article: <http://muse.jhu.edu/search/pia.cgi>. 5/08/06.

Establecer este campo académico que nos permita visualizar en su complejidad, pero también en sus puntos comunes, la historia del movimiento de Jesús a nivel planetario, nos exige, necesariamente, plantearnos los problemas, los objetos y los métodos con los cuales consideramos que podemos adelantar la tremenda tarea de escribir una historia *incluyente* del cristianismo mundial, que seguramente no puede ser contada con una sola voz, sino en una variada, vivaz y colorida polifonía.

Esta pretensión nos enfrenta a varios problemas entrelazados. Para comenzar, hay que clarificar las peculiaridades del cristianismo como religión, en su relación con el conjunto de la historia humana, para poder así situar la función social de nuestra labor académica, tanto en la sociedad como con relación al grupo religioso que estudiamos y al impacto que podemos tener. Luego debemos ver la relación estrecha entre la producción historiográfica y la de las ciencias en general, en el marco referencial del nacimiento y desarrollo del capitalismo, el Estado nacional y su expansión imperial, enfocando el problema de las relaciones del cristianismo con el poder económico y político de los Estados nacionales y su expansión, contexto histórico en el cual y para el cual las ciencias fueron pensadas y desarrolladas. Ello nos llevará a ver los límites que todavía nos impone esa concepción de la historia y que debemos elucidar para poder superarla.

1. Las peculiaridades de las relaciones entre cristianismo e historia

Para el cristianismo, Dios está aquí y con nosotros, hace parte de la historia. La historia es la que liga a los cristianos con Dios. Además, la historia es la que constantemente critica al cristianismo internamente. En el cristianismo, el relato histórico, pero sobre todo la conciencia histórica son centrales para la búsqueda de sentido. La conciencia histórica es también decisiva en la transmisión de la fe entre los cristianos. Es central en el relato bíblico para mostrarnos la presencia de Dios en la historia. El evangelio consta de cuatro historias de Jesús, que nos cuentan no sólo la presencia del Dios-hombre haciendo par-

te de la historia humana, sino que de esa manera nos comunican su mensaje, mostrándonos cómo vivir en la historia esta presencia divina. Nos enseña cómo Dios nos habla en circunstancias y lugares diversos. En Hechos de los apóstoles encontramos el comienzo de la historia de las primeras comunidades de seguidores de Jesús. Al final de Hechos de los Apóstoles, esta historia parece inconclusa porque Pablo todavía estaba predicando en Roma y nada se nos dice sobre su suerte y la de la Iglesia. Al mismo tiempo, por el hecho de estar inconcluso, este texto nos une a la tradición que nos narra³. Con esto no quiero decir, que la historia del pueblo cristiano tenga el mismo valor normativo que el libro de Hechos de los Apóstoles, pero la historia es fuente formativa de verdad religiosa. Desde una perspectiva cristiana, esta historia es también importante para comprender el sentido de la fe hoy. La historia del pueblo cristiano, en su conjunto, es la historia de la manifestación de Dios entre las mujeres y los hombres que nos han precedido en la fe.

Aunque teológicamente, para los cristianos, la historia es el lugar donde los seres humanos se encuentran con Dios y Cristo es Dios en la historia, el mensaje cristiano no fue dado a un pueblo escogido. El mensaje cristiano es universal, en el sentido de que es para todos y todas; pero, recreado en las condiciones de existencia espacio-temporales propias de cada comunidad. Por eso mismo, no hay un sólo y único modo de vivirlo. El cristianismo se expresa por medio de las maneras como cada grupo va produciendo. Desde el comienzo, se da una tensión entre lo universal y lo particular. La resolución de esta tensión está dada por la apertura de cada comunidad al mensaje del evangelio. Si esta apertura es auténtica, se da un proceso paradigmático: la encarnación. Teológicamente se explica que Dios se hizo particular en Palestina, en el siglo I, en la persona de un joven judío llamado Jesús. El núcleo universal del evangelio se hace concreto y auténtico (se encarna) en el horizonte cultural y vivencial de cada comunidad.

.....

3 Aubert, Roger. *Nueva Historia de la Iglesia*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), Introducción General, Tomo I, p. 20-37.

Con la expansión europea del siglo XVI, se toma conciencia de la existencia de "otros" pero en el contexto del colonialismo y del euro-centrismo; hasta el siglo XX, se pretendió imponer un modelo de cristianismo propio del proyecto de Cristiandad. Sin embargo, el cristianismo, ha creado culturas diversas en espacios geográficos y tiempos históricos distintos porque se ha encarnado y expresado utilizando los medios artísticos (plástica, música, teatro, literatura) y la propia manera de vivir la cotidianidad, para transmitir el mensaje, posibilitando el crecimiento de esas diferencias y peculiaridades, dentro del movimiento mundial de seguidores de Jesús. Por todo lo dicho, la teología encuentra en la historia el espacio privilegiado para poder hablar de la experiencia y del amor de Dios y la necesidad de construir con él y ahora su reino. Esta es la innovación metodológica fundamental de la teología latinoamericana: el tomar la historia, en tanto realidad y disciplina, como mediadora fundamental con la cual dialogar con fuertes raíces históricas. La encarnación del mensaje en la realidad particular de Amerindia es central en la reflexión tanto de un Bartolomé de las Casas como de una Juana Inés de la Cruz.

El pasado tiene un papel en el presente, su pedagogía, su método de evangelización, han tenido ante toda una dimensión histórica y esto pesa y ha pesado, en el momento de la escritura de la historia. Por eso, la escritura de la historia del cristianismo es considerada parte de la producción teológica, y ha sido parte esencial de la eclesiología; de ahí que tradicionalmente fuera un saber que debía ser reservado a la elite masculina eclesiástica. Esta ausencia femenina es una incoherencia con el mensaje cristiano, pero de esta manera se ha sustentado la invisibilización de lo femenino y se ha fortalecido la dominación masculina.

La historia del cristianismo la han protagonizado seres humanos que han sido fieles y otros que no lo han sido tanto, pero todos han marcado nuestra experiencia religiosa hoy. *Somos* por los que nos precedieron. El evangelio ha sido transmitido tanto por el aparato eclesiástico, como también por todas las formas religiosas del pueblo del cual hacemos parte y, sobre todo, de nuestra propia familia

y circunstancias en las que nos hemos desarrollado. Además, en un modo propio de interpretar las escrituras, de vivenciar a Dios y de amar al prójimo, no deja de manifestarse el impacto de generaciones anteriores y aún de la propia historia inmediata. Por eso la experiencia cristiana es un hecho particular y único que nos permite marcar los límites, las diferencias, las singularidades; poder reconocer la diversidad y la especificidad. Al mismo tiempo, las formas diversas de la tradición permiten descubrir, en la actualidad, exigencias o caminos que el solo análisis del presente no nos permitiría percibir. Y al contrario, el presente hace hablar al pasado con una nueva voz, saca del pasado testimonios mudos o enmudecidos, dándoles una nueva resonancia. No es que el pasado defina al presente o enseñe qué es lo que positivamente se debe hacer, sino que nos ayuda a percibir acciones presentes que contradicen la experiencia cristiana; a descubrir las incompatibilidades con la tradición evangélica y a fortalecer la dimensión profética del cristianismo⁴.

Aunque el cristianismo esté indisociablemente unido a la civilización occidental, aporta una hermenéutica del otro, dándole al otro un valor de absoluto que hay que respetar. Para el cristianismo, el otro no es un salvaje que hay que colonizar, un niño que hay que educar, un loco al que hay que buscarle una conducta "normal", una mujer que hay que domesticar o un pasado que hay que integrar en una inteligibilidad del presente. En ese otro es donde Dios también se expresa, donde Dios habla, como en el Antiguo Testamento, permaneciendo como lugares externos a nuestra propia realidad. El evangelio cristiano nos debe aportar constantemente la alteridad en la historia; nos debe hacer resurgir en cada contexto social o cultural la interrogación sobre un absoluto faltante y necesario⁵. Por eso desde el momento de la expansión mundial del cristianismo, siguiendo la expansión colonial, los misioneros se plantearon una pregunta fundamental: el cristianismo y

.....

4 De Certeau, Michel. *La faiblesse de croire*. (Paris: Seuil, 1987), p. 65.

5 De Certeau, Michel y Domenach, Jean Marie, *op. cit.*, p. 64-65.

los cristianos, para anunciar el mensaje evangélico, ¿a quién deben servir y defender?, ¿al imperio o a los más vulnerables de la sociedad?

Una invitación a escribir una historia del cristianismo mundial tendría entonces que tener una perspectiva diferente que siempre aceptará la existencia de la lectura de otros y otras. Una historia múltiple, incluyente y abierta a miradas diversas, que permita que afloren las incongruencias históricas entre lo realizado y el mensaje evangélico; una historia que deje aflorar el espíritu crítico para cimentar la ética y fortalecer el sentido profético del cristianismo.

2. Los límites éticos de la historiografía nacida en el contexto del Estado nación imperial

Como queremos hacer una historia del cristianismo mundial, partiendo del reconocimiento y el desafío que implica nuestra labor, debemos revisar algunos puntos de partida que hemos heredado desde que la disciplina logró status en el marco del desarrollo científico moderno y una función social determinada. Fue con la expansión europea, con la modernidad, que se tuvo conciencia de esa realidad mundial que queremos historiar. Por eso es necesario reflexionar sobre la función social y ética que desde entonces se le ha dado a la historia y sobre la cual nuestro saber se ha erguido. Es importante recordar cómo se construyó ese objeto histórico que se consideró "territorio de misiones".

Si bien el cristianismo nace mil quinientos años antes que la modernidad y el relato de la historia ha sido central en sus orígenes, la manera contemporánea de "hacer historia" está marcada por el desarrollo de la disciplina en los últimos siglos, determinada por la función social establecida en el contexto del nacimiento y desarrollo del Estado nación. La manera de hacer la historia del cristianismo también está marcada por la manera como se ha concebido el resto del mundo como territorio misional, siguiendo la mentalidad colonialista. Hay una coincidencia entre territorios considerados misionales y territorios sometidos.

Si queremos hacer una nueva historia del cristianismo mundial que sea una historia inclusiva, existen límites éticos (incongruencias con el mensaje evangélico) que debemos superar de partida. El primero es justamente el marco del Estado nación. La historia, como todas las ciencias humanas y sociales que se construyeron y reconstruyeron en la modernidad, están pensadas en los marcos estrechos del Estado nacional euro-céntrico. Se trata de marcos de referencia para hacer historia que luego se fueron reproduciendo en los diversos Estados nacionales, incluidos los Estados nacionales de los países del llamado Tercer Mundo, para crear las bases del nacionalismo y, supuestamente, cimentar la soberanía nacional

Hasta ahora, hemos tenido historias nacionales y cuando hay historias mundiales o universales se trata de ver la historia desde la perspectiva de una experiencia nacional particular, legitimando de alguna manera la expansión de su proyecto nacional o poniéndolo como modelo. Pero hoy necesitamos una lectura diferente. Queremos hacer una historia incluyente que no sea tampoco y simplemente el "rejunte" de historias parciales conectadas por el proceso de expansión de "Occidente - industrial", sino que nos ayude a entender cómo las diversas memorias se cruzan y entretajan la urdiembre del pasado del movimiento cristiano que ha debido moverse, a su vez, acompañando la expansión imperial de diversos Estados cristianos, pero encontrando también entresijos históricos para salir del modelo y expandirse y mestizarse con otras expresiones religiosas.

Si bien el relato de los acontecimientos pasados siempre ha sido realizado por los vencedores, desde finales del siglo xv y durante todo el xvi, debido a la incorporación del continente amerindio, por primera vez, se tuvo conciencia de realizar una historia mundial. Antes eran las historias de imperios que coexistían en diversos espacios y no se tenía la dimensión espacial del mundo; desde entonces, se empezó a pensar el mundo imponiendo la perspectiva del Estado nación dominante. Se inició la nueva forma de hacer historia en que el pasado de unos es subsumido en el de los otros. Esta concepción

de la realidad mundial surge en un presente muy concreto que es el momento de la expansión Ibérica sobre Amerindia⁶ y la expulsión de musulmanes y judíos de España, en 1492.

Junto con la dimensión espacial del mundo se inauguró una nueva forma de escribir la historia, como lo recalca Michel de Certeau⁷: se reafirma la diferencia entre uno, el sujeto que escribe; y el otro, el objeto que es historiado. La historia, como "disciplina" moderna, se construyó como una página en blanco en la cual uno (el Estado nacional europeo naciente) escribe-impone su propia memoria sobre otro (el diferente), al cual, al mismo tiempo, oculta, hace invisible, reprime, niega el derecho a conocer su pasado por sí mismo y le exige aceptar el del vencedor como el único pasado válido y con derecho a tener historia.

Como disciplina, la historia desarrolló sus propias técnicas y armó un archivo selectivo de sus fuentes. Se aseveró que sólo tienen historia los pueblos con escritura, a los otros y otras, se les negó el derecho a la historia porque fueron subsumidos en la historia del colonizador, del hombre, del blanco poderoso que sí puede ser sujeto de la historia. Sin embargo, los marginalizados, excluidos, ocultados y a quienes se les negó la posibilidad de tener historia, no son sólo los pueblos amerindios y africanos, sino también los musulmanes y judíos, asiáticos e incluso muchos excluidos dentro de los propios Estados nacentes europeos, empezando por las mujeres europeas, quienes son el primer "otro" del hombre europeo conquistador. Las mujeres, de otras porciones del mundo, marginalizadas de esa historia mundial, sufrirán una doble discriminación: por ser mujeres, y por no ser europeas ni cristianas.

Certeau sitúa el comienzo de esta manera de escribir la historia en la obra de Jean Theodore de Bry, *America Decima pars* (Oppenheim, 1619) y particularmente con la escena alegorizada por Jean Van der Straet del encuentro de Américo Vesputi, con la Nuova Terra, como

6 De Certeau, Michel. *La escritura de la Historia*. (México: Universidad Iberoamericana, 1985), p. 11.

7 De Certeau, Michel. *L'écriture de l'histoire*. (Paris: Gallimard, 1978), Introduction.

él la llama, representada por el cuerpo de una mujer amerindia desnuda y recostada en una hamaca. "Esta imagen erótica y guerrera tiene un valor casi mítico, pues representa el comienzo de un nuevo funcionamiento occidental de la escritura"⁸.



EL EXPLORADOR (A. VESPUCCI) ANTE LA INDIA LLAMADA AMÉRICA
El encuentro histórico toma figura de mito en la alegoría dibujada por Jan Van der Straet para la *Americae decima pars*, de Jean Théodore de Bry, Oppenheim, 1619. (cf. J. Amsler, *La Renaissance*, París, 1955, p. 89; segundo tomo de L. H. Farias, *Histoire universelle des explorations*).

Así, la necesidad de construir una identidad nacional se logró negando al diferente, al extranjero. El nuevo relato histórico que se construyó y orientó, desde entonces, a las generaciones venideras en la forma de relacionarse con esos Otros, extranjeros. No es que el relato histórico no existiera antes, lo nuevo es la forma de "hacer" el relato y la función social que va a tener y que va a definir la historia como disciplina "científica" dentro del Estado nacional y la modernidad naciente.

La comprensión del cristianismo medieval teocrático y universalista pervivía todavía en el siglo XV, particularmente basada en la petición de Jesucristo: "que ellos sean uno, como nosotros somos uno". Era una vieja idea del imperio como instrumento de unión entre los pueblos hermanos, respetuoso, en cierta medida, de los diversos pueblos y sus culturas. En ese contexto, el Papa pretendía

8 *Ibid.*, p. 11.

una soberanía universal: poder desligar de su juramento de fidelidad a los súbditos, deponer soberanos, coronar emperadores y guiar reyes. De hecho, a esa soberanía, aunque menguada, todavía recurrían los monarcas para resolver litigios, como sucedió cuando los monarcas europeos se disputaban el dominio del "Nuevo Mundo" o *Abbia yala* como lo llamaban los amerindios de lengua quechua, que motivó la emisión de la Bula *Intercoetera* de Alejandro VI en 1493.

El emperador romano-germánico pretendía ser el heredero de los césares romanos, pero el imperio no era propio de ningún pueblo, aunque los alemanes lo consideraban como propio. El surgimiento de varios Estados nacionales y principados cuyos jefes aspiraban a la plena soberanía, en los siglos siguientes, limitó las pretensiones tanto del Imperio como del Papado. Como la doctrina del imperio mundial tenía bases sentimentales sólidas, no se atacó teóricamente y de hecho marcó el inicio del primer Imperio europeo con pretensión realmente mundial, cuando Carlos V y Felipe II construyeron un imperio donde "nunca se ponía el sol". La afirmación del Estado nación se contrapuso cada vez más con la de la universalidad cristiana medieval y de la idea del imperio como instrumento de unión se pasó a la del imperialismo donde una nación debía imponer su lengua, su religión y su propio proyecto histórico a otras. La idea del Imperio Católico Universal fue transmutada en la idea de la hegemonía de una nación conquistadora, que absorbía y asimilaba, sin cesar, pueblos y territorios a los que obligaba a someterse a su voluntad, a su cultura y a su religión. En este contexto, la historia del cristianismo se identifica con la historia de la expansión de la nación imperial y de la misma manera también se subsume la historia de los cristianos dominados, sean amerindios, africanos esclavizados o mestizos.

El proyecto moderno y la formación de sujeto estuvieron entonces determinados por la expansión ibérica cimentada en la injusticia. La expansión ibérica, con toda su injusticia, va a ser la condición de posibilidad para el desarrollo de Europa. Pero no es asumida como realidad que el desarrollo de Europa y posteriormente del capitalismo tiene sus

cimientos en la injusticia de la expansión ibérica. Por el contrario, se explica el desarrollo europeo y luego norteamericano, como intrínseco a estas sociedades, que no tendrían nada que ver, ni deben nada a la expansión colonial desde el siglo XV hasta ahora. De esta manera, se dio espacio para que creciera el etnocentrismo nord-atlántico y se considerara que su experiencia se puede y debe identificar con la universalidad. Esta forma de universalizar una experiencia, como modelo de la humanidad, se plasmó en obras "científicas" cuya verdad, por tanto, se ha venido presentado como irrefutable. Esta visión fue la que se impuso y es la que seguimos repitiendo. De esta visión debemos separarnos para poder asumir como válidas las versiones de otros y otras personas cristianas, desde entonces hasta ahora.

Como lo ha enfatizado Enrique Dussel, España dio el primer paso hacia la modernidad propiamente dicha, creando el primer Estado nación y tomando conciencia de ese otro que se expresó en su práctica imperial⁹. Con los Reyes Católicos se creó el primer Estado nacional. Establecieron un ejército nacional, que tomó Granada en 1492; impusieron la unificación nacional ideológico-religiosa, bajo el poder de la Inquisición; establecieron la lengua castellana como lengua común y se publicó, en 1493, la gramática de Nebrija¹⁰. Por otra parte, a pesar del efecto nocivo, que tuvo la expulsión de moros y judíos para las letras, se continuó la reforma religiosa adelantada por Cisneros y a pesar de la expulsión de moros y judíos, se continuó el desarrollo universitario de Salamanca y de Alcalá, donde se publicó la Biblia trilingüe y donde Tomás Moro y Erasmo tuvieron una enorme influencia entre intelectuales españoles, propiciando su transformación religiosa y mística, así como la orientación de algunos de los primeros evangelizadores que llegaron al llamado Nuevo

9 Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. (Quito: Abya-yala, 1994); "Eurocentrism and Modernity" (Introduction to the Frankfurt Lectures), in: *The Postmodernism Debate in Latin America*, eds. John Beverley and José Oviedo, Durham: Duke University Press, 1993, Vol 20/3, p. 65-76.

10 Dussel, Enrique. "World-System and "Trans"-Modernity", *op. cit.*,

Mundo¹¹. Hay que revisar entonces la perspectiva, que desde el Occidente nord-atlántico considera que España nunca hizo parte de la modernidad y veremos más adelante que esto tiene otras implicaciones éticas. De una vez se cierra el debate sobre las interrelaciones de la historia mundial, con lo cual no logramos ver las raíces de la injusticia ni sus incongruencias con el mensaje evangélico.

Entender este momento inicial y sus concatenaciones históricas es capital para el estudio del cristianismo mundial porque, como dijimos, es entonces cuando prácticamente, empíricamente, en la realidad, será un cristianismo mundial. Ahora tenemos elementos para discernir éticamente, con el apoyo del espíritu crítico que debe darnos la historia, las incongruencias entre cierto tipo de desarrollo y el mensaje evangélico. En las historiografías europeas posteriores (inglesa, francesa, alemana y, por extensión, estadounidense) se trató de minimizar y ver la expansión e invasión ibérica, como parte del medioevo tardío, queriendo ignorar que fue con España, como dijimos, que fue materialmente posible la transformación de la historia que convirtió a Europa en centro del mundo.

Desde entonces se tiene esa conciencia de mundo y también fue posible que el cristianismo se interrogara sobre cómo su mensaje debía llegar a todos los seres humanos en todos los confines del planeta. Fue entonces cuando se plantearon problemas fundamentales acerca de lo que significaba ser parte del Estado cristiano más poderoso del planeta y los desafíos éticos tanto para el cristianismo como para el Estado.

La célebre controversia de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda (defendiendo la guerra justa contra infieles, que además consideraba seres inferiores) y Bartolomé de las Casas (defendiendo la igualdad de los seres humanos, la justicia en las relaciones entre los pueblos y

11 Zabala, Silvio. *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*. (México: Antigua Librería Robredo de Porrúa, 1937); *Ideario de Vasco de Quiroga*. (México: El Colegio de México, 1941); Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. (México, Fondo de Cultura Económica, 1986), Particularmente el apéndice sobre Erasmo y el Nuevo Mundo; Friede, Juan. *Bartolomé de las Casas. Inicios de las luchas contra la opresión en América*. (Bogotá: Punta de Lanza, 1974).

la paz como el único modo para que el evangelio pudiera anunciarse) sigue teniendo hoy actualidad. Defensores de una u otra posición, la re-interpretan y vuelven a estudiar (re-visitar)¹², una prueba más de esa continuidad histórica y de la necesidad de repensar todo esto en el actual contexto. El hecho no sólo es importante por la mundialización del cristianismo de manera práctica, que fue la base de sustentación para el desarrollo posterior, sino que la incorporación de América, sus habitantes y su naturaleza, al igual que sucedía con África y regiones de, fue posible porque al tiempo se producía una injusticia totalmente inaceptable, imponiendo un límite ético desde la perspectiva cristiana. Injusticia que puede ser clara entre los académicos pero que se continúa en la práctica de las corporaciones transnacionales y los poderes políticos, aun considerándose cristianos. Esto es así, en parte, porque los historiadores renunciamos a enunciar con contundencia estas incongruencias y no pocos se han dedicado a la glorificación imperial de los llamados países desarrollados.

Si bien las culturas, en general, tienden al etnocentrismo, la expansión europea permitió materialmente esa posibilidad de hegemonizar e imponer el proyecto moderno y de pensar su historia como historia mundial¹³, proyecto que se inicia con España y Portugal. En una historia mundial del cristianismo hay que repensar la modernidad no como un hecho interno de Europa, que comienza con la propuesta de Bacon y el racionalismo de Descartes, sino que la modernidad se produce por la incorporación, dominación de ese "otro" que es Amerindia, con los seres humanos y la riqueza de su naturaleza, al proyecto histórico europeo representado por el *Ego conquisto* de los Estados ibéricos, que

12 Intelectuales, tanto en Europa como en Estados Unidos, lo vuelven a poner sobre el tapete. Ver: AAR 2006. Annual Meeting: Washington, November, 18-21, 2006; Carrière, Jean Claude. *La controverse de Valladolid. Les hommes sont-ils tous égaux?* (Paris: Pocket, 2006); Gomes Moreira, José Aparecido. "La teoría de la 'Guerra Justa' y la Conquista de América", en: *500 Años de Historia, Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Volumen especial (1993); Zabala, Silvio. *La filosofía política de la conquista de América*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1947); Carro, Venancio. *La teología y los teólogos juristas españoles*. (Madrid: Talleres Gráficos Marsiega, 1944).

13 Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo", www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/3.pdf . 8/08/06.

precede en un siglo y propicia las condiciones de posibilidad para el proyecto científico de Bacon en el *Novum Organum* de 1620 y el *Ego cogito* de Descartes en el *Discurso del método* de 1636, que significó "yo pienso, yo proyecto, yo quiero, yo decido, yo conquisto"¹⁴. Es, pues, con Colón, en 1492, y sobre todo con Magallanes y Elcano, 1521, que el mundo puede pensarse como una sola cosa y que puede empezar a pensarse en una historia mundial.

La Península Ibérica, fue la primera región de Europa que tuvo la experiencia de constituir al "otro" como dominado bajo el control del conquistador"¹⁵. Esta nueva tierra sobre cuyo nombre todavía no nos ponemos de acuerdo¹⁶ fue incorporada a la modernidad de manera asimilativa, en calidad de sometida al proyecto ibérico primero, pero que se trasformó en proyecto europeo occidental después. Las elites de otros Estados nacionales, incluidos los latinoamericanos, también nos favorecimos de esta incorporación bajo el signo de la injusticia y la violencia que fue el soporte fundamental de su propio proyecto histórico; sin embargo, desligamos este hecho del recuento histórico que propicia el surgimiento del capitalismo y el desarrollo de la llamada ciencia nueva. Nos identificamos con esta segunda parte del proceso histórico moderno negándonos a reconocer la primera como condición de posibilidad de la segunda, sin asumir las incongruencias históricas con el mensaje cristiano.

Los proyectos imperiales de España y Portugal son parte esencial de Europa y del Occidente cristiano y deben ser integrados en la comprensión histórica de Europa y del mundo, como inicio de la historia de la modernidad y del capitalismo. Todavía hoy los programas de estudios

14 Marquínez Argote, Germán. *Una lectura latinoamericana de Descartes*. (Bogotá:Nueva América, 1979).

15 Dussel, Enrique. 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. en: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/1492/conf1.pdf>

16 Abbía Yala para el mundo indígena; hoy llamamos en plural "las Américas", en Estados Unidos, para marcar las diferencias; y desde el sur hispano, llamamos América como una unidad. Lo que muestra la diferencia de miradas desde el inicio, diferencia que sigue todavía pesando y cada día ahonda las incomprensiones que levantan muros donde tenemos que establecer puentes.

europeos en las universidades norteamericanas no incluyen España y Portugal; y cuando se hace no está en igualdad con la importancia e interés que se le brinda a los estudios de otros centros nacionales como Inglaterra, Francia y Alemania. Concomitantemente, excluyen la historia del mundo amerindio, su conquista, la esclavización de los africanos y la dominación del pueblo mestizo nacido de amerindios, africanos y europeos desterrados desde el siglo XVI hasta el XXI. No se integra la invasión/conquista del territorio amerindio y sus poblaciones como parte esencial de la posibilidad de existencia de la modernidad nordatlántica y del desarrollo capitalista. No se asume como parte de la historia de Occidente y del cristianismo y se presentan como historias separadas. Estas exclusiones se siguen repitiendo hasta hoy y dificultan la comprensión e integración, por ejemplo, del llamado pueblo hispano o latino en la historia de los Estados Unidos. También, trágicamente, las exclusiones se dan en la memoria histórica y en el sentido de identidad de los propios latinoamericanos.

En los centros intelectuales no se asume la continuidad del cariz de la relación que se estableció entre Europa, en su conjunto, y los territorios conquistados. La ocupación territorial y la colonización fue determinante para que se consolidara la acumulación de capital, sin la cual el proceso de cristalización del capitalismo se hubiera detenido. No en España, sino en Inglaterra, Países Bajos, Francia y luego en otras regiones del mundo, incluidos los Estados Unidos. Consecuentemente, el desarrollo ulterior del mundo occidental no puede obviar el estar cimentado en la injusticia y la violencia contra las poblaciones amerindias, africanas, orientales contra la propia naturaleza, marginalizando y dominando a las mujeres. La versión moderna de la historia, cimentada en el cientificismo del siglo XIX, sigue determinando la mayoría de los relatos históricos oficiales que se repiten en los medios de comunicación y en la formación de las nuevas generaciones, para cimentar cierto patriotismo nacionalista. En realidad, se trata de la historia de un sector dominante (incluyendo las elites del Tercer Mundo) que sigue pretendiendo subsumir la historia de los demás en la propia, negándoles el derecho a que se les reconozca su presencia histórica y

sus aportes. Se perpetúan, así, los conflictos político-sociales y se sigue alimentando la idea que la imposición de la fuerza es el único modo de lograr la hegemonía nacional y la paz. Por eso, si no se denuncia enfáticamente el imperialismo y las diversas formas de colonialismo –por demás incongruentes con el mensaje evangélico– se perpetúa la injusticia e incluso se la legitima.

3. Los límites de una historia institucional del cristianismo que no recupera el protagonismo de los fieles, en particular de las mujeres, en la expansión del cristianismo

Antes de tener conciencia de la posibilidad y el poder que encerraba construir el cristianismo mundial oficial, vía la cristiandad, el cristianismo occidental se expandió también por otro canal alternativo que fue el del sometimiento y la violencia, particularmente sobre el cuerpo de las mujeres amerindias. Para poder sobrevivir, alimentarse, curarse, para enfrentar mareas y saber cuando se aproximaban huracanes, los ibéricos debieron apropiarse del conocimiento milenario de las poblaciones amerindias sobre el suelo americano. Aprendieron del dominio de la naturaleza que poseían las poblaciones nativas, lo que les facilitó el asentamiento y propició un intercambio de saberes culturales. Aunque estos intercambios distaban de ser pacíficos y siempre fructíferos para los seres humanos y la naturaleza, fueron los intersticios por donde la cultura nativa logró sobrevivir.

El mestizaje y las sociedades híbridas a las que dieron lugar fueron el sustento para el establecimiento de la nueva sociedad mestiza. Esto incluye un proceso de producción simbólica que presupuso una resemantización, es decir una reinterpretación de los significados de los contenidos en los ritos, e imágenes sagradas recibidas como elementos de la nueva religión. Dios, Cristo, María, los santos, fueron aceptados desde que sus significados fueron traducidos a los propios códigos de significación ancestrales. Sus prácticas fueron remplazadas por prácticas con significados cristianos. Los cultos a los antiguos dioses,

ahora "bautizados," pasaron a celebrarse en los espacios cerrados de las capillas construidas sobre y en los mismos lugares donde se rendía culto a los dioses que habían sido destruidos. Las festividades de los santos patronales remplazaron las viejas celebraciones religiosas. Este proceso fue posibilitado por el hecho de que la función social de la piedad popular es idéntica en diferentes sistemas religiosos¹⁷. El mestizaje fue la estrategia para poder mantener vivos los dioses ancestrales, la única salida para escapar a la anomia y la desintegración total como cultura. Ante la violencia del invasor, los propios cronistas españoles dan cuenta del escape masculino en la demencia, el alcohol o el suicidio, mientras que las mujeres, aunque abortaban para no darle más hijos al colonizador, se sostuvieron lúcidas y soportando el peso de la dominación, al tiempo que buscaban hacer sobrevivir su cultura y religión ancestral escondida en los nuevos ropajes impuestos por los invasores. Mirar la historia desde el mestizaje colocó a las mujeres como protagonistas de la historia.

Este mestizaje, sin embargo, no fue sólo biológico, producto de la violencia y la dominación de las mujeres amerindias. En la primera mitad de siglo XVI se trató de implantar una Iglesia indiana. Los padres de la Iglesia latinoamericana¹⁸, influenciados por el pensamiento de Erasmo y de Tomás Moro, trataron de sentar las bases de un cristianismo original y, aunque el cristianismo se implantó bajo el modelo de la cristiandad, dieron espacio para el desarrollo de la piedad y cultura popular católica, base de la expansión del cristianismo entre los pueblos amerindios. Lo que nos llama a entender cómo el cristianismo es apropiado por los seres humanos en diversos contextos, que es lo que lo hace mundial, universal, pero no en el sentido de ser el mismo que debe imponerse a todos tomando como modelo el cristianismo "del dominante".

.....

17 Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1993). Ver también: Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. (Lima: Fondo PUCP, 2003).

18 Dussel, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. (México: Centro de Reflexión Teológica, 1979).

Inmediatamente de que se tuvo conciencia de lo que significaba integrar el "nuevo" continente, formar un imperio y del papel que podía cumplir la religión, Felipe II, a través de la Junta Magna de 1568, prohibió el mestizaje y toda adaptación que daba base a la iglesia indiana y se impuso un cristianismo oficial. Este cristianismo "oficial" que acompañó la expansión española, se convirtió en mundial pero también en cristiandad definida como la identificación del cristianismo con los intereses e instituciones de una nación Estado particular¹⁹. Además de prohibir la Iglesia indiana en formación, se prohibieron todas las obras que hablaran positivamente de los indígenas y su cultura o que se escribiera sobre las formas de su explotación que estaban siendo impuestas. Asimismo, se trató de evitar el mestizaje y la hibridez cultural, imponiéndose como válida no sólo la cultura europea, en su versión española y/o portuguesa, sino también la pureza de sangre. Sin embargo, los dos canales de expansión del cristianismo se mantuvieron y la religiosidad popular sigue estando en la base de todas las recomposiciones ulteriores del cristianismo hasta hoy, produciendo una lógica diferente, como lo ha mostrado Cristian Parker²⁰. Por eso, no sólo debemos rescatar la expansión del cristianismo acompañando la expansión imperial sino la expansión del cristianismo por la vía del cristianismo popular con toda la riqueza que conlleva y del cual las mujeres son protagonistas de primera línea, puesto que este cristianismo popular es en gran medida producido y reproducido en el espacio doméstico.

4. Los límites de una historia del cristianismo desconectada del resto de la historia

La separación de campos o esferas propuesta por la modernidad, que relegó lo religioso al espacio privado, llevó a que escribiéramos

19 Bidegain, Ana Maria. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*. (Bogotá: CIEC, 1985). La categoría "cristiandad" que Enrique Dussel y el grupo de CEHILA usaron para repensar la expansión del cristianismo en todo el orbe, siguiendo la propuesta de Kierkegaard, creo que sigue siendo útil para entender la utilización del cristianismo acompañando la expansión imperial.

20 Parker, Cristián, *op. cit.*

historias del cristianismo que no tenían nada que ver con la historia económica, social y política, perdiendo la historia del cristianismo la capacidad crítica frente a la práctica del mismo.

Hoy sabemos que no solamente fue importante la extracción de oro y plata, sino que para hacerlo fue necesario la imposición de una manera de explotarlo que conllevó al establecimiento de una regulación de la explotación de la mano de obra amerindia y africana mediante la esclavitud o la utilización de sistemas locales de explotación como la mita. Para tener una continuada y permanente extracción de metales preciosos fue necesaria la ocupación del territorio y el establecimiento de una estructura colonial que incluyó el asentamiento de poblaciones colonizadoras, imponiendo sus usos y costumbres o adaptando a sus necesidades los ya existentes en el territorio colonizado. Las explotaciones agrícolas, haciendas y encomiendas fueron organizadas de acuerdo a los modos de explotación europea y en función de los centros auríferos o argentíferos que producían para potenciar el desarrollo del capitalismo europeo. Se dejó de lado, muchas veces, no sólo las formas de explotación de la tierra de los amerindios, sino los mismos productos que antes los alimentaban y curaban y comenzaron a ser sustituidos por otros, cambiando radicalmente el paisaje natural de amplias regiones e incidiendo paulatinamente en la transformación del clima. Para que la acumulación primitiva del capital fuera posible, entonces, fue imprescindible la destrucción, de la naturaleza y las culturas locales. Por consiguiente, el desarrollo, como acumulación de capital y monetarización de la economía por la creación de excedentes y beneficios, no solamente implicó la reproducción de una particular manera de creación de riqueza, sino también, en perfecta concomitancia con esto, la creación de la pobreza y la expropiación de otros, que condujo a la destrucción paulatina de la naturaleza. Esto es lo que llamamos *contra-desarrollo* y no subdesarrollo u otros eufemismos, porque si fuera subdesarrollo o vías de desarrollo, habría alguna posibilidad de llegar al desarrollo. La historia de estos quinientos años nos muestra lo contrario. Las relaciones comerciales hasta hoy siguen el mismo

patrón, unas naciones producen en función del proyecto histórico de otras, de las que dominan económica, política y militarmente, que sólo tienen como marco de referencia la maximización de beneficios y la ampliación de sus mercados, sin tomar en consideración ningún otro referente, y mucho menos, consideraciones éticas o de justicia social o distributiva o relacionadas con el impacto destructivo que causan en la naturaleza.

Esta experiencia histórica se presenta como algo exterior a la comprensión de la modernidad y de la historia triunfal de Occidente cristiano. La historia de Europa moderna se presenta como otra realidad que no tendría nada que ver con lo sucedido en "la conquista". Sin embargo, desde la historia de los y las que lo padecieron, sabemos que no se explica lo uno sin lo otro. Hoy sabemos que lo que se produjo no fue sólo un desconocimiento o una negación, sino algo más profundo. Se dio una exclusión definitiva del debate histórico sobre la relación de la expansión europea con la violencia y la injusticia en la que se sustenta todo el desarrollo capitalista, no de España sino del conjunto de Occidente. En términos de Jacques Lacan, se trata de una *forclusión*²¹. Se excluye, se rechaza, se expulsa de manera definitiva del universo simbólico del sujeto, que en este caso es el sujeto moderno, que no acepta que se ha venido beneficiando de esa injusticia y de la continuación de esta violencia. Esta realidad retorna permanentemente en las voces de las víctimas de la violencia; también de forma alucinatoria en lo real del sujeto. Por eso, el Occidente cristiano sólo permite ese retorno vía las

21 Concepto elaborado por Jacques Lacan para designar un mecanismo específico de la psicosis por el cual se produce el rechazo de un significante fundamental, expulsado afuera del universo simbólico del sujeto. Cuando se produce este rechazo, el significante está forcluido. No está integrado en el inconsciente, como en la represión, y retorna en forma alucinatoria en lo real del sujeto. El término "forclusión" fue introducido por J. Lacán en la última clase de su Seminario dedicado a "Las psicosis", el 4 de julio de 1956, retomando esta idea de repudio, de rechazo, de Freud y del pensamiento jurídico romano. En derecho: el vencimiento de una facultad o derecho no ejercido en los plazos prescritos. Figurativamente: exclusión forzada, imposibilidad de entrar, de participar. Cf. Albaya, Perla. *Revista El Psicoanálisis*, Buenos Aires, Primavera (Hemisferio sur) 2004. www.elpsicoanalisis.org.ar/numero2/forclusion2.htm /. 02/07

artes plásticas surrealistas, la literatura mágico-realista y en el esplendor de los carnavales; sólo lo aguanta como alucinación, pero cuando aparece como discurso "histórico científico", esta conciencia es rechazada, porque impone y exige pensar en un límite ético. No se acepta la culpa del pecado de la violencia y la injusticia continuada sobre los excluidos/as y sobre la naturaleza. Por eso nunca cambiamos y el sistema se perpetúa.

Esta *forclusión* genera una incompreensión absoluta de la realidad de este continente americano de Norte a Sur y de Sur a Norte. Incompreensión que se expresa en racismo y etnocentrismo que nos lleva a que, cuando tenemos que construir puentes, nos dedicamos a construir muros.

Así, la historia de la conquista de los territorios amerindios, africanos y asiáticos llevada adelante por España y Portugal en el siglo XVI se concatena con la historia del siglo XVII que legitimó racionalmente el proyecto capitalista, pero también con la actualidad. Se ignora o se oculta esta relación histórica, *esa continuidad* histórica de la cristiandad, para no asumir el costo de los límites éticos que impone el espíritu crítico de la historia, desde una perspectiva cristiana.

Conclusiones

Aunque desde el comienzo del siglo XIX, en Francia, Jules de Michelet abogara por una historia del pueblo al querer reconocer su presencia en la historia francesa, la historia, la oficial, siguió siendo la del poder, del cual la enorme mayoría ha estado excluida. Si las historias nacionales estaban basadas en héroes, caudillos, políticos, militares y empresarios, las historias del cristianismo también han sido contadas y centradas en la experiencia de líderes religiosos masculinos y ha sido más que historia del cristianismo, historia de la cristiandad. Desde el punto de vista de la historia del cristianismo, hay que explicar que el cristianismo se identificó con el Estado y acompañó su expansión imperial, fuera esta católica o protestante.

Es decir, se convirtió en cristiandad, como lo denunció Kierkegaard²². Ello exige a los historiadores/as del cristianismo revisar lo que ha significado acompañar y legitimar este proceso; explicar las contradicciones entre la realidad económica social y política impuesta y la buena nueva evangélica que sustenta la justicia.

Además, esa historia nacional se constituyó como cimiento fundamental del nacionalismo que sólo podía construirse como oposición al/la extranjero, que se consideraba diferente y al cual se buscaba someter. Para ello se le incluye como lo mismo, se le niega su diferencia, su distinción; es negado como otro y alienado, subsumido en la historia del dominador nacional o imperial. Ese otro, que puede ser otra, es cosificado, alienado e incorporado a la totalidad dominante, como instrumento del proyecto histórico del verdadero sujeto de la historia, el varón blanco dominador. Por eso, ni los pueblos, ni los grupos oprimidos ni las mujeres han sido considerados sujetos de la historia. La historia del cristianismo, en los espacios nacionales, se orientó a legitimar esta práctica y fortalecer esta mirada.

El *hacer la historia* en cuanto tarea, en cuanto práctica, se convirtió en el símbolo de una sociedad capaz de controlar un territorio, un espacio que ella misma se había asignado, donde se inscribía la voluntad en términos de razón. Esta ciencia-arte, estratégica por su propio objeto es la historia política, y se convierte en modelo de cómo hacer historia. Esta práctica tiene el valor de un modelo científico. No le interesa una "verdad" oculta que sea preciso encontrar, se constituye en un símbolo por la relación que existe entre un nuevo espacio entresacado del tiempo y un *modus operandi* que fabrica "guiones" capaces de organizar prácticamente un discurso que sea hoy comprensible- a todo esto se llama propiamente "hacer historia"²³. Se construye un

22 Enrique Dussel introdujo el debate sobre la cristiandad citando a S. Kierkegaard. *Postscriptum*. (Kobenhavn, Paris: Glydendal, 1962, 2 tomos). Esta propuesta fue ampliamente debatida en los trabajos y simposios de CEHILA, particularmente a raíz de la publicación de la tesis de doctorado en Paris de Pablo Richard. *Mort des Chrétientés et Naissance de l'Eglise*. (Paris: Centre Lebel, 1978).

23 Michel de Certeau. *La escritura de la Historia*, op. cit., p.20.

discurso coherente que enuncia con detalle y precisión las acciones del poder, gracias a la manera, al arte de tratar datos concretos que le impone-escoge en un ambiente predeterminado. La práctica historiográfica moderna, con el positivismo, produjo su propia metodología, que le dio base de "cientificidad", basada en el manejo de los datos: documentos del archivo nacional previamente seleccionados, donde sólo cabían los recuerdos considerados pertinentes.

Los límites de esta práctica han sido ya denunciados y se ha buscado su superación, por parte de quienes han abierto el camino para pensar la historia del cristianismo desde otra perspectiva. Así la categoría cristiandad nos iluminó otra perspectiva. La historia del cristianismo, anclando su experiencia histórica y su propia propuesta teológica en el nacimiento de los Estados nacionales, resultó siendo historia de la cristiandad. Esta perspectiva, repensada por Enrique Dussel y el grupo de CEHILA²⁴ permitió, por una parte, entender la utilización del cristianismo acompañando la expansión imperial; y, por otra, no aceptar que se haga, en nombre de la historia mundial del cristianismo, la historia de la expansión imperial de las naciones occidentales. La categoría Kyriarkal²⁵ propuesta por Elisabeth Schüssler-Fiorenza, para analizar las articulaciones e intersecciones entre las estructuras de dominación de género, raza, clase, colonialismo, es pertinente para entender la multiplicidad de formas de alienación y de subsumir al otro/a. Por eso, es fundamental utilizarla en el estudio de la historia del cristianismo mundial en perspectiva incluyente y combinarla con la de cristiandad para poder dar cuenta de la lógica y la función social, política e ideológica que ha jugado y juega el cristianismo cuando se expande a nivel mundial.

24 Dentro de varios trabajos y debates académicos, destaco la tesis de Doctorado en la Universidad de París de Pablo Richard *Mort des Chrétientés et Naissance de l'Eglise*. (Paris: Centre Lebrun, 1978); *Morte das Cristianidades e Nascimento da Igreja*. (Sao Paulo: Paulinas, 1984).

25 Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. "Feminist Studies in Religion and the Theology In-Between Nationalism and Globalization", *Journal of Feminist Studies in Religion* 21/1, Spring, (2005), p. 111.

Sin embargo, el modelo de hacer historia nacido en los siglos XVI–XVII, todavía no ha desaparecido, sobre todo en lo referente a su función social. Pero, se fue paulatinamente transformando, criticado en su hacer, dando espacio, en el siglo XX, a una historia “regionalizada”. La economía, la cultura –en particular las ideas y el pensamiento– la sociedad, la religión o religiones, pasaron a ser objeto de la historia y ello exigió un diálogo con las disciplinas que tenían por objeto estas realidades: economía, antropología, psicoanálisis, lingüística, sociología, teología, entre otras. Sin embargo, no se recupera una perspectiva ética que abogue por la igualdad y dignidad humana y el respeto a la naturaleza. El marco nacional ha seguido marcando el espacio de reflexión y cimentando la idea del otro diferente que no nos interesa si tiene otra historia, excepto en su “encuentro” con nuestra propia historia nacional, en perspectiva dominante, que queremos preservar e imponer.

Si aceptamos que la función social de una historia mundial del cristianismo es ayudar a que emerja el sentido crítico de la historia, esto exige a quienes reflexionan y escriben la historia del cristianismo mundial buscar nuevas categorías analíticas que muestren los límites de la manera de hacer historia, expliciten su funcionalidad social y den razón de las diversas formas de dominación que están en total contradicción con el pensamiento ético cristiano. Como diría Otto Maduro, debemos limpiar mucha “basura tóxica” que no nos deja pensar y ser mejores seres humanos y mejores cristianos. Para ello debemos asumir las contradicciones éticas en las que hemos incurrido, como la responsabilidad histórica de haber producido el contra-desarrollo de dos tercios de la humanidad y haber forcluido la discusión sobre la violencia y la injusticia en la historia mundial de la cristiandad occidental.

Debemos reconocer el lugar social desde donde y para quienes escribimos la historia. Hoy sabemos que la peculiaridad de los seres humanos dentro del reino animal no es la racionalidad, como lo planteó Aristóteles y como fue retomado por los modernos. Es más

bien su conciencia histórica, no sólo en cuanto memoria sino como capacidad de los seres humanos de darle el sentido y la orientación que se desee, es decir ser capaces de hacer historia, ser sujetos de ella. De ahí deriva la importancia de conocerla, asumirla y transformarla. La historia del cristianismo nos exige tomar en consideración lo que creemos esencial del mismo y nos da el sentido de la vida, de ahí la importancia capital de nuestro hacer explicitando nuestra perspectiva ética.

Al tratar de explicar las dimensiones de la estructuración del poder social, en algunos casos, se ha tomado conciencia sobre sujetos históricos marginalizados, propiciando el planteamiento de problemas que son abordados desde diversas disciplinas, que desarrollan un campo propio transdisciplinar. Así sucede, por ejemplo, con los estudios sobre las mujeres, con grupos étnicos, y con hechos sociales como las migraciones o el medio ambiental. Quienes han tratado de ver la historia desde otra perspectiva, han encontrado categorías analíticas que debemos usar para ver las incongruencias éticas de nuestra práctica cristiana. Por ejemplo el género, como categoría analítica nos ha ayudado para explicar relaciones sociales de las cuales, hasta las últimas décadas del siglo pasado, nadie daba cuenta. La lectura y reinterpretación del mensaje fundador, desde la perspectiva feminista, ha mostrado que la igualdad no es nueva, es central en el cristianismo y que la dinámica del proceso histórico humano, la que determinó la dominación masculina, no es una tradición en el sentido de una experiencia fundante; es parte del devenir histórico que debe ser cambiado por su incongruencia ética con el mensaje evangélico. No es algo inmutable ni inmodificable y por tanto no se ha debido dogmatizar. Debemos y podemos cambiarlo. Una *historia incluyente*, fortalecida en su capacidad crítica y consciente de su función social, es central para recuperar la historia de la abrumadora mayoría de la población cristiana y potenciar su presencia social.

Establecer el lugar social y hermenéutico desde donde se hace la historia, nos ayuda a establecer los límites de nuestro trabajo, para po-

der estar alerta frente a nuestra propia ideología, poder reconocer los puntos de vista de otras miradas y aportar con sencillez nuestra lectura. Pero también nos fortalece y nos brinda herramientas conceptuales que nos permiten calar más hondo en la comprensión de la historia. La triada de la dominación (clase, etnia y género) nos permite entender la experiencia del cristianismo de muchos y, sobre todo, muchas excluidas en las narraciones de nuestras historias del cristianismo. Son al tiempo un instrumento fundamental para explicitar la construcción histórica de la estratificación social y el funcionamiento de las estructuras de poder local y transnacional. La categoría Kyriarkal propuesta por Elisabeth Schüssler-Fiorenza para analizar las articulaciones e intersecciones entre las estructuras de dominación género, raza, clase, colonialismo es pertinente para entender la multiplicidad de formas de alienación y de sussumir al otro/a. Por eso es fundamental utilizarla en el estudio de la historia del cristianismo mundial en perspectiva incluyente y combinarla con la categoría cristiandad, desarrollada por CEHILA, para poder dar cuenta de la lógica y la función social, política e ideológica que ha jugado y juega el cristianismo cuando se expande a nivel mundial. Así debe ser si se quiere repensar su historia, no como pasado inmutable sino como devenir con posibilidades de transformación, para que la experiencia del amor cristiano, nacido de la justicia entre los seres humanos, sea una realidad. Por eso, la historia que queremos narrar debe dar cuenta de las incongruencias en la historia del cristianismo para que su capacidad crítica pueda cimentar su ética.

Bibliografía

- Aubert, Roger. *Nueva historia de la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 1975. 5 tomos.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Particularmente el apéndice sobre Erasmo y el Nuevo Mundo.

- Bidegain, Ana Maria. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*. Bogotá: CIEC, 1985.
- _____. *Mulheres: Autonomia e controle religioso na América Latina*. (CEHILA) Petropolis: Vozes, 1996.
- Carrière, Jean Claude. *La controverse de Valladolid. Les hommes sont-ils tous égaux?* Paris: Pocket, 2006.
- Carro, Venancio. *La teología y los teólogos juristas españoles*. Madrid: Talleres Gráficos Marsiega, 1944.
- De Certeau, Michel y Domenach, Jean Marie. *Le Christianisme éclaté*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- De Certeau, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978.
- _____. *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1985.
- _____. *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela - IEPAL, 1967.
- _____. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1979.
- _____. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. CEHILA I.1. Salamanca: Sígueme, 1983.
- _____. *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-yala, 1994.
- _____. "World-System and 'Trans'-Modernity", *Nepantla: Views from South* 3/2 (2002).
- _____. "Eurocentrism and Modernity" (Introduction to the Frankfurt Lectures), in: *The Postmodernism Debate in Latin America*, eds. John Beverley and José Oviedo, Durham: Duke University Press, 1993: Vol 20/3, p. 65-76.

- _____. "Europa, modernidad y eurocentrismo", [www.clacso.org/
wwwclacso/espanol/html/libros/lander/3.pdf](http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/3.pdf). 08/08/06.
- Friede, Juan. *Bartolomé de las Casas. Inicios de las luchas contra la opresión en América*. Bogotá: Punta de Lanza, 1974.
- Gomes Moreira, José Aparecido. "La teoría de la 'Guerra Justa' y la Conquista de América", en: *500 años de historia, Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Volumen especial (1993).
- Marquínez Argote, Germán. *Una lectura latinoamericana de Descartes*. Bogotá: Nueva América, 1979.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: Fondo PUCP, 2003.
- Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Richard, Pablo. *Mort des Chrétientés et Naissance de l'Eglise*. Centre Lebel, Paris , 1978.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
- _____. "Feminist Studies in Religion and the The*logy In-Between Nationalism and Globalization", *Journal of Feminist Studies in Religion* 21/1, Spring, (2005).
- Zabala, Silvio. *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*. México: Antigua Librería Robredo de Porrúa, 1937.
- _____. *Ideario de Vasco de Quiroga*. México: El Colegio de México, 1941.
- _____. *La filosofía política de la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.

Recibido: enero de 2009
Arbitrado: abril de 2009