

MATEO-SECO, LUCAS F., *Verdad e Historia. En torno a una «Historia General de la Iglesia en America Latina»*, en AA. VV., *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Volumen Segundo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1990, páginas 1207-1220.

## VERDAD E HISTORIA

En torno a una «Historia General de la Iglesia en América Latina»

LUCAS F. MATEO-SECO

«Se acerca la celebración del V Centenario de la llegada de Cristóbal Colón a las Indias Occidentales (1492-1992). La Iglesia ha lanzado desde el más alto nivel las campanas al vuelo, en un espíritu triunfalista que contrasta con los hechos históricos (...) ¿Puede celebrarse el V Centenario de dicha evangelización? ¿No será un nuevo *agravio* como nos indicaba Bartolomé de las Casas? Agravio significa ofensa que se hace en la honra y fama de alguien contra su derecho. En realidad, el descubrimiento y la conquista no fue sólo un agravio, sino práctica de opresión, servidumbre estructural, muerte de cuerpos y cultura, destrucción de sus dioses... Es mucho más que agravio, es ofensa, humillación, asesinato, falta moral contra el otro en su dignidad. Por ello, lo que debería hacerse en 1992 es un desagravio histórico al indio americano»<sup>1</sup>.

Quien escribía estas amargas líneas hace pocos meses, es bien conocido de historiadores y teólogos. Se trata de Enrique Dussel, desde hace años encuadrado entre los pensadores de la teología de la liberación<sup>2</sup>, asistente activo en importantes reuniones de teólogos de esta corriente<sup>3</sup>. Su producción literaria es abun-

---

1. E. DUSSEL, *¿Descubrimiento o invasión de América? Visión histórico-teológica*, «Concilium», nov. 1988, pp. 48 y 488.

2. Cfr. p.e., el elenco de autores y corrientes elaborado por J. C. SCANNONE, en *La Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, «Stromata» 38 (1982) 30, donde Dussel es citado como historiador y filósofo de la liberación.

3. Así sucede, p.e., en el célebre Encuentro de El Escorial (1972), donde presenta dos trabajos: *Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina y Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano, considerando su géne-*

dante<sup>4</sup>, pero aquí nos interesa principalmente por lo que constituye quizás su empresa más ambiciosa: *La Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA-Ed. Sígueme, 1983 ss. En ella Dussel hace realidad —lo intenta al menos— lo que le da relieve e importancia entre los autores de la teología de la liberación: escribir la historia de la Iglesia desde la óptica *liberacionista*, desde la nueva *epistemología* en que se fundamenta esta peculiar concepción de la teología. Se trata de una epistemología que podría sorprender por su carácter peculiar derivado del marxismo y que es calificada como *ruptura epistemológica* por sus autores más representativos<sup>5</sup>.

### 1. Una historia desde el pobre

Una de las primeras consecuencias de esta ruptura epistemológica consiste en el intento de escribir la historia de América desde el ángulo opuesto al que ha sido escrita hasta ahora: no desde

---

*sis histórica*, editados, junto con las demás aportaciones a este Encuentro, por A. ALVAREZ BOLADO en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca 1973. Los trabajos de Dussel ocupan las páginas 65-100 y 345-352 respectivamente.

4. Citemos, entre otras, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, Barcelona 1967; *América latina y conciencia cristiana*, Quito 1970; *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*, «Stromata» 1-2 (1972), 53-89; *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación (1492-1972)*, Barcelona 1972; *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*, México 1979; *Hipótesis para una historia de la teología en América latina*, Bogotá 1986; *Filosofía ética de la liberación*, Buenos Aires 1987; *Historia general de la Iglesia en América Latina*, I/1. *Introducción general*, Salamanca 1983.

5. De esta *ruptura epistemológica* ya habla G. Gutiérrez en su obra *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, p. 57. Esta ruptura epistemológica no es otra cosa que el resultado de la inversión efectuada, siguiendo a los pensadores marxistas, del binomio *theoria-praxis* y su correspondiente nueva definición de verdad. He aquí una de sus definiciones extremas: «La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre» (H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, p. 65). Sobre este asunto, cfr. mi libro G. Gutiérrez. H. Assman, R. Alves: *Teología de la Liberación*, Madrid 1981, pp. 156-163.

la *conquista* o el *descubrimiento*, sino desde el *conquistado* y *descubierto*. Ya el mismo concepto de descubrimiento, observa Dussel, incluye una perspectiva parcial: la de los dominadores, que escriben la historia *desde arriba*. Se trata, además, de una perspectiva *eurocéntrica*: «Hablar del descubrimiento es partir del yo europeo como constituyente del acontecimiento histórico: yo descubro, yo conquisto, yo evangelizo (misioneramente)»<sup>6</sup>. Esta terminología es ya, recalca Dussel, «una interpretación que es *en-cubridora*, que oculta, cubre el acontecimiento histórico. Si se mira desde Europa (desde arriba) algo se *des-cubre*; si se trata más bien de una invasión del extranjero, del ajeno, del que viene de fuera; matan al varón, educan al huérfano y se acuestan (amanceban se decía en el castellano del siglo XVI) con la mujer india»<sup>7</sup>.

Dussel propone por ello escribir la historia desde el pobre, desde el invadido, desde el indio. No se trata —nótese bien— de un intento de escribir la historia del pueblo, del injustamente conquistado. No se trata de escribir una historia —narración de hechos— que privilegiase el acontecer ordinario sobre los llamativos hechos de los poderosos. Se trata, en cambio, de escribir la historia desde los ojos del indio, es decir, desde la perspectiva del vencido, del conquistado. Si, quizás con razón, Dussel hacía notar que ya la palabra descubrimiento era considerar el acontecimiento de 1492 desde una perspectiva encubridora, también en la visión que se nos propone se trata de una perspectiva de tesis, una perspectiva partidista. Una perspectiva, por otra parte, difícilmente verificable, pues, a pesar de los intentos de objetividad —si los hubiere—, se trataría siempre de escribir la historia desde la perspectiva que el escritor de esa historia supone que debe ser la del indio vencido.

Dussel se propone escribir una historia del revés, una historia que tiene como punto de partida una determinada visión filosófica y teológica de la historia. «Hace veintidos años —escribe en el prólogo de su *Historia General de la Iglesia en América Latina*—, en 1961 en Nazaret de Galilea, cuando trabajaba en el Khikum árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de

---

6. E. DUSSEL, *¿Descubrimiento o invasión de América?*, cit., p. 483.

7. O.c., p. 481.

América latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro al imperio inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: ¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio el pobre? Con vergüenza comprendí que toda la historia aprendida era una versión anticristiana, y le escribí una carta a un amigo historiador: ¡Algún día deberíamos escribir una historia al revés, desde los pobres, desde los oprimidos!»<sup>8</sup>.

Se mezclan en este párrafo, en cierto sentido autobiográfico, ideas pertenecientes a estratos diversos. La afirmación clave es ésta: la historia aprendida es una versión anticristiana. No se refiere Dussel, como es obvio, a una versión más o menos anticlerical de lo acontecido, sino al mismo espíritu que ha animado a los historiadores durante siglos, sobre todo, a los que han subrayado los aspectos positivos de la evangelización. Se trata de una versión anticristiana, porque ha sido interpretar la historia desde el conquistador, el opresor, mientras que el indio es el oprimido, es decir, el pobre, el portador del sentido cristiano de la historia. Por esto es necesario escribir la historia del revés. No se trata de una historia neutral. Esa neutralidad no interesa: se trata de una historia auténticamente partidista. Quien lea la historia de Dussel no debe olvidar la radicalidad que en él reviste la afirmación: escribir la historia desde el pobre. Se trata —no debe olvidarse— de un juicio hecho sobre esos acontecimientos desde la pretendida visión del pobre, desde la clase oprimida.

## 2. *Evangelización y descubrimiento*

No es el momento de entrar en los conceptos *descubrimiento* y *conquista* utilizados por Dussel, ni en la visión *desde el pobre* que presenta de ellos. Al fin y al cabo, la obra dirigida por Dussel está concebida como una historia de la Iglesia. Detengámonos, pues, en el concepto de *evangelización*.

«Aquellas gentes —los indios—, eran libres y señores de estas tierras. Fueron invadidos y despojados, oprimidos y empobrecidos.

Sin embargo, recibieron el mensaje, pero a pesar de los misioneros frecuentemente. El Cristo crucificado, sangrante (en el barroco español y más sangrante todavía en el barroco latinoamericano), reveló a los indios su identidad con el Hijo crucificado. Ellos vivieron en su piel, en su pobreza radical, en su total desnudez, pobres en sentido pleno, la cruz que los misioneros predicaban. Fue no meramente un aprendizaje pasivo y memorístico de la doctrina cristiana; fue una recepción creativa del evangelio desde abajo, desde los vencidos»<sup>9</sup>.

El pensamiento, magníficamente sintetizado por el propio Dussel, es una excelente muestra de la visión oficial de la teología de la liberación: efectivamente hubo evangelización, pero esta evangelización tuvo lugar precisamente a pesar de los misioneros en la mayoría de los casos. Esto es así, porque el mensaje, presentado a los indios desde una mentalidad de cristiandad, fue reelaborado providencialmente desde abajo, desde los vencidos, transformándolo de cristiandad en cristianismo.

A este respecto, las afirmaciones de Dussel se repiten de forma insistente. Estas frases son fácilmente comprensibles en su significado textual y en su sentido más profundo para todo aquel que conozca algo de la teología de la liberación: «Evangelizar es enseñar al otro a convertirse él mismo en profeta evangelizador, en vanguardia de una *masa* que se transforma en *pueblo*, con conciencia histórica y escatológica. Por ello, nos surge una sospecha fundamental: ¿púdose evangelizar dentro de un modelo de cristiandad y en el contexto de una praxis violenta de conquista, de dominación pura y simple por el otro?»<sup>10</sup>.

He aquí el problema de fondo de la evangelización: no el sacrificio o la humanidad de los evangelizadores, sino su mentalidad de cristiandad que vierten en su evangelización. La noción de *cristiandad*, término que en la teología de la liberación al igual que en los marxistas tiene siempre sentido peyorativo, no está del todo delimitada. Pero, sin embargo, sí cuenta con unos perfiles lo suficientemente explícitos como para poder hacer de ella una descripción válida. Esta descripción —siguiendo a Dussel— tendría estas

8. E. DUSSEL, *Historia general...*, cit., p. 12.

9. E. DUSSEL, *¿Descubrimiento o invasión de América latina?*, cit., p. 487.

10. E. DUSSEL, *Historia general...*, cit., p. 281.

notas: la cristiandad sería la deformación propia de un cristianismo puesto al servicio de la dominación y, por tanto, viciado en su doctrina hasta el punto de justificar con ella la opresión. Sería por tanto un cristianismo gravemente adulterado, opresor él mismo en su propia doctrina.

«Por ser la conquista uno de los procesos históricos más gigantescos, en lo que tienen de praxis dominadora, queremos tratar la cuestión por partes, ya que determinará el proceso evangelizador. El choque de la totalidad histórica concreta de España y Portugal (...) y del hombre amerindio (...) definirá toda la historia posterior de nuestro continente, y, por supuesto, la historia de la Iglesia también. Se trata, como pocas veces de manera clara y tan brutal en la historia humana, de la dominación simple de un hombre sobre otro, y esto, como pocas veces igualmente, en nombre de los principios más sagrados, poniendo entonces a Dios mismo como el fundamento del avasallamiento del otro»<sup>11</sup>.

Se entiende que, para el teólogo Dussel, el centenario de la evangelización de América ni siquiera deba ser objeto de celebración. «El proceso de la evangelización —escribe— debe ser situado en su contexto. Se trata de un *momento* de un choque de clara característica como pocas veces contempla la historia. Fue choque frontal de dos pueblos, de dos civilizaciones, de distintas estructuras práctico-productivas. Es decir, se enfrentaron los elementos más activos de clases dominantes (...) y unos dominaron a los otros. Si se simplificara históricamente, podría decirse que el proceso de evangelización fue simplemente el proceso de dominación ideológica del vencedor sobre el vencido (...) Es evidente que, en este caso, el poder político y económico de los dominadores tenía el mayor interés en esta evangelización, ya que significaba poner *dentro* del mismo dominio la justificación de la dominación que sufrían (...) El *campo religioso* jugaría la función de justificar y garantizar, con valor de eternidad y de veracidad inmovible, al orden de dominación»<sup>12</sup>.

La religión predicada a los indios sería, pues hablando en el más vulgarizado pensamiento marxista, la superestructura inevita-

11. O.c., p. 215.

12. O.c., p. 388.

ble que acompañaba a la dominación. Sería, por ello, no sólo cómplice de la opresión, sino opresora ella misma en lo más profundo de su ser y de su fuerza. Nada, pues, de celebración por el hecho de que la fe cristiana llegara a estos pueblos.

### 3. Una pedagogía opresora

La verdad es que puede pensarse que Dussel no enseña todas sus cartas, quizás porque sean difíciles de enseñar por su complejidad. Siguiendo el pensamiento marxista en versión del brasileño Paolo Freire<sup>13</sup>, la religión cristiana —tal como se venía predicando a los opresores y a los oprimidos—, era opresora, además, por muchas otras razones. Véase cómo expone Dussel su ataque a todo catecismo: «La fe como doctrina teórica se enseña en un catecismo que es necesario memorizar, repetir, recordar. La memoria conserva lo mismo; pero *lo mismo* en historia es lo pasado. El ser recordado es ser opresor, es el fruto de una pedagogía opresora que niega al otro como otro, en todo aquello que tiene de distinto y nuevo. Si se repite, con el catecismo de Trento, una cierta *visión* de las cosas quiere decir que la esencia de la cuestión está en la teoría, en la intuición, en la ciencia, en un cierto ver (...) La visión y la doctrina, la teoría y el saber vinieron a ocupar el lugar de la fe en el pobre que es epifanía histórica del Dios de Israel, de la Iglesia cristiana. La fe transformada en saber es el pasaje del cristianismo a la cristiandad (...) El pecado de una dominación imperial, que en evangelización es dominación pedagógica, no ha sido considerado ni por los teólogos del Concilio de Trento, ni por los del Vaticano I ni II. Es un pecado omnipresente que se ha llegado a confundir con la *naturaleza* de las estructuras económico-políticas que se mueven por *leyes naturales*»<sup>14</sup>.

Lo que constituye el fundamento subyacente a este párrafo es una nueva concepción del cristianismo y de la función de la

13. Cfr. p.e., su libro *Educação como prática da liberdade*, Río de Janeiro 1969.

14. E. DUSSEL, *Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina*, cit., p. 83.

Iglesia. En primer lugar, se trata de una concepción de la fe contradictoria a la concepción mantenida a lo largo de estos dos mil años que nos han precedido. Frente al consabido concepto de fe —en su doble vertiente de creer lo que no se ve, o de aquello que es creído, y que, por esta razón, se transmite de generación en generación como precioso depósito— se aduce otro radicalmente distinto. De ahí el rechazo de todo catecismo. Como si entrásemos en una pesadilla freudiana, se nos dice que «el ser recordado es ser opresor». El historiador que escribe estas palabras, lógicamente las escribe como teólogo, no como historiador. De ser así, debería incluirse entre los opresores, pues si algo hace la historia es intentar recordar lo que pasó.

En clara sintonía de este párrafo con la inversión *theoría-praxis* del marxismo vulgarizado, Dussel achaca a los catecismos que otorguen tanta importancia a la teoría, «a un cierto ver». De ahí la tajante y comprometedor afirmación: «La fe transformada en *saber* es el pasaje del cristianismo a la cristiandad». En consecuencia, por tanto, todo aquel que entienda que la fe incluye una doctrina como conjunto de verdades que deben ser creídas, se constituye en transmisor de la opresión, en propagador de la cristiandad<sup>15</sup>.

15. Rechazando el concepto clásico de verdad, escribía Assmann: «La pregunta es ésta: ¿el concepto teológico de verdad y sus correlativos incluía intrínsecamente su eficacia histórica? La respuesta, un tanto simplificada, es no. La verdad existía en sí, en una especie de reino propio (...) Establecida en un ámbito independiente, no podía ser falseada o validada por las falsificaciones o verificaciones históricas. Estas eran fácilmente justificadas como aplicaciones imperfectas, propias de la contingencia humana, sin que eso afectase para nada a la permanencia absoluta de la verdad en sí... Es necesario darse cuenta de cómo tocamos aquí la raíz profunda tanto del dogmatismo (la verdad definida a priori, independientemente de su verificación) como del reaccionarismo (la superestructura de los valores en sí es la referencia a la cual se apela para resistir a los cambios históricos)» (H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, cit., p. 66. No existe verdad en sí y, por ello, no debe dársele adhesión intelectual ni a su lógica, ni a su autoridad. Nada vale la verdad en sí misma. Se comprende que para esta mentalidad sea opresora la enseñanza de todo catecismo, pues se nos presenta como domesticadora. De ahí que E. Dussel, que tanto admira a las Casas, tenga, sin embargo, que señalar lo viciado de su evangelización: «La fe profética de Bartolomé escribe, y la de los evangelizadores del siglo XVI fue fe *hispánica*; la fe posterior aún de los mejores fue una fe latinoamericana *dependiente*» (*Historia de la fe cristiana y cambio social...*, cit., p. 91).

La superficialidad con que se constituye al pobre como *objeto* de la fe ni siquiera merece comentario. La operación se ha realizado mediante unas cuantas reducciones sobreentendidas: se ha reducido «pobre» a «epifanía» (manifestación gloriosa) de Dios, y, aunque no se dice, se ha identificado oprimido con pobre, indio con oprimido... y pobre, con clase oprimida.

La opresión evangelizadora, que se inició con los primeros misioneros ha llegado hasta nuestros días: «Hoy, la fe profético-latinoamericana, se descubre dependiente y alienada, fruto de un pecado centenario. Comprende cuál es el ídolo, cuál es el camino de la liberación que debe predicar. En su tarea poco o nada podrá ayudarle la teología vigente europea y, sobre todo, resultará sumamente nociva y perjudicial la presencia en América latina de teólogos europeos que sin conocer la realidad latinoamericana, su historia, su temple, tienen el coraje, la audacia de querer enseñar la doctrina cristiana hoy. Debemos decirles que cometen un error hermenéutico fundamental. Enuncian palabras y problemáticas cuyo significado europeo no vale para la realidad latinoamericana. Es el último fruto de una dominación pedagógica que es necesario terminar ya para siempre»<sup>16</sup>.

#### 4. *Dos iglesias*

A pesar de que Dussel estime que, en líneas generales, la evangelización de América fue pura dominación opresora, admite algunas honrosas excepciones entre misioneros y obispos. Así aparece ya desde su obra *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*, publicada con ocasión de la celebración, en Puebla, de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano. «Los obispos de la Iglesia latinoamericana actual —leemos en el prólogo— encontrarán en los primeros obispos de América, de toda América y en especial de nuestra América latina, ejemplos suficientes de generosidad, pobreza, valentía, santidad y hasta heroicidad no sólo profética sino martirial (...) ¡Que brille el ejemplo del pasado en el presente latinoamericano, para que nues-

16. O.c., p. 96.

tro pueblo vuelva a recibir la luz que recibiera en los Concilios del siglo XVI y en la Conferencia de Medellín!»<sup>17</sup>. El mensaje a los obispos es evidente. Las vidas de estos obispos del XVI están escritas pensando en que sirvan de modelo a los actuales obispos.

Dussel siempre escribe su historia con el fin de influir en el presente, de servir con ella a la causa de la liberación. Dentro de este contexto que abarca su punto de partida y su punto de llegada, Dussel siempre ha manifestado gran admiración por una serie de grandes eclesiásticos que enriquecen la Iglesia de América latina en el siglo XVI. En la descripción de sus vidas consigue páginas conmovedoras. Piénsese, p.e., en Toribio de Mogrovejo, Antonio de Valdivieso o Juan de Zumárraga. Lo mismo sucede en su *Historia General de la Iglesia en América Latina*<sup>18</sup>. Las descripciones de la heroicidad de numerosos sacerdotes y obispos están llenas de entusiasmo y elocuencia.

Esta admiración pasa inmediatamente factura: por su posición ante el Estado y ante las propias autoridades religiosas, se le encuadra entre los antecesores de la teología de la liberación. He aquí un ejemplo: «Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación que ya supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal: el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias del tercer mundo (...) El pecado original de la modernidad fue el haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático el *otro* sagrado, y haberlo cosificado como un instrumento dentro del mundo de la dominación nordatlántica. Este pecado no ha sido descubierto por los teólogos europeos, ni por los mejores, y, por ello, toda su teología se transforma en una totalización ideológica, ya que no advierten el condicionamiento político que se ejerce sobre ellos mismos»<sup>19</sup>. A pesar de esta afirmación tan general que debiera afectarles, los obispos admirados por Dussel, Las Casas entre ellos, pueden considerarse como obispos de la liberación. «Nuestro teólogo explícito de la liberación —se está refiriendo a Las Casas— fue, además, un teólogo de la *ideología*. Advertía con suma inteligencia la articulación de la teoría (...) con la praxis, y sobre todo el pecado que

17. E. DUSSEL, *El episcopado latinoamericano...*, cit., 9.

18. Cfr. p.e., *Historia general...*, cit., pp. 259-280.

19. O.c., 289.

se comete con la dominación de la expansión europea sobre otros pueblos»<sup>20</sup>. Decir que el tomista Las Casas advirtió la articulación praxis-teoría en sentido más o menos cercano a la filosofía marxista subyacente a la teología de la liberación, no deja de ser un anacronismo, como anacrónica es esta interpretación forzada de esta frase suya en la conocida polémica con Juan Ginés de Sepúlveda: «Para nuestro *teólogo de la liberación* el pecado socio-político del momento es la conquista. Esa praxis es 'pecado' y 'gravísima injusticia', pero 'no se ha hasta hoy advertido' por la 'ceguera' u 'oscuridad de los entendimientos'. Es decir, el 'sentido' real de la praxis no es conocido; se trata de una ideología que encubre la realidad a todos»<sup>21</sup>. Querer ver aquí, en estas sencillas frases que cita de Las Casas, la posición marxista de que la clase opresora segrega inevitablemente ideología opresora que encubre ante todos ellos la injusticia que se comete, es un patente anacronismo.

Este anacronismo le es útil por dos razones. En primer lugar, porque las heroicidades de aquella época se pueden encuadrar no en la misma «iglesia-cristiandad» a la que denigra, sino en la «iglesia-profetismo» que exalta; en segundo lugar, porque así se puede presentar a la teología de la liberación entroncando con una venerable tradición, en cierto sentido autóctona y centenaria. Son verdaderamente emotivas las páginas dedicadas a Tupac Amaru cuya lucha se encuadra entre «las luchas del pueblo cristiano negro y mulato contra la cristiandad, en favor del cristianismo, vencidos en aquel siglo XVIII»<sup>22</sup>. «¿Quién podría comprender la grandeza de aquellas subversiones?, comenta Dussel. ¿No será acaso sólo nuestro tiempo con su teología de la liberación? ¿No seremos los primeros en comprender la grandeza cristiana de aquellos héroes que se levantaron contra la cristiandad?»<sup>23</sup>. Ciertamente no son desinteresadas las alabanzas que hace Dussel a aquellos cristianos —obispos sacerdotes o simples fieles— del siglo XVI. Puede así verse que «el que opta hasta la muerte por la liberación del pueblo cristiano oprimido, el cura heroico, es *enemigo de la cristian-*

20. O.c., 287.

21. O.c., 641.

22. O.c., pp. 270-280.

23. *Ibid.*, 279.

dad. En efecto, fue enemigo de ese modelo de Iglesia y exponía su vida por otro modelo: por una *Iglesia de los pobres*»<sup>24</sup>.

He aquí el otro tema tan querido por Dussel: con la exaltación de estos personajes, pone de relieve que siempre ha habido *dos iglesias*: la cristiandad y la de los pobres. La iglesia de cristiandad evangelizó a América, pero no pudo impedir que, en su seno, se engendrara también la verdadera iglesia, la de los pobres. Desde entonces, pues, se ha dado «una contradicción interna en la misma Iglesia, entre dichas estructuras (las de la cristiandad) y el pueblo cristiano»<sup>25</sup>.

Y es que «la misma Iglesia-institución ha producido, ha evangelizado, ha ido organizando el pueblo cristiano. Es fruto de la Iglesia-profecía que nunca faltó con su presencia. Son miembros de la Iglesia los que critican la cristiandad, desde Montesinos hasta Hidalgo y Morelos. La existencia de este pueblo cristiano de indígenas, esclavos negros, mestizos y criollos aún es la obra magna de la misma Iglesia. La Iglesia no se agota en la cristiandad, sino que trasciende a sí misma, en todos aquellos que tuvieron otro modelo de sus relaciones con el Estado (...) Este pueblo cristiano latinoamericano, oprimido y pobre, es la referencia necesaria de toda la historia»<sup>26</sup>.

No es coherente Dussel en estas afirmaciones. En efecto, decir que la cristiandad se trasciende a sí misma porque, a pesar de los pesares, al evangelizar, no puede no producir el profetismo, le lleva a decir que la cristiandad se autotransciende a sí misma y, por tanto, que el profetismo es hijo de esa cristiandad a la que denigra. Pero no es la coherencia lo que le preocupa, sino la aplicación práctica de la historia al momento crucial que está viviendo la teología de la liberación. El pueblo cristiano latinoamericano, «evangelizado a pesar de la cristiandad como *pueblo* y no sólo como *multitud* pasiva, entrará en la historia para arruinar los planes de los poderosos, aún de los dominadores de las estructuras eclesíásticas (que sólo es una parte de la Iglesia)»<sup>27</sup>.

##### 5. Una «historia oficial»

Así todo el enorme esfuerzo de recopilación de datos y citas

24. O.c., p. 270.

25. O.c., p. 279.

26. *Ibid.*, pp. 279-280.

27. *Ibid.*

de documentos se pone al servicio de una determinada teología: la teología de la liberación. Se podría decir que toda esta historia está elaborada así para demostrar una tesis que, utilizando palabras de Dussel, podría formularse de esta manera: «Esta es la originalidad latinoamericana de nuestro pueblo histórico, que comenzó con la violencia de la conquista pero terminó por germinar como nuevo pueblo a pesar de tantas injusticias personales y estructurales. La historia de la Iglesia tiene ahora su vértebra central: la historia del pueblo cristiano latinoamericano, pueblo de Dios, esencia de Iglesia, mayoría del pueblo latinoamericano, radicalmente opuesto a la cristiandad, sujeto de novedad cristiana en la historia»<sup>28</sup>.

En cierto sentido, Dussel ha dejado claro que la Historia de la Iglesia dirigida por él es una historia *comprometida*, no con la desnuda verdad, sino con la *verificación* del sentido dado a la historia desde la peculiar óptica marxista; comprometida con demostrar que los portadores de una peculiar teología, son el sujeto histórico de novedad cristiana, es decir, que, frente a los cristianos con mentalidad de cristiandad, ellos, los comprometidos con la liberación, son los portadores del genuino sentido de la Iglesia.

En un trabajo titulado significativamente *Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano*, Dussel proponía ya las líneas maestras que presidirían su quehacer en el campo de la historia. He aquí sus principales conclusiones: «1. *Necesidad de una visión histórica*, para poder comprender mejor los hechos pasados de la vida de la Iglesia, pero sobre todo para poder interpretar la actualidad concreta (...) Y hay que saber usar de la historia como medio poderoso de argumentación teológica. 2. *Necesidad de hacer historia vinculándola esencialmente a la teología*. La teología es precisamente la ciencia de interpretar históricamente la salvación concreta de todos los hombres (...) 3. Al descubrir históricamente que las estructuras de opresión han existido siempre y que, correlativamente, siempre ha habido movimientos de reacción liberadora, nuestra conciencia actual queda sólidamente integrada en un proceso secular y universal. La historia de la liberación coincide adecuadamente con la historia de la humanidad. Es un proceso, largo y lento, pero de signo siempre progresivo»<sup>29</sup>.

28. *Ibid.*

29. E. DUSSEL, *Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano*, cit., p. 351. Estos criterios se mantienen íntegros en *Historia general...* (cfr. *Prolegómenos*, pp. 70-80).

La historia escrita del CEHILA debe confirmar, pues, el optimismo del siglo XIX que había pensado la historia como un proceso de signo siempre progresivo, que marcha irreversiblemente hacia la liberación de los oprimidos, hacia el triunfo del proletariado. Se trata, pues, de una narración de hechos con la evidente intención de interpretarlos: más aún, esta narración, esta historia, no tiene otra razón de ser que interpretarlos. Es decir, es ya en sí misma una interpretación desde una peculiar teología y para confirmar dicha teología. En cierto sentido, Dussel propone su quehacer como un cerrado círculo vicioso. «La historia —escribe— no es sólo un lugar teológico, sino que es el objeto privilegiado de la fe y del pensar teológico. Descubrir el sentido de la historia es un momento teológico central. Descubrir el sentido es un interpretar a los hechos en los que la realidad se manifiesta»<sup>30</sup>. Así la historia es, al mismo tiempo, objeto privilegiado de la fe y objeto del pensar teológico, pero es esa teología la que, de alguna manera, crea la historia al dar significado y sentido a los hechos brutos: al interpretarlos. En cierto sentido, el historiador, como aquel juez, que es el personaje central de *La chute* de Albert Camus, al interpretar los hechos históricos, emite un juicio sobre ellos con el placer de distribuir abundantemente certificados de mala conducta. La *Historia General de la Iglesia en América Latina* es buen ejemplo de esta abundancia de certificados de mala conducta. La tesis de fondo es ésta: América Latina fue cristianizada a pesar de la evangelización; se pretendió implantar una mentalidad de *cristiandad*, y el resultado ha sido que poco a poco, desde el principio y con fuerza creciente, de esta cristiandad ha ido surgiendo la verdadera Iglesia: la Iglesia de los pobres. Lo demás no cuenta.

L. F. Mateo-Seco  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona, España

---

30. O.c., p. 58-59. De ahí que Dussel conciba la misión del historiador como una *misión profética*: «El mártir como el historiador (que en su esencia el historiador es un profeta que descubre el sentido de los hechos a la luz de la fe, del compromiso con los pobres y del auxilio de las ciencias) deben tener claridad en su opción» (o.c., p. 27).