



las respuestas que dio la Sede Apostólica, a los desafíos de un mundo que en la temprana modernidad cía ensancharse sus horizontes.

Tras las sesiones dedicadas a la presentación de comunicaciones, tuvo lugar la clausura de las Jornadas, a cargo del Pbro. Dr. Mario Aurelio Poli, profesor extraordinario adjunto de la Cátedra de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA.

Elisa LUQUE ALCAIDE  
Instituto de Historia de la Iglesia  
Universidad de Navarra  
E-31080 Pamplona  
elunque@unav.es

## ¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la Iglesia en América Latina\*

### *Introducción*

Aunque las discusiones metodológicas e histórico críticas sobre la naturaleza, método y alcances de la Historia de la Iglesia son muy variadas, raramente suelen trascender de los claustros y las publicaciones especializadas. Una excepción notable es la polémica sobre el proyecto de Historia de la Iglesia Latinoamericana del CEHILA, que tuvo el efecto de patentizar problemas de fondo de la historiografía argentina, excediendo el marco concreto de la polémica. Por eso es necesario pasar revista a lo sucedido con algún detenimiento y analizar, desde el punto de vista metodológico, las cuestiones implicadas.

### *Historia de la polémica*

En la década del 70, y como correlato de las nuevas orientaciones teológicas, aparece una preocupación por una historia de la iglesia elaborada desde la nueva teología y desde nuestra propia región. El proyecto de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, del CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana) nació con indisimulado auspicio del CELAM (Conferencia Episcopal para América Latina), pero aparentemente el Centro se distanció de la propuesta original o el CELAM mismo retrocedió en su

---

\* Trabajo presentado en las *IV Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en Buenos Aires, los días 5 y 6 de octubre de 1998, que reproducimos con la autorización de los organizadores de las citadas Jornadas (N. de la R.).



postura inicial<sup>1</sup>; el resultado fue la desautorización de este proyecto por parte de varias instituciones nacionales oficiales, entre ellas nuestra Junta de Historia Eclesiástica.

La crítica de nuestra Junta, enviada en carta a Dussel el 24 de abril de 1973<sup>2</sup> es una muestra de las dificultades que tendría la aceptación de una propuesta como la del CEHILA si dependía de historiadores de la vieja escuela. Digamos que la Junta, ya con anterioridad, en noviembre de 1972, dio a conocer una Declaración<sup>3</sup> con motivo del «Texto de estudios» de la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos). Se trataba de la pretensión de religiosos de ambos sextos de participar en política partidaria, invocando como antecedente la organización de las reducciones jesuíticas del Paraguay. La Junta «se siente obligada a rectificar errores e inexactitudes relativos a la Historia de la Iglesia en el territorio de nuestra patria, contenidos en ese documento»<sup>4</sup>. La cuestión con el CEHILA consolidó y ahondó esta posición. La carta a Dussel, que tuvo amplia difusión, recibió muchas muestras de adhesión, entre las que se mencionan al Presidente de la Comisión Episcopal Argentina, Mons, Adolfo S. Tortolo, varios Obispos, el Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano, y los secretarios Generales de los Episcopados de Chile y Paraguay, así como varios miembros de número y correspondientes (Vargas Ugarte SJ de Perú, Fr. Antonino Tebesar O.F.M. de Washington, Dr. Néstor T. Auza de Buenos Aires).

En dicha carta de 1973, la Junta rechaza la «tardía invitación» a incorporarse al proyecto, no tanto por tardía (que también pesa en las sospechas) sino sobre todo «por hallarse en fundamental desacuerdo con el criterio que la inspira, al que considera anticientífico y que podría interpretarse como concebido con criterio sectario». Se le critica el haber mencionado al P. Furlong como consultor, cuando él mismo no había recibido ninguna propuesta; puntualiza que desde su creación el 11 de junio de 1942 «hasta la hora actual, más de treinta años lleva esta Junta entregada, gracias a Dios, a la tarea de coordinar e impulsar la investigación de la historia de la Iglesia, principalmente con relación a nuestro país». Cuestiona la denominación «Iglesia Latinoamericana» y el concepto de «liberación». Finalmente estima que «cualquier intento de rectificación, a través de una colaboración aislada, resultaría inoperante, dado el sistema rígido que asegura, mediante la inclusión de «Introducciones» y «Síntesis», la prevalencia del criterio de los coordinadores». A ello se añaden críticas teóricas que analizaré en el próximo apartado.

---

1. V. una descripción histórico sistemática muy ceñida en Alfonso ALCALÁ ALVARADO, *La enseñanza de la Historia de la Iglesia en América Latina*, «Anuario de Historia de la Iglesia» V (Navarra 1996) 151-161. En este trabajo lo presenta como el primero —cronológicamente— de los tres proyectos generales que se han elaborado en los últimos años. Los otros dos son el de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) y el de la Organización de Seminarios Latinoamericanos (OSLAM). El del CELAM, luego de seis años de discusiones, indecisiones e incomprensiones, caducó definitivamente. El del OSLAM, menos ambicioso, está dando algunos frutos. Pero sin duda el del CEHILA es el único que va cumpliéndose en forma orgánica. El CEHILA, por otra parte, no es un grupo informal ni tampoco depende de jerarquías eclesásticas, sino que es una asociación con personería jurídica propia reconocida por el Gobierno del Ecuador en 1973.

2. El intercambio epistolar que hace a la cuestión ha sido publicado en AICA-DOC 85, Suplemento del *Boletín Informativo AICA* n. 1253 del 25 de diciembre de 1980.

3. Sobre esto informa el *Boletín* de la Junta n. 13 (sept. 1973).

4. *Ibid.* p. 2.

La postura de la Junta tuvo derivaciones fuera de nuestro país. El proyecto de Dussel recibió también una fuerte crítica (entre las muchas que tuvo) por parte de Fray Carrocena (España), que es de particular importancia por su extensión y profundidad. Reconoce el crítico que aunque hay ya dos obras de conjunto sobre la historia de la Iglesia en América Latina (la publicada en BAC por los PP. León Lopategui, Félix Zubillaga y Antonio de Egaña SJ y *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa e Indias* de Antonio Ybot Letón), no es mala la idea de una nueva y más actualizada. El proyecto inicialmente auspiciado por CELAM, sólo en cuanto a sus líneas generales, tuvo una primera redacción en una reunión de Montevideo, y fue girado a algunas instituciones, proyecto que Carrocena declara no conocer. Su propio juicio se apoya principalmente en los informes de dos instituciones dignas del mayor respeto y atención, que son la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica y la Junta de Historia Eclesiástica Argentina de las cuales resume y transcribe parcialmente sendos dictámenes, para concluir con su propia postura negativa, que analizaremos en el próximo apartado.

Sus tres puntos finales dicen exactamente: «1.º Estoy en un todo conforme con los dictámenes sobre dicho proyecto, tal y como se ha programado, emitidos por la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica<sup>5</sup> y por la Junta de Historia Eclesiástica Argentina; 2.ª No estoy conforme y menos apruebo el fondo ni la forma con que Dussel ha escrito su obra *Historia de la iglesia en América Latina*. Viene a ser, a mi modo de ver, la realización práctica y concreta de dicho proyecto, manifestando la misma ideología, los mismos criterios e idéntico enjuiciamiento de los hechos, conceptuando aquéllos sobremanera subjetivos y arbitrarios. 3.º Si la CEHILA pretendiera seguir adelante con su intento de llevar a realización el lanzado proyecto de escribir esa Historia general de la Iglesia en América Latina conforme a la mentalidad, principios, metodología y criterios expuestos en las Juntas de Montevideo, 1972 y Quito, 1973, mi opinión es que en modo alguno se llegue a publicar dicha Historia así concebida. Lejos de ser una obra de consulta, de orientación de cuanto ha sido y hecho la Iglesia católica durante cinco siglos de existencia en el Nuevo Mundo, serviría sólo para deformar conceptos, tergiversar ideas, falsear la verdad y engendrar fuertes dudas y perplejidades». Este documento es mucho más duro en su crítica que la reseña del P. Matthie, que también registró la Junta<sup>6</sup> y apunta concretamente a una posible prohibición de publicación.

---

5. La declaración de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica, del 31 de octubre de 1972, reunida en Sesión Plenaria, dice: «1.º El proyecto presentado por la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA), y propiciado por el CELAM, no es aceptable y ha de ser considerado como reñido con el método científico que debe caracterizar los estudios de esta índole; 2.º El proyecto mencionado no es acreedor a la ayuda de organismos católicos o entidades oficiales de la Iglesia; 3.º La Academia Colombiana de Historia Eclesiástica no está dispuesta a colaborar en la preparación y redacción de la Historia de la Iglesia Latinoamericana mientras no se reformen los criterios formulados por la Comisión mencionada».

6. El *Boletín* transcribe los párrafos que obviamente la Junta asume como propios para su crítica a la postura de Dussel. Señala que el libro está escrito con ánimo «generoso y apasionado», «convencido de la importancia de la Iglesia y del valor de América Latina como unidad cultural, social y espiritual y comunidad de destino». Pero al mismo tiempo indica errores en «la ordenación del material y de la redacción», falta de «decantamiento» y de «serenidad», abundancia de pequeñas fallas que «va en detrimento de la credibilidad de las grandes líneas de su pensamiento». Como se ve, hasta este punto y entonces



Años después, la cuestión seguía en pie, y el 18 de agosto de 1980, el Secretario de CEHILA, P. Eduardo Vega SJ, en nota al Secretario General del CELAM en Bogotá, Mons. Antonio Quarracino, recuerda la disposición de su grupo para un leal servicio eclesial, con clara conciencia de servicio y respetando las críticas que se le hicieran con objetividad y altura. Veladamente insinúa que las relaciones se han enturbiado por influjos ajenos al CEHILA mismo y que se están haciendo maniobras diríamos «clandestinas». Así parece indicarlo el párrafo final: «En esta oportunidad me place reiterar a Su Excelencia la disposición de CEHILA, ya manifestada directamente en diversas oportunidades, de apertura para recibir con ánimo respetuoso y atento toda observación o sugerencia en relación con nuestro trabajo. Estamos convencidos que el diálogo directo con las personas, en un ánimo de confianza es, sobre todo, en la actual situación latinoamericana, uno de los mejores servicios a la comunión eclesial que todos anhelamos».

La respuesta de Mons. Quarracino no se hizo esperar y no fue diplomática. El 6 de septiembre contesta, entre otras cosas, que luego de haberse informado de los antecedentes del caso, tiene varias puntualizaciones concretas, que reduce a cinco: 1. CEHILA protesta adhesión a la Iglesia pero admite personas en tensiones con la jerarquía, «ex-sacerdotes y hasta algún apóstata», mientras que no ve (si los hubo) acercamientos a las Conferencias Episcopales y a los organismos de Historia Eclesiástica de los países; 2. Adivina una intención de «aprovechar» (entrecamillado de Mons.) a favor de CEHILA cartas que son simples cumplidos; 3. «Se habla de que se hace historia a partir de un solo y determinado punto de referencia» pero si bien la historia puede tener diversas interpretaciones, «no me parece científicamente serio meter la realidad histórica total en una especie de lecho de Procusto»; 4. hubo selectividad de los invitados en una determinada línea; 5. parece que las relaciones de CEHILA con el CELAM «nunca fueron buenas y me pregunto si uno de los motivos fue no ver por parte del CELAM en el pensamiento de CEHILA una orientación que se ha ido haciendo cada vez más definida hacia una determinada visión ideologizante de la historia de la iglesia».

A esta carta de Quarracino dirigida al Secretario General de CEHILA contestó el mismo Dussel el 18 de septiembre de 1980 en estos términos: «Sobre los participantes de CEHILA, me parece que ser ex-sacerdote no puede ser como tal criticable. Si alguna actuación fuera irregular, le agradeceríamos la indicara. He recorrido durante quince años América Latina, y los que no han participado en CEHILA es porque han tenido razones personales para no hacerlo. Hemos invitado a todos. Si el CELAM emprendiera un estudio serio sobre CEHILA le agradecería nos invitara para poder colaborar en lo que fuera menester». Era esta última una sugerencia de mera formalidad, y más bien encaminada a proteger la imagen de los miembros del Centro que a lograr una efectiva modificación de los juicios globales del CELAM. De cualquier modo la Recomendación de 1981 difícilmente fuera aceptada por Dussel y su grupo

---

(1972) la crítica es suave, casi un consejo paternal a un joven bien intencionado, pero inexperto e inmaduro. Matthei advierte luego que si bien Dussel posee sólida formación filosófica, tiene aspiraciones teológicas que no son acordes con su preparación en la disciplina. Admite que tenga convicción católica pero le señala un deficiente criterio eclesiológico, adhesión insuficiente al primado de Pedro y al magisterio episcopal. En conjunto, esta crítica de Matthei es mucho más parsimoniosa que las recibidas luego que su figura se afanzara en los medios intelectuales de América Latina y Europa.



como un «estudio serio» sobre CEHILA, ya que la misma redacción asume que CEHILA tiene criterios «ideológicos» y en los ánimos con que esa palabra se usó en toda la controversia, está claro el matiz descalificador.

Como un eco del criterio del Secretario General del CELAM, era natural que se llegara a una postura oficial por parte de este organismo. En la XVIII Asamblea Ordinaria del CELAM reunido en Chile en marzo de 1981, bajo la presidencia de Mons. Alfonso López Trujillo y con la asistencia de unos 50 cardenales y obispos, se decidieron una serie de «Recomendaciones», y la 12.<sup>a</sup> dice «Que el CELAM ayude a clarificar en forma definitiva, el fondo ideológico de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, CEHILA»<sup>7</sup>. Si el CEHILA no pertenecía al CELAM y ni «tenía nada que ver» conforme se había dicho 8 años antes, no se ve tampoco el motivo de la necesidad de esta clarificación definitiva de algo que supuestamente ya estaba claro. En realidad, las críticas del 73 y 74 no habían logrado detener el impulso del grupo de CEHILA, que finalmente ha ido concretando su proyecto.

Pero en 1981 se hacía claro un hecho que se denuncia en un Memorandum precedido por una nota de Mons. Quarracino, de fecha 18 de noviembre de 1981. La Junta publica un resumen del mismo en su *Boletín* n. 20, a cargo del Dr. Lafuente. No sólo la adhesión de la Junta a las críticas globales que mereció el proyecto la encaminó a cerrar filas con el Secretario General del CELAM, sino también el hecho de que él mismo, en nota del 16 de enero de ese año<sup>8</sup> agradece las palabras de apoyo de dicha Junta, añadiendo «En el Archivo de este Secretariado consta que esa Junta mantuvo siempre respecto a tal Organismo una actitud firme y clara, lo cual me ha regocijado mucho». En dicho Memorandum se relatan otros pormenores de la historia sobre los que no es el caso abundar. Lo que sí aprecia ese documento son las dos vertientes en las que se mueve CEHILA: el aspecto ecuménico y el político. Con respecto al primero, observan que el CEHILA ha sido siempre ambiguo en su caracterización religiosa. Y se concluye, a la luz de todo lo actuado, que se ha constituido como un grupo ecuménico en el sentido de «transconfesional», lo cual, «no es ecumenismo verdadero». Y en relación a lo político, parece que la alternativa planteada entre fascismo y socialismo reduce toda posibilidad de elección matizada, donde se ve influjo marxista y concretamente soviético.

Finalmente, es evidente que el proyecto CEHILA era afín, tanto en su base teórica (o su «ideología» como la llamaban sus críticos) como en su proyección práctica, con el movimiento de la Teología de la Liberación, que estaba gestándose en la misma época y con el cual compartían algunos miembros, comenzando por el mismo Dussel. Es claro que son dos cosas distintas, pero de hecho en algunas esferas eclesiales se confundieron y también es cierto que los partidarios de la Teología de la Liberación hicieron poco por aclararlo. Me parece, coincidiendo con Alcalá Alvarado<sup>9</sup> que esta circunstancia explica los fuertes y a veces desco-

---

7. Publicada por «L'Osservatore Romano», edición castellana del 12 de abril de 1981, año 13, n.15.

8. Publicada en AICA-DOC n. 85.

9. Art. cit. p. 148-160. Tanto Dussel como Vega protestaron y pidieron explicaciones por la tacha de «marxistas» que sufrían los colaboradores, señalando la peligrosidad del mote en las circunstancias políticas de América Latina (un marxista podía perder no sólo su trabajo, sino hasta su vida). Señala Alcalá que para 1980, sólo habían aparecido dos volúmenes del proyecto con la historia del Brasil y por tanto era precipitado un juicio tan negativo sobre una obra inédita, cosa que la misma Santa Sede reconoce.



medidos términos en que se expresaron algunos documentos oficiales y las actitudes reticentes de funcionarios de la Santa Sede.

### *Análisis de las posturas implicadas*

*Las críticas de la Junta Argentina.* Los cuestionamientos teóricos de fondo eran en resumidas cuentas cuatro: 1. El plan carecía de «rigor científico», reflejaba «criterios arbitrarios» provenientes no de la naturaleza de las cosas sino de concepciones ideológicas de los investigadores; 2. Se enfocaba la historia en «visión de futuro»; 3. El plan de la obra era desproporcionado: en lo temporal los últimos años superaban largamente a los cuatro siglos anteriores, y en lo espacial se sobrevalora a los países sólo por su mayor extensión territorial o poblacional (Uruguay y Paraguay quedan muy reducidos); 4. Es tendenciosa: se sobrevalora el CELAM, el Vaticano II frente a la «Iglesia de siempre» y se respira el aire de la liberación latinoamericana.

La primera objeción supone que existen «criterios arbitrarios» y «no arbitrarios» de selección y configuración del material histórico, conceptualizables en sentido unívoco y dirimibles empíricamente. La gran cuestión metodológica de los últimos cuarenta años es absolutamente ignorada por la Junta (más allá de que efectivamente el proyecto sea susceptible de reparos metodológicos) y la pretensión de que sólo son «ideólogos» los otros, no hace sino soslayar un problema teórico que debió enfocarse de frente.

La segunda crítica parte también de un criterio que ignora la situación actual de la metodología de las ciencias históricas. La «visión de futuro» o programática es justamente uno de los elementos ideológicos habitualmente implícitos en la exposición de «resultados» históricos. Que el CEHILA lo exhibiese claramente debió ser interpretado como una invitación (o un desafío) a poner en discusión precisamente la pertinencia de ciertos temas que los historiadores tradicionales no consideran científicos. Es decir, esta orientación del CEHILA debió ser discutida como pretensión metodológica global y no ser descalificada en concreto como inaceptable, porque no lo era. Después de todo, las metodologías normalizadas de investigación histórica surgen de consensos más o menos generalizados y estables, pero nunca definitivos, y periódicamente son puestos en revisión. La postura de CEHILA, al adherir a una línea de trabajo histórico que incluso ya tenía a su favor gran parte de las nuevas generaciones de historiadores, no puede calificarse de desatinada ni de «sectaria».

La tercera objeción es sin duda la más pertinente y comprensible desde el nacionalismo local (Argentina queda muy disminuída frente a Brasil en el proyecto). También vale sospechar que la reducida extensión de los siglos de la iglesia colonial tiene un velado propósito desvalorizador; pero en ese caso precisamente se deberían haber cuestionado los criterios valorativos de ambas posiciones.

En cuanto a la cuarta objeción, obviamente la central y determinante del rechazo, su carácter ideológico es por lo menos tan patente como el que ostenta el proyecto. La Junta no llegó a percibir que también su postura estaba cargada de asunciones ideológicas y en ese contexto, vista desde fuera, toda la discusión se tornó ideológica.



*La crítica de Fray Carrocena.* Aunque extranjera, esta posición no es extraña a la de un sector de la historiografía eclesiástica argentina, que la reprodujo solidarizándose, y por considerar que exponía adecuadamente el pensamiento del grupo. Por esta misma razón puede asumirse aquí como parte de nuestra propia polémica.

Fray Carrocena considera que el libro de Dussel sobre la historia de la Iglesia en Latinoamérica es un modelo metodológico de lo que se pretende en el proyecto mayor, por lo que las críticas de que aquél es susceptible valen para éste. La crítica se centra en una serie de discrepancias que patentizan por sí mismas los puntos de vista generales de la metodología historiográfica tradicional.

1.º La historia que propone Dussel no es científica porque ella, a pesar de sus matices «nunca puede dejar de ser primaria y principalmente narración de hechos en relación con una entidad, organismo, personalidad, pueblo [...] esa narración está sujeta inexorablemente a determinadas leyes, entre ellas que sea fiel, exacta e imparcial». El crítico no advierte que el proyecto alternativo de CEHILA se apoya teóricamente en un cuestionamiento previo y más general a la posibilidad de una historia científica con los caracteres que se le adosan como si efectivamente los tuviera, cuando el hecho de que los tenga es en principio empíricamente contrastable en general y en cada caso. Otra desinteligencia es el concepto de «metodología histórica». Para Fray Carrocena «en la narración de los hechos pueden seguirse diversos métodos: el cronológico, división de capítulos por materias, actividades, etc. pero nunca puede perderse de vista que esa narración de hechos ha de formar el fondo, el contenido principal, el núcleo de la obra: «la claridad de la posición me exime de comentario». Y aún más, opina que cuando el enjuiciamiento (diríamos mejor la interpretación de los hechos) pasa a ser el fondo (lo esencial de la tarea) «habría que denominarla Historia crítica de la Iglesia, o por mejor decir, crítica a la historia de la Iglesia». Aquí evidentemente no se distingue entre historia e Historia, y se pasa por alto el hoy reconocido carácter reconstructivista de la Historia.

2.º La crítica de Dussel no tiene en cuenta que el fin principal de la Iglesia es la cura de almas y no labores de ayuda temporal, aunque éstas efectivamente han sido cumplidas y muy bien. Esta crítica sí apunta a una discusión eclesiológica pertinente y a mi juicio es —debe ser— el punto central de la cuestión. Pero lamentablemente los historiadores contrarios al CEHILA no han profundizado este punto esencial.

3.º Se limita a cuestiones conflictivas y de interpretación, sin dar lugar suficiente a «la narración de los hechos». En especial la contraposición entre la cultura indígena y la hispana, las supuestas injusticias culturales etc. pesan más que las actividades de la Iglesia a favor de los indios: sacarlos de su barbarie, de su ignorancia, crear para ellos escuelas, hospitales, trabajo. La omisión de estos «logros» es injusta. Nuevamente Fray Carrocena no advierte que lo que para él son sin duda alguna «logros» (desde su propia posición cultural) no necesariamente lo son en sentido absoluto. Sucede que —al menos parcialmente y no siempre en forma sistemática— Dussel asume la posición anti-etnocentrista de una línea de investigación antropológica cultural que por esa época producía (produce todavía) muchas discusiones teóricas. Es cierto que a Dussel puede contestarse (así se ha hecho desde otras perspectivas) que él mismo no es consecuente y usa para su propio molino aguas culturales «contaminadas» de etnocentrismo. Pero esto no deja de ser una crítica *ad hominem* que —aunque muy pertinente— no dispensa de la cuestión principal.



4.º Dussel no narra hechos sino que los enjuicia, eligiendo todos los que le parecen más negativos; este punto se vincula inmediatamente con el último: 5º. La historia «es sobre todo del pasado, no tanto del presente y mucho menos del futuro», sobre todo cuando esa visión de futuro se basa en una crítica aplanadora del pasado. La afirmación entrecomillada es un slogan muy usado por la historiografía tradicional, que precisamente las ciencias históricas actuales dejan de lado. La parte más interesante y fructífera de las investigaciones históricas actuales (no sólo de Historia de la Iglesia, por supuesto) es la historia presente y el uso prospectivo de la historia. La posición personal de Dussel con respecto a la Iglesia Latinoamericana, que para muchos (y con buenos motivos, pero otros) es rechazable, no dejó ver a sus críticos una cuestión más fundamental en la que ellos mismos andaban descaminados.

### *Reflexiones*

Si he historiado y analizado en detalle esta polémica, es porque a mi modo de ver tiene una gran importancia para comprender algunos de los problemas más profundos de la historiografía eclesiástica argentina. El proyecto de CEHILA, a cargo de intelectuales jóvenes y formados en recientes corrientes metodológicas, tenía un aparato crítico metodológico explícito que partía de una crítica sistemática a otros abordajes. Es decir, suponía una epistemología claramente explicitada y hasta donde les fue posible, fundamentada. Por parte de sus opositores, no hubo una repuesta equivalente. Formados en la línea de la «historia científica», que asumían acriticamente, a la hora de las discusiones les faltaba instrumental epistemológico y metodológico. Leyendo los documentos críticos producidos en estas instancias, se echa de menos precisamente lo que era más necesario: un cuestionamiento interno a las posturas de Dussel. Por otra parte, tampoco se elaboró un programa alternativo, es decir, un modelo historiográfico que pudiera competir con el del CEHILA.

En toda esta larga polémica la Junta mantuvo con convicción sus criterios contrarios a la metodología de CEHILA, junto con otros investigadores que no pertenecían a ella pero concordaban con sus criterios. Representan lo que hemos llamado la «corriente tradicional» de la historiografía y la teología católica. En la defensa de sus legítimos puntos de vista quizá pecaron por exceso de celo, y aunque criticaron correctamente a Dussel y su grupo la presentación falsamente alternativa de los problemas y sus posibles soluciones, de hecho tendieron a cerrar posiciones e hicieron difícil un diálogo fluido con otros investigadores de línea independiente.

En el fondo de esta polémica hay una cuestión central que ha veces ha quedado desplazada por los detalles polémicos. Esta cuestión es la del estatuto epistemológico de la historia de la iglesia. Tres subcuestiones se vinculan a este tema. En primer lugar, si la historia de la iglesia es formalmente historia o teología; en segundo lugar y para cada uno de ambos supuestos, qué tipo de metodología de abordaje es el correcto, y la tercera, qué relación guarda la historia de la iglesia real («Geschichte») con la Historia de la Iglesia disciplinar («Historie»).

1. *El estatuto epistemológico de la Historia de la Iglesia.* Este es un punto que merece la investigación general de teólogos e historiadores y en cuanto tal excede este problema con-



creto. Ya se han señalado con claridad<sup>10</sup> los problemas que plantea la articulación sistemática entre Historia de la Iglesia (en cuanto a su estatuto epistemológico «ambiguo») y la Eclesiología (que sin duda es total y absolutamente teológica) lo cual a su vez se conecta con el problema de la unidad sistemática de la Teología como ciencia. No entraré en esta cuestión, pero sí hay que indicar que la Historia de la Iglesia ha transitado un camino ambiguo, de cuya ambigüedad sólo se toma conciencia cuando aparecen —como en este caso— conflictos muy concretos. Obsérvese que la naturaleza un tanto híbrida de ambos enfoques en pugna (ejemplifiquemos CEHILA y Junta) no convierte a mi pregunta en una alternativa de la cual cada una de ellas haya representado una opción excluyente.

Ante una primera lectura de los textos polémicos podríamos decir que CEHILA representa una corriente que tiende a enfocar la historia de la iglesia más como disciplina teológica que histórica. Sin embargo, en la práctica promueve una tarea histórica que puede hallar bases metodológicas y resultados internos con independencia de la teología más o menos implícita que la preside<sup>11</sup>. El hecho es interesante porque la postura de Dussel tiene en común con la del grupo de investigación de la Universidad de Navarra, la asunción de que la historia de la iglesia requiere una dimensión y una resolución teológicas. Esto hace que dicho grupo, aunque disiente con la interpretación teológica del CEHILA, aprueba sus resultados históricos y hasta los comparte y los usa.

La Junta (y la dirección teórica que representa) parecería orientarse hacia la postura que reconoce una formalidad más histórica que teológica en la historia de la iglesia. Pero resulta que discute y critica en Dussel no tanto su teología (curiosamente no se habla de ella, propiamente, en estos escritos) sino sus concepciones históricas. Es decir, no acepta los métodos históricos que CEHILA utiliza, y por ende, niega más bien sus interpretaciones históricas que las teológicas.

2. *Las metodologías aceptables.* Dado que el estatuto «mixto» de nuestra disciplina permite enfocarla «más bien como Historia» o «más bien como Teología», debemos señalar un complejo entramado de posibilidades.

Los que —de hecho— la consideran o la investigan más bien en su enfoque puramente histórico (es decir, que no hacen interpretación teológica) como es el caso de la mayoría de los miembros de la Junta y del grupo de historiadores vinculados a esta posición, discuten sobre todo la pertinencia de usar o no ciertos métodos, casi siempre por razones ideológicas (por ej. se rechaza casi siempre el método histórico dialéctico) por lo cual esta polémica no se relaciona directamente con la teología. La pregunta pertinente es si puede ser condenable en sede eclesial el uso de un método científico sin tener en cuenta si y de qué modo conduce a conclusiones teológicamente condenables.

---

10. Cf. Leo SCHEFFCZYK, *La Eclesiología y la Historia de la Iglesia, consideradas desde el punto de vista sistemático*, «Anuario de Historia de la Iglesia» V (Navarra 1996) 25-42.

11. Este aspecto se explicitó en una reunión del grupo mexicano del CEHILA preparatorio al II Encuentro. Allí se afirma que la historia excluye o conscientemente pone en plano secundario todo juicio interpretativo ajeno a su propio objeto y método. En ese sentido la Historia de la Iglesia, como disciplina histórica, debe intentar una fiel reconstrucción del pasado eclesial. Dicha historia puede aportar lo suyo a otras ciencias pero no confundirse con ellas, por lo tanto, como tal se distingue de la Teología, la Pastoral, la Teología de la Historia, etc. (art. cit. pp. 155-156).



Tampoco es pacífica la cuestión de los métodos aceptables en Teología, para la «lectura teológica» de los datos proporcionados por la historia. Naturalmente eliminamos la conexión directa entre Historia de la Iglesia y Teología de la Historia (que produjo notables confusiones en el s. XVI, justamente en temas como el descubrimiento y la conquista de América). Aun así está claro que no cualquier método teológico puede ser inmediatamente aplicado a la lectura teológica de los hechos históricos estudiados por la Historia de la Iglesia. Aquí es donde señalo la principal divergencia entre el grupo de CEHILA y el de Navarra. La polémica es más clara porque versa exclusivamente sobre el valor de las teorías teológicas que sirven de instrumento hermenéutico. Mi parecer es que ésta es una situación sin duda conflictiva, pero teóricamente más productiva y estimulante —sobre todo ahora, con un mayor acercamiento dialógico entre las partes— mientras que la otra polémica (o la mezcla indefinida de las dos, como ha sido nuestro caso) se asemeja más a un diálogo de sordos. Lamentablemente, esta cuestión no ha sido tratada con suficiente amplitud, profundidad y rigor en nuestros medios.

3. *Hechos y narración.* Desde esta vertiente, se trata de saber si la Historia de la Iglesia reproducirá especularmente la historia de la iglesia o será algún tipo de reconstrucción racional. Obviamente los métodos aceptables tienen también que ver con esta alternativa.

La posición «especularista» (ejemplificada muy adecuadamente por el pensamiento de Fr. Carrocena) tiene, a mi ver, un fundamento teórico histórico y no teológico. Es decir, asume el antiguo criterio del positivismo histórico, aunque luego use ese concepto en favor de una cierta orientación teológica. El grupo de investigadores nucleado o afin a CEHILA, asume en cambio explícitamente que la historia es una «reconstrucción» y que, por tanto, sus métodos de abordaje no son inocuos. Pero insiste en que: a) es válido todo método histórico considerado científico por la ciencia histórica; b) la Historia de la Iglesia, en sí misma, es una disciplina científica y el quehacer del investigador es científico. En consecuencia el presupuesto teológico que preside y constituye a la Historia de la Iglesia en una disciplina teológica por derecho propio es epistemológicamente ulterior; es, diríamos, un segundo grado o nivel discursivo.

Con respecto a las relaciones entre «Geschichte» e «Historie» eclesial, hay otras cuestiones implícitas, además de la ya señalada. Mencionaré las dos que me parecen más importantes. La primera es si la *Geschichte* tiene sentido modélico, y en caso afirmativo, si debe éste ser asumido por la *Historie*. La segunda es si una u otra son o deben ser «normativas» en el sentido de que a partir de ellas se extraigan consecuencias de futuro. En este punto las posiciones encontradas parecen contestar afirmativamente, pero de hecho efectúan «reconstrucciones» cuyos registros modélico y normativo son incompatibles.

*Final.* La cuestión sigue abierta, y la respuesta no es fácil. Además, en la práctica hay un campo —cultivado por historiadores— de temas que podrían llamarse «historia de la iglesia» y programas de investigación totalmente ajenos a la teología (ejemplos hay a montones). Parece, por lo tanto, que deberíamos comenzar por aceptar la equivocidad de la denominación como un primer paso a la clarificación de lo que vamos a hacer y eventualmente a presentar, publicar y discutir. Estas breves líneas van precisamente en esa dirección.

Celina A. LÉRTORA MENDOZA  
CONICET, Marcelo T. de Alvear, 1640, 1º F  
1060 Buenos Aires, Argentina  
fepai@clacso.edu.ar