

Hans-Jürgen Prien, *Christianity in Latin America. Revised and expanded edition, Religion in the Americas Series, Vol. 13*, traducción de Stephen Buckwalter, Leiden-Boston, Brill, 2013, 670 pp.

Insumiría muchas páginas consignar los méritos de esta obra, que ofrece en un único volumen una visión de conjunto de más de cinco siglos de historia del cristianismo en América Latina. A lo largo de sus casi 700 páginas, en efecto, el lector puede interiorizarse de la relación del cristianismo con los grandes procesos de la historia latinoamericana, desde la conquista a la Teología de la Liberación; desde la problemática compleja de la evangelización de indígenas y africanos al impacto de la Ilustración dieciochesca y el liberalismo decimonónico, a la formación de los estados nacionales en el siglo xix, a los antagonismos entre católicos y protestantes y a la emergencia de una conciencia ecuménica en las Iglesias del continente.

Entre esos méritos hemos ya mencionado el más obvio: no son muchas las obras de tan largo aliento y tan amplios alcances contenidas en un único volumen. En este sentido, el libro se ofrece como un material de consulta útil para quienes investigan y enseñan la historia religiosa del continente. A ellos, de hecho, está dirigido: no se trata de un texto accesible a cualquier lector, pues da por supuesta una cierta familiaridad con la historia que narra. La obra, por otro lado, llega muy oportunamente a manos de los investigadores, a causa de la expansión de los estudios que en el subcampo de la historiografía religiosa ha tenido lugar en los últimos decenios.

El libro es fruto del extenso trabajo del autor en dos diferentes ámbitos vinculados con la religión: el historiográfico y el pastoral, desarrollados ambos, en buena medida, en América Latina. Prien sabe muy bien de qué habla, no solo por su vasta erudición (de que da cuenta la amplísima bibliografía que maneja, cuyo listado ocupa 76 páginas), sino también por su relación con el mundo eclesiástico y teológico latinoamericano. Teólogo luterano, el autor vivió en Centroamérica y viajó por numerosos países latinoamericanos, en muchos casos como profesor visitante. Fue, además, profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología São Leopoldo en Brasil. Su familiaridad con el continente y sus problemáticas sociales, políticas y religiosas es, por lo tanto, verdaderamente estrecha. El libro es además el resultado de 35 años de reflexión: la primera versión de esta obra vio la luz en alemán en 1978 y en español en 1985. Por último merece ser destacado el hecho de que el volumen pone a disposición del lector, de manera indirecta, un amplio repertorio de literatura en lengua alemana a la que no es posible acceder si se desconoce el idioma. En síntesis, el volumen nos ofrece la obra madura de un teólogo que conjuga en sus escritos un impresionante manejo de información de primera mano y una vastísima erudición en materia de teología cristiana e historia del cristianismo.

El libro dedica gran atención al proceso de implantación del cristianismo y al período colonial: nueve de sus 12 capítulos están referidos a la era de la dominación del continente por parte de las potencias ibéricas. En su economía interna, esos capítulos están orientados, en gran medida, a explicar las modalidades de la acción misionera y evangelizadora entre indígenas y afroamericanos. Es este un rasgo que recorre de punta a punta el trabajo de Prien: su atención por las clases subalternas, por los grupos étnicos sometidos, por el diálogo (a menudo violento) entre la religión prescripta y la religión efectivamente vivida, por los usos del cristianismo por parte de los sectores socialmente dominantes para apuntalar su poder social y político. Los últimos tres capítulos están dedicados a la historia de los siglos xix y xx: la construcción y crisis de los Estados nacionales, las controversias entre conservadores y liberales, los populismos, dictaduras y revoluciones del novecientos, y lo que el autor llama «the age of ecumenism», que en su lectura comienza con la década de 1960. Desde el punto de vista de su equilibrio interno, entonces, podemos decir que es fundamentalmente un libro de historia colonial, ya que se torna mucho más genérico (y en algunos aspectos lagunoso) al tratar los siglos xix y xx.

A mi juicio la obra de Prien merece, por otro lado, tres comentarios críticos: dos más bien breves y referidos específicamente a su trabajo, por un lado, y luego un tercero más amplio, que remite a ciertos rasgos que loacomunan con buena parte de la historiografía religiosa del continente.

El primero de ellos se relaciona con la forma en que su calidad de teólogo incide en su trabajo como historiador. El autor comparte con Enrique Dussel y la Comisión para el Estudio de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA) una visión que combina las miradas teológica (liberacionista) e histórica. De allí que el trabajo pueda resultar por momentos desconcertante para quien se aproxima a él animado por motivaciones ajenas a la religión. En efecto, algunos de los conceptos que usa el autor,

incluso algunos tan centrales como el de «Iglesia», provienen explícitamente de la teología. Así, por ejemplo, el autor nos explica al comienzo de la obra que

On the basis of Luther's ecumenical concept of «church», which takes its starting point in the affirmation of belief in the church in the third article of the Apostolic Creed and regards its earthly images as «corpora mixta», I do not see any difficulty in subsuming under the concept of «church» or «denomination» the history of immanent communities that understand themselves as the church of Jesus.

La teología sobrevuela el discurso histórico de Prien: la comunidad de creyentes es calificada en reiteradas ocasiones como «Pueblo de Dios», y no es raro que uno se tope con consideraciones de carácter teológico-pastoral (hallaremos un ejemplo más abajo). Si bien sería injusto afirmar que la calidad de la obra se ve comprometida por esa mirada religiosa, es prudente advertir al lector --sobre todo al que no la comparte-- que constituye uno de los fundamentos del discurso del autor e incide, por ende, en la orientación general del libro.

Un segundo comentario crítico merece la bibliografía que maneja el autor. He mencionado ya su impresionante vastedad y el aporte que significa para al lector que no domina el alemán el tener acceso, de manera indirecta, a una amplia producción en ese idioma. Debo decir, sin embargo, que (en algunos casos al menos) la literatura no está suficientemente actualizada. Para poner como ejemplo el caso que mejor conozco, el relato que da cuenta de la historia religiosa argentina de la primera mitad del siglo xix se basa en la obra de Juan Carlos Zuretti (1945), de Cayetano Bruno (1972) y de Emilio Mignone (1994), de modo que no toma en consideración las contribuciones de los últimos 20 años, que en referencia a ese período histórico han sido abundantísimas y han marcado una verdadera divisoria de aguas en su interpretación. Sobre todo si tenemos en cuenta que Mignone, un hombre respetado por su acción en defensa de los derechos humanos más que por su producción historiográfica, basó también su trabajo en las obras generales de Zuretti y Bruno. El tratamiento de la historia argentina del siglo xx también se basa en bibliografía un tantoañosa.

El tercer comentario crítico se refiere, como llevo dicho, a rasgos comunes entre la obra de Prien y buena parte de la producción historiográfica sobre el tema, rasgos que implican presupuestos tan asumidos que raramente han sido puestos en cuestión, aunque a esta altura convendría que lo fueran, y seriamente.

Uno es la presunta existencia de una entidad a la que se llama «Iglesia colonial» y de la que a veces se predica todo tipo de cosas. En muchas obras, dotada de rasgos antropomórficos, esa entidad piensa y actúa, triunfa y fracasa, define estrategias, se propone objetivos, etcétera. A menudo esa entidad se encuentra en armonía o en conflicto con otra de dudosa existencia en períodos tan tempranos: el «Estado colonial». Esas dos entidades, desde el siglo xviii en conflicto, ejercen su poder sobre algo que se llama «sociedad colonial». Así encontramos numerosas investigaciones sobre las relaciones entre «Estado colonial», «sociedad colonial» e «Iglesia colonial». Pero esa «Iglesia colonial», que es el vértice del triángulo que nos interesa al comentar la obra de Prien, no existe más que en la cabeza de los historiadores. Su singularidad como entidad institucional contrasta con el uso siempre plural que se advierte en la documentación de la época, en la que se habla de las «Iglesias de Indias». Cuando en las fuentes anteriores al siglo xix se habla de «la Iglesia», el término remite a una definición teológica, no institucional. Así, por ejemplo, se habla de la «disciplina de la Iglesia» para referirse al derecho canónico, es decir, a las normas que reglan la vida de la comunidad de creyentes, legos, clérigos o religiosos que sean. Se habla también de «estado eclesiástico» en referencia al clero y en contraposición al mundo de los legos, pero el término designa entonces a un estamento, no a una «institución eclesiástica» (el uso de este término es también habitual en la historiografía) inexistente en cuanto tal. Que el clero detente un cuasimonopolio sacramental no hace de él una institución animada de propósitos propios y capaz de delinear autónomamente estrategias para alcanzar sus objetivos. No hay una institución eclesiástica en época colonial, sino un conjunto de corporaciones que administran el culto, la pastoral y la justicia eclesiástica, corporaciones de muy diverso tipo y a menudo en conflicto entre sí, cuyas acciones solo son coordinadas por el rey y por el Consejo de Indias. Ciertamente es muy atractivo (y muy cómodo) enunciar predicados de una supuesta «Iglesia colonial», pagando tributo con ello a nuestras herencias funcionalistas (de las que nadie está libre del todo), a los discursos políticos de los católicos y los liberales decimonónicos que acuñaron el término, y a un

presupuesto teológico cristiano, que ve en la Iglesia una entidad de existencia milenaria. Pero cuando se observa con lupa el funcionamiento del mundo eclesiástico colonial, especialmente en las áreas marginales del imperio, lo que se ve no es una «institución eclesiástica» en acción, sino ese conjunto de corporaciones autónomas entre sí (pero nada autónomas de la política regia y del resto de la trama estamental y corporativa) que solo en el siglo XIX transitó hacia su unidad. Achatando esa configuración compleja con el concepto de «Iglesia colonial» se pierden de vista cuestiones tan fundamentales como el proceso que dio a la luz a la Iglesia y al Estado, tal como se los comenzó a conceptualizar en el siglo XIX.

Otro presupuesto encubre el uso del término «regalismo», que no solo Prier usa abundantemente, acompañado de diferentes adjetivos tal vez agravantes (como «aggressive Bourbon regalism», «republican regalism», «regalistic liberalism», etc.), sino que es asimismo habitual en casi toda la bibliografía referida a la historia religiosa latinoamericana. Ante todo cabe observar que el origen del término es tardío: por lo que sé no se lo encuentra en escritos anteriores a la Revolución Francesa, es decir, a ese conflictivo contexto político-religioso que marcó como ningún otro la confrontación entre el catolicismo y sus enemigos de los siglos siguientes. Ello implica que en tiempos de Carlos III, monarca a quien se suelen endilgar las más furibundas actitudes «regalistas», la palabra no existía. Por cierto, la cosa es siempre anterior a la palabra, pero el contexto en que se acuña un vocablo dice también mucho acerca de sus connotaciones. Las del término «regalismo» y sus derivaciones son claramente negativas: nadie, creo, se llamó nunca a sí mismo «regalista», desde que desde sus orígenes (pero también en lo sucesivo) se lo usó para denunciar actitudes abusivas hacia el poder eclesiástico. El «regalismo» es por definición intrusivo. Fue, si no me equivoco, Marcelino Menéndez Pelayo quien en su lectura tradicionalista y católica de la historia de España acusó a los Borbones de ser los primeros «regalistas», empezando por Felipe V. Como sabemos, el uso de las palabras no es gratuito. No deja de afectar a nuestra comprensión del pasado el uso de un término tan connotado negativamente para calificar las políticas eclesiásticas de los sucesivos Borbones, de los gobiernos republicanos surgidos de las primitivas colonias españolas o del Imperio del Brasil. Al hacerlo se toma partido, aun sin saberlo, frente a polémicas sobre la legitimidad de modos de intervención del poder civil en la vida eclesiástica que, por razones políticas y en ciertos ámbitos católicos (ultramontanos), dejaron de verse en el siglo XVIII como naturales para empezar a juzgarse escandalosos. Nuestra tarea como historiadores desde luego no es esa.

Un tercer presupuesto presente en la obra de Prier y en buena parte de la bibliografía se relaciona con el concepto de «secularización». La historiografía religiosa latinoamericana, por lo general, lo utiliza con las connotaciones que le confirió la teoría clásica sociológica, que responden (por decirlo brutalmente) a la lógica de la sábana corta o de un juego de suma cero entre religión y no religión. Desde esa perspectiva, cuando hay secularización se reduce proporcionalmente el espacio de la religión. Por eso la «secularización» es algo que hace el Estado, que desde el siglo XVIII (con el «aggressive Bourbon regalism») interfiere en la vida de la Iglesia para usarla con finalidades seculares, o bien la expulsa de algunos de sus tradicionales ámbitos de acción. Para Prier,

Secularization refers first of all to the confiscation of church-owned real estate (mortmain), a measure already initiated by the Enlightened despotism of the Bourbons and then accelerated by the liberals in the newly independent states. In a broad sense, measures such as the introduction of civil registries, civil marriage and divorce, the assumption of ownership of cemeteries by municipalities, establishing a minimum age for entering into a monastic orders or for taking holy vows, can all be subsumed under the concept of «secularization,» for «the separation of religion, on the one hand, and culture, economy, state, and science, on the other,» is the manifestation of a *secularization* of thought, which needs not be seen only negatively, as Gogarten rightly pointed out, for it is wise for faith to refrain from «intervening in the works of wordly existence and wordly procurement, which are reserved to reason.» (p. 292)

Tomemos nota de la reflexión teológica con que finaliza el párrafo. También del hecho de que las citas provienen de un texto de 1961. En esta perspectiva son los Estados (el «Bourbonic despotism» y luego «the newly independent states» en manos liberales) los agentes de la secularización: son ellos los que confiscan tierras, introducen el registro civil, el matrimonio civil y el divorcio, etc. En los últimos decenios la sociología religiosa ha trabajado mucho con el fin de repensar la naturaleza de la secularización y los alcances del concepto. Las posturas más interesantes, me parece, son las

que en lugar de concebirla como progresiva marginación de la religión la ven como un proceso de permanente recomposición o reacomodamiento. Es decir, la secularización no consistiría meramente en la «expulsión» de la religión de determinados ámbitos, sino fundamentalmente en la mutación de las creencias, en su relocalización y reorganización. La «expulsión» y las confiscaciones, que efectivamente existieron, serían resultado de un proceso de «laicización» relacionado efectivamente con la construcción del Estado en sus varios niveles, que constituyó un aspecto de ese proceso más general, de índole más bien religiosa y cultural, que llamamos secularización. Esta nueva perspectiva abre vastos horizontes a la investigación, desde que permite visualizar mejor fenómenos de índole variada y compleja, liberar el concepto de su esquemática vinculación con las relaciones Iglesia-Estado y advertir las «negociaciones» y «reacomodamientos», a menudo implícitos, que se produjeron en el terreno religioso con la emergencia de la Iglesia y del Estado contemporáneos. Nos permite observar también que la misma Iglesia Católica actuó en algunos contextos como agente de secularización.

No es mi intención, al ofrecer al lector estas observaciones críticas, opacar el brillo de esta obra de Hans-Jürgen Prien que, como dije al comienzo, constituye una contribución importante para la labor de los investigadores y docentes dedicados a la historia de la religión en América Latina. Si las he consignado, tomando el libro como ejemplo, es porque creo que la historiografía referida a la historia religiosa del continente vive un momento de gran riqueza y expansión, en el que el debate en torno a los conceptos que la sustentan resulta indispensable.

Roberto Di Stefano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, La Pampa, Argentina

Correo electrónico: distefanoster@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1016/j.ehmcm.2015.09.002>

Perla Chinchilla, Antonella Romano y Paolo Bianchini (coords.), *De los colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, Universidad Iberoamericana, Universidad de Pacífico, Pontificia Universidad Javeriana, 2013.

Tres fueron las principales actividades en las que se distinguió la Compañía de Jesús: la predicación, la misión y la educación. El libro que hoy reseñamos, y que forma parte de la magnífica colección coordinada por Perla Chinchilla, está dedicado a explorar este último rubro. Esta obra colectiva se divide en dos partes, en la primera dedicada a los colegios en el Antiguo Régimen, es decir antes de la expulsión, y la segunda sobre los colegios en el siglo xix después de la restauración. Al final se anexa un apéndice sobre el sistema jesuita de universidades de América Latina y se da un sucinto panorama sobre la labor educativa actual de la Compañía en sus 30 centros de enseñanza.

En la primera parte escriben especialistas de la talla de Paolo Bianchini, Antonella Romano, Enrique González, José del Rey Fajardo y Antonio Trampus. En ella se da cuenta de unas instituciones que dejaron su huella en las más importantes ciudades del Occidente católico, América incluida, y en algunas de las urbes protestantes y ortodoxas, así como en varias ciudades de Asia. Esa presencia no solo marcó las conciencias de los individuos y propició un impresionante despliegue de recursos económicos, sino también se plasmó en la arquitectura urbana a través de sus templos y colegios, muchos de los cuales aún siguen en pie, y en el caso de los segundos continúan funcionando como centros educativos, aunque ya no bajo la custodia de los jesuitas.

★ Con motivo de la conmemoración que la Universidad Iberoamericana llevó a cabo para celebrar la restauración de la Compañía de Jesús en 1814, un grupo de investigadores coordinados por Perla Chinchilla publicaron 6 importantes volúmenes sobre la presencia de esta orden religiosa en los siglos xix y xx. Para dar a conocer esta importante labor de recopilación se presentan aquí las reseñas de cada uno de estos volúmenes.