

LA FEINA D'HISTORIADOR DE L'ESGLÉSIA
A AMÈRICA LLATINA:
APOLOGIA CONTRA ELS COMPLEXOS - ELS FALSOS PRESTIGIS
I ELS XANTATGES

per Josep M. BARNADAS

Potser no hauria de sorprendre ningú que les aberracions d'un esperit colonitzat hagin de comprometre qualsevol obra que aspiri a ser científica. Avui hom parla més que mai del diàleg euro-americà; els fets, però, són testimonis —també més que mai— de la persistència de prejudicis, de complexos de superioritat, de metropolitanisme i, al capdavant, de colonialisme arrelat al rebost més «púdic» de cada consciència.

Escriure, analitzar, voler comprendre el que ha significat realment el Cristianisme a Amèrica Llatina serà d'ara endavant —tenint en compte les premisses a què acabem d'al·ludir— una tasca feixuga per a tothom, tant si ha nascut al vell com al nou món. No cal dir que, ja en el pla mundial, la teoria i la pràctica dels historiadors de l'Església plantegen força qüestions i deixen veure problemes mal resolts (a vegades, ni tan sols entrellucats): en aquest ambient infecte pels malentesos, per les falses «bones consciències», pels autocratismes de la pitjor llei, pels pragmatismes i els jocs de l'estruç, es multipliquen els doble-sentits i, també, les pitjors cruïlles tant intel·lectuals com morals. Voldria fixar-me en alguns d'aquests punts, fent l'esforç d'extreure'n —el més netes possibles— algunes lliçons, base d'acció per a l'ací i ara¹.

1. *CEHILA: una experiència*

Entre les manifestacions contradictòries del que hom podria anomenar la «nova consciència cristiana» llatinoamericana, mereix de figurar-hi la sensibilitat històrica clarament innovadora. A ella hom deu el capgirament de l'autosatisfacció tradicional historiogràfica. I un efecte en fou el naixement de la *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina*

1. Un deure elemental d'honestat envers el lector no informat m'obliga a dir des del començament que sóc membre fundador de CEHILA; parlo, doncs, «des de dins». No sóc, per tant, neutre; però parlo del que conec.

(CEHILA), fundada per un grup d'historiadors a Quito durant la primera setmana de gener de 1973². El més elemental sentit de justícia reclama de reconèixer el mèrit principal d'aquest pas transcendent al Dr. Enrique D. Dussel, seglar argentí, que compta simultàniament amb una formació de filòsof, d'historiador i de teòleg³.

CEHILA nasqué com un *collegium* d'especialistes en història de l'Església a Amèrica Llatina, mogut per l'esperit ecumènic, els quals especialistes —dins de l'Església— volien fer el servei de llur contribució científica a tots els estrats de la comunitat eclesial (des dels camperols fins als bisbes), per tal com eren convençuts de la responsabilitat que la historiografia té davant les necessitats d'aquella nova «consciència cristiana»⁴.

CEHILA fou fundada sobre el principi d'un servei lleial i ensems crític, en tant que lliure, dels cristians a llurs esglésies locals, denominacions i, al capdavant, a l'Església continental i universal. Aquest principi permetia de deduir-ne una conseqüència fonamental: la seva independència operativa en relació a la jerarquia eclesiàstica. Cal reconèixer que l'acta oficial de la reunió fundacional no deixa cap constància d'aquest aspecte important⁵; dos mesos més tard, però, ja havia arribat a la fórmula que reflecteix ben bé l'esperit dels fundadors: «autonomia con íntima coordinación» pel que fa a les relacions CEHILA - CELAM⁶.

2. Vegeu l'acta oficial de la reunió a CEHILA: *Para una historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1975, pp. 11-15.

3. Assenyalem de la seva bibliografia: *El humanismo semita*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969; *Para una ética de la liberación latinoamericana I-II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sigueme, 1973; *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974; *Les évêques hispanoaméricains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien, 1504-1620*, Wiesbaden, F. Steiner, 1970; *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio, 1504-1620*, 9 vols., Cuernavaca, CIDOC, 1969-1971; *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967; (1972: *Historia de la iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1492-1972* [Barcelona, Nova Terra]; 1974); *Caminos de la liberación latinoamericana I: Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Salamanca, Sigueme, 1973.

4 Així com en la reunió de Quito (1973) encara hom no havia arribat a una formulació apodíctica del punts de referència en què volia treballar el projecte, en la reunió següent, celebrada a Chiapas (1974), hom redactà 10 «criterios metodológicos y teológicos». Vet-en ací un resum: la historiografia eclesiàstica és una tasca científica i teològica (1); el seu objecte epistemològic és l'Església «como institución sacramental de Comunión, de misión, de conversión; como palabra profética que juzga y salva; como Iglesia de los pobres» (2); treballa en esperit ecumènic i amb la participació de protestants (3); abasta tot Amèrica Llatina, entesa en sentit antropològic (4); s'adreça a tot contemporani, creient o no (5); treballa en equip, interdisciplinari si pot ser (6); no accepta altres compromisos que els provinents de la seva tasca (7); els seus col·laboradors tindran en compte les categories elaborades per CEHILA en tant que possibilitats de recerca (8); la HGIAL s'estén de 1492 a l'actualitat (9); vol que sigui una lectura possible (no exclusiva) de l'existència de l'Església a Amèrica Llatina (10); cf. CEHILA, *Fray B. de las Casas (1474-1974) e historia de la iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1976, pp. 199-200.

5. CEHILA, *Para una historia* 11-15.

6. Carta del secretari de CEHILA al secretari del CELAM (Quito, 29-III-1973); cal reconèixer, però, que aquest punt fou causa de malentesos des de l'inici.

El fet és, però, que al marge d'aquests petits (?) desfasaments de terminologia, anava corrent tota una altra història, el sentit de la qual només hom pot copsar-lo dins el context global dels «fronts» que malconviuen en l'Església llatinoamericana postconciliar. Cal dir d'antuvi que CEHILA ja fou atacada abans i tot d'haver nascut: el 31 d'octubre de 1972 l'*Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* declarava greus reserves ideològiques al projecte d'Història del qual CEHILA volia ésser l'instrument de viabilitat⁷. Un sacerdot colombià, Jaime Serna, manifestava els seus punts de vista personals, encara més contradictoris del projecte: segons ell, a l'*Instituto de Pastoral Latinoamericana* (IPLA) —entitat en aquell moment responsable de fer nèixer CEHILA davant el CELAM— «hay elementos marxistas o por lo menos izquierdistas y de mentalidad peligrosa (...) se trata de una historia con criterios demasiado sociológicos, muy escasos de teología». Així començava el bloqueig ideològic al qual hom ha sotmès —tot i que hom no acaba de veure prou clar amb quins arguments— el projecte historiogràfic de CEHILA.

Dins de certs ambients eclesiàstics, sembla que tothom es creu autoritzat a condemnar el que encara no existeix, en nom de l'ortodòxia o, simplement, del «sentit de l'església». Cal advertir que aitals judicis sobre CEHILA procedeixen dels que abans s'havien fet del seu animador, fundador i president, Dussel. Les crítiques al projecte li apliquen les que han formulat a alguna obra dusseliana, com que estaria inspirat per una «crítica...en extremo demoledora», «agresiva, exacerbada», «criticismo exagerado, enervante, hiriente...con criterios totalmente personalistas y subjetivos».

Amb aquest teló de fons, potser sorprendrà menys sentir parlar així un alt dignatari romà: «¿No sería diferente la situación actual [de la problemàtica catòlica a Amèrica Llatina] si los esfuerzos hechos en estos últimos años por instituciones regionales y nacionales (CELAM, DEC, CLAR, CIEC) en vez de orientarse en bastantes casos, consciente o inconscientemente, al cuestionamiento y a la crítica y al coqueteo con ideologías negativas, se hubiera orientado a la renovación, revalorización y reanimación de instituciones y personas?»⁸.

Una vegada fundada ja CEHILA (gener de 1973), el seu president convidà la *Junta de Historia Eclesiástica Argentina* (22-III-1973) a col·laborar en el projecte; la lletra de resposta de la Junta (sense data coneguda) deixa constància de les divergències radicals, establertes sobre la base de documents preparatoris de treball: rebutja sense matisos la «concepción ideológica que se quiere imponer», dubta de la mateixa possibilitat d'una història

7. Vegeu el text complet de la declaració en *Missionalia Hispanica* (Madrid) XXXI/92 (1974) 240-242.

8. *Ib.*, 242; també a la *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* (Medellín) 32 (1974) 241.

Card. G. Garrone a la Conferència Episcopal de Veneçuela (Roma, 28-XII-1972), cit. *ib.*, 241.

contemporània, anatematitza l'èmfasi en la «liberación latinoamericana», manifesta la seva inconformitat amb la distribució d'espais entre els països (en concret, li fa mal els ulls la importància atribuïda al Brasil); i acaba afirmant el seu desacord radical: l'obra projectada és «anticientífica» i «concebida con criterio sectario»⁹.

Una altra veu, diguem-ne «previnguda» contra el projecte CEHILA (jutjat a partir de les idees de Dussel) fou la del caputxí navarrès B. de Carrocera, en una recensió de la *Historia de la iglesia en América Latina* (Barcelona 1972) de Dussel: la forma de tractar les qüestions «obedece a un esquema preconcebido y a una determinada ideología»; les hipòtesis, conceptes i definicions les troba «unas veces discutibles y otras inaceptables»; per si no fos poca cosa l'anterior, rebla el clau retraient-li «confusionismo» i, al capdavant, atribuint-ho tot «a prejuicios e ideologías». Carrocera, amb tot, potser ens fa avinent amb més claredat la clau per a interpretar el devesall de crítiques quan no s'està de dir-nos un dels motius de la seva irritació: Dussel fa servir en sentit pejoratiu termes com «colònia», «opressió», «esclavatge», «alliberament», etc.!

I Carrocera no pot acabar la seva «recensió» de Dussel sense posar a l'aguait el lector contra la iniciativa —més perillosa per tal com és més ambiciosa— de CEHILA: «Según noticias fidedignas que me llegan, se trata ahora de publicar una historia general de la iglesia en América Latina con la colaboración de competentes escritores de las diversas naciones que componen aquella parte del Nuevo Mundo. Y según esos mismos informes, es justamente Dussel quien, *seguido de otros varios, quiere a toda costa imponer su criterio, ideología y enfoque en esa historia general*, tal como lo hace en esta que reseñamos. Si este plan siguiera adelante, lo sentiría en el alma, porque *menguado concepto y menguados pobres conocimientos que tendrán de la iglesia en América Latina las generaciones venideras.*»¹⁰ (Ací i arreu —mentre no digui el contrari— els subratllats són meus.)

Dussel, doncs, és el blanc predilecte d'alguns esperits bel·licosos, entesats a predir a CEHILA quins passos seguirà: els del seu president. Hom té la impressió que allò que hom cerca és d'esclafar el pollet tot just sortit de l'ou. Dussel és àdhuc culpable d'haver posat com a subtítol de la seva *Historia* només els mots «*colonialismo y liberación*», «...como si toda la inmensa y complejísima labor de la Iglesia en nuestro continente pudiera

9. *Missionalia Hispanica*, XXXI (1974) 243-245.

10. B. de CARROCERA, *La «Historia de la Iglesia en América Latina» de Dussel*, dins *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 31 (1973) 298-300 i en *Missionalia Hispanica* XXX (1973) 369-370. De fet no sorprèn ningú Carrocera quan sabem quin és el seu *credo* epistemològic d'historiador: «Parece olvidar Dussel que la historia es, ante todo, narración fiel de los hechos o interpretación imparcial de los mismos, más que crítica o enjuiciamiento de hechos particulares y tal vez mínimos, a los que se da una preponderancia singular» (p. 299). I ja abans ens havia donat les seves conviccions eclesiològiques, bo i definint l'objecte de la missionologia: «La expansión de la Iglesia Católica por el mundo y su constitución jerárquica en cada uno de los países que va evangelizando», vegeu *La misionología en España durante los últimos 25 años*, dins *Naturaleza y Gracia* (Salamanca) XII/2 (1965) 280.

reducirse única y exclusivamente a los conceptos y esquemas de opresión y liberación»¹¹.

El zel de Carrocera no restà satisfet amb el seu comentari; en un altre article ja enfoca la seva artilleria contra CEHILA (sempre, però, dins la premissa que CEHILA vol dir Dussel): aprofita l'ocasió per a propagar els judicis contraris —que ja hem adduït— de l'*Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* i de la *Junta Argentina de Historia Eclesiástica*, a les quals veus encara n'afegeix d'altres (en canvi, no diu res dels bisbes, sacerdots i historiadors que no han dubtat a encoratjar CEHILA). I torna a acarnissar-se en Dussel: llegint Carrocera, un lector desinformat arriba a la conclusió que Dussel falsifica la història per tal com la deforma; el seu gran pecat sembla ésser de no haver fet el panegíric de l'«epopeia» missionera hispànica (que Carrocera no admet de titllar de colonial); Dussel faria una crítica «hiriente» de coses secundàries per a la tasca «primordial» de l'església, privilegiant criteris sociològics a costa dels teològics.

No és estrany, doncs, que Carrocera arribi a una conclusió digna de qualsevol «censor»: si CEHILA ha de seguir endavant amb el seu projecte, «mi opinión es que en modo alguno se llegue a publicar dicha Historia así concebida»; per què? «lejos de ser una obra de consulta, de orientación», «serviría sólo para deformar conceptos, tergiversar ideas, falsear la verdad y engendrar fuertes dudas y perplejidades»¹².

Ara ja podem resumir els prejudicis contra els quals CEHILA haurà de lluitar:

1r.) Com que encara no ha fet públic cap treball oficial, hom li encoloma els que ha publicat Dussel.

2n.) Aquest és culpable de:

- haver *ideologitzat* i *sociologitzat* el passat eclesiàstic, fonent-lo dins el conjunt dels fets 'profans';
- haver *privilegiat els conflictes*, deixant a l'ombra els fets gloriosos;
- haver *encanonat* la visió del passat cap als temps propers (àdhuc contemporanis);
- haver *manipulat* la història al servei de la causa de l'alliberament dels pobres.

3r.) La imatge que dona Dussel no és fidel, ni completa, ni imparcial.

Potser la moral d'aquest combat escarrassat és que hom ha generalitzat a propòsit d'unes generalitzacions irritants; hom ha fet de CEHILA un fantasma que calia exorcitzar, atribuint-li uns trets prou odiosos.

Aquesta tàctica no fou, però l'única. Quan el 1975 se celebrà a Mèxic un congrés teològic latioamericà, l'historiador franciscà d'origen gallec, Lino Gómez Canedo, intervingué en el debat sobre els treballs de Dussel i de López Moctezuma. Partint de la més típica actitud positivista «empirista», Gómez no s'enfila a la parra dels grans judicis ultrasintètics; s'acontenta de

11. Breve reseña histórica, dins *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 32 (1974) 241-242.

12. B. de CARROCERA, *Proyecto de una «Historia General de la Iglesia en América Latina»*, dins *Missionalia Hispanica* XXXI/92 (1974) 239-250.

formular matisos o detalls insignificants; tampoc no fa teologia per tal de desqualificar l'adversari historiador; no gensmenys, bé prou que en fa servir, de «teologia de la història»; per exemple, quan declara com qui no diu res que «el sistema de patronato regio tuvo, durante el período del gobierno español, más ventajas que inconvenientes para la Iglesia». Això, però, fou una relliscada aïllada; el to general de la seva intervenció la fa un exemple vàlid d'aquella posició conservadora que, després d'haver fet durant segles generalitzacions benpensants, quan algú comença a fer generalitzacions de sentit contrari, s'indigna i aconsella sapientment: «seria bien evitar en esta clase de encuentros ciertos lugares comunes y generalizaciones que, por tales, suelen ser inexactas o injustas». De fet, però, les objeccions que formula toquen punts de detall absolutament incapaços de fonamentar uns judicis alternatius als que vol criticar. També esdevé interessant en la intervenció de Gómez aquella mena d'interès de certs ambients eclesiàstics postconciliars a esborrar tota diferència en els fets històrics, és a dir, a pair qualsevol símptoma d'«escàndol de la història»: tot seria normal. Si ens ho prenguéssim seriosament, hauria desaparegut l'esdeveniment humà. I el que cou als representants d'aquesta actitud és haver de jutjar¹³.

Abans de passar endavant, cal recordar aquella generalitzada acusació del prevere Serna contra CEHILA i l'IPLA d'infiltració marxista. Val la pena de recordar el que hom ha qualificat de viratge del CELAM des de la reunió de Sucre (1972), el qual ha permès al secretari general, mons. López Trujillo, de fer oficialitzar en el CELAM aquella colla de prevencions¹⁴.

A partir de 1975 CEHILA ha anat fent conèixer els seus primers fruits científics. Havent celebrat cada any un simposi monogràfic —Quito (1973), Chiapas (1974), Santo Domingo (1975), Panamà (1976), Salvador de Bahía (1977), Bogotá (1978), San Juan de Puerto Rico (1979), Lima (1980), Manaus (1981), Trinidad (1982)— ja s'ha publicat una part d'aquests materials¹⁵.

13. L. GÓMEZ CANEDO, *Algunos comentarios a la conferencia de Dussel y Jorge López Moctezuma*, dins *Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, Mèxic 1975, pp. 493-496.

14. L'opinió de mons. A. López Trujillo sobre el marxisme i la legitimitat del seu ús pels cristians resulta, enllà d'algunes concessions al públic, radicalment negativa: les categories marxistes són «condicionantes», en el sentit que «cristianos que las usan pierdan la fe», vegeu *Liberación: Diálogos del CELAM*, Bogotá, CELAM, 1974, pp. 261-262. No cal dir que ací hi ha problemes enormes a discutir; això sí, caldria fer-ho fora de les relacions jerarquitzades o políticament dependents. És de justícia afegir-hi l'anti-tesi d'un teòleg llatinoamericà: «Toda la campaña eclesiástica y extra-eclesiástica para que se teologice y se actúe al margen de lo que es el marxismo, es una campaña miope y las más de las veces interesada, consciente o inconscientemente», vegeu I. ELLACURIA, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, dins *Encuentro Latinoamericano*, p. 634. Sobre el viratge dretà del CELAM a partir de 1972, vegeu F. HOUTART, *Le Conseil épiscopal d'Amérique Latine accentue son changement*, dins *Informations Catholiques Internationales* (París) 481 (1975) 10-24.

15. Fins ara les dificultats només han permès de fer circular els volums següents: *Para una historia de la iglesia...*; *Fray B. de las Casas...*; *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1977; *Religiosidade popular na América Latina*, dins *Voices* (Petrópolis) LXIII/4 (1979) 5-84.

Curiosament, no conec que cap dels crítics zelosos de CEHILA hagi entaulat cap debat sobre els treballs publicats!

En canvi, la publicació el 1977 del primer volum de la *Historia General de la Iglesia en América Latina* (HGIAL), sobre el Brasil colonial (al qual seguiren un altre sobre el Brasil del segle XIX i el que abasta Colòmbia i Veneçuela)¹⁶, sí que ha «merescut» almenys un comentari. En primer lloc no és irrellevant que l'hagi publicat la revista de l'IPLA purgat d'elements perturbadors. El subscriu el prevere brasiler A. Rubert i es refereix al vol. I del Brasil: el to de seguida ens recorda les veus de 1972-1974, car comença per fer-nos la declaració espatarrant que no es tracta de la història de l'Església al Brasil «verdadera», per tal com li manquen «rasgos esenciales» o «por interpretarlos en clave dialéctica no raras veces desconcertante»; li retreu també de no haver fet recerca als arxius (argument propi d'aquella actitud «empirista» de Gómez); és una història preconcebuda, dialèctica, clarament orientada, amb esquemes determinats, etc.; Rubert s'indigna contra la distinció entre església oficial i popular i contra la crítica de la institució en nom de formes religioses més evangèliques. En el fons fa la impressió de rebutjar el plantejament profètic de l'obra, que ell identifica amb radicalisme, fanatisme, subjectivisme i arbitrarietat. També de l'escola de Gómez, Rubert no fa altra cosa que oposar-hi l'antítesi, sense entrar en cap anàlisi rigorosa d'algun dels molts fenòmens estudiats. I quan vol aportar correctius, no passa d'una dotzena de contraproposicions etimològiques, cronològiques i onomàstiques. Una mica de seriositat: massa poc per a fonamentar tan altisonants condemnes abstractes!¹⁷

Passa el temps; el bloqueig oficial eclesiàstic, però, contra CEHILA segueix: el CELAM canvia de secretari: ara és l'argentí mons. Quarracino, el qual acusa CEHILA d'incloure «ex sacerdotes y hasta algún apóstata; y además algunos que no ocultan sus simpatías marxistas»; de fet, una mica més avall sabem què és el que enfurisma el prelat a CEHILA: admet «personas (que sólo Dios juzga!) en tensiones con la jerarquía o con ácidas e injustas posiciones con la Iglesia-Institución». Si CEHILA li havia fet avinent «la disposición de leal servicio eclesial a que CEHILA ha estado dispuesta desde sus orígenes», el nou secretari general no sembla pas més ben disposat que López Trujillo: «Mi parecer es que prácticamente desde el comienzo las relaciones CELAM-CEHILA nunca fueron buenas», que ell explica (i justifica de part del CELAM) per «una determinada visión ideologizante de la historia de la Iglesia»¹⁸. Els colombians, Carrocera, els argentins, Rubert van collint la llavor sembrada.

16. E. HOORNAERT - R. AZZI - K. van der GRIJP - B. BROD, *História da Igreja no Brasil. Primeira época*; J. F. HAUCK - H. FRAGOSO - J. O. BEOZZO - K. van der GRIJP - B. BROD, *História da Igreja no Brasil. A Igreja no século XIX*, Petrópolis, Vozes, 1977-1980, 442 i 322 pp.; *Historia de la Iglesia en América Latina VII: Colombia y Venezuela*, Salamanca, Sígueme, 1981.

17. A. RUBERT, «História da Igreja no Brasil», *CEHILA*, dins *Medellín* (Medellín) 19 (1979) 426-428.

18. «Cuestionó Quarracino la ideología del CEHILA», *La Nación* (Buenos Aires, 10-XII-1980), p. 12. Una vegada més, qui pot llençar la primera pedra? El periodista —tan ben informat que és permès de relacionar-lo amb la *Junta de Historia Eclesiás-*

A tall d'informació: si alguns cercles clericals conservadors hispanoamericans (amb bones connexions i afinitats ideològiques per a influir en la jerarquia) s'han esverat davant el projecte de CEHILA, aquesta Comissió ha trobat acolliment i encoratjament en algunes entitats internacionals: esmentem la *Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée* (CIHEC), afiliada a la *Commission Internationale de Philosophie et Sciences Humaines* (CIPSH/UNESCO); la *Fédération Internationale d'Instituts de Recherche Sociale et Socio-réligieuse* (FERES). Dins les esglésies cristianes i malgrat la reticència i bel-ligerància del CELAM, força bisbes d'Amèrica Llatina li han atorgat la seva solidaritat (i això sense que CEHILA hagi sorprès incautament ningú, com s'atreveix a retreure-li mons. Quarracino)¹⁹.

Potser després d'aquesta passejada hom podrà copsar millor el sentit del conflicte: d'una banda és una manifestació més de les discrepàncies que, després del Vaticà II, han somogut tota l'Església arreu del món; d'altra, CEHILA ha rebut un tracte més desconfiat per tal com l'ha agafat aquell viratge d'involució del CELAM. Vist des d'aquesta perspectiva, els viarans que segueixi CEHILA i el seu combat s'inscriu en un altre de senzillament catòlic, en el qual —pel que ara ens interessa— entra el problema de les relacions entre la tasca de l'historiador de l'Església i la jerarquia, en els detalls del qual no podem entrar ací²⁰.

2. *La història ecclesiàstica llatinoamericana i la historiografia metropolitana «per damunt de tota sospita»*

Per sota de les acusacions contra el projecte i els primers fruits de

tica Argentina— fa al·lusió a l'objecció de la Junta, el 1973, contra la categoria d'«Església llatinoamericana» (segons l'esmentat periodista, també l'hauria condemnada la Congregació romana dels Bisbes); si en el debat hom hagués actuat més seriosament, com podria una «Junta de Historia Ecclésiastica Argentina» escandalitzar-se d'una «Església llatinoamericana»? O també, quan la sobredita Junta ha retret al seu membre numerari, el canonge Américo Tonda (Santa Fe), d'haver publicat amb el títol «pràcticament cismàtic» (segons el periodista, això pensaria la Congregació romana de la categoria «església llatinoamericana») el llibre *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma* (Santa Fe 1965)? ¿O no és tampoc la *Historia Ecclésiastica Argentina* (Buenos Aires 1945; ²1972), d'un altre membre de la Junta, el prevere Juan Carlos Zuretti?

19. Vegeu el text complet de flurs lletres en diversos números de *CEHILA-Boletín* (Bogotá) 1-24 (1973-1981).

20. Tot i que resti fora dels conflictes llatinoamericans (i, en aquest sentit, hom no pugui pas veure una posició manipulada per motius extracientífics), cal recollir les reserves poc velades d'un historiador italià: segons pensa, la producció historiogràfica d'Amèrica Llatina «appare squilibrata tra la metodologia tradizionale (che a volte mostra aspetti realmente sclerotici) e punte contestative cariche di tensione, ma molto spesso prive di una solida metodologia e di un senso storico concreto» (P. PRODI, *Nuove dimensioni della Chiesa: Il problema delle Missioni e la «Conquista spirituale» dell'America*, dins *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Nàpols, Dehoniane, 1979, p. 268. Hom pot copsar més clarament la posició de Prodi quan fa el judici següent sobre l'obra de Dussel, *El episcopado hispanoamericano: «Opera con larga documentazione, anche se carente sotto l'aspetto critico-filologico...»* (p. 282).

CEHILA, hom hi pot llegir el malhumor que rondina contra qui no li permet de seguir tranquil la seva rutina; sembla que li respon: «Bé prou que coneixem el nostre ofici; deixeu-nos tranquils i no ens compliqueu l'existència amb les vostres ideologies, sociologies...»; també hem vist que ha esdevingut rutinària l'acusació contra Dussel (i CEHILA) de no fer un treball «científic», sentint-se molt segurs que la seva història sí que ho és, de «científica», per tal com ells «deixen parlar els fets». ¿És, però, realment així?

En la mesura en què hi ha un «consens tàcit» en aquesta tèrbola confrontació, segons el qual hom troba a mancar a CEHILA la «seguretat doctrinal» de la «bona» historiografia, d'aquella contra la qual la jerarquia no s'inquieta, potser valgui la pena de fer un sondeig en aquesta historiografia i veure fins a quin punt és «científica» o també fa aigües, bo i amagant dosis ideològiques mortals.

a) *Algunes obres generals*²¹

Sense entrar en detalls, qui examini, per exemple, la *New Catholic Encyclopedia* (Washington 1967-1972) i el *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg 1957-1968), podrà fer-se una idea bastant concreta d'on arribava la historiografia central en la seva valoració del fet cristià llatinoamericà. En la NCE buscarem debades un article global sobre l'Amèrica Llatina; en canvi, sí que ens ofereix el que parla del període colonial, escrit pel franciscà A. Tibesar (VIII 448-469). Serà permès de veure en aquesta omissió un reflex de manca de perspectiva? Pels anys seixanta, sembla que, des del món que mana, encara hom no havia descobert la unitat fonamental del procés llatinoamericà (polític i religiós). Si ferguem en els articles de tema llatinoamericà inclosos i en els que no hi són, els desnivells són vistents (i no cal dir que no és tot culpa dels qui programaren l'obra, per tal com els desnivells els trobem ja en la base informativa historiogràfica: pensem, si no, en Mèxic o Brasil d'una banda i en Bolívia i Guatemala de l'altra).

Al LTK, en canvi, sí que hi ha article «Amèrica Llatina» (VI 810-812). Què hi trobem? Unes quantes dades històriques, una mica d'estadística demogràfica, un grapat de sociologia religiosa. Si ens prenem la feina de comparar el que ací hom dóna sobre el «continent catòlic» i el que la mateixa obra ofereix sobre qualsevol país europeu, el contrast fa mal als ulls. Amb aquesta premissa, ja no sorprèn que en articles dedicats a països llatinoamericans no hi hagi cap al·lusió a l'evolució de l'Església allí!

És evident: són obres pensades *des de* i *per al* món ric tradicional. La perspectiva traïx unes molt efectives solidaritats. La tesi benpensant objecta que el tremp científic d'una obra no és qüestió de perspectives. Doncs els

21. Hi ha una síntesi breu, però justa, sobre les limitacions de la bibliografia existent fins a 1970 sobre història de l'Església a Amèrica Llatina, en H. J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Gotinga, Vandenhoeck et Ruprecht, 1978, pp. 27-28.

exemples citats ens demostren el contrari: amb la perspectiva emprada hom fa mala ciència, per tal com no ens permeten de comprendre una part integral del seu objecte.

b) *El «Diccionario de Historia Eclesiástica de España» (DHEE)*

El DHEE (Madrid 1972-1976) és un exemple eloqüent del nivell en el qual pot caure la historiografia eclesiàstica benpensant i domesticada (en aquest cas, per partida doble: per censura eclesiàstica i per censura política). S'esllavissa per tants cantons, que qualsevol apropament ens ensenyarà punts flacs. Començaré posant un cas esclatant: no hi ha article M. Menéndez Pelayo!

Anem a veure com presenta l'Església llatinoamericana. Hi ha d'antuvi el trossejament del territori en països; això sol ja ens treu del davant una visió continental; per sota, però, del continent —parlant, com ho fa el DHEE, del període de dependència colonial de la corona de Castella— encara hom podia adoptar les unitats administratives del moment o, si ni tan sols a tant hom volia arribar, aquells grans blocs anomenats Riu de la Plata, Mesoa-mèrica, els Andes, les Antilles, etc.

Ací, però, cal dir quins són els criteris del DHEE de cara a la inclusió o exclusió d'Amèrica Llatina: segons ens diuen els responsables (I, IX i XI), només es comprometen a parlar-nos-en fins a la independència política. Admesa l'opció, encara costa més d'entendre aquell galdós trossejament (absolutament anacrònic!) i, d'altra banda, encara era més esperable de completar la informació detallada colonial amb un sucós article de conjunt sobre l'Amèrica Llatina republicana. Perquè, em pregunto: fent-hi entrar una bona colla d'articles biogràfics d'eclesiàstics que han treballat a Amèrica després de la independència, no serà demanar massa al lector poder capir llur acció si ens manca el context? (I, de passada, no conec quin és l'abast «científic» de l'arbitrària limitació dels «personatges» mereixedors d'article als clergues, bàsicament [cf. I, X-XI]; ho interpreto més aviat com un anacronisme nostàlgic postconciliar, que no pas com un espontani tic pre-conciliar).

Seguirem posant casos, sempre des del punt de vista de llur qüestionable científicitat. ¿Cal dir que foren exigències científiques les que impediren de parlar del període 1939-1970 en l'article «Església-Estat» (II 1117-1188, article d'altra banda notable en conjunt)? En l'article «Escolàstica» (II 810-849), també força informatiu, cal lamentar que l'autor es deixi a la butxaca, pel que fa al període de la decadència, les vertaderes causes que expliquen la pèrdua de força, en lloc d'esclafar-nos sota l'allau de títols d'obres i de noms de tercera fila. L'article «Sagrat Cor a Espanya» (I 612-614), nostàlgic de les «cristiandats» burgeses, és un bon exemple de triumfalisme desproveït de la més lleu «saviesa històrica», de fet sense context i d'absoluta pèrdua de contacte amb la història profana. Quelcom semblant hom podria dir de l'article sobre l'«Acció Catòlica» (I 2-5) i sobre el concordat de 1953 (I 595-599), els quals practiquen, a més a més, aquella tàctica de tancar els ulls davant les realitats que ens desplauen o que fan la guitz a les nostres

posicions. Som ben lluny, doncs, d'una obra científica, si aquesta vol dir «asèpsia ideològica»!

L'article «salesians» (IV 2148-2149) ens dona un altre bon exemple d'historiografia etnocèntrica i «pietosa» en el pitjor dels sentits, extrinsecista i falsament institucional, per tal com la seva lectura no ens dirà res d'imprescindible per a conèixer allò que han viscut els membres d'aquella congregació; molt menys entra a jutjar la significació històrica de la seva obra (p. ex., fins a quin punt les escoles professionals salesianes han contribuït a la formació d'una consciència proletària o, més aviat, al desclassament i al consumisme escalador). Aquest «silenci tàctic» (incompatible, evidentment, amb l'autodenominat criteri empíric científic) ens torna a sortir en els articles «S. Nevares» (III 1771) i «Federació de Joves Cristians de Catalunya» (II 906-907): hom no ens diu absolutament res sobre les causes de la desaparició dels sindicats agraris catòlics o la Federació arran del triomf bèl·lic franquista el 1939; o quan el DHEE calla sobre la figura de l'abat Escarré de Montserrat, del qual una «bona ciència» ens hauria d'haver recordat la valenta denúncia de la dictadura de Franco al diari *Le Monde* l'any 1963; ja que parlem de Montserrat, podem també esmentar una altra anomalia: l'abaciologi d'aquella abadia resta interromput en l'any 1885, com si després d'aquesta data s'hagués estroncat! (cf. III 1603-1604); també el silenci («prudent», que no científic) sobre el bisbe de Vitòria, mons. Mújica, el qual no firmà la carta pastoral col·lectiva de 1937 en la qual hom legitimava la rebel·lió feixista...

Ens trobem, doncs, davant una historiografia que aparenta ignorar tot allò de què no vol parlar, que calla el que no li agrada o, potser, el que l'obligaria a repensar la seva teologia de la història. Hi ha una munió de dades la significació de les quals sembla que no interessa a ningú (o bé hom li'n dona una de pretesament dictada pel sentit comú); historiografia dirigida en grau superlatiu, la qual instrumentalitza el relat al servei dels seus fins «edificants». Hi ha una teologia implícita: l'Església (és a dir, la institució, senyorejada, hom diria, per la jerarquia) no s'equivoca mai; si de cas hi ha «errors», en són responsables les «forces del mal». És natural, doncs, el triomfalisme: aparegut en bona part encara sota el franquisme, el DHEE se sotmet a les seves regles de joc; no és gaire important que aquestes regles vagin a l'encontre dels requeriments de la ciència i de la consciència cristiana.

Resumim: el DHEE és un instrument de treball l'enorme massa d'informacions del qual hom no podria ignorar; molt desigual en la vàlua de les contribucions; d'orientació radicalment conservadora des del triple punt de vista del mètode històric, de les posicions ideològiques i de la teoria implícita (i, a vegades, explícita). El millor que hom pot dir-ne és que la seva utilitat restarà disminuïda per l'al·lèrgia als nous corrents de la disciplina històrica (en el món i en l'Església). Serà per sempre un bon testimoni del que ha pogut assolir la historiografia oficialista eclesiàstica espanyola sota el règim franquista. En lloc d'anunciar el futur i de reflectir el present, ens recorda el passat.

Amb tot, no s'hi val a explicar totes les mancances per les opcions ideològiques preses; em sembla que ja he donat prou exemples en els quals

allò que manca no és pas la «bona» ideologia, sinó simplement bona ciència. Una altra cosa seria demanar-se si un accentuat llast ideològic és compatible amb una bona ciència²².

c) *La «Nouvelle Histoire de l'Église» (NHE)*

Coordinada per R. Aubert, M. D. Knowles (+) i L. J. Rogier (+), des de 1964 ha anat apareixent en diferents llengües aquesta Història; voldria prendre-li el pols a propòsit del vol. V, que conec en la seva versió anglesa: *The Christian Centuries: The Church in a secularised society* (Londres, Darton - Longman and Todd, 1978. XXXI + 719 pp.).

En general, aquesta Història vol caracteritzar-se per ser llegidora, sense voler-nos esclafar amb l'erudició; també, pel nombre no gaire elevat de col·laboradors, cosa que li permet d'assolir una major homogeneïtat. Copsa els esdeveniments en llur relleu principal, prescindint dels detalls que esgarrarien el lector. Més que els arbres, vol ensenyar el bosc.

La meua impressió de conjunt sobre el volum examinat és que, tenint present les opcions pràctiques dels editors, el lector rep una informació fonamental selectiva sobre els problemes centrals (i això, no cal dir-ho, comporta el perill que cada autor privilegiï determinats aspectes, a costa d'altres). El Dr. Aubert, autor principal del volum, manifesta una apreciable independència de filies i fòbies. El volum combina l'exposició dels «fets generals» (terreny relliscós, per tal com solen esdevenir el «fets centrals», entenent (per centre Europa) amb els de les regions «perifèriques»: món anglosaxó, Amèrica Llatina, les «missions» i el Pròxim Orient.

Anem al capítol llatinoamericà, amb una mica més de detall. L'ha escrit el nord-americà F. B. Pike. Malgrat que no és, des d'un punt de vista convencional, un historiador de l'Església, coneix per treballs personals uns quants temes del període que ha de tractar²³. El capítol (pp. 321-381) va dividit cronològicament entre tres talls: 1830-1890; 1900-1945 (subdividit

22. Tenint en compte les greus reserves sobre la concepció i la realització del DHEE, no cal insistir gaire sobre per què no puc admetre el que n'ha dit un balanç recent sobre l'estat dels estudis d'història eclesiàstica espanyola contemporània: «ofrece amplia información sobre la Iglesia española y se difunden términos y conceptos», vegeu F. GARCÍA DE CORTÁZAR, *La nueva historia de la iglesia contemporánea en España*, dins M. TUMÓN DE LARA (ed.), *Historiografía española contemporánea. X Coloquio del Centro de Investigaciones hispánicas de la Universidad de Pau. Balance y resumen*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 222.

23. Sense pretensions d'exhaustivitat, assenyalem: *South American Catholicism: Glimpse of twentieth-century Argentina, Chile and Perú*, dins H. A. LANDSBERGER (ed.), *The Church and Social Change in Latin America*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1970, pp. 53-75; *Spanish origins of the social-political ideology of the Catholic Church in nineteenth-century Spanish America*, dins *The Americas* (Washington) XXIX (1972) 1-16; *Church and State in Peru and Chile since 1840: A Study in Contrasts*, dins *American Historical Review* (Nova York) LXXIII (1967) 30-50; *Heresy, Real and Alleged, in Peru: An Aspect of the Conservative-Liberal Struggle*, dins *Hispanic American Historical Review* (Durham, N.C.) XLVII (1967) 50-74; (ed.), *The Conflict Between Church and State in Latin America*, Nova York, A.A. Knopf, 1964; *Hispanismo, 1898-1936. Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America*, Notre Dame-Londres, University of Notre Dame Press, 1971.

temàticament) i 1945-ca. 1970. Mentre que el primer període segueix un ordre geogràfic, el segon només ho fa a mitges i el tercer abandona totalment aquell criteri, engalantant problemes, sense referència geogràfica precisa. Aquest eclecticisme és degut probablement més a raons pràctiques que de criteri teòric; *a posteriori*, hom podria veure-hi una justificació en el procés de continentalització llatinoamericana que viu l'Església des de 1945.

Dosificant bé la bibliografia, actualitzada, Pike ens dona un relat intel·ligent dels fets elegits; atorga especial atenció a les relacions Església-Estat i a l'acció política dels cristians; en canvi, ens diu molt menys sobre l'evolució interna de les forces que treballen l'Església (p. ex., no sembla haver copsat el gran procés de «romanització» en curs des de la segona meitat del s. XIX). El mètode seguit per a l'època contemporània (gairebé un mosaic de problemes: qüestió social, la socialdemocràcia, el CELAM, la manca de clergat, el nou radicalisme cristià, etc.) fa difícil —tenint en compte l'espai disponible— l'aprofundiment; malgrat això, Pike toca els temes més importants, sense casar-se en exclusiva amb cap de les forces conflictives a Amèrica Llatina. Ningú no li podrà retreure d'ésser crític amb excés.

Vet ací, doncs, els trets que em semblen més colpidors del capítol: discurs de predomini narratiu; prioritat de la significació social de l'Església sobre la vida interior; equilibri «centrista», equidistant de les dictadures i de les revolucions; poc interès per la interpretació teològica; assenyat, sense caure, però, en l'«edificantisme». I cal reconèixer que tampoc hom no podia pas demanar-li força més, tenint compte de l'espai en què restava encabit.

d) *El «Handbuch der Kirchengeschichte» (HKG)*

La darrera obra que voldria jutjar és el vol. VII del HKG, que venia dirigint des de 1965 l'eminent historiador Hubert Jedin (+ 1980) i que porta per títol *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert* (Freiburg, Herder, 1979. XX + 834 pp). Si ens hem de fiar del que ens diuen els editors del volum, Jedin i Reppen, la seva preparació ha tingut més entrebancs que els precedents: manca de fonts, etc. (cf. pp. VI-VII). Ja podem anticipar que, de fet, el volum tal com ha sortit es ressent d'alguns defectes, que analitzarem més en detall. En tot cas, el nostre judici té en compte la declaració de principi que fan els editors: «Kirchengeschichte, auch kirchliche Zeitgeschichte, der historischen Methode zu folgen hat» (pp. VI-VII).

Comencem per examinar el capítol que tracta de l'Amèrica Llatina: és el 24è., escrit pel pare Félix Zubillaga S.J. (pp. 685-768). Ha organitzat la matèria segons la divisió geogràfica per països, sense cap mena de panorama global (introducció o conclusió) que subratlli els trets més colpidors d'un procés comú, bo i permetent d'encabir-hi les peculiaritats dels processos locals o regionals.

Si anem al moll de les coses, descobrim que el trossejament territorial és el camí més dreturer per al tipus de discurs que l'autor ens ofereix: allò que li interessa és de dir-nos com la institució eclesial desenvolupa els seus recursos, com es defensa dels seus «enemics» (que identifica amb els qui limiten o, àdhuc, retallen la mateixa institució), com es «fa sentir» en la

societat llatinoamericana (mitjançant el sistema d'ensenyament, els hospitals, els diaris, les emissores de ràdio, les universitats, les associacions confessionals, la pastoral: vegeu, p. ex., la p. 695, un exemple eloqüent d'aquest tipus de discurs). I tot això, entès com una cosa «natural i evident», que no demana preguntar-se pel seu sentit a cada país i a cada moment. Aquest mecanisme institucional no permet de veure les autèntiques cruïlles històriques; això, però, no seria cap greu mancança, tenint en compte el seu *a priori* metodològic (i ideològic), que sembla barrar-li el pas a qualsevol mena de judici de valor. Al capdavant, doncs, el viarany metodològic i l'opció teòrica encaixen perfectament²⁴.

Tenim, doncs, història-relat o crònica, amb forts prejudicis institucionals (història des de dins); també, història apologetica: no he sabut trobar un sol fet que hom pogués qualificar de perillós per al renom de la institució. És aquesta la raó d'ésser de l'historiador de l'Església? Opció ideològica edificant, per tal com —siguin quin siguin els fets— hom no pot fer cap judici que no sigui favorable al prestigi de la institució, cal que calli sobre els «racons bruts»; tot això, malgrat haver de pagar un preu alt: els qui han viscut o encara viuen aquestes realitats no poden «reconèixer-se» en aquell relat²⁵.

24. Nogensmenys, l'editor Jedin no devia pensar pas així: en la seva contribució teòrica sobre l'estatut científic de la història de l'Església llegim: «Die KG kann auch nicht auf Werturteile verzichten, die bereits der Auswahl des Stoffes zugrunde liegen, erst recht nicht auf die Anwendung von Kategorien wie 'Blüte' und 'Verfall', 'Missbrauch' und 'Reform'... es gibt historische Schuld und historische Verdienst. Doch ist das Urteil der KG kein 'Gericht' über die kirchliche Vergangenheit, weil der Kirchenhistoriker über keine so eindeutigen Massstäbe verfügt wie der Richter im Gesetzbuch... Er bedingt eine bestimmte Wertordnung in Erforschung und Darstellung der Vergangenheit, aber auch Zurückhaltung in der Wertung, weil der letzte Sinn jedes Ereignis erst nach Abschluss der KG offenbar werden kann, lässt jedoch Fortschritte im Verstehen und Bewerten einzelner Ereignisse zu. Die KG kennt ebensowenig einen absoluten Fortschritt wie einen fortschreitenden Verfall» («Kirchengeschichtsschreibung», LTK VI, 210).

25. Sobre aquestes i altres qüestions de principi, hom pot fer-se una idea de l'estat present del debat sobre l'estatut epistemològic de la historiografia eclesiàstica (tot i que resti —per desgràcia— massa centrat en l'ambient germànic i que gairebé ni calgui advertir el lector de l'oblit —per ignorància— de les aportacions llatinoamericanes), en els volums de R. KOTTJE (ed.), *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, Trèveris, Paulinus, 1970, i de H. R. SEELIGER, *Kirchengeschichte—Geschichtstheologie—Geschichtswissenschaft*, Düsseldorf, Patmos, 1981. Per l'agost de 1977 se celebrà a Uppsala un col·loqui sobre «L'Església en una societat canviant: conflicte-reconciliació-adaptació», organitzat per la *Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée*. Si tenim en compte que la 3.^a secció del col·loqui era dedicada a «L'Església i el colonialisme en regions concretes», amb absència absoluta de representants llatinoamericans (i àdhuc de comunicacions sobre Amèrica Llatina), em sembla que l'excusa donada («Attempts to enlist representation from the far-reaching venture in Latin-American ecclesiastical history, under CELAM unfortunately failed», C. F. HALLENCREUTZ, *Introduction to related research projects*, dins CIHEC, *The Church in a Changing Society. CIHEC Conference in Uppsala 1977* (Uppsala, Almqvist et Wiksell, 1978), p. 503) permet de comprovar, més aviat, el caire perifèric de la historiografia eclesiàstica llatinoamericana o, potser, la «incapacitat/manca de voluntat» del CELAM per a fer-s'hi present! Esmentem, encara, que el *Römisches-Institut der Görresgesellschaft* ha celebrat a Roma (juny 1981) un col·loqui sobre «Qüestions fonamentals del mètode de la història de l'Església», del

Hi ha, doncs, ideologia. Ací també, però, hi ha d'altres infraccions: p. ex., una pobresa de fonts d'informació bibliogràfica que esglaia; la majoria dels títols encabits a les pp. 685-688 (distribuïdes per països) no tracten de la història de l'Església; allí figura l'obra de Prien²⁶, que no sembla haver aprofitat ni tan sols com a font de fonts bibliogràfiques.

Si analitzem els períodes que cobreix el capítol, trobarem desnivells inesperats (problema, d'altra banda, no exclusiu d'aquest capítol; ja en parlarem més avall). M'atreveixo a convidar qualsevol, per poc que conegui la història eclesiàstica del país que sigui, a llegir el que en diu Zubillaga. Els buits-silencis són literalment aterradors (vegeu, si us plau, el que hom diu del Perú, pp. 722-725, absolutament insuficient des de qualsevol punt de vista teòric; o sobre l'Equador; o sobre Veneçuela, etc.). Amb tota sobrietat, cal dir que hom ha depassat qualsevol mesura. I insisteixo: no es tracta d'una simple discrepància de criteris ideològics; senzillament, la història ens és estafada! Zubillaga ha oblidat que el seu capítol ens havia d'informar de l'Església llatinoamericana, si més no, des de 1914 (cf. p. V) fins, almenys, al Vaticà II. Agafem Nicaragua: qui podrà dir que hom ens ha informat sobre el que s'ha esdevingut allí quan en l'espai que li és dedicat (pp. 750-751) llegim fets referits a les dates següents: 1913, 1961, 1967, 1939, 1972? O encara: qui s'atrevirà a presentar la història de l'Església a Nicaragua al s. XX sense esmentar una sola vegada la dictadura familiar somozista? O, parlant de Cuba, ¿hom pot presentar la dramàtica situació de l'Església en aquella illa (pp. 740-744) sense dir un sol mot de les diferents experiències dels cristians cubans amb el «socialisme real»? I no costaria gens ni mica de multiplicar els exemples...

És una llàstima que Zubillaga no hagi pogut fer amb les seves 84 pàgines allò que Pike ha sabut fer amb 60: mostrar per on sirguen els cristians a Amèrica Llatina. El lector de Zubillaga caurà en una situació pitjor que la ignorància: sense nord, no podrà buscar en un altre indret el que hom li ha negat ací. I cal demanar-se: com és que el HKG ha conegut una aital baixa de qualitat (tenint presents els capítols que sobre Amèrica Llatina han aparegut als volums anteriors, obra de J. Glazik, J. Beckmann, R. Aubert i O. Köhler)?

El volum que analitzem, però, presenta d'altres contribucions no menys objectables que la de Zubillaga.

Agafem, per exemple, el que tracta d'Espanya (pp. 610-622), l'autor del qual és el pare Q. Aldea SJ. En ell, després d'haver divagat sobre algunes qüestions de dubtosa pertinència (p. ex., sobre les «dues Espanyes», tema que mai no ha estat pròpiament un afer eclesiàstic; en canvi, no ens diu res sobre l'integrisme, força important en el catolicisme espanyol²⁷), Aldea dedica les pp. 616-622 a parlar-nos de la guerra civil i del règim confessional

qual fins ara no han sortit publicats els treballs (fora del d'E. ISELOH, *Kirchengeschichte - Eine theologische Wissenschaft*, Wiesbaden, F. Steiner, 1982); amb tot, tinc entès que tampoc no hi assistiren historiadors eclesiàstics llatinoamericans.

26. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*.

27. N'hi ha prou de referir-nos, p. ex., a l'excel·lent article que li dedica el DHEE II 1203-1206 (J.M. Cuenca).

feixista. Sobre la primera, és almenys lamentable (i ben ideològic, des del punt de vista d'una «historiografia científica») que, en esmentar la carta pastoral col·lectiva de 1937, no faci la més petita al·lusió a la seva dubtosa prudència, sobretot a la vista de la història posterior; sembla que Aldea escrigui com els qui la firmaren (renunciant així a la independència exigible a l'historiador).

Una cosa semblant hom podria dir de la presentació que fa dels «avantatges» obtinguts per l'Església mercès a la victòria militar «nacional»: la mateixa manca de «finor», de «matís» i d'«escepticisme»; qualsevol diria que aquells «avantatges» no li feren pagar un bon preu!

Amb tot, em sembla més greu la deformació de la imatge que ens dona de les actituds dels cristians davant el feixisme franquista: el lector no hi trobarà el més lleu indici que permeti de pensar en una oposició catòlica al franquisme; per a Aldea no existeix (com si no fos una simple manipulació dels fets). Potser per les mateixes raons, Aldea ha decidit de no dir-nos res del que s'ha esdevingut en l'«església espanyola»²⁸ després de 1962 o Vaticà II (malgrat que faci referència, fora de context, a un document dels bisbes de 1973): és a dir, res dels problemes del sacerdots-obrers, de la JOC i de l'HOAC amb el règim i la jerarquia; res sobre l'AC especialitzada (destruïda el 1966 per decisió de dos bisbes); res sobre el grup intel·lectual entorn de «Cuadernos para el diálogo» (Madrid); res de les manifestacions de capellans pels carrers de Barcelona i Bilbao (1966-1967); res de la presó especial que el règim «catòlic» preparà per als sacerdots condemnats pels tribunals polítics, etc. És tota una política del silenci, en el qual la ideologia es fa més evident en allò que hom calla que en allò que hom diu. I encara caldria dir el mateix a propòsit de l'Opus Dei (p. 621), on de bell nou hom deixa d'informar el lector dels compromisos tan discutits (àdhuc dins l'església oficial i jeràrquica) amb l'aparell franquista en el pla cultural, polític i econòmic²⁹. És una manipulació dels fets que esdevé vergonyosa i indignant; almenys ningú no podrà parlar d'aquella asèpsia tan lloada pels partidaris de la «ciència empírica».

Fora d'aquestes observacions sobre el capítol dedicat a Espanya, voldria afegir-ne algunes més sobre altres qüestions:

1r.) Jedin ens dona un bon resum de la història estricta del Vaticà II (pp. 97-151); allò que no ens dona el HKG és l'impacte del concili en l'Església universal; ni tan sols hi ha uniformitat a l'hora de fixar la data *ad quem* del volum, tal com ja d'antuvi reconeixen els editors (pp. V-VI): mentre que, p.

28. Almenys a la p. 618 fa servir la fórmula «spanische Kirche» i a la p. 621 una altra de semblant («spanischer Katholizismus»); sembla que no plantegin escrúpols als «seguríssims» editors del HKG; en canvi, si en una publicació de CEHILA s'ha entaforat una expressió similar, els fariseus d'avui criden «cisma, cisma!».

29. De fet, això va completament d'acord amb els paràgrafs que li dedica Iserloh (pp. 330-331): hi retrobem la imatge oficial de la institució (tan ben orquestrada pel poderós aparell periodístic), sense cap contrapès de referències a les greus acusacions formulades contra l'Opus Dei, des d'Urs von Balthasar fins a Artigues. En un altre ordre de coses, és si més no admirable (i eloqüent de l'esperit ideològic que conreua el HKG) que hom pugui parlar del concordat espanyol de 1953 (pp. 207-210) dins dels signats «mit den freien Ländern»!

ex., sobre Espanya i França hom no ens en diu res, d'Itàlia, dels països de llengua alemanya, dels Països Baixos, de l'Europa oriental i de l'Amèrica Llatina hom fa una breu presentació del postconcili. No sé si és excessiu de veure en aquesta manca de coordinació una actitud que pretén d'ignorar o minimitzar l'esberlament institucional. La mateixa actitud conservadora, «segura» a ultrança, en fer de Pius XII el darrer pontificat analitzat.

2n.) La posició del HKG sobre el socialisme real també planteja dificultats. En primer lloc, pel fet d'encabir-lo en l'apartat «l'església i els errors socials contemporanis» (pp. 251-256); també per tal com hom es limita a fer una exegesi d'alguns documents pontificis, com si no calgués tenir en compte força altres aspectes; l'autor d'aquest capítol (W. Weber) ja ens demostra en quines aigües es mou quan pren per «autoritats» els jesuïtes G. Gundlach i O. Nell-Breuning. O és impertinent de dir al lector que sota aquell socialisme hi ha hagut cristians per als quals l'experiència socialista ha significat quelcom més seriós que un problema d'obediència a la jerarquia (d'altra banda, força versàtil en la seva *Ostpolitik!*)³⁰. Ni una paraula sobre els «cristians pel socialisme» (serà per haver sorgit fora del discurs europeu?).

3r.) El HKG ha estat des del seu naixement una obra dels historiadors germànics (amb alguna excepció, no cal dir-ho); potser aquest fet permet d'explicar-se algunes, diguem-ne, «anomalies»: p. ex., quan es desampelleguen del «fenomen Teilhard de Chardin» amb dues al·lusions d'un total de quatre ratlles (pp. 272 i 400). I la llista és més llarga.

4t.) Fins i tot parant esment als advertiments de Jedin (p. VI) sobre les dificultats pròpies d'una història contemporània de l'Església, el lector no s'acaba de convèncer del tot que, en les descripcions per països (pp. 508-820), només hom pugui fer una crònica anecdòtica i externa de fets, en llur majoria d'abast clerical. Hom sent la temptació de pensar que és més aviat una opció prèvia metodològica i ideològica (potser inconscient): opció que permet de definir la tasca de l'historiador deixant de banda —per principi o en la pràctica— qualsevol mena de judicis sobre el sentit del fets.

I ací rau, potser, una de les lliçons més profitoses de l'enquesta que acabem de fer: és una pretensió condemnada d'antuvi al fracàs voler escriure la història de qualsevol institució amb l'esperança de no haver de dir més que el que ens diuen les fonts, per tal com sempre acaben fent-se sentir les opcions/deformacions/limitacions de la ideologia oficial o personal (o ambdues).

3. Alguns punts de referència sobre la moral d'aquesta història

Tornem a CEHILA i als seus problemes de «legitimitat» científica i

30. Vegeu H. J. STEHLE, *Die Ostpolitik des Vatikans, 1917-1975*, Munic, R. Piper, 1975, que no trobo esmentat en el capítol. Potser també caldria fer referència als treballs del volum G. ADRIANYI (ed.), *Die Führung der Kirche in den sozialistischen Staaten Europas*, Munic, Johannes Berchmans, 1979; sobre el cas txecoslovac, vegeu *Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei. Dokumente-Berichte*, Berna, National Kommission Justitia et Pax, 1976 i *Zeugnis und Zusage. Dokumente aus der Kirche der CSSR*, Munic, Sozialwerk der Ackermann-Gemeinde, 1981.

cristiana dins el marc eclesiàstic llatinoamericà. Després d'haver pres el pols a algunes obres «segures» de la historiografia metropolitana, potser ara podem plantejar els vers problemes en una atmosfera més neta de falsos complexos de culpabilitat, d'una banda, i d'autosuficiència, de l'altra.

Em sembla que el caire del conflicte de què és víctima CEHILA és més teològic que historiogràfic: un cert sector de la jerarquia ha cregut trobar en CEHILA una eclesiologia (amb una cristologia i una soteriologia) que des del 1972 el CELAM no para de blasmar. Com que —segons els crítics— CEHILA amenaça d'aplicar aquesta eclesiologia al discurs historiogràfic, esdevé perillosa. (Deixo ara de banda la tradicional manca de sensibilitat històrica i historiogràfica que ha demostrat la majoria de l'episcopat d'Amèrica Llatina. El CELAM, per exemple, no ha demostrat interès a patrocinar la «seva» història de l'Església a Amèrica Llatina sinó després de veure com no podia manipular la que anava preparant CEHILA.)

Amb tot, cal reconèixer que també hi ha hagut un «conflicte d'interpretacions»: es tracta d'emparar-se del relat historiogràfic al servei d'un projecte, restaurador i involutiu en un cantó i alliberador a l'altre. De fet, allò verament conflictiu són els dos projectes, restant-los subordinat el conflicte historiogràfic. I em sembla que, al capdavant, és perdre el temps voler portar el debat en el terreny perifèric en lloc del nuclear. Considero evident que tant l'un com l'altre els dos projectes recorren a elements ideològics, els quals —per definició— són aliens a la verificació científica i, si parlem rigorosament, a un vertader debat.

Si admetéssim aquestes premisses, caldria treure'n algunes conseqüències:

1) El projecte eclesial de CEHILA no pot justificar-se ni desqualificar-se en el pla exclusivament historiogràfic, exactament igual que el del CELAM.

2) L'anàlisi a la qual hem sotmès algunes mostres de la historiografia «teològicament segura» ha fet evident que són plenes de febleses i de punts vulnerables des del punt de vista científic; per tant, em sembla que no la podem prendre com a tribunal legítim de la pràctica historiogràfica de CEHILA. També s'ha fet visible el recurs a opcions ideològiques, les quals —malgrat que a vegades s'afanyin a amagar-se darrera d'una façana de neutralitat empirista— mai no poden esdevenir cabal científic.

3) Naturalment, la pràctica historiogràfica de CEHILA ha de restar també oberta al debat científic (en lloc de la inquisició i del xantatge institucional), per tal d'aïllar els components verificables de les opcions ideològiques (els uns i els altres, imprescindibles en l'operació historiogràfica).

4) Em sembla que ja no és honest de seguir jugant amb la hipòtesi de la superioritat historiogràfica metropolitana; i si no existeix aquesta superioritat, cal que ens comuniquem en un pla d'igualtat democràtica: som col·legues.

5) CEHILA no pot oferir cap garantia d'èxit en el pla historiogràfic (i això, àdhuc en la hipòtesi que el seu projecte resultés el «bo»); ben al

contrari, caldrà que es guanyi el prestigi i la credibilitat científica amb els seus fruits científics (a condició que no identifiquem la «seriositat» científica amb la ingenuïtat de creure's immune d'ideologia); en aquest sentit, no hi podrà haver diàleg CEHILA-CELAM mentre aquest darrer s'entesti a afirmar simultàniament *a)* la seva immunitat ideològica, *b)* el caràcter ideològic del projecte de CEHILA i *c)* la incompatibilitat cristiana de la ideologia de CEHILA.

6) Fins i tot en el cas que CEHILA fes una *Historia* amb defectes i de qualitat desigual, els tres volums publicats fins ara ja permeten de predir que, d'ara endavant, la historiografia metropolitana no podrà excusar les seves fallides en la manca de treballs específics.

7) *Last, but not least*, el CELAM potser faria bé de reexaminar si la idea que s'ha fet de CEHILA encaixa amb les dades de la realitat; més en concret, hauria de comprovar la imatge d'una pretesa homogeneïtat ideològica sectària entorn de les posicions filosòfiques, històriques, teològiques i religioses del seu president E. D. Dussel. Em sembla conèixer una bona part del membres de CEHILA, el qual coneixement m'autoritza a discrepar d'aquella idea d'homogeneïtat (faig un judici de fet; no entro ara en la qüestió de si seria o no desitjable. Fora del que jo pugui dir, sortosament ja disposem del volum que tracta de Colòmbia i Veneçuela: qualsevol lector sense prejudicis pot garantir que en ell CEHILA és tot menys un grup de doctrinaris. La meua opinió personal és que CEHILA ha ultrapassat el límit del pluralisme compatible amb la identitat del projecte; això, però, no em pot fer estar de negar el fonament objectiu d'aquell clixé que vol parlar d'obediència ideològica dins de la CEHILA³¹.

Josep M. BARNADAS
COCHABAMBA (Bolívia)

juliol de 1982

31. Abans d'acabar aquesta mostra, hem de cridar l'atenció del lector sobre el vertader *tour de force* del pastor luterà alemany Hans Jürgen PRIEN amb la seva *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, ja citada més amunt. No sabria dir res de millor que aquestes dues observacions: està fora de la majoria de les crítiques fetes a les obres examinades; és la millor prova que la historiografia metropolitana pot oferir contribucions excel·lents a la recerca històrica de l'Església a Amèrica Llatina. Vegeu el meu comentari, *El camí històric del Cristianisme a l'Amèrica Llatina*, dins *Qüestions de vida cristiana* (Montserrat) 103 (1980) 101-108. (N'acabo d'enllestir la traducció castellana, en premsa a Ediciones Sígueme, de Salamanca.)