



CTA COLONIENSIA
Estudios Ibéricos
y Latinoamericanos

Hans-Jürgen Prien (ed.)

Religiosidad e Historiografía

*La irrupción
del pluralismo religioso
en América Latina y su
elaboración metódica
en la historiografía*

VERVUERT



ACTA COLONIENSIA
Estudios Ibéricos y Latinoamericanos

Editores:
Hans-Jürgen Prien y Michael Zeuske

- I: Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía
Actas del Simposio Internacional: "Religiosidad e Historiografía: la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía" del 15 al 16 de noviembre en el Instituto de Historia Ibérica y Latinoamericana de la Universidad de Colonia

Redacción: Heinz Joachim Domnick y Jürgen Müller

Hans-Jürgen Prien (ed.)

Religiosidad e Historiografía

**La irrupción del pluralismo religioso en
América Latina y su elaboración metódica
en la historiografía**

Vervuert · Iberoamericana · 1998

Impreso con ayuda de la
Universidad de Colonia y del
Verein der Freunde und Förderer der Universität Köln

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Religiosidad e historiografía : la irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía ; [actas del Simposio Internacional: "Religiosidad e Historiografía: la Irrupción del Pluralismo Religioso en América Latina y Su Elaboración Metódica en la Historiografía" del 15 al 16 de noviembre en el Instituto de Historia Ibérica y Latinoamericana de la Universidad de Colonia] / Hans-Jürgen Prien (ed.). - Frankfurt am Main : Vervuert ; Madrid : Iberoamericana, 1998

(Acta Coloniensia ; Vol. 1)

ISBN 3-89354-191-8 (Vervuert)

ISBN 84-88906-95-1 (Iberoamericana)

© Vervuert Verlag, Frankfurt am Main 1998

© Iberoamericana, Madrid 1998

Reservados todos los derechos

Diseño de la portada: Michael Ackermann

Impreso en Alemania

Contenido

Prólogo	7
Introducción	9

A. HISTORIOGRAFÍA DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA DESDE UNA PERSPECTIVA ECUMÉNICA

I. FACTORES ENDÓGENOS Y EXÓGENOS DE LA IMPLANTACIÓN DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA Y LA ELABORACIÓN DE CRITERIOS METÓDICOS DE LA HISTORIOGRAFÍA DE LA IGLESIA

<i>Fernando Cervantes</i> : ¿Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la 'conquista espiritual' en la América española	21
<i>José Oscar Beozzo</i> : Os resultados da discussão historiográfica na CEHILA	35
<i>Jean-Pierre Bastian</i> : La implantación y el desarrollo del efecto de doctrina y efecto de organización en el protestantismo misional en América Latina	61
<i>Enrique Dussel</i> : Historia del fenómeno religioso en América Latina	71
<i>Hans-Jürgen Prien</i> : Consideraciones acerca de una eclesiología ecuménica como punto de partida para una historiografía ecuménica del cristianismo en América Latina	83

II. PROBLEMAS METÓDICOS EN LA INVESTIGACIÓN Y PRESENTACIÓN DE LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA

<i>Josep Ignasi Saranyana</i> : Historiografía hispano-portuguesa acerca de la historia de la Iglesia en Latinoamérica. Metodología y epistemología	95
<i>Elisa Luque Alcaide</i> : Dos Historias de la Iglesia en América Latina del Instituto de Historia de la Iglesia [Universidad de Navarra]	105
<i>Rosa María Martínez de Codes</i> : Del reformismo borbónico a la formación de la nación en América Latina. Enfoques y problemas en la historiografía de la Iglesia católica	121

<i>Armando Lampe</i> : Problemas de la historiografía del cristianismo en el área del Caribe	147
<i>Enrique de la Lama</i> : L'abbé Grégoire y las colonias francesas del Caribe	155
<i>Brian R. Hamnett</i> : La Iglesia católica en México y el desafío liberal, 1855-1876. Aspectos metodológicos e historiográficos	169
<i>Heinrich Schäfer</i> : Praxis religiosa y contexto social: un método de análisis en "Historia Oral" e investigación cualitativa	187
<i>Johannes Meier</i> : Balance bibliográfico de la investigación en habla alemana desde 1945 sobre la historia de la iglesia en América Latina. Algunas observaciones y consideraciones	203
<i>Michael Zeuske</i> : Religión e iglesia latinoamericanas en la historiografía de la República Democrática Alemana. Apuntes sobre instituciones y rasgos principales (1954-1990)	209

B. RELIGIOSIDAD POPULAR Y RELIGIONES INDÍGENAS A FINALES DEL SIGLO XX COMO DESAFÍO PARA LA HISTORIOGRAFÍA

<i>Aiban Wagua</i> : Diálogo interreligioso con los Kunas	225
<i>Richard Karl Nebel</i> : Nican Mopohua. Cosmovisión indígena e inculturación cristiana	235
<i>Carmen José Alejos-Grau</i> : Controversias actuales sobre el nacionalismo mexicano en los sermones guadalupanos	247
<i>Othmar Noggler</i> : Problemas de religión y aculturación en el caso de los Araucanos chilenos	259
<i>Bruno Schlegelberger</i> : Cultura autóctona y "civilización" cristiana – entre asimilación y rechazo	267

Historia del fenómeno religioso en América Latina

Enrique Dussel

Universidad Autónoma de México I

Intentemos, una vez más, emprender la reinterpretación del fenómeno religioso latinoamericano. Si el proceso de la Modernidad se inicia en 1492 con la instalación del "sistema-mundo",¹ opino que el tema que ahora tratamos aparece en otra perspectiva - aún distinta de la que yo mismo he expuesto tantas veces en mis diversas obras históricas.

En este corto párrafo deseo oponerme a algunas tesis tradicionales en historia. La primera: el protestantismo no es causa sino efecto de la Modernidad; la segunda: el catolicismo es posterior y no anterior al protestantismo; la tercera: el catolicismo latinoamericano no es la expansión del catolicismo español moderno, sino que va naciendo junto con él, y es hegemónico en todo un ámbito cultural (América hispana-colonial) antes aún que en la misma España; la cuarta: la religión oficial convive con la religión de los dominados y excluidos.

Si la estructuración del primer sistema-mundo se inicia en 1492, y esta implantación impacta *ad intra* a toda Europa, puede entenderse que el fenómeno del protestantismo (que tiene su inicio un cuarto de siglos después del 1492, con la proclama de Lutero en Erfurt en 1517) es ya una repercusión interna en el centro y norte del continente europeo, que antes sólo por las ciudades renacentistas había tomado contacto con el antiguo sistema interregional (a través del Rin hacia el sur, Ausburgo, la confederación helvética, hacia la Italia del Mediterráneo y de allí hacia el Medio Oriente y la India). Ahora la Europa central y situada desde el Mar Cantábrico hasta el Mar Báltico entra en movimiento (ya que el Atlántico será el nuevo "centro" del primer sistema-mundo). El Mar del Norte era (junto a Japón en el otro extremo del sistema cultural asiático-afro-mediterráneo) el último eslabón de una cadena cuyo centro estaba en el Medio Oriente y la India. Nada importante podía acontecer en la Europa germánica, periférica, secundaria. El sistema-mundo produce una nueva cultura (la Modernidad), y también una reforma religiosa (el protestantismo). La reforma luterana, de no haberse situado en relación a la "centralidad" del Atlántico Norte por el despliegue del primer sistema-mundo,

¹ Véase sobre el tema una bibliografía al final.

no hubiera pasado de ser una "reforma" más (de las frecuentes acaecidas en la llamada Edad Media, secundaria y periférica). La Iglesia europea latino-germánica, sólo diferente hasta ese momento de la bizantina y oriental se parte en dos. Fue uno de los primeros efectos del nuevo sistema-mundo. El protestantismo, por su parte, produce la aparición de otro fenómeno novedoso: el "catolicismo" o la Contrarreforma (que es posterior entonces al protestantismo). América será conquistada por la primera expansión europea en general en toda su historia, primera salida fuera de su horizonte cultural (y la conquista de México por Hernán Cortés será la primera ocupación por parte de Europa de un reino exterior a sus límites históricos). Los nuevos pueblos conquistados serán dominados religiosamente por la Iglesia de la cristiandad latino-germánica, no todavía católica. El "catolicismo", podríamos decir, es un fruto religioso posterior al comienzo del despliegue del sistema-mundo en el siglo XVI, posterior y como reacción ante el fenómeno protestante, y tiene su origen en la simultánea constitución de la cristiandad hispano-luso-americana (en la que debe incluirse en el "centro" a España y Portugal, y en su "periferia", como un sólo fenómeno, la América hispano-lusitana, que es la única que cuenta realmente en este siglo en la historia mundial). Es el comienzo de la primera Modernidad, la del "imperio-mundo" de Carlos V, como fenómeno religioso.

a. El catolicismo oficial periférico de la primera Modernidad

El catolicismo oficial latinoamericano (hispano-lusitano) no es entonces un tipo nuevo de catolicismo, sino que se encuentra en el origen mismo del catolicismo (como su periferia),² cuyo centro es en primer lugar la propia España (por ser el centro del nuevo sistema-mundo), y posteriormente toda la Europa del sur, que no se convertirá al protestantismo (incluyendo Italia y los Estados pontificios), y de la cual el Concilio de Trento será su primera institucionalización. Trento es el primer concilio católico, fruto de la primera Modernidad. Así expresado el fenómeno religioso opino que tiene una fisonomía completamente nueva con respecto a las interpretaciones anteriores.

El fenómeno religioso que se inaugura desde fines del siglo XV en América Latina, el primer catolicismo periférico (habrá otros parcialmente en África o Asia, pero no como "cristiandad", que ahora puede ser entendido como un "régimen religioso" *sui generis*), permite a la Iglesia europea latino-germánica

² El concepto de "catolicismo" incluye desde su origen, entonces, un "centro" europeo (más y más romanizado) y una "periferia", lo que no había acontecido en la historia de las Iglesias mediterráneas bizantina o latina, porque habían sido Iglesias de un mundo post-romano autónomo (del Imperio persa o del mundo musulmán), pero sin periferia propiamente dicha.

evadirse del horizonte de una cultura secundaria y periférica del mundo musulmán, lo que la abre a una experiencia planetaria que la transforma internamente (sin autoconciencia, ya que proyectará rápidamente, por un juego ideológico sutil, la nueva "centralidad" adquirida hacia el pasado, reinterpretando toda su historia como si hubiera sido siempre el "centro" de la historia mundial),³ y considerando la expansión hacia América como una prueba más de su "antigua" ecumenicidad. En realidad, nunca fue empíricamente ecuménica ni la Iglesia europea ni el catolicismo. La "cristiandad de la Indias" occidentales se despliega con una lógica que se desarrollará durante tres siglos. El europeo, gracias a la superioridad tecnológica militar (no así con respecto al Africa y al Asia, que tienen el caballo y el hierro, y por ello sólo serán "conquistados" continentalmente en el siglo XIX, posteriormente a la revolución industrial) derrota el poder establecido en los imperios, reinos, culturas o etnias que le hacen frente. Amerindia, al no haber superado la época calcolítica (y no usando metales como armas), es fácilmente derrotada. Una teología eurocéntrica - del cual Ginés de Sepúlveda es el ejemplo católico español, pero es fácil encontrar ejemplos flamencos, franceses o ingleses - justifica el dominio y la explotación de las riquezas encontradas. El "sistema-mundo" se instala rápidamente: encomiendas, mitas, minas, haciendas, esclavos, caminos, fuertes, iglesias, reducciones, doctrinas, parroquias, ciudades, diócesis, puertos, rutas marítimas... el primer mercantilismo mundial, que por España une a Europa con el Caribe, por Panamá con el Perú hasta Chile, y por Acapulco en México con Filipinas en Asia. Y por Portugal une a Europa con Brasil, la costa occidental y oriental del Africa, Goa, Colombo, Indochina y Macao en China y hasta Japón (adonde ya llegó Francisco Xavier). "Sistema-mundo", destrucción de oposiciones militares, conquista de pueblos y naciones, dominación de culturas, proceso de "adoctrinamiento" dentro del "catolicismo" oficial naciente - que compensa la pérdida del centro y norte europeo convertido en protestante con los nuevos cristianos amerindios, como sueñan en su milenarismo ingenuo los heroicos

³ Esta autointerpretación de haber sido siempre "centro" lo hace tanto Europa (con la reinterpretación eurocéntrica de la historia mundial a lo Hegel), aunque antes que nadie el propio "catolicismo", que reinterpreta rápidamente desde Jesucristo (a través de Pedro) a toda la Iglesia siempre como "católica", lo que es un espejismo deformante propio de la primera Modernidad (en este punto el catolicismo es la primera reinterpretación eurocéntrica de la Modernidad, aún antes que el protestantismo, que igualmente efectuará un tal juego ideológico, pero posteriormente, en especial con los románticos alemanes, al reinventar Grecia - para liberarse del mundo latino católico, y poder ascender más allá del Imperio Romano, que tiene la negativa connotación de capital "Roma" -, y referirse a los indoeuropeos como el pueblo fundacional). Véase Bernal, 1989.

franciscanos -, y exclusión de los indómitos (como los Mapuches en el sur de Chile) o los insignificantes mercantilmente valorados (como muchos mayas, amazónicos o tantos otros). El fenómeno religioso oficial queda entonces definido por la negación radical (la "tabula rasa") de las antiguas religiones que son demoníacas o satánicas, principalmente en sus estructuras más concientes (sus templos, lugares de culto públicos y privados, calendarios, escuelas de sabios, teologías explícitas, interpretación de la vida cotidiana, ritos, danzas, organización agrícola-sagrada, etc.), y por la implantación violenta del "catolicismo" (nueva vivencia religiosa que será más estructurada y más anti-protestante a medida que transcurre el siglo XVI, que es justamente el tiempo de la implantación de la Iglesia católica con sus estructuras institucionales). El proceso triunfal dura de 1492 a 1620 aproximadamente. En esta última fecha comienza la declinación de la explotación de las minas de plata, se fundan las últimas diócesis al sur (Buenos Aires) y al norte (Durango) durante toda la época colonial, en 1623 se organiza como contrapeso del Patronato la Propaganda en Roma, acontece además algo antes la emancipación de Flandes, y en 1630 puede situarse el inicio de la hegemonía de Amsterdam sobre Sevilla. La "siesta provinciana" transcurrirá larga sobre la periferia latinoamericana de unas semi-periféricas España y Portugal que, abortando las condiciones de posibilidad de la futura revolución industrial, dejarán a otras potencias como "centrales" del sistema-mundo, la segunda Modernidad.

De todas maneras, es evidente, el fenómeno religioso católico oficial será preponderante en las ciudades (desde donde se ejerce la dominación), en el mundo de los blancos y mestizos.⁴ Aquí la liturgia latina, las devociones peninsulares y sus derivaciones criollas campean pujantes. A la medida en que nos alejamos de dichos centros, en el "campo", en las regiones indígenas o alejadas (el "sertão" o la "tierra adentro") los antiguos cultos amerindios, sin sus estructuras antiguas más concientes, perviven en un amplio espectro sincrético. De allí surge la extrema complejidad del catolicismo popular latinoamericano.⁵

⁴ Cabe destacarse que la mayoría de la población latinoamericana será hoy "mestiza". Es una característica propia de América Latina. En efecto, Europa pudo, a través de España y Portugal, en primer lugar, lograr la "centralidad" del "sistema-mundo" sólo por la invasión a América. Este continente, que no pudo ofrecer resistencia (no así África y Asia), es violentamente ocupado, y de la dominación sexual nace el mestizo: hijo e hija de Malinche la india y de Cortés el conquistador. En ningún otro continente pudo ocurrir algo semejante. En África el pueblo bantú resiste hasta el siglo XIX y el racismo de la segunda Modernidad no se "mezcla". Lo mismo en Asia.

⁵ Véase el simposio de 1977 en Bahía de CEHILA (CEHILA, 1979). Muy especialmente las ejemplares obras de Salinas, Historia, y de Hoornaert, 1991.

El proceso de globalización del sistema-mundo domina pero al mismo tiempo excluye. Reorganiza la vida pero al mismo tiempo crea un caos imposible de superar; destruye la organización familiar mestiza e indígena (hasta el presente la mayoría de la progenie mestiza es de procedencia extra-matrimonial) o del esclavo negro (en Jamaica el 70% de la población son hijos e hijas "naturales").

b. El protestantismo periférico de la segunda Modernidad

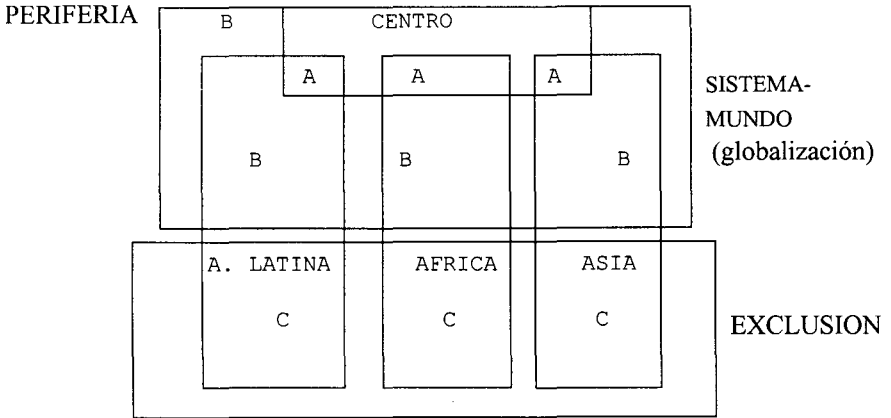
De la misma manera, la reforma religiosa de la segunda Modernidad toma un cierto tiempo para poder instalarse fuera de Europa del norte. Desde el "centro" del sistema-mundo, como hemos dicho: desde el Atlántico Norte, la Europa protestante inicia su expansión. Con Holanda comienza en el siglo XVII una discreta presencia calvinista en sus colonias, la de la Compañía de las Indias occidentales fundada en 1621.⁶ El método es el del mercantilismo: se ocupa un puerto, se hace comercio, no se trata de una conquista territorial al comienzo. En cambio, en América, en Nueva Holanda (posteriormente Nueva Inglaterra), se operará de la misma manera como en la conquista de América Latina. Ya no se trata del "imperio-mundo" sino de otro modo de penetración. En Pernambuco en Brasil por un tiempo, en el Caribe de manera estable - los holandeses en Curaçao, los anglicanos ingleses desde la expedición lanzada por Cromwell en 1655 a Jamaica -, y posteriormente la presencia de presbiterianos escoceses en Nueva Inglaterra, con metodistas también desde la reforma wesleyana. El protestantismo será percibido en la América Latina colonial continental como un peligro, perseguido por la Inquisición. Sólo con la emancipación de España y Portugal, se pasa a la dependencia de las potencias anglosajonas y el fenómeno protestante tiene su oportunidad en la segunda mitad del siglo XIX, ligado a los liberales, a los movimientos de tolerancia y a las asociaciones masónicas. Con un proyecto antioligárquico y anticorporativo el protestantismo liberal impulsaba alguno de los ideales (y limitaciones) de la segunda Modernidad, en especial en las instituciones pegagógicas y por el espíritu democrático liberal.

Siendo un cristianismo oficial periférico dependía siempre de las Iglesias históricas madres del norte. La crisis del 1929 produce un proceso de autonomización, e implanta un protestantismo más ligado a las capas populares - desde experiencias iniciadas con anterioridad.

⁶ Véase Bastian, Historia, y Bastian, Protestantismo.

Esquema 1

SISTEMA-MUNDO, DOMINACION Y EXCLUSION



Aclaraciones al Esquema 1: A: presencia de minorías de América Latina, África o Asia en los países centrales (hispanos o afro-americanos en USA, turcos en Alemania, marroquíes en Francia, etc.); B: estructura propiamente periférica de los tres continentes (dominación); C: exclusión y empobrecimiento de buena parte de la población mundial por el proceso de globalización del sistema-mundo en A. Latina, África y Asia.

c. La religión de los dominados en la periferia globalizada

De la misma manera la Modernidad supone en su definición a los bárbaros, a los modernizados, a los dominados: a los campesinos, al pueblo mestizo y al afro-latinoamericano, posteriormente a los obreros y marginales urbanos. Desde la conquista la religión oficial católica fue siendo paralelamente practicada por todo un pueblo de dominados, que generaron el catolicismo popular y frecuentemente otros tipos religiosos (tales como los subcultos afro-americanos del vudú, la macumba o el candomblé). Son cultos sincréticos, creadores, propios de un pueblo al que las instituciones religiosas estructuradas no llegaron a influir cotidianamente. El fenómeno del protestantismo, en pleno siglo XX, produce por su parte los pentecostalismos y otros tipos de sectas

(cuando son originarias) de América Latina, que deben igualmente considerarse como religión de los dominados.⁷

Una historia de esta religiosidad debe remontarse hasta el comienzo mismo de la conquista, porque allí la religiosidad popular de la Península Ibérica comienza su sincretismo con las religiones amerindias, y el mestizo será el sujeto privilegiado de la misma. Floreciente en la época colonial, se autonomiza de la institución oficial durante la primera parte del siglo XIX, y cuando en su segunda mitad comienza la "romanización" de la Iglesia latinoamericana, se acentuará todavía la separación hasta transformarse en una auténtica religión paralela a la que la Iglesia oficial romana no tiene acceso propiamente dicho. El pueblo latinoamericano tendrá un cierto control de dicha religión. La crisis por el retomar el poder sobre la religiosidad popular (por ejemplo en Brasil de parte de la jerarquía episcopal contra las cofradías antiguas) indica este fenómeno de coexistencia de dos religiones.

La Iglesia católica irá sucesivamente retomando dicho control, en especial desde que se toma conciencia de la pastoral popular, después del Concilio Vaticano II y Medellín. La experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base permite a la religión del pueblo de los dominados participar activamente en su propia religiosidad. Sin embargo, lentamente, la Iglesia oficial va encuadrando las experiencias dentro de la vida parroquial tradicional y el élan de los años 60s y 70s comienza a perderse. La pasividad en cuanto a cumplir responsabilidades de liderazgo, y la no consagración de clero casado entre el pueblo católico en el nivel popular, da a los grupos pentecostales y evangélicos una enorme presencia en el pueblo mestizo, que hace pensar que en el comienzo del siglo XXI buena parte del pueblo de los pobres será participante activo de una religión popular gestionada por ellos mismos.

El fenómeno masivo de la marginalidad en las grandes ciudades, la anomía de la vida de los empobrecidos, va constituyendo una nueva fisonomía a la que las Iglesias oficiales no saben responder con la profundidad y la prontitud necesaria. La religión de los oprimidos corre entonces caminos nuevos y propios fuera de las instituciones.

⁷ Para la época colonial hemos indicado los rasgos generales de la religiosidad cotidiana en nuestra obra Dussel, Introducción, págs. 561ss.

d. La religión de los excluidos de la globalización

En la definición de la globalización de la Modernidad se "incluyen los excluidos" aunque parezca contradictorio - ya que por definición la Modernidad supone que los produce sistemáticamente. Los pueblos amerindios autóctonos después de la conquista quedarán como testimonio de la violencia de la Modernidad, y la imposibilidad de globalizarlos.

Entre los náhuatl de México, el concepto comunitario fundamental se expresaba con la palabra *altepetl*⁸ - in atl, in tepetl: "en el agua, en la montaña" -, que es un territorio pero fundamentalmente un pueblo, como las antiguas "ciudades-estados" de la Antigüedad, que podían ser pequeñas aldeas o pueblitos (*towns*), confederaciones bajo el poder de una aldea o pueblo (*town*) principal, y hasta el mismo imperio azteca como totalidad. Era una "comunidad" *sui generis*, que tiene que ver con el concepto de "pueblo" en América Latina (diferente al castellano de España, al *people* inglés o al *Volk* alemán). Lo lidera dinásticamente un tlatoani (cacique, rey o jefe) que representa a la etnia o grupo totémico de clanes o familias (*calpolli*: "casa grande", de cuarenta, ochenta o más de cien casas de familia). Un templo, un dios totémico principal, nobles, guerreros, sacerdotes, sabios, comerciantes, festividades, ritos, códigos conmemorativos de los mitos originarios, deberes, derechos... Todo esto era el "pueblo (*altepetl*) de Xochimilco" o de "Iztapalapa". Un "pueblo" como nación (con territorio, tradiciones y quizá una ciudad cabecera). El "espacio" era organizado en dos partes opuestas (el Omé originario) primeras, y después en ocho partes (*tlayacatl*, que los españoles llamaron "parcialidades"), simétricamente organizados como los "cuatro Tezcatlipocas" (según antigüedad y por los puntos cardinales), ordenados y rotativos en las funciones de todo tipo. Siendo excluidos de la "república de los españoles" el concepto de "pueblo (*altepetl*)" cobrará desde el siglo XVI un sentido de comunidad, nación, cultura, religión de los dominados-excluidos (el mismo criollo o mestizo recibirá una contaminación semántica al decir: pueblo latinoamericano, pueblo mexicano, pueblo pampeano). Se trata entonces nuestro tema de la "religión del *altepetl*", que en cada región de todo el continente latinoamericano recibió otro nombre, pero que se tenía la misma experiencia de "pertenencia" y "organización" de la vida comunitaria. Tanto las "encomiendas" como las "doctrinas" o parroquias se organizaron sobre el *altepetl* preexistente. El santo patrono reemplazó el antiguo tótem; la iglesia colonial la pirámide de los ritos ancestrales; el calendario cristiano se superpuso sobre el antiguo calendario que siguió teniendo vigencia (en fiestas, tipos de

⁸ Véase, Lockhart, Nahuas, págs. 14ss.

comidas, bendiciones y maldiciones, agüeros...). El altepetl subsistió en muchas partes hasta hoy en México, Guatemala, partes de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia... La "aceptación" de la nueva religión fue efectuada según las reglas tradicionales del altepetl,⁹ no hubo ni "conversión" ni "resistencia", sino otra cosa. Coincidió la actitud del español y del altepetl: no necesitaban ser convertidos (ya que "sabían" que sus dioses habían sido vencidos),¹⁰ necesitaban ser "instruídos" (sobre los dioses "vencedores") como era la tradición en esos casos. El altepetl "sabía" todo: como funcionan los dioses, como se les rinde culto, como deben los fieles comportarse, todo. Sólo deseaban "conocer" las particularidades de los "nuevos" (había habido otros siempre antes) dioses invasores. Construyeron los templos cristianos con el mismo entusiasmo, organización y colaboración como habían construido los antiguos templos: como expresión de la soberanía y esplendor del altepetl. El "fiscal mayor" - indígena principal responsable del culto - de las "doctrinas" o parroquias (exactamente coincidente con el altepetl) funcionaba como antes de la conquista: era un "templo del pueblo (teopantlaca)".¹¹ Las cofradías expresaban igualmente el espíritu comunitario de los diversos grupos del altepetl.

Los náhuatl, otomíes, zapotecas, mayas, chibchas, quechuas, aymaras, mapuches, amazónicos... son los testigos de una historia milenaria, historia religiosa anterior a la conquista, a la implantación de la Modernidad, excluidos de la globalización y sin embargo presente hoy en los movimientos indígenas desde el Ecuador hasta Chiapas. Es necesario una nueva actitud ante los pueblos originarios, y será necesario en el futuro tenerlos presentes en nuestros estudios históricos del fenómeno religioso. Queremos terminar con una cita que nos recuerda esta responsabilidad:

"Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no he aprendido en un libro y que tampoco he aprendido sola ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar".¹²

En el presente, por el proceso de globalización del capitalismo trasnacional en su etapa neoliberal, los excluidos crecerán en número, y muchos que antes eran sólo dominados pasarán a esas multitudes "fuera" del sistema-mundo moderno.

⁹ Véase Lockhart, Nahuas, págs. 203ss.

¹⁰ Con esto queremos indicar que ya sabían lo que era la dominación, y por ello se adaptaban a ella.

¹¹ *Ibid.*, pág. 215.

¹² Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú*, pág. 21.

Bibliografía:

- Abu-Lughod, Janet: Before European Hegemony. The World System A.D.1250-1350. New York 1989
- Amin, Samir: L'accumulation à l'échelle mondiale. Paris 1970
- Amin, Samir: El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico. Barcelona 1975
- Bastian, Jean-Pierre: Historia del Protestantismo en América Latina. México 1990
- : O Protestantismo na América Latina, en: Enrique Dussel (ed.), Historia Liberationis. São Paulo 1992
- Blaut, J.M. (ed.): 1492. The debate on colonialism, eurocentrism and history. Trenton NJ 1992
- Brenner, Robert: Das Weltsystem. Theoretische und Historische Perspektiven. en: Blaschke, J. (ed.): Perspektiven des Weltsystems. Frankfurt 1983, págs. 80-111
- Cardoso, Ciro F.S./Héctor Pérez Brignoli: Historia económica de América Latina, t. I-II. Barcelona 1979
- Chaunu, Pierre: Séville et l'Atlantique (1504-1650), t. I-VIII. Paris, 1955-1959
- : Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVI^e siècle). Paris 1969
- Dussel, Enrique: Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona 1967 (con posteriores ediciones castellanas, inglesas, alemanas, italianas)
- : Introducción General, en: Historia General de la Iglesia en América Latina, t.I/1. Salamanca 1983, págs. 1-72
- : The Invention of the Americas. New York 1995 (trad. port. Vozes, Petrópolis)
- Frank, André Gunder: A theoretical Introduction to 5000 Years of World System history, en: Review 13/2 (1990), págs. 155-248
- Godinho, V.M.: Création et dynamisme économique du monde atlantique (1420-1670), en: Annales ESC, t.V/1, enero-marzo 1950, págs. 10-30
- Hurbon, Laënnec (ed.): Le phénomène religieux dans la Caraïbe: Guadeloupe-Martinique-Guyane-Haïti. Montréal 1989
- Lampe, Armando: El debate metodológico en CEHILA. Un aporte crítico, en: Encuentro de Lima, CEHILA 1994 (inédito)
- Lockhart, James: The Nahuas after the Conquest. Stanford 1992
- McNeil, William: The Rise of the West. Chicago 1964
- Modelska, George: Long Cycles in World Politics. London 1987

- Menchú, Rigoberta: Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. México 1985
- O'Gorman, Edmundo: La invención de América. México 1957
- Prien, Hans-Jürgen: Historia del Cristianismo en América Latina. Salamanca 1985
- Salinas, Maximiliano: Historia del Pueblo de Dios en Chile. Santiago de Chile 1987
- Stavrianos, L.S.: The World to 1500. A global History. Englewood Cliffs 1970
- Thompson, William: On global War: Historical-Structural Approaches to World Politics. Columbia 1989
- Tilly, Charles: Big Structures. Large Processes, New York 1984
- Wallerstein, Immanuel: The Modern World-System, t. I-III. México 1974-1989
- : The Politics for the World-Economy. Cambridge 1984
- Wolff, Eric: Europe and the People without History. Berkeley 1982