



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 1**

# **CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA**

Koll, Karla Ann. “Celebrando múltiples pasados: Enseñando la historia al inicio del tercer milenio del cristianismo”. *Vida y pensamiento* 33-34, n. 2-1 (2013): pp.331-363.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.



## Celebrando múltiples pasados

Enseñando la historia al inicio del  
tercer milenio del cristianismo<sup>1</sup>

*Karla Ann Koll*

“Un cristianismo intercultural, por ser más universal, es al mismo tiempo más memoria de su memoria.”<sup>2</sup>

Soy, al entrar en su tercer milenio, el cristianismo es, más que nunca, una religión mundial. Hay más personas de más culturas quienes se identifican como seguidores del Resucitado que jamás antes en la

---

<sup>1</sup>Una versión anterior de este artículo fue publicado como "Qué narramos? Enseñando la historia del cristianismo al inicios del tercer milenio." *Vida y pensamiento* 27:2 (2007): 21-44.

<sup>2</sup> Raúl Fornet-Betancourt, "De la inculturación a la interculturalidad", disponible en [www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm](http://www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm). Fecha de acceso: 10 de septiembre de 2007.

historia. La mayoría de ellas se encuentran fuera de la región nordatlántica, área considerado el centro del cristianismo por siglos. Como señala Andrew Walls, el cristianismo representativo del siglo veintiuno ya será no el cristianismo de Europa, sino el de África, Asia y América Latina.<sup>3</sup> El centro de gravedad se ha movido al sur y al este. El mapa del cristianismo mundial es cambiante y policéntrico y requiere, por lo tanto, nuevos mapas intelectuales.<sup>4</sup> La diversidad actual reclama una historiografía capaz de rendir cuentas de la nueva pluralidad existente.

El presente ensayo es una propuesta para la tarea de enseñar la historia del cristianismo mundial en América Latina hoy. Varios factores nos han llevado a esta reconsideración, particularmente las experiencias de comunidades cristianas del continente que están buscando una visión alternativa de sus múltiples pasados para animar sus luchas por un futuro distinto. La fe en el Dios de la vida que se hace presente en la historia nos impulsa a mirar esta historia otra vez, con nuevas preguntas. Ofrezco elementos de las propuestas actuales de misionólogos e historiadores trabajando en otras partes del mundo que podrían ayudarnos en el trabajo de contar la historia del cristianismo mundial desde América Latina. La búsqueda de la interculturalidad, que define la diversidad cultural como una riqueza y defiende el derecho de los pueblos de tener y cultivar sus propias culturas, exige la renovación de la visión histórica de nuestras propias

---

3 Andrew Walls, "Eusebuis Tries Again: The Task of Reconceiving and Re-visioning the Study of Christian History," en *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, editado por Wilber Shenk (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 1.

4 Justo González, *Mapas para la historia futura de la iglesia* (Buenos Aires: Kairos, 2001).

tradiciones cristianas.<sup>5</sup> Esta propuesta es un trabajo en proceso, esperando ser enriquecida a través del diálogo con historiadores trabajando en la región y con colegas enseñando en otras áreas del currículo teológico.

## 1. Una historiografía del cristianismo mundial dentro del paradigma intercultural

El marco epistemológico para esta nueva historiografía es el paradigma intercultural que reconoce una multiplicidad de racionalidades y experiencias. Al dar voz a varios sujetos, niega a un grupo cualquiera el derecho de imponer una sola memoria sobre otros grupos, sino que recupera y celebra múltiples memorias. Busca problematizar la historiografía recibida para abrir posibilidades de transformar la vivencia actual de las comunidades cristianas. Como paradigma integral y multifactorial, requiere una variedad de acercamientos en un trabajo interdisciplinario.<sup>6</sup>

Aunque este paradigma requiere un trabajo historiográfico tanto intercultural como intercontextual, necesitamos tomar como punto de partida el contexto latinoamericano y caribeño, reconociendo tanto su pluralidad actual

---

<sup>5</sup> Raul Fornet-Betancourt, "Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización," disponible en [www.milenio.com.br/ifil/corredor/Bentancou.htm](http://www.milenio.com.br/ifil/corredor/Bentancou.htm). Fecha del acceso: 10 de septiembre de 2007. Fornet-Betancourt, "De la interculturación a la interculturalidad".

<sup>6</sup> Matthias Preiswerk, *Contrato intercultural: crisis y refundación de la educación teológica*. La Paz y Quito: Plural Editores/CLAI-Sinodal/Universidad Carlos III, 2011, 227-73. Aunque Preiswerk propone una agenda para la educación teológica desde el paradigma intercultural, no trabaja sobre la historiografía dentro de esta agenda.

como los procesos históricos que llevaron a la mayoría de las personas en el continente a identificarse hoy como cristianas y cristianos. También debemos mirar a los inicios del cristianismo, no para descubrir alguna experiencia fundante que podemos repetir o una esencia que podemos extraer para después introducirla en otros contextos, sino para recuperar una visión de la diversidad que existió desde los tiempos del Nuevo Testamento. Dado que estamos articulando una visión historiográfica desde dentro de una institución teológica, es importante explicitar como entendemos el actuar de Dios dentro de la historia.

### **1.1 Mirando desde América Latina**

América Latina se ha revelado y se está reconociendo como un continente plurireligioso. Esta fue la región del mundo donde la expansión europea del siglo XVI, gracias a la conquista militar de las poblaciones indígenas, logró reproducir la cristiandad que en Europa misma se estaba dividiendo. Aunque la Iglesia Católica Romana de entonces logró imponer sus instituciones, nunca logró, a pesar de sus medidas represivas, controlar las prácticas religiosas de los pueblos autóctonos, mucho menos sus creencias. Líderes locales incorporaron lo que entendían del mensaje cristiano en sus propias cosmovisiones. La llegada de los grupos protestantes rompió con el monopolio institucional de la Iglesia Católica Romana, y los gobiernos liberales se encargaron de limitar su poder social y político. Pero las prácticas religiosas de muchos sectores de los pueblos, tanto autóctonos como mestizos, siempre han sido eclécticas. Recordamos que el mestizaje ha sido un proceso no solamente biológico, sino cultural y religioso que produjo religiosidades populares que se viven más allá

de las instituciones eclesiásticas y en las cuales las mujeres ejercen mucho protagonismo.<sup>7</sup>

Nuestras comunidades actuales viven esta diversidad a un nivel muy profundo; existen en la encrucijada de varias trayectorias históricas. Son varias las raíces que nutren sus identidades. Algunas de estas raíces conectan para muchas comunidades cristianas del continente con la vida y las culturas de las poblaciones indígenas prehispánicas. Otras raíces están ligadas a las experiencias de europeos y europeas que llegaron al continente como invasores o inmigrantes. También están presentes referencias a la historia del pueblo de Israel y las experiencias de las primeras comunidades cristianas que encontramos en el testimonio bíblico, cuya transmisión ha sido mediada por la experiencia de grupos cristianos de Europa o América del Norte.

El influjo de estas raíces ha actuado bajo condiciones de poder muy desigual. Los y las habitantes del continente fueron asimilados a la fuerza en el nuevo sistema mundial forjado por la expansión ibérica en el siglo XVI. La historia de los vencedores se impuso como la única memoria reconocida y subsumió la historia de los grupos conquistados. La práctica imperial permitió a los poderes europeos pensar en su historia como la historia mundial.<sup>8</sup>

A las personas convertidas les exigieron que asumieran como propia una historia ajena: la del cristianismo occidental en cualquier de sus formulaciones confesionales

---

<sup>7</sup> Ana María Bidegain, "Repensando la función social y ética de una historia de una historia del cristianismo mundial." *Journal of World Christianity* 1:1 (2008): 73-74.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 62-70.

o denominacionales. Esta historia se ha presentado como la única historia válida, la única donde el poder de Dios ha estado presente. Asumir esta historia ha significado en la mayoría de los casos renunciar a las raíces históricas propias de la comunidad. En el idioma maya Q'anjob'al el término para el "bautismo", *chi el b'i*, significa literalmente "eliminar o borrar el nombre". Muchos pueblos han experimentado su incorporación al cristianismo como la negación de su identidad cultural. Las misiones cristianas muchas veces celebraron esta alienación cultural como un éxito de su labor misionera. Calificaron como ilegítimos, además, los intentos de las comunidades indígenas por permitir que sus propias raíces se afanzaran al subsuelo de la historia bíblica. En vista de ello necesitamos, por lo tanto, una historiografía que no solamente reconozca y honre las diversas raíces históricas de las comunidades cristianas del continente, sino también permita a los y las creyentes de hoy relacionar estas raíces en sus esfuerzos por re-significar su vida en el presente y sus luchas por un futuro distinto.

## **1.2 Diversidad cultural en los inicios del cristianismo y hoy**

El creciente aprecio dentro de los estudios novotestamentarios por la diversidad cultural presente en los inicios del cristianismo es otro factor que nos motiva a reconsiderar la forma de enseñar la historia del cristianismo. La presencia de pardos, medos, elamitas, cretenses y árabes, juntos con residentes de Mesopotamia, Capadocia, Frigia, Panfilia y Egipto en el día de Pentecostés muestra que el amor de Dios por el mundo, expresado en la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, fue acogido de inmediato por personas de muchas culturas distintas. Pablo Richard habla

el “error geográfico” en la interpretación de los orígenes del cristianismo, un error que se basa en una lectura equivocada de los Hechos de los Apóstoles. Esta lectura presenta los inicios del cristianismo como un desarrollo lineal que va desde Jerusalén a Roma, e ignora las fuentes que surgieron de comunidades cristianas en otros lugares como Galilea, Samaria, Siria del Sur y el norte de África. También pierde de vista la expansión del cristianismo al este en las primeras décadas después de la muerte de Jesús.<sup>9</sup> Regiones que ahora son parte de las naciones de Turquía, Iraq e Irán contaban con poblaciones cristianas muy activas en la propagación del mensaje.<sup>10</sup> Igual que en la actualidad, el cristianismo fue, en sus orígenes, un movimiento múltiple e intercultural.

Pero no sólo en sus orígenes fue esto así. El cristianismo siempre ha sido diverso, y ha estado presente en diversas culturas y lugares. Desde los tiempos apostólicos ha habido comunidades cristianas en África. Aunque es imposible determinar con exactitud la procedencia del oficial real identificado como el eunuco etíope en el texto de Hechos 8:26-40, su presencia en el texto indica que había personas africanas que se identificaron con el mensaje de sobre Jesucristo en los primeros años después de su muerte. En Nubia, al sur de Egipto, existió un reino cristiano por casi mil años. La iglesia de Etiopia, cuya presencia se puede verificar desde el siglo IV, desarrolló sus propias tradiciones cristianas y funcionó como un símbolo muy poderoso de

---

<sup>9</sup> Pablo Richard, “Los diversos orígenes del cristianismo: Una visión de conjunto”, *RIBLA* 22 (1996): 8-9.

<sup>10</sup> Manuel Sotomayor, “Los grandes centros de la expansión del cristianismo,” En *Historia del Cristianismo*, Tomo I: El mundo antiguo, 2da ed., coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, 189-226. Madrid: Editorial Trotta, 2005.



un cristianismo autóctono africano hasta hoy, tanto para comunidades cristianas en el resto de África como para la diáspora africana. La iglesia copta de Egipto sobrevivió la llegada del Islam en el siglo VII y sigue celebrando su fe hoy bajo formas litúrgicas propias.<sup>11</sup> Según Walls, la presencia del cristianismo en África ha sido tan determinante que para conocer algo de África hoy, hay que estudiar el cristianismo, y para conocer algo sobre el cristianismo, hay que estudiar África.<sup>12</sup>

Los teólogos y las teólogas de América Latina, Asia y África que están articulando teologías contextualizadas, han insistido que las categorías de la teología europea, a pesar de sus pretensiones universales, son también productos de un contexto histórico específico y por lo tanto, no son ni pueden ser normativas para la reflexión teológica en otras partes del mundo. Grupos marginados en Europa y América del Norte, incluyendo a las mujeres, reclaman también su derecho de pronunciar sus propias palabras sobre Dios. La teología hoy es polifónica, pero la enseñanza de la historia del cristianismo no lo es aun en la mayoría de los casos. Junto con el desarrollo de teologías locales están surgiendo nuevos acercamientos a las historias locales. Dentro de estos esfuerzos podemos ubicar al trabajo de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA), que ha buscado estudiar la historia de las iglesias en el continente desde la óptica de los

---

11 Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present* (Grand Rapids: Eerdmans and Lawrenceville, NJ: Africa World Press, 1995), 13-32.

12 Walls, "Eusebius Tries Again," 3.

grupos excluidos y oprimidos.<sup>13</sup> Pero a pesar del rechazo del eurocentrismo expresado en estas teologías, no se ha visto, como bien lo nota Lamin Sanneh, la producción de obras históricas innovadoras que desplacen a Europa del centro de la historia cristiana.<sup>14</sup> La historia de la cristiandad occidental sigue funcionando como metanarración, y se sigue estudiando la historia de Europa para conocer el significado de la fe cristiana.<sup>15</sup>

## 2. Buscando las huellas de Dios en la historia

El estudio de la historia dentro de una institución teológica cumple con toda la rigurosidad de la disciplina de la historia. Hay que emplear los métodos de la investigación histórica crítica sin olvidar lo que ofrecen las ciencias sociales. Pero lo distintivo que hacemos en una institución teológica es, precisamente, el compromiso de fe que traemos a la tarea de reconstruir la historia de las comunidades cristianas. Si bien, creemos que Dios mismo está implicado en la historia que narramos, debemos tener cuidado. Como señala Walls, no se debería producir mala historia diciendo que es buena teología.<sup>16</sup> Por eso, es importante explicitar la perspectiva teológica que informa nuestro trabajo de investigación histórica.

---

13 Para una breve historia de CEHILA, véase José Oscar Beozzo, "Perspectiva histórica", disponible en [http://www.cehila.org/Historia\\_de\\_CEHILA\\_Persp.html](http://www.cehila.org/Historia_de_CEHILA_Persp.html). Fecha del acceso: 30 de marzo de 2013.

14 Lamin Sanneh, "World Christianity and the New Historiography: History and Global Interconnections," en *Enlarging the Story*, 99.

15 Dale Irvin, *Christian Histories, Christian Traditioning: Rendering Accounts* (Maryknoll: Orbis, 1998), 85-97.

16 Walls, 18.

El pueblo de Israel afirmaba que el Dios que les había liberado de la esclavitud en Egipto era el Dios que había creado todo el mundo. En los escritos de las escrituras hebreas, y la formulación del canon, Israel ubicó su propia historia dentro de la creación de Dios. El monoteísmo de Israel, como menciona Justo González, exigía ser enmarcado dentro de una historia universal.<sup>17</sup> De modo similar, como historiadores del movimiento cristiano ubicamos nuestro trabajo en el horizonte de la historia general. Pero más que eso, afirmamos que Dios actúa en toda la creación y en toda la historia. Desde sus inicios, la teología latinoamericana ha afirmado que existe una sola historia en la cual Dios se autorevela a los seres humanos.<sup>18</sup> Si existe una sola historia, no se puede restringir el actuar de Dios a un sector de la humanidad solamente, sea el pueblo de Israel o la iglesia cristiana.

Sin embargo, la teología latinoamericana, con otras teologías de la liberación, afirma que hay una direccionalidad de la revelación de Dios en la historia. El testimonio de las escrituras muestra la predilección de Dios por las personas débiles y maltratadas, las enfermas y pobres, los niños y las niñas, por todas las víctimas de la historia humana. Como dice Gustavo Gutiérrez, “La opción por el pobre significa, en última instancia, una opción por el Dios del reino que nos anuncia Jesús.”<sup>19</sup> Con sus palabras y acciones, Jesús predicó la cercanía del reinado de Dios como buenas noticias para

---

17 González, *La historia*, 19-21.

18 Por ejemplo, véase Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, 14 ed. (Salamanca: Sígueme, 1990), 194-214.

19 Gustavo Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, en *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Madrid: Trotta y San Salvador: UCA Editores, 1991), 309.

los y las pobres. Seguir a Jesús, optar por los y las pobres en el presente, implica también el compromiso de releer la historia desde abajo, desde las experiencias y luchas de los grupos vencidos. Es necesario recuperar las memorias subversivas para nutrir la esperanza en el presente.<sup>20</sup> Estudiar la historia, como nos lo recuerda Irvin, es un acto de solidaridad con los muertos, especialmente con las personas que murieron como víctimas de injusticia.<sup>21</sup> Dado el apoyo que muchas iglesias cristianas han prestado a proyectos de colonización y explotación, se hace necesario recuperar las voces disidentes de las comunidades que vivían su fe en Cristo de otros modos, aun cuando fueron calificados de herejes por los poderes eclesiales y civiles.<sup>22</sup>

Este compromiso con las víctimas no nos indica, solamente, hacia donde debemos dirigir nuestra mirada al pasado. Afirmamos con Jon Sobrino, que el lugar más apto para entender y vivir la fe en Jesucristo, la víctima que Dios resucitó de entre los muertos, es precisamente a lado de los crucificados y las crucificadas de la historia.<sup>23</sup> Entonces, el compromiso tiene que ver también con desde donde miramos a la historia del cristianismo mundial y a quienes escuchamos en el momento presente. Un grupo de mujeres mayas viviendo en el altiplano de Guatemala tienen, sin duda, preguntas distintas sobre el pasado de las iglesias cristianas que un grupo de hombres en una universidad en

---

20 Gustavo Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima: CEP, 1977), 44-45.

21 Irvin, *Christian Histories*, 43.

22 Un buen aporte en esta dirección desde una perspectiva anabautista ofrece Juan Driver, *La fe en la periferia de la historia* (Guatemala: Ediciones CLARA-SEMILLA, 1997).

23 Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas* (San Salvador: UCA, 1999).

Alemania o los Estados Unidos. El desafío entonces no es recuperar solamente las historias de los grupos marginados, sino también permitir que las preguntas de estos grupos informen nuestros planes de estudio en los cursos sobre la historia del cristianismo. Esto nos lleva a reformular la enseñanza de la historia del cristianismo mundial.

### 3. Repensando la enseñanza de la historia del cristianismo mundial

En 1996, el misionólogo menonita Wilbert Shenk lanzó un desafío en las páginas del *International Bulletin of Missionary Research*, llamando a misionólogos e historiadores a reconstruir sus disciplinas a la luz de la realidad de un movimiento cristiano, mundial en su extensión y plural en sus expresiones. Shenk señaló la necesidad de abandonar el marco de referencia que toma la experiencia de la cristiandad occidental como normativa para toda la historia cristiana.<sup>24</sup> Los últimos quince años han visto varios artículos y algunos libros con propuestas para la redacción de una historia del cristianismo mundial.<sup>25</sup> Sin embargo, los planes de

---

24 Wilbert R. Shenk, "Toward a Global Church History", *International Bulletin for Missionary Research* 20, no. 2 (April 1996): 50-57.

25 Por ejemplo, Wilbert R. Shenk, ed., *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002); Dale Irvin, *Christian Histories, Christian Traditioning: Rendering Accounts* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998); and Paul V. Kollman, CSC "After Church History? Writing the History of Christianity from a Global Perspective," *Horizons* 31, no. 2 (2004): 322-42. Justo L. González ha ofrecido sus conferencias sobre la tarea de la historia de la iglesia en una trilogía de libros, *La historia también tiene su historia* (Buenos Aires: Kairos, 2001), *Mapas para la historia futura de la iglesia* (Buenos Aires: Kairos, 2001), y *La historia como ventana al futuro* (Buenos Aires: Kairos, 2002).

estudio de los cursos de historia de la iglesia no solamente en América Latina, sino también en Asia y África, siguen reproduciendo los planes de estudio de las facultades de Europa y América del Norte. Para elaborar una nueva propuesta, necesitamos considerar el papel de los cursos de historia dentro del currículo teológico y reformular el objeto de estudio.

### **3.1 Papel de los cursos de historia en el plan de estudios**

¿Porqué y para qué estudiamos historia? Tradicionalmente, la disciplina de historia dentro del programa de las facultades teológicas ha llevado el nombre "historia de la iglesia". Como nota Gerald Pillay, el estudio de la historia de la iglesia tiene una posición ambivalente en el programa de estudios. Muchas veces se da mucha más importancia a los cursos de Biblia y de teología.<sup>26</sup> Pero por otro lado, los cursos de historia tienen un lugar sacrosanto y incuestionable dentro del pensum. Cuando el Seminario Bíblico Latinoamericano dio el paso para reconfigurarse como universidad hace quince años, se mantuvo el espacio de dos unidades de estudio en historia para el nivel de bachillerato, pero las descripciones de estos cursos no cambiaron. Tampoco reformularon los materiales de estudio. Se siguió enfocando la historia del cristianismo occidental. Como dice Sanneh, esta manera de presentar los cursos sigue vinculada con la historiografía vieja y la visión de un Dios que actúa desde arriba.<sup>27</sup> Ahora el enfoque está cambiando hacia una nueva

---

26 Gerald J. Pillay, "The Challenge of Teaching Church History from a Global Perspective," en *Enlarging the Story*, 75-76.

27 Sanneh, "World Christianity," 102-103.

historiografía. Tener claridad sobre la función de los cursos de historia dentro del pensum y su relación con las otras materias ayudaría a afirmar su importancia para los y las estudiantes.

El estudio de la historia nos ayuda a evitar las contextualizaciones simplistas. Muchos y muchas estudiantes tienen la noción equivocada de que contextualizar significa aplicar lo aprendido en el aula directamente a su propia experiencia personal. Ciertos acercamientos pedagógicos que insisten en la “contextualización” de cada lectura parecen alimentar esta idea. Pero las vivencias de las comunidades cristianas del pasado rehúsan ser reducidas de un modo directo a nuestra experiencia. Estas reclaman el reconocimiento de su alteridad. Estas comunidades del pasado vivían en otros contextos. Pensaron de maneras distintas. Tenían otras luchas. Estudiar la historia nos ayuda resistir aquellos aspectos del posmodernismo que hacen colapsar el tiempo y el espacio en un eterno presente, celebrado por los que proclaman “el fin de la historia”. Tener acceso al pasado, a múltiples pasados, nos abre la posibilidad de construir un futuro distinto.

Lo que sí podemos hacer, es devolver a las comunidades cristianas del pasado sus propios procesos de contextualización. Debemos preguntar de qué modo surgieron los desafíos en un contexto específico. ¿Cómo entendió la comunidad dichos desafíos? ¿Cómo emplearon los recursos que tenían a mano para construir su respuesta, es decir, la fe, las Escrituras, las enseñanzas y prácticas teológicas que habían recibido del pasado así como la cosmovisión de su propia cultura? ¿Qué pensaron y qué decidieron hacer? ¿Qué interacción se dio entre convicción teológica y configuraciones del poder eclesiástico y social,

qué llevó a ciertas comunidades a declarar algunas de sus conclusiones teológicas particulares doctrinas normativas? Solamente después de explorar este proceso tendremos la capacidad de determinar si estas normas responden realmente a necesidades de nuestras comunidades cristianas de hoy.

### 3.2 Reformulación del objeto de estudio

Junto con la reflexión sobre el papel del estudio de la historia en el programa de estudios, debemos reformular el objeto de nuestro estudio. Esto no resulta evidente en el debate actual, razón por la cual algunas personas preguntan qué quedará, finalmente, de la historia de iglesia como disciplina.<sup>28</sup> Un problema, como nota Pillay, es que resulta difícil seguir enseñando “historia de la Iglesia” cuando las iglesias son muchas y además no se ponen de acuerdo entre sí sobre lo que significa ser iglesia.<sup>29</sup> La historia de la iglesia se reduce muchas veces a la historia de las instituciones eclesásticas. Para evitar este enfoque institucional, otros investigadores han optado por la expresión “historia del cristianismo.” Hans-Jürgen Prien define la historia del cristianismo como “el intento de exponer los efectos de la predicación del evangelio en la formulación de la comunidad y la iglesia y su desarrollo histórico, la vivencia de las parroquias y el efecto del mensaje cristiano y el modo de vida cristiana en la sociedad, la política, el estado, la economía y la cultura.”<sup>30</sup> En este enfoque, Prien libera la disciplina de

---

28 Kollman, “After Church History?”, 322-42.

29 Pillay, “The Challenge,” 72.

30 Hans-Jürgen Prien, “Consideraciones acerca de una eclesiología ecuménica como punto de partida para una historiografía ecuménica del cristianismo en América Latina,” en *Religiosidad e historia: La irrupción*



un determinado modelo de sociedad cristiana, como la cristiandad europea, y permite examinar las repercusiones de la tradición cristiana en todos los ámbitos de la vida.<sup>31</sup>

Otros investigadores utilizan la expresión “historia del cristianismo” para adoptar los métodos de estudio de la historia de las religiones. Examinar los eventos y los procesos dentro del cristianismo con estos métodos permite, entre otras cosas, visualizar las relaciones entre movimientos religiosos. Presenta al cristianismo como parte de la vida religiosa de un pueblo. Desde esta perspectiva, la definición de Prien resulta un poco problemática, dado que toma como su punto de partida la predicación del evangelio y no la historia de la vida religiosa del pueblo. Iniciar la historia cristiana con la predicación significa empezar por las personas que predicaron, los agentes que cruzaron fronteras culturales para transmitir el evangelio. Historiadores como Walls y Sanneh insisten que el punto de partida debe ser la vida misma del pueblo, especialmente su religiosidad. En tal caso, las preguntas cambian. La cuestión no sería quiénes llevaron el evangelio a tal lugar sino, cómo el pueblo se apropió el mensaje del evangelio; un proceso que Sanneh y otros han descrito como ‘traducción’. Sanneh insiste que este proceso de traducción se inició con la aceptación del mensaje por los gentiles, inmediatamente después de la muerte de Jesús. Este proceso muestra “el espíritu de pluralismo radical de cultura” que es parte

---

*del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, editado por Hans-Jürgen Prien (Frankfurt am Main: Vervuert y Madrid: Iberoamericano, 1998), 83-84.

<sup>31</sup> *Ibid.*

integral del movimiento cristiano.<sup>32</sup> Como indica Sanneh, siempre existe una brecha entre el evangelio predicado y el evangelio escuchado.<sup>33</sup> Shenk pregunta si estas diversas maneras de escuchar el evangelio no enriquecerían la *oikumene* cristiana.<sup>34</sup>

En esta perspectiva, los agentes transculturales no desaparecen de la historia, pero no son ya las figuras centrales. Tomando como su punto de partida las experiencias en África, Sanneh habla de la tarea de los investigadores de buscar las historias de las personas que han sido invisibles en la historiografía tradicional: “los agentes no-oficiales, como los catequistas, maestros, enfermeras, evangelistas y traductores que tomaron la responsabilidad de sembrar iglesias.”<sup>35</sup> El modelo no sería ya el de un cristianismo que se expande sino, el de un cristianismo que surge de pueblos variados. Adoptar esta perspectiva y la metodología de la historia de las religiones para el estudio del cristianismo, elimina también la distinción que se ha mantenido entre historia de la iglesia y la historia de las misiones. Dicha distinción ha promovido el colonialismo eclesiástico y ha tratado a las iglesias fuera de Europa y Norteamérica como realidades derivadas o secundarias.

Debemos preguntarnos qué significa este cambio de perspectiva para el intento de narrar la historia del cristianismo mundial. Como ha notado J. González, en varios momentos clave de la historia del cristianismo han

---

32 Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989), 1.

33 *Ibid.*

34 Shenk, “Toward a Global Church History,” 52.

35 Sanneh, “World Christianity”, 94.

surgido conflictos acerca del modo en que se ha de entender la historia anterior. ¿Cuál historia reclama la comunidad cristiana como propia? ¿Quién tiene derecho de reclamar cuál historia?<sup>36</sup> Dada la existencia de comunidades cristianas en muchos contextos culturales hoy, debemos llevar la reflexión más allá de lo que plantea González y preguntar ¿qué actitud debe tomar nuestra historiografía frente a las complejas y diversas historias religiosas de los pueblos que ahora se identifican como seguidores de Jesucristo? Con Walls debemos afirmar que, en la medida en que nuevos grupos culturales se incorporen a la comunidad cristiana, se va revelando la estatura plena del cuerpo de Cristo.<sup>37</sup> Por eso, dice Irvin, “la traducción del evangelio en nuevas situaciones históricas va acompañado por la recepción de nuevas historias en el movimiento cristiano mundial.”<sup>38</sup> Por ejemplo, en el caso de África, hay que afirmar el derecho de las comunidades cristianas africanas a reclamar toda la historia de África como su propia historia. A través de sus relaciones con otras comunidades cristianas en otros lugares del mundo, la historia de África llega a formar parte de la historia del cristianismo mundial.<sup>39</sup> Lo mismo podemos decir sobre América Latina y su historia.

Algunos que abogan por el uso de la metodología de la historia de las religiones se resisten a utilizar la expresión “historia del cristianismo” para describir la investigación

---

36 González, *La historia también*, 9-10.

37 Andrew Walls, “Old Athens and New Jerusalem: Some Signposts for Christian Scholarship in the Early History of Mission Studies,” *International Bulletin of Missionary Research* 21:4 (1997): 149.

38 Irvin, *Christian Histories*, 81.

39 *Ibid.*, 76. Aquí Irvin hace referencia al trabajo de Ogbu U. Kalu, “African Church Historiography,” in *African Historiography: Essays in Honor of J. A. Ajayi*, Toyin Falola, ed. (London: Longman, 1993), 170.

y la enseñanza de la historia que se hacen dentro de las instituciones teológicas. Walls, en el artículo de la colección editada por Shenk, quiere seguir utilizando la terminología de historia de la iglesia para designar la enseñanza de la historia desde la perspectiva de la fe que caracteriza una facultad teológica. En cambio, la historia del cristianismo se enseña en los departamentos de religión de las universidades seculares.<sup>40</sup> Kollman mira el peligro de la secularización detrás del cambio semántico, dado que en los países nortatlánticos mucha de la investigación histórica se hace desde los departamentos de religión de las universidades seculares. ¿Qué pasará, pregunta Kollman, cuando la mayoría de los recursos para la investigación histórica estén concentrados lejos de los lugares donde el cristianismo está mostrando más vitalidad y cuando la mayoría de los y las investigadores ya no sean participantes en comunidades de fe?<sup>41</sup> La pregunta de Kollman nos recuerda de las condiciones materiales creadas por la postmodernidad, con su celebración superficial de la diversidad cultural por un lado y la acumulación de riquezas en pocas manos por otro. Estudiar la historia propia es un privilegio que se sigue negando a los pueblos que están luchando por su propia sobrevivencia.

Otra alternativa para formular el objeto del estudio lo encontramos en el trabajo de Dale Irvin y Scott Sunquist sobre la “historia del movimiento cristiano mundial”. En este texto, escrito en inglés para cursos en seminarios teológicos, los autores intentan comunicar el dinamismo que caracteriza la religión cristiana como movimiento “que

---

<sup>40</sup> Walls, “Eusebius Tries Again,” 17.

<sup>41</sup> Kollman, “After Church History”, 324-5.

se ha diversificado continuamente en su expansión mientras se ha reclamado siempre ser lo mismo.”<sup>42</sup> Como nota Irvin, narrar la historia del cristianismo mundial no es narrar “la marcha de la iglesia cruzando fronteras sin número” más bien, es explorar “las transformaciones del movimiento cristiano en nuevas localidades sociales y culturales”.<sup>43</sup> Estos autores quieren señalar que el cristianismo, desde sus inicios, ha sido un movimiento mundial, si no presente en todos los lugares, sí al menos, en muchas culturas. Desde la perspectiva de la interculturalidad, la identidad cristiana se confiesa más adecuadamente como una “memoria en movimiento, peregrina,” que se abre a la convivencia y la transformación.<sup>44</sup>

Los investigadores de lengua inglesa, señalando la necesidad de una nueva historiografía, emplean el término *global* para indicar, no solamente la extensión mundial del cristianismo sino también, la necesidad de mantener una visión del conjunto. Como afirma González, hoy no es posible “hablar de la historia de la iglesia en el siglo XVI sin tener en cuenta que el 26 de mayo de 1521, cuando la dieta imperial de Worms promulgó su edicto contra Lutero, Hernán Cortés asediaba la ciudad imperial de Tenochtitlán.”<sup>45</sup> Ya no se puede discutir la Ilustración en Europa sin traer a la memoria las mujeres y los hombres que estaban siendo secuestrados de sus hogares en África, esclavizados y enviados en cadenas a las Américas. Los grupos africanos cambiaron la historia religiosa de las

---

42 Dale Irvin and Scott Sunquist, *History of the World Christian Movement, Vol. I: Earliest Christianity to 1453* (Maryknoll, NY: Orbis, 2001), vii.

43 Irvin, *Christian Histories*, 85.

44 Fornet-Betancourt, “De la inculturación a la interculturalidad.”

45 González, *Mapas*, 16.

Américas, pero también personas afro-americanas han impactado el desarrollo del cristianismo en África. Explorar estos vínculos intercontinentales es vital para una historia intercultural.<sup>46</sup>

### **3.3 Un aporte a la catolicidad de la iglesia de Jesucristo**

Escribir y enseñar la historia del cristianismo mundial es una tarea ecuménica. No basta, solamente, involucrar a historiadores de diferentes confesiones eclesíásticas, aunque es importante hacerlo. Cuando CEHILA se abrió para incluir a investigadores protestantes, el resultado no fue una historia ecuménica, sino dos historias paralelas.<sup>47</sup> La dimensión ecuménica debería presentar la historia de tal manera que, como indica Shenk, cada comunidad cristiana pueda “percibir y afirmar su relación con cada otra comunidad cristiana alrededor del mundo.”<sup>48</sup>

La manera en que la iglesia ha entendido históricamente y articulado la relación entre la expresión local de la iglesia y la iglesia que existe más allá de la experiencia local, ha constituido el concepto de la catolicidad. El término “católico”, como nos recuerda González, no quiere decir lo mismo que “universal”. Es posible que la iglesia llegue a ser universal, es decir presente en todos los lugares, sin que sea católica. Etimológicamente, “católico” significa “según el todo”.<sup>49</sup> Los pensadores activos en el proceso de fijar el

---

46 Walls, “Eusebius Tries Again,” 15-16.

47 José Oscar Beozzo, “Os resultados da discussao historiográfica na CEHILA,” en *Religiosidad e historia*, 38-40.

48 Shenk, “Toward a Global Church History”, 50.

49 González, *Mapas*, 94-5.

canon del Nuevo Testamento en el siglo II empezaron a hablar de la iglesia católica como la que afirmaba el uso de cuatro evangelios, y no solamente de uno. González indica: “Al incluir cuatro evangelios *diferentes* en su canon, como testimonio multiforme del único evangelio de Jesucristo, la iglesia antigua, la vieja iglesia ‘católica’, nos enseñó lo que la posmodernidad también dice: que la perspectiva siempre es parte de la verdad—por menos, de la verdad vista desde el lado humano.”<sup>50</sup> Entonces, el estudio de la historia del cristianismo debe ser un llamado a la catolicidad, a la apertura a otras perspectivas. Lo opuesto a la catolicidad es el sectarismo, la tendencia a tomar una sola perspectiva como la única válida. Hoy existe un marcado sectarismo en muchas iglesias latinoamericanas. La enseñanza de la historia desde una apertura ecuménica nos ayudaría a superar esto.

### 3.4 Metodologías viejas y nuevas

Trabajar la historia de manera intercultural requiere una variedad de metodologías tomadas de varias disciplinas. Dentro del paradigma intercultural, se pone en diálogo los aportes de la historia social, la historia política, la historia económica, la historia de las religiones, la sociología de la religión, la antropología histórica, la historia de género, entre otras, a partir de las preguntas formuladas dentro del contexto actual. Significa también regresar a las historiografías viejas con ojos críticos.

Como sugiere Irvin, el estudio de la genealogía es un método muy productivo para explorar la historia del

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 103.

cristianismo mundial. Foucault nos ha enseñado que cada discurso es producto de las relaciones de poder. Los discursos dominantes, que se presentan como conocimiento científico, buscan reproducir estas relaciones de poder. La genealogía intenta recuperar los conocimientos sojuzgados y las memorias locales que han sido descalificados por el discurso dominante. El propósito de la genealogía, para Foucault, no es un ejercicio intelectual sino, el establecimiento de conocimiento útil para las luchas actuales, la producción de una verdad alternativa que desafía las relaciones de poder operantes.<sup>51</sup> El contenido de las genealogías del cristianismo mundial no es, como soñaba Hegel, una historia unificada de Espíritu “sino las múltiples diversidades de las encarnaciones históricas del Espíritu en distintos tiempos y lugares en el mundo.”<sup>52</sup> Sin intentar construir una historia singular, las genealogías nos permiten vislumbrar conexiones no sospechadas antes entre experiencias históricas.

#### 4. El desafío de los cursos introductorios

Los cursos introductorios son a la vez el espacio del pensum más importante para presentar la nueva historiografía y, a la vez, el espacio más difícil. Son los únicos cursos de historia que todos los y todas las estudiantes tienen que recibir. Muchas veces las experiencias en las aulas son desalentadoras. Los y las estudiantes llevan los cursos de historia por exigencia del programa, no porque creen que los testimonios dejados por las comunidades cristianas del pasado tengan algo que enseñarles.

---

51 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon, 1980), 81-85.

52 Irvin, *Christian Histories*, 104.



Generalmente traen malas memorias de los cursos de historia o de estudios sociales de la secundaria, donde el estudio de la historia se presenta como un proceso de memorizar las fechas de las hazañas de los “hombres grandes” que han dominado las historias de sus respectivos países. Además, si vienen de un trasfondo evangélico, muchas veces traen a los cursos todos los prejuicios contra el estudio de la historia identificado hace casi treinta años por Arturo Piedra. Creen que el principio de la “sola Escritura” niega todo valor a lo recibido del pasado como tradición y, por lo tanto, no ven necesario saber algo de la historia.<sup>53</sup>

En el primer curso hay que cubrir la historia de trece o catorce siglos en unas pocas semanas. Carecemos de textos generales de la historia del cristianismo mundial escritos desde una perspectiva intercultural e intercontextual. Por lo tanto, tenemos que acercarnos a las fuentes, tantas primarias como secundarias, que tenemos disponibles en castellano con nuevas preguntas que surgen de los contextos latinoamericanos actuales. Los esfuerzos de diferentes grupos culturales para articular su propia teología nos impulsan a dirigir nuestra mirada a otros momentos históricos cuando el mensaje sobre Jesús cruzó fronteras entre culturas. La todavía persistente exclusión de las mujeres de muchos espacios de liderazgo nos lleva a preguntar sobre los procesos de institucionalización de las iglesias en sus respectivos contextos culturales y socio-políticos. Las interacciones entre diferentes grupos religiosos dentro del continente, además del impacto de las posturas religiosas en las relaciones internacionales hoy en día, nos exigen conocer más de tales interacciones en el pasado.

---

<sup>53</sup> Arturo Piedra S., “El valor de la historia para la vida de la iglesia,” *Vida y pensamiento* 5, no. 2 (1985): 32-3.

Hay muchas más preguntas que se podrían explorar, pero éstas nos servirán como ejemplos de trabajo en aula dentro del paradigma intercultural. Se debe utilizar una variedad de acercamientos historiográficos, leyendo cada uno con ojos críticos.

#### 4.1 Mediaciones culturales

A pocos años de la muerte de Jesús, ya la mayoría de sus seguidores ya no pertenecían al judaísmo palestino que hablaba arameo, sino ya eran de grupos, tanto judíos como gentiles, helenizados. Este desplazamiento cultural nos invita a revisitar la historia del pensamiento cristiano, no para conocer el desarrollo de las doctrinas que las iglesias han aceptado como normativas, sino para explorar como diferentes comunidades cristianas, y sus pensadores formados con posibilidades de escribir textos, pensaron sobre la cultura helenista en la cual participaron. Examinar las posturas articuladas por Tertuliano, Justino Mártir y Clemente de Alejandría sobre la relación entre el evangelio y la cultura helenista en el siglo II, anima a los y las participantes en el curso a pensar en nuevas maneras sobre las distintas mediaciones culturales del cristianismo en el continente hoy. También se logra entender que las controversias cristológicas de los primeros siglos tenían su trasfondo en diferencias entre cosmovisiones.<sup>54</sup> Al hablar de mediaciones culturales hoy en día, inevitablemente protestan estudiantes, sean del trasfondo católico o evangélico, en contra de la manera de vivir la fe cristiana de uno u otro grupo en el nombre del "cristianismo puro".

---

<sup>54</sup> Joseph Moingt, "La cristología de la iglesia primitiva: el precio de una mediación cultural." *Selecciones de teología* 37, no. 147 (julio-sept 1998): 175-80.

No hacen falta hoy discípulos y discípulas de Tertuliano, insistiendo que Jerusalén no tiene nada que ver con Atenas ni con Cuzco ni con el Quiché. La dinámica de la encarnación misma nos enseña que la fe en Jesús siempre se vive dentro de un contexto cultura específico, tanto en el pasado como hoy.

#### **4.2 Institucionalización de las iglesias: cultura, poder y género**

Jesús no fundó ninguna iglesia, pero dentro de pocas décadas su movimiento empezó a institucionalizarse. Los procesos variaban de lugar en lugar. Las nacientes iglesias adaptaron sus formas de organización de las culturas locales, a veces reproduciendo y otras veces resistiendo las formas de poder y exclusión de la sociedad en su alrededor. La categoría de género nos ayuda reconstruir las relaciones de poder entre mujeres y hombres en diferentes contextos culturales. Metodologías de investigación histórica que enfocan lo cotidiano, exigen buscar fuentes más allá de los escritos oficiales dejados por los teólogos, permiten vislumbrar la participación que han tenido las mujeres en las comunidades cristianas de un nuevo modo. Por siglos, los historiadores masculinos han tomado las prohibiciones contra el ejercicio de liderazgo por las mujeres en los escritos de teólogos como descripciones de la vida de las iglesias. Sin embargo, evidencia arqueológica, especialmente inscripciones encontradas en tumbas, señala que mujeres ocupaban variedad de cargos en las iglesias antiguas, incluyendo profetas, maestras, presbíteras y diaconisas.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Ute E. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000).

### 4.3 Interacciones entre grupos religiosos

Las metodologías de la historia de las religiones nos exigen examinar las comunidades cristianas dentro del conjunto de grupos religiosos en un contexto específico. Así se logra entender las similitudes y diferentes entre los grupos religiosos para poder identificar los aspectos distintivos de las comunidades cristianas. Estudios de los movimientos religiosos del mundo antiguo, incluyendo los variantes de judaísmo, nos han ayudado mucho entender la vida de las primeras comunidades cristianas. En particular, examinar el papel de mujeres en distintos movimientos religiosos nos permite una evaluación más balanceada de la participación de mujeres en las nacientes iglesias.<sup>56</sup>

En el curso introductorio de historia del cristianismo es imprescindible trabajar el surgimiento del islam. Hubo presencia de grupos cristianos en la península árabe desde el primer siglo. Sin embargo, fue la visión religiosa articulada por Mahoma la que impulsó la reorganización de las tribus árabes en el siglo VII. ¿Por qué fue tan atractiva esta visión? ¿Cómo reformularon Mahoma y sus seguidores lo recibido del judaísmo y el cristianismo? ¿Por qué la mayoría de las iglesias del norte de África no tuvieron la fuerza religiosa y cultural para resistir la imposición del Islam?

Preguntar por lugares conquistados por las fuerzas musulmanas nos lleva a poner nuestros ojos sobre la península ibérica, donde comunidades cristianas convivieron con grupos judíos y musulmanes por siglos.

---

<sup>56</sup> Un texto en inglés que permite este tipo de estudio comparativo es Ross Shepard Kraemer, ed., *Women's Religions in the Greco-Roman World* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2004).

La historiografía tradicional del cristianismo occidental de la Edad Media se ha enfocado en Europa central, donde las interacciones entre personas de diferentes religiones eran mínimas, y ha ignorado la experiencia plurireligiosa de España donde se desarrolló una variedad de modelos de convivencia y colaboración intelectual. Es imposible entender la forma del catolicismo ibérico que llegó a las Américas, especialmente en sus expresiones populares, sin reconocer el impacto de siglos de interacciones entre grupos cristianos, judíos y musulmanes. Cuando la corona española adoptó el modelo unitario de cristiandad propagado en el resto de Europa, buscó eliminar a los otros grupos religiosos de su territorio.<sup>57</sup>

Por otro lado, el impacto de las religiones en las relaciones internacionales actuales, descritas muchas veces como "un choque entre civilizaciones", nos empuja a examinar otro momento histórico, el de las cruzadas. Trabajar el concepto de "guerra santa" desde el fenómeno de alteridad y las identidades culturales como ha hecho José Marín Riveros, nos ayuda trabajar la especificidad de experiencias históricas del pasado de tal manera que nos permite deconstruir y resistir los discursos bélicos de hoy.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Fernando Domínguez Reboiras, "La España Medieval, Frontera de la Cristiandad", <http://www.hottopos.com/notand3/frontera.htm>. Fecha de access: 7 mayo 2005.

<sup>58</sup> José Marín Riveros, *Cruzada, Guerra Santa y Yihad: La Edad Media y nosotros* (Valparaíso: Ediciones Universitarias del Valparaíso, 2004).

## 5. Hacia un futuro intercultural

Contar la historia del movimiento cristiano mundial hoy exige narrar varias trayectorias históricas. Es necesario seguir enseñando la historia de las iglesias de Europa, pero hay que enseñarla como una experiencia histórica entre otras, no como el contenido único o exclusivo de los cursos de historia del cristianismo mundial. También hay que buscar la diversidad dentro de la historia del cristianismo europeo, sus puntos de ruptura y las experiencias de los grupos minoritarios. Para muchas iglesias latinoamericanas, las maneras de vivir la fe cristiana desarrolladas en Europa y América del Norte siguen formando parte de su identidad, especialmente en su organización eclesial y sensibilidad teológica. Las y los estudiantes arriban a nuestras aulas queriendo saber cómo sus iglesias llegaron a ser como son. Entender los procesos históricos que les han llevado al presente les capacitará para construir iglesias distintas.

Como afirma González, la manera en que narramos la historia del cristianismo va muy ligada con el futuro que deseamos para las iglesias. Espera una iglesia que sea cada vez más universal, presente en más y más lugares y culturas, y por lo tanto, con una historia narrada igualmente universal. Incluir la perspectiva de grupos y personas de distintas razas, clases sociales y géneros ayudará a la iglesia llegar a ser verdaderamente católica. Este autor piensa en el futuro de la iglesia como una especie de “marginación encarnada,” participando y dando su vida entre aquellos sectores de la humanidad lejos de los centros de poder.<sup>59</sup> La iglesia, que se hace cada vez más universal, está llamada

---

<sup>59</sup> González, *Historia*, 99-117.

también a ser más intercultural y comprometida con la convivencia humana. Asumir la interculturalidad como proyecto de vida exige una consciencia histórica amplia, “más memoria de su memoria”, para formar comunidades cristianas capaces de afirmar su identidad y abrirse al diálogo. Significa entrar en un diálogo profundo con sus múltiples pasados, sin sacralizar sus orígenes, ni ningún otro momento de su historia particular.<sup>60</sup>

Buscamos, entonces, una nueva historiografía ecuménica capaz de establecer diálogos entre sus múltiples pasados y múltiples presentes. La tarea no es, evidentemente, fácil. Hay que narrar la historia del cristianismo mundial una y otra vez. Rendir cuentas de los múltiples pasados del cristianismo es, también, entregar esta historia a las y los estudiantes, invitándoles a hacer sus propias lecturas desde sus propias experiencias. Así se amplían los diálogos dentro del cristianismo y se capacita a las comunidades cristianas para dialogar con las otras comunidades en su alrededor, construyendo juntos la interculturalidad.

---

60 Fonet-Betancourt, “De la inculturación a la interculturalidad.”

### Bibliografía

- Beozzo, José Oscar. "Os resultados da discussao historiográfica na CEHILA." En *Religiosidad e historia: La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, editado por Hans-Jürgen Prien, 35-60. Frankfurt am Main: Vervuert y Madrid: Iberoamericano, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Perspectiva histórica". Disponible en [http://www.cehila.org/Historia\\_de\\_CEHILA\\_Persp.html](http://www.cehila.org/Historia_de_CEHILA_Persp.html). Fecha del acceso: 30 de marzo de 2013.
- Bidegain, Ana María. "Repensando la función social y ética de una historia de una historia del cristianismo mundial." *Journal of World Christianity* 1:1 (2008): 54-87.
- Domínguez Reboiras, Fernando. "La España Medieval, Frontera de la Cristiandad". Disponible en <http://www.hottopos.com/notand3/frontera.htm>. Fecha de acceso: 7 mayo 2005.
- Driver, Juan. *La fe en la periferia de la historia*. Guatemala: Ediciones CLARA-SEMILLA, 1997.
- Eisen, Ute E. *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, ed. *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta y San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "De la inculturación a la interculturalidad". Disponible en [www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm](http://www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm). Fecha de acceso: 10 de septiembre de 2007.
- \_\_\_\_\_. "Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización." Disponible en [www.milenio.com.br/ifil/corredor/Bentancou.htm](http://www.milenio.com.br/ifil/corredor/Bentancou.htm). Fecha del acceso: 10 de septiembre de 2007.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon, 1980.
- González, Justo. *La historia como ventana al futuro*. Buenos Aires: Kairos, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La historia también tiene su historia*. Buenos Aires: Kairos, 2001.



- \_\_\_\_\_. *Mapas para la historia futura de la iglesia*. Buenos Aires: Kairos, 2001.
- Gutiérrez, Gustavo. "Pobres y opción fundamental". En *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 303-23. Madrid: Trotta y San Salvador: UCA Editores, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la liberación: Perspectivas*. 14 ed. Salamanca: Sígueme, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Teología desde el reverse de la historia*. Lima: CEP, 1977.
- Irvin, Dale. *Christian Histories, Christian Traditioning: Rendering Accounts*. Maryknoll: Orbis, 1998.
- Irvin, Dale and Scott Sunquist. *History of the World Christian Movement, Vol. I: Earliest Christianity to 1453*. Maryknoll, NY: Orbis, 2001.
- Isichei, Elizabeth. *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. Grand Rapids: Eerdmans and Lawrenceville, NJ: Africa World Press, 1995.
- Kollman, Paul V., CSC "After Church History? Writing the History of Christianity from a Global Perspective," *Horizons* 31, no. 2 (2004): 322-42.
- Kraemer, Ross Shepard, ed. *Women's Religions in the Greco-Roman World*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004.
- Marín Riveros, José. *Cruzada, Guerra Santa y Yihad: La Edad Media y nosotros*. Valparaíso: Ediciones Universitarias del Valparaíso, 2004.
- Moingt, Joseph. "La cristología de la iglesia primitiva: el precio de una mediación cultural." *Selecciones de teología* 37, no. 147 (julio-sept 1998): 175-80.
- Piedra S., Arturo. "El valor de la historia para la vida de la iglesia," *Vida y pensamiento* 5, no. 2 (1985): 23-34.
- Pillay, Gerald J. "The Challenge of Teaching Church History from a Global Perspective." En *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, editado por Wilbert R. Shenk, 75-93. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Preiswerk, Matthias. *Contrato intercultural: crisis y refundación de la educación teológica*. La Paz y Quito: Plural Editores/CLAI-Sinodal/ Universidad Carlos III, 2011.

- Prien, Hans-Jürgen. "Consideraciones acerca de una eclesiología ecuménica como punto de partida para una historiografía ecuménica del cristianismo en América Latina." En *Religiosidad e historia: La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, editado por Hans-Jürgen Prién, 83-91. Frankfurt am Main: Vervuert y Madrid: Iberoamericano, 1998.
- Prien, Hans-Jürgen, ed. *Religiosidad e historia: La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*. Frankfurt am Main: Vervuert y Madrid: Iberoamericano, 1998.
- Richard, Pablo. "Los diversos orígenes del cristianismo: Una visión de conjunto", *RIBLA* 22 (1996): 7-20.
- Sanneh, Lamin. "World Christianity and the New Historiography: History and Global Interconnections." En *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, editado por Wilbert R. Shenk, 94-114. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Shenk, Wilbert R., ed. *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Shenk, Wilbert R. "Toward a Global Church History." *International Bulletin for Missionary Research* 20, no. 2 (April 1996): 50-57.
- Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. San Salvador: UCA, 1999.
- Sotomayor, Manuel. "Los grandes centros de la expansión del cristianismo," En *Historia del Cristianismo*, Tomo I: El mundo antiguo, 2da ed., coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, 189-226. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Sotomayor, Manuel y José Fernández Ubiña, coord. *Historia del Cristianismo*, Tomo I: El mundo antiguo, 2da ed. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Walls, Andrew. "Eusebuis Tries Again: The Task of Reconceiving and Re-visioning the Study of Christian History," en *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*, editado por Wilber R. Shenk, 1-21. Maryknoll, NY: Orbis, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Old Athens and New Jerusalem: Some Signposts for Christian Scholarship in the Early History of Mission Studies." *International Bulletin of Missionary Research* 21:4 (1997): 146-53.