

HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA

O projeto da CEHILA (*Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina*)

JOSÉ OSCAR BEOZZO

Bispado de Lins, Faculdade "Auxilium" de Lins

Escrever história é gesto político, pois significa reler o seu passado, quase sempre com perguntas do presente e projetos para o futuro. A pretensa neutralidade científica representou muitas vezes uma postura de imobilismo no presente ou de apoio ao *statu quo*. Pode-se aliar rigoroso método de investigação, com paixão por aquilo que se faz.

Dissemos que escrever a história é gesto político, tanto quanto deixar de escrevê-la ou ainda levar a crer que não há simplesmente história a ser escrita.

Para ilustrar a questão, basta lançarmos um rápido olhar sobre as histórias da Igreja e verificar o lugar que aí ocupa a história da Igreja na América Latina, na África ou na Ásia.

Fliche-Martin na sua monumental *Histoire de l'Église* em vinte e seis volumes ⁽¹⁾, dedica pouco mais de dez páginas a todo o século XVI na América Latina. O Brasil recebe uma página e meia no capítulo dos jesuítas missionários na África e no Novo Mundo. Resumindo a tarefa missionária, escreve o autor do tomo, L. Cristiani: "Tratava-se de arrancar os selvagens à sua vida nômade, fixando-os em aldeias, ensinando-os a viver de seu trabalho e renunciando à abominável antropofagia que eles praticavam até então". ⁽²⁾

No volume 20 da mesma obra, dedicado à segunda metade do século XIX, a América Latina é tratada em oito páginas, duas das quais dedicadas ao Brasil, sem nenhuma penetração crítica, centradas na repetição de clichês sobre a falta de clero, o seu lamentável estado moral e sobre o papel "restaurador" das congregações religiosas européias.

(1) Fliche, Augustin et Martin, Victor, (ed.) *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nous jours*, Bloud & Gay, 26 vols. Paris, 1934 s.

(2) Cristiani, L., "L'église à l'époque du Concile de Trente", in Fliche-Martin, *Histoire de l'église des origines à nous jours*, vol. 17, Bloud & Gay, Paris, 1948, p. 489.

Na recente *Nouvelle Histoire de l'Église Catholique* (3), obra coletiva, que se quer penetrada de um novo espírito, dando especial atenção ao conjunto da Igreja, no volume terceiro dedicado à Reforma e à Contra-Reforma, toda a imensa obra missionária dos espanhóis e portugueses nas Américas, reduz-se praticamente a duas páginas que se limitam a tratar das reduções jesuíticas no Paraguai (4). No volume quarto, que abrange o período de 1715-1848, a América espanhola e portuguesa é tratada em seis páginas, onde assomam incorreções de datas e lacunas no mapa dos bispados e arcebispados (5). No último volume, consagrado ao período de 1848 a nossos dias, a parte terceira aborda o catolicismo na América Latina, de modo mais completo. Sua elaboração, entretanto, é entregue a um norte-americano, Fredrick B. Pike, reconhecimento tácito de que a metrópole passou da Europa para a América do Norte (6). Transfere-se aos novos dominadores a tarefa de “escrever a história” da Igreja latino-Americana. Ela foi escrita no início por espanhóis e portugueses, no século XIX e primeira metade do século XX por franceses, italianos e alemães e agora por norte-americanos. Não passa pela cabeça dos colonizadores devolver a palavra ao colonizado.

Esta Nova História da Igreja representou entretanto um passo à frente, é necessário reconhecê-lo. Embora o comitê de direção seja inteiramente europeu (Nimega, na Holanda, Lovaina na Bélgica, Cambridge na Inglaterra), formou-se um corpo de colaboradores à parte para a Igreja Oriental e convidou-se um conselheiro especial para a História Americana, Tracy Ellis, de Washington. O paradoxo reside no fato de que a América Latina contribui hoje com a metade dos efetivos da Igreja Católica, mas sua história, diferente da européia e da norte-americana, não merece nem mesmo o cuidado de um conselheiro especial!

Pior do que o olhar de fora que nos faz objeto de sua leitura, que vem aureolada pela marca de cientificidade, é a introjeção pelo próprio oprimido deste mesmo olhar e desta mesma visão.

Em recente curso de “atualização teológico-pastoral” de uma arquidiocese do Estado de São Paulo, para padres e leigos cultos, constava um extenso estudo sobre a História da Igreja. Percorremos com curiosidade o programa. Encontramos a clássica divisão em igreja primitiva, das perseguições, de Constantino, Igreja do Oriente e o Cisma, Igreja Medieval, Reforma e Contra-Reforma, Iluminismo e Kulturkampf, Concílio Vaticano I, os últimos pontificados e o Concílio Vaticano II. Nenhuma palavra

(3) Rogier, L. J., Aubert, R., Knowles, M. D., *Nouvelle histoire de l'église*, Editions du Seuil, 5 vols., Paris, 1963-1976. (tradução portuguesa: *Nova História da Igreja*, Vozes, Petrópolis, 1976).

(4) Rogier, L. J. et alii, *Nouvelle histoire de l'église*, vol. III, *Réforme et Contre-réforme*, Éd. du Seuil, Paris, 1968, pp. 331-334.

(5) Rogier, L. J., et alii, *Nouvelle histoire de l'église*, vol. IV, *Siècles de lumières et la révolution (1715-1800)*. Éd. du Seuil, Paris, 1966, pp. 214-220.

(6) Pike, Fredrick B., “O catolicismo na América Latina de 1848 a nossos dias”, in *Nova história da igreja*, vol. V — *A igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*, tomo II, Vozes, Petrópolis, 1976, pp. 121-175.

sobre a Igreja no Brasil. Nenhuma palavra sobre a Igreja na América Latina, nem sobre Medellín. Nada absolutamente. Não fazem parte da história, que é exclusivamente europeia, dos Papas e dos Concílios, toda ela escrita com muito "rigor metodológico".

É neste sentido que CEHILA cumpre um passo fundamental, a nosso ver, ao afirmar a existência de uma história latino-americana, que não é simples apêndice dos sobressaltos missionários da Europa nos séculos XVI e XIX, ou da onda missionária norte-americana da segunda metade do século XX. Um passo além foi dado ao se entregar a palavra aos próprios latino-americanos, para que escrevam a sua história.

A Igreja chega tarde nesta tomada de consciência que já produziu seus primeiros frutos, com a semi-ruptura dos anos 30. Neste momento, registra a historiografia brasileira, por exemplo, o aparecimento de obras que propõem uma revisão histórica tanto no campo da interpretação política e econômica com Caio Prado Júnior, *Evolução Política do Brasil* (1933), como no campo da história social e cultural com *Raízes Históricas do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda e *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre. Os anos 50 alargaram as perspectivas, incluindo o negro no horizonte das investigações sociais, com as obras de Florestan Fernandes, Otavio Ianni (1962), Fernando Henrique Cardoso (1962), abrindo o debate nacionalista com o Instituto Superior de Estudos Brasileiros, além de trazer na área econômica, a obra de Celso Furtado, *A Formação Econômica do Brasil*, que já é um clássico de nossa historiografia. (7)

Essa ruptura e esse despertar não se realizaram simultaneamente na Igreja Católica. Sua matriz cultural recente foi muito mais penetrada por um conteúdo sem raízes nacionais e vazado inteiramente nas universidades romanas. De lá, sobretudo da Universidade Gregoriana, saíram os professores para ensinar nos seminários do Brasil, ou ainda da França no caso de ordens como os dominicanos ou então da Alemanha no caso dos franciscanos.

Para a Igreja, a ruptura com a tradição europeizante e o trânsito para a nossa realidade foram muito mais difíceis, tendo sido os leigos "convertidos" (isto é, vindos de fora da Igreja) e não o clero, os que deram os primeiros passos e tentaram consolidar uma pertinência maior da fé religiosa com o acontecer histórico. Um Jackson de Figueiredo na década de 20, apesar de sua postura reacionária, teve o mérito de reintroduzir nas preocupações do catolicismo brasileiro o confronto com a temática política e social do país (8). Alceu Amoroso Lima fez o mesmo passo em relação

(7) Mota, Carlos Guilherme, "A historiografia brasileira nos últimos quarenta anos: tentativa de avaliação crítica", in *Debate & Crítica*, n.º 5, março 1975, pp. 1-26. Para um comentário sobre este texto, cfr. Iglesias Francisco, "A propósito da historiografia brasileira", in *Debate & Crítica*, n.º 5, março 1975, pp. 119-126.

(8) Sobre o pensamento reacionário de Jackson de Figueiredo, cfr. Iglesias Francisco, *História e ideologia*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1971; Villça, Antônio Carlos, "A doutrina da Ordem" in *O pensamento católico no Brasil*, Zahar, Rio de Janeiro, 1975, pp. 97-108; sobre Alceu Amoroso de Lima, cfr. Villça, *Op. cit.* pp. 107-122.

ao campo cultural e ao político em sentido amplo. Nos anos 60 a juventude Universitária Católica trouxe para dentro da Igreja o debate a respeito da revolução brasileira, do socialismo e do papel dos cristãos na ordem temporal⁽⁹⁾.

Os centros de estudo eclesiais não produziram nenhuma grande obra no campo religioso, preocupados que estavam em reproduzir o mais fielmente possível o ensinamento romano, se possível em latim, num divórcio incompreensível com as realidades do país.

Por isto mesmo, uma teologia de cunho tipicamente latino-americano, como a teologia da libertação, teve dificuldades de vingar num país como o Brasil, não tendo sido assumida e cultivada por nenhum Seminário, Instituto de Teologia ou Universidade Católica. Seu itinerário entre nós foi muito mais obra de pensadores isolados, não tendo formado escola⁽¹⁰⁾. Mesmo Medellín teve escassa repercussão no Brasil. Parece-nos que apenas no Instituto Teológico de Recife foram dados, com mais consequência, os passos para uma ruptura maior com este estado de coisas, orientando a investigação para a religião do povo no Nordeste e ensaiando uma teologia inteiramente vinculada à problemática regional como a “teologia da enxada”⁽¹¹⁾.

Por isto mesmo o empreendimento da CEHILA tem um duplo significado para a Igreja no Brasil: realizar neste momento a nível de uma reflexão mais abrangente sua própria ruptura epistemológica, reatando com o seu

(9) Sobre a JUC e o seu papel no despertar da consciência social da Igreja, cfr. Sigrist, José Luiz, *Fenomenologia da consciência universitária cristã no Brasil*, tese de doutorado na FFCL de Rio Claro, 1973 (mimeo); Beozzo, José Oscar, *Les mouvements universitaires catholiques au Brésil: Aperçu historique et essai d'interprétation*, tese de sociologia, Universidade Católica de Lovaina, 1968 (mimeo); Bozzo, José Oscar, “Atitudes dos jovens universitários face à religião e à igreja”, in *REB*, vol. 35, fasc. 140, dezembro 1975, pp. 836-852; Cândido Mendes, *Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil*; Ed. Tempo Presente, Rio de Janeiro, 1966.

(10) Para um balanço da teologia da libertação na América Latina, cfr. “Práxis da libertação e fé cristã — Testemunho de teólogos latino-americanos”, n.º 96, 1974/6 da Revista *Concilium*, com artigos de Segundo Galilea, Enrique Dussel, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Joseph Comblin, Juan Luiz Segundo e “boletins” de Raul Vidales, Ronaldo Muñoz e José Miguez Bonino. Cfr. ainda Aulus Pompéia Teresa Maria, *Foi et développement la théologie de la libération*, tese em ciências religiosas, Universidade Católica de Lovaina, 1971 (mimeo) e, para uma visão mais recente com ênfase na prática da Igreja do Brasil e no problema da metodologia da teologia da libertação, cfr. d'Ans, Hughes, *De la captivité à la libération. Analyse des divers courants de libérations au sein de l'église latino-américaine en général e brésilienne en particulier, de 1964 à nos jours*. Tese de doutorado no Instituto Católico de Paris, 1977 (mimeo), 3 vols. 700 pp.

(11) Cfr. a Coleção “Evangelho, Povo e Nordeste”, que edita Estudos, Experiências e Documentos, entre os quais: *Teologia da Enxada* (experiência de uma equipe de alunos do Instituto de Teologia do Recife que concluiu o curso teológico em contato com o meio rural), Editora Beneditina Ltda. Salvador, 1975; *A fé popular no Nordeste*, Pesquisa do ITER, Editora Beneditina Ltda., Salvador, 1974; Hoornaert, Eduardo, *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*, Editora Beneditina Ltda., Salvador, 1972.

passado e tornando-o contemporâneo ao viver da Igreja e do povo; articular-se com o restante da América Latina num empreendimento comum onde as vicissitudes dos outros países iluminam e dão sentido a muitos segmentos de nossa trajetória e talvez ao próprio rumo seguido pela nossa história, modelada por sucessivos pactos coloniais que atingiram a América Latina como um todo.

CEHILA e seu Projeto

A CEHILA é um elo numa cadeia mais ampla do amadurecer da Igreja na América Latina, que vem pontilhado por acontecimentos como a criação do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) em 1955, o surgimento de movimento teológico latino-americano com a teologia da libertação e do cativo, os documentos de Medellín em 1968, o ressurgir do povo como sujeito e ator de sua vida religiosa e política, através dos grupos de ação católica e hoje das comunidades de base.

O seu projeto já vinha sendo acalentado e sugerido por trabalhos como o de Enrique Dussel: *Hipotesis Para Una Historia de la Iglesia en América Latina*, (1965) ⁽¹²⁾.

O projeto começou a delinear-se no quadro do Instituto Pastoral Latino-Americano (I.P.L.A.) de Quito, no Equador. Em maio de 1972, numa reunião em Montevidéu, um pequeno grupo tenta dar corpo ao projeto de uma *História da Igreja na América Latina*, esboça uma primeira definição da obra e propõe uma periodização como ponto de partida para ulteriores discussões.

No mês de janeiro de 1973, com expresse apoio do CELAM, é formada em Quito a *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina* (CEHILA), cujo presidente escolhido foi o argentino Enrique Dussel.

O próprio grupo definia assim a finalidade de sua constituição: “La finalidad que pretende es vincular las fuerzas a nivel latino-americano para promover la comprensión crítica de nuestro proceso como pueblo, en la perspectiva de la fe cristiana, vale decir, con un carácter ecuménico y social, que ayude a descubrir y asumir nuestras responsabilidades en el presente y para el futuro” ⁽¹³⁾

A Comissão congrega atualmente cerca de setenta pesquisadores de quase todos os países da América Latina e também da América do Norte onde se estudam os latino-americanos nos Estados Unidos e Canadá: chicanos, porto-riquenhos, cubanos.

Qual a significação do grupo?

CEHILA quis representar uma ruptura em vários níveis.

⁽¹²⁾ Dussel, Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Estela — I.E.P.A.L. — Barcelona, 1967.

⁽¹³⁾ Díaz, Jaime de J., *Hacia una historia ecuménica de latinoamérica*, CEHILA, 1975, (mimeo) p. 1.

Ruptura com a tradição anterior, em que éramos objetos da história. História esta, escrita por europeus e interpretada do ponto de vista da Europa. Era um olhar europeu sobre a América Latina. A Igreja latino-americana era vista como extensão da cristandade ibérica nos seus empreendimentos do século XVI ou então como um capítulo da expansão missionária européia do século XIX, vista ainda como lugar de um cristianismo que perdeu sua pureza ao contato com o índio e com o negro, cristianismo impregnado de sobrevivências pagãs, cheio de superstições, inviável, vivendo de contínuas injeções de clero estrangeiro, incapaz de “evangelizar” a fundo as massas latino-americanas ou então como lugar onde a Igreja trava batalha com o ardor missionário do protestantismo norte-americano. Lugar finalmente onde os partidos democratas-cristãos da Europa tentam levantar um baluarte ao avanço do comunismo, através do reformismo social, onde também surgem incompreensivelmente padres-guerrilheiros e bispos profetas.

CEHILA quis romper com esta tradição colonialista da história da Igreja na América Latina e também com uma visão românica e episódica de nossa história.

Ruptura com uma história isolada dentro dos limites de cada país.

CEHILA congregou pesquisadores de todos os países e procurou aprofundar uma perspectiva comum, estabelecer os períodos com significação para o conjunto do continente e manter viva a consciência de um referencial válido para toda a América Latina, nas diversas etapas de sua história.

Ruptura com uma concepção de história que privilegiava a Instituição, dando pouca atenção aos que eram objetos desta ação da Igreja.

Ruptura epistemológica na medida em que se buscou uma leitura da história da Igreja não como fenômeno autônomo, mas sim inserido na trama da história econômica, social e política da América Latina.

Resumindo, podemos dizer que CEHILA quer produzir: uma história *latino-americana*, pelo âmbito que abrange, por seus autores, por sua finalidade. Tanto mais que até agora não foi escrita uma História da América Latina por latino-americanos. A Organização dos Estados Americanos já leva trinta anos tentando promover a elaboração da História Geral da América e o projeto ainda não saiu da etapa de levantamento bibliográfico. A história da CEHILA é apenas da Igreja, mas pode ser uma primeira contribuição para um projeto mais ambicioso de história geral que outros queiram empreender.

Uma história *popular* e uma história *para a ação*, isto é, que não sirva apenas para “divertimento dos eruditos e para informações sobre o passado. Esta história quer contribuir para a autoconsciência latino-americana hoje, em vista de uma ação responsável e lúcida e da busca de um futuro assumido por nosso povo”⁽¹⁴⁾

(14) Díaz, Jaime de J., *Art. cit.* pp. 1-2.

No momento atual, o que distinguiria a cristandade latino-americana da cristandade europeia e mesmo do cristianismo dos outros países que foram “missionados” a partir do século XVI e do século XIX?

A cristandade latino-americana é bem distinta das duas formações anteriores, a bizantino-russa no Oriente e a latina no Ocidente.

Ela nasce de um processo de conquista e evangelização, “captada esta como um grande processo de aculturação. Em 1492 começa a história da América Latina que não é nem a do “Pai”-Espanha, nem da “Mãe-Índia, mas a do filho, que não é ameríndio, nem europeu mas algo distinto.

Mas a América Latina surge de um quadro muito especial da conjuntura internacional. Podemos dizer que na época da conquista, havia mundos culturalmente distintos, totalizantes. Bizâncio, por exemplo, era um mundo em si, um *ecúmeno*. Era-o igualmente a Rússia (a “terceira Roma”), a Europa Latina, o mundo árabe, os hindus e os chineses. Eram seis ecúmenos coexistentes. De seu lado, os astecas e os incas eram também ecúmenos. Totalizavam oito ecúmenos no século XV. Cada um acreditava ser o único ecúmeno e afirmava que, fora dos seus horizontes, viviam os infiéis, os bárbaros. No século XVI, entretanto, um ecúmeno vai conquistar todos os outros e o primeiro a ser oprimido é a América. A América Latina levará na sua essência o novo momento histórico opressor europeu.

A Europa conquista o Oriente, debilita o mundo árabe, conquista e coloniza a África e a América. Nasce assim um “centro” e uma “periferia”. A Europa constitui-se em centro e cria uma periferia. Este centro vai ter um pólo de expansão na Rússia (pois é a Rússia que dentro da Europa conquista a Sibéria e chega até o Pacífico, ainda no século XVI). A Europa terá na Espanha e em Portugal o outro pólo de expansão pelo Atlântico. No século XX a partir da segunda guerra mundial o centro vai estar constituído pelos Estados Unidos, Europa e Rússia. Historicamente, a América Latina vai ficar com a África negra, o Islão, a Índia, a China e o Sudeste Asiático como cultura periférica, dependente de uma macrocultura central. A América Latina situa-se nesta periferia, mas como o *único* grupo subdesenvolvido da pós-cristandade, porque nas outras culturas periféricas predominam o islamismo, o animismo, o hinduísmo, a revolução maoísta e o budismo no sudeste asiático.

Quer dizer que até esta etapa a América Latina permanece situada como o único conjunto *dependente cristão*, já que entre nós constituiu-se uma *cristandade*. Foi porém a única cristandade *colonial*, distinta pois da bizantina e da latina que não foram coloniais.”⁽¹⁵⁾

(15) Dussel, Enrique, *Reflexiones sobre la metodología para una historia de la iglesia en América Latina*, in CEHILA, *Para una historia de la iglesia en América Latina, I encuentro latinoamericano de CEHILA em Quito (1973)*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1975, pp. 26-29.

Está pois no centro do projeto da CEHILA o captar a cristandade latino-americana não como um apêndice ou um novo fruto da cristandade européia, mas algo bem distinto, cuja marca é ser colonial e dominada.

Esta categoria “colônia” em toda a amplitude do sentido antropológico, em que o homem colonizado será sempre considerado inferior ao colonizador; no seu sentido cultural, em que a cultura submetida será sempre considerada não cultura e ilegítima; no seu sentido político, em que o povo dominado será sempre considerado menor e necessitado de tutela; no seu sentido econômico, em que a terra, as riquezas, o trabalho humano serão considerados propriedade da metrópole e a ela destinados; no seu sentido religioso, em que a fé do povo colonizado será sempre impura, desde que assuma elementos locais; será sempre ignorante e inculta e supersticiosa, devendo ser periodicamente submetida a um processo de europeização para se ajustar aos padrões vigentes na metrópole; esta categoria pois de “colônia”, com todas as suas implicações, está na raiz da análise empreendida pela CEHILA ao longo da história da Igreja na América Latina.

Ecumenismo e Vinculação às Igrejas

CEHILA optou por uma história da Igreja, ecumênica, isto é, que colocasse juntos historiadores católicos e protestantes num diálogo que representasse uma busca honesta e compreensão, nem polêmica nem apologetica, da fé e da vida das Igrejas na América Latina.

A respeito esclarecia a CEHILA, ao publicar os trabalhos do seu encontro de Quito: “La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica, es una institución científica y eclesial — aunque no eclesiástica — nacida dentro del marco del Instituto de Pastoral Latinoamericano (IPLA) de la Conferencia Episcopal Latinoamericano (CELAM). Desde 1973 guarda autonomía académica, aunque trabaja en estrecha colaboración con las estructuras de la Iglesia católica y de las Iglesias protestantes en América Latina”⁽¹⁶⁾.

Em relação ao CELAM, a partir de 1973, de comum acordo, CEHILA constituiu-se em entidade civil autônoma e a presidência do CELAM comunicou oficialmente, em três pontos, sua posição sobre a importância pastoral da CEHILA:

“O CELAM quis servir de plataforma de lançamento para CEHILA”. Isto significa que nasceu sob seus auspícios, mas com o desejo de que se organizasse por si mesma na medida de suas possibilidades.

“O CELAM está muito interessado em que a CEHILA cumpra fielmente a tarefa a que se propôs”.

“Este tipo de trabalho é uma necessidade pastoral na América”.⁽¹⁷⁾

(16) Cehila, *Ibidem*, contracapa.

(17) Díaz, Jaime de J., *Art. cit.* p. 12.

CEHILA foi recebida no Comitê Internacional de História Eclesiástica Comparada, que faz parte do Comitê Internacional de Ciências Históricas e através deste do Comitê Internacional de Filosofia e Ciências Humanas, fundado pela UNESCO. Várias comissões nacionais da UNESCO têm oferecido apoio a CEHILA.

Atualmente, CEHILA continua trabalhando em estreita colaboração com as Igrejas, tendo assumido inclusive novos projetos de estudo, mas com inteira autonomia, tanto na definição de suas metas, na metodologia utilizada, na escolha dos colaboradores, como na publicação dos seus resultados.

Aprofundou-se também a colaboração com o grupo protestante, tendo o último encontro da CEHILA no Panamá (1976) sido dedicado à comemoração dos sessenta anos do Congresso Protestante do Panamá em 1916, com investigações sobre a missão protestante na América Latina, os antecedentes do Congresso, seus resultados e sua repercussão para a ulterior expansão do protestantismo de origem norte-americana na América Latina.

Esta colaboração ecumênica não está livre de tensões, menos talvez por causa das diferenças de fé, do que pela diferença de perspectiva na compreensão dos fenômenos sociais e políticos conexos com a fé religiosa e com a prática pastoral e social e porque não dizer, política, das Igrejas.

PERIODIZAÇÃO DA HISTÓRIA DA IGREJA

Propor os cortes significativos no tempo já é de per si "fazer a História". O assunto já vinha sendo debatido antes mesmo da criação oficial da CEHILA. Numa reunião preparatória em Montevidéu (maio de 1972) o Dr. Juan Villegas, S. J., apresentou um estudo intitulado *Criterios Generales de Una Periodificación de la Historia de la Iglesia en América Latina*, precedida pela proposta sintética de periodização por parte dos

(18) Acerca das questões ligadas à periodização da História da Igreja na América Latina, cfr.: Villegas, Juan, "Criterios generales para una periodificación de la historia de la iglesia en América Latina, in CEHILA, *Para una historia de la iglesia en América Latina*, op. cit., p. 57-71; "Proyecto de periodificación de la historia de la iglesia en América Latina aprobada por el I Encuentro de CEHILA, *Ibidem*, pp. 72-76; Hoornaert Eduardo, "Periodização para a história da igreja no Brasil", *Ibidem*, pp. 93-110; Pons Frank Moya, "Área Caribe. Periodificación de la historia de la iglesia en Santo Domingo", *Ibidem*, pp. 111-126; Miranda G. Francisco, *Área mexicana. Periodificación de la historia de la iglesia en México*", *Ibidem*, pp. 127, 138; Tisnés Roberto, "Área colombiano-venezolana. Periodificación de la iglesia de Colombia", *Ibidem*, pp. 139-162; Barnadas Josep, "Área andino-incaica. Periodificación de la historia de la iglesia de Bolivia", *Ibidem*, pp. 163-182; "Área del Cono Sul. Periodificación de la historia de la iglesia en Chile", *Ibidem*, pp. 183-208; Batle Agustín, "Iglesias Protestantes. Periodificación de la historia del protestantismo en América Latina", *Ibidem*, pp. 209-218; Vargas, José M. "Periodificación de la historia de la iglesia en El Ecuador", *Ibidem*, pp. 233-234; Maldonado Francisco, "Periodificación de la historia de la iglesia colonial venezolana", *Ibidem*, pp. 235-268.

participantes de alguns países: Brasil, São Domingos, México, Colômbia, Venezuela, Equador, Bolívia, Chile e Uruguai.

O debate acerca dos critérios polarizaram-se em torno da adoção de períodos a partir do ponto de vista eclesial ou do ponto de vista antropológico-cultural ou ainda econômico-político. Adotou-se finalmente uma conjugação destes diversos critérios, propondo-se três grandes períodos:

I Época — A Cristandade Americana (1492-1808)

II Época — A Igreja e os novos estados (1808-1930)

III Época — A Caminho de uma Igreja Latino-Americana (1930-)

Na primeira época, privilegiou-se a análise da cristandade que se implantou na América e de sua diferença com a cristandade européia, enquanto mestiça, colonial e não fraterna em relação ao índio e ao negro.

Na segunda, colocou-se no centro da questão a emergência dos novos estados com o parcelamento das antigas possessões espanholas e o posicionamento da Igreja perante os novos núcleos de poder nacional.

Na terceira época que se inaugura em 1930, privilegiou-se a busca por parte da Igreja latino-Americana de seus próprios caminhos, que passam pelo surgimento de estruturas eclesiais latino-americanas como o CELAM na cúpula e as comunidades de base a nível do povo. Pelo surgimento também de uma teologia que busca unir a palavra de Deus e o acontecer histórico latino-americano numa proposta de libertação e esperança.

Damos abaixo os desdobramentos propostos dentro de cada período exemplificando com o Brasil. Damos a seguir os conteúdos previstos para cada período.

I. A Cristandade brasileira (1500-1803).

1. A evangelização.
2. A organização.
3. A sociedade.

II. A Igreja e o novo estado (1808-1930).

4. A emancipação política e a Igreja (a independência).
5. A formação do novo estado e a Igreja (Primeiro e Segundo Império).
6. A reorganização da Igreja diante do estado liberal e suas crises (romanização da Igreja no Brasil) [Corresponde à Primeira República].

III. Para uma Igreja latino-americana (1930-).

7. O laicato e a questão social (1930-1962).
8. A Igreja do Vaticano II e do CELAM e a libertação.

“Em cada período acima referido, os seguintes conteúdos têm que ser analisados. Claro que nem sempre os conteúdos correspondem plenamente à caracterização do período. A indicação é sobretudo orientadora, não pretende limitar a pesquisa mas sim abrir-lhe novos campos. Os conteúdos são dez:

1. Introdução: A consciência que a Igreja tem de si mesma durante o referido período.
2. Igreja e Estado: Que tipo de relacionamento? Compromisso de certas áreas, perseguição de outras? Padroado, dízimo, questão religiosa, etc.
3. Igreja e culturas: a instituição eclesiástica formou uma “cultura nova” ou uma “cultura transplantada”? Tipos de catequese e de oratória sacra, relacionamento com indígenas e africanos.
4. Ministérios e carismas: O papel do carisma profético na Igreja. O sistema clerical e sua evolução. Havia lugar reconhecido para carismas?
5. Religiosidade e espiritualidade: Sentido das devoções diante da realidade social e humana. Escolas e movimentos de espiritualidade. Mestres de vida para novas gerações cristãs. O problema da “religiosidade popular” em situações coloniais.
6. Justiça e classes sociais: Compromisso da estrutura eclesiástica com determinada camada social? As finanças da Igreja e suas conseqüências sociais. Os profetas da não violência na história brasileira.
7. Igreja e cultura: A famosa arte barroca colonial e seu sentido em relação à mensagem cristã. Música sacra, literatura, oratória, erudição, filosofia, formação humanística.
8. Igrejas protestantes: O sentido do protestantismo no Brasil. Condicionamentos culturais do protestantismo. O fenômeno do protestantismo popular. Ecumenismo.
9. Temas monográficos: Temas que caracterizam sobremaneira o período em questão.
10. Recapitulação e conclusão”.⁽¹⁹⁾

DIVISÃO POR ÁREAS

Ao lado da periodização, partiu-se para a divisão do continente em áreas, cujos pesquisadores trabalhassem em contato mais estreito devido à semelhança da problemática cultural e religiosa. A divisão por áreas encontrou também sérios obstáculos pois a configuração e a articulação das regiões num determinado período histórico deu-se de um modo, tendo porém sofrido alterações profundas posteriormente. É o caso da Bolívia, que pertencia ao Vice-Reinado da Prata, e que hoje se coloca, pelo seu comum fundo indígena e pela continuidade do altiplano andino, em vinculação estreita com o Peru e distante da evolução seguida pelos países do cone sul.

Panamá também foi incluído no Centro-América embora tenha pertencido ao Arcebispado de Lima e mais tarde à República da Colômbia.

(19) Hoornaert Eduardo, “Para uma história da igreja no Brasil: II”, in *REB*, vol. 34, fasc. 133, março 1974, pp. 123-124.

Formaram-se assim oito áreas, tendo cada uma um coordenador católico e outro protestante:

1. Brasil
2. Caribe
3. México
4. América Central
5. Colômbia-Venezuela (embora a Venezuela tenha pertencido ao Arcebispo de São Domingos)
6. Andino incaica (Equador, Peru e Bolívia)
7. Cone sul: Chile, Argentina, Paraguai e Uruguai
8. Latino-Americanos nos Estados Unidos.

Como Escrever a História

Se a simples decisão de produzir História, já é em si um gesto “político”, não menos decisivo é o modo ou as condições de produção desta história.

O primeiro pressuposto falso em que se incorre facilmente, sobretudo no campo religioso, é de que a mensagem cristã é em si mesma válida, para todos os povos e culturas. Acreditamos realmente que o núcleo da mensagem cristã traz ao homem um apelo e uma revelação únicos, mas esta convicção levou a ignorar-se sistematicamente que esta mensagem foi moldada dentro de diferentes culturas e vivida historicamente. Assim o conquistador que aporta à terra dos astecas, dos incas, dos tupis-guaranis, dos iroqueses não chega simplesmente como missionário do Cristo, mas como representante da cultura espanhola, portuguesa, francesa e mais ainda como aliado do dominador político, econômico, militar.

A trágica herança do colonialismo não estará nunca separada, em nossas terras, para o bem e para o mal, do modo como nos chegou a mensagem cristã.

Neste sentido é ingênuo, como diz Eduardo Hoornaert, o pressuposto de que o catolicismo se expande de maneira pacífica. “No mundo em que vivemos os lugares não são pacíficos e o mais das vezes o homem toma o lugar do outro de maneira injusta. Ora, o catolicismo latino-americano, religião dos conquistadores, descobridores e dos seus descendentes, expandiu-se no continente por meio de força e violência. O lugar ocupado pelo catolicismo atual é mais violento do que parece à primeira vista: uma violência solidamente institucionalizada e inconscientemente exercida fez com que os povos latino-americanos vencidos tivessem que adotar os símbolos e gestos de seus vencedores, aderindo à religiosidade oficial mais por medo e acomodação do que por conversão ao evangelho. Existe, pois, um problema de opressão *dentro* do catolicismo: uma ideologia católica

oprime uma outra. A ideologia católica dos que se chamam ortodoxos, oprime a ideologia dos que são chamados ignorantes ou supersticiosos".⁽²⁰⁾

CEHILA assumiu pois como pressuposto que a história do catolicismo na América Latina foi uma história de imposição e de conflito, em que, quem trazia a mensagem cristã, o branco, o europeu, o missionário, o colonizador nunca respeitou o lugar, a cultura, a fé do índio e do negro, nem dos seus descendentes.

A história da Igreja na América Latina, quando se escreveu, foi escrita como a história do triunfo do cristianismo sobre o paganismo, da vitória do branco sobre o índio, da civilização sobre a barbárie. Não é à-toa que a Virgem dos brancos é a Virgem das Vitórias, como se vê na catedral de Cusco ou no próprio nome da Capital do Espírito Santo. Ali se celebrou, no nome, o nascimento da cidade, depois de um combate, onde pereceram vinte mil indígenas. Não é também sem razão que a Virgem dos pobres é a Virgem das Dores e o grande dia religioso do povo em toda a América Latina é a sexta-feira santa e o seu ato litúrgico máximo, a procissão do Senhor Morto, em que se celebra a um tempo a morte do Senhor e o martírio do próprio povo. Não é também sem motivo que todos os grandes santuários do Brasil colonial, nascidos meio à margem da religião oficial, são santuários da paixão do Senhor, revivida passo a passo, como se correspondesse à minuciosa descrição dos sofrimentos e da paixão do próprio povo: Bom Jesus da Coluna, Bom Jesus da Cana Verde, Bom Jesus da Pedra Fria, Senhor dos Perdões, Senhor do Bonfim e por fim, imagem da suprema impotência, Senhor Morto. Não há lugar para a ressurreição nesta religião do oprimido, para quem começa apenas a soar a hora da libertação. Para a classe média e para as elites, o fim do século XIX e o século XX trouxeram novas imagens de Cristo na figura do Coração de Jesus e do Cristo Rei, mas ainda no ano de 1977, a festa do Bom Jesus do Iguape reuniu mais de cem milromeiros e o santuário do Bom Jesus da Lapa na Bahia atraiu cerca de seiscentos mil, para não falar do Senhor do Bonfim na Bahia. O Cristo da dor e da paixão é o que ainda permanece mais próximo da experiência quotidiana do povo.

Além do pressuposto do conflito, CEHILA optou por escrever a história não a partir do lugar da instituição que seria o lugar do poder e da dominação, mas a partir do lugar ocupado pelo índio, pelo negro, pelo pobre, pela mulher. A mudança de lugar provoca uma mudança de olhar.

Um pequeno exemplo permite ilustrar o significado da mudança de lugar. Trata-se da carta de Nóbrega escrita poucos dias após sua chegada ao Brasil, em que narra a conversão de um indígena, de como este se tornou amigo dos padres e passou a "estar mal com seus parentes".

(20) Hoornaert Eduardo, "O catolicismo popular numa perspectiva de libertação: pressupostos", in *REB*, vol. 36, fasc. 141, março 1976, p. 193.

Este fato permite uma leitura do lado do colonizador e do missionário e uma leitura do lado do indígena. Para uns houve conversão, para outros traição.

“Esquemáticamente:



Conversão e traição, neste contexto, são conceitos relativos ao ponto de vista a partir do qual o “fato objetivo” é observado. Os indígenas só podiam considerar como um traidor aquele que os portugueses consideravam como um convertido à “nossa santa fé”. Quando a evangelização segue os percursos da violência redutora em função do estabelecimento de um sistema colonial, isso é inevitável. Os que, na historiografia dos vencedores, são chamados “índios de paz, índios das igrejas, índios mansos”, só podiam ser considerados traidores por aqueles que eram reduzidos à escravidão ou vencidos na guerra.

Esta possibilidade de duas leituras do mesmo fato considerado objetivo faz com que certos autores considerem a evangelização do Brasil um sucesso, um triunfo da expansão da fé, enquanto outros a consideram um fracasso e insistem na afirmação de que não houve verdadeira evangelização. Na realidade instala-se aqui a problemática, não tanto do objeto a ser estudado, mas do sujeito que estuda. Quanto ao objeto a ser estudado, ele pertence definitivamente ao passado e falta-nos a capacidade de reviver a experiência dos antepassados. Mas em relação ao sujeito que estuda e que “faz história”, coloca-se o problema do lugar a partir do qual ele enxerga o fato passado e que por conseguinte revela a experiência que ele tem do presente. O passado fica entregue a interpretações as mais variadas segundo a posição que o próprio historiador ou leitor assume diante do presente que ele vive atualmente. Neste sentido a história nos revela a nós mesmos. ⁽²¹⁾

(21) Hoornaert Eduardo *et alii*, “História da igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época, in *História geral da igreja na América Latina*, tomo 2, Vozes, Petrópolis, 1977, pp. 149-150.

Conseqüências metodológicas

A primeira de todas é que, ao se mudar de lugar, nos deparamos imediatamente com dois obstáculos. A história é sempre dos vencedores. Dificilmente, escreve-se a história dos vencidos, dos excluídos, dos marginalizados, dos analfabetos, dos “ignorantes”. Escreve-se a história da instituição mas não a do povo. Os iletrados não deixam documentos escritos. Sobre eles pousa apenas o olhar curioso do viajante, do missionário para narrar o que lhes parece exótico, estranho, abominável.

O primeiro obstáculo nos obrigou a mudar de “fontes” e a pesquisar na tradição oral, na arte dos santeiros populares, nas festas, nos cânticos populares, o material para uma outra história.

O segundo obstáculo encontrado é a leitura dos documentos que nos ficaram do passado, abundantes para certas épocas e períodos mas que exigem uma paciente exegese, uma releitura constante para que nos revelem por vezes o contrário do que deixam supor: no triunfo, o massacre, no aparente fracasso, a salvação, na derrota, a vitória.

Assim na luta entre os bispos e as irmandades, após 1870, não residia apenas um conflito entre a Igreja e a maçonaria, entre a ideologia liberal e a conservadora, entre a jurisdição de Roma e a jurisdição imperial baseada no padroado, mas sim uma mudança histórica do catolicismo brasileiro. O catolicismo luso até então vigente passa a ser substituído por um catolicismo francês, na sua inspiração, romano na sua forma, ultramontano na sua doutrina. O catolicismo leigo fortemente estruturado em suas confrarias, ordens terceiras e irmandades, por um catolicismo clerical, afastado da sociedade e da política, confinado no espiritual com suas associações pias, sodalícios e ligas. O catolicismo de vigário e padres seculares brasileiros, passa a ser reformado por congregações estrangeiras, cujo empenho principal será a educação das elites e menos o pastoreio do povo.

Uma última conseqüência metodológica é que movimentos marginais que mal figuravam como “rebeldias” e “manchas vergonhosas” na vida da Igreja e da nação, passam a merecer uma análise mais atenta pois são sinais e manifestações nascidas da fé do povo e que estão à espera de uma leitura e de uma interpretação.

Aqui se insere na história mais recente a atenção a movimentos religiosos-sociais-políticos como o Juazeiro do P. Cícero, o Canudos de Conselheiro, o Contestado de José Maria.

História da Igreja e teologia

Como se articula, finalmente, para o grupo da CEHILA, a relação entre a História e a Teologia? A história para a tradição judeu-cristã é o lugar onde se opera a salvação. O acontecer histórico é o lugar da ação de Deus, que se faz maior e total quando se faz plenamente humana em Jesus Cristo.

O grande drama, pois, de não se ter uma História na América Latina daquela que é o sacramento da presença de Deus, a Igreja, está em esvaziar esta história de sentido salvífico, está em ser incapaz de “ler” nesta história, os grandes momentos de libertação e os momentos de pecado que clamam pela justiça de Deus e pela conversão do homem. Na medida em que nos seminários, nas academias e nas universidades, ensinamos a história da Igreja como sendo a história da Igreja européia e tudo ignoramos de nossa própria história, transferimos para lá toda a santidade, todo o núcleo salvífico, todo “lugar” onde Deus fala. Assim não é pois de se estranhar que até hoje num país como o Brasil, com quatro e meio séculos de vida cristã, a igreja metropolitana não tenha reconhecido o fenômeno “santidade”, isto é, a ação de Deus na vida de homens e mulheres que aqui viveram cristãmente e que isto seja quase que passivamente aceito como normal. Dentro da introjeção pelo colonizado da visão do colonizador, estamos prontos a admitir “lugares” metropolitanos da “epifania” de Deus e dos santos, ao acolher as Virgens que “apareceram” em Lourdes, em Fátima, em Saleté, negando sistematicamente que elas possam “aparecer” entre nosso povo. Entretanto, o povo “vê” as suas Virgens e canoniza seus santos num processo muito sadio de leitura da história como lugar da passagem de Deus. Deus se faz brasileiro na linguagem e na leitura que o povo faz de sua própria história pois nasceu em Belém, não da Palestina, mas do Pará; a Virgem se faz brasileira e negra em Aparecida do Norte e Jesus se torna o Bom Jesus da *Lapa* e do *Canindé*, de *Pirapora* ou de *Iguape*, padre Cícero vira santo em *Juazeiro* e ganha seu lugar ao lado dos outros quadros de santos, do Senhor e da Virgem em cada casa pobre do Nordeste.

O povo vive uma história da salvação na sua vida e no seu “lugar”, história porém que não está escrita e não é aceita, enquanto o clero e as assim chamadas “élites” da Igreja vivem uma história da salvação que aconteceu no passado e continua acontecendo hoje apenas na Europa e no “lugar” metropolitano. Aí continuam buscando seu alimento espiritual, suas luzes e tentando “ler” sua história da salvação, num esforço inútil e sem sentido, pois este só adquire sentido por um processo de total desligamento entre o religioso e a realidade vivida. O preço a pagar é de um cristianismo a-histórico, atemporal, sem nenhuma articulação com a realidade, patrocinador da alienação. Não é pois sem razão que para estas pessoas e grupos, a realidade só os pode desviar de Deus e do espiritual, pois Deus e o espiritual estão sempre noutra lugar, diferente do lugar em que vivem, que é só de maldade, de pecado e de morte. Suspiram por Roma, Jerusalém, Lourdes e Fátima, lugares da salvação e da presença de Deus, suspiram por estar fora da realidade, querem viver no Espírito, pois a realidade e a história não lhes falam de Deus.

Num pequeno artigo para a *Revista Eclesiástica Brasileira*, o coordenador do grupo CEHILA no Brasil, Eduardo Hoornaert, procurou esclarecer esta relação entre teologia e história: “CEHILA procura fazer uma releitura da história latino-americana a partir da mensagem cristã. Ora,

a mensagem cristã é bem explícita em relação aos dois pressupostos historiográficos aqui mencionados: o do “lugar” do historiador e o da intencionalidade da operação historiográfica. Em relação ao lugar, a mensagem bíblica, desde o *Êxodo* até o livro do *Apocalipse* de São João, sugere uma mudança, uma conversão: Deus se revela no outro, no pobre, na viúva, no órfão, no desprotegido, no fraco. A dimensão do divino se abre a partir da face do outro, o que significa na América Latina: a partir do indígena, do africano, do descendente de indígena ou africano. Foi o filósofo judeu Lévinas que mostrou recentemente como a ciência ocidental esqueceu esta verdade básica e se transformou numa verdadeira *egologia*, um discurso em torno do “eu”: foi porque a face do “outro”, que se mostrou ao europeu no decorrer do longo período colonial, seja na América ou na Ásia, era a face de um inimigo, pois a conjuntura era a da guerra: “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade (fechada), que domina a filosofia ocidental”. O europeu e seu descendente norte-americano tornaram-se incapazes de ver o outro senão como reduzido a si mesmo: o outro é preguiçoso, ignorante, amorfo, supersticioso, bravo, mal-educado, passivo e sem iniciativa; exatamente as terminologias que encontramos ao longo da história da evangelização no Brasil. Esta *egologia* criou para si uma ética: a ética da redução, do desenvolvimento de si mesmo pelo aproveitamento da força vital do outro.

Diante desta fundamental corrupção, o cristão tem que colocar com força o tema da revelação de Deus na revelação do outro, da superação dos “lugares” pela mudança de lugar, pelo compromisso com a sorte dos outros, concretamente dos pobres, da superação da intencionalidade egocêntrica pela intencionalidade aberta ao futuro do outro. ⁽²²⁾

Os destinatários da obra

O destinatário primeiro desta História da Igreja a partir do povo, por coerência, só poderia ser o próprio povo.

Mas há uma contradição que salta à vista imediatamente: como conciliar um mínimo de rigor científico que leva o texto a ficar carregado de referências, que leva o autor a adentrar-se no exame das outras interpretações propostas para temas e períodos, com a vontade de manter uma linguagem simples e direta e um texto fácil e concreto?

A questão do próprio preço de uma obra em onze volumes, com mais de cinco mil páginas, torna o empreendimento obviamente inacessível à maioria mesmo do público letrado habituado à leitura.

Estaria pois o projeto destinado ao fracasso, justamente no que possuía de mais ambicioso: restituir ao povo a compreensão de sua história, dar-lhe instrumentos para se situar e recuperar o seu próprio passado, o itinerário da fé dos seus maiores e a dura luta para sobreviver e para crer?

(22) Hoornaert Eduardo, “Para uma história da igreja no Brasil, in *REB*, vol. 37, fasc. 145, março 1977, p. 186.

Desde logo nasceu entre o grupo a consciência de que esta seria a pedra de toque de todo o esforço da CEHILA: não estaria o projeto todo condenado a ser um empreendimento de uma certa elite, recuperável finalmente pelas próprias elites e pelos grupos dominantes dentro das Igrejas, permanecendo o povo à margem de sua elaboração e de seus resultados?

Nasceu simultaneamente no Peru e no Brasil a decisão de se reescrever os momentos centrais da história em linguagem popular, editando-se pequenos cadernos, de baixo custo, com distribuição semelhante à da literatura de cordel. O projeto foi aprovado e simultaneamente, à obra em sua edição mais acadêmica, estão no prelo os primeiros cadernos, onde se encontram transpostos, em versos, alguns episódios que permanecem paradigmas até hoje. O primeiro a ser editado é o *Justicheiro de Deus* que trata de Martinho de Nantes, capuchinho francês, missionário do ciclo sertanejo ao longo do rio São Francisco, no século XVII. Martinho opta pela pastoral da convivência, isto é, trocar o lugar do colonizador que é o litoral pelo lugar do índio que é o interior. Ao tomar posição pelo índio, entra em conflito com a toda poderosa Casa da Torre, latifundiária e invasora de terras indígenas que são convertidas em pastagens para o seu gado. O missionário que toma a defesa da terra do índio é obrigado a abandonar a missão e é expulso do país, guardando o episódio força exemplar para os conflitos de hoje.

Por aí pretende o projeto reencontrar o caminho do povo.

CEHILA, Ásia e África

Ao longo dos últimos quatro anos, na medida em que caminhavam os estudos e se aclaravam as opções e a linha metodológica de CEHILA, viu-se que a experiência latino-americana poderia projetar luzes sobre a história das igrejas nascidas na África e na Ásia através da colonização.

Estas Igrejas vivem o mesmo despertar da América Latina e a mesma busca da própria identidade: como ser cristão sem deixar de ser africano? O tema da "indigenização" do cristianismo é central em toda a África. Repete-se hoje a tematização já vivida em toda sua acuidade pela questão dos "ritos chineses", levantada por Matteo Ricci, fundador da moderna missão na China (1571-1610): Como orientalizar o cristianismo?

Ao lado destes aspectos mais gerais, houve vinculações históricas muito mais profundas do que se suspeita atualmente entre a América Latina, África e Ásia do ponto de vista de sua história religiosa. As Filipinas dependerem inicialmente do arcebispado do México e aí foram aplicados pelos missionários espanhóis os mesmos métodos de catequese experimentados junto aos índios da América Central.

O Brasil ficava na carreira das Índias e foi também profundo o contato entre o nosso país e a costa da África. Bispos da sé da Bahia foram daqui para Angola e vice-versa. Fazia parte da "carreira" episcopal passar por Angola, pelo Brasil, pelas ilhas para se chegar a uma sé episcopal na metrópole. De Angola vinham missionários jesuítas para a Bahia, pois eram

conhecedores da língua dos negros. Em 1697 publicou-se em Lisboa, para a instrução dos escravos no Brasil, um catecismo em língua da Angola, pelo Padre Pedro Dias, *Arte da Língua de Angola Oferecida à Virgem Senhora Nossa do Rosário, Mãe e Senhora dos Mesmos Pretos*.⁽²³⁾

Isto levou CEHILA a projetar uma colaboração com as Igrejas da Ásia e da África. Na IV Assembléia da Comissão, realizada em dezembro de 1976 no Panamá, decidiu-se que a *História da Igreja na América Latina* contará com um décimo-primeiro volume, dedicado à Igreja nas Filipinas, Angola e Moçambique. Trata-se de aplicar a mesma leitura da História a partir do lugar do colonizado e contribuir para descobrir o vínculo que une os povos colonizados da América Latina por Espanha e Portugal àqueles que o foram por estes mesmos países na África e na Ásia.

Esta decisão aconteceu poucos meses antes de a CNBB estabelecer um contato oficial com a Conferência Episcopal Africana e de iniciar um projeto de mútua colaboração.

Este é pois o estado atual dos trabalhos de CEHILA quanto à *História da Igreja na América Latina*. Vários outros projetos foram aprovados pelo grupo e colocados em andamento, como uma *História da Filosofia* e uma *História dos Religiosos na América Latina*, um programa de organização dos arquivos eclesiásticos em âmbito latino-americano assim como de Centros de Documentação.

O grupo está consciente das lacunas do seu empreendimento, pois, querendo colocar em mãos do público, em tempo relativamente curto, uma *História Geral da Igreja na América Latina*, não havia nem possibilidades nem recursos para amplas pesquisas e trabalhos monográficos em profundidade. Pretendeu-se muito mais uma releitura do material já existente dentro de uma certa ótica, salvaguardando-se entretanto a busca original de fontes não tradicionais a fim de se captar a experiência e a tradição de fé de cunho mais popular.

Importantes questões teóricas requerem um tratamento muito mais sistemático e rigoroso: até que ponto a categoria "povo" pode sustentar todo um projeto de análise? Não se necessitaria uma análise de classes e de sua relação com determinadas formas religiosas, muito mais acurada? A extrema diversidade do grupo enquanto formação histórica e horizonte teórico, o estado em que se encontram os estudos históricos nos diferentes países, assim como a prática das Igrejas católica e protestante nestes países estão evidentemente influenciando o ato de produzir a história.

Esperamos, entretanto, que a crítica e o debate, que já estão nascendo, tragam para a CEHILA e para a própria história da Igreja na América Latina, uma etapa de produção mais fecunda e mais rigorosa e um novo impulso para o futuro.

(23) Hoornaert Eduardo *et alii*, "História da igreja no Brasil" *op. cit.*, p. 123, Sobre as ligações entre Brasil e Angola na época colonial, cfr. Rubert, Arlindo, "Relações entre a igreja do Brasil e a igreja da Angola", in *REB*, vol. 31, fasc. 122, junho 1971, pp. 347-359.