

HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE: O DEBATE METODOLÓGICO NA CEHILA

INTRODUÇÃO

1 Para o debate interno na CEHILA, cfr. *Para uma História de la Iglesia en America Latina*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1975 e SUESS, Paulo et alii, "Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA — Balanço Crítico", in *BOLETIM-Cehila*, n. 47-48, out. 1993 a março 1994, Encarte, pp. 1-54.

2 Para o debate com historiadores da América Latina, Estados Unidos e Europa, cfr. CEHILA, *Para uma História da Igreja na América Latina — O Debate Metodológico*, Vozes, Petrópolis, 1986 e HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja na América Latina e no Caribe — 1945-1995 — O Debate Metodológico*, Vozes, Petrópolis, 1995.

3 Para o debate com Ásia e África, cfr. EATWOT, *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation*, Evangelische Arbeitstelle Ökumene Schweiz, Bern, 1985.

A discussão metodológica ao interior da CEHILA tem sido parte de um processo que, uma vez iniciado, na sua etapa de projeto e de estruturação, perdura, com maior ou menor intensidade, até hoje. Nele podemos identificar algumas constantes de fundo, situações de extrema tensão e um contínuo enriquecimento de perspectivas. Podemos, também, distinguir um debate mais interno¹ e momentos de intercâmbio mais intenso com outras correntes da historiografia contemporânea na América Latina, Europa ou Estados Unidos², mas também da África e da Ásia³.

Dividimos o processo de discussão metodológica na CEHILA em duas instâncias, uma mais explícita e direta (1. *O Debate Metodológico: Momentos Cruciais*) e outra que, numa espécie de contraponto, veio acompanhando a vida da Comissão e exprimindo-se de modo especial em cada um dos simpósios anuais (2. *Nos Simpósios, o fio oculto do debate*). Concluimos com a comparação entre dois projetos históricos contemporâneos da história latino-americana e suas opções metodológicas (3. *História da CEHILA e da Cambridge University: convergências e originalidade*).

1. O DEBATE METODOLÓGICO: MOMENTOS CRUCIAIS

A CEHILA consagrou alguns momentos mais explícitos à discussão metodológica:

- a) Assembléia de fundação, em Quito (03 a 07 de janeiro de 1973) e Assembléia de Chiapas (9 a 12 de julho de

1974). Ali, foram tratados os pressupostos metodológicos e critérios de periodização, que seriam adotados na CEHILA.

- b) Simpósio de Porto Rico (23 de julho a 1º de agosto de 1979) — O “pobre” como classe social e o papel do marxismo como instrumento de análise e compreensão da história.
- c) Iª Conferência do México (10 a 13 de outubro de 1984) — Confronto com as correntes da historiografia europeia e latino-americana-caribenha.
- d) Simpósio do Paraguai (5 a 8 de outubro de 1993) — Balanço crítico dos vinte anos de produção historiográfica da CEHILA.
- e) II Conferência — (25 a 28 de julho de 1995) — Confrontos metodológicos e explosão das mulheres.

1.1. Assembléia de QUITO E CHIAPAS: metodologia, periodização, ecumenismo

A assembléia de fundação da CEHILA em Quito, veio precedida de uma intensa articulação que, arrancando dos distintos institutos de pastoral do CELAM, criados no pós concílio, desaguou num primeiro encontro no IPLA (Instituto de Pastoral Latino-Americano), em Montevidéu, em julho de 1972. Ali, já se amarrou um primeiro esboço de periodização e se levantou a discussão acerca dos pressupostos metodológicos.

No ano seguinte, três questões, a eclesiológica, a metodológica e a historiográfica, polarizaram a assembléia de fundação da CEHILA, em Quito (Equador).

A *QUESTÃO ECLESIOLOGICA* pressupunha a pergunta: com que conceito teológico e operacional de Igreja, iria a CEHILA trabalhar? Na realidade, não se consagrou um estudo específico a esta questão, tomando-se por descontado que se trabalharia com a nova eclesiologia que emergia do Concílio Vaticano II e da experiência latino-americana, consagrada em Medellín.

No Vaticano II, o conceito mais importante foi o de “Povo de Deus”, apoiado no “sacerdócio comum dos fieis”, conceito de raízes bíblicas, retomado, após longo debate, como elemento fundante para a definição de Igreja. (LG — cap. II: 9-17). O conceito já importava, de si, um horizonte ecumênico, de íntima relação com todos os batizados (LG 15), mas também de laços substanciais com os não cristãos, ordenados também eles ao único povo querido por Deus (LG 16). Vale notar entretanto, que se o conceito tinha abrangência e horizonte ecumênicos, sua referência imediata era o Concílio Vaticano II, um evento da Igreja Católica, ainda que observadores da ortodoxia, dos protestantismos do anglicanismo estivessem presentes.

4 "Outro ponto luminoso. Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se tal qual é e quer ser — como Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres", JOÃO XXIII, Radiomensagem de 11 de setembro de 1962, in KLOPPENBURG, Boaventura, *O Concílio Vaticano II*, t.II, Vozes, Petrópolis, 1963, p. 301

5 CELAM, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio — Conclusões de Medellín*, Vozes, Petrópolis, 1971 4a ed. cap. 14: Pobreza na Igreja, p. 145-149

6 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*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1975, p. 32

Na América Latina, após a II Conferência Geral do Episcopado, em Medellín (1968), O "Povo de Deus" estava fortemente conotado como "povo dos pobres e oprimidos" e "Igreja dos pobres". João XXIII, um mês antes da abertura do Concílio, na sua Radio Mensagem de 11 de setembro de 1962, já utilizara a expressão "Igreja dos pobres"⁴ e ela reaparece na *Lumen Gentium*: "Mas assim como Cristo consumou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho, a fim de comunicar aos homens os frutos da salvação" (LG 8). Esta não foi entretanto uma preocupação maior no Concílio. Tornou-se, porém, central na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, em 1968, cujo documento sobre a Igreja, o de número 14, recebe por título: "Pobreza na Igreja".⁵

Na apresentação do projeto inicial da CEHILA, Enrique Dussel se perguntava: "Que es la Iglesia?" E respondia: "La Iglesia es una *institución-profética*, en el sentido de que es una *institución en el mundo que cumple una tarea escatológica y profética para relanzar la historia adelante, desde los pobres*".⁶

Num continente visto, até então, como hegemonicamente católico e numa comissão maioritariamente católica, o ecumenismo foi assumido como traço definidor do empreendimento, com evidentes repercussões na própria definição de Igreja.

O trabalho ecumênico continua sendo, até hoje, um aprendizado mútuo, em constante relançar. Restrito inicialmente às igrejas saídas da reforma e instaladas na América Latina por colonização ou imigração e à algumas das igrejas de missão vindas dos Estados Unidos a partir da segunda metade do século XIX, enfrenta o desafio de abraçar as igrejas e movimentos pentecostais, cada vez mais importantes nos últimos trinta anos.

Este debate eclesiológico inicial demarcou o campo dos pressupostos e determinou rupturas no campo católico, entre elas, a imediata suspeição, seguida de hostilidade da parte das "Academias de História Eclesiástica", notadamente da Academia Colombiana, mas também da Argentina que se recusaram a colaborar com o projeto. Nascida como Comissão do CELAM, esta definição valeu-lhe também a oposição do novo secretário geral do organismo, Mons. Alfonso Lopez Trujillo, provocando seu desligamento e constituição como entidade autônoma de pesquisadores. Três pontos nevrálgicos nesta ruptura:

— a noção de "povo de Deus" privilegiava a massa dos fiéis e de sua trajetória religiosa e menos a instituição e seus quadros hierárquicos;

— a noção de "Igreja dos pobres" conotava os deserdados da história, os sem voz e sem vez, tomando como sujeitos históricos os indígenas, os escravos africanos, mulheres, campo-

neses sem terra, classe operária, os marginalizados e excluídos com sua expressão religiosa;

— a noção de ecumenismo convidava à superação de uma história apologética e estanque, apontando para uma ampla história do cristianismo, almejada, mas não de todo alcançada. Na interseção com o mundo dos pobres, esta opção colocava ainda em questão um ecumenismo apenas intra-eclesiástico, que estivesse alheio à dor e ao sofrimento dos empobrecidos e às suas lutas por justiça e libertação ou incapaz de enfrentar o que se chama hoje de “macro-ecumenismo”, ou seja o diálogo dos cristianismos latino-americanos e caribenhos com as religiões indígenas e afro-americanas. O caminho seria partir para uma história das religiões na América Latina e no Caribe? Este debate ausente no início, tornou-se importante no decorrer dos anos.

No CAMPO METODOLÓGICO⁷, os desafios enfrentados foram de outra ordem:

— como operacionalizar conceitos como “história a partir do povo”, sem que isto fosse uma mera retórica populista, ou uma “história a partir dos pobres”, sem cair num marxismo ingênuo?

— como definir o campo coberto pelo conceito de “América Latina”? Se abrangia comodamente as áreas colonizadas por Espanha e Portugal e no limite França, aplicava-se mal a áreas como as Guianas Inglesa e Holandesa (Suriname) ou à antiga Honduras Britânica, atual Belize ou às ilhas todas do Caribe holandês e inglês.

— ao optar pela superação das histórias nacionais, a solução seria abandonar de todo o recorte geográfico, construindo uma história do conjunto, exclusivamente por períodos?

No debate sobre o a PERIODIZAÇÃO⁸, além dos percalços de todo intento desta ordem, havia outros escolhos:

— como harmonizar, respeitando as diferenças, a trajetória histórica da América hispana com a da América portuguesa, o Brasil?

— como incluir nesta mesma periodização os latinos nos Estados Unidos e área tão complexa como o Caribe? De fato, o Caribe colocava em cheque muitos dos pressupostos do recorte adotado, calcado principalmente na igreja católica e na América continental. O pluralismo político da colonização caribenha (espanhola, inglesa, francesa, holandesa e dinamarquesa e mais recentemente norte-americana), seu pluralismo étnico-religioso, a centralidade da escravidão africana, sua independência tardia ou ainda não de todo alcançada, colocavam em cheque periodizações razoavelmente aceitáveis para o continente.

— como calibrar uma periodização que desse conta, ao mesmo tempo, da trajetória político-econômica e social e da especificidade da trajetória religiosa?

7 Na reunião inaugural de Qui- to, para as questões metodo- lógicas, cfr.: DUSSEL, Enrique, “Cuestiones Metodologicas Generales de Historia de la Iglesia en América Latina”, in *Para una História de la Iglesia en America Latina*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1975, pp. 23-41; HOORNAERT, Eduardo, “Observações Metodológicas acerca de uma História da Igreja no Brasil”, *ibidem*, pp. 106-110; BARNADAS, Josep, “Suge- rencias metodológicas para un enfoque de la historia de la Iglesia en Bolivia”, *ibidem*, pp. 176-182

8 Para as questões de periodi- zação: VILLEGAS, Juan, “Criterios Generales para una Perio- dificación de La Historia de la Iglesia en América Latina”, *op. cit.*, pp. 57-71; “Proyecto de Periodificación de la Historia de la Iglesia en America Latina aprobada por el I Encuentro de CEHILA, *ibidem*, pp. 77-76; para as propostas de periodização das distintas áreas latino-americanas, cfr.: 1. Área Brasileña — HOORNAERT, Eduardo, “Periodi- zação para a a História da Igreja no Brasil”, *ibidem*, pp. 93-106; 2. Área Caribe — MOYA PONS, Frank, “Periodificación de la His- tória de la Iglesia en Santo Domingo”, pp. 111-126; 3. Área Me- xicana — MIRANDA G. Francis- co, “Periodificación de la Historia de la Iglesia en Mexico”, *ibidem*, pp. 127-138; 4. Área Colombiano- Venezolana — TISNÉS, Roberto, “Periodificación de la iglesia de Colombia”, *ibidem*, pp. 139-162; MALDONADO, Periodificación de la Historia de la Iglesia coloni- al venezolana, pp. 235-268; 5. Área Andino— Incaica — BARNADAS, Josep, “Periodificación de la Historia de la Iglesia en Bolivia”, pp. 163-175; VARGAS, Jose M., Periodificación de la História de la Iglesia en el Ecuador, pp. 233-234; 6. Área del Cono-Sur — MEJIA E. Herzam, Periodificación de la Historia de la Iglesia de

— como combinar uma periodização que desse conta não apenas do percurso da igreja católica, mas também das igrejas evangélicas?

A superação das histórias nacionais ficou a meio caminho: nem uma história por períodos, nem uma história por países e sim por sete grandes áreas geográficas, ampliadas posteriormente para oito, com a separação da área dos hispanos nos Estados Unidos, anteriormente anexada ao México: 1. Brasil; 2. Caribe; 3. México; 4. América Central; 5. Colômbia-Venezuela; 6. Andina (Equador, Peru, Bolívia); 7. Cone-sul e 8. Latino-americanos e caribenhos nos Estados Unidos. Nesta opção por áreas, dois países ficaram como uma área em si: Brasil e México.

No intuito de assegurar o surgimento de um núcleo protestante com solidez e autonomia, criou-se uma "área protestante". Acabou sendo uma solução menos feliz, constituir o protestantismo, como uma nona "área", com coordenação própria para cada uma das oito diferentes áreas e não como uma "dimensão" intrínseca do trabalho de cada área e do conjunto do projeto. O resultado final foi, em grande parte, de histórias paralelas: a do protestantismo e a do catolicismo, sem aprofundar as mútuas interações e sem maior reexame da periodização ou dos pressupostos gerais.

Só mais recentemente, na área Brasil, com a decisão de empenhar-se o conjunto da área na produção de uma história geral do protestantismo nas suas relações internas, com a sociedade em geral e com a igreja católica, está se abrindo um debate frutuoso, destinado a superar esta segmentação. Projeto semelhante, embora com maiores dificuldades, começa a ganhar corpo a nível continental.

Na Assembléia de Chiapas (9 a 12 de julho de 1974), foram aprovados os dez critérios metodológicos e teológicos com os quais se propunha trabalhar a CEHILA. Colhem-se ali, em estado nascente, as principais orientações da Comissão:

"1. *Presupuesto metodológico* — La Historia de la Iglesia reconstruye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico.

2. *Presupuesto teológico* — Se entiende teológicamente la Historia de la Iglesia en America Latina como la historia del Sacramento de Salvación entre nosotros: La Iglesia como institución sacramental de Comunión, de misión, de conversión como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un sólo Cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones

evangelicas, históricas e y exigencias presentes, prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre. Porque en América Latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el indígena, el negro, el criollo, el pueblo y su cultura, etc.)

3. *Ecuménico* — El proyecto de CEHILA se realiza en espíritu ecuménico con participación de católicos y protestantes en la elaboración de la obra.

4. *Latinoamericana* — Porque todas las realidades eclesiales de América Latina serán tenidas en cuenta sin importar la lengua o la diversidad cultural de las regiones estudiadas dentro de las cuales la Iglesia se ha hecho presente. Por consiguiente incluirá la presencia de la Iglesia entre los latinoamericanos en Estados Unidos y Canadá.

5. *Destinatarios* — La obra se dirige no sólo al historiador erudito, sino que quiere servir al hombre contemporáneo: al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, laico, estudiante, profesor, dirigente, campesino, obrero, presbítero, pastores, etc. Y a todo aquel que quiera informarse sobre la vida de la Iglesia.

6. *En equipo* — CEHILA trabaja en equipo. Por tanto promueve la realización de encuentros latinoamericanos y de área. Con la presencia de peritos en otras disciplinas se fomenta el diálogo interdisciplinar.

7. *En libertad* — CEHILA es una comisión jurídicamente autónoma. Es libre en su trabajo. Los compromisos que asume, los asume por sí misma en función de servicio.

8. *Con contenidos establecidos* — En el examen de los materiales y fuentes históricas y la reconstrucción del hecho histórico, los autores prestarán atención a diversas categorías de contenidos elaborados por CEHILA a modo de posibilidades temáticas de investigación.

9. *Extensión de la obra* — La Historia de la Iglesia abarcará el lapso desde 1492 hasta nuestros días.

10. *Conciencia de las limitaciones* — En virtud de los criterios anteriores y en razón de las limitaciones inherentes a toda labor de reconstrucción e interpretación históricas, la obra constituirá siempre una aproximación al hecho de la presencia de la Iglesia en la América Latina. No pretendemos, por lo tanto, agotar otros caminos que ofrecen también valores razonables, atendibles y positivos.”⁹

I.2. SIMPÓSIO DE PORTO RICO: “OS POBRES” COMO CLASSE SOCIAL

Seis anos depois de fundada oficialmente a CEHILA e tendo já sido publicado o primeiro fruto do projeto, o volume II/

9 “Criterios del Proyecto que promueve la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), in CEHILA, *Bartolomé de las Casas (1474-1974)* e *Historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1976, p. 199-200

1 do Brasil (1500-1808), foi dedicado um novo simpósio (Porto Rico, 23/07 a 1º de agosto de 1979) às questões metodológicas.

Foram tratados temas relevantes, como o papel das classes sociais (Luis Cervantes), do Estado (Emílio Gonzáles) e das ideologias (Fernando Danel) na interpretação histórica e na compreensão da história da igreja na América Latina.

Os três expositores, brilhantes todos eles, vindos de universidades mexicanas, eram mais cientistas sociais do que historiadores. Aliava-se a este pormenor, seu escasso conhecimento, aliás por eles confessado, no campo da história da igreja propriamente dita. O que poderia ser um fecundo diálogo entre cientistas sociais, vindos da universidade e historiadores da igreja, encontrou dificuldade para deslanchar.

A contribuição central acabou sendo a de Pablo Richard, que aliava maior conhecimento da igreja, pelo menos para a época contemporânea e competente manuseio das categorias interpretativas vindas dos clássicos do marxismo e dos seus teóricos contemporâneos, em especial Gramsci. Richard acabara de concluir seu doutorado em ciências sociais com a tese “Mort des Chretientés et naissance de l’Église”, defendida no Centre Lebrét “Economie et Humanisme”, de Paris¹⁰.

Tratava-se, na realidade, de um ensaio de interpretação histórico-teológica da Igreja na América Latina, cujo eixo hermenêutico era dado pelo conceito de “cristandade”, utilizada como ferramenta para compreender a evolução histórica da igreja na América Latina. Richard vislumbrava no nascimento das comunidades de base e de uma igreja popular e libertadora, uma rejeição do anterior estado de cristandade, caracterizado pela “aliança entre a Igreja e a sociedade política (o estado em especial), como um fator de mediação entre a Igreja e a sociedade civil”. A ênfase era mais contemporânea e centrada na comparação entre as Igrejas da Argentina e do Brasil, no período populista e no das ditaduras militares¹¹.

Otto Maduro trouxe a contribuição aberta e arejada acerca das contribuições e deficiências do marxismo na interpretação do fenômeno religioso latino-americano.¹² Enrique Dussel buscou, por sua vez, tornar a noção de pobre, uma categoria mais operativa, capaz de dar conta da complexidade do real e de sua teia de relações econômico-produtivas, mas também sócio-culturais e religiosas.¹³

Este confronto com as categorias marxistas de interpretação da economia, da sociedade e da história, chocou alguns dos historiadores de formação mais clássica e com menor contato com as ciências sociais, provocando o primeiro estremecimento e ruptura no grupo inicial de fundadores da CEHILA. O encontro trouxe entretanto, para CEHILA, novos colaboradores, como Otto

10 A tese ganhou uma tradução portuguesa, RICHARD, Pablo, *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja*, Paulinas, São Paulo, 1982 (2ª edição revista e aumentada, em 1984) e uma edição inglesa, *Death of Christendoms, Birth of the Church*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1987

11 cfr. Vicente Cosmão, “Foreword”, in *Death of Christendom*, o. cit., p. IX

12 Cfr. seu livro, MADURO Otto, *Religión y conflicto social*, CRT-CEE, México, 1980. Há uma tradução portuguesa na Editora Vozes de Petrópolis.

13 Para a análise de Dussel acerca do pobre como categoria hermenêutica, cfr. DUSSEL, *Introducción I/1*, op. cit. pp. 24-27.

Maduro, Ana Maria Bidegain e Pablo Richard, que passou a coordenar o projeto de História da Teologia na América Latina e no Caribe.¹⁴ Faltou lastro teórico e serenidade, para ir à fundo nas questões suscitadas no seminário de Porto Rico, tanto no sentido de acolher as contribuições do marxismo, quanto de desvendar suas insuficiências para a análise histórica das sociedades latino-americanas e da igreja. No ambiente de repressão político-militar-religiosa, que vigorava em bom número de países da América Latina, faltou clima para prosseguir com o debate e dar publicidade aos textos e atas deste seminário.

I.3. I^a Conferência Geral de História da Igreja na América Latina

Realizada no México, de 10 a 13 de outubro de 1984, a I Conferência buscou propositadamente estabelecer um confronto com as perspectivas metodológicas da historiografia européia e de outras correntes historiográficas na América Latina e no Caribe. Do encontro resultou um pequeno volume publicado em português sobre as questões metodológicas.¹⁵

Num resumo preparado para o catálogo da CEHILA, pode-se ler:

“Os debates da I Conferência giraram ao redor dos seguintes *pólos problemáticos* ou questões colocadas em tensão entre dois extremos e cuja resolução ainda está longe de ser alcançada. A originalidade da CEHILA consistiu, talvez, em manter a tensão, sem resolvê-la apressadamente:

O *primeiro polo* problemático estabelece-se entre uma história da Igreja com visão conservadora e outra crítica, a partir do povo latino-americano e caribenho. Face à corrente tradicionalista, antiliberal, conservadora, surgiu uma nova corrente historiográfica que opta, epistemologicamente, pelo povo oprimido, como lugar hermenêutico.

O *segundo polo* revela a tensão, no âmbito da Igreja Católica, entre uma autoridade não habituada a se ver analisada na história e o historiador que leva seu relato até o presente. Isto produz, evidentemente, conflitos, proibições e até perseguições, próprias de um estágio inicial, a partir do qual, a Igreja irá se acostumando à descrição e à análise históricas de suas próprias ações.

O *terceiro polo* problemático deriva de uma visão ecumênica do cristianismo. Esta exige a superação dos limites das Igrejas divididas entre si e uma leitura histórica, que abrace o conjunto do fenômeno cristão na América Latina e no Caribe, lido com espírito ecumênico.

O *quarto polo* resulta da tensão entre a história realizada por cientistas que respondem aos interesses “da comunidade

14 Deste projeto de História da Teologia, resultaram duas publicações: RICHARD Pablo (editor), *Materiales para una Historia de la Teología en America Latina*, CEHILA-DEI, San Jose, 1981 e sua tradução portuguesa que agregou novos estudos e fez uma seleção dos anteriores, *História da Teologia na América Latina*, Ed. Paulinas, 1981 e um segundo volume: RICHARD Pablo (editor), *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, CEHILA-DEI, San Jose, 1985, seguido de sua tradução brasileira, que agrega novos estudos, sem publicar todos os da edição castelhana, *Raíces da Teologia Latino-americana*, Paulinas, São Paulo, 1988.

15 CEHILA, *Para uma História da Igreja na América Latina — O Debate Metodológico*, Vozes, Petrópolis, 1986. As principais conferências da parte da manhã consagradas à metodologia foram também publicadas em castelhano no número 82 da Revista *CRISTIANISMO Y SOCIEDAD*, (México — 1984)

16 CEHILA, *Catálogo de Publicações*, Vozes, Petrópolis, 1995, págs. 14-15

17 cfr. CEHILA, *BOLETIM* n.os 47-48, out. 1993-março 1994, juntamente com o encarte: "Vinte Anos de Produção Historiográfica da CEHILA: Balanço Crítico", inserido no mesmo Boletim.

18 Os nove tomos da História Geral até então publicados eram: I/1 *Introducción General*, Sígueme, Salamanca, 1983; II/1 *Brasil (1500-1808)*, Vozes/Paulinas, Petrópolis-São Paulo, 1992, 4.a ed.; II/2 *Brasil (séc. XIX)*, Vozes/Paulinas, Petrópolis-São Paulo, 1992 2a ed.; V *México*, Sígueme, Salamanca — Paulinas, Mexico, 1984; VI *Centroamérica*, Sígueme, Salamanca, 1985; VII *Colombia-Venezuela*, Sígueme, Salamanca, 1981; VIII *Peru, Bolívia, Ecuador*, Sígueme, Salamanca, 1987; IX *Cono-sur*, Sígueme, Salamanca, 1993; X *Fronteras: A History of the Latin American Church in USA, since 1513*, MACC, San Antonio, 1983.

19 *Historia Liberationis: 500 Anos de História da Igreja na América Latina*, CEHILA, Ed. Paulinas, São Paulo, 1992

20 SANDOVAL, Moisés, "Auto-crítica de Hispanos en Estados Unidos" in Encarte do *BOLETIM CEHILA*, n.os 47-48, março 1994, p. 33-37; MOREIRA, José Aparecido Gomes, "La Iglesia Latinoamericana al norte del Río Grande", *ibidem*, p. 37-44; MELÉNDEZ Guillermo, "Notas sobre el tomo VI de la História General: Centroamérica", *ibidem*, p. 26-28; PRIETO, Jaime, "Algunas observaciones metodológicas de los artículos publicados por Wilton M. Nelson en el tomo VI: Centroamérica", *ibidem*, p. 29-30; LAMPE, Armando, *Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos Rumbos*, *ibidem*, p. 48-54

21 DUSSEL, Enrique, "Tensiones que constituyen la personalidad funcional de CEHILA", in *BOLETIM*, p. 17

acadêmica" — que podem ser crentes ou não — ou por cientistas de fé que respondem a interesses da "comunidade histórica" concreta das Igrejas. Os dois tipos de historiadores são cientistas, mas respondem a demandas e interesses diferentes.

O quinto pólo problemático deriva da diferença de opções entre uma história da igreja mais acadêmico-universitária e outra com significação mais pastoral e voltada para as massas. Destinatários acadêmicos ou populares acabam exigindo uma feitura do texto histórico, com metodologias profundamente diferentes.

O sexto pólo problemático emerge da tensão entre uma história "machista" e um feminismo histórico, que descobre o lugar da mulher em todos os capítulos da História da Igreja, ainda que seja na condição de oprimida, que exige um tratamento particular e novo.

O oitavo e último pólo problemático estabelece-se entre um enfoque pluridisciplinar de historiador, sociólogo, teólogo e o enfoque exclusivo de historiador de Igreja".¹⁶

I.4. Vinte anos de Historiografia : balanço crítico

O Simpósio do Paraguai, realizado em Assunção nos dias 5, 6 e 7 de outubro de 1993¹⁷, foi dedicado a uma releitura crítica dos nove tomos até então publicados da História Geral da Igreja na América Latina¹⁸ e do volume de síntese: "*História Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*".¹⁹ Apresentou-se, de um lado, a análise crítica da obra que apontou principalmente as lacunas existentes em vários tomos e a distância entre a proposta metodológica da CEHILA e sua realização prática²⁰ e, de outro, a discussão sobre a dimensão metodológica.

Enrique Dussel rememorou os três vértices em tensão ao interior da CEHILA: o *social*, que representa a realidade dos movimentos populares, dos pobres e dos excluídos; o *religioso*, objeto da investigação mas também de pertença a uma comunidade de fé, da parte dos seus membros e o *científico*, exercício rigoroso do método histórico científico na produção da história da Igreja. Depois de examinar as diversas interseções possíveis entre os três vértices e a necessidade da CEHILA manter a fecunda vigência dos três vértices e de suas interseções, concluía Dussel: "*Creo que garantizado esto, es ahora posible abrirse con más confianza, ampliar el horizonte de estudio hacia el fenómeno histórico-religioso, con firme presencia en el mundo académico, hacia un incrementar la articulación con los movimientos populares, pero haciendo todo esto de tal manera orgánicamente, sin unilateralidad, a fim de que la pobre institución de CEHILA conserve su unidad orgánica, su personalidad funcional.*"²¹

Eduardo Hoornaert centrou sua reflexão sobre a necessidade de se historicizar o conceito de Igreja, com o qual veio trabalhando a CEHILA, mostrando a presença de vários modelos subjacentes, de forma mais ou menos consciente, na obra "*Historia Liberationis*": o "corporativista" utilizado por grande número de autores; o "associativo" privilegiado por Jean Pierre Bastian na sua análise do protestantismo latino-americano, o da religião como "fascínio", empregado por Max Salinas no seu estudo dos cristianismos populares. Segundo Hoornaert, os cristianismos populares expressos nas devoções e as corporações religiosas formariam entre si "[...] *duas 'comunidades lingüísticas', dois mundos distintos, que convivem na quotidianidade, mas não se conhecem senão superficialmente*"²². Isto pediria a instauração de um rigoroso discurso do método, para a abordagem das duas diferentes realidades e do campo de suas inter-relações e significações.

22 HOORNAERT, Eduardo, "Historia Liberationis": Questões de Método", *ibidem*, p. 18-25

Max Salinas propôs que se radicalizasse o projeto de CEHILA quanto ao seu conteúdo, periodização e destinatários: "*Debemos estar atentos, más que a las oleadas de entusiasmos eclesiales [...], a la hermeneutica del pobre* (grifo do próprio autor), *las interpretaciones cristianas hechas desde 'abajo' y desde 'fuera' de los sistemas dominantes (índios, negros, mestizos, obreros, mujeres, niños). Esto implica una nueva búsqueda de fuentes. Viajeros, literatos, folkloristas y otros, deben ser leídos con bastante atención. No bastan las fuentes eclesiásticas. O mejor, debemos releerlas desde 'abajo' y desde 'fuera' de si mismas. Con los ojos y la mirada de los pobres*".²³

23 SALINAS, Max, "Cehila y la historia del cristianismo en América Latina veinte años después", *ibidem*, p. 31-33

Armando Lampe, tomando como horizonte o Caribe, expôs o quanto a região exige uma periodização própria, difícil de encaixar-se na que foi elaborada pela CEHILA, a partir do continente; o quanto a escravidão africana e a diversidade religiosa estão no cerne do Caribe; o quanto os volumes da CEHILA estão vazados, no geral, numa linguagem seca e aborrecida, sem poesia, nem paixão e como se deveria avançar em direção a uma histórica crítica das Igrejas, valendo-se amplamente do diálogo interdisciplinar.²⁴

24 LAMPE, Armando, "Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos Rumbos", *ibidem*, p. 48-54.

Concluímos, com o estudo preparado por Paulo Suess e apresentado não no Paraguai, mas no Simpósio da CEHILA-Brasil, realizado em São Paulo, em setembro, um mês antes do seminário de Assunção. O encontro de São Paulo tinha igualmente, por tema, o debate metodológico. Suess, tomando como pano de fundo, o discurso historiográfico cristão acerca dos povos indígenas e do "outro" em geral, apresenta uma crítica cerrada da história geral da CEHILA, propondo uma série de atitudes e tarefas para balizarem um reencontro com o projeto histórico do Outro, enquanto pobre:

“1. O trabalho historiográfico não começa com a periodização do tempo a ser estudado, mas com a escolha de opções de fundo, o estudo das fontes e dos projetos históricos dos respectivos povos. Periodizações previamente estabelecidas são como óculos comprados antes da avaliação da miopia. As periodizações históricas e a compra de óculos exigem um prévio confronto com objetos reais. A periodização *a posteriori* não está em contradição com opções de base e lugares preferenciais previamente estabelecidos.

2. Antes da conquista, não há pré-história, mas história e etnohistória que é história no sentido pleno da palavra. Portanto, o início da história dos chamados povos latino-americanos não coincide com a conquista.

3. O tempo pré-cristão não é pré-história religiosa, mas história religiosa, à qual o cristianismo se incorpora posteriormente. Uma “‘pré-história’ da história da Igreja latino-americana”²⁵ revela uma visão eclesiocêntrica. A condição para uma história da Igreja pós-colonial é o reconhecimento salvífico da história profana e religiosa do Outro/pobre; as religiões ameríndias e afro-americanas, também depois da chegada do cristianismo, não são idolatrias, mas caminhos específicos de salvação.

4. A historiografia solidária rejeita o evolucionismo histórico do “inferior ao superior” e do “atraso ao progresso”, do “pré” ao “pós”. Na lógica desta perspectiva evolucionista, estaria a seguinte seqüência: pré-história, história, pós-história, fim da história ou recomeço com a pré-história. Deve-se rejeitar igualmente uma visão idealista de processos teleológicos da história, que conduziriam o mundo e a Igreja a ser progressivamente mais evangélicos. O Reino de Deus e as estruturas de pecado estão dialeticamente, embora não em pé de igualdade, presentes em cada tempo histórico.

5. Os mitos de um povo não são apenas codificações mortas de sua história, mas são em si históricos: contar o mito implica na sua atualização histórica.

6. As culturas, como os mitos, têm sua racionalidade própria em que a sincronia e diacronia estão intimamente articuladas.

7. A história de um povo não começa com a escrita ou com sua alfabetização (neste caso, 25% da população brasileira, não teria história!).

8. A história universal não é uma metahistória com estatuto ontológico, nem a extensão de uma história particular (européia) sobre as demais, mas a confluência de múltiplas histórias particulares e projetos históricos dos povos. A história universal que requer a participação de todos os povos, portanto, é uma construção de conjunto e do futuro.

9. A historiografia solidária e advocatória faz permanentemente passar seu saber (suas “fontes”) e prestígio profissional aos Outros/pobres, que possam dar uma contribuição relevante ao projeto histórico de seus povos. O diálogo permanente com o Outro/pobre é uma condição indispensável da prática do historiador solidário, que visa o protagonismo dos povos que apóia. A perspectiva de uma “história dos Outros escrita por eles”, faz parte do projeto mais amplo de sua autodeterminação.

10. A finalidade de uma história da Igreja latino-americana não é arqueológica, nem apologética, historicista ou futuroológica. A historiografia não tenta descobrir o destino, a vocação ou o sentido escondidos, nesta história, para alguns (cristãos), mas mostrar a possibilidade do projeto de vida de todos”.²⁶

Depois desta crítica brotada mais do rigor racional e do espaço acadêmico, seguiu-se outra vinda mais do horizonte da sensibilidade artística e do espaço popular. Tradicionalmente, a CEHILA-Popular tinha levantado duas questões relevantes e conflituosas no interior da CEHILA: a dos destinatários finais da obra e a da linguagem a ser utilizada. Se esta era uma história a partir dos pobres, seus destinatários prioritários deveriam ser os próprios pobres e suas comunidades, devolvendo-lhes sua memória e a de seus maiores. Esta perspectiva levou a todo um esforço de traduzir em linguagem popular a produção da CEHILA, pelo menos no Brasil, com alguns esforços semelhantes na Nicarágua e no México. Num passo posterior, a CEHILA-Popular esforçou-se por dotar as comunidades pobres de instrumentos para recuperar sua memória histórica e retransmití-la através de linguagens alternativas da tradição popular: a literatura de cordel no nordeste brasileiro, produzida por poetas populares e cantadores de feiras e por artistas do desenho e da gravura. Domingos Sávio Menezes Carneiro, coordenador da CEHILA-Popular e ele mesmo artista plástico, levantou com força a necessidade de se alcançar uma maior unidade entre conteúdos e métodos e de se valer da arte como instrumento de comunicação, mais facilmente decifrável pelo povo, pois trabalha com a sensibilidade e a totalidade e não apenas com conteúdos racionais. Domingos perguntava-se:

“Como se relacionam conteúdo e método de expressão? Podemos, por exemplo, num curso sobre Teologia da Libertação ministrado sob métodos autoritários e antidemocráticos. O método está a serviço não [só] da clarificação do conteúdo, mas também de sua credibilidade. O conteúdo não pode prescindir do método. Esta relação, é claro, mereceria considerações mais amplas. Em se tratando de expressão artística, as fronteiras entre método e conteúdo quase desaparecem. A expressão artística é método, mas é também conteúdo, que se apresenta aos olhos,

26 SUESS, Paulo, “História dos Outros escrita por nós — Aparentamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina”, *ibidem*, p. 2-14. Os dez pontos reproduzidos encontram-se às págs. 12 e 13.

27 CARNEIRO, Domingos Sávio Menezes, "Uma alternativa popular para a CEHILA: brevíssima história da comunicação", *ibidem*, p. 46

aos ouvidos e a todo o sentir humano. Enquanto conteúdo, também a arte deverá submeter-se a métodos, pois são inúmeros os modos de cantar, dançar, pintar ou fazer teatro."²⁷

Domingos resumiu a experiência do grupo dos Artistas da Caminhada, muitos dos quais se iniciaram nos trabalhos da CEHILA-Popular e se desenvolveram nos Cursos de Verão do CESEP em quatro pontos:

• *A arte na caminhada desfaz a distância entre o público e o artista. Há uma invasão mútua de espaços.*

• *A arte na caminhada quebra o rigor dos condicionamentos acadêmicos e se apresenta com muita liberdade, reinventando técnicas, adaptando-se a situações novas e a limitações materiais, extraindo do quase nada a beleza.*

• *Nas experiências de oficina se vem possibilitando a "artistificação" de todos quantos se proponham descobrir ou exercitar certas habilidades.*

• *A arte na caminhada não apresenta apenas a palavra (idéia) pronta, acabada, mas cria na mente o espaço lógico para uma estruturação íntima e pessoal da palavra*".²⁸

28 *ibidem*, p. 46

1.5 IIª Conferência Geral : SÃO PAULO — 1995: confronto metodológico e explosão das mulheres

A II Conferência Geral convocada por CEHILA e co-auspiciada pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, e por cerca de quarenta outras instituições acadêmicas e de pesquisa, realizou-se de 25 a 28 de julho de 1995. Foi um evento complexo, destinado a dar um balanço dos últimos cinquenta anos da História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995). A questão metodológica permeou muitas das quatorze sessões de trabalho em que se dividiram os quase quinhentos participantes. Consagrou-se, entretanto, o período inicial de cada manhã, no grande plenário, ao tema metodológico que ganhou uma edição prévia das conferências ali apresentadas, num volume coordenado por Eduardo Hoornaert.²⁹

Eduardo busca estabelecer um paralelo entre as questões chaves para a historiografia dos primeiros séculos cristãos e os problemas metodológicos que enfrenta a CEHILA na América Latina quanto à conceituação do cristianismo, da Igreja, do sincretismo religioso.³⁰

Enrique Dussel propôs-se a reatualizar os critérios metodológicos da CEHILA no debate dos anos noventa, em torno à globalização e exclusão.³¹

Läennec Hurbon retoma os desafios metodológicos, à raiz da hegemonia do processo escravista na formação social caribenha.³²

29 HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995 — O Debate Metodológico*, CEHILA-Vozes, Petrópolis, 1995

30 HOORNAERT, Eduardo, "As Igrejas Cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, apreensões, compromissos", in HOORNAERT, *História da Igreja [...]*, op. cit. p. 17-38

31 DUSSEL Enrique, "Sistema-mundo, dominação e exclusão — Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina", *ibidem*, 39-80

32 HURBON, Läennec, "Evangeliização do Caribe", *ibidem*, p. 141-160

Pierre Sanchis se interroga sobre a compreensão do fenômeno religioso face à sua crescente diversificação e autonomização frente às Igrejas. Ao se escrever história das instituições, não se estaria perdendo o essencial do que está acontecendo atualmente?³³

Paulo Siepierski oferece uma instigante compreensão crítica das perspectivas colocadas em debate, a partir do olhar independente de um historiador protestante.³⁴

Fernandes Torres Londoño, apresentando um balanço da produção historiográfica latino-americana em torno da história da Igreja, conclui enfatizando a necessidade de uma aproximação entre a investigação de cunho mais militante e a pesquisa universitária:

“Teríamos assim, pela frente, a tarefa de escrever uma história que concilie o horizonte hermenêutico com a metodologia científica, sem sacrificar um ou outro e evitando o perigo de que uma história postulada como científica se transforme simplesmente em curiosidade acadêmica. Para este propósito, cremos que seria importante retomar a discussão em torno da utilização do conceito de cristandade e da proposta da história a partir dos pobres. [...] Diversas utilizações do conceito cristandade deixaram de fora as dimensões culturais, enfatizando a relação Igreja-Estado e particularmente, a atuação do clero. Por sua vez, a discussão em torno do pobre como figura para recuperar a história da Igreja na América Latina deve beneficiar-se das discussões atualmente adiantadas em torno de classes sociais, gênero, raça.

Sem desconsiderar os aspectos institucionais, é importante também que passemos a compreender o funcionamento, durante o longo prazo [a “longue durée” de Braudel] do catolicismo e das crenças religiosas no continente, sejam cristãos ou não. Para isto, teremos que adotar novos caminhos metodológicos e recorrer a fontes, que não reflitam unicamente os interesses institucionais, como podem ser os diferentes registros da religiosidade popular. Para conseguí-lo, o desenvolvimento de trabalhos em áreas de “fronteira cultural”, onde confluem várias religiões e Igrejas, como o Caribe, é muito importante.

Evidentemente, horizontes cada vez mais complexos estão sendo abertos pelas pesquisas, que obviamente incomodarão setores da Igreja e historiadores, como a situação da mulher na Igreja e tudo o que tem a ver com a sexualidade.³⁵ Não podemos responder a isto com respostas fáceis ou evasivas. Um diálogo contínuo com as ciências sociais e as novas propostas do conhecimento, quando são utilizadas pelos historiadores da Igreja, podem levá-los bem longe. Novas perguntas se levantam, novos atores aparecem em cena, [surgem] novas formas de ler os documentos e olhar e interpretar os processos”.³⁶

33 SANCHIS, Pierre, “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”, *ibidem*, p. 81-141

34 SIEPIERSKI, Paulo, “(Re) (des)coabrindo o fenômeno religioso na América Latina”, *ibidem*, p. 161-190

35 Para uma visão geral da América Latina, ver Asunción Lavrin (org.), *Sexualidad y Matrimonio en América Hispánica*, México, Grijalbo, 1991. Para o Brasil, Maria Luiza Marcílio (org.), *Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1993 e Maria José Rosado Nunes, “Women, family and Catholicism in Brazil. The issue of power”, em J. Pankhurst & S. Houseknecht, *Religion and Social Change in Diverse Societies*, Mimeo.

36 TORRES LONDOÑO, Fernando, “Produção Historiográfica sobre a Igreja da América Latina, nos últimos cinquenta anos”, in HOORNAERT, Eduardo (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe — 1945-1995: O Debate Metodológico*, CEHILA-Vozes, São Paulo-Petrópolis, 1995, p. 208-209

37 Os trabalhos desta sessão, acabam de ser publicados em BIDEGAIN, Ana Maria, *Mulheres: Autonomia e Contrôlo Religioso na América Latina*, tomo IV da coleção Cristianismo na América Latina e no Caribe — História, Debates, Perspectivas, CEHILA-Vozes, Petrópolis, 1996. Em 1983, CEHILA já havia, em San Antonio, Texas, consagrado ao tema da mulher um simpósio, cujas contribuições foram recolhidas no volume: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.), *A Mulher Pobre na História da Igreja Latino-Americana*, Paulinas, São Paulo, 1984. Nos estudos sobre a vida religiosa, diversos trabalhos foram dedicados à vida religiosa feminina, notadamente: REZENDE, Maria Valéria e AZZI Riolando, “A Vida Religiosa Feminina no Brasil Colonial”, in AZZI, Riolando (org.), *A Vida Religiosa no Brasil — Enfoques Históricos*, Paulinas, São Paulo,

1983, p. 24-60. No mesmo tomo, veja, HOORNAERT, Eduardo, "De Beatas a Freiras: Evolução Histórica do Recolhimento da Glória de Recife", p. 61-73; SANTOS, João, "A Primeira Fundação Religiosa Feminina na Amazônia", p. 198-213. No volume seguinte, AZZI, Rioldano-BEOZZO, José Oscar (orgs.), *Os Religiosos no Brasil — Enfoques Históricos*, CEHILA-Paulinas, São Paulo, 1986, veja os seguintes artigos de AZZI, Rioldano, "Os dominicanos no Brasil, durante a época imperial", em particular o cap. 3: As Irmãs Dominicanas do SS. Rosário, p. 9— 25; "As irmãzinhas da Imaculada Conceição", p. 26-45; "As Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil", p. 46-63 e de DREHER, Martin, "Vida Religiosa consagrada no Protestantismo Brasileiro", p. 178-187; NUNES, Maria José F. Rosado, "Prática político-religiosa das Congregações Femininas no Brasil — uma abordagem histórico-social", p. 188-218. Veja-se em RICHARD, Pablo, *Raízes da Teologia Latino-Americana*, CEHILA-Paulinas, São Paulo, 1987, o artigo de ELIZONDO, Virgilio, "A Virgem de Guadalupe como símbolo cultural", p. 392-401. Consulte-se também o simpósio realizado pela CEHILA-Brasil em conjunto com a Universidade de São Paulo e publicado por MARCÍLIO, Maria Luiza (org.), *Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil*, São Paulo, Edições Loyola, 1993. Em 1995, a CEHILA-Brasil consagrou um simpósio sobre novas questões metodológicas, incluindo a perspectiva de gênero. Veja, MATTOS, Maria Izilda S. de, "Gênero: Trajetória, desafios e perspectivas na historiografia contemporânea", in *BOLETIM-CEHILA* no 50, set. 1994-maio 1995, p. 22-29

39 Simpósios: I — Para uma História da Igreja na América Latina, 3 a 7 de janeiro de 1973, Quito — Equador: CEHILA, *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1975, 282 pp.;

Foi justamente neste ponto da mulher e de sua participação, que a II Conferência, que dedicava ao tema uma de suas sessões³⁷, conheceu um momento de perplexidade e de manifestação pública das mulheres ali presentes. Na sessão do último dia, as mulheres participantes da conferência subiram ao palco do salão do TUCA (Teatro da Universidade Católica), tomaram o microfone e leram um manifesto em que expunham sua solidariedade em relação à teóloga, Ir. Ivone Gebara, recentemente silenciada pelas autoridades do Vaticano, protestavam pela ausência de mulheres entre os preletores das grandes conferências das manhãs e entre os coordenadores da mesa dos trabalhos. Finda a leitura, entoaram um canto e distribuíram flores à coordenação da mesa. Foi uma forma pública de por de manifesto o lugar ainda secundário que a mulher tem ocupado na historiografia da Igreja e, sobretudo, a ausência de uma firme perspectiva teórica de gênero, na orientação das pesquisas da CEHILA, em que pesem os esforços já realizados.³⁸

3. NOS SIMPÓSIOS: O FIO OCULTO DO DEBATE

A CEHILA consagrou também um espaço para a questão metodológica em cada um dos 23 simpósios por ela realizados entre 1973 e 1996. O tema, local, data e publicações derivadas de cada simpósio são remetidos à nota de rodapé, por questões de espaço.³⁹

Podemos agrupar o debate metodológico em torno a alguns grandes eixos, que predominaram por um determinado período ou marcaram, particularmente, um dos simpósios. Indicamos, para facilidade do leitor, o local da realização e, entre parênteses o número de ordem do simpósio.

1. O eixo estritamente metodológico do qual já tratamos na anterior seção e que foi a tônica dos simpósios de Quito — Equador (I), Porto Rico (VII), I Conferência — México (XII), Assunção — Paraguai (XX), II Conferência — São Paulo (XXII) Guatemala (XXIII)

2. O eixo eclesiológico: Quito — Equador (I); Chiapas — México (II), Santo Domingo (III), Melgar — Colômbia (VI); I Conferência — México (XII), Assunção — Paraguai (XX), Guatemala (XXIII)

3. O eixo dos atores sócio-eclesiais em que se perseguiu uma melhor compreensão acerca da formação e atuação dos pobres em seus grupos, camadas ou classes sociais enquanto *indígenas*, Manaus — Brasil (IX); *escravos africanos*⁴⁰, Tunapuna — Trinidad-Tobago (X); *mulheres*, San Antonio — Estados Unidos (XI) e II Conferência, São Paulo — Brasil (XXII); *operários*, São Paulo - Brasil (XIII); *camponeses*, La Paz — Bolívia (XIV); *imigrantes*,

Buenos Aires — Argentina (XV). Esta perspectiva do pobre, foi retomada de maneira mais global, acentuando-se a perspectiva antropológica e o ângulo das culturas, no simpósio de La Habana — Cuba (XIX): *os pobres, protagonistas da história: índios, negros e mestiços*. Já anteriormente se havia tomado os pobres enquanto produtores de seu próprio universo religioso no Simpósio de Salvador — Brasil (V): *História da Religiosidade Popular na América Latina*.

4. O eixo dos *500 anos*, com o propósito de se romper a leitura dominante, a partir da Europa e dos colonizadores, reintroduziu a perspectiva da longa duração na história do continente, não restrita aos últimos quinhentos anos. Buscou também a releitura dos eventos, a partir dos povos indígenas e de suas lutas antigas e atuais. Sob este ângulo, *conquista- evangelização-colonização* ganharam significados plurais e contraditórios: Santo Domingo — Santo Domingo (XVI); Bogotá — Colômbia (XVII); Santiago — Chile (XVIII)

5. O eixo do *ecumenismo/protestantismo*: Quito — Equador (I), Santo Domingo (III), Panamá (IV), México (I Conferencia), Assunção — Paraguai (XX), São Paulo — II Conferência (XXII), Guatemala (XXIII). De modo crescente, a área protestante veio patrocinando encontros e simpósios, onde o debate metodológico esteve sempre vivo:

— São Leopoldo — Brasil (1986)⁴¹: *Liberais, Protestantes e maçons: sociedade de idéias e modernidade na América Latina — século XIX*

— Cartagena — Colômbia (1994)⁴²: *Protestantismo y política en America Latina y el Caribe*.

A partir da crescente consciência das raízes pluralistas do campo religioso latino-americano, no qual confluíram milhares de religiões dos diferentes povos indígenas, além dos vários cristianismos, das religiões africanas vindas com os escravos e das religiões trazidas por imigrantes europeus e asiáticos e da explosão religiosa atual com os pentecostalismos e novos movimentos religiosos, cresceu o debate em torno ao *pluralismo religioso*. Do mesmo modo, o tema do ecumenismo vem sendo ampliado para o do *macro-ecumenismo*, capaz de dar conta da diversidade religiosa atual e da necessidade de um diálogo muito mais complexo e abrangente (Paraguai XX, São Paulo — II Conferência (XXII), Guatemala (XXIII).

3. HISTÓRIA DA CEHILA E DA CAMBRIDGE UNIVERSITY: CONVERGÊNCIAS E ORIGINALIDADE

Concluindo esta revisão dos principais tópicos do debate metodológico, é elucidativo comparar o projeto da CEHILA, com

II. Bartolomeu de las Casas (1474-1566) 9 a 12 de julho de 1974 — San Cristobal de las Casas, Chiapas, México: CEHILA, *Bartolomé de las Casas (1474-1974) y la historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1976, 298 pp;

III. A Evangelização na América Latina — 26 a 31 de outubro de 1975, São Domingos, República Dominicana: CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1977, 324 pp.

IV. Problemática do Protestantismo Latino-americano no século XX — Comemoração do LX aniversário do Congresso do Panamá de 1916 — 13 a 17 de dezembro de 1976, Panamá, Panamá

V. História da Religiosidade Popular na América Latina — 3 a 8 de dezembro de 1976, Salvador, BA, Brasil: *Religiosidade popular na América Latina*, número completo da Revista Vozes, Petrópolis, LXXIII, 4. (1979)

VI. Medellín: Seu significado Histórico (1968-1978) — 28 de julho a 2 de agosto de 1978, Melgar, Colômbia: CEHILA, *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, co-edição CEHILA-CODECAL, Bogotá, 1979

VII. Metodologia da História da Igreja na América Latina — 23 de julho a 1 de agosto de 1979 San Juan, Puerto Rico

VIII. História da Teologia na América Latina — 19 a 26 de julho de 1980, Lima, Peru: CEHILA, *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, DEI-CEHILA, San José, 1981, 456 pp.; tradução portuguesa: CEHILA, *História da teologia na América Latina*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1981, 196 pp. Em 1985 foi publicado o segundo volume sobre o mesmo tema, sob a direção de Pablo Richard: *Raíces de la teología latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José, 456 pp. Uma edição portuguesa, com o mesmo título, foi publicada por Edições Paulinas, São Paulo, 1988, 460 pp.

IX. Das Reduções as Lutas indígenas atuais— 25 a 27 de julho de 1981, Manaus, Brasi: CEHILA: *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Ed. Paulinas, 1982, 258 pp.

X. A Presença dos Negros na História da América Latina e na Caribe— 25 a 28 de agosto de 1982, Tunapuna, Trinidad — CEHILA, *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*, Editora Vozes-CEHILA, 1987, 237 pp.

XI. A Mulher Pobre na História da Igreja na América Latina— 12 a 15 de outubro de 1983, San Antonio, Texas — EUA: Maria Luiza Marcílio (org.), *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1984, 216 pp

XII. I Conferência Geral: México: *Para um História da Igreja na América Latina — O Debate Metodológico*, CEHILA-Vozes, Petrópolis, 1986. Cfr. também o número 82 de *CRISTIANISMO Y SOCIEDAD*, México, 1984

XIII. A Classe Operária na História da Igreja da América Latina — 15 a 17 de julho de 1986, São Paulo, Brasil: Revista *CHRISTUS* 603-604 (março-abril 1987), e na *REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA* 3 (1987), com trabalhos de Enrique Dussel, Manuel Ceballos, Jean-Pierre Bastian, José A. G. Moreira, Maximiliano Salinas, Moisés Sandoval, entre outros.

XIV. Campesinato, Terra e Igreja — 29 a 31 de julho de 1987, La Paz, Bolívia— *CRISTIANISMO E SOCIEDAD* 96 (1988) publicou algumas conferências, entre elas de Margarita Durán, Francisco Pifarré, Roe H. Mae

XV. A imigração e Religião na América Latina (1848-1930) 14 a 16 de julho de 1988, Buenos Aires, Argentina Alguns dos trabalhos foram publicados pela Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos, CEMLA, Buenos Aires, año 5, n. 14, abril 1990 e em livro no Brasil, DREHER, Martin (org.) *Imigrações e História da Igreja no Bra-*

o empreendimento quase simultâneo da Cambridge University, ambos dedicados a escrever uma História da América Latina.

Colocando à parte a diferença de propósitos que animaram as duas empresas é instrutivo examinar suas convergências e diferenças: a Cambridge mais interessada numa história geral, com forte ênfase no econômico-político-social, mas dedicando uma importante seção à história da Igreja e a CEHILA dedicada à história da Igreja, sem descuidar do contexto econômico-político e social.

Entre as convergências, podemos assinalar:

— a proximidade das datas, para o início e o término do empreendimento: ambas começam na década de setenta (1973, para a CEHILA e 1974, para a Cambridge) e o estão concluindo na década dos noventa;

— a intuição semelhante, de que os tempos estavam maduros para tal tarefa e que havia não só novos estudos e pesquisas em curso, mas também a expectativa por uma visão sintética do conjunto;

— opção por uma história discutida e produzida coletivamente, com pressupostos comuns e arcabouço metodológico definido;

— decisão de chegar até a época contemporânea, dando maior peso aos séculos XIX e XX;

— determinação em privilegiar as estruturas internas do continente, sem negar sua inserção no sistema capitalista mundial.⁴³ A CEHILA igualmente escolheu privilegiar um olhar a partir da América Latina, fazendo apelo a historiadores nativos ou não, mas vivendo e trabalhando no continente e buscar as causas da evolução religiosa do continente na sua evolução interna e na maneira como acolheu, rejeitou e selecionou os impulsos vindos do exterior;

— decisão de consagrar ao Brasil o espaço que, normalmente, não encontrava nas histórias do continente.⁴⁴ Estas privilegiavam a área de colonização hispana, tomando a parte pelo todo, com dois esquecimentos notáveis: Brasil e Caribe. CEHILA acabou reservando dois tomos para o Brasil (o II e III da História Geral) e um para o Caribe (o IV).

Entre as diferenças podemos assinalar:

— Na história da Cambridge, a responsabilidade do empreendimento coube à esta Universidade, com longa tradição na produção de histórias gerais⁴⁵

Na da CEHILA, não havia esse respaldo, optando-se pela constituição de uma comissão de historiadores e pesquisadores, “juridicamente autônoma, academicamente livre”⁴⁶ e que iniciou um trabalho pioneiro. No prefácio aos volumes I e II da Cambridge History, Leslie Bethel, o editor, assinala o trabalho em curso por parte da CEHILA.⁴⁷

— A Cambridge, na sua periodização, consagra a primeira parte ao estudo da América indígena nos albores da conquista⁴⁸.

Embora Enrique Dussel, na sua introdução geral, dedique amplo espaço ao que denomina “A pré-história religiosa latino-americana”⁴⁹, esta referência metodológica da maior importância, não é tomada em conta nos volumes das diferentes áreas, cuja primeira parte inicia-se sempre pela “Cristandade latino-americana”.

Uma clara consciência desta lacuna emergiu quando dos debates em torno aos 500 anos da conquista da América (1492-1592). Neste momento a CEHILA publicou, a pedido da Editora Burns and Oates, um volume sintético de História da Igreja na América Latina e no Caribe, cujo primeiro capítulo aborda justamente as religiões ameríndias.⁵⁰ Esse cuidado já havia estado presente na obra de Hans-Jürgen Prien, “*La Historia del Cristianismo en America Latina*”.⁵¹ Ao começar pela “cristandade americana”, a história geral da CEHILA acabou laborando no erro que queria combater, o de uma história na perspectiva dos vencedores e conquistadores. Deixou de tomar o cristianismo como um capítulo, ademais recente, na longa história religiosa e espiritual dos povos nativos da América.

— Quanto à abrangência da história, a Cambridge escolheu privilegiar as áreas onde se fala atualmente português e castelhano, ao sul dos Estados Unidos, deixando de lado todas as ilhas do Caribe com exceção de Cuba, Porto Rico, República Dominicana e Haiti, excluindo igualmente as Guianas e os territórios hoje dos Estados Unidos e que, no passado, pertenceram à Espanha e ao México.⁵²

A CEHILA, ao invés, fez do Caribe uma área, abrangendo o processo religioso tanto nas ilhas colonizadas pela Espanha, quanto nas que sofreram a colonização inglesa, francesa, holandesa, dinamarquesa (Ilhas Virgens) ou posteriormente ocupação norte-americana (Porto Rico, Ilhas Virgens). Fez, também, dos latino-americanos e caribenhos nos Estados Unidos, uma área a mais, dedicando todo o tomo X a estes cristãos. A CEHILA decidiu ainda consagrar um XI tomo, ao cristianismo africano e asiático contemporâneo ao latino-americano por sua implantação e pelos laços que uniram estas cristandades coloniais, implantadas igualmente por Portugal (Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Goa, Macau) e por Espanha (Filipinas). O projeto não foi adiante por uma série de dificuldades, mas a idéia germinou no sentido de empreender, no quadro da EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), uma História da Igreja no Terceiro Mundo, com um volume para a América Latina, já editado, outro para a Ásia e outro para a África.

sil, CEHILA, Ed. Santuário, Aparecida, 1993

XVI. Sentido Histórico do 500o Aniversário (1492-1992) 11 a 13 de outubro de 1989, Santo Domingo, República Dominicana: MELENDEZ, Guillermo (editor), *Sentido histórico do V Centenário (1492-1992)*, San José, CEHILA-DEI, 1992, 214 pp

XVII. 500 — Cristandade e produção do Bárbaro — Bogotá — Colômbia — agosto de 1990

XVIII — 500 Anos do Cristianismo na América Latina, Santiago — Chile, 1991

XIX -El Pobre, protagonista de la História: Indios, Negros y Mestizos en los 500 Años, 3-5 de outubro de 1992, La Habana, Cuba: GUIRIBITEY, Jacobo, *Los Olvidados de la Historia*, CEHILA-Cuba, La Habana, 1996

XX — Vinte Anos de Produção Historiográfica de CEHILA: Balanço Crítico, 5 a 8 de outubro de 1993, Assunção, Paraguai: Boletim CEHILA, 47-48, março 1994

XXI — Igrejas, Sociedade e Culturas na América Latina e no Caribe, 22 a 24 de agosto de 1994, Lima — Peru

XXII — II Conferência Geral da História da Igreja na América Latina e no Caribe. Balanço 1945-1995: HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995) — O Debate Metodológico*, CEHILA, Vozes, 1995. Os textos apresentados nas demais sessões estão sendo publicados na Coleção em onze tomos: Cristianismo na América Latina e no Caribe: História, Debates, Perspectivas, pela Editora Vozes. Já foi publicado o volume relativo às mulheres: BIDEGAIN, Ana Maria, *Mulheres, Autonomia e Controle Religioso na América Latina*, CEHILA, Vozes, Petrópolis, 1996.

XXIII — Pluralismo y Diversidad Religiosa en America Latina y el Caribe, 23 a 25 de julho de 1996 — Guatemala — Guatemala

40 Sobre a escravidão, sob o ângulo metodológico, veja, BEOZZO, José Oscar, "As Américas Negras e a História da Igreja: Questões Metodológicas", in *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*, Editora Vozes-CEHILA, 1987, pp.27-64

41 BASTIAN, Jean Pierre (compilador), *Protestantes, Liberais y Francmasones — Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, CEHILA, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1990.

42 GUTIERREZ, Tomás S. (compilador), *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe: entre la Sociedad Civil y el Estado*, CEHILA, Lima, 1996

43 "While recognizing the decisive impact on Latin America of external forces, of developments within what is now called the capitalist world system, and the fundamental importance of its economic, political and cultural ties first with Spain and Portugal, then with Britain, France and, to a lesser extent, Western Europe as a whole, and finally with the United States, *the emphasis fo the History will be upon the evolution of internal structures*". (O grifo é nosso). Apud BETHEL, Leslie, op. cit. p. XV.

44 "In view of its size, population and distinctive history, Brazil, which has often been neglected in general histories of Latin America, written for the most part by Spanish Americans or Spanish American Specialists, will here receive the attention it deserves. The editor of the History is himself, above all, a specialist on Brazil". BETHEL, ibidem, p. XV

45 The Cambridge Modern History, planejada por Lord Acton e publicada em 16 volumes, entre 1902 e 1912; The Cambridge Ancient History, The Cambridge Medieval History. Foi publicada recentemente a

— Entre privilegiar cortes a partir do espaço ou do tempo, a Cambridge History optou por este último, programando uma história por períodos. Não deixou, entretanto, de consagrar capítulos a uma determinada área e mesmo a desenvolver determinados aspectos em torno a núcleos temáticos.⁵³

A CEHILA, confrontada com a alternativa, inclinou-se por organizar os tomos por áreas e não por períodos, lamentando num certo sentido a decisão, como se fosse apenas uma primeira etapa, para se produzir então uma história por períodos. Enrique Dussel, no tomo introdutório, fere a questão, ao dizer que sua síntese introdutória era uma entrada às diversas épocas e períodos dos demais tomos, acrescentando: "*Sin embargo, por tener ante los ojos el material de los tomos restantes, cumple igualmente el papel de 'puente' hacia el proyecto posterior de CEHILA de una historia por épocas y períodos, y no ya por áreas como en este caso.*"⁵⁴ Esse projeto posterior acabou se concretizando, na prática, no tomo sintético produzido para os 500 anos⁵⁵. Ele combina de fato, três perspectivas distintas e complementares, através de cada uma das partes em que se divide: a primeira, um estudo cronológico, por períodos; a segunda, um estudo por regiões e a terceira, uma série de estudos de temas relevantes, ao longo da história latino-americana.

Por último, gostaríamos de assinalar que, em mais de um ponto, acabaram confluindo os dois empreendimentos, o da Cambridge History e o da CEHILA, que foram se desenrolando ao mesmo tempo, com pessoas da CEHILA, sendo convidadas para escrever as seções consagradas à História da Igreja, nos vários períodos e volumes da Cambridge History.⁵⁶

P. José Oscar Beozzo
Professor de História da Igreja
Faculdade Teológica Nossa Senhora da Assunção

New Cambridge Modern History, em 14 volumes e a The Cambridge Economic History of Europe e encontra-se em curso de publicação as histórias do Islão, do Irã, da África, da China, do Judaísmo e do Japão. Cfr. BETHEL, Leslie (editor), "General Preface", in *The Cambridge History of Latin America — Colonial Latin America*, vol. I, Cambridge University Press, 1984, pp. XIII-XV.

46 DUSSEL, Enrique, *Historia General de la Iglesia en America Latina — Introducción General*, t. I/1, Sigueme, Salamanca, 1983, p. 11

47 "The volume concludes with two chapters on the Catholic Church in colonial Latin America, but the reader is also referred to the *Historia General de la Iglesia en America Latina* which is being published in eleven volumes by CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) under the general direction of Enrique Dussel". BETHEL, Leslie, "Preface to volumes I and II", o. cit., p. XIX

48 cfr. *Part One — America on the eve of the conquest*, com um capítulo dedicado à meso-américa antes de 1519 (pp. 3-36), outro aos índios do Caribe e do círculo circum-caribenho (pp. 37-58), um terceiro às sociedades andinas antes de 1532 (pp. 59-90), um quarto às populações indígenas da parte meridional da América do Sul (pp. 91-118) e um quinto aos índios do Brasil, em 1500 (pp. 119-143), concluindo com uma nota do editor (pp. 141-146), *ibidem*, pp. 3-146

49 "La prehistoria religiosa latinoamericana", in DUSSEL, Enrique, t. I/1, op. cit., pp. 103-156

50 SCHOBINGER, Juan, "The American Religions", in DUSSEL, Enrique (editor), *The Church in Latin America — 1492-1992, Burns & Oates*, Tunbridge Wells — Orbis Books, Maryknoll, NY, 1992, pp. 23-42. Esse volume foi também, com pequenas variantes e acréscimos, inclusive na bibliografia, publicado igualmente na Itália, *La Chiesa in America Latina — Il rovescio della Storia*, Cittadella Editrice, Assise, 1992; no Brasil, *Historia Liberationis: 500 Anos de História da Igreja na América Latina*, CEHILA, Ed. Paulinas, São Paulo, 1992 e na Costa Rica em coedição entre o DEI de San José e Sociedad San Pablo de Bogotá, *Resistencia y Esperanza — Historia del Pueblo Cristiano en America Latina y el Caribe*, DEI, San José, 1995

51 Cfr. a primeira parte: "I — Orígenes étnicos, culturales y religiosos de America Latina" que aborda, no primeiro capítulo, os primeiros povoadores do Novo Mundo e, no segundo, o choque entre as civilizações ibérica e ameríndia, in PRIEN, Hans-Jürgen, *La Historia del Cristianismo en America Latina*, Ediciones Sigueme, Salamanca (España) — Editora Sinodal, São Leopoldo (Brasil), 1985, pp. 25-72

52 "Latin America is taken to comprise the predominantly Spanish — and Portuguese — speaking areas of continental America south of the United States — Mexico, Central America and South America — together with the Spanish-speaking Caribbean — Cuba, Puerto Rico, The Dominican Republic — and, by convention, Haiti. (The vast territories in North America lost to the United States by treaty and by war, first by Spain, then by Mexico, during the first half of the nineteenth century are for the most part excluded. Neither the British, French and Dutch Caribbean islands nor the Guianas are included even though Jamaica and Trinidad, for example, have early Hispanic antecedents and are now members of the Organisation of American States).", BETHEL, o. cit., p. XIV

53 A decisão foi de publicar os volumes em ordem cronológica. Ademais "Each volume or set of volumes examines a period in the economic, social, political, intellectual and cultural history of Latin America". *Ibidem*, p. XIV e XV.

54 DUSSEL, *Introducción*, t.I/1, o. cit., p. 12

55 DUSSEL, Enrique (editor), *The Church in Latin America — 1492-1992, Burns & Oates*, Tunbridge Wells — Orbis Books, Maryknoll, NY, 1992: Part One — Chronological Survey (pp. 23-182); Part Two — Regional Survey (pp. 183-312); Part Three — Some Special Subjects (pp. 313-454); Sources and Bibliography (455-486).

56 No volume I da Cambridge History, a parte terceira, sobre a Igreja na América, foi escrita por Josep M. Barnadas, de Cochabamba, Bolívia, "The Catholic Church in colonial Spanish America", pp. 511-540 e por Eduardo Hoornaert, Fortaleza, Brasil, "The Catholic Church in colonial Brazil", pp. 541-556. Josep Barnadas foi responsável pelo conjunto do texto relativo à História da Igreja Católica na Bolívia no tomo VIII da História Geral (Peru, Bolívia, Equador): "La evangelización en Bolívia", pp. 40-56; "La organización de la Iglesia en Bolívia", pp. 84-97; "La vida cotidiana en Bolívia", pp. 137-145; "La Iglesia ante la emancipación en Bolívia", pp. 183-192; "La Iglesia en la formación del nuevo Estado boliviano", pp. 230-246; "La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en Bolívia", pp. 308-324; "El laicado y la cuestión social en Bolívia", pp. 387-399; "La Iglesia Boliviana (1962-1975)". Eduardo Hoornaert coordenou o tomo II da História Geral, relativo a Brasil, no período de 1500 a 1808.

No volume VI, parte 2 (from 1930 to the present), a seção 4, sobre a Igreja, ficou sob a responsabilidade de Enrique Dussel, por vinte anos presidente da CEHILA e autor do tomo I da História Geral da Igreja na América Latina: "The Catholic Church in Latin America since 1930", pp. 547-582 e José Miguez Bonino, primeiro coordenador da área protestante da CEHILA: "The Protestant churches in Latin America since 1930", pp. 583-604