

# A Igreja na América Latina confrontada com o seu passado (1)

Klaus van der Grijp

## 1. A história da Igreja latino-americana até 1970

Desde que os conquistadores espanhóis e portugueses trouxeram o cristianismo ao Novo Mundo, eles produziram documentos escritos sobre os seus feitos. As crônicas mais antigas já mencionam a pregação do Evangelho como sendo a meta e a justificação final da Conquista. As ordens religiosas começaram, logo após sua chegada, a escrever relatos de sua missão aos índios. Em sua caminhada através da história, a Igreja deixou um traço de cartas apostólicas, atas conciliares e crônicas piedosas. Desde o século XIX em diante as sociedades eruditas começaram a vasculhar estes e outros documentos semelhantes dos arquivos diocesanos, a fim de publicá-los para uma platéia não menos erudita. No decurso do século XX foi composto, com a ajuda de tais fontes, um bom número de manuais de História da Igreja. Mariano Cuevas escreveu uma série deles para o México (5 vols., 1921-1928) (2), Rubén Vargas Ugarte para o Peru (5 vols., 1953-1962) (3) e Cayetano Bruno para a Argentina (6 vols., 1966-1970) (4), para mencionar apenas alguns dos mais conhecidos exemplos. Como espécime monumental de pesquisas acadêmicas sobre as ordens religiosas devemos lembrar Serafim Leite com seus dez volumes sobre os jesuítas no Brasil (1938-1950) (5). Uma história abrangente da Igreja nas colônias hispânicas foi escrita por León Lopetegui e Félix Zubillaga (2 vols., 1965-1966) (6).

---

(1) Agradeço ao estudante Getúlio Bertelli a gentileza de ter traduzido este artigo, que originalmente foi escrito em inglês para *Exchange Bulletin of Third World Christian Literature* (Leiden, Holanda). Uma avaliação anterior deste tipo foi publicada por mim em *Wereld en Zending* (Amsterdam), 1975/ (págs. 332-340: "Op weg naar een Latijns-Amerikaanse kerkgeschiedenis"); outra em *Lutherische Rundschau* (Stuttgart-Berlin), 1977/1 (págs. 140-145: "Kirchengeschichte in Lateinamerika").

Uma avaliação anterior deste tipo foi publicada por mim em *Wereld en Zending* (Amsterdam), 1975/5 (págs. 332-340: "Op weg naar een Latijns-Amerikaanse kerkgeschiedenis"); outra em *Lutherische Rundschau* (Stuttgart-Berlin), 1977/1 (págs. 140-145: "Kirchengeschichte in Lateinamerika").

(2) *Historia de la Iglesia en México* (México D.F.).

(3) *Historia de la Iglesia en el Perú* (Lima).

(4) *Historia de la Iglesia en la Argentina* (Buenos Aires).

(5) *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Rio de Janeiro/Lisboa).

(6) *Historia de la Iglesia en la América Española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (Madrid).

Em todos esses casos deve-se perguntar o que os autores consideravam ser o objeto próprio de sua historiografia. A grande maioria deles achava-se fascinada pela Igreja institucional, e adotava sua perspectiva a partir do ponto de vista característico da instituição. Conseqüentemente, escreveu-se uma história sobre a Igreja dos europeus, transplantada com mais ou menos sucesso ao hemisfério ocidental; a Igreja do branco, para quem o homem vermelho era objeto de evangelização e o negro mal existia; a Igreja do vencedor mais do que a do vencido; do clérigo mais do que do leigo; do homem mais do que da mulher. A história parece ser, quase já por definição, a história do mais forte. Tal tendência parece compreensível, considerando-se o estado dos documentos. Só os mais fortes tinham a sua história registrada; muitas vezes apenas eles e seus aliados dominavam a palavra escrita; mais importante ainda, só eles podiam preservar a palavra escrita para a posteridade. Mas historiografia é mais do que um resumo mecânico de documentos apenas. Ela também implica na interpretação dos mesmos a partir de um certo ponto de vista, e é por isso que historiografia sempre pressupõe uma opção pessoal. A ilusão de que seria possível, à base das fontes preservadas, escrever uma história cientificamente objetiva já fez muitos pesquisadores incorrer na ideologia subjacente de suas fontes. Para o investigador da Igreja na América Latina isso significaria colocar-se automaticamente do lado da Igreja dos poderosos, do lado do status quo religioso.

Mesmo a história do protestantismo na América Latina não escapou de tal destino. É verdade que os protestantes não puderam normalmente colocar-se do lado dos poderosos na forma em que os católicos romanos o fizeram. Por muitos anos eles constituíram apenas uma minoria tolerada. Mas sua visão sobre o passado sofre das mesmas distorções que já assinalamos na Igreja majoritária. A história do protestantismo na América Latina, até onde foi registrada, acaba sendo preponderantemente uma história de missões e denominações. Muitas vezes está concentrada naquilo que os obreiros alemães e anglo-saxões fizeram pelo povo nesta parte não-evangelizada do mundo. Escreveram-se muitos estudos sobre o tema com o fim de encorajar o leitor protestante, mostrando-lhe o progresso maravilhoso que sua igreja ou seu movimento religioso fizeram no decorrer dos anos. Embora toda esta situação pareça plenamente compreensível, ela está contudo longe de ser satisfatória.

## **2. Uma nova consciência da cristandade latino-americana**

A mudança não veio simplesmente a partir de um processo espiritual de maturação. Se havia uma compreensão defeituosa do passado, de certa forma ela refletia a autoconsciência da Igreja, e portanto não podia ser esperada uma renovação fundamental a não ser que a própria Igreja

mudasse. Foi isso o que de fato aconteceu nos idos de 1960, devido à ação combinada de pressões externas. As linhas gerais do período já foram muitas vezes descritas. O crescimento fenomenal da população, a migração de pessoas da zona rural para os centros urbanos e para as áreas de colonização recente, a disparidade entre o crescimento econômico e a justiça social, e também o renascimento da religiosidade popular juntamente com o efeito englobante dos meios de comunicação privaram a Igreja de suas bases tradicionais. Era o período quando François Houtart e Emile Pin, numa pesquisa que se tornou famosa, pela primeira vez analisaram o catolicismo latino-americano usando os critérios da sociologia religiosa (7), e quando o Programa Católico de Cooperação Interamericana (CICOP) iniciou uma série de livros sensacionais sobre aquilo que eles chamavam "a Nova América Latina" (8). Simultaneamente, autores como Richard Shaull, Emilio Castro e Julio Santana mostraram às igrejas protestantes, que o papel que elas assumiram por três ou quatro gerações, não mais correspondia aos desafios do momento.

A assembléia geral do episcopado latino-americano, realizada em Medellín (1968), fez convergir essas tendências de renovação e deu-lhes um novo impulso. Mais claro de que nunca antes foi afirmado em Medellín que a Igreja tem uma missão para com o homem integral, espírito, alma e corpo, e marcadamente para o homem no contexto das estruturas sociais. Conceitos tais como justiça, paz, bem-estar e liberdade ganharam uma explícita dimensão social no debate teológico. Reconheceu-se que deveriam ser trilhados caminhos não explorados em matéria de evangelização, pastorado, educação cristã e liturgia. Estava em jogo também, e não em último lugar, a posição existencial do clero e das ordens religiosas. Eles não deviam se situar acima do povo, como representantes de uma sociedade ocidental, romana ou celestial, mas sim permanecer junto com o povo, compartilhando seus sofrimentos e sua pobreza, sua esperança e sua alegria, sendo pioneiros do Povo de Deus em sua caminhada rumo ao Reino vindouro. Todos os esforços feitos nos anos anteriores para definir o lugar teológico da Igreja no mundo secular – a Teologia Política, a Teologia da Esperança, a Teologia da Revolução – desembocaram após Medellín naquilo que é comumente conhecido como Teologia da Libertação. O protestantismo latino-americano, que por muitos anos tinha sido um desafio à ordem estabelecida e, conseqüentemente, um elemento de renovação social, podia agora colocar-se lado a lado com a Igreja majoritária, aceitando o desafio comum do momento – uma atitude que resultava

---

(7) *The Church and the Latin American revolution* (New York, 1965).

(8) *The Church in the New Latin America* (Notre Dame, 1964); *The religious dimension in the New Latin America* (Notre Dame, 1966); *Social revolution in the New Latin America* (Notre Dame, 1967).

em muitas contribuições protestantes à nova teologia – ou, caso contrário, ele podia entrincheirar-se com certas formulações históricas da verdade evangélica. A diversidade de reações criou às vezes um abismo quase intransponível entre evangélicos e evangélicos.

### 3. Enrique Dussel e o re-pensar da história da Igreja

Agora que as circunstâncias de dentro e de fora da Igreja tinham mudado tão completamente, o caminho estava livre para uma nova visão da cristandade latino-americana. A penetração neste campo foi feita pelo erudito argentino Enrique D. Dussel. Nascido em 1934, ele estudou na Espanha, Alemanha e França, recebeu seu grau de doutor em história e filosofia, bem como o mestrado em teologia. Sendo um leigo católico, ele lecionou ética filosófica em Mendoza (Argentina) e deu cursos ocasionais em vários institutos internacionais. Tendo que abandonar seu país por razões políticas, estabeleceu-se no México em 1975. Fez sua tese de doutoramento em história sobre a intervenção dos primeiros bispos hispano-americanos (1504-1620) em favor dos índios (9). Nesses procedimentos ele percebe os sinais da ação libertadora de Deus, os quais ele desejava ver projetados, *mutatis mutandis*, na situação opressiva do momento presente da América Latina. Ele dedicou, nos anos seguintes, vários estudos perspicazes à ética da libertação. Sobretudo causou um impacto com suas “Hipóteses para uma história da Igreja na América Latina” (10), um livro publicado primeiramente em 1967, mas esboçado alguns anos antes, e nos anos '70 remodelado em uma edição mais elaborada' (11).

O objetivo de Dussel é encontrar uma chave hermenêutica para o estudo da história latino-americana, e caracterizar seus períodos sucessivos por meio dessa chave. América Latina, diz ele, está profundamente determinada pela prática da dominação: na política (como objeto do expansionismo europeu), no erotismo (como uma cultura tipicamente machista, onde a mulher é considerada como inferior) e na pedagogia (a integração totalitária da criança no mundo do adulto). Em cada um desses planos encontramos um sistema fechado, a Totalidade, que se impõe ao Outro sem considerar sua Alteridade. A totalização idolátrica daquilo que a Bíblia chama “a carne” é o pecado fundamental do qual nós deveremos ser redimidos. “Nós” significa a Igreja, bem como a cultura cristã, à medida que ela se encontra sob a tirania do sistema

---

(9) *El episcopado hispanoamericano: institución misionera en defensa del indio* (Cuernavaca, 1969-1971), 7 vols.

(10) *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, 1967).

(11) *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación: 1492-1972* (Barcelona, 1972); seguiu-se uma terceira edição em 1974.

totalitário. O princípio da libertação foi estabelecido com a encarnação de Cristo. Assumindo a carne na forma de um servo, Cristo rompeu com o sistema fechado. Ele desencadeou um processo histórico de libertação, começando com as vítimas do sistema, com as quais Ele mesmo se identifica: o pobre, o oprimido, o marginalizado. Que o sistema O haja rejeitado, é coisa natural: o sistema como Totalidade equivale à morte, e a morte do libertador não significa outra coisa senão um morrer para a morte, e daí, um nascer para a nova vida. Esta transição da morte para a vida, do sistema fechado para a liberdade, é descrita na Bíblia como o Pessah, a passagem do Mar Vermelho, respectivamente como o mistério pascal.

A vocação da Igreja é realizar este Pessah sempre de novo, e ao fazê-lo, mostrar o caminho para a libertação do homem integral. Se mediante a fé em Cristo olhamos para trás, no caminho passado, numerosos eventos aparentemente neutros assumem nova cor e tomam um sentido surpreendentemente diferente. Reconhecemos neles os sinais da ação libertadora de Deus. A história humana torna-se significativa como sendo o cenário da Salvação. Já não mais devemos ler a história "dialeticamente", como a interação de fatores imanentes à Totalidade (neste ponto Dussel contradiz Hegel, entre outros), mas sim "ana-leticamente", como referida a uma realidade que ultrapassa o sistema: a história em sua abertura para a Alteridade. Neste sentido a história é parceira inalienável do pensar teológico; de fato, o sentido de nossa existência aqui e agora só pode ser expresso pela inserção no contexto histórico mais amplo. Tal afirmação implica que não mais podemos descrever a história da Igreja de nenhum país latino-americano sem inseri-la na história geral desse país, ou sem compreender a cultura regional no quadro da civilização americana como um todo, referida como ela está aos tempos precolombianos bem como às civilizações da Europa, Ásia e África. Eis aqui algumas hipóteses que os historiadores da Igreja latino-americana deveriam ter em mente!

#### **4. Uma comissão para o estudo da história da Igreja na América Latina**

A assembléia de Medellín já mencionou a conveniência de uma reflexão renovada sobre questões históricas, mas naquela ocasião reconheceu-se também que essa tarefa deveria ser assumida por um grupo amplo de expertos. Assim levou-se cerca de quatro anos para chegar a um acordo comum. Sob a égide da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) e com a ajuda do Instituto Pastoral Latino-Americano (IPLA) organizou-se um grupo e foram delineados seus objetivos. Isto aconteceu em 1972, num encontro informal em Montevideu. Foi o nascimento da assim chamada "Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina" (CEHILA – o nome original dizia "da Igreja Latino-

Americana: daí a sigla). Enrique Dussel tornou-se seu presidente, um cargo que ele tem ocupado até o momento atual. A CELAM deu seu apoio moral, e prontamente concordou com o desejo da CEHILA de uma atuação independente, que lhes garantiria uma liberdade mútua. Para o desenvolvimento organizacional da comissão resultou de vital importância a cooperação devotada e prestimosa do padre colombiano Jaime Díaz, o qual, embora não engajado pessoalmente em pesquisas históricas, tem servido desde então como secretário geral e tesoureiro da CEHILA, convocando reuniões, contactando colaboradores, mantendo relações públicas, computando orçamentos e ajuntando fundos. Juntamente com Dussel e Díaz o jesuíta uruguaio Juan Villegas aderiu-se à comissão como seu assessor.

Mas o que a CEHILA queria conseguir em primeiro plano, e por quais meios? As atas de sua primeira assembléia geral, realizada em Quito, de 3 a 7 de janeiro de 1973 (12) fornecem informação exaustiva sobre este ponto. Como primeiro projeto foi planejada a edição de uma História Geral da Igreja na América Latina, em nove ou dez volumes, que (a) teria como preocupação central o significado libertador do Evangelho para o pobre e o oprimido, de acordo com os princípios que Dussel estabeleceu; (b) trataria da peregrinação de todo o Povo de Deus nos estágios sucessivos da história latino-americana, pondo de parte quaisquer critérios apologéticos ou nacionalistas; (c) seria fruto de cooperação ecumênica entre católicos e protestantes, desde que uns e outros pudessem se aderir à base teológica e filosófica do projeto; (d) seria o resultado da cooperação interdisciplinar entre historiadores, teólogos, antropólogos, sociólogos e outros peritos, mas em todas essas áreas orientados pela fé em Cristo; (e) seria realizada em sete grupos regionais (desde 1975: oito), cada um deles com seu coordenador, com tantos autores católicos e protestantes quanto pudesse ser conveniente, e eventualmente com um ou mais conselheiros.

Por um tempo não ficou decidido se a divisão principal da edição planejada seria cronológica, com uma subdivisão regional para cada período, ou se a divisão regional deveria prevalecer, com uma subdivisão cronológica para cada área. Esta questão era relevante para o conceito global da história latino-americana, porque uma divisão regional poderia insinuar a idéia de que a história do continente não fosse mais do que a adição de um número de histórias particulares, eventualmente podendo ser suprida com uma introdução geral! Embora os membros da CEHILA em grande escala concordaram que seria desejável uma estrutura cronológica, em 1974 eles decidiram levar adiante o projeto área por área, e isso pela simples razão de que um grupo regional parecia ser mais realista do que um grupo especializado em

---

(12) *Para una historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, 1975).

certo período desde a Baixa Califórnia até a Terra do Fogo, mas cujos membros nunca poderiam se encontrar para discutir seus problemas. Uma vez que toda a edição estivesse posta sobre a mesa, um projeto posterior permitiria reagrupar os assuntos e comparar desenvolvimentos simultâneos em diferentes regiões da América Latina.

Os grupos regionais, evidentemente, tiveram que manter-se em contato uns com os outros, para garantir a unidade do projeto e da CEHILA como um empreendimento cristão. Para essa finalidade, representantes de todas as áreas têm se encontrado anualmente em uma assembléia geral, a partir de 1973. As assembléias têm sido planejadas para incluir um simpósio sobre algum tema histórico, e os lugares de encontro são geralmente escolhidos de acordo com esses temas. Em 1974 um simpósio sobre Bartolomé de las Casas, o grande defensor dos índios (1474-1566), foi feito na cidade mexicana de San Cristóbal, onde Las Casas foi bispo por alguns anos (13). O simpósio de 1975 sobre métodos de evangelização na era colonial teve lugar na antiga Ilha de Hispaniola (hoje República Dominicana e Haiti), de onde os espanhóis começaram a colonização do Novo Mundo (14); em 1976 CEHILA se encontrou para um simpósio sobre o protestantismo latino-americano na cidade de Panamá, onde exatamente 60 anos antes se realizara o primeiro Congresso Interamericano de Igrejas Protestantes (15); em Salvador da Bahia, o lugar onde a cultura colonial e as tradições africanas estão unidas numa simbiose pitoresca, houve em 1977 um simpósio sobre religiosidade popular; e neste ano o tema "Dez anos depois de Medellín" será realizado na cidade do mesmo nome.

##### 5. Alguns exemplos de metodologia histórica

Os parágrafos precedentes são talvez muito teóricos. Pode-se falar com bastante leviandade sobre a preocupação pelo pobre e o oprimido, sobre a peregrinação do Povo de Deus, o sentido dos fatos à luz da fé, uma periodização significativa etc., mas como é que essas idéias funcionam na prática? Tentarei responder essas questões dando alguns exemplos no nosso campo brasileiro. Não estou muito seguro se o grupo CEHILA do Brasil é realmente representativo da CEHILA como um todo. Seja como for, o Brasil é a primeira área que já publicou uma parte de sua contribuição para a História Geral da Igreja (a saber: a era colonial) (16); e portanto ele já pode ser julgado quanto à sua produção.

---

(13) *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona, 1976).

(14) *Para una historia de la evangelización en América Latina* (Barcelona, 1977).

(15) As preleções deste simpósio serão publicadas sob o título: *La problemática de la historia del protestantismo latinoamericano* (Barcelona, 1978).

(16) Eduardo Hoornaert, Rioldo Azzi, Klaus van der Grijp e Benno Brod, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo/ primeira época* (Petrópolis, 1977).

O grupo brasileiro é composto principalmente por autores cujo interesse em história está enraizado na prática pastoral. Este é o caso em particular do coordenador nacional, Eduardo Hoornaert. O padre Hoornaert, belga de nascimento, é em grande parte um historiador autodidata. Embora professor do seminário diocesano do Recife, ele prefere ser considerado primeiramente como pároco, e se identifica muito com o povo com quem convive. Escrevendo história com base nas hipóteses filosófico-éticas de Dussel, ele se sentiria provavelmente como Davi na armadura do rei Saul, mas a criteriosa observação da vida diária levou-o a conclusões muito semelhantes às de Dussel.

A fórmula de Hoornaert para escrever história, que ele apresentou em um artigo de 1973 (17), é ao mesmo tempo simples e inspiradora. A história da Igreja é a história da Palavra: a Palavra pregada e posta em prática pelas testemunhas do Evangelho, e a Palavra recebida por seus endereçados. A hierarquia, as ordens religiosas, os concílios da Igreja seguramente formam parte desta história, mas não mais do que a história da evangelização e a história da religião na vida diária. O historiador que assume a pregação da Palavra como seu ponto de partida – assim argumenta Hoornaert – se sentirá livre para ganhar distância de sua própria cultura religiosa, e mesmo da Igreja como uma instituição, ao avaliar assuntos que questionam sua cultura ou a Igreja institucional. Ao escolhermos a pregação da Palavra como nossa norma, estaremos sendo preservados de uma forma freqüente de "positivismo": escrever história como um amontoado de sucessos quantitativos, triunfos, jubileus, datas memoráveis.

Progresso ou estagnação na pregação da Palavra nos sugere também um critério para a periodização da história da Igreja brasileira. Desde o descobrimento até o começo do século XVII o governo estava primeiramente interessado na defesa da faixa costeira contra os ataques de potências estrangeiras; os missionários dificilmente se preocuparam em criar pontes com as culturas indígenas. Desde o começo do século XVII até meados do século XVIII o interior foi colonizado. Os missionários, particularmente os jesuítas, seguiram este movimento, e em seus estabelecimentos criaram um cristianismo indígena com catecismos, liturgias etc. A Palavra alcançou seus objetivos. Até 1808 seguiu-se um período de repressão, marcado pela expulsão dos jesuítas e por uma série de medidas de emergência da parte de Portugal, que tinha perdido sua hegemonia no mar para a Inglaterra. O período 1808-1840 foi de uma abertura surpreendente, sendo que o clero estava ativamente envolvido na causa da liberdade nacional. Surgiu então um novo período de estagnação. Pois a política eclesiástica do Império brasileiro veio a ser uma continuação da tutela que a coroa portuguesa

---

(17) "Para uma história da Igreja no Brasil", em *Revista Eclesiástica Brasileira*, 1973, págs. 117-138.

exercera sobre a Igreja durante a primeira e a última fase do período colonial. O episcopado foi tolhido em todos os seus movimentos, e os religiosos foram discriminados como súditos de uma potência estrangeira (confusão da subordinação canônica com a política). Mas mesmo o advento da República, em 1889, com a consecutiva separação de Igreja e Estado, não devolveu a liberdade de ação ao catolicismo no Brasil. Por certo, as dioceses se multiplicaram, as fileiras do clero se reforçaram com contingentes da Europa e as instituições caritativas, educacionais e hospitalárias floresceram como nunca antes. Todavia foi um florescimento artificial, devido apenas a estímulos estrangeiros, e que alienou a Igreja brasileira de suas bases populares. Uma mudança para melhor, e portanto um período de progresso real, se anunciou apenas com a organização da Ação Católica desde 1930. Nesta década, e mais ainda no período de rápidas transformações sociais que se seguiu à 2ª Guerra Mundial, a Igreja tomou consciência de suas responsabilidades específicas no contexto nacional. A situação que se instalou no Brasil após a Revolução de 1964 é, no esquema de Hoornaert, de evidente retrocesso em comparação com o período anterior. O leitor pode não concordar com os pormenores desta periodização, mas de qualquer modo ela demonstra que é possível estruturar toda uma visão da história com base num princípio teológico conseqüentemente aplicado.

Outra pergunta fundamental com respeito ao método de interpretação histórica que CEHILA recomenda é a pergunta pelo significado dos acontecimentos aos olhos do povo. Os mesmos fatos podem ter encerrado significados bem diferentes conforme a posição social ou eclesiástica de quem os viveu. Mas o que fazer quando apenas um dos grupos implicados nos deixou documentos escritos? Aí se coloca o difícil problema da "heurística", ou seja, da arte de manejar as fontes. Um modelo de como vencer esse problema foi apresentado por Hoornaert no simpósio de 1975. Baseando-se numa seqüência de onze relatórios que missionários jesuítas escreveram a seus superiores entre 1580 e 1720, ele procurou retratar "o padre católico, visto pelos indígenas do Brasil e do Maranhão". Os relatórios refletem, evidentemente, o ponto de vista dos seus autores, ressaltando talvez em particular aqueles aspectos que os destinatários gostavam de ver ressaltados. Mas uma cuidadosa análise de pequenas incoerências no modo de relatar, e a ponderação de certas passagens à luz do que por outras fontes se sabe da vida indígena, leva o estudioso a reconstruir, com pouca margem de erro, o impacto que a ação missionária causou em aqueles que não dominavam a escrita para informação da posteridade. A pessoa do branco, sua aparência e comportamento, a troca de presentes, as orações, o rito do batismo, a migração das tribos indígenas para o litoral, são dados que no quadro de referência do índio assumiram um significado totalmente diferente do que tinham para os europeus. Os primeiros tentaram adaptá-los à sua visão pré-cristã do

mundo e assim dar-lhes um sentido. Fato curioso é que ambos os lados estavam satisfeitos com sua interpretação dos fatos: ambos criam que entenderam a situação, assim que existe o fato de uma certa harmonia. Mas para a história da Igreja, sem dúvida, é essencial identificar ambas as visões para redescobrir a realidade por trás delas.

Finalmente deveríamos entrar aqui na história da religião na vida diária. A pergunta é: Como é que os diversos componentes dos povos latino-americanos experimentaram o cristianismo? E estas experiências se diferenciavam essencialmente uma da outra, e dos padrões representados pela Igreja oficial? Ou pode-se falar de certa homogeneidade na cristandade latino-americana? Quanto ao Brasil, Hoornaert responde estas questões num livro de bolsa sobre a era colonial, publicado em 1974 (18). Primeiramente ele lida com duas tradições religiosas da classe dominante: (a) o cristianismo "guerreiro", nascido dos ideais exaltados das Cruzadas e continuado nas expedições marítimas de portugueses e espanhóis; a mentalidade da "guerra santa" enraizou-se no Brasil, onde pode ser percebida até os nossos dias; (b) o catolicismo patriarcal dos plantadores de cana de açúcar, que na grande extensão do Brasil se desenvolveu praticamente além do controle da Igreja oficial, e que foi instrumentalizado pelos governos sucessivos como um poder ideológico para a manutenção do status quo. Mas além dessas duas tradições, Hoornaert divide claramente a existência de uma terceira realidade, que é o "catolicismo popular". Ele contradiz grande parte do mundo erudito ao afirmar que esta não é simplesmente uma realidade dependente, que surgiu da degeneração da doutrina oficial, e foi sorrateiramente tolerada por aqueles que estavam constituídos em autoridade, mas que no catolicismo popular foram preservados elementos genuinamente evangélicos, tais que não mais se encontram na religião dominante, e que esses elementos ainda são um fermento efetivo na fé de muitos dentre os pobres. A fenomenologia deste catolicismo popular já foi elaborada alguns anos antes por um grupo de estudos do seminário diocesano de Recife e foi publicado junto com um ensaio interpretativo (19).

## 6. CEHILA e as igrejas protestantes

Desde o início ficou entendido que os historiadores protestantes compartilhavam do projeto da CEHILA, de forma que a história de suas igrejas pudesse ser plenamente integrada nela. Já me referi às dificulda-

---

(18) *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos* (Petrópolis, 1974).

(19) *Evangelho, povo e Nordeste* (Salvador, 1972-1974). Vol 1: Eduardo Hoornaert, "Verdadeira e falsa religião no Nordeste" (estudos). Vol. 2: "A fé popular no Nordeste" (documentos).

des específicas dos protestantes em termos de história da Igreja – dificuldades resultantes de sua estrutura denominacional, bem como do fato de “Medellín” não ter sido um marco para eles no sentido em que o foi para os católicos romanos. A rápida mudança social dos anos ‘50, em vez de provocar uma crise pastoral, significara para muitas igrejas protestantes um período de crescimento sensacional (20). E, já que crescimento quase sempre provoca uma certa euforia, não houve um estímulo real para auto-exame e reflexão. Felizmente as exceções a esta regra foram bastante freqüentes, especialmente nas áreas altamente secularizadas, onde não se deu esse crescimento sensacional das denominações (Argentina, Uruguai), ou no caso de protestantes que, por alguma razão, desconfiavam dos sucessos numéricos de sua igreja. Foram essas, em geral, as condições que favoreceram o diálogo ecumênico, e que tornaram os teólogos protestantes sensíveis ao sentido de “Medellín”.

A primeira e a segunda assembléia de CEHILA foram assistidas por apenas um protestante, mas os grupos regionais escolheram seus cooperadores protestantes, e já no começo de 1975 um número destes cooperadores se encontrou para uma consulta especial em Bogotá, junto com Dussel e mais dois ou três católicos, a fim de discutir suas perspectivas. Constituiu-se então um grupo CEHILA protestante, e José Míguez Bonino, o conhecido portavoz da Teologia da Libertação, foi apontado em sua ausência para ser o coordenador protestante. Num relatório dessa consulta (21) uma declaração sobre “Tarefas e Problemas” foi tirada de um papel que eu apresentei no ano anterior para a conferência de México. Nesta declaração descreve-se o alvo do grupo como sendo a elaboração de uma história do protestantismo que (a) pudesse ser mais do que a simples soma de histórias denominacionais; (b) pudesse estar plenamente integrada na história do cristianismo latino-americano, e não estivesse acrescido como um tipo de apêndice aos feitos da igreja católica, embora a posição real dos protestantes – e às vezes mesmo a sua autocompreensão – pudesse dar ocasião a que isso fosse feito; (c) procedesse com os mesmos critérios de análise em todo o continente, para mostrar o que significa o protestantismo para a América Latina, e não apenas para cada uma de suas áreas. – Mais adiante é formulada uma série de problemas hermenêuticos, no mesmo papel. Eu resumo: (a) Pode o protestantismo na América Latina, apesar de tanta atividade das missões estrangeiras, ser compreendido como o fruto maduro de um processo espiritual autóctone, como o foi na

---

(20) Analisado por William Read, Víctor Monterroso e Harmon Johnson em seu estudo *Latin American Church Growth* (Grand Rapids, 1969; em português: *O crescimento da Igreja na América Latina*, São Paulo, s.d.).

(21) **Protestantismo latinoamericano: problemática histórica, ensayos de periodización, referencias bibliográficas** (Buenos Aires, 1976).

Europa? (b) É legítimo que nós, no contexto da CEHILA, nos erijamos em intérpretes da história protestante, sabendo que nossa visão não é compartilhada pela maioria das pessoas de nossa própria igreja? (c) Qual é exatamente o sentido desses credos históricos, que os missionários protestantes introduziram na América Latina, e que ainda servem como uma marca distintiva para tantas denominações? Qual é a relação entre fidelidade ao passado e criatividade evangélica hoje? (d) Podemos admitir que nossa motivação atual para ser protestante na América Latina não é mais a mesma que era quando o protestantismo chegou pela primeira vez neste continente? (e) O tipo de igrejas que nós formávamos era realmente significativo para a libertação do povo latino-americano? (f) Como podemos transpor o abismo entre a auto-compreensão das igrejas históricas e o movimento pentecostal, reduzindo ambos ao mesmo denominador?

Como resultado da consulta de Bogotá, o simpósio do Panamá (1976) foi dedicado à história do protestantismo latino-americano. O congresso interamericano de 1916, ao qual já aludi anteriormente, era o ponto central de reflexão neste simpósio. O período anterior foi visualizado como o tempo dos primórdios; as circunstâncias, preparação e atas do cóngresso foram estudados, então seus resultados e conseqüências, e finalmente a nova consciência do protestantismo latino-americano desde a assim chamada Primeira Conferência Evangélica Latino-Americana, realizada em Buenos Aires em 1949. Esta estrutura do simpósio é em certo sentido típica para a fase de consciência histórica que os protestantes alcançaram neste continente. Constatase que eles referem a história de seu movimento a eventos dentro da instituição (a saber: conferências eclesiais), antes do que à história da igreja católica (o que seria uma generosa atitude ecumênica, mas também sublinharia o caráter de apêndice da história do protestantismo), ou num sentido mais amplo, à história da sociedade latino-americana (o que é a intenção propriamente dita do projeto de CEHILA). Os participantes protestantes do simpósio poderiam ser classificados grosso modo como simpatizantes da teologia da libertação, mais do que como representantes coerentes da mesma. Podia-se ver uma transição fluída entre atitudes confessionais, pietistas e radicais, dentro de um esquema de compreensão fraterna. É sintomático também que o tópico polêmico "Protestantismo europeu e norte-americano com referência ao neocolonialismo latino-americano", colocado em agenda sob a sugestão de Dussel, só resultou em duas palestras de tipo reconciliador (22). Resumindo, poderíamos perguntar se os protestantes na América Latina estão realmente tão atrás dos católicos romanos na consciência de sua história, ou se em vez disso

---

(22) Estas palestras, preparadas por Justo L. González e por mim, não foram apresentadas por causa da inesperada ausência daquele, mas serão incluídas no relatório oficial do encontro.

estão seguindo um caminho próprio, que nunca conduzirá ao mesmo ponto onde se encontram agora os católicos.

## 7. Avaliando a história do protestantismo latino-americano

Seria proveitoso tocar em alguns problemas concretos, como o fizemos no § 5, para ilustrar o que eu disse anteriormente sobre a história protestante. E uma vez mais tiro meus exemplos do chão brasileiro. Num manuscrito sobre a história do protestantismo brasileiro, cujos sucessivos períodos estão sendo publicados como capítulos integrados nos respectivos períodos que CEHILA vem publicando sobre a Igreja no Brasil, tento descobrir o que significou realmente o protestantismo para o povo neste país. Primeiramente é feita uma distinção entre a fé dos imigrantes evangélicos – alemães, suíços, húngaros, holandeses – e a fé que foi propagada por missionários estrangeiros entre a população residente. Para os primeiros, a vida da igreja era um meio de preservar o elo com sua terra de origem, um meio de manter ou descobrir sua identidade numa estrutura social onde tudo era diferente. Ela ofereceu um canal para a recepção de toda espécie de ajuda social e educacional, garantida insuficientemente pelos governos sucessivos do século XIX e começo do século XX. A vida da igreja também tendia a afastar seus membros da plena integração na vida nacional; pior ainda, em alguns casos ela fez com que os colonos de origem alemã se sentissem mais alemães do que brasileiros – embora recentemente se tenha argumentado que essa tendência alienante era devida principalmente à pressão cultural dos pastores nascidos na Alemanha, e que não era de forma alguma inerente à marca religiosa dos imigrantes (23). Em anos recentes, a desetnização das comunidades luteranas, combinada com certa frouxidão quanto à sua confissão histórica, permitiu-lhes uma abertura surpreendente frente ao ecumenismo, mas tornou necessário por outro lado procurar uma nova identidade.

O movimento protestante introduzido por missões estrangeiras pode ser diferenciado, mesmo antes da passagem para este século, em modalidades congregacional, presbiteriana, metodista, batista e episcopal. Eles encontraram fácil acesso ao Brasil imperial, porque traziam consigo a imagem do progresso, da boa educação e da iniciativa pessoal, valores que eram apreciados por setores significativos da população. Muitos brasileiros não se sentiram absolutamente escandalizados pela marca anglo-saxônica do protestantismo, mas a consideraram antes como um ponto de referência positivo. Além disso os inícios

---

(23) Conclusão tirada por Martin Norberto Dreher, *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der EKLBB* (tese de doutoramento, München, 1975). Dreher é apontado como futuro professor de história da Igreja na Faculdade de Teologia da IECLB em São Leopoldo, e tem conexão com o grupo protestante CEHILA de seu país.

missionários eram tranqüilos e não-provocativos, exceto no caso dos batistas, os quais, por este motivo, sofreram uma perseguição que bem poderia ter sido evitada. A primeira década da República perturbou a imagem predominantemente harmônica, por causa da crescente auto-consciência da igreja católica romana, que reconheceu no crescimento do movimento protestante uma ameaça, e, ao contrarrestá-la, incitou seus rivais a um contra-ataque. Foi nesse período que a maioria das denominações protestantes no Brasil adotaram a fisionomia que iriam manter através dos anos até à época atual. Os protestantes brasileiros eram amantes da lei e da ordem. Em termos políticos, essa era uma questão de tática, porque a lei os protegia contra as hostilidades dos fanáticos católicos romanos, e garantia a ordem, na qual as igrejas protestantes podiam prosperar. Mas a lei e a ordem atingiram também as estruturas internas. Mesmo a menor das comunidades rurais era organizada em detalhe, com comitês especiais para cada atividade e em estrita obediência à lei eclesiástica. Esta atitude, em contraste com a alegre desordem dos católicos brasileiros, podia parecer um formalismo vazio, se não fosse contrabalançado por uma piedade viva, a meditação diária da Bíblia e a entrega pessoal a Cristo, que sempre distinguiu o protestantismo oriundo das missões no Brasil.

A partir de 1930 podemos observar um retrocesso no crescimento numérico das denominações mais antigas, cuja causa pode ser achada na acomodação de seu estilo de vida aos padrões da classe média-baixa, e sua conseqüente perda de flexibilidade social. Os presbiterianos e os metodistas foram logo ultrapassados pelos batistas, que nunca perderam a combatividade de seus métodos de propaganda, e algo mais tarde pelos pentecostais, que experimentaram um crescimento vertiginoso a partir de 1940 mais ou menos. O fenômeno do pentecostalismo brasileiro tem sido objeto de vários estudos sociológicos (24). Os autores concordam plenamente quanto à relação entre a explosão pentecostal e a explosão demográfica dos centros urbanos. Para o homem do campo que se transfere para a metrópole superpovoada, os valores tradicionais estão se fragmentando; sendo incapaz de compreender o mundo no qual vive, ele encontra um mundo substitutivo na comunidade pentecostal – um mundo que absorve todos os seus ideais, seu lazer e seus esforços intelectuais. Tem surgido uma grande variedade de denominações de tipo pentecostal durante os últimos 20 anos, constituindo perto de três quartos do protestantismo brasileiro. Sua ênfase na ação do Espírito Santo é igualada pelo movimento carismático no seio das igrejas mais antigas, ou lado a lado com elas.

---

(24) Entre as publicações mais recentes, menciono Gerd Uwe Kliewer, *Das neue Volk der Pfingstler: Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika* (Bern/Frankfurt, 1975); *CADERNOS do ISER*, nº 6 (Rio de Janeiro, 1977) reúne diversos estudos sobre o pentecostalismo brasileiro. – Kliewer é igualmente professor em São Leopoldo e colaborador da CEHILA.

Em ambos os contextos parece tratar-se de um escape da realidade social confusa do Brasil, como uma esperança de que a resposta para as mais variadas situações comprometedoras pudesse descer do céu como um Deus ex machina.

O período mais recente no cristianismo brasileiro começa obviamente em 1964 com o golpe militar que restaurou a ordem nos assuntos nacionais, e inaugurou um processo de crescimento econômico sem precedentes, que duraria uns 10 anos, mas que simultaneamente frustrou a esperança de todos aqueles brasileiros sem voz nem voto que nos anos anteriores esperaram uma mudança para melhor. A reação dos líderes protestantes ante essa nova realidade nacional, variando entre o aplauso incondicional e a crítica corajosa, torna-se um critério para escrever sua história. Outro critério poderia ser sua reação à renovação da igreja católica. Num certo sentido, essa renovação questionou a totalidade da existência do protestantismo no Brasil, sendo que todos aqueles valores evangélicos, que ele vinha propagando por cem anos, agora podiam ser encontrados no campo inimigo. Pode-se observar uma crescente insegurança quanto à identidade fundamental de muitas denominações. Essa é uma das razões porque o diálogo ecumênico é ou obstruído pelo medo, ou é tomado muito superficialmente por falta de consciência confessional. Em ambos os casos ele é infrutífero. Tornar-se cristão no Brasil hoje, significa tornar-se extremamente sensível ao contexto humano, para encontrar novos quadros de referência e eventualmente uma nova identidade como Igreja de Cristo.

#### **8. Publicações futuras e novos projetos da CEHILA**

Enquanto está sendo escrito este artigo (fevereiro de 1978), só foi publicado um volume da série "História Geral da Igreja na América Latina": Brasil/1. — Brasil/2a e 2b estão no último estágio de preparação, e comenta-se que o volume sobre o México já está no prelo. Serão publicados volumes separados sobre o "Cone-Sul" (incluindo a Argentina, o Chile, Paraguai, Uruguai), os países andino-incaicos (Peru, Equador, Bolívia), Colômbia-Venezuela, a área do Caribe (incluindo também as Guianas), América Central, México e a população latina dos EUA (os assim chamados "chicanos"). Na assembléia de 1976 aceitou-se um pedido das Filipinas para incluir um volume sobre esta área no programa — uma decisão que pode ser justificada tendo em vista a tradição espanhola e católica romana das Filipinas. Finalmente será escrito um volume introdutório por Enrique Dussel e — provavelmente — pelo coordenador protestante, no que diz respeito a aspectos gerais do cristianismo latino-americano. Toda esta série deverá sair em espanhol pela Sígueme (Salamanca, Espanha), mas também em português pela Vozes (Petrópolis) e em inglês pela Orbis Publishers (New York).

Enquanto a preparação destes onze volumes está ainda no auge, CEHILA já está planejando um "segundo ciclo", isso é, o remanejamento dos assuntos conforme uma divisão cronológica. Isso significa que cada volume nesta nova edição deve dar uma visão geral da Igreja latino-americana durante certo período. Esperamos que tal processo revelará uma porção de conexões que ficaram despercebidas nas pesquisas regionais (25). Mas CEHILA tem ainda outros planos. Os sucessos dos últimos cinco anos têm inspirado um número cada vez maior de cristãos engajados a cooperar e desenvolver novos projetos. Um destes, talvez o mais significativo, é a remodelação da visão histórica que deve torná-la acessível ao homem comum. É importante escrever a história do Povo de Deus a partir da perspectiva dos pobres, mas se estes pobres não têm oportunidade de participar nos resultados, eles nunca reconhecerão a história do Povo de Deus como sua história, e conseqüentemente a consciência histórica que CEHILA tenta promover acabará sendo uma vez mais a consciência de uma elite. Remodelar a visão histórica significa "traduzir" a história em mais de um sentido. Não é simplesmente usar linguagem vulgar e omitir detalhes secundários. É também abandonar o discurso analítico do intelectual moderno e assumir a forma do povo pensar, que é basicamente um discurso heróico: ele descreve um caminho de sofrimento, sacrifício e vitória. Uma penetrante sensibilidade histórica e uma profunda compreensão pastoral do homem serão necessárias para executar este projeto. No Brasil, já se atingiu um ponto de partida lançando a biografia de alguns grandes missionários e santos populares, colocadas em rima e no estilo apreciado pela população humilde do Nordeste (26). Esses livrinhos, à venda pelo preço de três cruzeiros, tentam mostrar ao povo que seus santos e missionários não viveram num etéreo "além", mas que seus pensamentos, ditos e procedimentos faziam referência a este mundo aqui, de cujas maquinacões eles foram freqüentemente as vítimas, exatamente como nós.

Outro projeto da CEHILA é quanto à elaboração de uma história do pensamento cristão na América Latina: ela pretende apresentar uma visão geral das correntes filosóficas, teológicas, apologéticas e outras no continente, sempre em relação com o poder libertador do Evangelho. Está sendo feito um estudo sobre a história da arte religiosa, não simplesmente por amor à estética, mas para ver o que significou a

---

(25) Um estudo compreensivo de toda a história da Igreja latino-americana, e que dedica toda a devida atenção aos movimentos protestantes, foi-nos apresentado recentemente por Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen, 1978). O autor lecionou em São Leopoldo de 1969 a 1973.

(26) Até o momento apareceram *O martírio do padre João Bosco, ou O santo que deu a vida pelos pobres em Ribetrão Bonito* (descreve um incidente acontecido em 1976), e *A história de São Sebastião e o imperador Diocleciano* (Petrópolis, 1978). Outros títulos estão em preparação.

expressão artística em termos de convicção do artista, sua esperança ou desespero. Foi proposto também um estudo semelhante sobre a história da música religiosa. A Conferência Latino-Americana dos Religiosos (CLAR) tem solicitado um estudo sobre o papel das ordens religiosas no processo histórico do continente.

Também os protestantes estão continuando a fascinante experiência de descobrir sua história comum sob a égide da CEHILA. A famosa bibliografia do protestantismo latino-americano feita por John H. Sinclair, da qual saiu uma segunda edição em 1976 (27), irá continuar e ser ampliada pelo grupo protestante da CEHILA. Ela já não mais dará informação detalhada sobre temas que não sejam a história do protestantismo, já que informação atualizada sobre tudo o que é teologia latino-americana pode ser encontrada numa nova série, editada pelo Instituto Superior Evangélico de Estudos Teológicos (ISEDET) em Buenos Aires (28). Os protestantes decidiram preparar suas contribuições à história geral "por períodos" de tal forma, que os textos possam ser publicados separadamente, com algumas adições, como uma História do Protestantismo Latino-Americano. Eles estão se preparando também para estudar as histórias regionais em mais detalhe. Para o volume sobre a História da Igreja no Brasil, por exemplo, foi solicitada uma contribuição protestante de apenas 70 páginas. Isso pode ser interessante para o leitor que desejar informar-se brevemente sobre o que significa o protestantismo num contexto maior, mas é bastante insatisfatório para quem busca um estudo monográfico. Recentemente (fevereiro de 1978) houve em São Paulo um encontro de estudiosos de diferentes igrejas, que assumiram a tarefa de escrever a história do protestantismo brasileiro, num total de 400 páginas. Pode-se esperar iniciativas paralelas em outras áreas.

## 9. Conclusão

O despertar da consciência histórica cristã na América Latina foi um acontecimento impressionante. Ele começou com a visão de algumas pessoas engajadas, e com sua firme decisão de fazer aquilo que o tempo, as finanças e as circunstâncias políticas permitissem fazer. Cinco anos mais tarde vemos que sua iniciativa já arrastou um grande número de historiadores e outros especialistas de todo o continente, que estão investindo horas sem fim em um trabalho sem lucro, para redescobrir a dinâmica da Salvação na história de seus povos. Sem dúvida eles estão sendo criticados. Diz-se que a filosofia da CEHILA é

(27) **Protestantism in Latin America: a bibliographical guide** (South Pasadena, Calif., 1976). A primeira edição data de 1967.

(28) **Bibliografía teológica comentada del área iberoamericana**. Foram publicados dois volumes: 1 + 2 (literatura de 1973-1974) (Buenos Aires, 1975) e 3 (literatura de 1975) (Buenos Aires, 1976).

mais um antidiscurso do que um estudo "objetivo" dos fatos; que CEHILA está cometendo anacronismos ao projetar inquietudes teológicas e humanitárias do presente no passado; que eles deslizaram para uma compreensão romântica do "bom selvagem". Contudo, um engajamento sério na história não necessita retirar-se diante de tais críticas. Todos nós reconhecemos que somos condicionados pelo nosso tempo e pelas nossas circunstâncias. Mas também sabemos que aqueles que escreveram – ou estão ainda escrevendo – a história da Igreja do opressor tem seu escopo limitado pelos mesmos fatores. O pior é ser subjetivo e não dar-se conta disso. Não incorrendo nesta atitude ingênua, aqueles que estão preocupados com o passado e com o presente do oprimido na América Latina serão capazes de amadurecer em sua compreensão, e estarão se sentindo livres para admitir seus erros tantas vezes quanto necessário for.