

Escrita da história, leitura do tempo: a produção historiográfica de Eduardo Hoornaert (1974-1977)

Writing history, Reading time: the historical production of Eduardo Hoornaert (1974-1977)

Kalil Fonteles¹

Resumo: Este trabalho tenta compreender uma nascente produção historiográfica na década de 1970, no Brasil. À luz do debate sobre a “questão indígena” então em voga, analisa alguns trabalhos do historiador Eduardo Hoornaert, mais detidamente o *Formação do Catolicismo Brasileiro*, de 1974, e o *História Geral da Igreja no Brasil*, publicado em 1977. Chave para a reflexão sobre o lugar dos pobres na constituição de uma escrita da história, em especial os indígenas e as populações negras, tem-se o debate sobre o catolicismo e a instituição da Igreja Católica ao tempo da colonização do país, no século XVI. Este debate gera tensões na própria maneira de se pensar o passado e nas operações que dimensionam a historiografia brasileira e indígena ainda hoje

Palavras-chave: História indígena, Historiografia, Teologia da Libertação.

Abstract: This work aims to understand a nascent historiographical production in the 1970's in Brazil. In the light of the debate on the “indigenous question” then in vogue, it analyses some Works by the historian Eduardo Hoornaert, more specifically *Formação do Catolicismo Brasileiro*, 1974, and *História Geral da Igreja no Brasil*, published in 1977. The place of the poor in the constitution of a writing of history, especially the indigenous and black populations, there is the debate about Catholicism and the institution of the Catholic Church at the time of the colonization of the country, in the 16th century. This debate generates tensions in the very way of thinking about the past and in the operations that dimension Brazilian and indigenous historiography even today.

Keywords: Indigenous history, Historiography, Liberation Theology.

Resumen: Este trabajo intenta comprender una producción historiográfica que nació en la década de 1970, en Brasil. En la discusión de la “cuestión indígena” entonces en boga, algunos trabajos del historiador Eduardo Hoornaert *História*, más de cerca *Formação do*

¹ Graduado, mestre e doutorando em história pela Universidade Federal do Ceará. email: kaliltavares@gmail.com.

Catolicismo Brasileiro, de 1974, y História Geral da Igreja no Brasil, publicado en 1977. de los cuentos pobres, a los especiales tiempo de una escuela escuela catolica y poblaciones negras, se da la institucion de la iglesia catolica en el decimosexto debate sobre la colonizacion del pais. Este debate se genera en la forma misma de pensar el pasado y en las operaciones que dimensionan la historiografía brasileña e indígena hasta hoy.

Palabras clave: Historiografía, Historia indígena, Teología de la Liberación

“Nós debaixo do céu, na cabeceira de
todo rio tem índio, mas um só corpo.
Língua diferente, nós tudo igual.
Todos, primeiro, usava a mesma
tanga”
Aviri Tiriyó

“Ele considera que é seu dever tomar
a história a contrapelo”
Walter Benjamin

O depoimento de Aviri, dos Tiriyó, etnia localizada entre o Pará e o Suriname, no Norte do país, é parte de uma série de depoimentos de lideranças e membros de nações indígenas reunidos em um dossiê da Revista de Cultura Vozes, de abril de 1976, de nome “Política indigenista no Brasil”. Entre os seus artigos e entrevistas, despontam textos sobre a questão indígena então em voga, notadamente alicerçados no recente documento publicado por lideranças religiosas, entre elas bispos e missionários, denominado “Y - Juca-Pirama: O índio: aquele que deve morrer”, no natal de 1973. O “documento de urgência de bispos e missionários” parafraseia o poema de Gonçalves Dias, de mesmo nome, publicado em 1851, e denuncia o genocídio indígena praticado com a anuência de órgãos oficiais de fiscalização e proteção, a exemplo da Funai (Fundação Nacional do Índio), fundada em 1967.

A preocupação de setores da sociedade, intelectuais e militantes sociais em torno da denúncia de abusos cometidos contra populações originárias inteiras é um tema transversal deste trabalho, mais especificamente no que toca o problema da história indígena e historiografia. Para tanto, é necessário estabelecer os debates através dos quais a importância de uma escrita da história “outra” deve ancorar-se, posto que esse outro se alicerça em um olhar sobre a própria história do Brasil, entre retrospecto e denúncia. É nesse sentido que entender certa “questão indígena” na década de 1970 é crucial.

Aos tempos do Gal. Bandeira de Mello, presidente da FUNAI, esta forneceu ‘certidão negativa’ da presença de índios na área dos Nanbikuara, embora estes

nebulosos processos tenham desaparecido dos arquivos da FUNAI às agropecuárias Vila Bela S.A, Agropastoril S.A, Abagua S.A (...). Todas essas agropecuárias atuam no vale do Guaporé e em cima das terras dos Nanbikuara. Como medida oficial concreta, a FUNAI desalojou os Nanbikuara do fértil vale para a reserva (ou ‘deserta’) Nanbikuara, na Rodovia BR-364, Brasília-Acre, região sem caça e sem fertilidade”²

No texto de Egydio Schwade, publicado no mesmo número da Revista Vozes, vê-se o impacto das medidas oficiais tomadas pelo governo dos militares, claro, em conluio e em sintonia com os setores empresariais do ramo da agropecuária, sem contar os inúmeros casos de inobservância às medidas de proteção de reservas, como foi o caso da criação da então rodovia BR-080 e seu posterior loteamento para o setor privado em pleno Parque Nacional do Xingu³, em 1973. Aos Nanbikuara, somam-se tantos outros, como os Aviri, Waimiri-Atroari, Bororo, no Norte do país, área de verdadeiro loteamento de reservas indígenas.

Poderíamos multiplicar os inúmeros casos de conivência e mesmo acobertamento de abusos praticados por seringueiros e ruralistas na região da Amazônia brasileira por parte da Funai e dos órgãos de defesa e fiscalização, sem falar nas frentes de colonização de territórios e fronteiras Brasil afora. Observa-se, por outro lado, a propagação de publicações e estudos que versam sobre história indígena, política indigenista, questão agrária no Brasil. O dossiê de 1976 é apenas um exemplo e expõe de perto como esta questão toca setores religiosos preocupados com a questão indígena. Afinal, cumpre atestar o imenso peso que as missões religiosas, em profusão, exerceram sobre a entronização dos portugueses e a colonização dos “brasis”. Os textos observados na publicação da Vozes e em outras edições, em sua maioria produzidos por estudiosos vinculados à Igreja católica, devem sopesar os efeitos de longa duração gerados por aqueles missionários que primeiro traduziram língua e cultura dos povos originários em terras da América portuguesa.

Em outro artigo do mesmo dossiê de 1976, “Integração e Utopia”, Roque Laraia estuda as formas pelas quais grupos indígenas foram “integrados” às formações coloniais e pós-coloniais no Brasil, mais precisamente observando as atividades missionárias, elemento sem dúvida decisivo para a “integração do indígena à cultura colonial/católica/nacional, mais ou menos nesta ordem”⁴. Nesse caso, a história da atividade missionária no Brasil deve ser refletida e analisada em perspectiva, e mesmo em retrospecto, haja vista a relação “sociedade

² Revista de Cultura da Vozes. “Política indigenista no Brasil” n. 3, 1976, ano 70, p. 29.

³ Ibidem., 1976, p. 27.

⁴ Ibidem., 1976, p. 12.

colonial” / “sociedade nacional”⁵. E é nesse sentido que deve ser enunciada certa mudança no trato, diga-se, hereditariamente colonial da postura missionária desde tempos do “Brasil colônia”, a exemplo da I Assembleia Missionária Indígena, em 1975, mais aquém dos elementos de diferenciação e diversidade de culturas. A relação entre a Igreja e os camponeses e, de maneira geral, a questão agrária, são bases para um problema da memória das missões catequéticas no Brasil. Destarte, observa-se durante a década de 1970 o despontar de documentos que devem refletir a relação missionário/indígena, histórica e etnologicamente.

O sentimento gregário do depoimento de Aviri, exposto no início deste texto, demonstra a disposição de reunião e congregação das diversas etnias e nações indígenas, experiência observável em um país que naquele momento também se queria unido, nacional e militarmente. O “Brasil Grande” dos militares, com foco na questão das fronteiras, da expansão de rodovias e na construção de grandes obras parecia despontar, como em um oposto simétrico, a questão das ‘territorialidades’ indígenas e sua cooperação pela integração⁶. Afinal, deveriam existir diversas formas de “ser” brasileiro e de “ser índio”. É o que conclui o texto de Antônio Iasi, ao observar as diferenças entre *assimilação* e *integração* na questão indígena. Enquanto a *assimilação* visa incorporar as etnias indígenas no rol de uma “sociedade nacional”, sem o trato com as “peculiaridades culturais” de cada etnia, a *integração* é, por outro lado:

Como uma efetiva participação do grupo tribal na sociedade nacional, com a adoção de diversos costumes e práticas tecnológicas, mas sem perder os aspectos que consideram importantes de sua cultura e, principalmente, sem perder a sua identidade étnica. Isto é, mesmo que o grupo se considere parte da sociedade nacional, continua ainda se identificando como índio, ou melhor, como Terena, Tukuna etc.⁷

O artigo de Antônio Iasi discute, no fim de contas, temas caros ao indigenismo e às políticas públicas voltadas à “questão indígena”, como o reconhecimento de territórios e dos direitos de cidadania tendo em vista as peculiaridades das diversas etnias e de sua “integração” ou não a uma comunidade nacional. Vale destacar, nesse sentido, o Estatuto do Índio, documento oficial que entra em vigor em dezembro de 1973 e que marca a política indigenista nacional. A ele compete, entre outros, a salvaguarda de direitos dessas populações, garantindo “os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares

⁵ Ibidem., 1976, p. 13.

⁶ IOKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e camponeses: Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec, 1996.

⁷ Ibidem., p. 13.

reconhecidas nesta lei”⁸. Em artigo anterior, e dialogando com Iasi, Roque Laraia expõe certas nuances no problema do conceito “integração”:

Para alguns, essa palavra tem representado mais uma forma de agressão etnocêntrica contra os pequenos grupos humanos. Para outros significa uma fórmula mágica capaz de resolver os problemas administrativos resultantes da existência, em um mesmo território, de sistemas culturais conflitantes. Para terceiros, expressa a mais adequada das três alternativas reais⁹.

Aqui, são três as alternativas postas ao problema da integração. Somados à *assimilação* e à *integração*, tem-se a *extinção*, que expõe a um só tempo o fatalismo de uma história marcada pela violência do colonialismo. O problema parece assim imerso em poucas alternativas, isto é, entre a integração, seja de que forma ela se dê, ou a supressão total e o aniquilamento. Por outro lado, parece querer encarar de frente o embaraço promovido por toda a empreitada de séculos de extermínio, irreversível factual e humanitariamente. Convém, assim, compreender que o tema tocante ao problema da terra, das perseguições a comunidades indígenas e das estratégias políticas de luta contra as práticas nefastas de órgãos oficiais, bem como de empresas e indivíduos, passa por certa observação pontual e, no entanto, estruturante: trata-se de um conflito histórico. Tsererowe, dos Xavante, é que diz:

(...) Nós estudamos história do Brasil. As autoridades pensam que são estudiosos, mas às vezes não são. Às vezes são ignorantes, que não entendem certas coisas. Se estudam história do Brasil deveriam reconhecer pessoalmente. Os índios eram os primeiros que estavam morando aqui, quando Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil em 1500. Eles vieram, foram se aproximando e acontecendo as invasões que continuam até hoje¹⁰

De 1500 para cá, liga-nos a marca da invasão. Pela violência, tem-se a história da descoberta do Brasil. Nota-se que para Tsererowe, como de resto se convencionou notar, o Brasil começa ali, quando pela primeira vez um português aportou em terras americanas e por lá empreendeu povoamento e exploração econômica. A história aqui marca o litígio do tempo, o centro do problema. Convém conhecer a história para reconhecer os problemas observáveis no presente: uma operação que deve ir e voltar, entre antes e depois, a marca de uma primeira invasão. É como a escrita ficcional de Érico Veríssimo, em *Incidente em Antares*, 1971, que ventila a dimensão contemporânea do romance, sua trama e temporalidade, segundo a crônica histórica e os problemas fundantes da desigualdade nacional¹¹.

⁸ VIEIRA, Regina. O jornal Porantim e o indígena. São Paulo: Annablume, 2000, p. 19.

⁹ Ibidem., p. 05.

¹⁰ Ibidem, 1976, p. 41.

¹¹ Interessante observar as leituras do tempo e escrita da história no romance de Érico Veríssimo. Como exemplo, tem-se a história das famílias de Antares, Campogrande e Vacariano, representações exemplares do patriarcalismo na história do Brasil, e que deve guiar a leitura do romance. O passado colonial é chave para a

A história, assim, se passa ontem e hoje, como em duas dimensões sobrepostas; indica sua perspectiva quase intimamente colonial, inspirando como que uma leitura à “contrapelo” a (de)formar sua intrínseca constituição. Portanto, parece correto dizer que a feitura de uma “história dos índios” por si mesma não caracterizaria a veia desse debate, como se fosse necessária a realização de uma “pré-história” de tudo o que havia se passado antes da chegada dos colonizadores. A rigor, o “índio” parece mesmo não querer ter história. Ao contrário, depreende-se daqui a ideia de que o próprio saber histórico é parte de um sistema em quase nada diferente daquele vivido ontem e hoje: ele narra a chegada dos brancos europeus e sua diuturna vitória sobre o outro. Caberia, no limite, uma reescritura, mas jamais um apagamento e superposição. Parece-nos tão reveladora a ideia de que a história é como uma face da moeda colonial, entre o ontem e o hoje, que é Txiugui, Bororo, quem diz: “Vamos trabalhar pra sermos unido. Irmão de coração. Não só com palavras, mas com obras. *Só assim nós venceremos a história*. Só assim Deus ajuda nossos defensores”¹²- grifo nosso (VOZES, 1976, p. 47).

Os defensores, nesse caso, tratam-se dos missionários presentes na terceira assembleia de chefes indígenas, ocorrida em 1975, em Meruri, no Mato Grosso. Este foi um dos vários encontros realizados pelo recém-criado Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em 1972. Um dos caminhos por que passa este trabalho tenta compreender, desta forma, a ligação entre uma produção de trabalhos e pesquisas sobre “história indígena” e os integrantes da Igreja, missionários, bispos e padres. Não se trata somente da produção de discursos e documentos, como vimos, haja vista a atuação direta desses setores do clero e de ordens religiosas na realização de encontros e nos conhecidos trabalhos em missões e pastorais. “Y Juca Pirama – O índio: aquele que deve morrer”, de 1973, é justamente a denúncia de pessoas envolvidas diretamente em locais de conflito. Dom Pedro Casaldáliga, Bispo de São Félix, MT; Dom Tomás Balduino, Bispo de Goiás, GO e o próprio Dom Antônio Iasi, um dos articulistas do dossiê sobre política indigenista, missionário de Diamantino, MT.

É nesse sentido que podemos encontrar pistas sobre certa fundamentação teórica e mesmo historiográfica para uma Escrita da História da Igreja no Brasil que perpassa pela leitura “à contrapelo” daquela História a ser vencida, posto que braço do domínio colonial no

compreensão do desenrolar da trama. Para tanto, cf: GOMES, Ana Paula. *Algumas representações históricas no romance Incidente em Antares*. Monografia apresentada ao programa de Pós-graduação em Literatura brasileira e História Nacional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

¹² Revista de Cultura da Vozes. “Política indigenista no Brasil”. n. 3, 1976, p. 47.

presente e no passado. Fica patente, assim, a questão: é possível descolonizar a História do Brasil? Por que caminhos reescrever a história de uma Igreja que por séculos preteriu tantas culturas que aqui circulavam?

Antes de estabelecer uma visão tácita sobre História da Igreja, História do Brasil e historiografia, gostaríamos de compreender a operação que constitui conceitos e diferentes empregos do passado. Observa-se, desta forma, as composições e leituras do tempo que tramam uma nada tranquila escrita da História. Os sujeitos aqui estudados vão se constituindo, portanto, no rol das dinâmicas e tensionamentos oriundos da produção científica/histórica e de outras publicações. Mas, parafraseando e como que adaptando Von Martius, ganhador do notório concurso promovido pelo IHGB em 1845, “como se deve escrever a história (da Igreja) no Brasil?”.

Em 1974, o então professor do Instituto de Teologia do Recife, Eduardo Hoornaert, publicaria, pela editora Vozes, o *Formação do Catolicismo Brasileiro (1500-1800)*, uma análise histórica da entronização da Igreja católica no período colonial, ainda que voltada para uma perspectiva aberta e nuançada dessa inserção. Ao dimensionar os aspectos meramente institucionais, Hoornaert estabelece parâmetros para um entendimento do catolicismo através da cultura de seus praticantes, nomeadamente através da linguagem sincrética das manifestações religiosas entre Portugal metropolitana e as colônias. Elucidativo compreender o foco de análise entre mil e quinhentos e mil e oitocentos, pois trata-se aqui da entrada de uma “ideologia colonial” que, para Hoornaert, deve formar um certo catolicismo no país.

“Antes de abordar o assunto, temos que comunicar ao leitor quais os problemas que encontramos ao ler publicações e estudos em torno do tema do ‘catolicismo no Brasil’¹³. Catolicismo como problema de estudo na História, eis o incômodo que inicia o livro do pesquisador belga. Além dele, inúmeros outros historiadores entram no debate e escrevem sobre a história do catolicismo no Brasil, a exemplo de João Alfredo de Sousa Montenegro, em 1972, sobre quem nos debruçaremos adiante. Alguns anos mais tarde, a hoje conhecida coleção promovida pela Comissão de História da Igreja na América Latina, a História da Igreja no Brasil, organizada por Hoornaert, exporia as razões pelas quais a História teria grande importância para a compreensão do presente da Igreja, pois é esse “presente que reformula as perguntas e questões ao passado, refaz a história e constrói, com vigor

¹³ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974, p. 09.

primaveril, uma nova consciência para edificar um futuro que esperamos melhore a condição humana”.

Tema esboçado em artigos de revista, a exemplo da Revista Eclesiástica Brasileira, mas reunido por primeira vez no livro de 1974: a urgência histórica que anima o presente e que abre caminhos no passado parece acompanhar os trabalhos do autor - refletido em trabalhos posteriores – e que assim quer constituir-se em uma obra com marcas autorais: “Há muito defendo essa associação íntima da História com a Vida e o Presente”. E por que o passado? Talvez por conta do presente, e em seu nome: “A história sempre carregada de valores e fins não se confunde com a tradição, que muitas vezes é usada para justificar o *status quo* e santificar os erros das classes dominantes”¹⁴. Que o peso do passado não recaia sobre todos nós: até mesmo à Igreja é possível compor uma história que a liberte de seu passado da tradição, estanque. Deve importar - e isso é fundamental - uma história com características morais, que seja portadora de “valores e fins” e que possa, no fim de contas, contar uma nova narrativa carregada de sentido. Expõe, então, em 1977:

Penso que este livro liberta a Igreja e sua história da pressão de uma tradição. Repleta de injustiças, de lendas, de antigualhas, para se tornar um corpo vivo, ligado ao presente, preparando o futuro, servindo ao povo, que é o grande objeto da ação cristã e o grande aliado da sua obra evangelizadora. A função da religião na sociedade, a vitória do cristianismo católico no Brasil, sua propagação, consolidação e o sincretismo em formas religiosas dos povos naturais, africano e indígena, não pode, evidentemente, nascer de uma visão institucional e hierárquica. (HOORNAERT, 1983, p. 08).

Assim, contando talvez de outra maneira a formação da instituição eclesial se possa inserir, finalmente, elementos antes inviabilizados na escrita do passado. Como observado nas páginas anteriores, o esforço de compreender o passado da Igreja, “repleto de injustiças, de lendas, de antigualhas”, define o tom dos movimentos sociais associados à Igreja na década de 1970. Remissão dos pecados? Talvez, tendo em vista as não tão distantes resoluções modernizadoras do Concílio Vaticano II, mas não tão evidentes no que toca o problema de uma “historiografia” que sirva ao “povo”. Revela-se, em verdade, o espírito de “vencer a história” aludido anteriormente por Txiugui Bororo, como se o fato de finalmente incluir os excluídos fosse o imperativo filosófico de uma “anti-história” da própria instituição Igreja. O termo “anti-história” aparece aqui como conceito teológico e filosófico que ajuda a

¹⁴ HOORNAERT, Eduardo et al. *História Geral da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Edições Paulinas e Editora Vozes, 1983, p. 08.

explicar o olhar dialético para a História da Igreja, assim como também permite justificar a sua realização. Desta maneira, só há libertação porque há a opressão:

Ao analisarmos o processo de libertação, verificamos que a situação histórica do homem está envolvida num círculo dialético insuperável: é simultaneamente e sempre oprimente e libertadora. O homem está continuamente por conquistar sua liberdade. Este diuturno esforço constitui o processo de libertação que é somente libertador, na medida em que se mantém como processo permanente” (BOOF, 1975, p. 103).

Note-se a presença do pensamento de Leonardo Boff, em *Teologia do cativo e da libertação*, feita por nós, a amearhar uma filosofia da História a partir da teologia ou, como podemos também supor, uma leitura moderna e histórica da própria teologia a iluminar uma filosofia da História. Pois se há aqui uma teleologia, posto que a realidade “é simultaneamente e sempre oprimente e libertadora”, esta também inclui a libertação como fator teológico fundamental, como se pode notar, nesse caso, com a Teologia da Libertação. Trata-se de uma repetição e de uma interrupção simultâneas. A inspiração dessa Teologia deve subscrever o tema da dialética entre o cativo e a libertação na escrita da História. Em Eduardo Hoornaert, o catolicismo não deve ser lido somente como liturgia ou instituição, mas como prática, inclusive e principalmente a dos pobres: é a possibilidade de entender a Igreja entre oprimidos e opressores, como opressão e libertação, ontem e hoje.

No *História da Igreja no Brasil*, Hoornaert estabelece essa discussão exatamente à luz da teologia trabalhada por Leonardo Boff: um debate que deve querer entender o lugar da instituição (e do cristianismo de uma maneira geral) no problema do *status quo*, dos poderosos e dos opressores: “A Igreja não pode ou não deve ser o para-vento do conservadorismo¹⁵, dando forma, no fim de contas, a uma reflexão sobre a pobreza, o pobre, o oprimido¹⁶Por fim, para além de uma reflexão dualista ou mecanicista sobre o “fenômeno social”, esse pensamento aqui enunciado por Hoornaert estabelece justamente um argumento sobre o capitalismo, entre uma leitura moral e econômica¹⁷.

O que importa nesta teologia libertadora é o reconhecimento de que a situação atual do mundo, caracterizada por uma extraordinária polarização dos contrastes sociais, num mesmo país, e entre ricos e pobres, deve manter uma ação conscientizadora da situação humana contemporânea. Como escreveu o professor de teologia sistemática Frei Leonardo Boff: ‘a pobreza generalizada, a marginalidade e o contexto histórico

¹⁵ Ibidem., p. 09.

¹⁶ LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação*. Religião e política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

¹⁷ Certa ponderação sobre os modos pelos quais a Teologia da Libertação reflete sobre o capitalismo, e mesmo suas referências conceituais e filosóficas (Weber, Marx), a exemplo de uma reflexão “moral” e “econômica”, estão em LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação*. Religião e política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016, dentre inúmeros outros trabalhos.

de dominação irromperam agudamente na consciência coletiva e produziram uma virada histórica. Por isso reafirma Boff: ‘a Teologia da Libertação nasceu de uma profunda experiência espiritual: a sensibilidade e o amor pelos pobres que compõem a enorme maioria do nosso continente’. (HOONAERT, 1983, p. 09).

Constante ainda nas “Palavras preliminares” do livro de 1977, esse excerto expõe de maneira suficientemente clara a leitura que deve ser realizada e a perspectiva de análise a partir da qual a escrita de um livro de história deve se dar. O autor procura expor, no texto, a matriz a partir da qual ele escreve, seu lugar de produção. De maneira explícita, a vinculação do historiador belga com a Igreja é evidente. A CEHILA, a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, presidida pelo filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, é peça fundamental de discussão de um projeto no qual Hoornaert atua.

Fundada na década de 1960, a CEHILA está diretamente vinculada ao CELAM, o Conselho Episcopal Latino-Americano, e tem como uma de suas principais intenções a escrita de uma “outra” história da Igreja na América Latina a partir de “outros” sujeitos¹⁸. Vê-se aqui o propósito de se tomar um objeto de investigação e, como refletia Walter Benjamin, escová-lo a contrapelo.

A História da Igreja reconstrói a vida da Igreja conforme a metodologia histórica. É um método científico. Mas ao mesmo tempo a História da Igreja inclui como momento constitutivo da reconstrução do fato histórico a interpretação à luz da fé. É um método teológico. (CEHILA, 1974).

Essa orientação metodológica é o guia de uma busca concreta entre o teológico e o histórico. Ainda que inseparáveis de fato, cumpre, de alguma maneira, dissecá-los a fim percorrer os trajetos de encontro finalmente circunscritos nos textos. Quando falamos no caso da CEHILA, é clara a afinidade com o pensamento de Walter Benjamin, especialmente na sua aproximação entre messianismo e marxismo, o caráter restaurador de uma ‘alter-história’¹⁹. Esta é finalmente reconstruída “à luz da fé”. Para o caso da Teologia, esse método parece agregar um encontro com Deus e um encontro com o oprimido. Afinal, de que lugar devemos contemplar a História da Igreja? Importante salientar - e isso deve constar em outras partes

¹⁸ Para o aprofundamento na escrita de uma história à luz do trato teológico em Enrique Dussel, mais especificamente, e na CEHILA de maneira geral, conferir a tese de doutorado em Ciências da Religião de Lourenço Stella Rega. “A ‘outra’ História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro, pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel”, defendida em 2007, na PUC-SP. Nesse interim, é muito proveitoso pensar numa reflexão sobre o Outro entre a teologia e história. De um lado, uma reflexão sobre Deus e o ser; de outro, aquele que é também uma figura ‘outra’, o ‘fora’: o pobre e o oprimido. A Teologia da Libertação trata-se também de uma conjugação dessas reflexões, quando pensa a História da Igreja.

¹⁹ REGA, Lourenço Stelio *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido* – a Alter-História construída por Enrique Dussel. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, 2007, p. 343.

deste trabalho - as menções às leituras dos Estudos Subalternos (subaltern studies), principalmente no que pese o olhar sobre a colonização.

Para o caso da *História da Igreja no Brasil: primeira época*, Eduardo Hoonart, certamente munido das leituras da “subalternidade”, precipuamente no trato colonização/descolonização, expõe:

Nesta nossa tentativa de descrever a História da Igreja no Brasil durante os séculos XVI, XVI e XVIII, usaremos comumente os termos ‘antigo sistema colonial’, ou ‘sistema colonial mercantilista’, ou ainda ‘período português’. Fazemos isto para que o colonialismo não seja entendido pelo leitor como sendo apenas um período da História do Brasil, mas antes como uma estrutura que pode sofrer transformações sem deixar de permanecer idêntica a si mesma. É neste sentido também que usamos a terminologia: ‘primeira época colonial’, como no título deste período da História da Igreja (HOORNAERT, 1983, p. 21)

Como referência ao termo empregado, “primeira época colonial”, o autor utiliza-se de um artigo de Fernando Novais, publicado nos Caderno Cebrap, em 1974, intitulado “Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial (séculos XVI-XVIII). Dentro dos debates historiográficos da década de 1970, é correto afirmar que a máxima de Sartre (e citada como epílogo de Novaes) é reveladora: ‘O colonialismo é um sistema’²⁰; ele diz respeito a todos, seja em razão de seu caráter historicamente mercantilista, de mundialização, seja porque ele ultrapassa um momento e se lança como sistema atual e corrente. Basta mencionar aqui os recentes e então presentes processos de descolonização de países africanos e asiáticos entre as décadas de 1950 e 1970. Só nesta última, Moçambique e Angola, então colônias portuguesas, tornar-se-ão independentes. Nesse sentido, é sintomático perceber como as análises históricas de Eduardo Hoonart colam-se aos recentes estudos sobre o “Brasil colônia” para, então, redesenhar um encontro com as propostas da CEHILA de ligar, “ao mesmo tempo”, “método científico” e “método teológico”. Aqui, cabe-nos entender os processos pelos quais o autor vai constituindo junções, disjunções e releituras de tais perspectivas.

É dentro desse escopo de entender as raízes históricas do colonialismo, principalmente no que concerne aos efeitos do processo colonizador nos países então denominados de Terceiro Mundo ou subdesenvolvidos, que o esforço de analisar os conflitos culturais entre populações indígenas, africanas e europeias torna-se crucial para a compreensão das formas de desigualdade social e de “dependência”, termo mormente identificado com a influência econômica e cultural exercida pelos Estados Unidos no continente latino-americano. Para além disso, convém destacar o esforço de compreensão dos marcadores sociais que atestam e

²⁰ NOVAIS, Fernando. A. Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Editora Brasiliense; Campinas, SP: UNICAMP. IE, 2007.

retratam os caracteres violentos, patriarcais e arcaizantes de uma “elite nacional” e autoritária, tanto no passado colonial como na década de 1970. Todos esses elementos concentram-se, tornamos a dizer, no estudo sobre o “catolicismo no Brasil”, pois dele depreende-se o que para alguns denominar-se-iam “conflitos culturais”, “circularidade”²¹, “hibridismo”, “embates” e “resistência cultural”. Esses termos, vale a pena dizer, não são empregados quando analisamos a produção histórica desse período sobre o contato das diferentes “matrizes” culturais. Serão empregados, portanto, os conceitos e compreensões tal como aparecem nos textos da década de 1970.

Nos trabalhos de Eduardo Hoornaert, o debate sobre o catolicismo tem bases na aqui já clássica historiografia brasileira: Francisco Adolfo de Varnhagen e João Capistrano de Abreu. Mais precisamente, tratam-se de duas verdadeiras “tradições na historiografia brasileira”²². A partir deles, colam-se leituras e reflexões que vão como que costurando as investigações sobre colonialismo/ anticolonialismo, emergentes nas décadas de 1960 e 1970. Para Varnhagen, o autor elenca “a monumental” *História Geral do Brasil*, numa edição em 54 seções publicada pela editora Melhoramentos; já para Capistrano de Abreu, destaca suas “obras principais”: *Capítulos de História Colonial: 1500-1800, Caminhos antigos e Povoamento do Brasil, Ensaios e Estudos e a sua Correspondência*.

A primeira tradição é a mais conhecida pois ela é apresentada na história-pátria oficial tal qual é ensinada nos ginásios e colégios: é a história dos grandes, dos poderosos, das instituições que dominam o povo brasileiro. A segunda é a história dos esforços dos brasileiros comuns, do povo mesmo. Ora, como a história do catolicismo é antes de tudo a história da fé e das crenças vividas pelo povo, tivemos que optar por Capistrano de Abreu. (HOORNAERT, 1974, p. 09)

Figura aqui a perspectiva de entrelaçamento de uma compreensão teórica e historiográfica, isto é, o esforço de entender o “povo mesmo”, e a história do catolicismo. Não é possível compreender uma sem a outra. Como vimos anteriormente, não seria realizável, nesse caso, uma história dos oprimidos sem os opressores. Passa-se a concernir que a religiosidade, o catolicismo e a Igreja são, assim, parte integrante de uma “história dos grandes, dos poderosos e das instituições”. É válido insistir no fato de que, falando de dentro da Igreja, haja vista sua formação teológica, Hoornaert escreve de modo a dismantelar historicamente os fundamentos da própria instituição. Capistrano de Abreu é a referência

²¹ Vale aqui destacar a leitura atenta feita por Ronaldo Vainfas, um dos principais pesquisadores sobre história indígena, dos trabalhos de Mikhail Bakhtin, Carlo Ginzburg e Serge Gruzinski, referências para a compreensão das “traduções” culturais entre as matrizes europeia e indígena no século XVI. Seu estudo sobre as santidades indígenas é revelador nesse sentido. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 23-31.

²² HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974, p. 09

maior do que seria a observação de uma História do Brasil a partir do “povo”, ou melhor, a partir de sua religiosidade. Em compensação, “para Varnhagen, a história do Brasil começa na Europa, não no Brasil (...) e inseriu na sua ‘história geral do Brasil’ um capítulo sobre os índios (secções 1-4), numa visão essencialmente colonialista”. O indígena, então, figurado como “infância da humanidade”, estágio anterior de uma civilização ocidental, “sem lei e sem rei”²³. Assim, a história seria vista como os atos e realizações de reis e imperadores, e não como fruto de movimentos populares. Curioso observar que quando fala sobre a Independência do Brasil, parece ir de encontro aos entendimentos mais recentes sobre o movimento de 1822: “Para Varnhagen, a independência é antes o grito de um imperador do que um movimento popular”. De toda forma, por outro lado:

O Brasil, para Capistrano, é antes de tudo o povo. Daí seu interesse em conhecer a geografia, a etnologia, a sociologia, o folclore, os costumes, os provérbios, a sabedoria popular, a religiosidade, a ânsia de sentir a vida do povo (HOORNAERT, 1974, p. 11)

Podemos observar de alguma forma a arqueologia, mais ou menos à maneira de Michel Foucault, de uma dada leitura que aproximaria a obra do historiador cearense e o interesse pela “cultura popular”, pelos “costumes” do “povo”. Importante observar que essa hipótese, estando validada, colocaria nas reflexões sobre a história da Igreja as suas bases teóricas. Antes, convém destacar o famoso texto explicativo de José Honório Rodrigues para os *Capítulos de História Colonial: 1500-1800*, de 1953, onde é destacado o caráter inovador da obra de Capistrano de Abreu e a citação da famosa carta a Lúcio de Azevedo, de 16 de julho de 1920:

A história não é só fato: é também a emoção, o sentimento e o pensamento dos que viveram – a parte mais difícil de captar dos negócios humanos. Ele não sentira o desdém com que caracterizara o período transoceânico, desdém pela terra, desdém pelos naturais? (...) Ninguém lera os Capítulos sem ver de imediato que Capistrano se preocupa com ‘o povo durante três séculos capado e recapado, sangrado e ressangrado’ (CAPISTRANO DE ABREU, 1982, p. 32).

Hoornaert separa o sumário de seu *Formação do Catolicismo no Brasil (1500-1800)* - aliás, a mesma delimitação dos *Capítulos de História Colonial: 1500-1800*, de Capistrano de Abreu – da seguinte forma, e a partir de tais compreensões: *Capítulo 01: O Catolicismo Guerreiro*, que dá conta da inserção dos colonos e primeiros missionários portugueses em terras americanas; *Capítulo 02: O Catolicismo Patriarcal*, que estabelece o que ele alcunha como a “sociedade de ordens” no Brasil e, finalmente, o terceiro, *O Catolicismo Popular*, que

²³ Ibidem., p. 10.

analisa as “áreas livres”, os “aldeamentos” e os “quilombos”. Assim está formulada uma dada história da Igreja, peça afirmativa da existência de conflitos sociais entre presente e passado. Assim é que se perfila, no caso do texto de 1974, essas duas perspectivas: enquanto Varnhagen “insere um capítulo essencialmente colonialista”, como vimos, em Capistrano de Abreu visa-se aquele “povo capado e recapado, sangrando e ressanguando”: temas para os estudos sobre a religiosidade popular.

Não tardam a chegar as dificuldades para um estudo assim compreendido por Capistrano, que parecia depreender o “povo” muito mais a partir das matrizes culturais e da miscigenação, pilares de uma “história pátria”²⁴, do que propriamente das novas referências teológicas e sociológicas empreendidas por Hoornaert. É evidente que o próprio José Honório Rodrigues destacava a preocupação com esse “povo”, mas parece certo observar que quando lido na década de 1970, a ideia abrange muito mais o “pobre”, figura mais conhecida como referência bíblica e matriz de referência para Teologia da Libertação, além de que anuncia as preocupações concernentes às desigualdades sociais e econômicas, o “subdesenvolvimento”, “a dependência”, temas afins ao problema da pobreza na América Latina naquele momento. Quando lida nas obras de Eduardo Hoornaert, especificamente, o “pobre” é muitas vezes lido como um holônimo para “indígenas” e “quilombolas”, enfim, como partes de uma certa conceituação que englobaria diferentes grupos sociais reprimidos pela empresa colonial²⁵. É assim que, ao refletir sobre as dificuldades teórico-metodológicas da perspectiva de Capistrano de Abreu, expõe:

Todavia, ao entrarmos nesse caminho, descobrimos que existem muitas lacunas na documentação a respeito do povo brasileiro: os ricos deixam farta documentação em arquivos, iconografia, monumentos e construções, enquanto os pobres não deixam muitos vestígios ao passar pela vida. A história dos pobres é difícil de ser reconstruída. Contudo, é necessário conhecê-la para sustentar a esperança da Igreja (HOORNAERT, 1974, p. 12)

Toma-se como dificuldade central o problema heurístico das fontes históricas concernentes à “história dos pobres”. Em primeiro lugar, os quilombos, apenas conhecidos “através dos relatos da repressão policial, assim como, no âmbito geral, a questão sobre o

²⁴ José Honório Rodrigues observa as referências que compõem os quadros dessa “história pátria”, como ele assim emprega a partir de Capistrano de Abreu, os vários “caboclos”, o “povo mestiço”, agentes, por fim, dessa “história sertaneja”. A introdução à edição agora em mãos, de 1982, de José Honório Rodrigues para os *Capítulos de História Colonial: 1500-1800*, circunscrevem precisamente tal observação. Cf. CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de História Colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 31.

²⁵ Michael Lowy faz uma boa reflexão sobre o alargamento da definição do “pobre” e da “pobreza” nos textos produzidos por diferentes pessoas vinculadas à Teologia da Libertação. Cf. LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação*. Religião e política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016

acesso a uma outra camada social e, por fim, à sua história: “a história dos colonizados é frequentemente construída e interpretada pelos colonizadores: a história dos índios pelos brancos, a dos escravos pelos negreiros”. Observa, no entanto, o nosso autor: esse outro relato histórico pode ser vislumbrado através dos cronistas, os relatos de viajantes ao tempo colonial, mas de igual maneira pelos próprios praticantes, pois essa história dos pobres “é conhecida pelos grupos que conservam a fé no Reino que vem na simplicidade e na perseguição”. Assim, é percebida através das “experiências humanas concretas”, da “sabedoria popular”, das “tradições”, enfim, pelo “simbolismo religioso” presente na “vida do povo”. (HOORNAERT, 1974, p. 12). Esse expediente parece perpassar a análise sobre a religiosidade popular no presente e no passado.

É assim que a perspectiva do “popular” serve aqui de limite teórico para a compreensão da História da Igreja, posto que se delimitam um “catolicismo popular” e um “catolicismo patriarcal”, veia do que Hoornaert chama de “catolicismo obrigatório” na colônia. Claude d’Abbeville, nas crônicas sobre as missões dos padres capuchinhos no Maranhão, de 1614, é citado por Hoornaert como fonte para a investigação atinente à catequização indígena:

Um índio venerável, chamado Momboré-uaçu, falou em nome deles aos colonizadores franceses do Maranhão, em 1612, segundo nos relata o cronista Claude d’Abbeville: ‘os portugueses mandaram vir os padres. E estes ergueram cruces e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os padres podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem’. (HOORNAERT, 1982, p. 08)

Aqui, as palavras do chefe indígena são traduzidas pelo cronista e desenvolvem o tema da escravização dos “negros da terra”: “Este discurso relaciona evangelização com escravidão e a partir deste relacionamento faz uma leitura da Igreja no Brasil”, e é por isso que “nestas páginas procuraremos ‘ler’ a história da Igreja no Brasil a partir do lugar dos indígenas, dos africanos e de seus descendentes mestiços e mulatos”²⁶. A Igreja Católica, na obra de Hoornaert fortemente associada ao avanço da inserção colonial portuguesa no Brasil, é o ponto de partida para a investigação mais geral sobre os métodos através dos quais um historiador observa seu objeto de pesquisa. Como afirmava Walter Benjamin, conviria “escovar a história a contrapelo”: ali onde se percebe a instituição, o rito, a prática oficial, subverte-se um olhar sobre seus contrários: as práticas não aceitas, os sincretismos e as resistências de sujeitos e

²⁶ HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982, p. 09.

comunidades que, agora, devem assumir uma forma de reescrita da história e, por fim, de leitura do tempo.

Tocando as discussões observados no início deste trabalho, qual seja, o lugar do missionário e das missões no trato da questão indígena na década de 1970, Hoornaert volta ao tema da integração, que aparece aqui mais uma vez à luz da historiografia. É assim que se mostra a análise do catolicismo no Brasil, ora visto como “ponto de encontro e de confraternização de culturas”, no caso de Gilberto Freyre, cuja obra “Casa grande & senzala” (1933) aparece como contraponto à visão detidamente anticolonial de Hoornaert:

Essas colocações não conseguem nos convencer. Quer nos parecer que miscigenação não contradiz dominação e pode mesmo possibilitar formas sutis de dominação. Seria um erro pensar que a miscigenação já constitui uma base válida para um diálogo entre iguais, capaz de formar um povo com sentimentos comuns (...) Não podemos aceitar o papel atribuído à religião pelo sistema patriarcal de integração do índio e do africano numa situação de escravidão. O missionário não pode ser ‘desenvolvimentista’ onde o colonialismo é a lei²⁷.

No entanto, cabe indagar sobre o lugar do catolicismo e sua voga “revisionista” entre setores da igreja, principalmente no que toca o lugar do missionário nos aldeamentos, ao tempo da “primeira época colonial”. Ao “imperialismo cultural” professado pelo catolicismo patriarcal institucional, cabe destacar a experiência cultural vivenciada nesses espaços dirigidos pelas ordens religiosas, termo para o entendimento de uma outra ideia de história. O papel dos jesuítas é um ponto polêmico de discussão porque expõe o lugar de passividade dos grupos indígenas no passado, o tema de uma “aculturação”. O historiador João Alfredo Montenegro publica, dois anos antes do lançamento do livro de Hoornaert, de 1974, o *Evolução do Catolicismo no Brasil*, e frisa o que ele chama de artificialismo da empresa jesuítica na colônia:

Por mais que se empenhem os padres jesuítas numa obra séria, fruto de uma ardente caridade, altamente civilizadora e alicerçada fortemente no elemento ético, enfrentando quase sós a cobiça e a dissolução dos colonos, não chegam a realizar aquela recomendada reorientação da cultura nativa para o cristianismo (...) O êxito da missão deveria depender de uma profunda catarse a que se submeteriam para mergulharem no universo da cultura indígena, numa apreensão de totalidade, a partir dos seus valores fundamentais²⁸

Essa perspectiva é também elencada por Hoornaert, que assume a retrospeção dessa histórica e “os erros do passado” da atividade jesuítica:

²⁷ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974, p. 100.

²⁸ MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972, p. 29.

Para nós é claro que o erro fundamental dos missionários do passado foi o de não se interessarem pela cultura dos índios. Eles pensavam em salvar vidas, defender a ‘liberdade’, mas não tiveram a devida atenção diante de uma forma sutil de dominação: a dominação pela cultura (...) Temos a impressão que esta falta de abertura diante das culturas indígenas foi a verdadeira causa da decadência dos aldeamentos²⁹

E nisso concordam Montenegro e Hoornaert. Mas param aí. É importante compreender as diferentes perspectivas historiográficas. Se está claro que ao olharmos para o passado o que encontramos é a tentativa de “educar” populações que ali viviam há anos e que de diferentes formas foram escravizadas e exterminadas, convém, por outro lado, destacar certas centelhas de uma ideia de esperança que deve subverter uma história fatalista. Assim continua Montenegro, que põe na formação de uma “religiosidade de epiderme” a empresa dos missionários, de “fundo emocional”, que “introduz o povo o paternalismo”: “é a projeção do hierarquismo social, de intimidades com o providencialismo”³⁰. Hoornaert, dois anos mais tarde, no livro de 1974, assevera:

Outros aceitam o catolicismo popular mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal³¹

Aqui está clara a perspectiva de que ao passado se deve jogar as centelhas da esperança, posto que para uma determinada historiografia “não há abertura para o futuro”. A história dos vencidos passa por outro olhar, ou melhor, por uma “escuta paciente” do que vem dos pobres³². Essa esperança e essa abertura para o futuro devem servir de matriz para a perquirição de um passado aberto, posto que a “historiografia cristã desconhece a categoria de fracassos, experiências abortivas, derrotas, etc”. É nesse sentido que os jesuítas e de um modo geral as missões serão objeto de um encontro e muitas vezes de resistência aos desmandos dos colonos. Bartolomé de Las Casas, que veio à América por primeira vez em 1498, à época da terceira expedição de Colombo, é um dos exemplos máximos da tomada de posição de clérigos da antiga igreja contra os abusos do colonialismo.

Impressionante a afinidade da leitura de Las Casas feita por Walter Benjamin, que faz a famosa resenha do livro de Marcel Brion: “Bartholomé de Las Casas: Père des Indiens”, de

²⁹ Ibidem., p. 130.

³⁰ MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1972, p. 40.

³¹ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974, p. 99.

³² Ibidem., p. 124.

1928: “O profundo trabalho de Brion mostra aqui, no campo moral, a mesma dialética histórica com que nos deparamos no campo cultural: em nome do catolicismo um sacerdote se contrapõe aos horrores cometidos em nome do catolicismo”³³. Como Las Casas, Hoornaert cita diversos outros sacerdotes empenhados em um catolicismo contra o catolicismo: padre Gonçalo Leite, SJ (1546-1603), padre Miguel Garcia, SJ (1550-1614), padre João Antônio Adreioni, SJ (1649-1716), e tantos outros³⁴. Percebendo o encontro dessas culturas e o “sincretismo” típico das análises feitas por Eduardo Hoornaert, lê-se:

Através das amargas experiências, de decepções e incompreensões, os missionários começaram a perceber que as comunidades indígenas eram autênticas e partiram então para a experiência de um catolicismo mameluco ou gentílico, que aproveitasse a antiga sabedoria e o messianismo inerente à cultura indígena³⁵

É dessa profunda contradição oriunda da experiência colonial, do arbítrio e da imposição, que se observam esses rescaldos de cultura ameríndia e católica, formas de um “catolicismo moreno”, evidenciando o que alguns anos mais tarde constará como um “hibridismo cultural da catequese”³⁶ e, no limite, uma parte constitutiva dos movimentos anticoloniais nos séculos XVI e XVII.

Referências bibliográficas:

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de História Colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

GOMES, Ana Paula. *Algumas representações históricas no romance Incidente em Antares*. Monografia apresentada ao programa de Pós-graduação em Literatura brasileira e História Nacional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

GRUZINSKI, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

HOORNAERT, Eduardo et al. *História Geral da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Edições Paulinas e Editora Vozes, 1983.

³³ BENJAMIN, Walter. "Brion, Bartolomé de Las Casas." *O capitalismo como religião*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013, p. 172.

³⁴ *Ibidem.*, p. 60, 61.

³⁵ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974, p. 125.

³⁶ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 114.

_____, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974.

_____, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982, p. 09.

IOKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e camponeses: Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec, 1996

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação*. Religião e política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

NOVAIS, Fernando. A. *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Editora Brasiliense; Campinas, SP: UNICAMP. IE, 2007.

REGA, Lourenço Stelio. *A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

VIEIRA, Regina. *O jornal Porantim e o indígena*. São Paulo: Annablume, 2000.