

Lendo os escritos de D. Luciano Mendes de Almeida como um memorial

Virgínia Buarque (UFOP)

Em 27 de agosto de 2013, completaram-se sete anos que D. Luciano Mendes de Almeida, bispo-auxiliar de São Paulo entre 1976 e 1988 e arcebispo de Mariana no período de 1988 a 2006, veio a falecer. A importância eclesial e política que lhe era creditada pode ser facilmente constatada pela expressiva presença de autoridades em seus funerais (e que também escreveram depoimentos para suas biografias póstumas) e, sobretudo, pelo afeto que lhe é incessantemente tributado por um número considerável de pessoas, a despeito do tempo decorrido de sua morte.

Dessa maneira, qualquer pesquisa histórica que venha ser empreendida acerca da trajetória biográfica de D. Luciano Mendes de Almeida irá deparar-se com uma leitura sobre este eclesiástico revestida de contornos eminentemente hagiográficos,¹ como indicado pelo sacerdote belga José Comblin:

Escrever uma biografia de uma pessoa que teve tanta atividade na sua vida não será fácil. [...] A tentação vai ser aquela mesma de que está sendo vítima o padre Hurtado no Chile.² Uma vez canonizado, fizeram dele uma representação convencional, em que a sua ação real e concreta desaparece e o que se venera nela são as virtudes convencionais. [...] Que não nos façam de Dom Luciano um retrato convencional de santo que colecionou todas as virtudes tradicionais, de tal sorte que Dom Luciano fosse um a mais na lista de todos os santos iguais e convencionais. Que não seja tirado do seu contexto histórico, mundial e eclesial, daquilo que foi a matéria da sua vida e o desafio que soube enfrentar (Apud: ARROCHELLAS, 2006. p. 232).

Assim, apresenta-se como uma exigência ao saber historiográfico proceder a uma interpretação do percurso empreendido por D. Luciano com base em premissas de criticidade científica, mas sem que tal análise resulte, por sua vez, numa redução da singularidade da experiência religiosa, efetivamente assumida por D. Luciano em sua autoconfiguração

como cristão, jesuíta e bispo. Afinal, como indica o historiador Francisco José Gomes,

O religioso é um objeto histórico específico, não se pode diluí-lo numa história econômica ou social como aconteceu nas décadas de 60 e 70 ou como ocorre, por vezes, na atualidade, quando a história das mentalidades ou a história cultural têm a ambição de englobar, sem mais, a História religiosa [...] (2002, p. 17).

No entroncamento dessas duas modalidades de discurso – o analítico, a ser proferido pelo historiador, e o de fé, professado por D. Luciano– optei por recorrer à noção operatória de memorial, na forma como é significada pelo imaginário cristão. Este termo, como indicado pela teóloga Anne Fortin, com base em santo Agostinho (1999),³ distingue-se do sentido que comumente é atribuído à “lembrança”: ao invés de retomar isoladamente a dimensão do passado, ele implica na atualização do vivido em práticas intersubjetivas (logo, também políticas), estabelecidas no aqui-e-agora, em função de uma expectativa de futuro, desde já anunciada (2007).

Logo, o memorial cristão consiste numa tradução cultural (sob o formato de discursos, imagens, ritos etc.) de uma perda histórica (de uma experiência fundante que deixou de existir); entretanto, além de reconhecê-la, o memorial também positiva tal ausência, ou seja, assevera que foi justamente através desta perda que o estar no mundo (numa cultura e numa sociedade) pôde vir a acontecer, com sua gama de desafios e esperanças. Em desdobramento, pelo memorial, os sujeitos se reconhecem como intérpretes do passado e do futuro, bem como de si mesmos, diante desses outros tempos, no presente em que vivem (*Ibidem*).

Minha escolha da noção operatória de memorial, sistematizada pela reflexão teológica cristã, para interpretação histórica da escrita e da biografia de D. Luciano Mendes de Almeida deveu-se, justamente, à ênfase por ele concedida à dimensão de perda, de esvaziamento de si, mas de forma concomitante à sua instância performativa, para constituição de uma subjetividade alicerçada na experiência de fé:

[...] compreender o que nós chamamos aniquilamento, a *kénosis* de Jesus Cristo, que é uma luz para que Jesus Cristo se torne a chave da leitura da história. [...] Porque nós, às vezes, pensamos num plano divino de salvação que não é exatamente o que nós vemos no cotidiano. O que nós vemos é que Jesus se identifica com o pobre, o humilhado, o esquecido, o incompreendido, o maltratado, o crucificado. E aí está a chave da leitura da história, quer dizer, na misericórdia divina [...].

E essa é a leitura divina que nós temos que fazer: Deus nos deixa neste mundo. Talvez aí esteja a maior luz teológica: perceber que, neste mundo, Deus nos faz uma grande graça não fazendo milagres e nos deixando, como ele, viver o cotidiano da vida humana, na doença, na pobreza, na incompreensão, na deficiência, porque assim é que se salva o mundo, assim é que Jesus salvou o mundo [...].

E essa leitura inversa – o que quer dizer a leitura certa – de todo o mundo à luz do amor, nós vemos em Rm 8,28: Tudo coopera para o bem – *omniacooperantur in bonum* – tudo coopera para o bem daqueles que têm a experiência de que Deus os ama (ALMEIDA, 2007, p. 52; 57).

Mas como articular essa noção operatória de memorial, tecida no bojo do pensamento teológico e implicitamente integrante dos enunciados de D. Luciano, com uma teoria da história, tomada como fundamentação crítica de um estudo biográfico? Na tentativa de responder a tal desafio, extremamente complexo, esta comunicação priorizou reconstituir (ainda que pontualmente) a abordagem da memória elaborada por sociólogos e historiadores vinculados à linha francesa dos *Annales*, bem como pela recenteciência da cultura, que tem na Alemanha seu polo intelectual. O intuito é refletir sobre afinidades e divergências teóricas de tais vertentes com a concepção de memorial no cristianismo. Em seguida, recorreu-se à reflexão de Michel de Certeau, este brilhante jesuíta de formação interdisciplinar, para vislumbrar-se as assertivas teóricas por ele elaboradas acerca da concepção de memorial, que distintas das duas alternativas acima citadas, possibilitam maior interlocução entre a historiografia religiosa e as perspectivas expressas por D. Luciano Mendes de Almeida.

O representacionismo dos *Annales*

A epistemologia representacionista, majoritária na historiografia desde o final do século XVIII até os anos 1970, aborda a realidade como portadora de

qualidades e significados intrínsecos, que podem ser apreendidos pelo conhecimento científico mediante a adoção de um método adequado. Nas últimas décadas, face aos questionamentos advindos principalmente da psicanálise e da crítica literária, o representacionismo reivindicou o recurso a modelos teóricos como mediação necessária à interpretação do real, além de também considerar a posição do sujeito na produção do saber. Tal revisão refutava, em paralelo, a consideração da subjetividade como um epifenômeno da estrutura social (GONZÁLEZ, 2005, p. 150-151).

Verificou-se, dessa maneira, uma reorientação das ciências sociais e da historiografia à esfera do cultural, numa aproximação com a antropologia (por seu privilégio à alteridade e ao estranhamento), em detrimento de disciplinas até então mais valorizadas (como a demografia e a economia). Essa história sociocultural, seja em sua variante da terceira geração dos Annales, seja nas publicações do marxismo inglês sobre a cultura e o popular, ou ainda na microhistória italiana, passara a apostar no estudo dos dispositivos simbólicos, de mentalidade e do imaginário (*Ibidem*, p. 167-170). Todavia, o marco epistêmico da historiografia francesa contemporânea – sua vinculação à leitura representacionista da experiência, que tinha na sociologia o seu marco fundador – não foi absolutamente diluído. Assim, no caso dos Annales, manteve-se bem expressiva a atenção conferida ao entrecruzamento do cultural às relações sociais e de poder, ou seja, as representações permaneciam sendo concebidas como práticas capazes de exprimir a dinâmica, as hierarquias e os conflitos sociais (*Ibidem*, p. 162).

Tal enfoque também processou-se no entendimento da memória social, um dos temas privilegiados pela Nova História francesa. Assim, para o historiador Jacques Le Goff, a memória apresenta-se como um elemento essencial à identidade individual ou coletiva, e sua busca consiste em “uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva não é somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder” (LE GOFF, 1994, p. 476). Nesse mesmo sentido, o sociólogo Michel Pollack postula ser a memória constituinte do sentimento de identidade, ao produzir uma imagem do sujeito (pessoal ou social) para si e para os outros (1992, p. 203). Pollack então formulou dois

termos que passaram a ser amplamente utilizados nas produções acadêmicas: “enquadramento da memória”, referente ao processo de legitimação dos discursos identitários de grupos específicos ou de uma dada perspectiva da história nacional (*Ibidem*, p. 205), bem como “manutenção da memória”, a qual, uma vez estabilizada, continuamente suscita novos quadros, embora, num contexto de crise, implica num inevitável reajuste, com investimentos políticos e simbólicos por vezes bem custosos (*Ibidem*, p. 206).

Por sua vez, o historiador Pierre Nora destaca que, no tempo presente, caracterizado pela aceleração da história, o passado e a memória parecem encontrar-se em processo de contínua diluição; em paralelo, a experiência histórica, com a ajuda da mídia, dilatou-se prodigiosamente, substituindo a memória pela efêmera atualidade. Mais crucial ainda, memória e saber histórico opõem-se, pois a história dessacraliza a memória, transformando seus restos em lugares de memória. (NORA, 1993, p. 7-8). A principal razão para produção de tais vestígios estaria situada na tentativa de paralisação do tempo, bloqueio do esquecimento, captura do máximo de sentido num mínimo de sinais (*Ibidem*, p. 22). Nora considera os lugares de memória, portanto, como “patéticos e glaciais”: eles diferenciam, numa sociedade que nivela; são sinais de reconhecimento e pertencimento de grupo, numa sociedade que só reconhece indivíduos iguais e idênticos (*Ibidem*, p. 13). Implicam, em suma, na expressão de um apego visceral ao que nos engendrou, mas sob o resguardo de um distanciamento, provindo do saber histórico.

Diante de tais postulados adotados pela historiografia francesa de viés representacionista, é possível concluir-se que as concepções de “memória social”, “enquadramento da memória” e “lugares de memória” não se mostram as mais apropriadas para uma interlocução com o conceito de memorial, na forma como este foi apresentado pela teóloga Anne Fortin no intuito de resguardar a especificidade da experiência religiosa. Enquanto a leitura da historiografia francesa é eminentemente afirmativa das identidades, em suas estratégias de negociação com as instâncias de poder (ainda que essas não sejam tidas apenas manipuladoras, mas também criativas), o conceito de memorial incide sobre o apagamento do referencial autobiográfico em prol da

constituição de uma dinâmica eclesial mais fluida, mais movente. A faceta de institucionalização, implícita à vertente francesa,⁴ não se coaduna, em termos teóricos, com a concepção de memorial cristão.

A memória histórica da ciência da cultura alemã

O conceito de memória histórica foi sistematizado por Rüsen, no bojo da formulação de uma ciência da cultura que visa proceder à dissolução da antiga oposição entre explicação e compreensão, um dos axiomas do historicismo. Rüsen desenvolve dois projetos nesta perspectiva: o primeiro, “Teorias da história: contribuições para a teoria da história” (Fundação Reimers, em BadHomburg), reflete sobre uma “tipologia sistemática da narrativa histórica” (tradicional, exemplar, crítica e genética), enquanto o segundo, “Discurso histórico” (Centro de Pesquisa Interdisciplinar de Bielefeld), consiste no delineamento dos conceitos de “estruturas”, “formas” e “funções” relativos à “matriz disciplinar” do saber histórico. Assim, uma nova história da historiografia poderia se constituir, incorporando os quatro tipos de narrativa histórica e/ou articulando os conceitos de estruturas, formas e funções que integram os cinco elementos da matriz disciplinar (carências, ideias, métodos, formas de expressão e funções de orientação). Esses dois projetos convergem, por fim, numa importante contribuição de Rüsen à teoria da história, referente à função do presente: para ele, os interesses e os anseios portados pelos grupos sociais no presente devem obrigatoriamente ser levados em consideração na elaboração de qualquer reflexão da ciência da cultura (FREITAS, 2011).

Em sua proposta teórica, Rüsen, demonstrando grande afinidade com a historiografia francesa, estabelece uma rígida distinção entre história e memória. Segundo este autor, a memória volta-se para a preservação do passado no presente, mas não atenta à inter-relação estrutural entre memória e expectativa, ignorando papel relevante que as intenções orientadas ao futuro portam na representação do passado (2009, p. 165). Ele também observa com apreensão o que considera um superdimensionamento da memória coletiva na atualidade, com emergência do que descreve como uma “enxurrada]’ de imagens históricas (mas não de consciência histórica) diluidoras da ordenação

temporal, da possibilidade de uma narração que atente às sucessões e mudanças (*Ibidem*, p. 169).

Estêvão Martins, tradutor de Rüsen no Brasil, reitera essa diferenciação entre conhecimento do passado e lembrança do passado, indicando seu caráter complementar e concorrente: complementar, porque a historiografia não pode constituir-se sem a lembrança; concorrente, porque há uma nova leitura do passado (2002, p. 6) Todavia, segundo ele, a memória geralmente está acompanhada pela moral dos vencedores ou dos sobreviventes, sem um salutar distanciamento crítico, prevalecendo a lógica da compensação, da correção, da punição, e até da vingança. Em contrapartida, a leitura histórica sobre a memória – sua transposição em memória histórica – viabiliza um afastamento analítico, que não se confunde com frieza ou indiferença. Pelo contrário, ao lidar com a apropriação e a equalização da memória, a historiografia buscaria viabilizar um futuro social, mais do que simplesmente confinar-se na lembrança-para-punir. Impedir o esquecimento, sobretudo o cúmplice e o omissor, configurar-se-ia como um dos papéis mais relevantes da reflexão histórica, de modo a assegurar uma ética e uma “pedagogia” da humanização como padrão máximo de justiça (*Ibidem*, p. 7-8).

Também o historiador Astor Diehl considera que a abordagem do passado no sentido da memória histórica pode favorecer uma interpretação das vivências fragmentadas da modernidade e da pós-modernidade de forma a significar a ação no tempo presente. Mas, neste processo, a memória é necessariamente concebida como uma fonte, “o negativo de uma época”, devendo passar pelo crivo da análise historiográfica (2002, p. 122).

Novamente, não se mostra plausível recorrer-se a tais postulados para fundamentação teórica da noção operatória de memorial, em seu emprego pela historiografia religiosa, uma vez que a racionalidade que lhe é inerente é considerada, pela ciência da cultura germânica, como reificadora de um tempo passado, seja no âmbito da comunicação entre gerações, seja numa esfera cultural socialmente alargada, ou mesmo em suas esferas institucionais (RÜSEN, 2009, p. 166-167). Ora, pelo contrário, o memorial cristão concebe a atualização como reconhecimento de uma perda inevitável, mas também indissociável de uma retomada diferenciada nos tempos presente e futuro.

O memorial em Michel de Certeau

Já nos escritos de Michel de Certeau, a concepção de memória não se encontra subordinada ao saber histórico, porque, para ele, tais sentidos, especificamente quando concernem à experiência religiosa, podem ser entendidos não como um conjunto de dizeres ou representações, mas sim como uma enunciação de fé, um ato de crer, ou seja, “[...] investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não seu conteúdo” (CERTEAU, 1994, p. 278).

Ao entender a experiência de fé cristã como uma prática, um ato de crer, Certeau também não a dissociava da condição de “perda” histórico-existencial, inerente à condição humana e, no âmbito da leitura teológica, também assumida pelo Cristo em sua encarnação e morte. É nessa perspectiva, explicita Michel de Certeau, que o essencial visível do cristianismo não pode, portanto, ser estabelecido: ele é demarcado pela perda de um corpo, o corpo de Jesus, reproduzido pela perda do corpo de Israel. Desaparecimento, porém, crucialmente fundador: tal morte possibilitou o surgimento de um corpo eclesial (a Igreja) e de um *corpus* de textos canônicos (a Escritura Sagrada) (1987, p. 267-306; GEFFRÉ, p. 1991, p. 171). Assim, segundo Certeau,

Cada figura de autoridade, na sociedade cristã, [é] marcada pela ausência do que a funda. Quer se trate da Escritura, das tradições do concílio, do papa ou de qualquer outra coisa, o que a *permite* [é o que] lhe *falta*. Cada autoridade *manifesta* aquilo que ela *não é*. Donde a impossibilidade para cada uma dentre de ser o todo, o ‘centro’ ou o único. Uma irreduzível *pluralidade* de autoridades pode apenas indicar a relação mantida por cada uma delas com o que ela postula como ‘cristã’. [...] Sua relação necessária com as demais faz e diz a natureza de sua relação com o Ouro que a autoriza. [...] A linguagem cristã tem (e só pode ter) uma *estrutura comunitária* (CERTEAU, 1987, p. 215).⁵

Dessa maneira, a noção operatória de memorial, a partir da abordagem certauniana, ganha densidade teórica, e, ao mesmo tempo, dialoga com os critérios específicos da experiência religiosa cristã, mostrando-se valiosa à

interpretação histórica da trajetória biográfica e dos escritos de D. Luciano Mendes de Almeida.

Notas:

¹Sobre as particularidades da escrita hagiográfica, ver CERTEAU, 1982.

² Trata-se do jesuíta Alberto Hurtado (1901-1952), considerado patrono do sindicalismo chileno. Foi beatificado em 16 de outubro de 1994 e canonizado em 23 de outubro de 2005. Cf. VATICANO, 2013.

³Cf. *Confissões*. Livro XI, Capítulo XIV, 17, p. 111; Capítulo XX, 26. “O que é, pois, o tempo? [...] De que modo existem, pois, esses dois tempos, o passado e o futuro, uma vez que, por um lado, o passado já não existe, por outro, o futuro ainda não existe? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse a passado, já não seria tempo, mas eternidade. [...] Uma coisa é agora clara e transparente: não existem coisas futuras nem passadas; nem se pode dizer com propriedade: há três tempos, o passado, o presente e o futuro; mas talvez se pudesse dizer com propriedade: há três tempos, o presente respeitante ao às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes, o presente respeitante às coisas futuras. Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo em outro lugar: memória presente respeitante às coisas passadas, visão presente respeitante às coisas presentes, expectativa presente respeitante às coisas futuras”.

⁴Neste sentido, adquire relevância a afirmativa de Chartier (s.d., p. 15-16) acerca da história cultural: “A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa desse tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoante as classes sociais ou os meios intelectuais, são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São esses esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado”.

⁵ No original: “Chaque figure de l'autorité, dans la société chrétienne, est marquée par l'absence de [ce] qu'il a fondé. Qu'ils'agisse de l'Écriture, de traditions, du concile, du pape ou de tout autre, ce qui la permet lui manque. Chaque autorité manifeste ce qu'elle n'est pas. D'où l'impossibilité pour chacune d'être le tout, de 'centre' ou l'unique. Une irréductible pluralité d'autorités peut seule indiquer le rapport qu'entretient chacune d'entre elles avec ce qu'elle postule comme 'chrétienne'. [...] Sa relation nécessaire à d'autres fait et dit la nature de sa relation à l'Autre qui l'autorise. [...] Le langage chrétien n'a (et ne peut avoir) qu'une structure communautaire” (Grifos do autor).

BIBLIOGRAFIA:

AGOSTINHO, santo. *Confissões*. Lisboa: LusoSofia, 2001. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/agostinho_de_hipona_confessiones_livros_vii_x_xi.pdf> Acesso em 20 jul. 2013.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. Palavras de agradecimento de Dom Luciano. In: PAUL, Cláudio (org.) *Doctor Amoris Causa*: homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida. São Paulo: Loyola, 2007.

ARROCHELLAS, Maria Helena. *Deus é bom*: homenagem a Dom Luciano. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2006.

CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, s.d.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *La Faiblesse de Croire*. Paris, Seuil, 1987.

_____. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DIEHL, Astor Antônio. Memória e identidade: perspectivas para a história. *Cultura Historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, SP: Edusc, 2002.

FORTIN, Anne. L'impossiblesaisie de lamémoire. In: MEUNIER, Martin et THÉRIAULT, Joseph (org.). *Les impasses de lamémoire: histoire, filiation, nation et religion*. Québec: Fides, 2007.

FREITAS, Itamar. *Contextualizando a teoria da história de JörnRüsen*. Palestra proferida na Universidade Federal do Rio Grande do Norte por ocasião da abertura do curso de extensão Curso de extensão "Teoria, pesquisa e ensino de História: para o conhecer o pensamento de JörnRüsen". Natal, 4 out. 2011. Disponível em: <<http://www.itamarfo.blogspot.com.br/2012/03/contextualizando-teoria-da-historia-de.html>>.

GEFFRÉ, Claude. Le non-lieu de la théologiechez Michel de Certeau. In:____ (org.). *Michel de Certeauou la DifférenceChrétienne*. Paris: Du Cerf. 1991.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da História. In: Lima, Lana L. da Gama etalli. *História & Religião*.Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

GONZÁLEZ, Alejandro Estrella.Del representacionismoal giro práctico: una reconstruccióndel campo historiográfico desde la década de los 90. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 4, 2005, p. 147-179.

LE GOFF, Jacques. Memória. In:____ *História e Memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.

MARTINS, Estêvão C. de Rezende. *Tempo e memória: a construção social do passado na história*. ANPUH, XXIV Simpósio Nacional de História, 2007. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/106664946/Estevao-Tempo-e-memoria-a-construcao-social-do-passado-na-historia>>. Acesso em 20 jul. 2013.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993. p. 7-28.

POLLACK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-215.

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia*, Ouro Preto, março 2009, p. 163-209.

VATICANO. Alberto HurtadoCruchaga (1901-1952).Disponível em <http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20051023_cruchaga_sp.html>. Acesso em 20 jul. 2013.