

## História e memória: combates pela história\*

Antonio Torres Montenegro\*\*

### Introdução

**Um dos temas com o qual venho trabalhando** há alguns anos está relacionado à história política do período anterior ao golpe civil-militar de 1964. Entre as questões que a historiografia acerca desse tema suscita, encontra-se aquela relacionada à atuação da Igreja antes e depois de 1964. O livro de Antonio Callado, *Tempo de Arraes: a revolução sem violência* (1980), escrito inicialmente como reportagem, afirma que a Igreja Católica e o Partido Comunista, em Pernambuco, atuavam juntos. Márcio Moreira Alves, na introdução do seu livro *O Cristo do povo*, observa que já em 1965 os cristãos, tanto católicos como protestantes, ofereciam resistência ao regime que se instalara em 1964. Este seu livro, iniciado em 1966, surgiu do interesse em pesquisar os discursos e as práticas, principalmente dos católicos, que os tornavam adversários do regime que se estabelecera (Alves, 1968. p. 5). O brasileiro Scott Mainwaring, ao narrar a relação da CNBB com o regime, transcreve a nota emitida pelos bispos em junho de 1964, de apoio ao regime. Mas observa que “embora este documento da CNBB agradecesse aos militares por salvarem o país, havia alguns parágrafos mais críticos que revelavam as posições profundamente contraditórias dentro do episcopado”. Revela o autor que, mesmo com o predomínio dos bispos conservadores na direção da CNBB, de 1964 até

---

\* Este artigo é em grande parte resultado das pesquisas que vimos realizando a partir do nosso projeto de pesquisa ‘Memórias da Terra: a Igreja Católica, as Ligas Camponesas e as Esquerdas (1950-1970)’ com apoio do CNPq.

\*\* Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE.

1968, esta instituição nunca se apresentou como um bloco homogêneo (Mainwaring, 1989).

O diversificado debate historiográfico acerca desse tema ampliava-se à medida que as minhas pesquisas avançavam e entravam em contato com uma vasta produção bibliográfica de autores como Clodovis Boff, Leonardo Boff, José Comblin, Pedro Casáldaliga, Riolando Azzi, Rubem Alves, Frei Betto, Thomas Bruneau, Carlos Rodrigues Brandão, Eduardo Hoornaert, Ralph Della Cava, Emmanuel de Kadt, José Batista Libânio, além da análise de artigos em jornais e revistas. Essas leituras ajudaram na formulação de uma primeira questão. Percebi como, apesar da força e da presença histórica do catolicismo na sociedade, a Igreja Católica do Brasil sempre se ressentiu (desde o período colonial até os dias atuais) da falta de padres para atender seus fiéis, espalhados por esse vasto território. Dessa forma, a presença significativa de sacerdotes vindos de outros países tornou-se sua marca ou uma característica do clero no Brasil. Observei ainda que a historiografia, especialmente livros e artigos relacionados à igreja, não se voltavam para os discursos e as práticas micro-históricas; não discutiam o pensamento e as ações do clero em seu cotidiano. Ao mesmo tempo, esse silêncio despertava em mim uma enorme curiosidade em conhecer as motivações ou as representações construídas pelos padres que saíam de suas ricas dioceses da Europa para vir atuar no Brasil e, em especial, no Nordeste naquelas décadas de 1950/1960. Esta curiosidade se desdobrava em indagações como: qual a visão que possuíam do Brasil, e como vivenciaram a experiência social, econômica e política de viver em uma outra cultura? Qual a formação que tiveram na Europa? O marxismo e a experiência de padres operários os haviam influenciado? Com essas questões, bastante gerais, iniciei uma pesquisa (apoiada pelo CNPq) que estabelecia como um dos seus objetivos realizar entrevistas de história de vida com padres que emigraram da Europa para o Brasil, tanto no período anterior a 1964 como no imediatamente posterior.

### Trilhas metodológicas

Ao privilegiar, como uma das fontes documentais, os relatos memorialísticos, de alguma forma esse texto se relaciona ao debate em torno da história oral. Sobretudo porque há alguns grupos, tanto no âmbito nacional

como internacional, que defendem a história oral como disciplina, isto é, argumentam que o fato de realizar entrevistas e publicá-las seria o mesmo que fazer um tipo próprio de história, a história oral. Discordo inteiramente dessa perspectiva, porque entendo que a entrevista se constitui em mais uma fonte com que o historiador tem a possibilidade de trabalhar. As críticas apresentadas a essa tendência pela professora Mercedes Vilanova, da Universidade de Barcelona, em seu artigo “La historia sin adjetivos com fuentes orales y la historia del presente”, me parecem muito acertadas: “O fundamental para qualquer historiador é saber interpretar os documentos escritos de que dispõe, as tabelas que organiza, as imagens que observa e as palavras que escuta” (Villanova, 1998. p. 35). Nessa mesma perspectiva, encontra-se o livro organizado pelas historiadoras Marieta de Moraes Ferreira e Janaina Amado, *Usos e abusos da história oral*, em que afirmam: “Entendida como metodologia, a história oral nos remete a uma dimensão técnica e a uma dimensão teórica” (Amado & Ferreira, 1996. p.viii).

Por outro lado, a história enquanto estudo, análise, produção do conhecimento acerca do passado, recupera marcas e significados por intermédio das mais diversas fontes; estejam estas depositadas em objetos, utensílios, obras de arte, monumentos, documentos escritos ou orais. Há, entretanto, um conjunto de especificidades relativas ao trabalho com cada uma dessas fontes, indissociáveis de uma série de problemas técnicos e mesmo teóricos que remetem o historiador a um constante diálogo interdisciplinar. Porém, o estudo do passado, tomando-se por base as marcas registradas pela oralidade, por meio de entrevistas gravadas, não funda, nem se constitui, da perspectiva de diversos historiadores, uma outra disciplina ou campo de conhecimento, como defendem alguns. Nesse sentido, deve ser observado que o conhecimento histórico é produzido valendo-se de um lugar institucional que projeta temas e estabelece questões; em que os referenciais teórico-metodológicos, associados a uma prática de pesquisa, são construídos num constante diálogo com o *corpus* documental; em que a escrita se projeta como expressão acerca do passado, segundo Michel de Certeau, em a *Escrita da história*, nomeando esse processo de “operação historiográfica” (Certeau, 2000. p. 65). Dessa forma, não é o objeto ou a realidade que define unilateralmente o campo da ciência, a disciplina ou o estatuto epistemológico de determinada área do conhecimento. Um mesmo objeto pode ser analisado e transformado em

diferentes formas de conhecimento, dependendo da área em que é estudado. Os depoimentos gravados e editados como relatos orais de memória não constituem, por si próprios, referencial ou base teórica e metodológica com poder de instituir uma disciplina. Dessa forma, do ponto de vista teórico, os depoimentos orais caracterizam-se como parte dos recursos documentais a que o historiador pode recorrer, para ampliar o debate historiográfico e o recorte temático do seu objeto de estudo.

Um aspecto a destacar nesse debate refere-se à relação entre história e memória. Existem alguns elementos significativos a serem assinalados que remetem essencialmente às especificidades teórico-metodológicas das fontes escritas e orais. Os documentos de cartórios, igrejas, hospitais, prisões, imprensa, oferecem ao historiador o registro de uma história imediata. São representações construídas a partir de modelos institucionalizados de formas de percepção, catalogação, controle, condenação... No que tange aos relatos orais de memória individual, o fato desta se apoiar na história possibilita que, ao estudá-la, se tenha também um conhecimento das formas de elaboração do passado de parcelas da população ou do grupo social em que o entrevistado se encontra inserido. Nesse aspecto, a diversidade das fontes – orais, escritas, iconográficas – amplia as possibilidades que enriquecem o trabalho historiográfico.

Ao mesmo tempo, parece-me importante que o historiador tenha como princípio teórico a história como reconstrução do passado, já que o acontecimento como ocorreu é uma referência gnoseológica, ontologicamente impossível de ser apreendido. E nessa reflexão, a referência às teses de Walter Benjamin “sobre o conceito de História” pode ajudar: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo” (Benjamin, 1994. p. 224). Para Benjamin, ao articular o passado, não o descrevemos, como se pode tentar descrever um objeto físico. Assim, não há uma verdade a ser alcançada, mas um processo de construção/desconstrução de sentidos e significados. Observa Portelli (1993, p. 41) que a característica importante da memória é que esta não é um depósito de fatos, mas um ativo processo de criação de sentido, e, sob esse aspecto, revela como o narrador ao construir um relato memorialístico produz um sentido para o passado e para a sua vida.

Uma outra dimensão a analisar no que se refere especificamente aos relatos orais de memória diz respeito às formas de reconstruir as lembranças.

Embora as experiências do presente e o próprio cotidiano possibilitem um processo contínuo de mudanças na forma de significar os registros do passado, há entrevistados que sempre repetem basicamente o mesmo relato acerca de um acontecimento ou de sua história de vida. Para eles é como se a sua história houvesse sido congelada e, portanto, não se alterasse em razão das novas experiências cotidianas. Esta é uma prática que se encontra também, muitas vezes em memórias coletivas acerca de acontecimentos e personagens que se destacaram na história. Bergson, em *Matéria e memória*, afirma o contrário, ou seja, a impossibilidade de rememorar duas vezes a mesma memória; pois o fato desta encontrar-se inteiramente associada à percepção que opera deslocamentos em face das vivências do presente faz com que, no movimento de lembrar, se construam novas visões e outras possibilidades de rememorar e, por conseguinte, de significar o passado. No entanto, se essa dimensão – fugaz ou volátil – da memória pode ser alvo da crítica dos historiadores preocupados com a repetição e exatidão do relato, é possível também encontrar problemas idênticos em muitos documentos instituídos por outros meios que não necessariamente as trilhas da memória.

## Revisitando os relatos de História de Vida

Após essas considerações metodológicas, passo à análise dos relatos de história de vida de cinco padres. Embora tenha realizado dezenas de entrevistas com sacerdotes que migraram para o Brasil, antes e depois de 1964, algumas se apresentaram emblemáticas: os relatos de história de vida dos padres franceses José Servat e Xavier Maupeou, do padre belga Joseph Comblin e dos padres holandeses Jaime de Bôer e Lambertus Bogaard.

Essas entrevistas, realizadas no final da década de 1990, possibilitaram a escrita e publicação de alguns artigos.<sup>1</sup> No entanto, tinha como um

---

1 “O sangue da terra”, artigo publicado na revista *Território & Fronteira*, do Programa de Pós-Graduação em História da UFMT, nº 01, 2000; e, depois, também, editado nas revistas *História, Antropologia y Fuentes Orales* – “Viajeros del cielo en Brasil” – nº 27, Universitat de Barcelona, 2002; *Caravelle* – *Cahiers du Monde Hispanique et luso-bresilien*, nº 75, Université de Toulouse-Le Mirail, 2000. Um outro artigo também resultado dessa pesquisa foi “Padres e Artesãos: Narradores Itinerantes”, publicado na revista *História Oral*, nº 04, São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, 2001.

dos objetivos a publicação em livro das cinco histórias de vida, como já havia ocorrido com outros trabalhos de pesquisa, em que recorri aos relatos orais de memória como fonte documental. Entendo que a publicação de entrevistas de história de vida em livro – como também a divulgação em site –, como fazem diversas instituições, é sempre uma forma de possibilitar o acesso de outros pesquisadores a essas fontes.

No entanto, passei a reavaliar a publicação apenas das entrevistas, pois poderiam ser identificadas como história oral. Por essa razão, durante anos, adiei a divulgação integral dos relatos orais em livro. No entanto, passado esse tempo, o debate acerca da temática história e memória foi consideravelmente ampliado, possibilitando o surgimento de uma outra compreensão da documentação oral de memória.

Até então, estava muito influenciado pelas análises e discussões que, de certa forma, estabeleciam uma linha de pensamento que vinha desde Henri Bérghson, Maurice Halbwachs e, na década de 1980, Pierre Nora. Este, ao atualizar o debate acerca da oposição entre História e Memória, causou um grande impacto. Sobretudo porque esta oposição foi construída valendo-se da experiência de coordenação de uma coleção historiográfica, em três volumes, denominada *Lés Lieux de mémoire: I. La République. II. La Nation. III La France* (Nora, 1994). Na perspectiva oposta, mas também dentro da tradição do pensamento francês, encontra-se Jacques Le Goff, que, na década de 1980, em seu livro *História e Memória*, utilizou esses dois conceitos como sinônimos. Ainda considerando a tradição francesa, Paul Ricoeur, em seu último livro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), retoma o debate de Nora, concordando com os perigos de um “excesso de memória” que congela sentidos e significados da história. Entretanto, também se posiciona contra os que associam a verdade, que se pretende extrair dos fatos ou dos relatos, à história, e em seu nome exageram nos malefícios da memória, porque esta postura sacraliza a história e impede a produção de conhecimento. Ricoeur propõe, então, uma relação dialética entre história e memória, em que ao historiador coloca-se o desafio de romper com a imposição dos significados resultantes das elaborações mnemônicas (Ricoeur, 2000, p. 89-93).

No entanto, foi em um artigo de Maria Helena Capelato, “Memória da ditadura militar na Argentina: um desafio para a História” (Capelato, 2006), que encontrei elementos teóricos e historiográficos para enfrentar de maneira mais efetiva o impasse metodológico que a publicação das

histórias de vida dos padres me colocava. A historiadora apresenta um quadro muito significativo do debate que se estabelece na Argentina, em torno do tema história e memória, com base em um conjunto de relatos dos perseguidos, dos presos e dos torturados pela ditadura militar, que esteve no poder de 1976 a 1983. As reflexões construídas, valendo-se de uma experiência histórica direta, possibilitaram situar o debate, estabelecendo novos parâmetros às análises. Seguindo a trilha do debate político que se segue ao fim do regime militar na Argentina, Maria Helena Capelato aponta a grande importância social, histórica e política da publicação do *Informe* – também conhecido como *Nunca Más* – que apresenta o relato de 1.092 testemunhas, em que são descritas, pelas vítimas libertadas ou que escaparam dos campos de concentração, as sevícias atroz, as formas de tortura, e os assassinatos, denunciados por famílias de desaparecidos. Este documento pode ser considerado o ato de fundação da construção da memória da ditadura na Argentina. Nos anos seguintes vão surgir outras manifestações da memória, por meio de filmes, peças teatrais, exposições de fotos e comemorações de datas significativas. Todo esse conjunto de signos, que vem do passado, intenta estabelecer a versão verdadeira e definitiva da história por meio da memória.

Observa-se, então, como na década de 1990 a memória sobre o período da ditadura se amplia consideravelmente, e os abusos da memória começam a apresentar-se como um problema. O que lembrar e o que esquecer para que se possa atender ao presente e ao futuro? Ou, ainda mais, como estabelecer uma compreensão histórica acerca daquele período, que não se perca no emaranhado de relatos de memórias, que agora são também acrescidos com os de diversos “algozes arrependidos”?

O desafio de superar esse impasse começa a ser colocado para a sociedade e, nesse sentido, algumas publicações, como *Los trabajos de la memoria*, da socióloga argentina Elizabeth Jelin (2002), apresentam uma significativa contribuição a este debate. Também Beatriz Sarlo, em seu livro *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo* (2005), insiste com muita propriedade que a memória deve servir à compreensão e não apenas à rememoração. Pode-se, por meio da experiência histórica da ditadura na Argentina, e das reflexões que suscita entre intelectuais, considerar também uma passagem do livro de Jean Marie Gagnebin, *Lembrar, escrever, esquecer*, em que a autora desenvolve uma crítica ao uso do relato de memória apenas como denúncia:

Não se trata de lembrar o passado, de torná-lo presente na memória para permanecer no registro da queixa, da acusação, da recriminação [...] Em oposição a essas figuras melancólicas e narcíseas da memória, Nietzsche, Freud, Adorno e Ricoeur, cada um no seu contexto específico, defendem um lembrar ativo: um trabalho de elaboração e de luto em relação ao passado, realizado por meio de um esforço de compreensão e de esclarecimento – do passado e, também, do presente. Um trabalho que, certamente, lembra dos mortos, por piedade e fidelidade, mas também por amor e atenção aos vivos. (Gagnebin, 2006. p. 102, 105)

É no contexto desse debate que se situa a conferência *The truth which set us all free: national reconciliation, oral history and the conspiracy of silence*, do historiador Peter Read, da Universidade Nacional da Austrália, na abertura do Congresso da International Oral History Association, em julho de 2006 e publicado posteriormente na Revista *Clio* (Read, 2006). No seu texto analisa, de maneira comparativa, o projeto de Reconciliação Nacional no Chile, após o período Pinochet, e, na Austrália, o projeto de Reconciliação em relação às crianças aborígenes roubadas de suas famílias e internadas em instituições governamentais. A questão central apresentada é se as fontes orais, ao possibilitarem reconstruir as mais diferentes memórias, são compatíveis com os projetos de Reconciliação Nacional.

Nesse sentido, relata Peter Read que, em 1990, o governo trabalhista da Austrália criou o Council of Aboriginal Reconciliation. Esse conselho, constituído por 15 aborígenes e 15 não aborígenes, deveria apresentar no ano 2000 um documento de reconciliação nacional. Este documento, ao ser concluído e aprovado pela comissão instaurada, foi submetido às comunidades aborígenes e, depois de uma longa e difícil negociação, aceito por elas. No entanto, o novo governo, de linha conservadora, rejeitou o documento da Comissão. Porém, em seguida, esse mesmo governo alocou um milhão de dólares num projeto de história oral para registrar a história de toda uma geração de crianças aborígenes roubadas. Esse projeto, coordenado pela Biblioteca Nacional da Austrália, definiu como um dos seus objetivos ouvir todos os que de alguma forma participaram daquela história: as crianças hoje adultas, seus pais, os missionários, os funcionários das instituições de internamento, a polícia que as capturava, assim como os funcionários dos órgãos governamentais responsáveis por essa política.

Por meio de entrevistas orais gravadas, centenas de relatos de memória instituem marcas e significados acerca do passado. A questão que se coloca, então, é se após essa profusão memorialista haverá espaço para o trabalho do historiador. Pois do contrário, o que a sociedade poderá ter como memória, em face desse enorme arquivo oral, serão narrativas de acusação, relatos de sofrimentos, confissões de culpa, correndo-se o risco de não romper o círculo do passado.

Em face do exposto, o primeiro desafio que as memórias dos padres colocam à escrita desse texto é o de transcender o efeito de verdade pessoal dos relatos memorialistas. Para a realização dessa operação, a análise da produção historiográfica acerca do período e sobre o tema em estudo se apresenta como fundamental; ao mesmo tempo, e no mesmo nível de exigência se coloca a necessidade de pesquisar outras fontes documentais, assim como estabelecer problemáticas e questões apoiadas em reflexões teóricas-metodológicas que possibilitem construir uma narrativa histórica que transcenda as fronteiras de histórias de vida.

Nessa trilha, encontrei na encíclica denominada *Fidei Donum* um documento bastante revelador da política oficial da Igreja Católica em relação aos países da África e da América Latina. Por meio dessa encíclica o papa Pio XII, em 1957, convoca os padres europeus a ajudarem os católicos dos países desses dois continentes, motivado pelo receio de que esses fossem conquistados pelo comunismo, pelo espiritismo e pelo protestantismo. Em 1958, o papa João XXIII irá reforçar essa convocação aos padres europeus, recomendando que ajudem o clero dos países latino-americanos. A presença de padres imigrantes ao longo da história do Brasil é muito significativa. No entanto, conforme tabela abaixo nas décadas de 1960 e 1970, essa presença de padres imigrantes é de aproximadamente 50% do total de padres atuando nas diversas dioceses.

#### Participação de padres imigrantes no clero do Brasil

Ano	1964		1970		1980	
	Número	%	Número	%	Número	%
Brasileiros	7.263	57,7	7.654	58,5	7.653	60,3
Imigrantes	5.326	42,3	5.438	41,5	5.035	39,7
Total	12.589	100,0	13.092	100,0	12.688	100,0

Fonte: CERIS

A temática que privilegiaria, então, para análise no âmbito desse artigo – com base nos relatos de memória de padres imigrantes e a história – é a do colonialismo, na suas dimensões política e cultural. Ou seja, o Brasil é considerado pela Igreja Católica como um país para o qual padres são enviados em missão religiosa, mas também política. Poder-se-ia imaginar o que significa um exército de padres que emigram para o Brasil, com a visão de que está indo para um país atrasado nos aspectos religioso, cultural, social, político e econômico. Afinal, é com essa concepção que as pessoas normalmente são educadas e formadas na Europa e nos Estados Unidos.

Por outro lado, as reflexões de Edward Said, em *Cultura e imperialismo* (1992), despertaram minha atenção para a dimensão ampla e complexa de como a dominação econômica externa se opera por meio de um domínio simultâneo no campo cultural. Nesse sentido, considerando o convite expresso na encíclica *Fidei Donum*, esta pode ser lida numa perspectiva dos estudos acerca do imperialismo cultural. Esses padres não vinham em missão apenas para discutir e refletir com os cristãos do Brasil acerca do protestantismo, do espiritismo e do comunismo. Ao contrário, seu objetivo era educar, reeducar, ensinar valores e princípios por meio de discursos e práticas de combate ao protestantismo e ao comunismo. Em última instância, os padres tinham uma missão: realizar um combate no campo religioso, mas também político. Ora, a questão da perda de fiéis para outros movimentos de cunho político, espiritual e religioso remete para o plano das relações de poder. Afinal, uma igreja como menos seguidores é sinônimo de uma instituição menos poderosa.

Para efeitos de análise, é possível considerar a encíclica *Fidei Donum* como um documento que aponta numa perspectiva macro histórica, ao estabelecer diretrizes gerais de ação dos padres das dioceses da Europa em relação a África e América Latina. No entanto, quando se pode lançar mão do trabalho com os relatos orais, um tipo de documentação que possibilita conhecer também o nível de experiência micro, entende-se que “[...] não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama” (Revel, 1998, p. 20). Nesse aspecto, é bastante revelador o relato do padre holandês Lambertus Bogaard, ao rememorar sua chegada ao Recife no final da década de 1950. Este reconstrói a experiência do choque cultural entre a representação/apresentação construída/aprendida acerca do Brasil e sua própria vivência daquele momento inteiramente novo, inesperado, que traía os significados

e as imagens aprendidas/construídas. Seu relato aponta a visão colonialista que os países da Europa constroem da América Latina: “A idéia que nós tínhamos na Holanda do Brasil é que era um país inteiramente atrasado. Quando desembarquei em Recife, fiquei surpreso com todos aqueles prédios. Pensava que ia encontrar especialmente índios e negros pobres e atrasados, mas foi exatamente o contrário” (Entrevista com o padre Lambertus Bogaard, realizada em 22 e 23 de agosto de 1998).

No entanto, embora formados nessa visão etnocêntrica, excludente das outras culturas, muitos padres (e leigos) são capazes de reelaborar e refazer seus referenciais e, por extensão, reconstruir seus discursos e suas práticas, como expressa o relato de Lambertus:

Nossa filosofia era de ajudar no desenvolvimento do país. Nos sentíamos também responsáveis, logo, pensávamos que tínhamos que fazer as coisas por outros caminhos; não adiantava fazer as mesmas coisas. Então isso criou problemas. Isso, aliás, acontece com todos, padres ou leigos, que vêm de fora para ajudar o Brasil. Pensam que só eles mesmos têm as respostas e podem impor suas idéias. Custou-me a entender que não pode ser bem assim. Infelizmente há gente que nunca chega a entender isso. Depois, logicamente, o catolicismo no Brasil é diferente da Holanda. No Brasil, há muita superstição, medo de alma, muito fanatismo, etc. O padre tem um poder enorme na comunidade católica. No tempo em que cheguei ao Brasil (especialmente no interior), os que mandavam eram o prefeito, o delegado, o juiz e o vigário. O que o padre dizia era lei. Na Holanda é diferente. Aqui no Nordeste não há diálogo. O leigo só obedece. Por outro lado, o padre é subserviente ao bispo. O bispo manda e desmanda. Ele, por sua vez, não assume nada, a não ser em obediência ao papa. É uma passividade tremenda, o que inclui medo de assumir responsabilidades e de lutar por suas idéias e convicções. Deus não pode querer tal religião! Muitas vezes eu dizia aos colegas padres e a fiéis: “Reajam, minha gente. Deixem de ser passivos!” (Ibid.)

A postura de que ele, o europeu, é quem tem o conhecimento e a população nada sabe é algo próprio à cultura colonialista e imperialista da Europa. Lambertus assegura que, com muito esforço, aprendeu que não

pode ou não deve ser “bem assim”. Este é o seu discurso, a maneira como se apresenta, se transforma em memória. No entanto, muitos não chegam a ter o entendimento que Lambertus afirma ter alcançado. Sobre esse conjunto de padres que nunca teria mudado sua perspectiva colonialista, pode-se imaginar a influência e o papel exercido na formação da visão de mundo de parcelas da população. Lambertus revela ainda o choque vivenciado no que tange às práticas de poder que dominam a sociedade e à estrutura da Igreja Católica, assim como na relação com os leigos.

O discurso e a prática de um padre como Lambertus Bogaard, de certa forma, fornecem elementos para entender porque uma parte do clero passou a ser acusada de comunista, após 1964, ou de progressista, como a denominava a imprensa naquele período. Talvez suas conversas com os fiéis e suas pregações no púlpito tenham incomodado muito a parcelas de políticos, proprietários rurais, comerciantes e mesmo simples católicos receosos de qualquer mudança na ordem social. Entretanto, para poder avançar na análise dos efeitos das práticas de um padre, como Lambertus apresenta em seu relato oral de memória, seria necessário uma pesquisa com os fiéis que o conheceram.

Ainda explorando a lógica do domínio cultural da Igreja Católica e sua perspectiva “imperialista”, que, de certa maneira, segue a lógica dos países denominados ricos, pude encontrar elementos muito significativos para a reflexão que desenvolvo, nesse artigo, ao ler um trecho do relato de história de vida do padre Joseph Comblin. A história que narra, de alguma forma, faz recordar o texto *Imperialismo* de Hannah Arendt, mesmo que este paralelo tenha uma dimensão no campo político muito mais metafórica. Afirma a filósofa: “A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a idéia central do imperialismo [...] Com o lema ‘expansão-por-amor-à-expansão’, a burguesia tentou – e parcialmente conseguiu – persuadir os governos nacionais a enveredarem pelo caminho da política mundial” (Arendt, 1973. p. 186-7). Para a autora, o que caracterizava o imperialismo era a constante expansão.

Em vista dessas considerações, passo, então, ao primeiro trecho do relato do padre Comblin, ao reconstruir mnemonicamente seu projeto de vida sacerdotal fora da Europa:

Terminei os estudos em 1950. Pedi para fazer uma experiência numa paróquia. Um dia o bispo auxiliar chamou-me para dizer:

“Você vai para a paróquia do Sagrado Coração em Bruxelas.” Era o terceiro cooperador da paróquia, que contava com 10.000 habitantes e quatro sacerdotes. Era uma paróquia que já tinha sido de classe média alta, mas começava a entrar em decadência porque os ricos estavam indo morar em bairros mais modernos, e quem estava vindo morar em casas já velhas era de um nível econômico mais baixo. No entanto, os pobres não eram muitos.

Em breve entendi que com essa pastoral a Igreja ia ser abandonada numa geração. Ainda 40% da população ia à missa. Aparentemente estava tudo bem. No entanto, a cada ano diminuía a proporção de praticantes, em todos os sacramentos. E, sobretudo, enfraquecia-se a fé. Os valores cristãos, trazidos desde o mundo rural, estavam sendo substituídos pelos valores da nova sociedade: dinheiro, consumo, competição, gozo. E nada se fazia. O clero cego, completamente tranqüilo, vivendo uma vida bem pacata; a condição material da Igreja cada vez mais próspera. Não enxergavam nada. A Igreja nada fazia para resistir à invasão dessa civilização materialista de consumo que tomava conta de tudo (Entrevista com o padre Joseph Comblin, realizada em 7 e 24 de março de 1998).

Assim como Hannah Arendt afirma que o capitalismo chega a um estágio em que não tem mais como crescer no espaço da nação, Comblin não via futuro na Igreja Católica em seu próprio país, a qual, embora próspera materialmente, estava em decadência. Não havia planos de mudança, apenas o que se vislumbrava era consolidar o que já estava realizado. A maneira como descreve a sua inquietação e desacordo, com a situação da Igreja na Bélgica, levava-o a pensar em ir atuar em outro país. Pensava inicialmente na África. E ele próprio afirma que, para um belga, esta era a primeira idéia que vinha à mente. No entanto, a convocação de Pio XII, para que os bispos enviassem padres à América Latina, veio atender, de alguma forma, àquela sua inquietação:

Comecei a ficar preocupado e, depois, desesperado. Sentia que toda a Igreja na Europa estava no caminho da decadência e da desintegração, porque nada oferecia aos contemporâneos. Somente havia essa obsessão do comunismo, que Pio XII alimentava sistematicamente. Prestei atenção a uma citação do padre Leiber, que

achei num livro de Friedrich Heer, um historiador austríaco. A citação era a seguinte: o padre Leiber explicava que, no momento atual, a Igreja era como uma fortaleza assediada numa ilha. Cortou todas as pontes, fechou a porta e jogou a chave na água. Mesmo querendo, ela não podia mais se salvar. Assim pensava o homem que mais conhecia os pensamentos do Papa. De fato Pio XII tinha cortado todas as pontes que poderiam dar acesso ao mundo e condenado todos os católicos que procuraram acercar-se a esse mundo.

Eu comecei a pensar: “Não vou dedicar a minha vida a contemplar a decadência da Igreja na Europa e finalmente à sua agonia. Vou tentar encontrar no mundo uma outra possibilidade. Mas, onde?” A primeira idéia que vinha na mente de um belga era a África. Porém nenhuma porta se abriu. E o desastre parecia cada vez mais inevitável. O desastre aconteceu na década dos anos 60. A Igreja européia foi golpeada de morte pela grande revolução cultural dos anos 60, sobretudo 67 e 68. Todo o edifício moral tradicional caiu por terra com a revolução sexual. As mulheres fizeram secessão e deixaram de transmitir o catolicismo aos seus filhos. O capitalismo selvagem do neo-liberalismo implantou-se. A democracia cristã entrou em decadência. Vi tudo isso de longe. Nada me surpreendeu. O milagre foi o Concílio que se reuniu antes do desastre. Desta maneira, pôde elaborar uma mensagem para o futuro. Dez anos mais tarde o Vaticano II não teria sido possível.

Desta época guardei algumas grandes amizades, e a impressão de ter perdido os melhores anos da vida. A Igreja européia afogou-se no sistema paroquial. Como é que o clero local não se dava conta? Todos os dias eles renovavam as ilusões. Faziam de conta que tudo existia ainda, simplesmente porque tinham a agenda cheia de reuniões de uma infinidade de pastorais, sem conteúdo real.

Então apareceu o imprevisível. Pio XII mandou a todos os bispos da Europa e da América do Norte um apelo urgente para enviar sacerdotes para a América Latina (Padre Joseph Comblin, entrevista citada).

Pode-se compreender por meio desses relatos (Lambertus Bogaart e Joseph Comblin) que a perspectiva de “império religioso”, mantida há

séculos pela Igreja Católica, contribui, no contexto da Guerra Fria, decisivamente, para o seu alinhamento ao anticomunismo dominante. Entretanto, no nível das micro-relações, diversos padres, ao aceitarem missões em outros países, afirmam não terem atendido ou cumprido de maneira automática as diretrizes gerais estabelecidas pelos órgãos definidores da política oficial da Igreja Católica. Ao mesmo tempo, esses relatos também possibilitam compreender que, em face da rígida estrutura de poder, no interior da Igreja, muitos padres – em razão da discordância com determinadas diretrizes de Roma – entraram em choque com a orientação dos bispos, a quem estavam submetidos. Este choque ou este conflito de poder, na relação entre bispos e padres, é tema para uma outra pesquisa.

A análise dos relatos de história de vida dos padres, ao ser articulada a uma discussão historiográfica e metodológica da perspectiva do imperialismo e da dominação cultural da Igreja Católica, instituiu um outro significado a documentação oral pesquisada. Dessa forma, ao romper com as armadilhas de uma polifonia memorialística, torna possível a construção do relato histórico como produtor de significados. E, ao mesmo tempo, institui estimulante e criativo diálogo entre a história e a memória, que amplia e enriquece a operação historiográfica.

## Referências bibliográficas

- ALVES, Márcio Moreira. *O Cristo do povo*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968. p. 5.
- AMADO, Janaina; Marieta de Moraes Ferreira (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.
- ARENDT, Hannah. *O sistema totalitário*. Trad. Roberto Raposo. Lisboa: Dom Quixote, 1973.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994..
- CALLADO, Antonio. *Tempo de Arraes: a revolução sem violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- CAPELATO, Maria Helena. Memória da ditadura militar argentina: um desafio para a história. *Clío*. Revista da Pós-Graduação em História da UFPE. Recife: Editora da UFPE, 2006.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- GAGNEBIN, Jean Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo veintiuno de argentina editores, 2002.

- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- NORA, Pierre. *Lés Lieux de mémoire: I. La République. II. La Nation. III La France*. Paris: Gallimard, 1994.
- PORTELLI, Alexandro. Sonhos ucrônicos: memórias e possíveis mundos dos trabalhadores. Trad. Maria Theresinha Janine Ribeiro. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 41-58, 1993..
- READ, Peter. The truth which set us all free: national reconciliation, oral history and the conspiracy of silence. *Clio*. Dossiê: História e Memória. Revista da Pós-Graduação em História. Recife. Editora da UFPE. 2006.
- REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Jogo de escalas: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.
- RICOUER, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.
- SARLO, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores argentina, 2005.
- VILANOVA, Mercedes. La historia sin adjetivos con fuentes orales y la historia del presente. *História Oral*, São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, n. 1, jun. 1998. .

**Resumo:** O artigo desenvolve uma detalhada reflexão acerca da relação entre a pesquisa de um tema geral da historiografia – a atuação dos padres católicos que imigraram para o Brasil nas décadas de 1950/1960 – e a utilização de relatos orais de memória como fonte documental. Nesse sentido, traz para o debate uma crescente preocupação de muitos que operam em suas pesquisas com as fontes orais, em demarcar a diferença entre a polifonia memorialística e a operação historiográfica. Ao mesmo tempo, aponta para a tensão que se estabelece entre fontes documentais que abordam aspectos macro históricos e os relatos que desvelam dimensões do que se convencionou denominar micro-história, destacando como a diversidade documental amplia e enriquece o trabalho do historiador.

**Palavras-chave:** relatos de memória; historiografia; Igreja Católica.

#### **History and Memory: Combats for History**

**Abstract:** This article develops a detailed reflection on the research of a general theme in historiography – the actions of catholic priests who immigrated to Brazil in the 1950's/1960's – and the use of oral memory accounts as documentation sources. In this sense, it fosters the debate of a growing concern of many professionals who use oral sources in their research, which is to establish the difference between the memorial polyphony and the historiographic operation. At the same time, it points to the tension established among documentation sources that cover macro-historical aspects and accounts that unveils dimensions of what is conventionally called micro-history, emphasizing how the documentation diversity expands and enriches the historian's work.

**Keywords:** memory accnts; historiography; Catholic Chrch.