



Interiorizar “Jesus Cristo”: Programa narrativo-biográfico de D. Luciano Mendes de Almeida

Internalizing “Jesus Christ”: The biographical narrative program on D. Luciano Mendes de Almeida

Virgínia Albuquerque de Castro Buarque*

Resumo

Este artigo tem como propósito reconstituir o sentido conferido por D. Luciano Mendes de Almeida (1930-2006), bispo-auxiliar de São Paulo e arcebispo de Mariana, secretário e presidente da CNBB além de vice-presidente do CELAM, à sua própria trajetória biográfica. Verifica-se que, se cotejada com balizas culturais contemporâneas, tal configuração de si porta contornos aparentemente paradoxais: ao invés de fortalecer uma identidade pessoal, ela pressupõe uma dinâmica antropológico-religiosa de autoesvaziamento, concomitante a uma atuação mediadora em prol de relações ternárias entre Deus, os sujeitos e si mesmo, processo denominado por D. Luciano como “interiorização da figura Jesus Cristo”. Com o suporte teórico provindo da semiótica e da história religiosa, tal interiorização é aqui compreendida como um programa narrativo específico, que adquiriu formas singulares ao longo dos séculos, com destaque à espiritualidade ignaciana, mas preservando sua concepção como um agir, pela fé, em nome da competência atribuída a um Outro. Sugere-se ainda que, na atualidade, a interiorização possa ser aproximada do relato de testemunho, face ao engajamento ético por ela suscitado, que reconfigura o sujeito no compartilhar de experiências vividas e postas em discurso.

Palavras-chave: D. Luciano Mendes de Almeida. Biografia. Interiorização. Testemunho.

Abstract

This article aims at reconstructing the meaning given by D. Luciano Mendes de Almeida (1930-2006), to his own biographical trajectory. D. Luciano was auxiliary bishop of Saint-Paul and Archbishop of Mariana, secretary and president of the CNBB, and also vice president of CELAM. The configuration he made of himself appears to be paradoxical: instead of strengthening a personal identity, it assumes a dynamic anthropological and religious self-emptiness and a mediating performance in favor of ternary relations between God and the subject itself, a process called by the Archbishop as the "internalization of the figure Jesus Christ." With a theoretical support coming from semiotics and religious history, this process of internalization is understood in this article as a specific narrative program which has acquired unique forms over the centuries, with emphasis on Ignatians spirituality, while preserving its conception as an act of faith on behalf of the competency given to an Other. The article also suggests that, nowadays, that internalization of the figure of Jesus Christ approaches the reported testimony, given the ethical engagement raised by it, which reconfigures the subject in the sharing of experiences of life that are brought into discourse.

Keywords: D. Luciano Mendes de Almeida. Biography. Internalization. Testimony.

Artigo recebido em 16 de julho de 2012 e aprovado em 24 de setembro de 2012.

* Doutora em História Social (UFRJ), pós-doutora pela Faculté de Théologie et Sciences Religieuses - Université Laval (Québec - Canadá), e professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFOP. País de origem: Brasil. E-mail: v-buarque@hotmail.com

Introdução

A importância eclesial e política de D. Luciano Mendes de Almeida, jesuíta, bispo-auxiliar de São Paulo a partir de 1976, arcebispo de Mariana desde 1988, que veio a falecer em 27 de agosto de 2006, foi assim descrita pelo historiador Riolando Azzi:

Dom Luciano, recentemente falecido, faz parte daquele expressivo grupo de bispos que, inspirados no Concílio Vaticano II [1965] e na Assembléia Episcopal de Mendelín [1968], se dispuseram a levar avante um projeto de renovação pastoral no Brasil. São os bispos ‘renovadores’ dos anos 60 e 70, cuja importância se sobrepõe à atuação dos bispos ‘reformadores’ do século XIX, entre os quais se destaca a figura de Dom Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, do qual o próprio Dom Luciano veio a ser um dos sucessores como arcebispo. A história desses preladados renovadores, que criaram uma nova face para a Igreja do Brasil, ainda está por ser escrita (AZZI, 2006, p. 254).

A incitação de Riolando Azzi foi seguida pela publicação de várias biografias póstumas (ARROCHELLAS, 2006; ASSIS, 2010; MENDES, 2007; SIMÕES, 2009), além de inúmeros artigos. Também este estudo, fundamentado nas reflexões da semiótica do discurso religioso,¹ entrecruzadas às contribuições deixadas por Michel de Certeau no campo da historiografia religiosa, busca contribuir para a interpretação do percurso eclesial de D. Luciano. Como temática central, indaga-se acerca do sentido conferido pelo arcebispo de Mariana à sua própria trajetória biográfica, a partir da figura “Jesus Cristo”:² “Agradecer a Cristo toda a ação ministerial que me permite realizar. Ele se comunica aos outros pelo *meu* trabalho, pela *minha* palavra, pelo *meu* exemplo, pela *minha* paciência” (ALMEIDA, 2001, p. 17, grifos do autor).

¹ Para tanto, este artigo embasou-se na produção de dois pesquisadores, ambos teólogos e, simultaneamente, especialistas em semiótica do discurso religioso: Anne Fortin (Université Laval, Québec – Canadá) e Louis Panier (Université Catholique de Lyon – França). Estes dois estudiosos integram o Centro de Análise do Discurso Religioso (CADIR), sediado na Universidade de Lyon.

² Sobre o significado da figura “Jesus Cristo” para D. Luciano, ver o texto “A figura ‘Jesus Cristo’: um diálogo entre semiótica e história” (BUARQUE, 2012). No presente artigo, todas as vezes que o termo *Jesus Cristo* aparece utilizado entre aspas, há uma remissão ao sentido figural desta expressão, cuja fundamentação teórico-linguística foi aprofundada no texto indicado nesta nota. Já quando este termo é empregado sem aspas, ou ele refere-se à condição histórica de Jesus de Nazaré, ou consiste em uma transcrição literal dos escritos de D. Luciano.

Tal enlace, segundo D. Luciano, efetivou-se como uma opção pessoal desde o período de seu noviciado entre os jesuítas, onde ingressou em 1947, com menos de 17 anos: “E eu me lembro que conscientemente eu disse: ‘Olha, coloco nas mãos de Deus minha vocação. Eu quero seguir Jesus Cristo em qualquer modo que seja, porque o sacerdócio é um chamado especial, mas a entrega pessoal, essa a gente pode fazer’. De modo que Jesus Cristo, que até hoje marca a nossa vida, foi se tornando muito visível” (ALMEIDA, 2007, p. 50).

Três décadas depois, já em 1976, quando sagrado bispo-auxiliar de São Paulo, D. Luciano, nada casualmente, escolheu como seu lema episcopal a expressão *Em nome de Jesus*:

Em nome de Jesus. Meus irmãos, no dia de minha ordenação episcopal, renovo a oferta de minha pobre vida ao Pai, em união com Jesus Cristo a serviço dos irmãos. Venho como quem serve, desejoso de colaborar ainda mais com os que já trabalham na vinha do Senhor, continuando a missão do próprio Cristo, mandado pelo Pai sob a ação do Espírito Santo, para revelar seu amor, fonte de vida para todos os homens (ALMEIDA apud SIMÕES, 2009, p. 42).

Efetivamente, pouco tempo depois, a divisa *Em nome de Jesus* já havia se constituído em referencial da ação pastoral e mesmo da pessoa de D. Luciano, como indicado pelo padre Edélcio Serafim Ottaviani: “Em tudo o que ele fazia, sentíamos uma contemplação do Cristo, fazendo segundo o lema *Em nome de Jesus*, mas de uma forma muito carnal, muito integrada no ser humano” (OTTAVIANI apud ASSIS, 2010, p. 197).

Mas a configuração de si a partir da figura “Jesus Cristo”, empreendida por D. Luciano, mostra-se portadora de contornos paradoxais, se cotejada com balizas culturais contemporâneas. Isso porque, ao invés de fortalecer uma identidade biográfica, ela pressupunha uma dinâmica antropológico-religiosa de autodescentramento, concomitante a uma atuação mediadora em favor do implemento de relações ternárias entre Deus, os sujeitos e si mesmo, processo denominado pelo arcebispo de Mariana como “interiorização”:

Jesus aparece entre nós como totalmente esquecido de si, como o homem-para-os-outros, no dizer de Paulo VI. Esse amor, essa realização afetiva tão plena, levou-o à morte, ao dom consciente de si, como prova do amor ao Pai e a nós (Jo 14,31; 15,13). O que nos maravilha é que esse mistério da vida íntima de Jesus para com o Pai tenha se comunicado às pessoas humanas. Há pessoas que parecem, à primeira vista, viver sós e, no entanto, possuem um equilíbrio afetivo, constância nos sofrimentos, tranquilidade nas vicissitudes, que aos poucos revelam a presença interior de Alguém. Há homens e mulheres que têm Deus presente em seu íntimo, como o Pai estava presente em Jesus. É o próprio Deus que está vivo em suas consciências, desde quando despertam até quando adormecem (ALMEIDA, 1997a, p. 83-84).

Desta maneira, este artigo tem como objetivo responder a duas problemáticas: Por quais operações o processo de interiorização, da forma como é concebido por D. Luciano, viabiliza uma modalidade singular de “constituição de si” – a emergência do sujeito de fé? Que significados são particularmente atribuídos por D. Luciano à interiorização da figura “Jesus Cristo” em sua própria trajetória biográfica? ³

Postula-se, como hipótese teórica, que ao configurar-se biograficamente pela interiorização da figura “Jesus Cristo”, D. Luciano atribuiu a si mesmo um programa narrativo específico. Por “programa narrativo”, a semiótica compreende a conferência (por sugestão, comando, ameaça etc.) de um determinado plano de ação, por parte de uma grandeza figurativa⁴ aos demais sujeitos textuais. E, dentre os programas narrativos associados à configuração biográfica, o ato de (re)nomeação apresenta-se como um dos mais cruciais, pois ele viabiliza a

³ Este artigo distancia-se, portanto, de uma leitura *a priori* revestida de contornos hagiográficos, entendida por Michel de Certeau como “um gênero literário [...] a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente ‘aquilo que se passou’, como faz a história, mas ‘aquilo que é exemplar’. [...] Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma *manifestação* graças à combinação topológica de ‘virtudes’ e ‘milagres’.” (Certeau, 1982, p. 266-267. Grifo do autor). Contestando tal imbricação entre a ótica das ciências humanas e a literatura hagiográfica, assim manifestou-se o padre José Comblin: “Escrever uma biografia de uma pessoa que teve tanta atividade na sua vida não será fácil. [...] Que não nos façam de D. Luciano um retrato convencional de santo que colecionou todas as virtudes tradicionais, de tal sorte que D. 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).

⁴ Denomina-se “figura” ou “grandeza figurativa” uma tríade de elementos (atores, tempos, espaços) que possua correspondentes fora do registro linguístico em que são especificamente proferidos/interpretados, seja numa realidade referencial (existente ou fictícia), seja ainda em outros suportes textuais (PANIER, 2009b, p. 4). O conceito semiótico de figuratividade, englobante de expressões verbais e não verbais, designa assim a propriedade da linguagem de formular significações em analogia às experiências perceptivas: “[...] [ela] traz assim o cuidado de mostrar e de esconder ao mesmo tempo, de dizer e de calar, de manifestar e de velar. [...] A figura encontra lá seu lugar: [...] suficientemente similar (figurativamente) para passar desapercibida, suficientemente estrangeira (figurativa mente) por fazer sombra em um ponto e chamar um outro a um sistema de correlações” (CALLOUD apud PANIER, 2008, p. 4-5, tradução minha).

transposição de um sujeito “de estado” para a condição de sujeito “operador” (PANIER, 2009a). Isto ocorre porque a nomeação, como ato de linguagem, não necessariamente institui poder (competência objetiva), mas pode também, pelo contrário, vir a operar um descentramento, uma vez que, dependendo de *como* um discurso é enunciado, o agir em nome de “Alguém” não aponta para uma virtude ou uma qualidade próprias, mas apela à confiança (ou à fé, em termos religiosos) na competência atribuída à figura um Outro/outro. (PANIER, 2009b, p. 14-15). Por isso, o nome interiorizado não se limita a fornecer uma autorepresentação possível;⁵ de forma tensional, ele também desconstrói identidades e instaura o sujeito a cada enunciação, no contexto das vivências cotidianas (PANIER, 2008).

O ato de (re)nomeação mostrou-se crucial para as comunidades cristãs, a fim de que a Palavra continuasse a circular no decorrer da história humana, na qual Jesus Cristo manifestar-se-ia não mais em uma dimensão empírica, mas através de sinais do Ressuscitado, continuamente significados pelos fiéis: “Paulo, exatamente como Moisés, torna-se mediação da Palavra entre Deus e povo, mas é uma mediação na qual o mediador é esvaziado de si mesmo: ‘Quem sou eu?’, pergunta Moisés; ‘É o Cristo que vive em mim’, diz Paulo” (FORTIN, 2005, p. 251. Tradução minha). Em sentido similar, D. Luciano expressava sua aspiração: “Pedir a Jesus Cristo que me dê intenso desejo de colocar-me sob sua ação interior e de ser introduzido no conhecimento de sua pessoa e de sua missão, e de tornar-me instrumento de sua ação entre os homens” (ALMEIDA, 2001, p. 49).

1 Interiorização, ao invés de imitação

Em uma primeira leitura, o empenho de D. Luciano em vivenciar a interiorização da figura “Jesus Cristo” poderia ser entendido sob a perspectiva da imitação:

⁵ Esta seria a abordagem priorizada, por exemplo, pela teoria narrativa de Paul Ricoeur, distinta, neste sentido, da teoria semiótica do discurso religioso, conforme Panier (2008, p. 18).

[...] temos que ter como referencial maior a consagração batismal e entender que todos são chamados à santidade, à imitação do Cristo. Todo cristão é chamado à oração vital com o Pai, adoração ao Pai, em espírito e verdade. Todo cristão é chamado ao serviço aos irmãos, ao anúncio do Reino. Todo cristão é chamado, num mundo de tanta injustiça social, ao desapego e à partilha dos bens. Todo cristão deve viver o primado da caridade e a castidade que é própria de seu estado de vida (ALMEIDA, 1997a, p. 106-107).

Esta “imitação” constituir-se-ia, inclusive, na base existencial-religiosa para o exercício do ministério sacerdotal, assumido em 1958 por D. Luciano, quando ele foi ordenado na Igreja de Jesù, em Roma:

O amor a Jesus Cristo leva à imitação e ao seguimento do Divino Mestre na caridade pastoral para com os irmãos. O sacerdote, pela ordenação presbiteral, age *in persona Christi*, tornando visível Jesus Cristo, Bom Pastor. Não só é chamado a amar os irmãos, como Jesus nos ensinou e mandou a todos, mas também faz isso ‘em nome de Jesus’, na ‘pessoa de Jesus Cristo’. O sacerdote, como servo e ministro, na pessoa e em nome de Cristo, prega o Evangelho, consagra a Eucaristia, absolve os pecados, preside a comunidade e oferece sua própria vida (ALMEIDA, 1997a, p. 71).

Nos primórdios do cristianismo, a busca de “imitação” de Jesus – projeto de santidade – implicava num esforço pessoal em prol de uma contínua mudança de si, ou seja, apresentava-se como um permanente processo de conversão. Por tal postura, considerava-se que ser humano, a despeito dos limites e fragilidades de sua condição (expressos pelo relato bíblico do “pecado original”), viria a tender novamente para seu Criador,⁶ da mesma maneira que, segundo o pensamento agostiniano, o Verbo volta-se para o Pai, no Espírito.⁷ Com isso, adviria uma nova criação de si – um renascer autobiográfico –, mas para o qual também se mostrava indispensável a atuação da graça de Deus. Esta compreensão do humano como ser de mutação a partir de um Fim último adquiriu uma dimensão estético-semântica

⁶ BESANÇON, 1994, p. 193, tradução minha.

⁷ “[...] a formulação agostiniana que Arendt explora até *em A vida do espírito* é tributária dessa experiência do amor que nasce ao mesmo tempo que a vontade e a interioridade do homem. Ela tende para o Ser (*tendere esse*) e, dessa tensão, a criatura se constitui mais uma vez após ter sido criada pelo Criador”. (KRISTEVA, 2002, p. 45)

através da noção de *imitatio* que, desdobrada da *mimesis* grega,⁸ tornou-se mais difundida a partir do final do medievo.

Entretanto, ao ser ressignificada pelo imaginário católico desde o século XV,⁹ sobretudo pela *devotio moderna*,¹⁰ com destaque à obra *Imitação de Cristo*,¹¹ e a seguir legitimada pela reforma tridentina (que endossou uma homilética e uma catequese embasadas na retórica dos *exempla*), a noção de *imitatio* passou a respaldar-se em critérios distintos daqueles portados pela filosofia antiga:

A *mimesis* não dizia respeito senão ao possível, ao capaz de ser criado, à *energeia*; seus limites não eram outros senão os do passível de ser concebido. Entre os renascentistas, ao contrário, a posição do possível será ocupada pela categoria do verossímil, que, evidentemente, depende do que já é, do atual, então confundido com o verdadeiro. [...] Por isso, o verossímil governava a *inventio*, isto é, o primeiro ponto essencial a ser respeitado pelo orador e pelo poeta (LIMA, 1984, p. 32; 38).

Tal delimitação também atingia os fiéis católicos, fossem eles religiosos ou laicos, os quais se percebiam cada vez mais circunscritos a gestos pré-estabelecidos de conversão (MORI, 2007, p. 16).¹²

Talvez em função dessa dubiedade cultural concernente ao termo “imitação”, não foi esta a palavra mais empregada por D. Luciano para exprimir sua configuração autobiográfica. O arcebispo de Mariana deu preferência ao vocábulo

⁸ O termo grego *mimesis* foi utilizado por Platão, na *República* e no *Timeu*, para indicar a condição do ente perante as Ideias puras; tal concepção, para ele, desqualificava a poesia e a arte, limitadas ao domínio das aparências. Aristóteles retomou o termo, compreendendo-o, na *Poética*, como ato estético recriador da realidade, que era então abstraída em tipos diferenciados, autonomizados da dinâmica social; assim, a tragédia consistiria na imitação das qualidades humanas, enquanto a comédia evidenciaria os defeitos do homem. (ABBAGNANO, 1999).

⁹ No Humanismo, a *imitatio* reportou-se à padronização de modelos apropriados da Antiguidade, num processo perpassado por querelas: enquanto os ciceronianos relacionavam o estudo dos antigos à revelação de um estilo pessoal, os agostinianos o subordinavam à utilidade para a fé. (cf. LIMA, 1984, p. 26).

¹⁰ A *devotio moderna* consistia em uma espiritualidade de cunho afetivo, bastante desenvolvida na Bélgica, Holanda e Espanha, sobretudo nos séculos XIV-XV. Ela favoreceu a prática da oração pessoal e introspectiva, centrada na humanidade de Cristo. (Ver GALILLEA, 1986, p. 23-24).

¹¹ A autoria desta obra, composta no começo do século XV, ainda é desconhecida, sendo a versão mais aceita sua atribuição a Thomas de Kempis, cônego agostiniano. A *Imitação de Cristo* é um livro de prática de vida espiritual, não consistindo quer em uma sistematização doutrinal, quer em um diário ou autobiografia (pois nele a experiência individual é bastante velada). É formada por quatro textos distintos, redigidos com intervalos de tempo, não se tratando de uma obra dividida em quatro partes. (Cf. VILLER; BAUMGARTNER; RAYEZ, 1937-1985, Verbete “Imitation de Jésus-Christ (Livre)”).

¹² Pode-se citar, como um fator considerado positivo pela história da teologia no tocante à espiritualidade da imitação, a ênfase na humanidade de Jesus, que em discussões teológicas dos séculos precedentes, de feição especulativa, era geralmente negligenciada.

“interiorização”, pois “interiorizar” significa, conforme descrito em seus textos, acreditar de tal forma que se é amado por alguém e, ao mesmo tempo, vir a amar tal pessoa tão intensamente que

[...] livremente a colocamos dentro de nós mesmos. Não é um encontro fortuito na ordem física, não é uma lembrança de um objeto refeito, na ordem imaginativa, mas é propriamente uma interiorização. A pessoa está presente dentro de nós porque nós a amamos. [...] Há pessoas que têm poucas pessoas interiorizadas. Há outras que tem uma grande densidade nesse núcleo profundo de seu ser [...] (ALMEIDA, s.d., p. 6).¹³

Em outra publicação, D. Luciano assim comenta sobre a interiorização:

Desde o momento em que a pessoa humana se deixa amar, vai ao mesmo tempo interiorizando o amado e vencendo a solidão em que vivia. Esta presença inefável do amante no amado supera a presença meramente física ou imaginativa. Muito mais viva do que a presença de *alguém diante* de nós é a de quem vive pelo afeto *em* nosso íntimo. No coração da mãe mora o filho amado. Nos filhos vive o amor e a presença da mãe. Dois amigos estão interiormente presentes um ao outro. O namorado acalenta no afeto a presença da pessoa amada e sabe, por sua vez, que ele habita no coração daquela a quem ama. É uma presença afetiva latente, que emerge nos momentos em que o homem vence a distração e a solicitação do ativismo e da luta pela vida. Nas alegrias e nos sofrimentos, nos momentos de plenitude, a pessoa amada aí está presente íntimo de quem a ama, sorrindo e chorando na unidade de um mesmo amor (ALMEIDA, 1997a, p. 18, grifos do autor).

Mas além de interiorizar pessoas, afirmava D. Luciano, o ser humano é também capaz de interiorizar o próprio Deus, e isso tornava-se possível justamente pela significação da figura “Jesus Cristo”:

[...] aquilo mesmo que é o princípio da interiorização, o AMOR, vai ser aumentado através da revelação de Jesus Cristo. Toda a vida de Cristo, no âmbito de sua revelação, foi uma grande dicção do AMOR de Deus. Sua vida foi dizer aos homens que havia uma Aliança, que era mais a mosaica, mas uma Aliança Nova e eterna entre Deus e os homens. Essa Aliança Nova e eterna, uma vez acolhida, é uma imensa valorização da experiência fundamental, porque aquele que pela fé acolhe a Jesus Cristo, crê no amor de Deus (ALMEIDA, s.d., p. 14. Maiúsculas postas pelo autor).

¹³ Agradeço ao jesuíta Luís-González Quevedo a cessão de fotocópia do roteiro deste curso.

Assim, “Jesus Cristo, dando-nos a vida, inaugura uma nova fase da humanidade, para a qual a primeira convergia, a fase da comunhão plena entre Deus que nos ama desde toda a eternidade e nós, pessoas humanas, que vamos ouvindo e vendo o amor, vamos aceitando e interiorizando o perdão e vamos nos entregando com Cristo e doando-nos, também, para a vida do mundo” (ALMEIDA, 1997b, p. 7). Em desdobramento, “Os evangelhos não são um livro de lembranças de um morto, mas falam de alguém que vive. Jesus Cristo está no meio de nós. Ele é interior a cada um de nós. Após sua ascensão ao Pai, ele vive em nós (Jo 14, 20 e 23)” (ALMEIDA, 2001, p. 61).

Apresenta-se, então, de forma quase inevitável, a seguinte questão: sob que aspectos, mais precisamente, a noção de “interiorização” difere daquela de “imitação”, na operação de constituição de si? A tentativa de resposta implica, *apriori*, numa reconstituição da historicidade semântica da noção de interiorização no bojo do catolicismo.

2 A historicidade da noção de interiorização

A concepção de interiorização é uma criação especificamente cristã, podendo ser entendida como uma instância singular de acolhida/escuta da presença-comunicação de Deus à pessoa humana, propiciadora de sua constituição como sujeito (GOMEZ-GÉRAUD, 2005, p. 21; DIVAKAR, 1996, p. 182). Sua formulação advém inicialmente das cartas de São Paulo, nas quais é empregada a terminologia “homem interior”,¹⁴ tendo sido desenvolvida, de forma subsequente, pelos Padres da Igreja, em especial por santo Agostinho: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!” (AGOSTINHO, 1999, p. 86). E em tocante passagem, discorre o bispo de Hipona: “Tarde vos amei, ó

¹⁴ Cf., por exemplo, a segunda carta aos Coríntios, 4, 16: “Por isso, não nos deixamos abater. Pelo contrário, embora em nós o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova dia-a-dia”, ou a carta aos Romanos, 7, 22: “Eu me comprazo na lei de Deus, segundo o homem interior”. Ver sobretudo a carta aos Efésios, 3, 16: “[...] para pedir-lhe que Ele conceda, segundo a riqueza da sua glória, que vós sejais fortalecidos em poder pelo seu Espírito no homem interior, que Cristo habite pela fé em vossos corações e que sejais arraigados e fundados no amor”.

beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos!” (Idem, p. 285).

Mas foi tomando por base outro trecho das *Confissões* (Idem, p. 384),¹⁵ que os antropólogos Luiz Fernando Dias Duarte e Emerson Giumbelli consideraram que, para o cristianismo, ser “pessoa” reporta-se à vivência de um embate constante entre uma verdade (uma figuração do divino, que a racionalidade, por si só, não consegue apreender) e uma vontade (que, desejante, impede o fechamento individualista no “eu”), emergindo desta tensão, uma interioridade (DUARTE, 2001, p. 13; 35; DUARTE; GUIMBELLI, 1995). Para Luiz Fernando Duarte, a particularidade da reflexão agostiniana situa-se na refutação de uma coexistência isolada dos elementos dessa tríade, que subsistem apenas em sua inter-relação; o reconhecimento desse vínculo tornou-se a marca da herança cristã para a cultura moderna:

É possível que encontremos, em outras culturas, algo aproximável à nossa idéia de verdade, algo equiparável à nossa idéia de vontade, ou mesmo algo evocativo de nossa idéia de interioridade. Mas é exclusivamente em nossa cultura que vemos a demanda de coexistência desses três valores; ou seja, que a relação do homem consigo deva estar permanentemente regida por certa tensão constitutiva entre verdade de si, vontade de si e interioridade (lugar onde verdade e vontade se articulam, se movem e se tensionam reciprocamente) (DUARTE, 2001, p. 35).

Foi no século XVII, com a forte retomada do pensamento agostiniano nos países europeus, que a valorização da interioridade atingiu sua culminância na literatura católica. A religiosidade moderna incentivava o fiel a buscar a divindade no mais interior e secreto de si mesmo. Segundo os tratados de devoção então publicados, como Deus consiste no único bem autêntico, deslocar-se do exterior para dentro de si significava encaminhar-se para a própria felicidade. A noção de interioridade passou a portar, dessa maneira, um sentido filosófico-antropológico de mobilidade, que não era privilegiado pela Patrística nem pela teologia medieval:

¹⁵ “Quisera que os homens meditassem três coisas, dentro de si mesmos. [...] As três coisas que digo são: *existir, conhecer e querer*. Existo, conheço e quero. Existo sabendo e querendo; e sei que existo e quero; e quero existir e saber. Repare, quem puder, como a vida é inseparável nestes três conceitos: uma só vida, uma só inteligência, uma só essência, sem que seja possível operar uma distinção que, apesar de tudo, existe” (AGOSTINHO, 1999, p. 384 (Livro XIII, 11,12), grifos do editor).

a partir de então, a expressão “interior” deixou de designar uma espacialidade da alma, perceptível pela fé, para referir-se à atitude de introversão, com vistas à perfeição cristã. Todavia, dispor-se à introspecção implicava também no defrontar-se com a ambivalência da condição humana, mescla de graça e pecado, virtudes e vícios, pois no interior da pessoa ecoaria não apenas a voz da divindade, mas também os impulsos da concupiscência... A interioridade deveria comportar, portanto, um intenso e ascético esforço de purificação (BERGAMO, 1994, p.14-15; VILLER; BAUMGARTNER; RAYEZ, 1937-1995, Verbete “Homme intérieur”).

Simultaneamente, a experiência dos místicos ou “espirituais”, (CERTEAU, 1982a, p. 128; 131)¹⁶ ocorrida principalmente entre os séculos XVI-XVII, trouxe uma contribuição particular à compreensão dessa mobilidade para o “interior” do humano, ao conferir-lhe uma potência extática e, ao mesmo tempo, interlocutória. A interioridade, segundo a linguagem mística, apresenta-se como uma instância relacional, por meio da qual o sujeito “sai de si” para unir-se a Deus numa vivência dialógica (mas não completamente fusional), a qual Santa Teresa chamou de *amistad* (CERTEAU, 1982a). E a despeito de destacar a importância da experiência pessoal para vivência de uma interioridade autêntica, a mística, assim como a piedade dos tempos modernos, também compartilhava os sentidos auferidos no recolhimento/êxtase com o circuito alargado da esfera eclesial, geralmente através da redação e leitura de textos “espirituais”.¹⁷

Mas, paradoxalmente, foi também no século XVII que eclodiu o processo de dessacralização cultural da modernidade, o qual não deixou de incidir sobre a concepção de interioridade. Nesse mesmo período de ápice da literatura espiritual, as forças transcendentais vinham sendo paulatinamente retiradas do “espaço interior”, que passou a fechar-se sobre si mesmo, com forte viés antropocêntrico.

¹⁶ A partir do século XVI, o termo “místico” passou a substituir “espiritual”. A interpretação teológica dos desejos divinos inscritos nos eventos mostra-se indissociável, na mística, a uma “maneira de falar” acerca do sagrado, baseada numa contraposição de termos opostos (*coincidentio oppositum*), que constitui, em seus “inter-ditos”, uma nova possibilidade de significação.

¹⁷ “Michel de Certeau nos mostra [...] [que] em seu *Libro de la vida*, a carmelita Teresa d’Ávila criou dois diálogos: um entre o eu extático que ama a Deus até a loucura e o eu narrador que preserva a razão graças à narrativa bem organizada; outro entre os homens sábios que a mandaram escrever o livro e o julgarão e as leitoras que haverão de entendê-lo com amor especial”. (DAVIS, 1997, p. 16).

Pouco depois, no Setecentos, consolidava-se a noção iluminista de “indivíduo”, de cunho universalizante, através da qual a interioridade foi vinculada ao exercício da razão e a uma vontade vista como autônoma; a partir daí, e sobretudo com Kant, a interioridade humana passou a ser percebida como *locus* privilegiado de liberdade. Mas as deturpações socioculturais desse postulado foram denunciadas por Nietzsche, para quem o querer do homem, sob o primado da razão instrumental, reificou a si mesmo, e sem questionar os meios e as metas, faz da vontade (ou do poder, a ela identificado), um fim em si (RENAULT, 1998).

Tal leitura secularizante acerca da “interioridade” mantém-se de forma hegemônica entre os setores eruditos da cultura ocidental contemporânea, ainda que esteja pautada em novos referenciais. Assim, por exemplo, segundo o filósofo Gilles Deleuze, na pós-modernidade, “[...] o duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não eu” (DELEUZE, 1988, p. 108). Observa-se, portanto, que de maneira concomitante ao endosso das alteridades apreoadas pela pós-modernidade, este “outro”, a quem Deleuze se refere, por inspiração de Foucault, não se encontra vinculado a um âmbito ontológico distinto, e sim concerne a dispositivos institucionais e cotidianos, que geralmente assumem contornos disciplinares, inviabilizadores da constituição de um sujeito no exercício da liberdade e criatividade. Paralelamente, alguns elementos do discurso religioso relativos à interioridade sobreviveram na cultura ocidental, mas de forma fragmentária e inseridos em novas disciplinas acadêmicas, como a psicologia, a etnologia e a história, as quais constituem-se, segundo Michel de Certeau, em “heterologias” ou “ciências do outro”.¹⁸ Também a literatura, sobretudo a de cunho romântico, incorporou a noção de interioridade ao enfatizar a complexidade interna do sujeito, o “eu dividido” (DUARTE, 2003, p. 185-186).

¹⁸ Certeau abordou, em inúmeros artigos, as similitudes entre os discursos místico e historiográfico, ambos envoltos na relação que a sociedade mantém com seus mortos. (CERTEAU, 1982b).

A concepção cristã de interioridade estaria então diluída no tempo presente, ou até teria deixado de existir? Absolutamente. Numa época em que a subjetividade tornou-se valor preponderante, a reflexão teológica, debruçando-se sobre as epístolas paulinas, procedeu a uma releitura do termo “interior”, realçando sua associação à dimensão espiritual do humano.¹⁹ Por tal perspectiva, é através do “espírito”, instância distinta mas não separada nem do “corpo” (manifestação do sujeito no mundo, num processo de significação e transformação do real pelo trabalho e pela cultura), nem da “alma” (que pode ser aproximada da atual noção de psiquismo, com seus dois regimes de sentido, a *ratio* e a afetividade, unidos pela memória), que o ser humano emprega sua inteligência e liberdade, vindo a estabelecer vínculos interpessoais e, com isso, constituir-se a si mesmo (VAZ, 1991):

O espírito é, por sua vez, o momento mais alto da auto-expressão do homem, sendo síntese da *exterioridade* mais radical, pois nele o homem se exprime como consentimento ao *ser* conhecido e amado, considerado segundo a sua verdade e a sua bondade, que transcendem radicalmente nossa subjetividade psíquica, e da *interioridade* mais radical, pois nele o homem se exprime como reflexividade absoluta em si mesmo, ou como consciência-de-si: eis por que a auto-expressãodo homem no ‘espírito’ se faz como inteligência e liberdade. Só no três do ‘espírito’, portanto, o homem se auto-exprime na sua relação com o Absoluto — com Deus — que é, a um tempo, absolutamente transcendente e absolutamente imanente ao próprio ‘espírito’ (VAZ, 1991, p. 353, grifos do autor).

Dessa maneira, mais do que “interioridade” ou mesmo “introspecção”, o termo “interiorização” parece melhor prestar-se para destacar a dimensão relacional do processo de constituição do sujeito, bem como para traduzir a criatividade (elemento já valorizado pela antiga *mimeses*) e a mutabilidade a ele inerentes, sob o substrato cultural da contemporaneidade. Sugere-se que tenha sido neste sentido que D. Luciano empregava o termo “interiorização”: além de demarcar claramente sua filiação à interpretação cristã, contrapondo-se à ótica

¹⁹ Ver especialmente a primeira carta de São Paulo aos Tessalonicenses 5, 23: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de forma irrepreensível para o dia da vinda de nosso Senhor Jesus Cristo”.

secularizante, ele realçava a dimensão existencial-ontológica da presença-comunicação divina ao “espírito”:

Não devemos situar a religião no plano puramente emocional e intelectual, mas num processo de interiorização, que indica uma passagem da ideia do plano do conceito para o plano da existência real e concreta. Dá-se quando os princípios teológicos da Revelação se tornam a motivação mais radical do nosso agir na linha do ser. [...] Assim, se verdadeiramente situarmos nossa experiência religiosa, não só como pessoas capazes de interiorizar e acolher no amor a certeza da experiência de Deus, mas através da nossa história acolhemos a verdade da Revelação e colocamos em termos de experiência o acolhimento de Cristo, então interiorizamos mais esse amor, cremos mais nesse amor, e fazemos da fé o fundamento da nossa vida. Não uma fé vaporosa e abstrata, mas a fé em Cristo Jesus, que invade e pulveriza nosso passado, significa nosso presente e certifica nossa ressurreição no futuro (ALMEIDA, s.d., p. 15).

E explicitando o peculiar significado da interiorização de Deus pela pessoa humana, D. Luciano o associava diretamente à figura “Jesus Cristo”:

[...] na fé, dizer a Cristo que ‘creio’, que ‘é verdade’ sua presença. Não é fruto da imaginação, nem da emotividade. Só em virtude dessa fé, que me faz entender que o amor une e busca comunicação e presença, é que posso chegar a afirmar a presença de Jesus Cristo entre nós. Ele nos ama e permanece conosco. (ALMEIDA, 2001, p. 158).

3 A dimensão linguístico-antropológica de interiorização

Aprofundando-se o que já foi indicado nos dois tópicos precedentes, verifica-se que para D. Luciano o ato de interiorização, sobretudo de Deus, fundamenta-se numa experiência amorosa, constituidora do humano como sujeito:

Quando é que nós interiorizamos Deus? Quando cremos no amor que ele nos tem. E quando cremos que ele nos ama, então nós nos fazemos interiores a ele. Deus não é alguém extrínseco, é interior. [...] Percebemos que a experiência que nós vamos buscar desta presença de Deus não se dá na ordem física, não se dá na ordem imaginativa, dá-se dentro de uma interiorização no plano fundamental da pessoa humana que é a fé no amor. [...] Quer dizer que, se de fato nós cremos no amor de Deus, é certo que já estamos em comunicação com ele. [...] Sabemos que Cristo pedia isto daqueles que seguiam a sua doutrina: uma experiência de fé no amor: 1Jo, 3, 24 (ALMEIDA, s.d., p. 8-9).

Mostra-se crucial, portanto, para uma melhor elucidação do significado do processo de interiorização, que se busque explicitar o significado linguístico-antropológico da vivência/expressão amorosa para a configuração de si. Segundo a teóloga Anne Fortin, a linguagem amorosa pode ser entendida como “[...] movimento ternário entre o destinador, o destinatário e o dom, [...] conforme a definição dada por santo Agostinho, na qual o termo ‘amor’ é ao mesmo tempo aquilo que é dado e o próprio movimento entre quem ama e aquele que é amado” (FORTIN, 2005, p. 219, nota. Tradução minha).²⁰ O filósofo Dany-Robert Dufour,²¹ estudioso da propriedade trina da linguagem, considera que tal “maneira ternária” de falar implica na relação de um “eu” com um “tu”, mas intermediado por um “alguém” (impedindo que o discurso seja reduzido à transmissão de uma mensagem mas, pelo contrário, constituindo-o como uma prática instituidora de sujeitos). Esses três elementos da linguagem ternária não podem, por isso, ser decompostos em laços diádicos, a exemplo do “eu-tu”, pois isso os reduziria à lógica binária do sujeito-objeto (DUFOUR, 1990, p. 16-17).

Assim, ao interiorizar a figura “Jesus Cristo”, D. Luciano conferia a esta grandeza figurativa uma dupla significação: ela consistiria em “Alguém”, isto é, um elemento mediador, capaz de propiciar a relação entre a pessoa humana e Deus; mas tratar-se-ia de uma mediação esvaziada de sentido autorreferente, cuja operacionalidade pressupunha o estar junto (encarnar) o estado de existência daqueles interligados por ele. Simultaneamente, justamente por interiorizar a figura “Jesus Cristo”, D. Luciano também incorporava essas duas qualificações na constituição de si:

²⁰ Conforme explicitado no artigo “A figura ‘Jesus Cristo’ nos escritos de D. Luciano Mendes de Almeida: um diálogo entre semiótica e história”, aqui mencionado na nota 2.

²¹ Este autor, que não mantém qualquer vínculo com a fé cristã, considera que a força espiritual do cristianismo, das origens aos dias atuais, encontra-se no processo configuração do ser humano pela linguagem, praticada na forma trinitária. Por isso, ele interpreta as produções de Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel, considerando que tais textos exprimem, em termos cristãos, atitudes fundamentais (embora contraditórias) do ser humano, oriundas de sua condição de ser falante (DUFOUR, 1990, p. 18).

O texto de S. Paulo, ‘Cristo que não considerou privilégio a sua condição divina, mas fez-se servo até morrer’ (Fl 2,9) é fundamental. Por quê? Nós também não podemos mais considerar um privilégio a nossa condição de estar na graça de Deus, mas temos de assumir o abatimento (*kénosis*) de Cristo neste mundo em favor dos irmãos. Deus quer de nós, a palavra, a presença, o serviço, para que nossos irmãos se convertam. É assim que nossas vidas se entrelaçam, que a comunhão dos santos se realiza (ALMEIDA, 1997a, p. 34-35).

Dessa maneira, concluía D. Luciano, “*Não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim* (Gal 2, 25). Senhor Jesus, vós me dais a força para amar gratuitamente, para amar a todos, para ter as predileções do Evangelho, para ser capaz de perdão, para ser capaz de diálogo, para anunciar a vida que viestes trazer e para entrar na Casa do Pai” (ALMEIDA, 1997b, 6). E são várias as passagens em que D. Luciano aproxima-se da mediação e do esvaziamento assumidos por Cristo, como, por exemplo: “O ministro de Cristo é assim *assumido na dicção do amor de Cristo*. Torna-se gesto e palavra de Cristo. Por isso, o fundo da vida do presbítero é o *bom pastoreio*, isto é, *dar a vida* pelos irmãos” (ALMEIDA, 2001, p. 123, grifos do editor).

Esse dúplice movimento, de mediação e esvaziamento de si a partir da figura “Jesus Cristo”, foi emblematicamente traduzido pela tradição espiritual inaciana, na qual D. Luciano fora formado. Assim, segundo o jesuíta Lima Vaz, os *Exercícios Espirituais* deixados por santo Inácio contêm, ainda que implicitamente, uma dinâmica de interiorização pautada num duplo movimento: inicialmente, uma ascensão do corpo e do psiquismo para o espírito/interioridade, onde se encontra Deus; em seguida, um *descensus*, do espírito para o psiquismo e o corpo. Ainda conforme Lima Vaz, reside talvez nesse dinamismo a característica mais original e decisiva da experiência inaciana (VAZ, 1991, p. 354-355).

Também de acordo com Gomes-Géraud, a noção de interioridade, nos escritos de Santo Inácio, difere do modelo medieval que lhe antecederia, sistematizado por São Boaventura. Sem refutar o mais clássico da tradição espiritual cristã – a interiorização continua a ser tida como a instância de encontro com Deus no mais íntimo de si -, Inácio de Loyola não concebe tal relação como

resultante de uma via puramente ascensional, percorrida em etapas sequenciais de visão, inteligência e iluminação, como descrito na obra *Itinerário da Mente para Deus*, do santo franciscano. De forma distinta, o fundador da Companhia de Jesus destaca, na interiorização, o esforço de discernimento da presença/comunicação divina em si e no mundo, seguida pela decisão de a ela aderir, com despojamento da vontade própria (GOMES-GÉRAUD, 2005, p. 25-30). Traduzindo em palavras próprias tal compreensão, D. Luciano afirmou que:

E aí vamos ao que há de mais belo na espiritualidade inaciana, que é a meditação final acrescentada aos Exercícios, em que ele diz: é preciso chegar ao momento em que, subindo de benefício em benefício, se atinge a fonte de todo o bem, e aí se desce, iluminando a vida com a luz da compreensão do amor e da misericórdia divina, *Ad Amorem*. E é isso que nós temos que fazer para compreender qual é a subida e a descida de uma teologia marcada por essa experiência de Inácio, que diz: ‘Você vai agradecendo, percebendo, e há um momento em que você se convence de que Deus ama você’. Daquele momento em diante, tudo se explica à luz desse amor. Até como um remédio que a mãe dá para uma criança é um ato de amor. E essa leitura inversa – o que quer dizer a leitura certa – de todo mundo à luz do amor, nós lemos em Romanos 8,28: ‘Tudo coopera para o bem – *omnis cooperantur in bonum* -, tudo coopera para o bem para aqueles que têm a experiência de que Deus os ama’ (ALMEIDA, 2007, p. 57-58).

Por isso, interiorizar, para D. Luciano, instituíra uma historicidade específica, por ele vislumbrada na poética expressão bíblica “tempo de paciência”, a qual, aliás, previamente havia sido previamente descrita pelo evangélico Oscar Cullmann como *kairós*, experiência da salvação no momento presente (e não apenas na escatologia), mediante a tensão entre o “já” e o “ainda não”:²²

Deus quer o sofrimento? Não quer. Creio que a expressão mais exata é: ‘Deus vence o mal’. Deus vence o pecado. Deus vence o sofrimento e a morte. Mas essa vontade atinge o homem na sua forma progressiva. ‘Deus *está vencendo* o mal’, Deus *está vencendo* o pecado, a morte e o sofrimento’. Por que esse ‘*está vencendo*’? Porque a vida do homem dura no tempo. A duração é própria do homem. A ação de Deus é total: vence. O homem existe no tempo. Daí as palavras de S. Pedro (2Pd 3,8): ‘Irmãos caríssimos, há uma coisa da qual não quero que vos esqueçais: mil anos na presença do Senhor são como um dia. O Senhor não está atrasando a promessa como alguns dizem, mas Ele quer que todos se arrependam’, e

²² Trata-se da obra *Cristo e o Tempo*, publicada em 1946. (apud GIBELLINI, 2002).

por isso concede o ‘tempo da paciência’. O que é o ‘tempo da paciência’? É o tempo em que os homens estão fazendo o bem a seus irmãos. O Evangelho está sendo pregado, a conversão está acontecendo, o amor está sendo visibilizado, o martírio, a *diaconia* e a *koinonia* estão em ação. [...] A vida de Cristo continua acontecendo na vida daqueles que nele se inserem pelo Batismo e vivem da sua graça. O justo sofre porque permanece num mundo onde o sofrimento acontece, e o faz para salvar os irmãos. Aprende a amar como Cristo ama. No coração do justo que vai se identificando com Cristo, cresce o amor ao irmão pecador e a aceitação de viver em um ‘mundo-em-pecado’ por solidariedade com seu irmão que ainda não possui a ‘vida’. É este amor que salva (ALMEIDA, 1997a, p. 35; 36).²³

Observa-se, assim, que a concepção de interiorização da figura “Jesus Cristo”, destacadamente em seu viés inaciano, permite a superação do dualismo entrevisto pelo sociólogo Louis Dumont (1985) como constitutivo do cristianismo – e de forma especial do catolicismo –, ao longo de séculos de história. Este autor, com base na obra de Ernest Troeltsch, *As doutrinas sociais das Igrejas e grupos cristãos* (1911), considera que os ensinamentos de Cristo, e em seguida os de Paulo, constituíram o cristão como um indivíduo-em-relação-com-Deus e, em decorrência, como um indivíduo essencialmente fora-do-mundo. A alma individual receberia valor eterno por sua relação filial com Deus e nessa relação se fundaria igualmente a fraternidade humana: os cristãos reúnem-se no Cristo, de quem são os membros. Tal ligação transcenderia o mundo das instituições sociais, ainda que estas, resultantes da razão humana, criada por Deus, acabassem por remeter, ainda que indiretamente, à própria Trindade. Com isso, a vida no mundo não era completamente negada, mas sim relativizada e subordinada em relação à união com a divindade e a beatitude no além. Contrapondo-se, porém, à reflexão de Dumont, a leitura cristã da interiorização da figura “Jesus Cristo” enfatiza o acolhimento da “Exterioridade” no “interior”, no “espírito”, bem como seu vislumbre em todas as facetas do “mundo exterior”. A interiorização viabiliza tal aventura de encontro entre o humano e Aquele a quem o jesuíta e historiador Michel de Certeau chamava de “Todo-Outro”, mediada pela linguagem e pelas

²³ “Neste tempo de paciência, o mundo torna-se o lugar de convivência entre o pecador e o justo. Não podemos viver no mundo que abriga o pecado sem sofrermos seus efeitos. Não foi possível ao Cristo ser homem sem experimentar a condição humana: a fome e sede, a perseguição, a prisão, a morte de cruz. A vontade de Deus é que o homem justo permaneça dentro do drama do mundo, para do seu interior tornar-se testemunho do bem e condição de conversão a seus irmãos”. (ALMEIDA, 1988, p. 32)

relações entre os demais sujeitos: “A encarnação nos desvela que Deus mesmo não quer ou não pode (o quê se deve dizer?) viver separado dos homens que lhe são totalmente outros, que lhe são ausentes (mas o que isto significa?) e que lhe resistem” (CERTEAU, 1991, p. 18. Tradução minha). Nesse sentido, afirma o teólogo e também jesuíta Claude Geffré:

É preciso, aqui, estar atento. Esta autoridade divina não pode de maneira alguma ser entendida, na reflexão de Michel de Certeau, como um para além de tudo. O Outro não está alhures; é Ele quem possibilita ao movimento jamais encerrar-se. Por que? Como? Pelo outro, penosamente reavivado em todos os outros, eles mesmos afetados em cada um de seus aspectos; uma relação é estabelecida, a qual mantém todas as coisas, em nós e entre nós, no verdadeiro, em suas mudanças e continuidades (GEFFRÉ, 1991, p.120, tradução minha).

Assim, era por intermédio da mediação e esvaziamento da figura “Jesus Cristo”, que D. Luciano vislumbrava a presença e comunicação de Deus em meio à realidade, sobretudo nas situações de maior sofrimento humano:

Tendo presente a vida de Cristo, aprofundemos sobre o que Ele nos diz a respeito da interiorização do outro. Em primeiro lugar: é o único mandamento que ele instituiu: o de acolher internamente o outro, como Ele acolhe. Amai-vos uns aos outros, como eu vos amou. Não basta amar os outros como a si mesmo. Isto ainda não é cristão, mas amar como Cristo ama. É maior a alegria de quem dá do que quem recebe [...] (ALMEIDA, s.d., p. 19)

Mostra-se, portanto, inerente ao processo de interiorização preconizado por D. Luciano um grau de envolvimento ético que não raramente assombrava os que lhe eram próximos, como expresso no relato do jornalista Ricardo Kotscho, nos idos de 1984:

Recebendo indigentes que batem à sua porta a qualquer hora da noite. Brincando com crianças dos centros comunitários, a maioria filhos de mães solteiras que moram em cortiços. Orientando a secretária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em Brasília, sobre o envio de documentos ao Vaticano. Participando de reunião com os 110 padres da zona Leste de São Paulo. Falando aos coordenadores do Centro Social de Belém. Visitando doentes em hospitais. Rezando missa... Estes são alguns momentos num dia da vida de Dom Luciano Mendes de Almeida, 54 anos, secretário-geral da CNBB e bispo da Região Episcopal Belém. D. Luciano chegou em sua casa, um modesto sobrado na rua Cajuru, no Belém, à uma

da madrugada, mas só pode dormir bem mais tarde por causa dos indigentes que estavam à sua espera. Dormiu menos de três horas, e antes de o dia clarear, já estava de pé de novo para cumprir uma vasta agenda que nunca tem hora para acabar (KOTSCHO apud SIMÕES, 2009, p. 43).

De forma simultânea, o processo de interiorização da figura “Jesus Cristo” por D. Luciano acarretava desdobramentos políticos importantíssimos, que o projetaram como um dos protagonistas da implementação teológico-pastoral da Teologia da Libertação no continente latino-americano. Um dos pareceristas da revista *Horizonte*, em seus comentários a este artigo, ponderou que “talvez seja esta, da viva participação à afirmação e ao fortalecimento deste ‘pensamento-ação tipicamente latino-americano’ (Löwy), a maior demonstração histórica daquela ‘interiorização de Jesus Cristo’.”²⁴ Após refletir detidamente, concordei com a assertiva, ao mesmo tempo em que cogitei ser necessário singularizar a maneira pela qual foi vivenciada por D. Luciano. Afinal, as biografias deste arcebispo reiteram sua posição conciliatória entre as diversas correntes eclesiásticas, bem como seu acatamento às determinações da hierarquia, a exemplo do relato do padre Antônio Valenti Neto:

Na CNBB, Dom Luciano encarnava a razão de ser da própria Conferência Episcopal: aprofundar cada vez mais a comunhão dos bispos [...] Mostrar solicitude pela Igreja universal através da comunhão e da colaboração com a Sé Apostólica e com outras Conferências Episcopais. [...] Diante de desafios, de situações conflitivas, de problemas sociais, tomava posição, após diversas consultas, buscando ser profundamente evangélico, estar plenamente em sintonia com a doutrina social da Igreja e em unidade com os bispos (apud ARROCHELLAS, 2006, p. 146).

Como interpretar tal conciliação, que muitas vezes, como indicou o monge beneditino Marcelo Barros, “ajudou o conjunto do episcopado católico a se abrir em questões que, provavelmente, muitos bispos não aceitariam se não fosse o equilíbrio e a prudência de Dom Luciano” (apud ARROCHELLAS, 2006, p. 239), com a plena adesão aos envolvimento éticos e às implicações políticas de uma teologia engajada como a latino-americana? Minha resposta conduz-me novamente

²⁴ Deixo aqui meus agradecimentos aos dois pareceristas que analisaram previamente o artigo e muito me auxiliaram tanto a aprofundar como a rever alguns pontos de minha interpretação.

ao sentido da interiorização da figura “Jesus Cristo” para D. Luciano: “Os pobres tornam-se, então, mediação necessária para desvelar a figura do Cristo e a vontade amorosa de Deus. Neste sentido, entende-se porque os bispos em Santo Domingo dizem que é com o potencial evangelizador dos pobres (DP 1.1.47) que a Igreja pobre quer impulsionar a evangelização das nossas comunidades (DSD 178b)” (ALMEIDA, 1996, p. 87-88). Torna-se crucial, portanto, declarava D. Luciano, que “a Igreja enunci[e] a presença de Jesus em múltiplas experiências sociais e interpessoais, as quais apresentam-se como sinais do Reino de Deus todas as vezes que assumem contornos justos e fraternos. Isto comporta a repartição e a participação na produção, na cultura, no lazer, em todas as fórmulas de expressão do cidadão, incluindo a política” (Idem, p. 53).

Conclusão

Entre os anos de 1963-1964, D. Luciano foi enviado à residência dos jesuítas em Chantilly-Paris, a fim de, em maior recolhimento, vir a concluir sua tese de doutorado em Filosofia, defendida em 1965 na Universidade Gregoriana.²⁵ Durante esta estada na França, D. Luciano travou contato com Michel de Certeau, autor que concebe o discurso religioso como uma interpelação sobre a Alteridade/transcendência de sentido encarnada na experiência vivida, jamais monopolizável por culturas e poderes. Sugere-se então, como conclusão a este artigo, a possibilidade de uma aproximação – não somente pessoal, mas também ético-política - entre a concepção de interiorização tecida por D. Luciano e interpretação do cristianismo formulada por Michel de Certeau:

Falando do cristianismo, ele reportava-se frequentemente ao sentido etimológico de duas palavras-chave: ‘religio’, ‘o que religa, une’, e ‘absoluto’, ‘o desligado, separado’. Sua maneira de pensar e de crer dependia de ambas: de um lado, a relação aos outros, onde eu reconheço ‘o político’; de outro, a relação ao que, mais além, perdura fora do alcance do desejo, onde eu vislumbro ‘o místico’ (GIARD, 1987, p. XII. Tradução minha).

²⁵ Agradeço ao prof. Dr. Estêvão de Rezende Martins (Unb) a inclusão destes dados em minha pesquisa.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Verbetes “Imitação”. In: **Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1999.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. **Curso de Interiorização, Oração e Fraternidade**. [Folhas datilografadas, S.l, S.d].

ALMEIDA, Luciano Mendes de. **Jesus Cristo: luz da vida consagrada**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1997a.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. A eucaristia, centro da comunidade eclesial. **Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana**, Indaiatuba. v. 8, n. 28. p. 5-16. jun. 1997b.

ALMEIDA, Luciano Mendes de. **Servir por amor: trinta dias de exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2001.

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 D. Luciano**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2006.

ASSIS, Margarida Drummond de. **D. Luciano, especial dom de Deus**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2010.

AZZI, Riolando. Dom Luciano Mendes de Almeida, autoridade como serviço. In: ARROCHELLAS, Maria Helena (Org.). **Deus é bom: Homenagem a Dom Luciano**. Rio de Janeiro: Educam, 2006.

BERGAMO, Mino. **L'anatomie de l'âme: de François de Sales à Fénelon**. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

BESANÇON, Alain. **L'Image interdite: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme**. Paris: Gallimard, 1994.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1989.

BUARQUE, Virgínia. A figura “Jesus Cristo” nos escritos de D. Luciano Mendes de Almeida. **Anais do 6º Seminário Brasileiro de História da Historiografia**. Ouro Preto, 2012. Disponível em <www.seminariodehistoria.ufop.br>.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982a.

- CERTEAU, Michel de. **La fable mystique, 1**. Paris: Gallimard, 1982b.
- CERTEAU, Michel de. **La faiblesse de croire**. Paris: Seuil, 1987.
- CERTEAU, Michel de. **L'étranger ou l'union dans la différence**. Paris : Desclée de Brouwer, 1991.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DAVIS, Natalie Zemon. **Nas margens: três mulheres do século XVII**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DIVARKAR, Parmananda. La transformation du moi dans l'expérience des Exercices. **Cahiers de Spiritualité Ignatienne**, n. 79, p. 177-190, Jui./Sep. 1996.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. História e etnografia dos saberes psicológicos. In: JACÓ-VILELA, A. M.; CEREZZO, A. C.; RODRIGUES, H. B. C. (Org.) **Clio-Psyché: fazeres e dizeres psi na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Sujeito, soberano, assujeitado: paradoxos da pessoa ocidental moderna. In: ARÁN, Márcia (Org.). **Soberanias**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GUIMBELLI, Emerson A. As concepções cristã e moderna de pessoa: paradoxos de uma continuidade. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 93, p. 77-109, 1995.
- DUFOUR, Dany-Robert. **Les Mystères de la trinité**. Paris: Gallimard, 1990.
- DUMONT, Louis. Gênese I: do indivíduo-fora-do mundo ao indivíduo-no-mundo. In: DUMONT, Louis. **O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- FORTIN, Anne. **L'Annonce de la bonne nouvelle aux pauvres: une théologie de la grâce et du Verbe fait chair**. Montreal: Médiaspaul, 2005.
- GALILEA, Segundo. **As raízes da espiritualidade latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- GEFFRÉ, Claude (Dir.). **Michel de Certeau ou la différence chrétienne**. Paris: Du Cerf, 1991.
- GIARD, Luce. Présentation. In: CERTEAU, Michel de. **La faiblesse de croire**. Paris: Seuil, 1987. p. I-XIX.

- GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOMES-GÉRAUD. Écrire une expérience intérieur: le cas d'Ignace de Loyola. In: JONES-DAVIES, M. (Dir.). **L'Intériorité au temps de la Renaissance**: actes du Colloque de Paris. 2003-2004. Paris: Honoré Champion, 2005.
- KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino**: a vida, a loucura, as palavras. Tomo 1: Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- LIMA, Luiz Costa. **O controle do imaginário**: razão e imaginação no Ocidente. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1984.
- MENDES, Cândido. **Dom Luciano, o irmão do outro**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007.
- MORI, Geraldo de. Seguimento e imitação de Jesus Cristo na espiritualidade inaciana. **Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana**, Indaiatuba, n. 59, p. 5-17, set. 2007.
- PANIER, Louis. Ricoeur et la sémiotique. Um rencontre "improbable"? **Semiotica**, v. 168, n. 1/4, p. 305-324, 2008.
- PANIER, Louis. **La sémiotique discursive**: une analyse de la signification et de ses fonctionnements: une pratique de la lecture des textes. Lyon: Université Lumière Lyon, 2009a.
- PANIER, Louis. Discours de l'explication des causes à l'enchaînement des figures. Lecture des Actes 2-4. **Revue Sémiotique et Bible**, n. 134, jun. 2009b.
- RENAULT, Alain. **O indivíduo**: reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. **Projeto História**, São Paulo, n. 30, p. 71-98, 2005.
- SIMÕES, Neusa Quirino. **"Em nome de Jesus" passou fazendo o bem...**: lembranças de D. Luciano Mendes de Almeida. São Paulo: Loyola, 2009.
- VAZ, Henrique de Lima. Antropologia tripartida e exercícios inacianos. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 23, p. 349-358, 1991.
- VERBO: enciclopédia luso-brasileira de cultura. Lisboa: Verbo, 1999.
- VILLER, Marcel; BAUMGARTNER, Charles; RAYEZ, André. **Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire**. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1937-1995.