

O EPISCOPADO DE DOM LUCIANO MENDES DE ALMEIDA (1976-2006): INTERFACES ENTRE UMA FORMAÇÃO TOMISTA E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Virginia Albuquerque de Castro Buarque

Resumo: Este artigo visa reconstituir matrizes filosófico-teológicas da formação de Dom Luciano Mendes de Almeida, bispo-auxiliar de São Paulo (1976-1988) e arcebispo de Mariana (1988-2006), articulando-as, em seguida, às apropriações teórico-políticas por ele efetivadas em sua trajetória episcopal, em especial na ótica da Teologia da Libertação, buscando precisar ambiguidades e contradições, assim como transformações e diálogos daí decorrentes. Como hipótese, postula-se que o deslocamento de uma leitura metafísica da Graça e da intencionalidade humana para seu vislumbre em meio às tensões da história, promovida por dominicanos e jesuítas a partir da década de 1940, favoreceu tal imbricação. Em termos teóricos, esta interpretação embasa-se na abordagem de história religiosa promovida por Michel de Certeau.

Palavras-chave: Dom Luciano Mendes de Almeida, matrizes filosófico-teológicas, tomismo, teologia da libertação.

The episcopate of Dom Luciano Mendes de Almeida (1976-2006): interfaces between a Thomist formation and the liberation theology

Abstract: This article aims at re-establishing the philosophic-theological matrices in the formation of Dom Luciano Mendes de Almeida, Auxiliary Bishop of São Paulo (1976-1988) and Archbishop of Mariana (1988-2006), linking them to the theoretic-political appropriations in his Episcopal career, specially through the Liberation Theology point of view, in an attempt to pinpoint ambiguities and contradictions as well as transformations and dialogues resulting from it. The hypothesis is that the change of a metaphysical reading of Grace and human Intentionality to his view amid the historical tensions promoted by Dominicans and Jesuits from the 1940s on favored such an imbrication. The theoretical basis for this interpretation is De Certau's approach to religious history.

Keywords: Dom Luciano Mendes de Almeida, philosophic-theological matrices, thomism, liberation theology.

El episcopado del obispo Luciano Mendes de Almeida (1976-2006): interfaces entre la formación tomista y la teología de la liberación

Resumen: Este artículo tiene como objetivo reconstruir las matrices filosóficas y teológicas de la formación de Dom Luciano Mendes de Almeida, obispo auxiliar de São Paulo (1976-1988) y arzobispo de Mariana (1988-2006), en articulación con las apropiaciones teóricas y políticas que efectúa en su carrera episcopal, sobre todo en la perspectiva de la Teología de la Liberación, en la búsqueda de ambigüedades y contradicciones, así como los cambios y diálogos. Como hipótesis, se postula que el desplazamiento de una lectura metafísica de la Gracia y la intencionalidad humana por su visión en medio de las tensiones de la historia, promovidas por dominicos y jesuitas desde la década de 1940, estuvieron a favor de esa superposición. Desde la teoría, esta interpretación se basa en la historia religiosa promovida por Michel de Certeau.

Palabras clave: Dom Luciano Mendes de Almeida, matrices filosóficas y teológicas, tomismo, teología de la liberación.

Introdução¹

Há uma década atrás, mais precisamente em 27 de agosto de 2006, falecia dom Luciano Pedro Mendes de Almeida, jesuíta e arcebispo de Mariana. No dizer de Plínio de Arruda Sampaio,

sua cultura e lucidez transcendiam suas preocupações de pastor diocesano. Ele descortinava o Brasil todo e toda a América Latina. Por 16 anos, Dom Luciano foi secretário-geral e presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), onde pôde exercer marcante influência nos pareceres, decisões e providências desse colegiado de bispos, cuja salutar atuação na sociedade é conhecida de todos: nos conflitos de terra, nas agressões aos direitos humanos, na pobreza urbana, nos problemas carcerários, nos abusos aos direitos indígenas. No âmbito internacional, atuou decisivamente nas conferências episcopais latino-americanas de Puebla e de

Santo Domingo, e foi delegado a vários sínodos de Roma (apud ARROCHELLAS, 2006, p. 251).

Este artigo visa apresentar matrizes filosófico-teológicas da formação de Dom Luciano Mendes de Almeida, articulando-as, em seguida, às apropriações político-pastorais efetivadas por este arcebispo em sua trajetória episcopal, em especial na ótica da Teologia da Libertação, buscando precisar ambiguidades e diálogos daí decorrentes. Como hipótese, postula-se que o enfoque teológico à operação da Graça no mundo, no tempo da história, promovido de forma privilegiada pela reflexão de dominicanos e jesuítas nos circuitos acadêmicos que precederam o Concílio Vaticano II, favoreceu a incorporação, por Dom Luciano, de postulados da Teologia da Libertação em sua atuação à frente das arquidioceses de São Paulo e Mariana, bem como no exercício de suas funções de liderança na Conferência Nacional de Bispos do Brasil. Foi sob essa perspectiva, no dizer do padre João Batista Libanio, que Dom Luciano portava continuamente um “olhar [...] seduzido pela realidade da Graça salvadora de Deus. Tempo e história se estendem como espaço de conversão” (apud ARROCHELLAS, 2006, p. 64).

Em termos teórico-metodológicos, a interpretação aqui desenvolvida insere-se no campo da história das ideias religiosas, segundo a concepção que lhe foi atribuída pelo historiador e teólogo jesuíta Michel de Certeau, empenhado em distanciá-la das duas abordagens preponderantes até, pelo menos, a década de 1970:

recusamos explicar uma obra em termos de influências, de esgotar assim um *corpus*, remetendo-o ao indefinido de suas origens, e de provocar, por esse recuo sem fim através de uma poeira de fragmentos, o desaparecimento das totalidades, das delimitações, das rupturas que constituem a história. [...] Esta unidade procurada, quer dizer, o objeto científico, se presta à discussão. [Também] Deseja-se ultrapassar a concepção individualista que recorta e reúne os escritos segundo sua ‘pertença’ a um mesmo ‘autor’, que então, fornece à biografia o poder de definir uma unidade ideológica, e supõe que a um homem corresponda um pensamento (DE CERTEAU, 1982, p. 38-39).

De forma concomitante, Certeau considerava ser um equívoco dissociar a experiência religiosa das “estruturas sócio-econômicas, supondo, além disso, que as ‘ideias’ funcionem da mesma maneira que essas estruturas, paralelamente e num outro nível” (DE CERTEAU, 1982, p. 40). Neste sentido, para o historiador Dominique Julia, a prática historiográfica de Michel de Certeau, no campo religioso, mais do que reconstituir a forma de conjunto de um imaginário, identificando os significados que perpassavam os fenômenos de um mesmo período, implicava em problematizar as séries, os deslocamentos, os limites, os tipos possíveis de relação, do jogo de correlações e dominâncias (JULIA, 1988, p. 106).

Um tomismo histórico-crítico

Luciano Pedro Mendes de Almeida, nascido em 5 de outubro de 1930, em uma família da elite cultural do Rio de Janeiro, recebeu formação intelectual altamente qualificada. Ainda bem criança, cursou as séries iniciais no Colégio Coração Eucarístico (ASSIS, 2010, p. 44), seguindo-se os estudos fundamentais e médios no Colégio Santo Inácio, do Rio, até seu ingresso no noviciado na Companhia

de Jesus, em 1947. Sua mocidade transcorreu amena e divertida, como relata seu irmão Cândido Mendes:

Fomos aos mesmos cinemas e lemos os mesmos livros que formaram um mesmo imaginário. Vimos juntos os grandes épicos de Cecil B. de Mille, Gunga Gin, A Carga da Brigada Ligeira, Lanceiros da Índia, e o nosso primeiro filme, o documentário sobre a explosão do Krakatoa, no Cinema Glória, na Cinelândia. Lemos *Winnetou*, ou *A Ilha do Tesouro*, *Os Cavaleiros da Távola Redonda* e passamos pelo *Tesouro da Juventude* (MENDES, 2007, p. 31).

Quando menino, Luciano também praticava o escotismo, chegando até, “em duas ocasiões, [a] ajud[ar] a formar um grupo de escoteiros; íamos dormir na floresta, caminhar horas e horas, escalar picos, que no Brasil não são muito altos” (apud OLIVERO, 1991, p. 32-33). O violino era-lhe também de grande atração, deixando-lhe alguma nostalgia, como descreveu em entrevista concedida em 2001: “se me sobrasse um tempinho, juro que eu me dedicaria a tocar violino ou jogar xadrez”, afirma” (ALMEIDA apud [sem autor], 1999).

Ingressando no noviciado da Companhia de Jesus em meados de 1947, Dom Luciano, após concluir o curso de Filosofia no Colégio Anchieta, na Faculdade dos Jesuítas sediada na cidade de Nova Friburgo, estado do Rio de Janeiro, foi então enviado à Pontifícia Universidade Gregoriana, em 1955, para estudar Teologia. Ali, ele relata: “fiquei de 1955 a 1958 (ano de minha ordenação sacerdotal), estudando teologia na Gregoriana. Seguiu um ano de formação espiritual em Florença [1959], a chamada terceira provação jesuíta. Quando terminei, pensava em voltar para o Brasil, mas me convidaram a ajudar os estudantes no Colégio Pio Brasileiro; voltei então a Roma, onde fiquei até 1965. No mesmo período, estava fazendo um curso de [doutorado em] filosofia e obtive dois anos para a redação da tese” (apud DONEGANA; DIAS, 2001, p. 22).

O ensino na Gregoriana, na década imediatamente anterior ao Concílio Vaticano II, ao contrário de uma suposição bastante difundida, não se apresentava teologicamente homogêneo e obrigatoriamente alinhado com as assertivas pontifícias. Desde sua reabertura, em 1818, sendo confiada à Companhia de Jesus em 1824, a Gregoriana, apesar das estreitas relações mantidas com a Santa Sé, comportava um certo pluralismo interno, viabilizado pela afluência de teólogos de distintas nacionalidades e formações. Com isto, alguns autores da então chamada Escola Romana, como ficou também conhecida, apropriavam-se de diferentes maneiras da abordagem histórica, que incluía não apenas uma prévia rejeição, mas também uma aceitação mitigada; curiosamente, “esta teologia era eminentemente conservadora e, entretanto, em contínua reelaboração” (HOCEDEZ, 1952, p. 349). Assim, professores da Gregoriana, como Carlos Passaglia e Franzelin, permitiram-se recorrer, ainda que em grau circunscrito, à teologia positiva, às fontes da erudição patrística e às análises exegéticas pautadas no método histórico-crítico para aprofundamento de suas interpretações do dogma (BUARQUE, 2010).

Não obstante tais flexibilizações, a Gregoriana mantinha-se, inquestionavelmente, como um dos mais importantes polos da ortodoxia doutrinal católica. Tal faceta também era traduzida pelo regime de estudos ali implantado, que se caracterizava, de maneira geral, como “fortemente sistemático, rígido e abstrato. Faltava a essa pedagogia o sentido histórico e o sentido dos horizontes culturais. A teologia

de então não tinha adquirido esta sensibilidade antropológica que caracteriza o ensino de hoje nas ciências sagradas” (CARRIER, 2003, p. 24). Em termos de organização institucional,

a Gregoriana era tipicamente uma universidade eclesiástica para eclesiásticos: sua função era de formar estudantes para docência nas faculdades, nos seminários, nos escolasticados, para servir como canonistas, para se prepararem para os encargos pastorais, como demonstrado pelo grande número de bispos entre os antigos [alunos] da PUG [Pontifícia Universidade Gregoriana]. Eles compunham quase um terço dos bispos integrantes do Concílio. A comunidade acadêmica de então era inteiramente formada por jesuítas, que ocupavam postos de ensino, administração e direção. [...] O corpo estudantil era formado de eclesiásticos, de seminaristas, de padres, de religiosos. Era um meio eclesiástico e exclusivamente masculino. [...] Havia muito poucos leigos e nenhuma mulher estudante, nem leiga, nem religiosa. Era impensável que uma mulher pudesse se tornar doutora em teologia ou em direito canônico (CARRIER, 2003, p. 22-23, tradução da autora).

Não obstante tais limites, alguns professores destacavam-se pela inovação conferida a suas reflexões. Um deles, Joseph de Finance foi, inclusive, o orientador do então padre Luciano no doutorado em filosofia². Tratava-se de um “pensador vigoroso, profundo e conhecedor da obra de São Tomás de Aquino” (MAC DOWEL apud PAUL, 2007, p. 63), particularmente empenhado em compatibilizar a concepção tomista do ser com o âmbito dos valores. A ele, Luciano dedicou afetuoso agradecimento em sua tese: “ao R. P. Joseph de Finance, que tanto tem contribuído para revelar aos homens de nosso tempo o verdadeiro vulto de São Tomás, a gratidão muito sincera de quem sabe quanto deve, à sua inspiração, guia e incentivo” (ALMEIDA, 1977, p. 15)³.

A realização do doutorado em filosofia foi uma sugestão dos superiores de Dom Luciano, como ele mesmo relata: “não sei se vocês sabem, mas eu era destinado a ser professor de teologia pelo padre Armando Cardoso. Mas ele veio a Roma e me disse: ‘Ó, meu padre, você sabe que a teologia já tem muita gente. É melhor o senhor pegar a filosofia!’ Então eu peguei a filosofia e, ao mesmo tempo, fiz os cursos de teologia espiritual na Gregoriana, que me valeram muito” (ALMEIDA apud PAUL, 2007, p. 49). E mesmo sem ter dado continuidade à carreira acadêmica, em função de seus inúmeros compromissos pastorais e episcopais, Dom Luciano manteve seu interesse pelas questões filosóficas no decorrer de sua trajetória de vida: “continuo me preocupando com isso, porque é o caminho da humanidade, justamente a busca não só da verdade, mas do sentido profundo da vida humana. E a filosofia terá sempre uma parte notável na grande sabedoria” (ALMEIDA apud DONEGANA; DIAS, 2001, p. 22).

O orientador de dom Luciano no doutorado, Joseph de Finance, considerava premente a superação de uma filosofia do ser demasiadamente marcada pela ótica essencialista, em prol de um maior diálogo do tomismo com as filosofias modernas, voltadas ao homem singularizado por suas relações sociais e por sua história. Em seu entender se, para alguns escolásticos,

a inteligência, como tal, parecia então dever desinteressar-se do ponto de vista existencial [...], tudo muda se o princípio do ser é uma liberdade, um amor. Então, o eterno penetra o temporal, uma intelectualidade superior manifesta-se através da aparente irracionalidade do fato. Uma filosofia criacionista deve exaltar o valor do concreto. [...] A existência não se deixa atingir intuitivamente a não ser através do ato que a constitui (DE FINANCE, 1965, p. 330-331, tradução da autora).

Em diálogo com de Finance, Dom Luciano preocupou-se em demonstrar a intrínseca dignidade da dimensão experiencial, inclusive da religiosa que, para ele, apresenta-se de forma personalizante, ou seja, deslocada de um âmbito somente categorial-reflexivo (das representações e conceitos) para a compreensão fenomenológico-afetiva:

A minha experiência, eu não a posso dar a ninguém, ela é de cada um. Eu só posso dizer o seguinte: 'Para termos experiência religiosa, é preciso fazer assim...'; então, eu posso dar um roteiro para uma experiência possível, mas não posso alienar a minha pobre e magra experiência porque essa é inalienável. A ciência, podemos, até certo ponto, alienar, porque mostramos os ritmos da fantasia e assim como que jogamos os fantasmas sobre as pessoas que captam inteligentemente a mensagem. Então eu falo, ele capta, faço um sinalzinho e ele entende. Nesse momento, temos que perceber que a nossa experiência religiosa é profunda, é pessoal (ALMEIDA, 1970, p. 3).

O tomismo histórico-crítico de Dom Luciano, haurido dos diálogos com Joseph de Finance, distancia-se, assim, tanto de uma leitura empirista do real quanto de uma interpretação pautada na intuição: “Dom Luciano não alimentou a ilusão de um conhecimento penetrante e transparente do outro, nem tampouco o viu como um objeto inacessível e fechado. Conjugará ao longo de sua vida um respeito pelo mistério do outro junto com a proximidade comunicativa. Lá na tese se assentavam esses princípios teóricos” (LIBANIO, 2007, p. 23-25).

Não se tratava, portanto, de proceder simplesmente a uma síntese conceitual, aplicada, em seguida, à contingência das situações vividas. O entendimento, provindo da experiência, suscita não apenas categorias, mas também empatias, afinidades, comprometimentos com os sujeitos que tais instrumentos heurísticos significam. Assim, Dom Luciano destacava a dimensão potencialmente comunicante – e integralizadora – da experiência amorosa: “aprofundi isso na tese de doutorado [...] ressaltando que o amor tem uma influência muito grande no processo cognitivo, como aparece na maneira da mãe conhecer o filho, isto é, a dimensão afetiva do ato cognitivo” (ALMEIDA apud ASSIS, 2010, p. 88).

Interpretada por Dom Luciano, a proposição de Finance viabiliza, portanto, uma compreensão do amor como interiorização afetiva do outro, ao torná-lo referência das ações concretas e cotidianas praticadas pela pessoa. Nessa perspectiva foi que Bernard Lonergan⁴, também professor na Gregoriana, comentando sobre seu colega de Finance, considerou que “em seu meticuloso e penetrante estudo sobre a ação humana [Essai sur l'Agir Humain, 1962, p. 287ss.], Joseph de Finance diferenciou a liberdade horizontal da liberdade vertical. A liberdade horizontal é o exercício da liberdade dentro de um horizonte determinado e que toma como base uma postura existencial correspondente. A liberdade vertical [...] pode ser também explícita. Nesse caso, respondemos à noção transcendental de valor determinando o que seria válido fazermos por outrem” (LONERGAN, 2012, p. 55).

A reflexão de Lonergan, grande estudioso de Tomás de Aquino e interessado no tomismo transcendental de Joseph Maréchal⁵ mantinha, assim, importantes pontos afins com a análise de Finance: para este jesuíta canadense, o estar no mundo, experiência necessariamente intersubjetiva, comporta a possibilidade de ampliação da consciência de si ou, em seus próprios termos, de uma potencial autotranscendência. Isto porque, de acordo com Lonergan, o sujeito humano não apenas concretiza as leis de seu estado natural, como pode decisivamente operar tanto em favor de sua maior

qualificação ou progresso (e, a partir dele, de toda criação), como pode vir a suscitar um lamentável declínio. Essa dupla capacidade confere uma inexorável dimensão de historicidade a seus atos e atribui, à ordem existente, um perfil tensional e dialético, em que a efetivação de um projeto não representa a culminância de uma virtude ou a excelência do estado, mas propicia a emergência de outras tantas questões e alternativas, frustrações e recomeços. Tal movimento, quando voltado para um efetivo aprimoramento humano (concomitantemente pessoal e social) pode, inclusive, culminar na dimensão religiosa (DIMAS, 2007, p. 850-851):

Segue-se, portanto, que por mais que as respostas religiosas ou irreligiosas difiram, por mais que difiram as questões que elas explicitamente suscitam, em sua raiz ainda se encontra a mesma tendência transcendental do espírito humano que questiona, que questiona sem restrições, que questiona a relevância do próprio questionamento e que chega, assim, à questão de Deus. [...] O alcance – não da sua conquista, mas da sua intencionalidade – é irrestrito. Há em seu horizonte um lugar para o divino, um santuário para a santidade definitiva. O ateu pode declará-lo vazio. O agnóstico pode preconizar que sua investigação não chegou a conclusão alguma. O humanista contemporâneo não deixará que a questão surja. No entanto, tais negações pressupõem uma centelha em nossa argila, nossa orientação inata para o divino (LONERGAN, 2012, p. 124).

Percebe-se, portanto, que no bojo desse processo de autotranscendência, Lonergan prioriza claramente o movimento ascendente da consciência intencional, por ele denominado “conversão”. Trata-se de um esforço permanente de autotransformação, que implica em decisiva mudança de “horizonte”, conforme a terminologia por ele empregada (FORGET, 1999, p. 8-9)⁶ “afinal, toda mudança notável de horizonte se dá não com base nesse horizonte, mas pela contemplação de uma alternativa diferente – e à primeira vista incompreensível – e por uma conversão” (LONERGAN, 2012, p. 251):

A conversão é uma mudança de direção – e uma mudança para melhor. O indivíduo se liberta do inautêntico. Ele cresce em autenticidade. Satisfações danosas, perigosas e desnorteadoras são deixadas de lado. Os medos do desconforto, da dor e da privação o desviam menos de seu curso. Os valores são apreendidos onde antes eram negligenciados. As escalas de preferência se alteram. Os erros, as racionalizações, as ideologias, sucumbem e se estilhaçam, deixando-o aberto às coisas como elas são e ao homem como deveria ser (LONERGAN, 2012, p. 67-68).

Note-se, portanto que Lonergan, sem descurar da Graça, confere à virtude e à ascese (autocognoscente, sobretudo), no âmbito das operações da consciência intencional, um papel proeminente. Tal abordagem, por sua vez, portava uma fundamentação epistemológica de cunho metafísico:

Em *Insight*, Lonergan opta pelo termo metafísica, a fim de identificar essa filosofia fundamental. [...] Há ‘metafísica explícita’ quando se estabelece que o ser é para ser conhecido por experiência, inteligência e afirmação razoável, reconhecendo-o proporcionado à nossa inteligência. [...] Lonergan deixa bem claro que é difícil construir uma metafísica explícita. [...] O seu papel é a reorientação metódica da ciência do senso comum, de modo a diminuir a confusão de nossa mente, a cacofonia dos debates em que os interlocutores não se escutam, a ausência de critérios de relevância na cultura contemporânea. Estabelecida a filosofia fundamental, torna-se possível dialogar com os vários sistemas metafísicos, ou seja, investigar, refletir e julgar as suas posições, porque esta ação salutar está fundada numa teoria cognitiva consequente (HENRIQUES, 2010, p. 57-59).

Dom Luciano, por sua vez, ao abordar a conversão, a compreendia sob a dinâmica da Graça no mundo:

Conversão é passar da impressão que a gente tem de solidão e isolamento para a verdade da presença amorosa de Deus. Se conseguirmos de Deus essa graça da percepção de sua presença em nós, será uma conquista definitiva, que nos dará espaço para ficarmos de pé. Vamos ficar firmes na vida, com o olhar atento, voltado para frente.

Na minha convalescença, reparando os estragos do acidente, eu não podia andar. Então, vinha um homem me ajudar a dar uns passos. Eu me agarrava a ele e só com a ajuda dele eu conseguia andar. Então, eu pensava quanto necessitamos de Deus e quanto Ele está ao nosso lado, caminhando conosco. Eu vejo nesse fato o primeiro caminho de uma verdadeira conversão (ALMEIDA apud FUISTEM, 2013, p. 89-90).

A reflexão de Dom Luciano, que desloca o enfoque metafísico, bastante presente em Lonergan, para uma associação mais explícita à experiência vivida, com suas contradições e esperanças, vinha sendo promovida, de maneira não hegemônica, desde a década de 1940, mas obteve maior legitimidade acadêmica e pastoral no contexto do Concílio Vaticano II. Desde aquele período, teólogos dominicanos e jesuítas, em particular Yves Congar, criticavam a vivência de uma fé “desencarnada”, que não afetava a totalidade da vida cristã (GIBELLINI, 2002, p. 204). Essa premissa teológica desdobrou-se em duas linhas de pensamento: a necessidade da presença do cristão em todos os campos da vida humana, e a exigência de que toda atividade estivesse vitalmente animada pelo Espírito. A partir de então, formulou-se a chamada “teologia da realidade terrena” que enfocava, entre outros temas privilegiados, a questão do trabalho⁷. De forma concomitante, um novo dinamismo missionário invadiu a pastoral católica, principalmente na França. Desde então, “encarnar-se”, para os cristãos da Ação Católica, passou a significar a criação de instituições cristãs ou de cristianização das já existentes⁸.

Herdeiro desta leitura católica relativa aos sinais da Graça, Dom Luciano, nos escritos que produziu ao longo da vida, foi indicando como os sujeitos, pela fé em Jesus Cristo, tornam-se signos do amor divino: a realidade invisível da salvação pode tornar-se visível por suas palavras, gestos, relações. O Verbo deve fazer-se carne em cada um dos que a escutam, numa conversão santificadora para si e para os demais (FORTIN, 2007, p. 27-29): “Pedir a Deus que me modifique por dentro (metanoia), para que eu seja também ‘diafania’, presença transparente de Cristo, irradiando a luz de Cristo (Ef 5,8)” (ALMEIDA, 2001, p. 174).

Afinidades com a Teologia da Libertação

Foi também com base numa releitura dos sinais da Graça no mundo que Dom Luciano apropriou-se das inspirações lançadas pela Teologia da Libertação, entrecruzando-a com as matrizes filosófico-teológicas que portava de seus tempos de formação:

Acredito que muita gente que fala de Teologia da Libertação nunca leu nada sobre isso. Usa o termo como se fosse apenas um pretexto para ter motivo de criticar a Igreja. Ora, o que vemos hoje é que a Teologia da Libertação, desde Puebla, é muito aberta às interpretações. Porém, o que ela traz de sólido é a busca da libertação, partindo de um comprometimento com a causa da promoção e da defesa dos direitos humanos. Ninguém de nós pode ser cristão e não querer a liberdade. Ninguém de nós pode ser cristão e não querer que haja vida digna para os outros. Ninguém de nós

pode ser cristão e não colocar dentro da vida digna o trabalho e o salário justo para todos (ALMEIDA, 1984a, p. 24).

Subsiste hoje um certo consenso em localizar a emergência da Teologia da Libertação no ano de 1967. Gustavo Gutierrez, em encontro com estudantes da Universidade de Montreal, diferenciou a pobreza do dia-a-dia, fruto da injustiça social, a pobreza espiritual como entrega da vida nas mãos de Deus, e a pobreza como compromisso solidário na luta por transformações estruturais. Foi essa terceira via a que priorizou, denominando-a, em nova conferência que veio a proferir em 1968, em Chimbote, no Peru, de “Teologia da Libertação” (LIBANIO, 2013, p. 1330).

E foi esse o enfoque predominante na Conferência Episcopal de Medellín, realizada em 1968, que teve como tema “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”, que concebe a missão eclesial como libertação dos pobres (LIBANIO, 2013, p. 1330-1331). A teologia assim elaborada superava a anterior perspectiva desenvolvimentista, integrante do discurso e dos programas políticos dos governos populistas. Sob tal ótica, o subdesenvolvimento era tido como uma etapa a ser superada mediante a combinação de capital, tecnologia e mercado, como supostamente teriam procedido os países do Primeiro Mundo. Mas as análises de cunho estrutural, como as promovidas pela Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), indicavam que tal subdesenvolvimento não consistia num atraso histórico, e sim numa decorrência inerente ao modelo capitalista em vigor (BRIGHENTI, 2009). Delineava-se, então, uma teologia autóctone, fundamentada em uma intensa práxis pastoral, voltada sobretudo à educação popular, conscientização e formação política (BRIGHENTI, p. 419).

A partir de então, relata Dom Luciano, a opção e, mais ainda, o protagonismo dos pobres assumiu contornos decisivos: “Puebla [1979] contribuiu decisivamente para a compreensão da opção evangélica pelos pobres, manifestando-lhes sua própria dignidade de filhos de Deus, e procurando criar condições para seu desenvolvimento e libertação [...] Em Medellín, e mais fortemente em Puebla e Santo Domingo, os bispos destacaram a questão pastoral de como um continente de formação cristã tolerou o crescimento das injustiças sociais até o nível ao qual chegamos, de milhões de excluídos. É um contratestemunho do Evangelho” (ALMEIDA, 1998, p. 23; p. 18).

Simultaneamente, as comunidades de base foram ardorosamente defendidas por Dom Luciano Mendes de Almeida. Esta nova modalidade eclesial emergiu, em concomitância a Medellín, de forma pioneira em São Paulo e Fortaleza, no Brasil; em San Miguelito, no Panamá; em Riobamba, no Equador; e em Santiago do Chile, mas já eram mencionadas em 1962 no Plano de Pastoral da CNBB (BRIGHENTI, 2009, p. 423):

As comunidades eclesiais de base e outras expressões de partilha na fé e de promoção da justiça social são providenciais e animam o povo cristão. É preciso valorizar estas realidades que chamam a atenção sobre aspectos fundamentais do Evangelho: a fraternidade, a palavra de Deus lida e rezada em comum, a leitura em comunidade dos sinais dos tempos e dos clamores do povo, a vida sacramental, o empenho pela justiça social, a riqueza e a complementariedade das orações do povo de Deus (ALMEIDA, 1995, p. 3).

Em 1975, na cidade de Vitória, estado do Espírito Santo, ocorreu o primeiro encontro intereclesial das CEBs no Brasil. Ele contou com cerca de 70 pessoas, reunidas a partir da proposta “a

Igreja que nasce do povo pela ação do Espírito de Deus”. Até 2006, data do falecimento de Dom Luciano, foram realizados mais onze encontros intereclesiais, sendo que vários contaram com a sua presença:

Há mais ou menos 35 anos nasciam no Rio Grande do Norte e Maranhão e também em Barra do Piraí (RJ) as primeiras experiências de comunidades menores de discípulos de Jesus Cristo, unidas pelo convívio fraterno e celebração da Eucaristia, felizes em descobrir a força da Bíblia - lida em comum como livro de oração e exigindo coerência de vida -, a opção evangélica pelos pobres e o compromisso de serviço e transformação social. Surgiram, assim, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), hoje tão conhecidas e que, ao longo dos anos, têm contribuído muito para a prática da vida cristã e a vitalidade da igreja no Brasil. [...] Com efeito, o mais importante para as CEBs é a sua identidade cristã, pela vivência do batismo e confirmação, e a participação na missão evangelizadora que Jesus Cristo confiou aos discípulos (ALMEIDA, 1997).

Em paralelo, o professor de Dom Luciano, Bernard Lonergan, via com simpatia a prática de uma leitura político-pastoral por parte da teologia, considerando que este saber, mais do que um elenco de conteúdos acerca da fé apresenta-se, ao fiel, como um norteador de sua maneira de atuar no mundo, como indicado pelo jesuíta Rodolfo de Roux: “o teólogo reorienta e elabora, até o compromisso com o pobre, as categorias teológicas especiais que configuraram um modelo básico, em particular a sua sistemática” (1997, p. 408, Tradução da autora). Ademais, Lonergan, ao interpretar a ação da Graça no plano da história, afirmava que esta tornava-se efetiva ao ser assumida pelo sujeito crente em sua experiência cotidiana de fé, em meio aos desafios da vida:

A teologia antiga concebia a graça santificante como um hábito entitativo e absolutamente natural, inculcado na alma. Por outro lado, [...] podemos começar com uma descrição da experiência religiosa, reconhecer o estado dinâmico do apaixonar-se sem restrições e, depois, identificar esse estado com o da graça santificante [...] podemos notar que o estado dinâmico é, em si, graça operativa, mas torna-se graça cooperativa quando é princípio de atos de amor, esperança, fé, arrependimento etc. (LONERGAN, 2012, p. 127-128).

Por fim, o recurso ao método ver-julgar-e-agir, inicialmente delineado pelo belga Joseph Cardijn junto à Juventude Operária Católica, e depois estendido à Ação Católica nos anos 1950, não se mostrava em contradição com o sugerido por Lonergan para as operações intencionais ser atento-ser inteligente-ser razoável-ser responsável, pois este também partia dos dados da experiência e culminava na ação transformadora do real:

Esta abordagem [ver-julgar-agir] substituiu o método dedutivo escolástico e o autoritarismo eclesiástico por um método indutivo, além de forjar um sendo de fraternidade. Ver significava tomar consciência da realidade vivida, preocupar-se com os semelhantes. Julgar envolvia a análise das causas históricas e estruturais, bem como a interpretação da vida à luz da fé. Agir implica no comprometimento com Deus e com o amor, o que comportava uma gama muito ampla de atividades, desde festividades e publicações religiosas até o trabalho sindical, estudantil, a conscientização. Na Encíclica *Mater et Magistra*, de 1961, o papa João XXIII exortou os jovens a usar a tríplice metodologia (SERBIN, 2008, p 160).

Nesta mesma perspectiva, argumenta Juan José Burgos Acosta:

pelas características e metodologia que Lonergan adota na explicação de seu método, considero que ele se situa no segundo momento do método latino-americano (mediação hermenêutica), precisamente porque ele confere muito peso ao processo interior a que o teólogo é chamado a viver. Antes de mudar o mundo externo, [o teólogo, ou, de forma mais ampla, todo cristão] deve submeter-se a um rigoroso exame como ser humano, porque é na pessoa que operam os dinamismos internos que lhe permitem a tomada de consciência de que o homem é constitutivamente histórico, o que responde a uma das perguntas fundantes que propõe Lonergan: como é essa realidade que conhecemos? Pois essa realidade que pretendemos conhecer só é possível em uma comunidade concreta onde opera a fé (ACOSTA, 2010 p. 105-106, tradução da autora).

Ressalte-se, porém, a existência de dois importantes diferenciais entre a ótica da Teologia da Libertação e os postulados lonerganianos e mesmo da ética da fraternidade, entendida de maneira global no interior da tradição cristã e do ensino social da Igreja. Assim, por um lado, Lonergan pautava sua reflexão em postulados transcendentais (a autotranscendência humana, cujo ápice seria o apaixonar-se por Deus⁹, bem como o movimento descendente de amor ao próximo). Por isso, segundo Lonergan, o bem humano, para ser efetivamente constituído, deveria nortear-se pela remissão a valores últimos ou finais, constitutivos de uma cultura (LONERGAN, 2012, p. 50-51). Cabe, portanto, aos sujeitos, grupos e sociedades, exercerem sua liberdade no sentido de efetivarem na história tais valores últimos ou finais:

uma pessoa ascende geneticamente [ou seja, em processo histórico-existencial] desde a consciência empírica até a intelectual, da consciência intelectual à racional, e da consciência racional até à autoconsciência racional. E se essa pessoa se orienta pela plena autopossessão, para o desapegado e desinteressado desejo de conhecer, ela tende a controlar a situação. Mas uma vez que tenha atingido o estado de autoconsciência racional, então as decisões assumem o controle, porque elas estabelecem o objetivo da atividade total da pessoa, e selecionam as ações que podem conduzir à meta (LONERGAN, 2012, 1995, p. 31)¹⁰.

Desta maneira, conclui Lonergan, “a liberdade não só porta o aspecto negativo de excluir a necessidade, mas também o aspecto positivo da responsabilidade [...] ao ato da vontade [...] também é um ato do sujeito; a medida da liberdade com a que o ato ocorre é também a medida de sua responsabilidade por ele” (LONERGAN, 2012, p. 24-25, tradução da autora).

A Teologia da Libertação, por sua vez, inspirava-se sobretudo em análises da dinâmica sociopolítica tecidas pelas ciências humanas, com especial inflexão na leitura marxista acerca do conflito entre capital e trabalho, agregando, posteriormente, os saberes advindos da então chamada ‘cultura popular’. Em paralelo, como postulado pelo teólogo espanhol José Ramos Regidor, a originalidade desta teologia não se encontra alocada na opção pelos pobres, sendo esta uma prévia e forte característica da tradição católica, mas no reconhecimento das classes populares como sujeitos históricos em uma dupla dimensão: no protagonismo da luta pela sua própria libertação, e também no interior da Igreja, na produção da evangelização e da teologia (ZACHARIADHES, 2009). Nesta perspectiva, mas também enfronhado pela ótica do enamoramento de Deus que hauriu de Lonergan, Dom Luciano afirma: “Amar como Deus ama é fazer com que os outros se tornem capazes de amar. Não basta que façam a experiência da gratuidade, é necessário que leves os outros a fazerem a experiência da gratuidade” (apud OLIVERO, 1991, p. 85).

Não obstante ter suscitado tal diálogo com teólogos de outros continentes, portadores de inquestionável reputação acadêmica, a Cúria Romana não via com bons olhos o crescimento da Teologia da Libertação, pois, segundo o Vaticano, no decorrer do pontificado de João Paulo II, uma pastoral libertadora deveria ser pensada e praticada no âmbito de uma ‘nova evangelização’, conforme a mensagem do papa proferida no encontro do CELAM, em Porto Príncipe, Haiti, no dia 9 de março de 1983. A expressão ‘nova evangelização’ já aparecera na Conferência de Medellín, expressando a emergência de um novo modelo de pastoral, que abrisse mão da ênfase na sacramentalização em favor de ações sociopolíticas transformadoras. Também Puebla registra com força que “situações novas [...], que nascem de mudanças socioculturais, requerem uma nova evangelização” (BRIGHENTI, 2013, p. 84; 86). No entanto, o sentido conferido agora à expressão era distinto, espelhando “ainda resquícios de uma mentalidade de cristandade ou neocristandade. [...] basicamente, evangelizar significa sair para fora e trazer os católicos afastados para dentro da Igreja, numa espécie de missão centrípeta, centrada na Igreja católica. Quanto aos ‘novos métodos’, a ênfase está colocada no ‘anúncio do ‘kerigma’ ou no ‘primeiro anúncio’, quando na realidade se trata de um processo bem mais complexo, tanto do ponto de vista da fé cristã quanto dos interlocutores” (BRIGHENTI, 2013, p. 96). Outra era a leitura de Dom Luciano:

A nova evangelização se insere na continuidade da contribuição do Concílio Vaticano II, através das Conferências de Medellín, Puebla, documentos pontifícios e episcopais que deram impulso na América Latina à consciência da missão evangelizadora da Igreja. É preciso captar os valores destes últimos 25 anos e a forte influência de Medellín e Puebla. Especial iluminação nos fez compreender melhor o Evangelho de Jesus, como destinado a todos, sem exceção, mas de modo preferencial aos pobres (ALMEIDA, 1991, mimeo).

Foram, contudo, os pontos em comum, e não as divergências, que orientaram a direção assumida por Dom Luciano para promover uma expressiva interface com a Teologia da Libertação ao longo de seu episcopado, em consonância com a ética da fraternidade por ele defendida. Na reconstituição dessa dinâmica de aproximação teológico-eclesial, os depoimentos daqueles que o conheceram são de grande valia. Desta maneira, de acordo com José Raimundo Neto, médico residente em Niterói, estado do Rio de Janeiro, mas ex-seminarista franciscano entre 1987-88, “Dom Luciano era um bispo que apoiava a Teologia da Libertação, mas de uma maneira mais genuína no que ela é, uma teologia que não pode desvincular-se do Vaticano, do Papa. [...] Então, eu vejo que Dom Luciano foi um bispo que soube conciliar tanto a Teologia da Libertação quanto a obediência ao Papa” (apud ASSIS, 2010, p. 474-475). De forma similar, assim manifestou-se o padre João Otávio Martins, redentorista: “interessante que Dom Luciano fazia essa prática da Teologia da Libertação sem radicalismo, respeitando quem tivesse pensamentos contrários aos seus e sendo também respeitado” (apud ASSIS, 2010, p. 583).

Dom Luciano tentou, neste sentido, realçar os aspectos afins entre o ensino social da Igreja e a Teologia da Libertação no tocante ao entendimento da pobreza, uma vez que, segundo ambas, o capitalismo produz a riqueza de uns poucos à custa da miséria de muitos, através de mecanismos de concentração de renda e exploração do trabalho (CEFEP, s.d.). Daí, inclusive, o ensino social da Igreja ter assumido o conceito de “estruturas de pecado”, aplicando-o às estruturas econômico-sociais que

produzem a opressão, bem como o termo “opção pelos pobres”, que se mostrou um instrumental de grande valia não apenas para a ação pastoral da Igreja, mas para um repensar da esfera pública (TRACY, 2012, p. 45). Mas se Dom Luciano destacava que “o Magistério social da Igreja é aberto às novas questões”, ele não deixava de indicar: “urge uma constante adequação do ensino da Igreja em matéria social que responda às novas questões” (ALMEIDA, 1984b, p. 698)¹¹.

Efetivamente, a doutrina social da Igreja era considerada por vários teólogos latino-americanos como insuficiente para viabilizar uma efetiva superação dos entraves sociais, segundo a inspiração evangélica. Assim, embora no plano ético-discursivo seus princípios sejam inquestionáveis, sua abordagem assume um tom reformista, mais voltado ao convencimento das grandes lideranças institucionais (no Estado, do capital) do que ao protagonismo dos agentes sociais empobrecidos nas mobilizações que se fazem necessárias (BOFF, 1981). A divergência existente tornou-se ainda mais acentuada com a publicação da encíclica *Centesimus annus* que, distinguindo o capitalismo liberal do neocapitalismo, considera o sistema atual como uma “economia livre” ou “economia de empresa”, sem que a propriedade privada dos meios de produção seja necessariamente causadora de expropriações do trabalho e do regime de pobreza (CEFEP, s.d.).

Neste ínterim, as suspeitas da Cúria Romana quanto à Teologia da Libertação perduravam, uma vez que o Vaticano tendia a considerar tal proposta muito próxima da ótica marxista, demasiado autônoma das diretrizes da Santa Sé e potencialmente incitadora de uma compreensão de Igreja bem mais colegiada do que hierárquica, mais equitativa quanto ao gênero, tendente a absorver pluralidades culturais, afetivas, sexuais. Não obstante, se o ano de 1984 tornou-se marco da culminância dessas divergências públicas, devido à publicação de um documento subscrito pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé que continha fortes recriminações à Teologia da Libertação (LIBANIO, 2013, p. 1331), tal crise foi um pouco nuançada em 1986, quando o próprio Papa João Paulo II escreveu “Mensagem aos bispos brasileiros”, em que reafirmava a validade dessa teologia (LIBANIO, 2013, p. 1333), como realçado por Dom Luciano:

Sobre a Teologia da Libertação, há várias interpretações. Lembro-me de quando o Santo Padre João Paulo II, em março de 1986, em Roma, convocou alguns bispos do Brasil, membros da Presidência e do Conselho Permanente, para refletir sobre os resultados da visita *ad limina*. Naquela ocasião, suas palavras nos marcaram quando dizia que a Teologia da Libertação – desde que fiel aos princípios e à Tradição da Igreja – é não só oportuna, mas necessária. A mesma expressão o Santo Padre repetiu na carta de 9 de abril do mesmo ano aos bispos reunidos em Assembleia Geral em Itaici – São Paulo. Não se trata, para mim, de comentar diferentes autores da Teologia da Libertação, uma vez que alguns foram longe demais na referência a fundamentos marxistas e à indulgência com reações violentas de grupos e povos oprimidos. Isto, no entanto, não impede que se reconheça o forte lastro bíblico da libertação e a contribuição positiva da Teologia da Libertação quando afirma a necessidade de buscarmos o respeito e a promoção dos irmãos mais pobres e oprimidos (ALMEIDA, 1995, p. 2-3).

Com o mesmo empenho, Dom Luciano conferia visibilidade e legitimidade às comunidades de base, como indicado pelo padre Eldécio Serafim Ottaviani:

estávamos nos anos 1985/86. [...] Era o auge da Teologia da Libertação quando destas questões saíamos do período da ditadura, já com o Sarney na Presidência, mas vivíamos a transição. Interessante é que as Comunidades Eclesiais de Base, a

partir daquele momento, começaram a ser muito combatidas, sobretudo na Europa, porque as CEBs, lá, pegaram um viés diferente das do Brasil e da América Latina, um viés mais de independência em relação à hierarquia e, na época, a Santa Sé começou a fazer uma crítica muito grande a essas Comunidades. De tabela, digamos assim, também as CEBs da América Latina passaram a ser criticadas, particularmente as do Brasil, mas as CEBs não estavam desvinculadas das Igrejas particulares [...] Em meio a esse burburinho [numa Conferência de Dom Luciano na UNICEF, em Paris], de repente eu vi Dom Luciano fazendo a ligação do trabalho de promoção da criança com as comunidades eclesiais, porque, - dizia Dom Luciano enfaticamente - ‘as CEBs se apresentavam como verdadeira família para aquelas crianças, pois elas as acolhiam’. [...] Dom Luciano conseguiu, assim, por meio de todo um trabalho com a criança, a Pastoral do Menor, ressaltar a importância das Comunidades Eclesiais de Base, num momento em que estavam sendo combatidas e muito criticadas pelo Vaticano. Essa era a genialidade de Dom Luciano (apud ASSIS, 2010, p. 440-441).

Considerações finais

A posição de Dom Luciano de maior alinhamento às pastorais sociais, em interlocução com as CEBs e a Teologia da Libertação, era apoiada pela maioria dos bispos brasileiros. Assim, a despeito das tensões mantidas com a Cúria Romana durante a década de 1980, o episcopado brasileiro, que o havia escolhido em 1979 para o cargo de secretário-geral da CNBB, reelegendo-o em 1983, também o conduziu em 1987 à presidência desta entidade, apoiando sua recondução em 1991. As sucessivas indicações de Dom Luciano asseguravam uma composição entre as diferentes linhas teológicas e pastorais do episcopado, como esclarece o historiador Augustin Wernet:

os termos progressista ou conservador não eram apropriados para caracterizar Dom Luciano. Ele era um radical de cunho religioso. Pessoa de diálogo e conciliador, procurava, com integridade e inflexibilidade, viver e pôr em prática princípios e fundamentos que têm suas raízes na vida de Cristo e na mensagem bíblica [...] A sua fala foi sempre clara quando se tratava de questões de doutrina: rejeitou o aborto; criticou a campanha de combate à Aids; manifestou-se contra o divórcio e não recuou na rejeição do controle de natalidade por meio artificiais. Agradava a uma parte do clero ao defender reformas sociais, ao mesmo tempo em que se juntava aos padres mais tradicionais na resistência às tendências secularizadoras que relegam questões religiosas a um plano secundário. Em resumo: Dom Luciano era um padre que rezava de verdade, praticava a caridade de modo radical, valorizava mais a ortopraxis do que a ortodoxia e, neste nosso mundo secularizado, viveu uma religiosidade de cunho bíblico e evangélico (WERNET, 2006).

Pode-se considerar que a postura conciliatória de Dom Luciano foi favorecida, ao menos parcialmente, por sua trajetória biográfica, que entrecruzava uma acurada formação filosófico-teológica (na qual não faltaram interfaces com as ciências humanas) com sua afinidade com a proposta da Teologia da Libertação e à experiência das CEBs. Conclui-se que o pluralismo do percurso vivido por Dom Luciano, longe de conflitar, contribuiu para seu intenso engajamento político-social, simultâneo a seu sincero comprometimento com a instituição católica. Foi nessa imbricação que Dom Luciano atualizou a interpretação da ação operativa da Graça na história, reconhecendo-a não somente pela mediação do agir dos sujeitos inspirados pela fé (ou pelo “enamoramento por Deus”, como ele gostava de mencionar), mas também na ressignificação da figura “pobre” – embora bem longe de desconsiderar as injustiças estruturais que o acometiam, ele não deixava de também positivá-la a partir dos enunciados evangélicos, concebendo-a como uma bem-aventurança espiritual:

Os pobres têm maiores possibilidades de converter o mundo, porque não fazem sua força consistir nem nas riquezas, nem na técnica, nem na beleza humana, nem sequer na reputação social, mas na pobreza. [...] Quem é pequeno, quem é pobre sabe que, se fez algum bem, isto lhe vem de Deus, pois sozinho não seria capaz. [...] Nós, portanto, somos chamados a ser instrumentos que fazem aparecer a graça, a luz, a bondade de Deus, embora conscientes de nossa pequenez. Caso não estejamos conscientes da nossa pequenez, podemos errar. Privando os outros da alegria de descobrir que os valores são de Deus, podemos também ofuscar esses valores, porque, 'manipulando-os' com nossas mãos, deixamos neles os vestígios da nossa pequenez e isto pode estragar sua beleza. Quando somos internamente livres, desapegados, este vestígio que deixamos habitualmente sobre as coisas não existe e distingue-se melhor o Dom de Deus (ALMEIDA apud OLIVERO, 1991, p. 121).

Enlace complexo, por vezes paradoxal, entre o agir e o esvaziar-se intersubjetivo, pois as urgências pastorais reiteradamente solicitaram um enfático posicionamento por parte dos cristãos. Mas foi justamente neste limiar que Dom Luciano situou-se, e ele só pode fazê-lo por acionar os diferentes aspectos de seu itinerário pessoal, conciliando, ao invés de excluir. Mas conciliar, ou re-conciliar, como ele costumava mencionar, não significa aceitar tudo – de forma bastante distinta, requer lucidez para ajudar a promover uma transformação que não exclua a relação com o outro. Isso aplica-se, sobretudo, quando este 'outro' comporta agentes que, por omissão ou manipulação, discriminam ou exploram sujeitos e grupos. Afinal, era sob todo tipo de fragilidade humana que Dom Luciano vislumbrava o rosto sofrido de Cristo:

Fala-se muito de reconciliação, a grande categoria teológica de São Paulo. A reconciliação está, da nossa parte, com o projeto divino de salvação. Não é conversão de todos, não é a alegria do mundo, não é ter as pessoas todas já numa espécie de convivência fraterna. É aguentar. Aguentar a história, os reveses da história. Aguentar os meandros da maldade humana e viver na paz, sabendo que o projeto de Deus é um projeto de salvação que passa pela imitação do Cristo que passou pela morte. Eu creio que como luz teológica é talvez o modo que nós temos mais forte de encontrarmos a paz. [...] Acho que esta deveria ser a nossa leitura: não esperar milagres, nem soluções grandiosas, mas a curtição da vida. Uma curtição da vida assumida na paz e no amor, sem privilégios (ALMEIDA, 2007, p. 55-56).

Terá sido uma leitura demasiadamente idealista, a formulada por Dom Luciano, em sua reconfiguração da Graça como "ser pobre", para que uma mudança nas injustiças históricas possa ser efetivada? Este não parece ser o caso, como insiste Dom Luciano:

Apesar das nuvens sombrias, temos de reconhecer os sinais de esperança [...]. O povo não perdeu a confiança e possui reservas morais. As profundas raízes da fé em Deus sustentam a paciência, a coragem e a certeza de que o amor vale mais e o bem há de superar o mal. O povo se organiza e procura soluções ao seu alcance: associações de bairro, grupos de artesanato, mutirões, hortas populares e promoções de festas regionais. Há conquistas recentes, como a maior sensibilidade sobre a criança, vítima das chacinas e violências. [...] multiplicaram-se os esforços de entidades filantrópicas e governamentais para difundir as ações básicas de saúde e reduzir a mortalidade infantil. Cresceu também uma atenção especial aos deficientes. Houve empenho para encontrar formas de atendimento a meninos e meninas de rua em situações de abandono, ou iniciados em práticas antissociais. Vem se desenvolvendo, igualmente, a consciência da solidariedade. Quem não percebe a aceitação popular do combate à fome, à miséria e à violência? Não se trata apenas de respostas isoladas, mas é toda uma série de iniciativas de comitês, conselhos e novas organizações [...] O mais importante é o recurso a Deus e a convicção de que é necessária uma verdadeira mudança comportamental de respeito à pessoa e aos valores éticos, incluindo a promoção de condições de vida digna para os milhões de

empobrecidos. Há, no entanto, outros avanços urgentes a conquistar. [...] Com a proteção de Deus, há muito o que fazer (ALMEIDA, 1997, p. 253-254).

Notas

¹ Este artigo apresenta, em versão sintética, parte da reflexão elaborada durante o estágio de pós-doutorado em Teologia realizado entre outubro de 2013 e setembro de 2015, junto à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, sob a supervisão do Professor Dr. Geraldo de Mori.

² Joseph de Finance nasceu em 1904 e ingressou na Companhia de Jesus em 1921. Defendeu sua dissertação em Filosofia em 1939, sob o título *“Être et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas”*, publicada como livro em 1945. Sua tese posterior, intitulada *“Le Cartésien et la Réflexion Thomiste”*, também editada em 1945, refletiu sobre a primazia ontológica da vontade sobre a razão. A partir de 1955, Finance passou a lecionar Filosofia na Gregoriana, vindo a publicar seus cursos: *“Éthique Générale”*, em 1956; *“Essai sur l’Agir Humain”*, 1962; *“L’affrontement de l’autre”*, *“Essai sur l’Alterité”*, 1973. Em paralelo, lançou reflexões desenvolvidas fora das salas de aula, como *“Connaissance et l’Être”*, de 1966; *“Citoyen de Deux Mondes”*, de 1980. Toda esta densa obra busca articular metafísica e ética, tendo o autor falecido em 2000.

³ Na bibliografia de sua tese, Luciano elencou três importantes livros de Finance: *“Existence et liberté”*, de 1955, a segunda edição de *“Être et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas”*, de 1960, e *“Essai sur l’Agir Humain”*, de 1962, além do artigo *“Cogito cartésien et réflexion thomiste”*, de 1946.

⁴ Bernard Lonergan nasceu em 1904 em Buckingham, Quebec, Canadá, ingressando em 1922 na Companhia de Jesus. De 1926 a 1930, estudou Filosofia, idiomas e Matemática no Heythrop College e na Universidade de Londres. Sua formação teológica foi promovida na Gregoriana, de 1933 a 1937, seguindo-se o doutorado em Teologia na mesma Universidade. Em 1940, tornou-se professor de Teologia no Collège de l’Immaculée Conception, em Montreal, passando a lecionar no Seminário dos Jesuítas, em Toronto, entre 1947-1953, e depois na Universidade Gregoriana de 1953 a 1965. De 1965 a 1975 tornou-se professor de Teologia no Regis College, Toronto, e, posteriormente, assumindo a função docente na Universidade de Harvard, em 1971-1972, e de Distinguished Visiting Teacher de Teologia no Boston College, em 1975. Lonergan voltou para o Canadá no final de 1983 e faleceu em 1984.

⁵ Cf. Henriques (2010, p. 9-10): “Em Roma, Lonergan contatou com o tomismo transcendental de J. Maréchal, enquanto se apropriava de Tomás de Aquino no original e em oposição ao tomismo dos manuais escolares”.

⁶ Para o autor, Lonergan, no intuito de focar a pluralidade das visões de mundo, utiliza como metáfora a noção de horizonte, limite espacial de nossa percepção visual. A linha do horizonte se desloca à medida que nos movemos, abrindo-se mais à frente e encerrando-se atrás, como um imenso círculo, do qual seríamos o centro. Os objetos internos ao círculo constituem a totalidade do que podemos perceber num dado momento, e os objetos fora do círculo nos são inacessíveis. Em analogia, ocorre o mesmo no campo da consciência: o que está fora deste campo não possui existência relativa, ou seja, para fins práticos, é inexistente. Lonergan compreende a conversão como uma mudança dialética de horizonte. Esta mudança é exercida em liberdade. Reportando-se a Joseph de Finance, de quem retoma a distinção entre liberdade horizontal e vertical, ele mostra que a conversão supõe o exercício da liberdade vertical.

⁷ Nesta perspectiva, os estudos de Chenu propugnaram a superação de um entendimento ascético do trabalho, até então tido como castigo pela falta originária da humanidade: ver “Espiritualidade do trabalho”, publicada em 1941, e “Para uma teologia do trabalho”, de 1955, obra em que Chenu retomava e desenvolvia um curso ministrado na Semana Social de Paris, em 1947, cf. Gibellini (2002). Embora o Vaticano tivesse proibido a tradução desse livro, Paulo VI, pouco mais de uma década depois, viria reabilitar esta obra ao citá-la na encíclica *“Populorum progressio”*, de 1968, onde comentava o significado humanista e cristão do trabalho. Lembre-se, também, que o início da segunda metade do século XX emergiu, para a teologia católica, sob o apanágio da restrição, face à edição da encíclica *“Humani Generis”*, em 1950, cf. Gibellini, (2002).

⁸ Pode-se mencionar, como exemplos, o centro de formação teológica dominicana Saulchoir, onde era habitual receber assistentes e militantes da JOC, enquanto os jesuítas prestavam apoio espiritual e cultural aos movimentos especializados, sobretudo à JAC e à JEC, cf. Gibellini (2002).

⁹ Segundo Lonergan, a via ascendente da consciência para Deus culminaria em um estado de “enamoramento” profundo pela alteridade divina, desdobrada no amor ao próximo: “o apaixonar-se por Deus é a satisfação básica de nossa intencionalidade consciente. Essa satisfação conduz a um contentamento profundo, capaz de perdurar apesar da humilhação, do fracasso, da privação, da dor, da traição, da deserção. Essa satisfação culmina em uma paz radical, uma paz que o mundo é incapaz de fornecer. Tem como fruto um amor ao próximo que se esforça ao máximo para construir o Reino de Deus” (LONERGAN, 2012, p. 126).

¹⁰ A citação foi retirada por Lonergan do capítulo “Libertad y Liberación”, inicialmente integrante de seu livro *Insight*. Tradução da autora.

¹¹ O documento foi comentado por Andrade, 1991, p. 105: “Dom Luciano Mendes de Almeida inicia propondo algumas afirmações gerais acerca da “Instrução”. Em primeiro lugar, chama a atenção para o fato de que ela

reconhece a injusta situação social latino-americana como uma interpelação à fé. Como resposta à interpelação, a “Instrução” propõe uma teologia centrada no tema bíblico. Por outro lado, a “Instrução” adverte para os desvios inerentes a alguns tipos de Teologia da Libertação. [...] Segundo sua interpretação [de dom Luciano], as advertências se dirigem ao caso que seria extremo, no qual uma Teologia da Libertação se utilizaria não só da análise marxista, mas identificar-se-ia com os pressupostos ideológicos de tal análise. Sob o aspecto pastoral, este é o caso mais grave. [...] Diante da “Instrução”, acena-se para a responsabilidade dos pastores que devem zelar pela integridade da mensagem da salvação. Isto deve ser feito numa posição de diálogo com os teólogos, cuja contribuição à Igreja é indispensável. É necessária também a promoção de uma legítima Teologia da Libertação, que possa colaborar na tarefa de evangelização no Brasil”.

Referências

- ACOSTA, Juan José Burgos. El aporte de los métodos a la teología como liberación integral. *Franciscanum*, Bogotá, v. III, n. 154, jul./dez. 2010.
- ALMEIDA, Luciano Mendes de. 9º Encontro das CEBs. *Folha de São Paulo*, 19 jul. 1997. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz190707.htm>. Acesso em: 2 dez. 2016.
- _____. *O Direito de viver*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Entrevista concedida ao Programa de TV Roda Viva*, 1991. Disponível em: http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/734/entrevistados/Dom_Luciano_mendes_de_almeida_1991.htm. Acesso em: 8 ago. 2015.
- _____. Entrevista digitada ao Pe. Fernando Torres, *Revista Mision Abierta*, Madrid, 11 jun. 1995. Mimeo.
- _____. A Igreja da América Latina frente aos desafios pastorais da nova evangelização no Terceiro Milênio. *COMLA 4 – 4º Congresso Missionário Latino-Americano*, Lima/Peru, 2 a 8 de fevereiro de 1991. Mimeo.
- _____. *A Imperfeição Intelectiva do Espírito Humano*: introdução à teoria tomista do conhecimento do outro. São Paulo: Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, 1977.
- _____. Palavras de agradecimento de Dom Luciano. In: PAUL, Cláudio (Org.). *Doctor Amoris Causa*: homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida. São Paulo: Loyola, 2007, p. 43-57.
- _____. Participação popular. In: ALMEIDA, Luciano Mendes de et al. *Fé e participação popular*. São Paulo: Paulinas, 1984a (O povo quer viver, v. 10).
- _____. O pensamento episcopal latino-americano, do Rio a Santo Domingo. In: ALMEIDA, Luciano Mendes de et al. *O Futuro da Reflexão Teológica na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. *A serviço da vida e da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. *Servir por amor*: trinta dias de exercícios espirituais. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. Subsídios para o estudo da Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, p. 695-699, dez. 1984b.
- _____. *Teologia Espiritual*: a experiência religiosa cristã. Promovido como disciplina de curso superior da Faculdade Nossa Senhora Medianeira, São Paulo, 1970. Texto datilografado pelos alunos e corrigido por Dom Luciano.
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. *Fé e eficácia*: o uso da sociologia na Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1991.
- ARQUIDIOCESE DE MARIANA. Dom Luciano não crê em conservadorismo. *O Arquidiocesano*, 16 out. 1988, n. 1517.
- ARROCHELLAS, Maria Helena. *Deus é bom*: homenagem a Dom Luciano. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2006.
- ASSIS, Margarida Drumond de. *Dom Luciano, especial Dom de Deus*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2010.
- BOFF, Clodovis. Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação: práticas sociais opostas? *Concilium*, Petrópolis, n. 170, p. 468-487, 1981.
- BRIGHENTI, Agenor. O contexto de uma ousadia que continua fazendo caminho: a propósito dos 40 anos de Medellín. *Pistis Praxis*, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 415-434, jul./dez. 2009.
- _____. Por uma evangelização realmente nova. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 125, p. 83-106, jan./abr. 2013.
- BUARQUE, Virgínia. A concepção de história na teologia católica do Oitocentos. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 24, n. 39, 61-79, jul./dez. 2010.
- CARRIER, Hervé. *L’Université Grégorienne après Vatican II*. Rome, 2003.

- CEFEP. *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação: convergências e divergências*. Disponível em: www.cefep.org.br/.../Doutrina%20Social%20da%20Igreja%20e%20Teol. Acesso em: 4 jul. 2015.
- DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DE FINANCE, Joseph. *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*. 3 ed. Editrice Università Gregoriana. Roma, 1965.
- DIMAS, Samuel. A autotranscendência cognitiva do sujeito em Bernard Lonergan. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 63, p. 845-876, 2007.
- Dom Luciano Mendes. O Brasileiro do Século. *Revista Isto É*, jan. 1999. n. 1552.
- DONEGANA, Costanzo e DIAS, Paulo da Rocha. Apaixonado por Cristo e pelos pobres [Entrevista com Dom Luciano Mendes de Almeida]. *Mundo e Missão*, set. 2001.
- FORGET, Mario. Lonergan: les niveau de conversion. *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, Quebec, 19, p. 7-20, 1999.
- FORTIN, Anne. Des profondeurs de la faim. *Sémiotique et Bible*, Lyon, n. 126, 19-33, juin. 2007.
- FUITEM, Diogo Luiz. *Dom Luciano Mendes de Almeida: uma vida luminosa*. São Paulo: Loyola, 2013.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GIUSTINIANI, Pasquale. *Bernard Lonergan*. São Paulo: Loyola, 2006.
- HENRIQUES, Mendo Castro. *Bernard Lonergan: uma filosofia para o século XXI*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- HOCEDÉZ, Edgar. *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, t. II. Bruxelles/Paris: Universelle S.A./Desclée de Brower, 1952.
- JOÃO PAULO II, papa. *Carta do papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil*, 1986.
- JULIA, Dominique. Une histoire en actes. In: GIARD, Luce (Org.). *Le voyage mystique*, Michel de Certeau. Paris: RSR, 1988, p. 103-124.
- LEXICON. *Dicionário-Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.
- LIBANIO, João Batista. Laudatio in Honorem D. Luciano. In: PAUL, Claudio (Org.). *Doctor Amoris Causa*. Homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida. São Paulo: Loyola, 2007, p. 19-40.
- _____. Teologia em revisão crítica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1328-1356, 2013.
- LONERGAN, Bernard. *Libertad, Sociedad e Historia*. Antologia de textos de Bernard Lonergan y Robert Doran sobre Ética Social e Política, preparada por Armando J. Bravo. México, DF: Universidad Iberoamericana, 1995.
- _____. *Método em Teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- MAC DOWELL, João Augusto. In Memoriam. Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida. In: PAUL, Claudio (Org.). *Doctor Amoris Causa: homenagem a Dom Luciano Mendes de Almeida*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 61-71.
- MATOS, Ana Paula. *A doutrina católica e sua aplicação: Campanhas da Fraternidade e a questão da terra*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2009.
- MENDES, Cândido. *Dom Luciano, o Irmão do Outro*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007.
- OLIVERO, Ernesto. *Unidos em favor da paz: diálogos com Dom Luciano Mendes de Almeida*. São Paulo: Loyola, 1991.
- ROUX, Rodolfo Eduardo de. Aportes de Bernard Lonergan para una teologia em opción preferencial por el pobre. *Theologia Xaveriana*, Bogotá, n. 46, p. 381-414, 1997.
- SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social*. Uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SOUZA, André Ricardo de. Igreja Católica e mercados: a ambivalência entre a solidariedade e a competição. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 156-174, jul. 2007.
- TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 44, n. 122, p. 29-51, jan./abr. 2012.
- WERNET, Augustin. Um radical de cunho religioso. *Folha de São Paulo*, 28 ago. 2006. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2808200624.htm. Acesso em: 2 dez. 2016.
- ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. Que fez São Tomás de Aquino diante de Karl Marx. *Lua Nova*, São Paulo, n. 78, p. 77-108, 2009.

Recebido em: jan. 2016.
Aceito em: jul. 2016.

Virginia Albuquerque de Castro Buarque: Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Docente da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com.