

BIBLIOGRAFIA

Pe. Orlando Vilela — *O drama Heloísa-Abelardo*, 2ª edição (Coleção Ensaio, 13), Belo Horizonte, Itatiaia, 1986, 170 pgs.

Em hora de feliz inspiração a Editora Itatiaia acolheu na sua prestigiosa coleção *Ensaio* este belo livro agora em versão revista e aumentada. A primeira edição (UCMG/FUMARC, 1981) fôra recebida com elogios unânimes da crítica e mesmo a severa e sempre comedida *Revue Philosophique de Louvain* não lhe poupou louvores. Acertada, pois, e mesmo necessária esta segunda edição, acrescida de novas informações, como o interessante parágrafo sobre Astrolábio, o filho de Heloísa e Abelardo.

Sobre a história célebre e quase paradigmática desses dois infelizes amantes muito já se escrevera e talvez até demasiado, e querer acrescentar alguma coisa a essa imensa literatura poderia parecer intento temerário. Não porém para o Pe. Orlando Vilela, que nos informa ter tido seu interesse despertado pela história de Heloísa e Abelardo desde seus primeiros passos na história da filosofia medieval, da qual viria a tornar-se eminente especialista e mestre. Ao longo de toda uma fecunda vida de estudo e magistério esse interesse cresceu e desdobrou-se em leituras, em reflexões, em pesquisas na França, em Paris e Troyes, e no Canadá, no *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* de Toronto, onde se preparava a edição crítica da correspondência de Abelardo. Dessa laboriosa preparação de tantos anos é fruto amadurecido este belo volume que honra a historiografia medieval entre nós e, tarefa que parecia muito difícil, enriquece e renova a bibliografia do drama Heloísa-Abelardo. Livro de ciência e erudição mas também de arte e amor, escrito nesse estilo de sóbria elegância e de discreta graça com o qual já nos habituara o Pe. Orlando Vilela.

Na elaboração e redação do seu livro o A. foi obrigado a navegar entre dois escolhos igualmente perigosos e nos quais acabaram dando

muitos dos seus antecessores: o da seca erudição, que transformaria o livro em acervo bem ordenado de datas, nomes e notas, e o da livre imaginação, que nos daria mais um romance sobre Heloísa e Abelardo. Nada disto aconteceu. A erudição, exhaustiva (ver a exemplar bibliografia das páginas 165-169) é perfeitamente dominada e em nenhum momento torna menos atraente a leitura de qualquer página do livro. Quanto à imaginação, como bem viu o Pe. Orlando Vilela (p. 15-16) ela nada tem a fazer aqui. O drama é *real* mas supera toda imaginação. Nesse caso único a imaginação ficaria aquém da realidade: foi o que não viram tantos românticos que devanearam sobre o tema.

O A. sabe perfeitamente que, por mais extraordinário que seja o drama Heloisa-Abelardo ele não alcançaria tal celebridade na história intelectual e espiritual do Ocidente se sua significação se encerrasse apenas nas peripécias inverossímeis do seu acontecer. Nesse caso o estudo do drama se limitaria a acompanhar o duelo fascinante entre o possível e o impossível. Na verdade, porém, a significação do drama transcende majestosamente seus atores e seu enredo. E isso o torna, se possível, ainda mais dramático. Drama de um tempo que acaba e de um tempo que começa nesta metade do século XII, quando as águas da história do Ocidente latino se dividem irremediavelmente e a torrente de um novo tempo busca impetuosamente seu caminho. O tempo que acaba encontrou a mais alta expressão dos seus valores de civilização na comunidade monástica e na teologia simbólica. O tempo que começa busca elevar como seus signos mais altos o indivíduo e a dialética, essa dando origem como é sabido, a partir do próprio Abelardo, ao que será a teologia escolástica. O drama Heloisa-Abelardo está inscrito no contexto desse conflito de valores de civilização e é aí que sua verdadeira dimensão aparece. Isso fica bem claro a partir da fidelíssima reconstituição do Pe. Orlando Vilela e das perspectivas que os lances do drama pungente nos abrem sobre a vida espiritual do século XII. Heloisa e Abelardo são arrastados pela força poderosa dos valores que emergem: o indivíduo e a razão dialética. Heloísa: o absoluto do indivíduo na profundidade abissal do amor-paixão, o que talvez lance uma nova luz sobre aquela dilacerante expressão *Domino specialiter, sua singulariter* (p. 143-144) da última despedida de Heloisa, uma contradição, note-se, entre o calmo teocentrismo da vida monástica e a tumultuosa e irreprimível afirmação da singularidade individual na sua exigência de amor. Abelardo: a razão na sua forma dialética do *Sic et Non*, avançando intrepidamente pelos domínios da fé e, de resto, redescobrimdo a dimensão socrática do indivíduo no *Scito teipsum* e dotando a interioridade de um novo valor na moral

da intenção. Esse encontro de amor e razão sob o signo do indivíduo é que faz da história de Heloisa e Abelardo o capítulo dramático do nascente humanismo medieval, como mostrou Gilson e como foi magistralmente reconstituído pelo Pe. Orlando Vilela.

É nessas dimensões maiores do drama que encontram seu lugar outras personagens como Bernardo de Claraval e Pedro, o Venerável: o segundo amigo e defensor de Abelardo e seu generoso hospedeiro em Cluny; o primeiro seu tenaz e implacável adversário. Da minha parte seria menos severo para com o *Doctor Mellifluus* do que o Pe. Vilela e outros comentadores (p. 118-121). Pedro, o Venerável, além da sua inata bondade e sábia tolerância, representava Cluny na glória do seu ocaso, após um longo dia de esplendor na santidade, na cultura, na arte, no poder. Podia abrir generosamente as portas da mais ilustre abadia da Europa ao peregrino Abelardo que, no seu abatimento e solidão era, no entanto, o inovador, o anunciador de tempos novos. Bernardo de Claraval era o defensor ardente de um mundo ao qual tentava transmitir um último e poderoso sopro de vida cobrindo a Europa, como diz o monge Raul Glaber, com o branco manto das abadias cistercienses. Tudo opunha Bernardo e Abelardo. Mas é preciso não esquecer que, mais que um confronto de personalidades (não obstante as duras palavras de Bernardo referindo-se a Abelardo que o P. Vilela cita na pág. 120, nas quais de resto há que levar em conta um gênero literário que mistura a *diatribe* antiga com reminiscências escriturísticas) são duas visões teológicas que se enfrentam, duas culturas, talvez mesmo se possa dizer dois humanismos. A magistral reconstituição da cultura monástica por Dom Jean Leclercq, o sábio editor de São Bernardo (*L'Amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1957) ajuda a entender o ardor de Bernardo em defender esse mundo espiritual de tão extraordinária riqueza contra os avanços de uma nova visão teológica que substituía a razão ao símbolo e da qual Abelardo era, incontestavelmente intérprete. Já Henri de Lubac, num capítulo do seu livro *Corpus Mysticum: l'Église et l'Eucharistie au Moyen Age*, (Paris, Aubier, 2. éd. 1949, p. 248-278), mostrara todo o *enjeu* profundo dessa passagem do símbolo à dialética que já se anunciara no século XI. Ela foi, como é sabido, estudada de modo admirável e, provavelmente, definitivo, por M.-D. Chenu no seu *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957 (ver sobretudo p. 343-350). Convém observar, aliás, que na teologia monástica (e, sem dúvida, na teologia bernardina) há também uma curiosidade inquisitiva, embora de natureza diversa daquela que irá aguilhoar a teologia dialética. Para ela, os mistérios dificilmente poderiam ser considerados como

"rochas contra as quais a inteligência se quebra" (p. 118). Foi Bernardo que escreveu, numa sentença de ressonâncias agostinianas e que Pascal retomará numa paráfrase célebre: *Sed enim in hoc est mirum quod nemo te quaerere valet nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris* (*De diligendo Deo*, c. 7, PL 182, 987). Assim, embora o perseguido Abelardo tenha todas as nossas simpatias, o perseguidor Bernardo tem também suas escusas. O ardente expositor dos *Sermones in Cantica* foi igualmente, a seu modo, doutor do amor. De um outro amor.

E Heloisa? Todas essas teologias ameaçam afastar-nos dela, o que o Pe. Orlando jamais nos perdoaria. A significação profunda do drama de Heloisa é enfeixada no capítulo XII (p. 137-144) em páginas antológicas onde a beleza literária, o rigor da erudição e a mais fina sensibilidade se dão as mãos. "Amor e lucidez": essa fórmula lapidar nos conduz ao âmago do mistério que a sobrinha de Fulbert não deixou de ser para os pósteros e, talvez, já para o próprio Abelardo. Como unir esses dois extremos, como ser "amorosa e logiciana"? Sendo-o tão extremadamente, Heloisa anuncia verdadeiramente uma nova idade da qual indivíduo e razão serão os valores cardeais. O Pe. Orlando Vilela conclui apontando para as profundidades últimas do drama: "Eis o que há de mais misterioso e mais pungente na vida de Heloisa: buscar no amor humano o que só o amor divino pode dar" (P. 144). A idade que se inicia sob o signo do drama Heloisa-Abelardo viverá até ao paroxismo, na vida e no pensamento de muitos dos seus mais famosos personagens, a contradição dilacerante entre a prisão na finitude e a saída de si ou o êxtase do amor que aspira ao infinito. Eis porque a história dos dois amantes não é apenas um episódio da história medieval: é também antecipação e símbolo da história de todo um mundo de cultura no qual nos miramos para tentar entender alguma coisa do nosso próprio destino.

O leitor brasileiro recebe assim, das mãos do Pe. Orlando Vilela, em primeiro lugar um ensaio de história escrito com exemplar acribia. Em segundo lugar um texto de rara beleza literária. E, finalmente, uma página de filosofia da cultura cuja atualidade é muito maior do que poderiam pensar aqueles que olham a Idade Média como uma página definitivamente virada da história do Ocidente.

H. C. Lima Vaz

Raymond Aron. *Memórias*. trad. de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986, 855 pp.

Há algo de novo nessa derradeira obra de Raymond Aron: nela, a memorialística, gênero literário quase sempre fascinante, mas de escassas e duvidosas virtudes, converte-se em exemplar exercício da faculdade do juízo e do discernimento.

O leitor percorrerá um longo arco histórico, aproximadamente 50 anos, com um autor que retoma, em meditada rememoração, a tragédia de uma época "cheia de som e fúria".

Não se trata de um acerto de contas, mais ou menos dissimulado, com mortos ou vivos; não constitui tampouco esforço de tudo esquecer numa reconciliação concessiva e anódina, como se evidencia na generosa e rigorosa evocação da amizade do autor por Sartre.

Verifica-se ainda, no desenvolvimento de toda a narrativa, a presença da nobre virtude da discrição. Num tempo em que se mobiliza com imensa facilidade a vida íntima, com sua misteriosa e irrevelada economia, em espetáculo a ser oferecido, *à bon marché*, ao distinto público, reconfortador percorrer 855 páginas nas quais o pudor não é estratégia de encobrimento, mas exigência de lucidez.

As revelações de sua vida privada, poucas e contidas, têm, entretanto, vigor, força e até mesmo beleza: a evocação dos pais, acompanhada da alusão ao compromisso, intimamente assumido, de tentar realizar, em sua própria vida, as promessas não cumpridas na vida de seu próprio pai; a recordação do irmão Adrien, repassada de ternura e genuína afeição; a dor pelos padecimentos de uma filha excepcional; a embolia que o atinge, em 1977, seguida do esforço paciente lúcido de reatar-se à vida e, finalmente, a aceitação da morte serenamente pressentida, tudo suscita naturalmente o sentimento, o dever do respeito.

É difícil sintetizar um livro que acolhe em seu movimento reflexivo questões decisivas de noso tempo e que se ampara numa existência que se exprimiu e se decifrou nelas e por elas. Proponho-me assinalar, contudo, em passadas rápidas, duas reflexões que me acorreram na leitura dessas Memórias: a primeira sugere uma contribuição indireta de Raymond Aron à reflexão cristã da História; a segunda aponta para a unidade da obra filosófica de Aron.

Tecerei, ao final dessa recensão, algumas considerações em torno do célebre aforismo de George Borrow: “a tradução é, no melhor dos casos, um eco”. Como se verá, no caso em questão, nem esta hipótese minimalista confirma-se na tradução brasileira destas *Memórias*.

1 — Raymond Aron se reconhece na esteira do racionalismo ilustrado, mas recusa, por fidelidade à própria razão, tornar-se cúmplice das ilusões de uma razão que, em seu uso prático, não pensa os seus limites, provocando cegueira profunda em seus devotos, a cegueira dos que sabem, dos que se consideram “confidentes de Deus”, da Providência ou da História. A desmistificação rigorosa e sutil, realizada em diferentes níveis, dos intérpretes privilegiados do Sentido da História — avatar tardio da “bela alma” — contribui para a salubridade mental de todos nós que padecemos de nossas próprias certezas. Penso que, de maneira incisiva, estas *Memórias* dão o que pensar para os cristãos: herdeiros presumidos da experiência religiosa que realizou a mais radical desdivinização da Política e da História. Para os cristão que não reconheciam em nenhuma autoridade “sinais do reino de Deus” e eram corretamente estigmatizados de “ateus”.

2 — A observação feita por Léon Brunschvicg — “esse livro contém um programa para uma vida inteira” — no decorrer da sessão de defesa da tese principal sustentada por Aron, tornou-se, para além da aparente dispersão de uma obra múltipla, uma previsão, em grande medida, realizada. Parece-me que as duas teses defendidas, em 26 de março de 1938, para a obtenção do título de doutor — *Introduction à la philosophie de l'histoire* (tese principal) e *La philosophie critique de l'histoire* (tese complementar) inauguram uma investigação transcendental das condições de possibilidade do conhecimento histórico, objetivando simultaneamente limitar o alcance e fundar a verdade da razão em seu uso histórico. *L'opium des intellectuels*, de 1955, *Dimensions de la conscience historique*, de 1960, *Histoire et dialectique de la violence*, de 1973 e o monumental *Penser la guerre, Clausewitz*, de 1976, conferem, sob muitos aspectos, que nos limites de uma recensão não podem ser esclarecidos, uma profunda unidade à obra filosófica de Raymond Aron. Nessa perspectiva, os cursos de sociologia histórica e comparada e a intensa atividade jornalística, confirmam, no exemplar labor desse “espectador engajado”, o último e revelador parágrafo de sua tese doutoral: “l'Existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique, puisqu'elle agit dans un monde incohérent... sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle”.

3 — A tradução das *Memórias* é lamentavelmente realizada com imperturbável displicência. Assinalarei alguns erros que, clamorosos e injustificáveis, deveriam levar o tradutor e a editora, responsáveis pela edição brasileira, a uma reavaliação dos deveres que o necessário e difícil ofício de traduzir pressupõe.

Começemos pelo mais surpreendente: no capítulo III, *Descoberta da Alemanha*, na página 73 da edição brasileira e 66 da edição francesa, o autor refere-se a um artigo escrito por ele em 1933, no qual tece algumas considerações sobre a ascensão do nazismo ao poder: o leitor brasileiro, não bastasse a tragédia pungente que se rememora, travará conhecimento com um novo e inesperado ator histórico: “os fígados coletivos”. E ficará sabendo, em dilatação inimaginável de sua própria cultura, que “infelizmente... a História não dá razão à “inteligência raciocrinadora” e os fígados coletivos, pelo menos no século XX, são na maioria grosseiros” Raymond Aron diz *fois collectives* que deveria ser traduzido por *fés coletivas* ou crenças coletivas, nunca, em síndrome hepática, por *fígados coletivos*.

No capítulo II, *Estudos e Amizades*, na página 42 da tradução e 38 da edição original, somos notificados que *souris*, roedores ao norte da linha equatorial, ao sul, são *urubus*. Assim temos: “sem dúvida a tese merecia ser entregue à crítica mordaz dos urubus” e não “dos ratos” ou, em tradução mais livre e correta, “dos roedores”.

Encontrei na leitura desta tradução dezenas de erros que impedem a clara compreensão do texto. Sei de experiência feita que erros por desleixo ou ignorância sempre cometemos. Mas não tantos e tão graves. Comporei, em penosa exemplificação, uma amostra de outras incorreções. Na suposição, é claro, de que o leitor já se tenha recuperado do susto.

O número indicado em primeiro lugar é o da página da edição brasileira, o segundo, entre parênteses, da edição francesa: 142 (129) *indéfini* traduzido por *infinito*; 161 (147) *elle déclarait* por *ela declamava*; 194 (176) *l'accusation ... me blessa* por *a acusação ... abençoou-me*; 198 (180) *ennemis inexpiables* por *inimigos inexplicáveis*; 200 (1982) *mythique* por *místico*; 255 (232) *une plaisanterie qu'affectionnait Léon Brunschvicg* por uma brincadeira que afetou Léon Brunschvicg; 261 (238) *ce mensonge ne cesse de* por *essa maneira não deixa de*; 266 (243) *naiveté ethnocentrique* por *ingenuidade egocêntrica*; 273 (249) *certains me plurent, d'autres moins* por *alguns*

me lamentaram, outros menos; 668 (606) régime idéocratique por regime democrático e 450 (415) la nécessité des potences por necessidade das potências.

De força, meu caro leitor, necessita esta tradução.

Hugo Pereira do Amaral

Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil*. 1916-1985, Stanford University Press, Stanford, California 1986, 328 p.

A já respeitada plêiade de "brasilianistas" enriquece-se com a entrada do jovem professor assistente da Universidade de Notre Dame, USA, através desse sério trabalho de pesquisa sobre a Igreja Católica e a Política no Brasil. A origem protestante do autor não lhe impediu, de modo nenhum, manter uma posição objetiva e serena no seu estudo da Igreja Católica. Além de manifestar amplo conhecimento da trajetória que a Igreja Católica vem traçando, quer desde sua cabeça em Roma, quer de modo especial no Brasil, objeto direto da pesquisa, o autor não esconde uma atitude de admiração pela performance da Igreja no Brasil, desde os idos anos do episcopado de D. Leme até nossos dias.

O autor divide o livro em três partes, tomando fatos significativos como marcos expressivos de cada período. Assim inicia seu estudo no ano de 1916, quando D. Leme, então arcebispo de Olinda e Recife, publicou uma famosa carta pastoral, início de um movimento de reforço das estruturas internas da Igreja e de uma presença mais marcante na vida política. A 1ª parte vai, portanto, de 1916 até o golpe militar de 1964, que também marcou o fim de um período e o começo de outro para a Igreja. Por sua vez, o autor distingue dois momentos que caracterizam esse primeiro período: um momento de uma Igreja de neocrisandade (1916-1955), um outro de uma Igreja reformista (1955-1964) durante os regimes populistas com destaque especial para a presença da Esquerda Católica (1958-1964).

A IIª parte cobre a época de maior rigor e repressão do Regime militar (1964-1973): é o momento da emergência da Igreja popular. Nessa parte, o autor insere pequeno trabalho monográfico sobre a JOC (Juventude Operária Católica), que abarca os anos de 1947 até 1970, quando a JOC entra em declínio.

E finalmente uma IIIª parte estuda praticamente a Igreja popular no período de abertura até o início do ano passado (1974-1985). Por sua vez, Scott descobre dois submomentos: um do desenvolvimento da Igreja Popular (1974-1982) e outro de seu declínio (1982-1985). Devido à importância que ele atribui à Igreja Popular, amplia o estudo do período com reflexões mais detalhadas sobre um caso muito especial, a saber, a relação entre a Igreja e o Movimento Popular na diocese de Nova Iguaçu (1974-1985), sobre a questão da Igreja, as classes populares e a democracia e finalmente sobre a política da Igreja popular.

O título do livro mantém o epíteto geral de "Igreja Católica", mas o "coração do livro focaliza as origens, o desenvolvimento e os dilemas da Igreja popular ou progressista (os termos são usados como sinônimos)" (p. XIII).

A originalidade do livro não está na parte fática. Um leitor brasileiro bem informado não encontra nada de novo no aspecto narrativo. O autor não faz a história da Igreja do Brasil recente, compulsando fontes inéditas e desencavando fatos desconhecidos, mas trabalha sobre fontes secundárias, sobre entrevistas com pessoas envolvidas nos acontecimentos já conhecidos. Mas mesmo assim, a sobriedade, exatidão, concisão e clareza narrativas fazem do livro, já sob aspecto fático, uma excelente síntese informativa da presença da Igreja no mundo da política desde a segunda metade da década de 10 até nossos dias. Naturalmente para um leitor não conhecedor da realidade brasileira, a leitura trará muita novidade e lhe dará consistente quadro global da caminhada da Igreja do Brasil.

A intenção do autor é, porém, outra. No quadro de uma série de estudos sobre a Igreja do Brasil, feitos sobretudo por brasilianistas ou escritores latino-americanos neomarxistas, Scott elabora um instrumento teórico interpretativo que se distancia de ambos. De fato, os brasilianistas têm trabalhado muito com uma análise institucional da Igreja, levando em consideração a Igreja como instituição e vendo como ela tem interesses e procura expandir sua influência, mas tal perspectiva não dá conta da diferença entre objetivos últimos e instru-

mentais, do conflito de interesses de segmentos diversos da mesma Igreja, das maneiras diferentes e conflitivas possíveis na satisfação dos próprios interesses e sobretudo a possibilidade de renunciar a influência em alguns setores por razão de opções por outros. Numa palavra, a Igreja tem interesses, mas eles não determinam toda a sua ação.

Diverge também da posição neomarxista, no sentido de que procura dialetizar mais a relação da Igreja com a Política. É verdade que a Igreja sofre influência das mudanças sociais, dos conflitos, das ideologias políticas, mas também não é menos verdade que goza de certa autonomia diante das classes, responde às mudanças sociais de modo próprio e original, conforme a consciência que tem de sua missão. E finalmente a própria Igreja influi sobre a Política.

Scott escolhe por isso outro caminho teórico. Elabora quatro modelos de Igreja a partir da idéia da missão da Igreja em relação à Política. Em cada modelo, procura definir a maneira como a Igreja entende sua missão em relação ao Estado, aos setores dominantes e médios, às classes populares. Estes modelos são próximos dos "tipos ideais" de M. Weber. Não se pode exagerar o corte entre eles, já que indivíduos particulares ou movimentos podem ter elementos de mais de um modelo. O aspecto sob o qual se estuda a Igreja é *se e como* ela se envolve na Política. E na sua relação com a Política, concentra a análise mais na relação da Igreja com a Sociedade Civil que com o Estado, mais na relação com as classes populares, mais na atenção aos movimentos leigos das bases que à estratégia da Instituição para responder às mudanças, mais nas conseqüências não-intencionadas dos movimentos e conflitos sociais na mudança da Igreja.

O autor trata do modelo de neocristandade a partir de sua configuração mais clara com D. Leme até seu declínio pela impossibilidade de enfrentar o processo de secularização, de continuar usando o Estado para influenciar a sociedade e de manter o monopólio religioso. A influência da Igreja decai na sociedade e na educação, cresce a competição religiosa por parte do Protestantismo e Espiritismo e finalmente os valores católicos são corroídos pelo impacto da crescente modernidade (1916-1955).

O período seguinte — 1955-1964 — foi disputado sobretudo por dois modelos de Igreja muito próximos e de difícil distinção: modelo conservador modernizante e o modelo reformista. O modelo reformista já a partir do final da década de 50 partilha a hegemonia com os conservadores modernizantes até então na liderança da Igreja. Entre os

anos 70-76 foram os reformistas praticamente os dominantes sozinhos. Entre 76-82 tiveram que compor com a Igreja popular que emergia, mas permaneciam hegemônicos, cedendo a hegemonia somente entre os anos 82-85 para a Igreja Popular e retomando-a de novo a partir de 85. Evidentemente uma maneira tão detalhada de determinar o período de hegemonia e aliança de um modelo é bastante problemática. Mas mesmo assim os sinais apresentados pelo autor mostram certa plausibilidade nesses cortes.

Os dois modelos fundamentais para entender as últimas décadas da Igreja do Brasil são o reformista e o da Igreja Popular. Os conservadores influenciam na medida em que permitem que o fiel da balança se desloque, ora mais para o lado dos reformistas, ora para a Igreja Popular. Os reformistas assumem a secularização, são menos anti-protestantes e anti-comunistas, se preocupam mais com a problemática social e comunitária, são mais sensíveis aos valores democráticos, favorecem mais a autonomia dos leigos no interior da Igreja, promovem reformas no campo da Liturgia e da Catequese. São o elo necessário entre a Igreja conservadora e a Popular.

A Igreja Popular traduz outra percepção de sua missão em relação à Política. Fatores vários contribuem para a emergência dessa nova concepção, tais como, as lutas populares, a repressão, a marginalização do povo crescente a partir da implantação do regime militar. No fundo é a "combinação de uma nova identidade institucional com as novas condições sociais, políticas e econômicas que explicam a mudança da Igreja" (p. 115) E esta nova identidade da Igreja não acontece a não ser quando a Igreja hierárquica e os movimentos leigos da base (ou não) conseguem dialogar. Numa palavra, a tríplice experiência da Esquerda Católica, de outras igrejas da A. Latina e da emergência da Igreja Popular confirma que na Igreja Católica só é viável uma mudança sem rupturas com a hierarquia. Assim a Esquerda Católica não conseguindo tal diálogo, cessou de existir e de influir diretamente nas mudanças da Igreja. Em várias igrejas de outros países da A. Latina a ruptura de setores avançados da Igreja — clero e leigo — em relação com a hierarquia não só não levou a Igreja a mudanças, mas a reforçou em posições conservadoras. A Igreja Popular do Brasil conseguiu numa mesma situação de repressão, que outras igrejas da A. Latina, emergir sólida, porque manteve todo o tempo o diálogo entre base e hierarquia.

Se de um lado a repressão que pesou sobre a Igreja foi fator decisivo na emergência e consolidação da Igreja popular, não explica tudo.

Pois tal situação em outros países provocou maior fechamento da Igreja. A repressão caiu sobre uma Igreja já preparada por movimentos de leigos, por nova concepção de fé, novas teologias, novas práticas pastorais, acumuladas nos anos de mudança por que vinha passando a Igreja universal e a Igreja do Brasil de modo especial. Importantes fatores mantiveram a coesão da igreja, mesmo de setores mais conservadores, quando sobre ela baixou o braço violento da repressão. A Igreja popular conseguiu balancear bem mudança e continuidade, comunidade e instituição, base e hierarquia. Manteve profundo respeito pela religiosidade do povo e soube integrá-la. Pelo contrário, os grupos de extrema direita perderam, por causa de sua intolerância e integrismo, a credibilidade no interior da Igreja, entrando em declínio. E sua perda de força possibilitou, por sua vez, a consolidação da Igreja popular.

O autor equilibra bem as reais conquistas e contribuições da Igreja popular para a Igreja, como um todo, e para o processo político do país com seus limites. Se de um lado as CEBs trazem uma experiência de participação consciente no nível de pequenos grupos, algo fundamental num processo maior de democratização, entretanto não há um desembocar automático do tipo de participação em pequeno grupo na criação e participação em grandes movimentos. São dinâmicas diferentes. Há casos em que nos pequenos grupos se gera desconfiança diante dos grandes movimentos. Frequentemente no trabalho nas e das CEBs se descuida a importância do Estado nas mudanças. O autor tende a sobrestimar a importância do Estado por causa da tradição "governista" de nossa história. Alerta, aí com muita razão, para o perigo de contentar-se com a simples participação no interior dos grupos e movimentos e de sobrestimar a capacidade das bases na transformação da sociedade, descuidando as instituições políticas, especialmente o estado e os partidos.

Muito interessantes são as sínteses em que se apresentam as contribuições da Igreja para a abertura política (p. 149), a posição crítica da Igreja popular diante do desenvolvimento (pp. 224/225), as principais características da Igreja popular (p. 181). Certas questões mais específicas, mas interessantes e relevantes, tais como a relação entre agente externo e base popular, entre participação em pequenos grupos e grandes movimentos, a importância da dimensão afetiva na pedagogia da Igreja popular, receberam excelente tratamento.

Senti falta de dois pontos que considero de importância na Igreja popular: os novos ministérios e a crescente estrutura da Assembléia do

Povo de Deus. Sobre os primeiros, o autor não disse nada. Sobre a Assembléia do Povo de Deus fez rápida alusão (p. 209/210). Mas não lhe atribuiu a relevância que merece. Os novos ministérios constituem além do mais uma maneira mais estruturada de a Igreja popular organizar sua atuação na Sociedade. Pois, muitos desses ministérios são de cunho social.

Outra instituição da Igreja do Brasil que não foi contemplada, mas que significou uma iniciativa de enorme importância, foi a Campanha da Fraternidade. Na análise de Hebert de Souza é um caso típico de estratégia alternativa por parte da Igreja em relação ao Estado. Na defesa dos perseguidos e na fundação de Centros de defesa dos Direitos Humanos, a Igreja desenvolveu uma estratégia defensiva e reativa. Mas na Campanha da Fraternidade, ela se adiantou ao Estado e às outras instituições da Sociedade Civil no lançamento de grandes campanhas e na reflexão crítica de temas centrais para o desenvolvimento do país. Estranhei muito esse silêncio do autor, que, tendo vivido período suficientemente longo no Brasil e tendo contactado com tantos setores de Igreja, não se tenha dado conta da importância dessa presença da Igreja na Sociedade brasileira. Sem esse alcance, também o mês da Bíblia vem adquirindo uma relevância que vai para além da vida interna da Igreja.

Finalmente, não creio que sejam tão claros os sinais, quer do declínio dos movimentos populares, como do declínio da Igreja popular. O Encontro intereclesial de Trindade desse ano revelou enorme avanço da consciência política nos membros das CEBs e fértil criatividade no campo das mobilizações populares. Além disso, a Igreja, sobretudo depois da visita-encontro dos bispos com o Papa em Roma, tem mostrado muita clareza e firmeza em problemas relevantes para o Brasil: reforma agrária, Constituinte, Menor carente, etc... com ampla repercussão na Sociedade.

De passagem, observo pequeno lapso de referência, ao chamar os "Círculos operários" de "Bible circles" mais de uma vez (pp. 33, 118, 127). Não sei de onde pôde vir essa confusão. São duas realidades bem diversas. Também não me parece pertinente a razão dada para a inserção no meio dos pobres a partir de uma concepção de pobreza (p. 209), mas antes aquelas que o próprio autor mais adiante, noutro contexto, indica (p. 213).

Numa palavra, o livro é excelente em nível de informação e de análise crítica, além de um estilo leve, claro, direto. oferece preciosas in-

formações, bem organizadas e criticamente sistematizadas, de modo que o leitor termina o livro com uma visão bem completa e equilibrada do complexo problema da relação da Igreja com a Política nas últimas décadas.

J. B. Libânio