

RECENSÕES

Pierre Bigo-Fernando B. de Ávila
– *Fé Cristã e Compromisso social*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1982, 459 págs.

O primeiro título que recomenda esse livro à atenção dos leitores é a personalidade dos seus autores e as circunstâncias da sua relação. No momento em que as orientações pastorais da Igreja na América Latina são discutidas e freqüentemente contestadas, ninguém mais autorizado do que Pierre Bigo e Fernando B. de Ávila para propor uma interpretação ampla, fundamentada e autêntica dessas orientações. Não é somente a sua excepcional preparação intelectual e profundo conhecimento do ensinamento social da Igreja que os habilita para essa tarefa. Ambos estão intimamente ligados à atividade doutrinal da Igreja da América Latina nos últimos vinte anos no terreno social, Pierre Bigo nos países de fala espanhola, Fernando B. de Ávila no Brasil. A marca da sua colaboração e, freqüentemente, do seu estilo está presente na quase totalidade dos documentos sociais da Igreja na América Latina nos anos recentes. Essa colaboração foi coroada com um traba-

lho intenso e diuturno de assessoria durante a Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla em 1979. Foi justamente a partir da publicação dos Documentos de Puebla que se apresentou a oportunidade para esse trabalho e a sua necessidade tornou-se urgente. A iniciativa deve-se ao Departamento de Ação Social do CELAM e a redação foi acompanhada de perto e discutida, em sucessivas reuniões, pela Comissão Episcopal desse Departamento e outros peritos. Pode-se dizer, pois, que se trata de uma obra que reflete, nas suas posições de fundo, o pensamento do Episcopado Latino-americano (a edição brasileira é patrocinada pela CNBB), sem que isto signifique uma partilha da responsabilidade autoral e redacional, pois a concepção e desenvolvimento do texto devem-se exclusivamente a Pierre Bigo e Fernando B. de Ávila.

É sabido que entre os Bispos da AL há sensíveis diferenças e até mesmo divergências de opinião no que diz respeito à ação social da Igreja. Os documentos da Conferência de Puebla foram aprovados praticamente por unanimidade pelos Bispos presentes. Mas, imediatamente após a

sua publicação esses Documentos foram objeto de vivas discussões em torno da sua interpretação correta e, mesmo, do seu texto genuíno. Não parece temerário afirmar que o livro de Pierre Bigo e Fernando B. de Ávila coloca, de certo modo, um ponto final nessas discussões. Creio que a leitura que aí se faz dos documentos de Puebla representa o nível de consenso mais amplo que se poderia alcançar na Igreja da AL em torno dessas questões e, nesse sentido, o livro se constitui numa obra de referência obrigatória para o estudioso, e numa fonte segura e insubstituível para quem quer que pretenda informar-se de modo objetivo e honesto sobre a tão falada e freqüentemente tão deturpada "pastoral social" da Igreja na AL.

O título do livro define bem suas articulações fundamentais: a fé como geradora de um compromisso social específico, que dela recebe origem, sentido e alcance. Qual a natureza desse compromisso, qual a figura da realidade na qual ele é chamado a exercer-se, quais as normas e condições do seu reto exercício? Eis as questões fundamentais, para as quais o leitor encontrará aqui respostas cuidadosamente elaboradas, claras e convincentes. Trata-se de um texto que alia com felicidade a severa ordem das razões, a clareza didática e a eloquência persuasiva. A fé é considerada primordialmente na sua expressão comunitária, vem a ser institucional. É evidente que a responsabilidade social, sendo assumida pelo corpo da Igreja, é imposta individualmente a cada um dos seus membros no exercício da sua fé pessoal. Mas, como exigência de fé, a responsabilidade social só é autenticamente pessoal se for eclesial. Sendo assim, é a experi-

ência da Igreja como corpo social que se constitui em referência primeira da militância individual, é o seu ensinamento, organizado em doutrina, que se torna normativo para o compromisso social de cada um dos seus membros. Esse aspecto, de suma importância, é tratado explicitamente na parte final do livro (IV p., cap. 12: "Opções pastorais") e na "Conclusão". Seus fundamentos teóricos encontram-se na IIª p. cap. 5: "Elaboração da doutrina social da Igreja".

Da minha parte penso que seria desejável, nesse tempo de pluralismo teórico e prático no campo político-social e depois das experiências, por vezes dramáticas, da Ação Católica em diversos países, inclusive no Brasil, uma explicitação mais enfática da distinção do compromisso pessoal do membro da Igreja enquanto compromisso formalmente **eclesial** e enquanto compromisso **civil** (político-partidário, sindical, etc...) ou no exercício das suas responsabilidades de cidadão. Nas págs. 438-442 os Autores distinguem entre a **pastoral social indireta** e a **pastoral social direta**: a primeira está ligada a instituições (de ensino, de assistência, etc...), a segunda prescinde de instituições e assume a forma direta do anúncio (tendo como conteúdo o ensinamento social da Igreja), da denúncia profética e da animação (de grupos e comunidades). É oportuno, no entanto, não esquecer que, em qualquer hipótese, também a **pastoral social direta** está ligada à instituição eclesial e esta, no mundo de hoje, se torna normalmente visível através de instituições de direito civil. Como, de outra maneira, assegurar juridicamente a sua identidade? Assim sendo, será necessário definir exatamente a relação da **pastoral social direta** com a instituição

eclesial pela mediação de instituições civis, provavelmente de um novo tipo mas que assegurem a presença e a identidade da instituição eclesial e sua pastoral social **direta** na sociedade civil. Os A.A. reconhecem nas CEB's um mínimo de estrutura institucional (p. 441). É importante que nelas, como em outros estilos de pastoral social **direta** esse mínimo seja definido com todas a nitidez. Com efeito, o grande risco da pastoral social **direta**, dada a sua própria natureza, é o seu progressivo distanciamento da instituição eclesial e, na medida desse distanciamento, a sua captação por outras formas de organização político-social (partidos, sindicatos, etc...). A esse propósito julgo oportuno evocar, nesse primeiro centenário do nascimento de Jacques Maritain, a distinção proposta pelo grande pensador católico em **Humanismo Integral** e que continuo a considerar perfeitamente válida. Maritain distingue a ação do cristão **en tant que chrétien** (nela se incluem tanto a pastoral indireta quanto a **direta**) na qual a especificação da ação (seu motivo e seu fim) é estritamente pastoral, constitutivamente eclesial: é um **ato da Igreja**, implicando uma co-responsabilidade eclesial; e a ação do cristão **en chrétien**, na qual a especificação é estritamente **temporal** (na terminologia de Maritain) ou político-social, constitutivamente um **ato do cidadão**, implicando sua responsabilidade cívica ou sua co-responsabilidade em organizações político-sociais ou no todo da sociedade política. Não aceito a acusação de dualismo contra essa distinção porque ela repousa sobre a unidade profunda da consciência cristã que deve informar o agir do cristão e unificar os planos legitimamente distintos nos quais esse agir se exerce se-

gundo a especificidade própria do seu objeto e do seu fim, numa sociedade marcada pelo pluralismo político e ideológico. De outra maneira, como evitar a queda num dos dois extremos: ou a politização da ação pastoral (p. ex. na forma de um "partido católico") ou a sua instrumentalização por partidos e organizações de militância social? Julguei importante recordar a distinção de Maritain, porque ela ajuda, a meu ver, a discernir mais seguramente os extremos tangentes um ao outro (como todos os extremos) do "integrismo" e do "radicalismo", analisados magistralmente por Bigo e Ávila (p. 328-332; ver "Igreja e política", p. 119-129).

A estrutura da obra segue, nas suas grandes linhas, a já clássica tríade do "ver, julgar e agir". A "situação do homem na América Latina" (Iª p.) é objeto do "ver, um "ver" que se desdobra em "perspectiva histórica" (cap. 1) e numa "análise da realidade atual" (cap. 2). O "julgar" se exerce em dois grandes planos: nos seus fundamentos, na forma de uma "reflexão teológico-pastoral e suas projeções sociais" (IIª p.), e no seu discernimento, na forma de um balanço crítico de "sistemas, ideologias e doutrinas" (IIIª p.). Finalmente, o "agir" é orientado para linhas de ação para uma pastoral social na América Latina" (IV p.). A Conclusão, como já assinalamos, trata das "condições interiores da pastoral social" ou da personalidade cristã do agente social.

Não é este o lugar para uma discussão exaustiva de um texto tão rico e complexo como o que nos oferecem Pierre Bigo e Fernando B. de Ávila. Não sendo um manual ou um texto didático é, no entanto, um texto para ser refletido, estudado e discutido em cursos ou sessões de estu-

do. Lanço aqui apenas algumas “notas de leitura”, redigidas em profunda e fraternal comunhão de idéias e ideais com os autores.

Em primeiro lugar, considero que o singular “povo latino-americano” (p. 15 e *passim*) permanece num elevado grau de generalização e seria, talvez, preferível falar de “povos latino-americanos”. Nosso continente apresenta diversidades profundas em sua configuração econômica, política e cultural, não obstante as contingências históricas que presidiram à definição das atuais fronteiras dos seus países. Algumas nações latino-americanas adquiriram todas as características do Estado nacional moderno e sabemos que, em ciência política, o sentido da noção de “povo” é correlativo a “nação” e “Estado”. Receio que a expressão “povo latino-americano” possa conduzir a uma visão demasiado simplificada do complexo relevo sócio-cultural e político da América Latina. Por outro lado, a etiologia da atual situação da AL proposta nas págs. 15-16 não parece sofrer igualmente de uma simplificação excessiva? Defini-la como efeito prolongado de uma tríplice “agressão” externa (revolução francesa, revolução socialista, revolução mundial) não é ceder, de alguma forma, a esse vazio da literatura revolucionária latino-americana denunciado por Carlos Rangel em livro citado pelos autores (p. 30, n. 5), que confere primazia ao princípio de que todos os males da AL são exógenos, o que supõe desde o início a perfeita identificação da entidade “América Latina”, o que já não é fácil? É verdade que, no cap. II, os A.A. distinguem entre “agressão externa” e “agressão interna”, e nas págs. 29-30 negam-se a optar entre as duas explicações em curso sobre os

males atuais da AL: origem externa ou origem interna desses males. Mas, sinceramente, não consigo ver a utilidade dessa categoria de “agressão” (elaborada, como é sabido, pelas ciências do comportamento), para o tipo de análise histórica, sócio-econômica, política e cultural empreendida pelos A.A. Ela intencionaliza demasiadamente, a meu ver, a evolução em cadência longa de tempo, das sociedades e deveria ser reservada, se assim se julgar conveniente, à descrição de conjunturas em cadência curta (assim, medidas protecionistas podem ser ditas “agressão” econômica em determinada conjuntura do comércio internacional). Seja como for, a excelente descrição da situação econômica, sócio-política e cultural da AL (p. 34-77) parece conservar toda a sua validade e força, mesmo se limitarmos conjunturalmente o uso da categoria de “agressão”.

Por outro lado, penso que a utilização dominante da categoria de “agressão” limita as possibilidades de análise de um fenômeno tão complexo como foi a descoberta e conquista da América e a formação das sociedades coloniais. A propósito, assinalo que a análise estruturalista do discurso dos “conquistadores” lança uma luz nova sobre o problema do choque de culturas que marcou o século das descobertas (ver Tvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris, Seul, 1982). Tenho a impressão de que os A.A. seriam mais convincentes se visualizassem a evolução histórica da AL desde o ponto de vista de uma historiografia menos marcada por categorias carregadas de intensa ressonância ideológica, como “agressão”, “dominação”, etc...

É justamente ao problema da

ideologia (cap. 5) que dedico boa parte das minhas "notas de leitura". Mas, seria muito longo discuti-lo aqui. Quero apenas deixar consignadas minhas dúvidas a respeito da definição de "ideologia" proposta pelos autores. Se a distinção entre "ideologia" no sentido amplo e "ideologia" no sentido estrito parece inútil pois, afinal, "ideologia" no sentido amplo não é ideologia (p. 136) ela obriga, no entanto, os A.A. a conferirem à ideologia no sentido estrito uma acepção excessivamente negativa, que tenho dificuldade em aceitar. Na verdade, a "ideologia" exprime uma das múltiplas funções sociais do saber, ligada a problemas de legitimação, controle e reprodução social. É, portanto, uma das formas de estruturação do imaginário social na linha da justificação de determinados interesses presentes na sociedade. A ideologia, pois, não diz respeito ao conteúdo e, sim, ao uso social do saber. Esse uso social não parece visar necessariamente a dissimulação ou ocultação da realidade, assim como o interesse que o move é constituído por uma gama complexa de motivações e dificilmente poderia ser reduzido, pura e simplesmente, à categoria de dominação ou hegemonia. Ideologia e verdade teórica situam-se, por outro lado, em planos gnoseológicos diferentes. A verdade da ideologia é uma verdade prática e diz respeito à eficácia do uso social do saber para os fins almejados por determinados interesses sociais. Esses, por sua vez, não se esgotam num projeto de dominação pura e simples (ao menos nas sociedades já relativamente evoluídas) e se inserem numa trama muito mais delicada e complexa de relações sociais. Essa trama encontra sua expressão simbólica no imaginário social em cuja esfe-

ra também a ideologia tem o seu lugar, mas sem ocupá-la inteiramente. A concepção da ideologia como "ocultação" e "dissimulação" tem analogias visíveis, pelo menos para mim, com a concepção da religião como falsificação da realidade e embuste do povo, levada a cabo pela casta sacerdotal e posta a serviço dos seus objetivos de dominação. Essa concepção simplista, vulgarizada pelos racionalistas do século XVIII, foi refutada pelo simples advento da ciência e história das religiões no século XIX. Uma história das ideologias está por escrever. Uma tentativa insatisfatória mas sugestiva é representada pela obra dirigida por François Châtelet: *Histoire des Idéologies*, 3 vols., Paris, Hachette, 1978. Châtelet, na Introdução geral (t. I, p. 10-13) mostra a insuficiência da noção de ideologia como "dissimulação" ou "ilusão compensadora" e retém uma concepção ampla da ideologia como *Weltanschauung* no seu uso específico de regular a ampla e complexa trama das relações sociais numa dada coletividade. É uma concepção mais flexível, heurísticamente mais fecunda, segundo me parece. Se consultarmos um livro magistral e já clássico como o de Georges Duby (*Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Bibliothèque des Histories, Paris, Gallimard, 1978) poderemos ter uma idéia exata do complexo tecido simbólico no qual se insere a produção ideológica num caso típico como o da sociedade feudal. Em suma, parece-me que nas págs. 136-138 os A.A. fazem uso exclusivo de uma certa concepção de ideologia difundida pelo marxismo vulgar e recebida por alguns teólogos da AL, mas que parece dificilmente aceitável do ponto de vista da história e da sociologia do sa-

ber. Deixo em aberto essa questão.

Aqui está, pois, um livro importante, um dos poucos que vale a pena ler e estudar em meio a essa abundante literatura religiosa que está sendo

oferecida nas livrarias e na qual nem tudo o que brilha é ouro.

H.C. Lima Vaz

Jean DELUMEAU avec la collaboration de Geneviève Baudet-Trillat, Stéphanie Janssen-Peigné et Cathérine Tragnan) — *Un chemin d'histoire: chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, 286 págs.

Nesse livro o eminente historiador da Europa religiosa moderna oferece ao leitor a continuação dos estudos iniciados com a publicação de *Naissance et affirmation de la Réforme* (1965) e que vão edificando uma das obras mais notáveis da historiografia religiosa do nosso tempo. Obra de rigorosa pesquisa historiográfica e, igualmente, de inovador esforço hermenêutico, que vem lançando novas luzes sobre o tão discutido problema das relações entre o processo de formação da civilização ocidental e o processo da sua “cristianização”. Um primeiro balanço crítico dos resultados da sua pesquisa e da fecundidade dos seus esquemas interpretativos fora oferecido pelo próprio Delumeau na sua lição inaugural no Collège de France (1975) e no seu livro *Le Christianisme va-t-il mourir?* (1977; ver “Síntese”, 11:1977, p. 107-108).

Logo após essa primeira aprecia-

ção de conjunto sobre o sentido da sua investigação histórica, Delumeau publica o primeiro volume da grande obra *La Peur en Occident (XIV-XVIII siècles) I: Une cité assiégée* (1978), e dirige a *Histoire vécue du peuple chrétien* (2 vols, 1979). A primeira dessas publicações constitui um elo essencial na demonstração da tese fundamental de Delumeau sobre a “cristianização” da Europa moderna: a tentativa das igrejas de fazer passar o Cristianismo tardo-medieval do sincretismo popular à religião teológica.

O Prefácio do presente livro, precioso como testemunho de uma evolução intelectual e espiritual, descreve o itinerário do historiador que vai “da história ao engajamento”. Engajamento em favor da unidade dos cristãos empenhados na construção de uma nova figura histórica do Cristianismo no mundo. Essa construção, segundo Delumeau, deve partir da evidência histórica do insucesso da “cristianização” tal como a entenderam as igrejas pós-medievais, e que se teria apoiado num deliberado desígnio de poder e numa pastoral do medo (p. 7). A face histórica visível desse insucesso é a chamada “descristia-

nização” que, portanto, não diz respeito a um pretendido “cristianismo” do povo no regime de Cristandade (Idade Média) mas à contrapartida histórica do esforço de “cristianização” das igrejas pós-medievais.

Delumeau reúne aqui trabalhos diversos, obedecendo a uma ordem de seriação histórica e hermenêutica dos problemas agrupados em torno de dois grandes temas: de um lado, o fim da Cristandade medieval e, de outro, a aculturação cristã da religião popular animista na esteira da “cristianização” que se vê às voltas com o que é denominado “o mágico cristão” (p.140-143). De resto, a reabilitação da religião popular vivida é um dos eixos da pesquisa de Delumeau. No fim da Idade Média o esforço secular de difusão do Cristianismo apenas atingira as camadas profundas do inconsciente religioso coletivo e a ignorância religiosa subsistia quase intacta (cap.6). As duas Reformas se definem como tarefa de levar a cabo a implantação de uma “religião teológica” que podia ser uma religião de “leigos” (como no caso do Calvinismo), nos comportamentos e na mentalidade do povo. Eis o sentido de todo o esforço representado pelas “missões interiores” na Europa da

Reforma católica (cap.8).

A Conclusão parece oferecer-nos a chave mais adequada para a leitura dos capítulos de Delumeau. Dois modelos de Cristianismo: a Cristandade com suas grandezas, suas misérias e, finalmente, seu insucesso histórico; e um novo modelo de realização histórica do Cristianismo do qual o historiador ousa traçar algumas linhas antecipatórias, exatamente aquelas que vão em sentido oposto aos traços que determinaram a figura histórica da Cristandade e a conduziram ao seu declínio e ao seu fim.

Convém ressaltar, finalmente, que o livro de Jean Delumeau, escrito como fruto de pesquisas e reflexões sobre a história do Cristianismo europeu, contém sugestões que parecem extremamente fecundas para o estudo da implantação e crescimento do Cristianismo no novo mundo americano que emergiu para a história como uma extensão da “christianitas” européia. Sendo um livro de história, oferece igualmente um modelo para a reflexão teológico-pastoral que se coloca nesse “lugar” teológico por excelência que é a “história vivida do povo cristão”.

H.C. Lima Vaz

LIBÂNIO, J.B.: *Pastoral numa sociedade de conflitos* (Coleção Vida Religiosa: Temas atuais nº 11). Coedição Vozes/CRB, Petrópolis/Rio, 1982, 242pp., 18x13 cm.

O novo livro de JBL estuda, numa abordagem pastoral, a situação da Igreja em meio aos conflitos da sociedade. Depois de uma introdução metodológica e um primeiro capítulo que situa a problemática, segue-se em três capítulos o estudo de três modos de abordar pastoralmente a realidade do conflito social. Cada um desses capítulos começa por uma "fenomenologia da consciência" do agente de pastoral, isto é, como o agente de pastoral explica a sociedade conflitiva em que vive, e como procura superar os conflitos. A primeira maneira de abordar o conflito é o que JBL chama a "aproximação religioso-moral" (cap.II). Segundo essa abordagem, o conflito é fruto do mal, seja o mal da vontade (pecado), seja o mal da inteligência (erro, ignorância). Sendo a Igreja mensageira da verdade e da virtude, a ação pastoral frente ao conflito se reduz a uma ação religiosa (instrução religiosa, pregação, sacramentos e outras práticas de piedade etc.). A segunda maneira de interpretar a realidade conflitiva e posicionar-se frente a ela é a "aproximação psico-social" (cap.III). O agente de pastoral atribui o conflito à patologia humana. Para a superação do conflito recorrerá conseqüentemente a uma terapêutica que ajude a baixar o grau de conflitividade social. Nessa terapêutica a Igreja tem importante função como "outro significativo" no nível da afetividade. JBL aduz, a título de exemplo, uma série de práticas pastorais que exercem função te-

rapêutica no conflito social. A terceira aproximação é a "dialético-estrutural" (cap.IV) que explica o conflito a partir da existência de grupos com interesses objetivos antagônicos. O conflito é, pois, produto das condições sociais criadas pelo homem. É um fator endógeno no processo de mudança social em que a sociedade se encontra permanentemente. JBL analisa os diferentes tipos de conflito, começando pelo "conflito no nível fundamental" que provém da não-adequação entre a realidade e a utopia, entre a realidade concreta e a possibilidade imaginada e desejada. Passa então aos conflitos racial, sexual, de gerações e de classes (103-132).

Em cada um dos três capítulos II a IV, depois da caracterização da abordagem no prisma do agente de pastoral, JBL explicita o que está por trás dessa aproximação, ou seja, posiciona-se criticamente frente às explicações iniciais, apresentando o positivo e o negativo das primeira e segunda aproximações, e aprofundando o sentido da terceira, já que esta é a que ele próprio assume como correta. Criticando a aproximação religioso-moral, JBL salienta a importância da valorização da dimensão ética do homem, o que, por um lado, ressalta a presença da liberdade nos conflitos e, por outro, impede o excessivo otimismo de uma reconciliação universal intra-histórica. Entre os limites dessa interpretação, sobressai o desconhecimento do sócio-estrutural que acarreta os demais pontos negativos estudados por JBL: o duplo discurso (um para as classes dominantes, outro para as subalternas), a dificuldade de compreender o conflito no interior da Igreja e da Vida Religiosa, a rejeição de uma pastoral crítica, os arrou-

bos proféticos ou moralistas e uma atitude elitista.

Nas observações críticas sobre a aproximação psico-social, JBL disserta inicialmente sobre "o aspecto positivo das práticas terapêuticas", enquanto ajudam a diminuir o elemento irracional do conflito, de forma a deixar transparecer com mais objetividade o aspecto sócio-estrutural. Além disso, é importante para as próprias lutas populares que as classes oprimidas tenham momentos de distensão, consolo e alívio no constante sufoco em que vivem. A seguir JBL explicita os limites dessa pastoral que fundamentalmente resumem-se na ambigüidade das práticas terapêuticas, na facilidade com que tal pastoral é presa da ideologia dominante, passando a desempenhar um papel conservador, alienador. São abordados o caráter ambíguo das práticas terapêuticas, a dupla pastoral, as (pseudo) soluções dadas ao conflito dentro da Igreja e da Vida Religiosa, a problemática do conflito arcaico/moderno, a relação propaganda-conflito, a rejeição ou recuperação da pastoral de conscientização, a concepção de cultura como fator de homogeneização, a teologia subjacente falta de elementos críticos, o modelo de sociedade e consequente papel da Igreja nela.

No cap. IV, antes das observações críticas, JBL analisa as dificuldades para entender o conflito estrutural (devido ao lugar social, ao caráter escatológico da prática pastoral, à concepção conciliativa de caridade, à natureza do discurso da Igreja, no capital simbólico reconciliador e à referência à transcendência). Após a reflexão sobre os obstáculos, JBL passa às observações críticas sobre a aproximação dialético-estrutural. Sua primeira preocupação é acentuar que es-

sa abordagem exclui soluções à base de indivíduos. Daí a importância dos sujeitos sociais e da mudança de estruturas. Previne também que, embora no momento atual o conflito de classes seja o mais relevante, não é único nem absoluto. E, por sua vez, no conflito de classes tampouco o aspecto econômico é o único e absoluto, embora fundamental. A seguir mostra os caminhos seguidos por uma pastoral que entende o conflito estruturalmente (CPT, CIMI, ACO, CEBs, necessidade de assessoria nos campos das ciências sociais). Por fim, JBL retoma na perspectiva da aproximação dialético-estrutural a problemática do conflito no interior da Igreja e da Vida Religiosa. O que ele escreve sobre o conflito na Igreja (167-222), são páginas antológicas por sua lucidez, clareza e profundidade de reflexão teológica. O mesmo se diga do parágrafo sobre "luta de classes" (222-233) que, na esquematização da obra está, em minha opinião, deslocado no item sobre o conflito na Igreja. É antes um excursus — aliás, repita-se, de grande valor e extremamente elucidativo — que a meu ver ficaria melhor localizado após a caracterização do conflito de classes (122-132).

Na conclusão do cap. IV (237-241), JBL intenta uma articulação entre as três abordagens, acentuando que cada aspecto tem "uma função própria insubstituível" (240) e cada uma exerce um papel de juízo crítico sobre as outras: "O ético sob o prisma do valor; o psico-social no tocante à presença imprescindível de elementos pessoais e o dialético-estrutural revela-nos os segredos dos mecanismos sociais" (241).

Neste livro, como já anteriormente em "A formação da consciência

crítica" e em "As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais" (publicados pela Vozes/CRB na mesma coleção), JBL demonstra sua maestria nas análises sócio-culturais e comprova novamente a relevância teológica de tais análises e sua importância pastoral.

O livro destina-se a agentes de pastoral e ser-lhes-á de grande utilidade. Na opinião do recenseador, o leitor menos versado em Filosofia e Teologia, poderia desanimar à leitura da introdução (especialmente), mas também à do cap. I. Por isso, aconselharia a que começasse uma primeira leitura pelos fascinantes capítulos II a IV para retomá-la depois no cap. I

e, por fim, na introdução. Assim, possivelmente se tornaria mais fácil, ao leitor menos especializado, a compreensão das reflexões metodológicas iniciais, sem que, pelo esforço de deglutição dessas páginas iniciais de grande densidade, viesse a perder a coragem de ler a obra, o que seria sem dúvida lamentável, pois se trata de um livro extremamente atual e inegavelmente indispensável para todo agente de pastoral que queira atingir de fato sua meta evangelizadora numa sociedade de conflitos. Espero que a revisão tenha podido comprová-lo.

Francisco Taborda, SJ