

Recensões

MONDIN, Battista: *Os teólogos da libertação* (Coleção "Libertação e Teologia" 4). Tradução do italiano por Hugo Toschi. 182 pp., 23 x 16 cm. Edições Paulinas, São Paulo, 1980.

B.M., o conhecido douto italiano que já resenhou e criticou mais ou menos todas as correntes modernas da teologia, dedicou à Teologia da Libertação (=TdL) o volume que as Paulinas vem de publicar.

A construção do volume é mais ou menos óbvia. Introduzindo a temática da libertação, há um capítulo sobre "a idéia de libertação na Filosofia" através dos séculos, desde os pré-socráticos até os neomarxistas. Segue-se um capítulo enumerando "as causas de TdL" que ele divide em indiretas: "o contexto político social, cultural e religioso" da América Latina e a passagem do desenvolvimentismo à propugnação de soluções revolucionárias; e diretas: o engajamento político da Igreja latino-americana após o Vaticano II e a guinada da teologia europeia nos fins dos anos 60.

O cerne do livro é constituído pelos três capítulos seguintes, onde B.M. analisa a obra daqueles que ele considera terem preparado, fundado e difundido a TdL. Entre os precursores B.M. estuda três: Richard Schull, Joseph Comblin e Rubem Alves. A Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann B.M. considera fundadores da TdL. Entre os principais expoentes B.M. se detém em Eduardo Pirônio, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, José Miguez Bonino e Helder Câmara. Um capítulo final faz o balanço crítico *global*, pois, ao tratar cada um dos autores, B.M. já emitira opinião sobre os pontos fundamentais.

Após apresentar o esquema geral, esta recensão quer discutir alguns aspectos da obra. Em primeiro lugar o conceito de TdL. B. M. parece ter um conceito muito amplo de TdL, de tal forma que acaba por descaracterizá-la. Assim, afirmar que São Paulo merece "justamente o título de primeiro teólogo da libertação" (170) por sua insistência na liberdade cristã é anacronismo que não ajuda a esclarecer nada. Sem dúvida os teólogos da libertação se sentirão muito honrados em tão excelsa companhia, mas ela não elucida nada. A amplidão do conceito se verifica também quando B.M. cita num fôlego entre os membros da hierarquia que "contribuíram para o desenvolvimento da TdL", ao lado de Eduardo Pirônio, Pedro Casaldáliga e Helder Câmara, o atual presidente do CELAM, Alfonso López Trujillo. Aliás, a própria inclusão de membros da hierarquia, com seu discurso pastoral ou espiritual, num grupo de teólogos que recorrem ao discurso cientí-

fico, é, pelo menos, pouco feliz. O próprio B.M. sente o problema e, ao comentar a TdL de Pirônio, constata um "abismo" e "posições... diametralmente opostas" entre o grande cardeal argentino e Gutierrez-Assmann (101). São "duas concepções aparentemente antitéticas" (102). B.M. exige de Pirônio maior atenção às ciências humanas, já que "o significado bíblico do termo [libertação] não é totalmente diverso do significado que ele tem nas ciências humanas" (102). Por outro lado, quer que Gutierrez e Assmann não façam "política ou filosofia da libertação" e enriqueçam o termo "com os conteúdos que lhe foram conferidos pela Palavra de Deus" (102).

Quais são esses conteúdos ele não o diz de imediato. Mais adiante escreverá: "Como na vida e na doutrina de Cristo e também na práxis cristã, deve-se dar prioridade à libertação interior, espiritual, e não à libertação exterior, material, econômica, política etc" (1978-179). Ou ainda antes: "na perspectiva paulina (que é sem dúvida também a cristã) no homem a dimensão que mais valor tem é a interior" 175; cf. também 157, 159). B.M. ignora, portanto, uma relação dialética entre os diversos aspectos da libertação. Segundo B.M. um deles precisa ter prioridade e o cristão só pode afirmar a prioridade do interior, pois da "profunda miséria interior... nenhum achado da ciência, da técnica ou da política consegue libertá-lo" (179).

Não podendo pensar dialeticamente a relação interior-exterior, B.M. não compreende tampouco a unidade da história da salvação. Criticando a visão de Gutierrez a respeito, B.M. dirá que o teólogo peruano parece fazer "uma distinção puramente quantitativa ao invés de qualitativa" entre graça e natureza, natural e sobrenatural (78). Como confirmação cita a frase de Gutiérrez: "O fato histórico, político, libertador, é engrandecimento do Reino, é acontecimento salvífico, mas não é a vinda do Reino nem *toda* a salvação" (citada na p. 78). B.M. pergunta: "Mas, deste jeito, não se atraiçoa gravemente o princípio fundamental da infinita diferença qualitativa entre dom divino e realidade humana?" (78). Parece-me que B.M. teria que fazer a mesma pergunta escandalizada diante de um texto conciliar como GS 39.

B.M. parece supor que a salvação ou libertação cristã são um "fluido metafísico" que sobrevém à realidade histórica. Por isso nega a Assmann o direito de fazer "consistir o específico cristão no amor", colocando-o entre "muitos outros teólogos do nosso tempo, também refratários em situar a especificidade do cristianismo em verdades de caráter transcendente" (90). Por que será insuficiente especificar o

cristianismo pelo amor? Para São João não parece ter sido insuficiente "definir" Deus como amor nem identificar o amor a Deus e ao próximo B.M. vai depois chamar o amor de "o elemento mais característico e original da mensagem de Cristo" (128). Que diferença há com a afirmação de Assmann? Parece-me que é o pensamento coisista de B.M. que exige entidades metafísicas que se acrescentam ao real histórico, para poder haver diferença entre cristianismo e outros movimentos. Essa hipótese parece confirmada na crítica a L. Boff, em cuja cristologia B.M. vê "a tendência a reduzir a obra de Cristo à causalidade exemplar" "como em muitos outros teólogos contemporâneos" (120). De fato, vista em perspectiva coisista (aristotélica), a causalidade exemplar é a mais tênue possível. O mesmo não se pode dizer numa perspectiva dinâmica, histórica, personalista. A mesma direção de pensamento aparece, quando B.M. diz que a liberdade humana "ferida e aprisionada, rodeada de mil obstáculos... tem necessidade de ser libertada *antes* de alcançar a plena realização de si mesma" (157; grifo meu). Mas essa libertação não é a libertação dos "mil obstáculos" exteriores, porque a libertação espiritual tem prioridade. Segundo B.M. "o cristianismo é portador da Boa-Nova; sua alegre mensagem é que o homem obteve a libertação, libertação *acima de tudo* dos males da alma, mas também libertação de qualquer outro mal (pelo menos em perspectiva escatológica)" (159; grifos meus). B.M. não consegue mediar o "já" e o "ainda não" da salvação, por isso tem que reduzir o "já" "aos males da alma", cuja libertação se alcança "antes". O "ainda não" se referiria aos outros males, mas, como a experiência mostra que os cristãos não estão libertos deles, põe a cláusula "pelo menos em perspectiva escatológica". O problema da impossibilidade de mediação está na concepção substancialista subjacente que, por sua vez, o impossibilita de pensar dialeticamente.

Isso significa que B.M. não capta o processo histórico, o ser cristão como um *tornar-se* cristão. Para ele, a Igreja parece não ser peregrina. Ela "é uma comunidade de homens livres, plena e intimamente livres, que têm a missão de promover a libertação de todos os demais" (159). Que esta seja a utopia da Igreja, concedo. Afirmá-lo como realidade é esquecer outras verdades fundamentais como o pecado da Igreja, seu caráter de Igreja peregrina. Mas um pensamento coisista não pode abranger o movimento da realidade e conseqüentemente não pode pensar dialeticamente.

Este problema está subjacente a toda a crítica de B.M. à TdL. Por exemplo, sua crítica ao papel da práxis na TdL. O problema começa com a própria compreensão de práxis. Quando B.M. escreve: "A meu

ver, esta subordinação da fé à práxis, da ortodoxia à ortopraxis [que ele atribui à TdL], é inadmissível, pois qualquer ação para não ser cega e estulta precisa ser julgada e iluminada pela razão" (166). Ora, o conceito de práxis quer exatamente unir os dois momentos da reflexão e da ação numa unidade dialética. Práxis é justamente a ação não cega e não estulta por estar em constante vai-e-vem com relação à teoria. Mas para B.M. parece só haver "antes" e "depois" cronologicamente: "o momento teórico..., estruturalmente, previne e prepara o momento ético, político, educativo, pastoral, ou seja o momento da práxis" (170). Por isso, a relação entre fé e práxis, fé e ciência, só poder ser a de subordinação de uma a outra. Se parto da fé, subordino a práxis à fé. Se parto da práxis, subordino a fé à práxis. Ora, a TdL parte de práxis... Nesse sentido é típica a falsa interpretação do pensamento de J.L. Segundo.

Este teólogo uruguaio expõe em seu livro "Libertação da Teologia" (Loyola, São Paulo, 1978) o método da TdL (cf. minha recensão em PerspTeol 12 [1980] 104-106). Lá ele distingue entre fé e ideologia. Esta ele define como "um sistema de fins e meios que é condição necessária para a opção e a ação humanas" (ob. cit. 113). A fé sem ideologias é morta. Mas nem por isso a fé se subordina à ideologia, exatamente porque a fé é absoluta e as ideologias são relativas. Absolutizando a fé, absolutiza-se um processo objetivo, dirigido por Deus; confundir fé e ideologia seria fazer da fé um rol de receitas prontas. Pois bem, não se detendo nesta distinção, B.M. critica Segundo, porque este consideraria como ideologia até o amor pregado por Jesus. Na opinião de B.M. o teólogo uruguaio traçaria "uma demarcação nítida entre a forma e o conteúdo" e confiaria aquela "ao arbítrio do teólogo" (129). E acrescenta: "Isso não parece legítimo sobretudo quando se trata de eventos históricos (como o Êxodo, o nascimento, a morte e a ressurreição de Cristo, Pentecostes etc.). Nestes casos, não se pode separar o aspecto formal do conteúdo. Por isso, não é consentida ao teólogo nenhuma liberdade de tratá-la como um elemento ideológico modificável a seu bel-prazer" (ib.). Nessa crítica aparece um total malentendido do pensamento de Segundo. Jamais se poderia concluir do texto deste teólogo que ele quisesse entregar ao "bel-prazer" dos teólogos os "eventos históricos". Pelo contrário, ele entende a fé como absolutização de um "*processo educativo de valores*", aquele "*processo iluminador, cognoscitivo, dirigido por Deus, processo objetivo* que teve lugar na história e em uma determinada história" (ob. cit. 196). O que J.L. Segundo se recusa a aceitar é a transposição de contingências históricas para o presente, ou seja a confusão entre "imitação" (que é ideológica) e "seguimento" (que é

a atitude de fé, atitude criadora).

Mesmo que B.M. quisesse traduzir em termos de "forma" e "conteúdo" o que Segundo diz de "ideologia" e "fé", não poderia afirmar que o teólogo uruguaio deixa a "ideologia" ao "bel-prazer" ou ao "arbítrio" do teólogo, pois a relação entre fé e ideologia se dá na dialética descrita por J.L. Segundo no "círculo ideológico": no compromisso com a realidade e com a tradição cristã. Mas B.M. mais uma vez não parece capaz de pensar em termos de dialética.

B.M. igualmente labora num mal-entendido, quando pensa que a dimensão política da TdL é nova forma de clericalização e atribui esse pensamento a G. Gutiérrez (cf. 79). Igualmente mostra não ter idéias claras sobre a teologia latino-americana, quando imediatamente a seguir considera simplista a redução dos "sistemas políticos a só dois tipos, o capitalista e o socialista" (79) e, ato contínuo, substitui a palavra "socialista" por "comunista" para concluir com a observação de que nos países de sistema comunista "são muitíssimos... os que... desejariam... substituí-lo pelo capitalista" (ib.).

Também no tocante à temática da luta de classes B.M. critica a TdL à base de um mal-entendido. Ele entende a luta de classes só como "estratégia" (34) e não como fato. A luta de classes não parece ser algo que está aí criado pelo sistema capitalista, mas algo que o marxismo quer criar como instrumento de subversão. Por isso interpreta a afirmação de Gutiérrez de que "um amor que não passa por uma luta de classe e que não se alinha do lado dos oprimidos contra os opressores, é um amor ineficiente e ilusório" (76), como se com isso o teólogo peruano estivesse declarando "que a única tática revolucionária adequada" seria "a marxista da luta de classes" (75).

Há uma tônica antimarxista que percorre o livro. Talvez o momento mais característico esteja na discussão da proposta de D. Helder Câmara de que seria necessário fazer hoje com Marx o que Tomás fez com Aristóteles: " 'aculturar' marxisticamente a mensagem cristã, traduzindo-a nas categorias do sistema marxista, como são Tomás a 'aculturou' aristotelicamente, traduzindo-as nas categorias do sistema aristotélico" (148). Refletindo sobre as possibilidades de aculturação do cristianismo, B.M. distingue quatro tipos de cultura: Há aquelas "tão pobres e tão fechadas, que tornam absolutamente impossível uma tradução e interpretação satisfatória da Palavra de Deus" (153). Há outras abertas que "põem Deus no vértice de tudo". Essas "oferecem instrumento hermenêutico substancialmente válido, mesmo se ainda não perfeitamente exequível devido à sua rusticidade de lógico-metafísica" (154). É o caso da cultura dos pigmeus. Há

outras "aparentemente fechadas ou também de fato fechadas mas não de direito, ou seja não por força de seus princípios máximos" (154). É o caso da filosofia de Aristóteles que para muitos Padres da Igreja e escolásticos foi considerada fechada à palavra de Deus, mas "são Tomás conseguiu demonstrar que os princípios da filosofia aristotélica, como tais, não comportam nenhum fechamento, nenhuma redução da realidade..." (154). Por fim, há culturas que apresentam "uma inadequação substancial" com relação ao cristianismo, embora possam conter "intuições, anseios, categorias apropriadas" para sua "aculturação parcial" (154).

Abstraindo do problemático conceito de cultura suposto pro B.M., parece preconceituoso classificar o marxismo no último tipo de cultura, como B.M. o faz. Na sua opinião o marxismo possibilita uma aculturação parcial do cristianismo, embora "assaz limitada, ambígua e perigosa" (155). Mas o leitor se pergunta: porque não poderia o marxismo cair na terceira hipótese, como o aristotelismo? B.M., para poder descartar esta hipótese, previne que se restringe ao "marxismo clássico" (154) e à "exegese tradicional" da "interpretação marxista do fenômeno religioso" (155). Mas por que? Se Tomás se tivesse atido ao "aristotelismo clássico" e à "exegese tradicional" de Aristóteles, teria podido traduzir a doutrina cristã em categorias aristotélicas? O próprio B.M. concede que Tomás reinterpretou Aristóteles para poder assimilá-lo como cristão. Por que não se poderia hoje reinterpretar Marx com a mesma intenção?

B.M. não demonstra sua tese. Ele a afirma e exclui explicitamente interpretações do marxismo que pudessem deixar uma porta aberta para o diálogo com o cristianismo (cf. 154-155).

Haveria ainda muitos outros aspectos da obra de B.M. que poderiam ser considerados e criticados. Bastem estes como amostra de que neste livro estão em confronto dois modos de pensar: o pensamento pré-moderno e o pensamento pós-moderno. Por isso é também natural que não se entendam e que as críticas não atinjam o cerne da questão.

Além disso em certos momentos, transparece a superioridade com que um teólogo europeu pode considerar o produto autóctone de outro continente. Assim na fina ironia contida à p. 34. Depois de mencionar a rápida expansão da TdL nos seminários e institutos de teologia da América Latina, B.M. acrescenta: "Em todo canto, professores e estudantes, padres e leigos, a abraçam com entusiasmo,

orgulhosos de possuir, afinal, uma teologia própria e de terem, assim, conseguido tornar-se independentes e autônomos mesmo num campo em que a dependência para com a Europa parecia destinada a durar ainda por muito tempo''. Vale como ironia, mas está longe de captar a razão da expansão da TdL.

A tradução confirma a triste regra das traduções brasileiras de textos teológicos. Sendo italiano o original, tanto menos desculpáveis os pecados cometidos contra a língua portuguesa. É verdade que italianismos são apenas pecados veniais... Mas as editoras deveriam estar mais atentas à qualidade das traduções.

Francisco Taborda S. J.

BOFF, Leonardo: *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o Feminino e suas formas religiosas* (Coleção CID – Teologia 18). 268 pp., 21 x 13,5 cm, Editora Vozes Ltda., Petrópolis, RJ, 1979

A obra divide-se em cinco partes. A primeira parte apresenta o problema, propondo-se desenvolver uma mariologia que tenha como princípio organizador o Feminino. Para tanto, a segunda parte explicitará o que se entende por Feminino e o que as ciências humanas, a filosofia e a teologia tem a dizer a respeito. Ao tratar do aspecto teológico, o autor propõe sua tese (ou, como ele diz: hipótese) da união hipostática de Maria com a Terceira Pessoa da Trindade (cf. 106). O cerne mariológico da obra está nas três partes subseqüentes que contempla Maria "dentro de três discursos diferentes" (117): o histórico (terceira parte), o teológico (quarta parte) e o mítico (quinta parte). "Todos eles concernem à mesma realidade – Maria – apreendida em níveis diferentes. O que o histórico esconde, o teológico revela; o que o teológico revela, o místico exalta" (117).

Esta recensão pretende deter-se brevemente em alguns aspectos da mariologia desenvolvida na obra, fazendo algumas observações do ponto de vista teológico, sem querer negar o imenso valor do método e o acervo de erudição demonstrado no estudo interdisciplinar do Feminino, nem tampouco a originalidade da escolha do Feminino como princípio mariológico fundamental.

Existe uma relação íntima entre cristologia e mariologia. L.B. o reconhece e entre os sete caminhos da mariologia que enumera, explica

brevemente e rejeita, esse é o quarto, aquele contra o qual tem menos argumentos: em última análise só sua opção por percorrer outro caminho (cf. 27). Mas mesmo neste seu caminho do Feminino como princípio estruturador da mariologia, L.B. precisa recorrer a uma idéia de cristologia e falar de "uma mariologia que vem de baixo" e "uma mariologia que vem de cima" (137), aplicando à mariologia uma problemática metodológica e de conteúdo oriunda da cristologia. A mariologia a partir de baixo iniciaria na história de Maria para com ela dar conteúdo à Maria glorificada. A mariologia a partir de cima partiria do dogma mariológico já plenamente desenvolvido e o explicitaria. A opção de L.B. em sua famosa cristologia é claramente por uma cristologia a partir de baixo, como, aliás, acontece normalmente nas cristologias atuais. Os títulos da terceira e quarta parte desta obra parecem sugerir também uma mariologia desde baixo. A terceira parte intitula-se "A História. Miriam-Maria" e, como para tirar qualquer dúvida, o capítulo correspondente é mais incisivo: "Mária a Míriam histórica de Nazaré". A quarta parte ainda completa a alusão à problemática cristológica com o título: Mária, a Nossa Senhora da Fé". A evocação da problemática do "Jesus histórico" — "Cristo da Fé" não poderia ser mais clara. Entretanto, quando assume explicitamente o paralelismo, falando de "mariologia a partir de baixo" e de "mariologia a partir de cima" (137), L.B. é bastante confuso, sugerindo assim que não está aplicando os termos a rigor.

Na execução da mariologia, especialmente se compara com sua cristologia — tanto aquela de sua obra mais famosa "Jesus Cristo Libertador", como aquela bem mais madura de "Paixão de Cristo — Paixão do Mundo" — nota-se certa contradição. O Cristo de L.B. é um Cristo plenamente humano, tão humano que seus críticos chegam a suspeitar que ele nega a divindade de Cristo; tão humano que o próprio L.B. explicita a divindade a partir da humanidade, exclamando: "tão humano assim só Deus". E, com esta expressão lapidar, traduz esplendidamente o dogma de Calcedônia. Em contraposição, na figura de Maria, L.B. acentua tanto o divino que parece cair no monofisismo ou numa cristologia mitológica. Assim, ao falar da concepção virginal, L.B. argumenta "que Jesus, homem-Deus, foi concebido de forma humano-divina. Por mais homem que seja, Ele não é somente homem. É também Deus. Nós somos concebidos humanamente. Ele, humano-divinamente" (158). Mas falar assim não é separar de novo homem e Deus que o mesmo autor soubera unir tão magistralmente em "Jesus Cristo Libertador" sem confundir nem dividir? Se há uma concepção humano-divina e se no título que se segue L.B. fala da "natureza humano-divina de Jesus" (158) não está caindo em mono-

fisitismo? E, quando, para explicar a maternidade divina, escreve: "o Espírito Santo intervém no lugar do homem" (167), não está pondo Deus (o Espírito Santo) no mesmo nível do homem e assim fazendo mitologia? Não se trata de querer negar a concepção virginal para defender a plena humanidade de Jesus, quando se sabe que na tradição ela foi acentuada exatamente no sentido antidocetista. Mas se trata de perguntar se a interpretação de L.B. não é demasiado simplista e linear.

Aqui se manifesta o problema de uma "mariologia de baixo". É possível realizá-la, dada a exigüidade do conhecimento histórico sobre Maria? Numa mariologia de baixo se põe o problema da consciência de Maria. A concepção virginal não obriga a admitir uma consciência mais "esclarecida" do que as cristologias atuais aceitam de Cristo? Ou o recurso ao Feminino explica a consciência (femininamente mais intuitiva e, por isso, mas "desenvolvida") de Maria?

Outro problema se refere ao ponto da partida na "Míriam histórica de Nazaré". L.B. está consciente de não poder fazer biografia (cf. 121, 215) e numa página de grande beleza imagina com realismo a simplicidade do dia-a-dia de Míriam (cf. 258-259). Entretanto, L.B. é pouco crítico na seleção dos dados históricos e admite facilmente a historicidade das narrações da infância (cf. 124, 193s) ou da tradição oral (cf. 194). Ao explicar o Magnificat (cf. 200-210), parece fazer como se o hino fosse historicamente da autoria de Maria, embora na p. 201, nota 2, pareça não admí-lo (a primeira sentença tem hoje "pouquíssimos representantes"). Ao desenvolver o tema "Míriam histórica de Nazaré", o autor passa imperceptivelmente de uma tentativa de seleção dos textos históricos (cf. 122) (é o que o título promete) para a justificação benévola dos textos aparentemente duros (cf. 122-123), acabando por expôr a "mariologia" das histórias da infância e do Evangelho de João (cf. 124-130). Ao resumir os "traços históricos de Maria" (cf. 130-133), apresenta cinco: virgem-noiva, pobre, mãe, cheia de fé, mulher forte, dos quais se pode perguntar se os dois últimos já não são reflexão teológica.

A tese fundamental da mariologia de L.B. é a da união hipostática de Maria ao Espírito Santo. Usando um termo consagrado da cristologia, L.B. não o está tomando no mesmo sentido. Ele escreve: "O vir do Espírito significa assumir a realidade humana de Maria, *assim como* o Filho assumiu a realidade humana de Jesus" (173; grifo do revisor). Esse "assim como" mostra tratar-se de uma comparação. De fato, como "pessoa" (e, portanto, o adjetivo "hipostática") é um

conceito que diz exatamente o que não é comum na Trindade, a união hipostática afirmada de Maria com relação ao Espírito Santo tem necessariamente outro sentido do que quando afirmada do homem Jesus com relação ao Logos. Aliás, isso se depreende de afirmações como a de que a união começa "no momento da anunciação" (115). Mas, apesar disso, a tese é infeliz, pois dá azo a confusão (tomando a expressão no mesmo sentido cristológico) e escandaliza nossos irmãos separados (pelos quais, aliás, neste contexto, L.B. não tem grande consideração, quando, p. 191, fala da "preocupação *quase neurótica* de excluir Maria... em não poucas confissões cristãs saídas da Reforma..."; (grifo do recenseur). Além disso, leva a afirmações bastante estranhas (para não dizer mais), "tudo o que se pode atribuir ao Espírito Santo pode-se atribuir também a Maria e vice-versa" (116). Entretanto, a bem da justiça, é preciso reconhecer que, na prática, essa tese da união hipostática não chega a influenciar o conjunto da mariologia desenvolvida na obra e parece bem menos importante do que o grifo da p. 106 dá a entender. Ela poderia não ter sido expressa, sem que se modificasse muito o conjunto.

A mariologia de L.B. certamente agradará muitos críticos de outras obras suas. Ele mesmo concorda em ser chamado "maximalista", desprezando o apodo como "fruto de uma preocupação estética e acadêmica" (33), classificação que o recenseur não conseguiu entender totalmente.

Deve-se ser grato por mais esta obra com que L.B. enriquece a literatura teológica brasileira, mesmo que não se concorde com sua posição "maximalista". O livro de L.B. mostra muito claramente os problemas com a teologia se defrontará, se quiser tentar fazer uma mariologia coerente com as cristologias atuais e à sua altura. Talvez o caminho seja mesmo incorporar a mariologia à cristologia ou a outro tratado maior (eclesiologia, antropologia), sem descurar — e aqui está o grande mérito de L.B. — a dimensão do Feminino. Até se poderia dizer que, com isso, o tratado a que a mariologia se associasse sairia ganhando pela inclusão da dimensão do Feminino na teologia, para além dos estreitos limites da mariologia.

Francisco Taborda S.J.

DESPLAND M, — *La Religion en Occident: évolution des idées et du vécu* — Montréal-Paris, Fides-Cerf, 1979, 579 pgs.

No campo da imensa literatura sobre o fenômeno religioso na cultura do Ocidente esse livro erudito e claro merece ocupar um lugar à parte, seja pela originalidade do seu ponto de vista, seja pela riqueza da informação oferecida ao leitor. É um livro de história. No entanto, não obedece à metodologia consagrada na disciplina "história das religiões": não se estudam aqui as origens e as vicissitudes históricas das crenças, das instituições e dos ritos que caracterizam as grandes correntes religiosas na cultura ocidental. Não é também um estudo da história das idéias religiosas nem da sistematização do mundo das crenças em teologias. Embora constantemente presente ao longo de toda a obra, o problema das relações entre religião e cultura não constitui, igualmente, o seu objeto. Muito menos se pretende estudar aqui o fato religioso na história do Ocidente como fato social, ou interpretar a sua evolução a partir de categorias sociológicas ou sócio-econômicas. Sob esse último ponto de vista o livro pode decepcionar esse tipo de leitor tiranizado pelo viés sociológico ou economicista tão comum hoje, e para o qual a história das idéias na sua lógica interna e no seu "ser vivido" pelos indivíduos, apresenta pouco ou nenhum interesse. Ora, é esse justamente o ponto de vista escolhido por M. Despland para estudar a religião no Ocidente. Ele se instala num terreno sólido e perfeitamente delimitado. Com efeito, dos poemas homéricos a Hegel (termos *a quo* e *ad quem* dessa vasta inquisição) uma enorme literatura nos fala do que seja a religião. Um vocabulário que rapidamente se especializa, primeiro em grego, depois em latim, passa a designar uma ordem de realidades (o "sagrado" ou o "divino") com a qual o homem mantém uma relação original, irreduzível a qualquer outro tipo de relação com as realidades que o circundam. As "teologias" se ocupam com o estudo ou a descrição das realidades divinas, ao passo que a "religião" é objeto de um outro tipo de discurso que tenta definir a natureza das relações do homem com esse mundo que se sobrepõe ao mundo das suas experiências quotidianas, ou nêle penetra sob as formas mais diversas. É claro que uma idéia qualquer dessas relações do homem com o divino acompanha, em todas as culturas, a experiência vivida da sua realidade. No entanto, a cultura ocidental permite-nos acompanhar, ao longo de dois milênios e meio, a história das idéias de religião que um discurso específico — seja ele de natureza teológica, filosófica, histórica ou retórica — propõe ou define como explicitação da religião vivida numa determinada época. O que M. Despland leva a cabo no seu livro é uma história das idéias de religião, não uma história das idéias religiosas. Para

o homem de todas as culturas e para o homem ocidental até há relativamente pouco tempo, o "vivido" religioso ocupa uma parte importante e mesmo dominadora no campo da sua experiência do mundo. Que idéias de religião presidem, no curso da história da cultura ocidental, a essa experiência fundamental e qual a sua explicitação ou articulação discursiva? Vê-se que o objeto da pesquisa de M. Despland está disperso no campo de uma enorme literatura. Não é o menor mérito do seu livro o ter recolhido, ordenado e interpretado todas essas fontes, ilustrando-as com uma aparato impressionante de erudição. Mas, sobretudo, é mérito do Autor e constitui a originalidade marcante da sua obra, o ter superado o risco de uma seca catalogação de doutrinas e o ter conseguido referir permanentemente o discurso sobre a religião ao "vivido" religioso de cada época ou o ter inserido constantemente as idéias no contexto vivo das mentalidades. Com isto, as idéias de religião sucessivamente examinadas podem ser referidas aos grupos religiosos nos quais se descobre uma realidade vivida que lhes corresponde, de preferência aos sistemas nos quais encontram seu lugar lógico (ver Intr., p. 7). Para alguns historiadores, a idéia de religião só adquire contornos nítidos a partir do Cristianismo e, em particular, no terreno da literatura apologética que se esforça por enumerar os títulos e as provas da "vera religio", em oposição às religiões "falsas". Despland mostra que a discussão da idéia de religião é bem anterior ao Cristianismo. Ela está ligada à separação e posterior oposição do "sagrado e do "profano" nas origens da cultura grega clássica e, em particular, ao aparecimento do discurso filosófico como discurso científico. A idéia de religião surge quando o mundo do vivido religioso é posto em questão por uma realidade qualquer que lhe é exterior (p. 27). Ele é objeto, então, de um discurso crítico ou de um discurso apologético que tem como tarefa preliminar a definição da própria idéia de religião. Esse será o campo discursivo no qual a idéia de religião irá evoluir e no qual irá se exprimir, como crítica ou como apologia, a vida religiosa concreta de indivíduos e grupos. A partir desse critério, Despland propõe uma periodização para a história da idéia de religião no Ocidente. Distingue sete períodos: 1. Os antecedentes gregos. 2. O desenvolvimento romano dos lugares comuns sobre a religião. 3. As transformações patristicas da religião. 4. A restrição medieval da religião aos monges. 5. O processo medieval da extensão da religião. 6. A territorialização da religião na Europa moderna. 7. A constituição da filosofia da religião. Não é o caso, aqui, de nos fixarmos sobre alguns desses períodos. Assinalemos apenas que Despland recolhe, no Apêndice I, quarenta idéias de religião que, de Cícero a Schelling, são outras tantas tentativas de expressão da vida religiosa concreta dos homens do Oci-

gente, seja como atitude individual, seja como fato de civilização ou de cultura. Um segundo Apêndice apresenta-nos uma enumeração por autores, de Guilherme de Alvérnia no século XII a L. J. Hooke no século XVIII, dos lugares comuns da tradição apologética cristã: 1. Deus, sua existência e providência; 2. A religião, laço entre o homem e Deus; 3. Excelência da religião cristã; 4. Erros das outras religiões. M. Despland conclui com Hegel sua história das idéias da religião no Ocidente. Essa conclusão, embora provisória nas investigações do Autor (p. 6), é justificada na medida em que, com a constituição da filosofia da religião por Hegel (p. 498-507), a religião passa a ser objeto de um outro tipo de discurso que, configurando-se inicialmente como "pensamento radical", (p. 509-514; o Autor tem aqui em vista a crítica da religião na filosofia alemã pós-hegeliana cujo êxito final foi proclamado por Marx no artigo "Sobre a crítica da filosofia hegeliana do Direito"), postula hoje um novo ponto de partida que leve em conta a imensa informação histórica sobre a religião acumulada desde os tempos hegelianos, e a própria realidade histórica do fato religioso (p. 514-521). Assim se constituiriam esses "prolegômenos a uma filosofia da religião", para os quais M. Despland pretende contribuir com seu importante livro. Ela voltaria a certos problemas epistemológicos (como religião e revelação), cosmológicos e antropológicos, presentes na tradição clássica (p. 521-533). No seu Prefácio, Cl. Geffré prediz que o imenso trabalho de M. Despland deverá tornar-se um clássico que nenhum teólogo poderá ignorar. Esperemos que assim seja. O livro de M. Despland tem, com efeito, todos os títulos para tornar-se uma indispensável obra de referência para o teólogo e para quem quer que se interesse pela história da religião na cultura ocidental. Em todo o caso, aqui pelos menos temos uma prova de que a literatura teológica ou, mais extamente, a produção teológica contemporânea não cedeu de todo ao estilo dessa "idade do folhetim" de que fala Hermann Hesse no seu romance "O jogo das contas de vidro", e que tudo indica ser esse cinzeno fim de século no qual entramos.

H. Lima Vaz

Góes, Moacir — *De Pé no Chão Também se Aprende a Ler*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1980.

Na primeira parte do livro o autor descreve o quadro político da cidade de Natal, no Rio Grande do Norte no período de 1961 a 1964.

As forças progressistas do Rio Grande do Norte estão agrupadas no "cafeísmo" (1) sob a bandeira de luta contra o Estado Novo e o fascismo.

Quando em 1954 Café Filho assume a presidência da República o cafeísmo fica órfão. O autor afirma que "a conciliação política castrara no que ele tinha de mais autêntico: a rebeldia, a insubordinação, o não conformismo diante da miséria econômica do Nordeste e do poder político de suas oligarquias. São momentos de perplexidade e de ressentimento os então vividos pelos cafeistas históricos".

No entanto o antigo discurso cafeísta é retomado por Djalma Maranhão prefeito da cidade de Natal. O discurso chega atualizado: a tendência cafeista passa a assumir uma postura contra o imperialismo e contra o latifúndio, por um poder nacionalista, democrata e popular.

É interessante observar que em 1960 em Natal, o discurso político muitas vezes nasce de baixo para cima, a partir das classes subalternas. O debate de problemas como o imperialismo, a dependência econômica, o latifúndio, a oligarquia, o colonialismo cultural se faz a nível de comitês que se fundam, principalmente, na periferia da cidade.

"Assim, quando no início do ano de 1961 o secretariado Municipal presidido pelo Prefeito Djalma Maranhão, decide definir a educação e a cultura como a meta nº 1 do governo, não está fazendo nada mais nada menos que começar a executar um programa nascido nos Comitês Nacionalistas, discutido nos comícios de janeiro a outubro de 1960, homologado pelas convenções de bairros, em setembro, e consagrado pelo eleitorado nas urnas de 3 de outubro".

O autor identifica a situação política do país na primeira metade dos anos 60: o processo gerado no reformismo e no populismo", permite visibilizar a aguda crise que se instalara no Brasil, a partir do esgotamento do modelo de substituição de importações. A crise é econômica, política e social. As alternativas de superação do impasse também eram bem assinaladas pelas lideranças da época". Se de um lado havia a proposta de transformações profundas na estrutura da produção — as chamadas reformas de base em que a agricultura era das mais importantes, a outra alternativa era o aprofundamento da dependên-

(1) Cafeísmo: luta das camadas médias urbanas contra as oligarquias da República Velha, no Rio Grande do Norte, liderada por Café Filho.

cia externa, em que o benefícios do desenvolvimento ficariam mais restritos às frações da classe dominante.

Com o golpe de Estado de 1964 fica aberto o caminho para a vitória da segunda alternativa, "evidência constatada até hoje pela adoção de um modelo que concede privilégios ao capital (leia-se multinacional), em detrimento da absorção de mão-de-obra".

Análise desse período de Luiz Gonzaga de Souza Lima identifica o aumento da radicalização política quando entram em cena dois novos fatores: a organização dos camponeses e a divisão dos católicos. Essa análise que é de âmbito nacional pode ser aplicada a situação do Rio Grande do Norte.

No que se refere à organização dos camponeses parece ser a primeira vez que a prepotente oligarquia rural ouve um discurso reivindicatório dos deserdados da terra que, agora, falavam de um modo organizado em sindicatos e ligas. Este fato representa uma ameaça para os proprietários rurais.

Em relação ao segundo fator de radicalização política, levantado por Souza Lima, isto é, a divisão dos católicos, convém lembrar que o grande pano de fundo é o pontificado de João XXIII, o Vaticano II e a liderança de uma hierarquia progressista na CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Essa estimulava os setores de frente da Ação Católica Brasileira (a Juventude Universitária Católica e a Juventude Estudantil Católica) a ter uma crescente participação política em seus organismos de classe.

Mesmo que seja necessário maior estudo para uma criteriosa análise da evolução ideológica do período, Souza Lima identifica na Ação Católica Brasileira um "salto de qualidade, tanto sob o aspecto teórico como teológico: a) a superação da concepção católica concentrada no indivíduo e a identificação de uma perspectiva do indivíduo inserido na estrutura social; b) uma análise da estrutura social brasileira, identificando o capitalismo, o subdesenvolvimento e a dependência como elementos responsáveis pelas contradições que o movimento se propunha superar".

A segunda parte do livro descreve rapidamente os movimentos de alfabetização, educação popular e cultura popular nos anos 60, para

situar entre os principais movimentos contemporâneos — a Campanha De Pé no Chão Também se Aprende a Ler.

“A lenta gestação que prepara os anos 60, em termos de educação de adultos, conta, assim, com a participação do governo, da esquerda marxista e da Igreja Católica, como forças mais expressivas. Caberá ao I Encontro Nacional de Alfabetização e Cultura Popular, realizado em setembro de 1963, no Recife, identificar os principais movimentos que ocorrem entre 1960 e 1964:

- a) Movimento de Cultura Popular, criado em maio de 1960 sob o patrocínio da Prefeitura do Recife, como sociedade civil autônoma;
- b) Campanha de Pé no Chão Também se Aprende a Ler, deflagrada em Natal, em 23 de fevereiro de 1961, pela Secretaria de Educação da Prefeitura de Natal.
- c) Movimento de Educação de Base, lançado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em convênio com o governo Federal, em março de 1961
- d) Centro Popular de Cultura, criado pela União Nacional dos estudantes, em abril de 1961.

Conforme afirmação do autor o surgimento, no Brasil, de movimentos semelhantes é tão intenso, a partir desses quatro marcos, que, em setembro de 1963, no Recife, já se reúnem 44 organizações de alfabetização e cultura popular.

A terceira parte do livro trata propriamente da Campanha De Pé no Chão Também se Aprende a Ler.

A Campanha apresenta oito fases:

- 1. As Escolinhas — a prefeitura utiliza salas cedidas pela comunidade, gratuitamente, e aí instala uma classe de alfabetização. Em meados de 1963 estão em funcionamento 271 Escolinhas.
- 2. *O acampamento escolar* — assim denominada esta fase pela construção de galpões com palha de coqueiro e chão de barro batido de acordo com a proposta de um dos comitês.

Um acampamento escolar é integrado de vários galpões de 30 x 8m:

- um galpão circular — destinado a festividades do bairro, reuniões, outros.
- galpões para salas de aula são retangulares, com 4 divisões feitas com quadro de giz e quadro mural.
- diretoria, sanitários, únicas dependência em alvenaria.
- hortas, aviários e parque de recreação compunha a paisagem do acampamento Escolar.

3. *O ensino mútuo* — é a terceira fase da campanha; mesmo que a ela vá se estendendo de forma significativa (1962), dados de pesquisa informam que existe resíduo de adultos analfabetos que se resistem a ir à escola. Surge um desafio e a Campanha atinge esses adultos através de um grupo de estudantes, indo de casa em casa, de porta em porta, alfabetizando pequenos grupos daqueles adultos.
4. *As praças de cultura* — concebidas como um espaço de convivência (parque infantil e esporte), fontes de informações (bibliotecas, jornais murais, exposições de artes plásticas) e uma oportunidade para organizar debates de interesse da comunidade, a partir do discurso político, quando a quadra de esporte e seus degraus de arquibancadas se convertem em fórum de discussão dos mais variados temas, com a participação de organizações de bairro.
5. *O Centro de Formação de Professores* — A matrícula de março a outubro de 1961 crescera a 30%, dobrando ainda em 1962. Urge a formação de professores. O funcionamento do Centro se estabelece em três níveis:
 - a) Curso de Emergência para treinamento de monitores, duração de 3 meses para pessoal leigo.
 - b) Curso Normal de grau ginásial preparando em 4 anos as regentes de classe.
 - c) Curso Normal de grau colegial, preparando professores com mais de 3 anos de escolaridade.
6. *Campanha de Pé no Chão Também Se Aprende uma Profissão* — Esta sexta fase é a evolução da educação acadêmica para a educação para o trabalho.

7. *A interiorização da Campanha* — estando já consolidada a Campanha em Natal era o momento de apiar o seu raio de ação. Surge logo convênio de assistência técnico-pedagógica entre a prefeitura de Natal, e de outros municípios.
Em janeiro de 1964, cerca de 40 prefeitos, ou seus representantes, reuniram-se no Centro de Formação de Professores da Campanha para adoção de um planejamento comum.
8. *A escola brasileira construída com dinheiro brasileiro* — chegou o momento da Campanha superar o seu plano de emergência e começar a edificar, de forma mais definitiva, a sua rede escolar.
Pouco a pouco a prefeitura vai conseguindo recursos do governo federal.

A Campanha que utiliza num primeiro momento uma metodologia tradicional vai evoluir para uma postura mais científica de alfabetização e educação de adultos, pelo contato com o sistema Paulo Freire e intercâmbio com o Movimento de Cultura Popular (MCP) de Pernambuco.

Assim, vale ressaltar que a Campanha no período de 1961 a 1963 fizera um trânsito importante de uma escola que se limitara inicialmente a reproduzir, culturalmente, o sistema, passara a ser uma escola que buscava um modelo próprio de sistema; de uma escola que pretendia "levar" a cultura ao povo", evoluía para uma troca de saberes com o povo.

Se buscarmos o caráter inovador nesta experiência caberia destacar dois pontos, entre outros muitos descritos pelo autor:

- "Escola não é prédio escolar".
- "uma escola que começa com a praxis".

Começa a emergir uma nova concepção de escola e a falta de recursos, o primeiro impasse, é superado por uma estratégia de envolvimento da própria comunidade, cedendo locais para funcionamento da experiência; posteriormente, se dá a construção de escolas de palha.

A campanha não confunde escola com prédio escolar, se rompe assim o círculo de ferro do pauperismo-analfabetismo-pauperismo, com o aparecimento das escolas de palhas; no pauperismo emergia a escola.

Outra regra estabelecida e que foi quebrada pela campanha foi o fato de receber o aluno sem uniforme e sem calçados. Se para a classe média o uniforme representa uma economia, o mesmo não acontece com a classe pobre que não dispõe de recursos para comprar determinado tecido para o uniforme escolar e nem para mandar confeccioná-lo dentro de determinado padrão.

— A escola que começa pela praxis.

Na realidade como foi uma escola que surgiu de camadas populares, sem acesso ao institucional, eles propõem uma *escola possível* que é implantada e implementada por homens comuns e pedagogos de modesto currículo. Só mais tarde em 1962 é que se entrega a orientação da campanha a pessoal especializado, quando as matrículas se multiplicaram e era necessário garantir a eficácia e a eficiência da experiência.

Os documentos que relatam a experiência foram quase todos destruídos ou extraviados com o golpe de 1964.

Os poucos documentos existentes permitem tirar algumas conclusões:

- em 1961, os relatórios elaborados por integrantes do Centro de Formação de Professores (CFP) indicam uma postura de aperfeiçoamento escolar e de democratização educacional, ainda dentro do sistema oficial;
- há preocupação de construir uma escola em cima de uma realidade, utilizando um instrumental pobre, num meio pobre;
- em 1963, a influência do Movimento de Cultura Popular ocupa maior espaço, com a *Cartilha de adultos* e, neste campo, a Campanha percebe que uma política de cultura popular remete a um "entrelaçamento dialético entre cultura popular e libertação nacional — socialismo e luta anti imperialista".

Na quarta parte o autor faz uma visão retrospectiva quinze anos depois e destaca:

não se pode esquecer que a Campanha — escola construída sobre a praxis — é resultado das relações de produção capitalista, vigente no Brasil;
uma certa ingenuidade da equipe de trabalho daquela época acreditando que a escola pudesse vir a ser um dos principais agentes de mudança e isto se explica pelo empenho, a doa-

ção, a generosidade de um engajamento total; se essa escola, "apesar de capitalista, se situa como escola pública e é mantida por um governo que se diz sem compromissos com o capitalismo, como ocorre em De Pé no Chão, então mais facilmente essas contradições emergem".

"De Pé no Chão Também se aprende a Ler" é uma experiência que nos ensina a trabalhar a partir das bases, a descobrir a capacidade de grupos humanos que inseridos no processo de conscientização, aprendem a participar da vida política e social do país, reconhecem a situação de injustiça e suas causas.

"De Pé no Chão" surge de baixo para cima, respondendo aos anseios de toda uma comunidade que se empenha numa luta comum: a erradicação do analfabetismo; é forjada na praxis, "caminhando para fazer caminho", é uma *escola possível* e não idealizada de acordo com o modelo de escola da classe dominante seja no aspecto físico, seja no aspecto pedagógico. Evolui de uma pedagogia liberal, de reprodução do sistema, até à pedagogia reformista que começa por questionar a injustiça social e termina por denunciar o capitalismo como gerador dessa injustiça.

É uma obra de interesse para os educadores preocupados com classes subalternas, dando pistas para uma verdadeira troca de saber, evitando o fenômeno da invasão cultural e imposição de valores e costumes.

Maria José Martins de Souza

Helena SALEM, coord., *A Igreja dos Oprimidos*, col. Brasil Hoje n.º 3, ed. Brasil Debates, São Paulo 1981.

Ultimamente tem crescido o interesse pela atuação da Igreja no cenário social e político do país. Muitos se surpreendem com práticas pastorais muito diferentes daquelas tradicionais a que estavam acostumados. Com certa avidez, buscam então por-se ao par do que realmente está acontecendo no interior da Igreja, quais as razões dessas mudanças. De uma presença conservadora, aliada às classes dominantes, ela passa a ter atitudes críticas no desempenho dessas mesmas classes, ligando-se antes àqueles que se tornaram as maiores vítimas do sistema.

Helena Salem e seus colegas jornalistas procuram apresentar nesse livro dois trabalhos. De um lado, temos uma elaboração estritamente

peçoal deles, onde sintetizam ordenadamente imensa quantidade de informações sobre a realidade atual da Igreja do Brasil, apresentando-a de modo claro, didático, interessante e honesto. Doutro lado, reprodüzem uma série de entrevistas com bispos, representantes das experiências mais significativas de nossa Igreja. Assim o leitor tem uma parte analítica dos autores e uma série de depoimentos de bispos de estatura espiritual e pastoral como D. Helder, D. Fragoso, D. Marcelo Carvalheira, D. Waldyr, D. Moacir, D. Cláudio Hummes, D. José Maria, D. Alano, D. Tomás e D. Paulo Arns. A análise e as entrevistas completam-se e confirmam-se. O leitor beneficia-se de ambas. Além do mais, as entrevistas foram levadas com muita inteligência, nas perguntas e naturalmente nas respostas.

Apresenta-se nesse livro uma visão da Igreja comprometida com o processo de transformação, revelando com realismo a esperança que tal caminhada desperta. Esses jornalistas prestaram real serviço à causa dos pobres, no sentido de falar da parte da Igreja que assumiu com seriedade e radicalidade tal opção. Pode ser que o leitor saia com idéia excessivamente positiva do conjunto da Igreja do Brasil. Mas certamente o que aqui se relata é verdadeiro, honestamente trabalhado, ainda que se deixaram de lado outras faces da Igreja. O próprio título revela a ótica escolhida. Estamos, portanto, diante de excelente jornalismo.

A parte histórica está bem traçada, seja na narração dos fatos, na sua escolha, como na análise das causas. Escaparam alguns pequenos senões, como de chamar D. Edmilson Veloso, bispo de Petrópolis, cruzando dois nomes: D. Edmilson, auxiliar de Fortaleza e D. José F. Veloso, auxiliar de Petrópolis e outro equívocos de menor monta.

Aconselho, portanto, a todo aquele que quiser ter uma idéia da caminhada da Igreja do Brasil a leitura desse livro. Certamente os estimulará no amor à Igreja, no compromisso com a causa dos pobres e na esperança da caminhada da Igreja. É excelente leitura introdutória para quem quiser iniciar-se na compreensão das mudanças por que passou e está passando a nossa Igreja. E assim juízos precipitados e deturpados poderão ser corrigidos.

João Batista Libânio

Estanislau Fragoso Batista, *Cantata de um Anistiado para depois*, Ed. Louola, São Paulo 1981

Este livro é um testemunho. Como diz o autor: é um grito atravessado na garganta há 16 anos que parecem 16 séculos. Trata-se de um ex-militar, cassado pela Revolução de 1964 e depois anistiado. Além do mais é advogado, autor de outros livros. É irmão do conhecido bispo de Crateus, D. Antonio Fragoso.

Estanislau era sargento da Aeronáutica durante a Revolução. Em virtude de outro livro escrito por ele, "Entre A Noite E O Dia", onde mostrava os defeitos na formação do soldado brasileiro, foi preso durante 7 meses, expulso e agora anistiado.

Neste livro ele publica o diário de seu cárcere, fazendo uma análise subjetiva e objetiva de tudo que lá aconteceu, inclusive descrevendo uma lavagem cerebral por ele sofrida.

Antes do diário, Estanislau procura trazer ao conhecimento dos leitores fatos por ele vividos e dos quais poucos sabem tais como: o que aconteceu na UNE no dia 19 de abril de 1964, já que ele era o comandante da patrulha que defendeu aquela entidade até as 16 horas do mesmo dia; a Revolta dos Sargentos de Brasília; a Revolta dos Sargentos do Parque de Aeronáutica de São Paulo; o aspecto anti-cristão da Marcha com Deus pela Liberdade e outras análises feitas de um novo ângulo.

O prefácio do livro é de D. Antonio Fragoso que afirma haver chorado varias vezes durante a leitura dos originais. O pastor e poeta Porto Filho, da Igreja Evangelica, disse que o título do livro deveria ser *Cantata de um homem livre*.

João Batista Libânio