

Recensões

PUEBLA, communion e partecipazione, a cura di Piersandro Vanzan, S. J., traduzione di Alfredo Marranzini, S. J., Editrice A. V. E., Roma, 1979, 934 pp.

Sem dúvida alguma esta obra representa o mais completo instrumento de trabalho em vista de um estudo ou de uma pesquisa de mais fôlego sobre o documento do episcopado latino-americano em Puebla. Apresenta integralmente em acurada tradução, o documento de consulta, o documento de trabalho e o texto definitivo, bem com os discursos de João Paulo II proferidos por ocasião de sua ida ao México. Os índices, postos no final do livro, constituem o ponto alto desta obra; primeiramente o índice das fontes, que abrange todo o material proveniente da Escritura, da Patrística, dos Concílios Ecumênicos, do Magistério Pontifício, dos Sinodos Episcopais, das Congregações Romanas, do Concílio Plenário da América Latina, do Celam, das Conferências Episcopais Latino-americanas, de autores contemporâneos. Em seguida o índice analítico, que se estende por 69 páginas, cobre não só todos os documentos, mas também as alocações do Papa, mostrando-se bastante completo e sobretudo claro e explícito na formulação do conteúdo de cada tema. A obra oferece ainda uma tabela estatística, a qual visa mostrar percentualmente a frequência com que aparecem as fontes (simplesmente aludidas ou expressamente citadas) nos diversos documentos. De um ponto de vista mais geral pode-se então constatar que as referências bíblicas são as mais numerosas (29,38%), seguidas

das contribuições das Conferências Episcopais (23,21%), do magistério pontifício (16,28%), dos documentos do Celam (14,63%), dos Concílios Ecumênicos (12,37%). A obra vem precedida por uma inteligente apresentação que valoriza os documentos não enquanto textos e formulações fixas e estáticas, mas enquanto reproduzem etapas da pujante e dinâmica vida eclesial latino-americana, marcos de uma caminhada corajosa norteada pela docilidade à Palavra de Deus e pela sensibilidade diante de uma realidade desumana e anticristã. Apenas num ponto temos um reparo a fazer: sendo um instrumento científico de trabalho, a obra deveria assinalar explicitamente as modificações (de ordem literária, estilística ou mesmo de conteúdo) entre o texto votado pelos bispos em Puebla e o texto final aprovado pelo Papa, dada a polémica surgida com relação a esta questão. De qualquer modo, este pequeno reparo não diminui o valor e o mérito desta obra, instrumento indispensável para qualquer pesquisa séria sobre Puebla; só nos resta agradecer e parabenizar seus autores por este paciente e valioso trabalho.

Mário de França Miranda

FRAISSE, JEAN-CLAUDE — Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique. Ed. Vrin, Paris, 504 pp.

As relações com o outro, que durante longo tempo permaneceram à margem dos grandes sistemas de pensamento ocidentais, alimentaram decisivamente a filosofia grega, sob for-

ma de uma reflexão sobre a *philia*. Este o tema abordado por JEAN-CLAUDE FRAISSE, em sua tese de Doutorado em Letras para a Faculdade de Letras de Bordeaux, publicada pela Editora Vrin em 1974: *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*. O autor investiga as raízes históricas de um problema antropológico fundamental no humanismo contemporâneo e que, de uma certa forma, aparece como sem antecedentes no pensamento clássico. Torna-se necessário, segundo Jean-Claude Fraisse, refazer o caminho histórico que a reflexão sobre o outro percorreu, a fim de perceber com maior clareza o que, na antropologia moderna e sobretudo na atual, seria efetivamente novo e o que seria um fundamento importante, herdado da metafísica antiga, mas esquecido durante longo tempo.

"É quase impossível — diz o autor — falar de moral e mesmo metafísica antiga sem fazer alguma alusão à noção de *philia*." Jean-Claude Fraisse mostra como a relação amizade-virtude acompanha o pensamento filosófico grego, alicerçando a idéia de que a amizade, a relação afetiva, existencial com o outro, é um meio de acesso à sabedoria. Pode-se perceber, através de um acompanhamento sistemático da evolução da noção de *philia*, o quanto o problema do outro está envolvido com as relações que o homem grego mantinha com a Natureza, com o Absoluto, com seus valores e com a sociedade. Inserção do homem na sua circunstância (Homero), inserção do homem na Harmonia universal (Pitágoras), sentimento assumido pela razão em nome da liberdade, mesmo ao preço da dúvida mais atroz (Sófocles), *philia* abre um caminho cada vez mais decisivo do sujeito em direção a si mesmo (Sofistas), em direção à consciência de sua própria carência mesmo que guardando uma significação metafísica de busca do Bem (Platão), até revelar-se, em Aristóteles, explicitamente como abertura para o outro. De Homero a Plutarco, o autor nos convida a fazer um acompanhamento minucioso da reflexão sobre

a *philia*, através da documentação recolhida em sua pesquisa que se intitula a si mesma "ensaio sobre um problema perdido e reencontrado".

Por que perdido? Por que reencontrado? Não foi acidentalmente ou por insignificância, diz o autor, que o problema do outro desapareceu, num dado momento, da reflexão sistemática ocidental, mas em decorrência de uma "transformação radical no pensamento metafísico", sobretudo após o desenvolvimento da filosofia cristã, para a qual a amizade se torna "um ato de fé muito antes que experiência pessoal e interior", e após a radicalização racionalista do dualismo razão-sensibilidade e o solipsismo cartesiano. Nos grandes sistemas anteriores a Hegel, teria sido impossível dialetizar, numa perspectiva existencial, o problema da liberdade, tão excessivamente depurado e formalizado pela tradição racionalista. Nesse contexto, são três os referenciais históricos em que Fraisse se apóia em seu trabalho: no pensamento antigo (exceção feita aos estoicos), a relação com o outro é fundamental para a conquista da sabedoria; no pensamento medieval-moderno, a atividade teórica prescinde das relações interpessoais; no pensamento moderno-contemporâneo, de linha existencial fenomenológica e mesmo idealista, a relação com o outro, sob forma da dialética da intersubjetividade, recupera seu lugar e vem de encontro à profunda consciência que hoje temos de que é impossível se falar de homem em termos de consciência individual, a menos que mascaremos a condição humana numa liberdade abstrata, longe da História e das contradições geradas pelo movimento histórico. Jean-Claude Fraisse encontra, na verdade, as bases de um pressuposto antropológico que nos é devolvido, hoje, por uma subjetividade que amadureceu dolorosamente a consciência de sua falsa autonomia, de sua falsa identidade. Reaprender com os antigos os caminhos que nos levam a nós mesmos através do outro, eis o que de essencial nos parece conter o trabalho de Fraisse.

Não se trata de atualização de uma problemática vencida pelo tempo. Trata-se, ao contrário, da reconquista (reencontro) de uma figura (o outro), historicamente consagrada e negada, e que, num terceiro momento, o nosso, estaria sendo reassumida no espaço mais fundo de nossas carências existenciais e de nossas indagações teóricas. Sondado a partir dessa perspectiva, o pensamento antigo deixa entrever significações insuspeitadas, que talvez mesmo só hoje, com a profunda consciência de sua ressonância histórica, teríamos condições de perceber. Fraisse pôde, assim, delinear os aspectos que harmonizam a reflexão sobre a *philia*, com a sistematização e o declínio da metafísica e da moral antigas. Inserir o homem e o mundo num universo de valores pela mediação existencial, afetiva, da relação eu-outro estaria, nesse sentido, na base da metafísica antiga: a reflexão sobre o homem buscando sua universalidade, não apenas nas indagações teóricas sobre a humana condição, sua liberdade, seu destino, mas também no confronto interpessoal e nas possibilidades de sua harmonização, ou seja, na *philia*. Fraisse mostra que o problema da intersubjetividade, que hoje vemos como a condição de se realizar concretamente a universalidade da condição humana dentro das contradições e das variações que sua própria finitude lhe impõe, aparece já no pensamento antigo, mesmo que de forma às vezes ingênua ou pouco dialetizada.

Na evolução do conceito de *philia*, o autor observa duas grandes etapas. Uma primeira, que vai dos contemporâneos de Homero aos de Pitágoras, onde se pensa a vida social como extensão da vida natural. Uma segunda, que se inicia no século V a.C., marcada pela consciência de que o homem ocupa um lugar especial dentro do universo, ou seja, de que a ordem humana, convencional ou legitimada, é tarefa dos homens, por eles inventada. Nesta segunda etapa, observa Fraisse, torna-se necessário "procurar o que, no próprio homem, explica e justifica a vida social". A

partir de então, a relação eu-outro estará, no pensamento antigo, indissolivelmente ligada "à descoberta da liberdade que preside a amizade". O eu se descobre no outro, um outro que emerge gradativamente, no âmbito moral, do círculo fechado do *oikos*, das memórias dos antepassados, da simples idéia aristocrática de posse (relacionada aos bens e à segurança familiar), e se coloca como a diferença humana com que me defronto, comprometo-me, e diante de que me posto livre e racionalmente. O que partilham os amigos não são, pois, objetos e interesses, mas afetos e valores. "Os bens dos amigos são comuns", dirá o belo preceito dos pitagóricos.

A exegese de Fraisse nos permite aprender, com os antigos, no seu esforço de delinear um sentido universal de comunidade humana através da gradativa ampliação do conceito de *philia*, que a universalidade e a legitimidade das relações sociais se vinculam à *interiorização da consciência do outro*; nunca, como nos ensinou a sociedade civil, ao cosmopolismo e sua conseqüente luta de poder. Fraisse expõe, a propósito, a significativa diferença, estabelecida por Aristóteles, entre amizade política e amizade moral. A primeira, a serviço da harmonização de interesses sociais; a segunda, fruto de uma escolha refletida, onde "o ato de amizade é o ato próprio de quem ama, e tem sua origem na interioridade. Conduz à felicidade pelo único fato de amar, e é evidente que o que ilumina toda amizade é bem menos o amor recebido que o amor dado" (palavras do autor). Discriminando consciência política e liberdade moral da amizade, Aristóteles não pretendia minimizar a sociedade política em favor da comunidade de amigos. "A amizade é mais justa que a justiça", dizia o filósofo, querendo, muito provavelmente, lembrar que nenhum valor metafísico ou moral sobrevive, por mais inteligível que seja sua natureza, sem um suporte existencial humano, ou seja, sem uma disposição intersubjetiva de se buscar um no outro. A bondade e a felicidade são, portanto, imanentes à abertura interior

de cada um e que, se não preenchida pelo olhar do outro, torna-se uma ferida incurável.

A completa interiorização da *philia* (epicuristas e estoicos) conduziria, nesse sentido, à descoberta da solidão humana como fonte de pânico e de alienação num mundo social em desintegração. Depois, mostra Fraisse, a perda do problema, sua desvinculação dos ideais metafísico-religiosos, sua insignificância na sociedade civil, onde a relação essencial com o outro se processa à revelia do que deve ser explicado e normativizado.

Hoje, diz Fraisse, o pensamento filosófico reencontra o problema da *philia*. Mas, diríamos, inspirados no preceito pitagórico: resta saber o que existe a ser partilhado entre os homens, e, também, o que existe a ser buscado e aceito na comunidade humana. Que seja, como a *philia*, bem mais que a cumplicidade na desesperança.

Sônia Maria Viegas Andrade

OTTO MADURO — Religión y Lucha de Clases, Editorial Ateneo, Caracas, 1979, 219 pp.

Otto Maduro confessa-se logo no início do livro como um católico latino-americano, preocupado e sensível aos problemas de nosso Continente, sobretudo no referente à presença da religião, da Igreja, no meio dos conflitos sociais. Sua pergunta básica é querer compreender, explicar, conhecer a presença e posição da Igreja ao longo da história de nosso Continente, seja no sentido de seus laços com o poder, como nas atuais tomadas de posição, críticas aos interesses dominantes.

Não se encaminha através de um estudo histórico, mas busca elaborar um marco teórico de sociologia religiosa que nos permita iluminar tal situação. Para isso, entregou-se a longos estudos em Lovaina. De fato, seu livro reflete bastante do estilo de pesquisas científicas, com ri-

gor de terminologia, com enorme preocupação didática.

Estamos diante de um trabalho extremamente claro, bem estruturado, onde a clareza e didaticidade excessivas, mesmo com o risco de repetir frequentemente as afirmações até que elas se tornem transparentes ao leitor. Não há preocupação literária em prol de um discurso acadêmico rigoroso, exato, límpido.

O autor confessa-se devedor aos trabalhos de A. Gramsci, H. Portelle, M. Weber, P. Bourdieu, M. Godelier, F. Houtart, J. Remy numa tentativa de superar os principais defeitos da teoria marxista ortodoxa e tradicional da religião. Situa-se, portanto, diante desse marxismo clássico com postura livre e independente, assumindo-lhe os elementos que julga ainda válidos para iluminar nossa situação religiosa na América Latina.

É um trabalho de sociologia religiosa e não de teologia. Portanto, procura ver a religião como fenômeno social, i. é, socialmente produzido, situado, limitado, orientado, estruturado. Situa-se numa perspectiva latino-americana. Crítica as perspectivas até agora assumidas por outros trabalhos, porque estiveram por demais presas a um horizonte eurocêntrico, clerical, sociográfico, em função de adaptar a Igreja Católica às mudanças introduzidas pelo capitalismo moderno, sem questionar esse dado fundamental. Propugna uma sociologia crítica, consciente de sua parcialização, a partir da libertação dos oprimidos em vista da construção de um socialismo autogestionário latino-americano. Por isso, é uma sociologia crítico-política, que não pode, porém, dentro da opção, esquecer de manter constante vigilância epistemológica. Quer ser um livro onde se trace esboço provisório de marco teórico para a análise das inter-relações do campo religioso e o conjunto dos conflitos sociais da América Latina.

O livro tem três partes bem definidas, que se vão completando à medida em que se avança.

Uma primeira parte trata de tema a que a teoria marxista clássica da religião praticamente reduzira o papel da religião na sociedade: o campo religioso como produto dos conflitos sociais. Alerta logo no início o leitor dessa consideração exclusivista. Considera como um dos aspectos do campo religioso na sua relação com os conflitos sociais.

Estuda a influência da estrutura social, do conjunto dos conflitos sociais sobre o campo religioso. Entende como campo religioso aquela porção social constituída pelo conjunto de instituições e de autores religiosos em inter-relação. Sua análise orienta-se sempre para o mundo objetivo dos fenômenos e não para as intencionalidades subjetivas da consciência. Toda religião é situada num contexto humano específico, com seu espaço geográfico, seu momento histórico, seu meio ambiente social. Tal situação limita e orienta qualquer ação humana, também a religiosa. Na sociedade, atribui ao modo de produção importância fundamental no sentido de traçar os limites e as tendências dentro de que a religião vai atuar. Assim a religião está limitada e orientada pelo modo de produção específico dentro do qual ela age, pois ele condiciona quais as ações religiosas são impossíveis, ou possíveis, ou desejáveis, ou toleráveis, ou aceitáveis etc... Concretizando sua reflexão, mostra como a religião atuou nas sociedades pré-colombianas, no regime semifeudal da Colômbia, no sistema semicapitalista neocolonial e numa sociedade complexa. Aprofunda a reflexão, no sentido de estudar o comportamento da religião no meio da estrutura de classes em conflito. Completa a reflexão sociológica estrutural, estática, que vinha fazendo sobre a religião numa sociedade de classes, com uma análise dinâmica das classes. Vê o papel da religião numa sociedade em que as classes se constituem através de um processo duplamente conflitivo da resistência a re-localização dos grupos de massa à condição de dominados. A religião desenvolve papel seja na dinâmica da dominação de classe, seja na resistência de classe à domi-

nação. São dois momentos ricos da reflexão do autor nessa primeira parte do livro.

Analisa com muita pertinência como a religião se envolve numa sociedade conflitiva de classes na dinâmica pela qual uma classe se constitui, se mantém, se solidifica na sua posição de dominação, de hegemonia e na dinâmica pela qual a classe dos dominados resiste, tenta reverter o processo, busca compensações.

Na segunda parte do livro, estuda-se o campo religioso como terreno relativamente autônomo de conflitos sociais. Pelo visto anteriormente, o campo religioso se mostra em dependência dos conflitos sociais. Agora quer-se mostrar como ele goza de autonomia, i. é, tem uma atividade peculiar. Naturalmente situada, limitada, como vimos antes. Existe um interesse religioso por parte de indivíduos e grupos de situarem-se, orientarem-se e agirem em seu meio socrionatural mediante uma visão referida de algum modo a forças sobrenaturais. Esse interesse leva à produção especificamente religiosa. E essa produção tem suas condições objetivas e subjetivas próprias.

Constitui-se uma produção religiosa. Em relação com a divisão de trabalho numa sociedade acontece também uma divisão de trabalho religioso. Passa-se de uma autoprodução religiosa coletiva, popular, para a produção feita por corpo de funcionários especializados.

Este processo não se realiza sem conflitos. Em sociedades assimétricas, i. é, em que o poder está dividido de modo desigual, opera-se divisão interna do trabalho religioso em três níveis principalmente: divisão entre clero e leigo, divisão interna ao clero e divisão interna ao laicato. A produção religiosa torna-se transaccional, i. é, tende a satisfazer de modo parcial e desigual às diversas categorias, pois elas têm interesses, demandas, expectativas diversas. Estabelece-se relação entre a demanda diferenciada, a produção e o consumo dos bens religiosos. A posição de classe e na hierarquia religiosa é condicionante

da demanda e consumo dos bens, com repercussões na sua produção. Termina essa parte, analisando a estruturação interna do poder religioso da Igreja e a do produtor religioso divergente (profeta). Aponta para as condições objetivas e subjetivas da possibilidade do aparecimento de profetas no seio de uma Igreja. E elenca as principais forças que conformam a realidade sociológica de uma instituição religiosa.

A terceira parte é consagrada ao campo religioso como fator ativo nos conflitos sociais. O campo religioso é meio de ação da sociedade sobre si mesma. Ele possibilita a um grupo definir para si uma visão de mundo onde se situam valores, comportamentos, e agir sobre seu meio social natural.

Apesar de reconhecer excelentes análises na sociologia funcionalista, discorda de sua opção de base, de que uma religião deva cumprir sempre a função de segurança psicológica, de coesão social, de sacralização da estrutura social, de manutenção do equilíbrio harmônico interno da sociedade. As funções da religião são variáveis, até mesmo antagônicas. Devem ser definidas *a posteriori*, a partir de análise da história, estrutura e conjuntura de cada sociedade.

As classes dominantes procuram incorporar os funcionários religiosos à sua estratégia hegemônica. Aí eles podem exercer papel conservador com seus discursos religiosos. Mas isso não impede que, em outras circunstâncias, a religião possa entrar na estratégia autônoma das classes dominadas. Seu papel aí será sobretudo favorecer um desenvolvimento no grau de consciência, no nível de organização de classe e no grau de mobilização de classe dos dominados. Para exercer essa função revolucionária, a religião tem de conservar três características básicas: sua autonomia, uma continuidade com as tradições religiosas populares e uma ruptura com as tradições religiosas hegemônicas.

Finalmente, analisa algumas condições objetivas para que uma Igreja

possa eventualmente ter função revolucionária, como a existência de demandas insatisfeitas de setores médios e populares, a situação de crise sociopolítica e de repressão que bloqueia outros canais do descontentamento popular, deixando a Igreja como único, a própria crise interna da Igreja que se desvincula de alianças antigas, e a existência de elementos teológicos legitimadores dessa função.

Estamos diante de um livro extremamente interessante. Ainda que o autor faça questão de escrever a partir de nosso contexto latino-americano, ainda fica num nível de formalidade. Torna-se então instrumento apto para que se entenda e se avance mais concretamente nos diferentes contextos religiosos. Com os olhos de Brasil, percebemos excelentes elementos que iluminam nossa situação de Igreja e permitem prolongamento da reflexão iniciada pelo autor. Noutras palavras, estamos diante de um marco teórico heurísticamente sugestivo para nosso contexto social.

Digna de nota é a clareza, a didaticidade, a vigilância epistemológica, num esforço de denotar as próprias conotações. O leitor pode seguir o pensamento com facilidade e perceber claramente as opções epistemológicas centrais do autor.

Certamente aquele que ler o livro tirará proveito para situar-se no seio dos conflitos sociais em que vivemos e onde a Igreja do Brasil tem assumido papel de importância. Oferece dados teóricos para aprofundar a análise das mudanças de nossa Igreja nos últimos decênios.

É um texto estritamente sociológico. A parte histórica é apenas indicada a título de exemplos. Talvez ganhasse em carne e concretude, se o autor tivesse trabalhado mais com dados históricos. Permaneceu, porém, num nível da reflexão bastante formal, teórico.

J. B. Libânio
Centro João XXIII

FERNANDO GABEIRA — O que é isto companheiro?, Codrecri, Rio de Janeiro, 1979, 190 pp.

É um livro que mostra e realiza, em grande medida, a aspiração forte de uma existência aberta à inquietação e à busca da verdade. Uma verdade que de fato liberta e consome.

Não se trata, contudo, de mais uma revelação da Verdade; nem muito menos de um processo de justificação condescendente; não é tampouco a expansão da boa consciência de um revolucionário sempre contente consigo mesmo; não se encontra nem mesmo um esforço deliberado de indicar, de forma compungida, as faltas subjetivas ou as "leituras" incorretas do "momento histórico" vivido, em tempo passado, pelo autor.

Este depoimento é uma "subida" em ziguezague, uma procura sem jaça, sem preconceitos, de uma realidade, no fundo, desconcertante para o leitor habituado a consumir verdades feitas, dogmas ratificados, desejos necessariamente convertidos em dados objetivos; a vida, mostra-nos o autor, é feita de matéria imprecisa; não há contorno inconfundível e nítido entre o certo e o errado, entre o bem e o mal, entre o aceitável e o inaceitável.

Não se deve, porém, inferir que o autor adote uma concepção relativista, cética ou debochada. Ao contrário. O que nos é revelado pouco a pouco e, muitas vezes, apenas entrevisto e dividido é uma visão humana dilatada pela experiência da dor, das fraturas físicas e afetivas que a experiência revolucionária impôs ao autor.

Há algo de muito digno neste livro de Fernando Gabeira: praticamente não se emitem julgamentos morais peremptórios sobre pessoas ou fatos isolados; a ética não é mobilizada para encobrir ressentimentos ou arrependimentos culposos. No entanto, poucas foram as vezes em que as relações que se estabelecem, por exemplo, entre o torturado e o tor-

turador foram iluminadas por uma "investigação literária" (à maneira de Soljénitsyn) tão dolorosamente humana e verdadeira. Com efeito, a inumanidade dessa relação é posta a nu com tal força que reduz toda condenação meramente moralizante a um empreendimento fugaz em sua origem e risível em suas consequências.

Nós todos somos violentos, diz o autor a certa altura de sua narrativa, e nessa verificação está implícito, a meu ver, o apelo à conversão que diariamente deveríamos fazer em nossas vidas embebidas quase sempre, bem mais do que estamos dispostos a reconhecer, de grandes e pequenas violências. Violências que se entrelaçam e formam uma comunidade opaca de cumplicidade e de abdições sem fim.

O autor não está, pois, encerrado num universo fechado e culpabilizado; a tristeza narcísica, inútil, o arrependimento compulsivo não se mostram ou não se revelam em seu depoimento.

Respira-se, ao contrário, num clima arejado, quase de festa, que somente um amor profundo pela vida pode suscitar. O tom, muitas vezes brincalhão (a começar pelo título), através do qual experiências vividas são ditas pelo não-dito, pelo não-narrado, produzem um efeito de verdade e de liberdade que nos reconcilia um pouco com a vida.

Já assinalamos: não estamos diante de um moralista e muito menos de um dogmático. O que nos é proposto não é facilmente digerível: a revolução não está preservada de descaminhos que germinam e nascem e renascem de nossa humana condição; os sofrimentos do revolucionário, do preso comum, da prostituta, do homossexual pobre, do louco e do mendigo são solidários de violências que estivemos (estamos) praticando; do outro lado das grades, é claro, em nossas próprias prisões.

Hugo Pereira do Amaral

LEVINE, ROBERT M. — Brazil since 1930: an annotated Bibliography for social historians, Garland Publishing Company, New York a. London, 1980, 336 pp.

A presente Bibliografia, cujas qualidades se impõem ao primeiro manuseio, obedece a finalidades e critérios que o A. define com toda a clareza na sua Introdução. É compilada por um historiador social como guia para as pesquisas de história social. Escolhe o ano de 1930 com data convencional, considerando a Revolução de 30 um ponto privilegiado de referência para o estudo das transformações da sociedade brasileira nos anos recentes. A bibliografia tenta recolher sobretudo a produção dos chamados "brazilianists" (mais de 50% dos títulos em inglês), mas a produção dos pesquisadores brasileiros é amplamente levada em conta (quase a outra metade). Sendo uma bibliografia comentada, sua utilidade permanece indiscutível mesmo para aqueles consulentes que não podem ter acesso direto às fontes referidas.

Uma primeira sondagem mostra, no entanto, que tanto as referências quanto os comentários requerem, em certos casos, um ulterior controle. Por exemplo, o "Manual bibliográfico dos estudos brasileiros" de Berrien e Borba de Moraes é citado duas vezes (n. 141 e 145) como se fossem

duas obras distintas. O mesmo acontece com a "Educação Superior no Brasil" de E. de Sousa Campos (n. 1827 e 1843) que recebe comentários diferentes nas duas entradas, sendo que no n. 1843 é dado como publicado pelo "Ministério Superior da Educação", um lapso, evidentemente. No n. 1626 a obra de W. Martins "História da Inteligência Brasileira" da qual se registram os três primeiros volumes, é apresentada como uma história do pensamento brasileiro a partir do século XIX. O autor, evidentemente, não teve em mãos esses volumes em cuja capa está claramente indicada a cronologia, a partir do século XVI. No comentário ao n. 1633 a data de 1570 deve ser corrigida para 1549. Omissões em bibliografias desta natureza são inevitáveis, mas parece-me que na subseção "Catolicismo" deveria figurar o livro de J. C. de Oliveira Torres "História das Idéias Religiosas no Brasil", SP, Grijalbo, 1968 e os artigos de Riolando Azzi na REB e aqui mesmo, na "Síntese". A bibliografia é dividida nas seguintes seções, com diversas subseções: I. Obras de referência e instrumentos de pesquisa; II. Histórias Gerais e Historiografia; III. Estado e Política; IV. Economia; V. Brasil Urbano; VI. Brasil Rural; VII. Sociedade; VIII. Cultura; IX. Educação. Índices de autores e matérias completam essa síntese bibliográfica, doravante indispensável ao estudioso da história social recente do Brasil.

H. C. Lima Vaz