

---

VÍCTOR CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*. Pneumatología narrativa. Santander: Sal Terrae, 1994. 250 pp., 21,3 x 13,5 cm. ISSN 84-293-1131-9

---

Tentando definir o gênero literário de seu livro, o A. começa por toda uma enumeração negativa: "nem autobiografia, nem memória, nem confissões, nem testamento espiritual, nem testemunho direto do 'credo que dá sentido a minha vida'" (11), "não uma história da Igreja, nem da teologia, mas sim uma espécie de pneumatologia narrativa e prática, desenvolvida a partir da vida mesma da Igreja e dos sinais dos tempos" (25). Não é uma "síntese teológica acadêmica ou um tratado sistemático sobre o Espírito Santo. Nem se espere tampouco uma reflexão exaustiva sobre cada tema apontado" (ib.). No meio de tanta delimitação negativa, o A. acaba identificando seu texto com "um ensaio de teologia narrativa, sobre que tanto se fala (J. B. Metz, N. Lohfink...), mas tão pouco se pratica" (ib.). Já essa classificação do livro, colocada no subtítulo, deixa o leitor curioso, porque a última asserção citada é verdadeira.

O livro começa com uma introdução (11-27) de caráter autobiográfico que evoca vivências que "são o material bruto sobre o qual quereria discernir, crivar, refletir..." (21). Nelas o A. tratará de "descobrir o fio misterioso a partir do qual tudo se tece e se entretece" que é, em última análise, "a presença ou ausência do

Espírito" (25), o grande esquecido da Igreja e da teologia ocidentais.

A primeira parte do livro se intitula "*memória*" e recorda em grandes traços a situação da Igreja antes do Vaticano II e a reviravolta introduzida por esse concílio. Ao esquecimento do Espírito Santo no Ocidente no segundo milênio cristão (cap. 1: 31-50), o A. contrapõe o vendaval do Espírito que constituiu o Concílio (cap. 2: 51-72), não sem uma significativa contribuição da Igreja Oriental que não havia esquecido o Espírito. No Vaticano II, o A. salienta como de capital importância a redescoberta de uma eclesiologia pneumatológica e, mais ainda, da ação do Espírito no mundo e na história. "A Igreja deixa de possuir o monopólio da verdade e do Espírito e, sem negar a revelação que recebeu do Senhor e guarda com fidelidade, abre-se a todos os povos, raças, culturas e religiões, numa atitude de diálogo e de busca comum dos sinais do Reino" (62). Serve como fecho à primeira parte uma breve explicação do conhecido ícone trinitário de Roublev, pois este sintetiza de forma simbólica a visão teológica, cristológica e pneumatológica da tradição oriental, a cuja eclesiologia de comunhão e pneumatologia o Concílio voltou.

A segunda parte se intitula "*presença*": o Espírito suscita após o Concílio uma contribuição original da Igreja e teologia latino-americanas: a teologia da libertação. Inspirada no Concílio que chamou atenção aos sinais dos tempos e permitiu abertura à atualidade histórica, a Igreja e teologia latino-americanas se tornaram sensíveis ao clamor dos pobres, no qual "se ouve o grito do Espírito" (82), que, através dos pobres, clama por justiça e libertação (cap. 3: 75-98). O compromisso pela justiça e a opção pelos pobres são "uma experiência do Espírito, do Espírito de vida e de amor, que acolhe, salva, renova, chama, interpela, perdoa, profetiza, dá força, alegria e recria uma nova humanidade" (87). Dá-se assim uma "eclesiogênese pneumática" (87), que nada mais é que a ação do Espírito "suscitando carismas novos, dando força a mártires, criando novos estilos de vida religiosa e de pastoral, alimentando a espiritualidade das CEBs e do povo simples" (92s). Dessa experiência espiritual nasce uma teologia: a da libertação.

O cap. 4 (99-130) trata de discernir a teologia assim originada. O A. aplica os princípios clássicos de discernimento dos espíritos e procura ouvir as críticas feitas à teologia da libertação pelas diversas instâncias: "a crítica vertida pelos poderosos da sociedade, as críticas do magistério da Igreja, a crítica da teologia moderna neoconservadora, a crítica implícita que surge de alguns setores populares e a autocrítica dos próprios teólogos da libertação" (102). A teologia da libertação é muitas vezes responsabilizada pelo crescimento das chamadas "seitas". É interessante a interpretação que Codina dá ao fenômeno: elas são "uma crítica implícita a uma Igreja demasiado ancorada no doutrinal e institucional, es-

cassamente inculturada, com poucos ministros, excessivamente clerical e excessivamente pouco laical e popular, apenas presente no povo pobre, nos novos bairros suburbanos e no campo". Ou seja: "o avanço da seitas significaria o esgotamento de um modelo eclesial unilateralmente estruturado em torno ao polo cristológico e escassamente atento ao pneumático" (115s). A partir da autocrítica dos teólogos da libertação, o A. chama a atenção a que se está "num momento de revisão dentro da tarefa teológica, o que não significa que se queira dar marcha a ré, mas sim se deseja avançar para a frente de um modo mais integral e pleno" (119). Estamos "diante de uma nova interpelação do Espírito, ... do despontar de um novo paradigma (ou subparadigma) no horizonte eclesial e teológico" (120).

À análise desse novo horizonte é dedicada a terceira parte, com o sugestivo título de "*perplexidade*". Ela provém do novo contexto mundial (cap. 5: 123-142) e do novo contexto eclesial (cap. V: 143-159). Não é o caso de resumir os traços dessa análise da realidade mundial e eclesial que acabam em interrogações sobre o que "o Espírito diz às Igrejas" através dos acontecimentos. Da análise da realidade mundial, ressalte-se que o A. vê como a grande e esperançosa novidade que está surgindo o que no Brasil chamaríamos de "emergência da cidadania" e ele denomina "emergência do cívico". Na panorâmica eclesial é preciso concordar com o realismo com que o A. detecta como típica do momento eclesial atual "uma atmosfera de insegurança e medo" (143): "Indubitavelmente, esta situação de medo generalizado contagia os diversos estamentos da Igreja; daí detectar-se por toda parte um medo latente e nunca confessado,

mas muito real: os bispos têm medo dos núncios e da cúria romana; a vida religiosa, dos bispos; os leigos, do clero; as mulheres, dos varões; os teólogos, do magistério; os jovens, dos adultos; as Igrejas locais, do centro..." (156). E levanta a suspeita: "é possível que por trás desses medos se esconda outro medo mais profundo e radical: o medo da novidade de Deus e de seu Espírito, que se refletiria na falta de fé e de esperança, na esclerocardia ou dureza de coração (Mc 6,52; Lc 24,25) para crer e seguir adiante com alegria, na falta de audácia e de 'parresia' para aceitar o Evangelho" (157).

Diante da perplexidade em que nos põe o panorama atual da sociedade e da Igreja, abrem-se, no entanto, "*perspectivas*" (título da quarta parte). Sem abandonar o caminho percorrido da opção pelos pobres e da luta pela justiça que é "substancialmente válido e irrevogável", não podemos estancar, mas "descobrir novos desafios do Espírito, presentes na própria crise atual" (166). Como consequência prática, segue-se a necessidade de a teologia não limitar-se às mediações sócio-analíticas, mas usar mediações antropológicas e culturais, ou seja: adotar "o paradigma cultural" (cap. 7: 163-187) que tem algo a ver com o Espírito, que suscita unidade na diversidade. O diálogo com a modernidade na América Latina só se pode fazer na afirmação da cultura própria, de nossas culturas autóctones e mestiças. "Isso nos obriga a buscar outra lógica, uma razão diferente de razão ilustrada, seja marxista ou capitalista." Tal é a razão simbólica que prevaleceu no Terceiro Mundo, nos povos indígenas, no Oriente, no Sul. É difícil defini-la, "porque pertence ao âmbito do supralógico, do cordial, do imaginativo, do vital, do mítico, do poético...

e enlaça com as raízes últimas do ser humano e do povo" (177). E o A. se espraia numa descrição de características da razão simbólica que ele vem propugnando há algum tempo em suas publicações. Infelizmente não é possível transcrever essa longa descrição (cf. 177-179). Aderir à razão simbólica significaria uma correção de curso na teologia latino-americana que "se elaborou quase exclusivamente com instrumentos provenientes da modernidade ilustrada" (186).

O cap. 8 (189-214) reconhece na irrupção do cultural o Espírito de Pentecostes, o que tem consequências notáveis para o modo de fazer teologia e leva a descobrir novos lugares teológicos, estreitamente ligados à cultura: a religião (superando a ojeriza à religião, proveniente da oposição barthiana entre religião e fé), a criação e a terra (respondendo à preocupação ecológica), a mulher (com a conexa descoberta da relevância teológica do corpo e da sexualidade), os indígenas e afro-americanos (com toda sua riqueza cultural), os ritos e a festa. O capítulo se encerra com considerações sobre a inculturação e a apresentação da inspiradora figura de Maria de Guadalupe, "versão ameríndia do ícone da Trindade de Roublev" (214). Em cada um desses pontos o A. recorda sua conexão com o Espírito Santo.

O último capítulo desse percurso histórico lança um olhar ao último e definitivo: a escatologia (cap. 9: 215-233), fonte de esperança que não faz abandonar a tarefa histórica, mas pelo contrário gera utopias intra-históricas. Fica o convite para, pela força do Espírito, transfigurar o presente e convertê-lo em antecipação do Reino: as reduções do Paraguai servem

de exemplo, "a transfiguração de Jesus é o ponto de referência cristológico, e os sacramentos a atualização litúrgica" (220). A comunhão dos santos e o profetismo, como obras do Espírito, são antecipação, promessa, garantia dessa transfiguração, até que se chegue ao "oitavo dia", quando a pneumatologia calará, porque em silêncio contemplaremos o Mistério último.

Um epílogo (235-250) remata a obra, recordando alguns pontos-chave nessa caminhada: a prioridade da experiência espiritual, a Igreja como âmbito da experiência espiritual cristã, os pobres como "teste" da autenticidade da experiência, a atitude de busca incessante, a esperança que se antecipa em ação de graças e louvor.

Este livro representa um ganho no caminho da teologia narrativa. Ela se apresenta como reflexão teológica sobre os acontecimentos humanos. O recenseur julga que "teologia narrativa" é um conceito polissêmico e o A. apresenta uma nova tentativa bem promissora que, por outra parte, faz pensar que a tão falada e tão pouco praticada teologia narrativa talvez seja mais praticada do que se pensa. Não seria teologia narrativa toda análise teológica da realidade? Em todo o caso haveria aí mais que a "subestrutura narrativa" que Gerhard Lohfink encontra nas cartas do NT.

Na digitação de nomes próprios houve alguns problemas: Valdivieso

(48); A. Comte (194); A. Cheuiche (211); F. Damen (ib.). O recenseur desconfia que também à p. 25, em vez de N. Lohfink, se deva ler G. Lohfink, pois quanto lhe consta foi *Gerhard* Lohfink, o exegeta do NT, que escreveu sobre o tema e não seu irmão *Norbert*, exegeta do AT.— Se o recenseur entendeu bem, o livro de Rosmini só foi publicado *sem* censura eclesiástica depois do Concílio, pois antes estava no Index. No entanto, ambas as vezes em que se menciona o fato consta "*com* censura eclesiástica" (32 e 50). — À p. 213, onde se lê "Tenochtitlán-Tlatelolco" deveria ler-se "Tenochtitlán-México", pois se o recenseur entende o que significa este hífen, ele quer dizer que "Tenochtitlán" era o nome asteca da atual cidade do México, enquanto Tlatelolco, hoje um bairro, era então o lugar, próximo a Tenochtitlán, onde se erguia uma missão dos franciscanos (e posteriormente o famoso colégio para a elite asteca).

Uma palavra final: trata-se de um livro inspirador, sugestivo, refrescante, promissor. A contribuição da "razão simbólica" em que o A. vem insistindo há algum tempo, parece ser extremamente promissora. Talvez o difícil seja conseguir aplicá-la num projeto global de teologia. Mas o desafio merece ser aceito.

Francisco Taborda

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos "Infierno"?*. Santander: Sal Terrae, 1995. 106 pp., 18 x 11 cm. Colección Alcance, 48. ISBN 84-293-1166-1

Considerado hoje como um dos maiores teólogos da Espanha, depois de ter trabalhado em profundidade a temática da Revelação na obra em galego "A revelación de Deus na realizacion do home" [PT 21 (1989) 249-252], depois traduzida em castelhano, o A. aborda de maneira extremamente séria e concisa a questão do inferno.

Inicia o livro elucidando uma questão de método, onde retoma, em breves, claras e precisas palavras, sua teoria da revelação como "maiêutica histórica" e explicita a natureza do discurso sobre a escatologia.

Expõe os pressupostos de seu método, de sua visão da Revelação e, em concreto, da escatologia. Exclui, logo de entrada, toda pretensão fundamentalista e transcendentalista da concepção de revelação. Ela não trata das verdades escatológicas, como se fizesse uma descrição ou comunicação de conhecimentos a partir de uma instância cognitiva alheia à experiência humana. São afirmações de "caráter não-literal, mas metafórico" (18). O A. propõe-se falar "desde abaixo" de modo que seu discurso parte das experiências significativas do homem e mulher de hoje e dirige-se a elas. Insiste na sua concepção de revelação nascendo "da experiência de uns homens e mulheres, como nós, e que, diante de Deus e com Deus, trataram de compreender o sentido de seu destino definitivo" (8). Por isso essas palavras devem ter um sentido para nós, iluminando-nos a vida, não como um "doutrinação imposto de fora",

mas de dentro de nossas próprias experiências.

Explicitando sua concepção maiêutica da revelação, vê-a não "como um ditado caído do céu sobre o espírito de determinados profetas ou hagiógrafos e que os demais temos de admitir", mas como "algo que nasce de dentro: um cair na conta do que Deus está tratando de dar-nos a conhecer através da realidade" (22).

A afirmação teológica central, a partir da qual se deve interpretar a realidade do inferno, é de que "Deus cria por amor e só pensa em nossa salvação; que perdoa a todos de maneira incondicional e está pendente unicamente da vida do pecador; que não quer — nem sequer 'permite' — o mal, mas sim, situando-se a nosso lado, luta incansavelmente contra ele..." (14). Só coerentemente com esta afirmação uma interpretação do inferno se faz teologicamente aceitável.

A partir dessa asserção fundamental, numa primeira parte, exclui como teologicamente inconcebível e intolerável a posição tão tradicionalmente aceita e pregada de que Deus cria o inferno para castigar os pecadores. Restabelece-se assim a sua justiça, violada pelo pecado humano. O inferno, segundo o A., não é castigo e muito menos vingança de Deus, mas uma tragédia para Ele. Rejeita veementemente a lógica moralizante da ameaça do inferno como indigna de Deus e do ser humano nas pegadas de E. Kant. Refuga também as lógicas do terror, arrastadas pela ló-



gica dos fantasmas da imaginação, pela lógica do ressentimento, pela lógica jurídicista e objetivante da justiça vindicativa de Deus.

No capítulo seguinte, resume concisamente o que realmente sabemos do inferno, a saber que, "Deus é amor e que só quer e busca por todos os meios nossa salvação; que o faz no respeito, delicado e absoluto, à nossa liberdade, a qual, sim, pode resistir a sua salvação; que somente desta resistência procede a não-salvação ou "inferno"; que, seja este o que for e consista no que consistir, tem sempre algo de terrível e irreparável para nós, mas que nunca é um castigo de Deus, mas sim, antes de tudo, uma dor e uma tragédia para Ele" (106).

Além desse núcleo central, tudo o resto são conjecturas. E vale o que valem as conjecturas.

Desejaria ter terminado o livro com essa tese. Mas num capítulo seguinte, aventura-se pelas conjecturas adentro. Com toda a honestidade, repete que se trata de conjecturas. Apresenta três.

1) A primeira resume-se em que o inferno é criação da liberdade humana que permanece inamovível e inabalável por toda eternidade na rejeição de Deus. Portanto, tragédia para um Deus que ama, mas que não obriga ninguém a amá-lo. Respeita a liberdade de quem o rejeita para sempre.

2) A segunda sente dificuldade de conceber, ao lado do mundo dos bem-aventurados, um outro mundo dos condenados, mesmo que por sua liberdade. Então entende o inferno como morte total do pecador reniten-

te. Deus só concede o ser para além da morte a quem acolhe a salvação como puro dom. A mortalidade é condição intrínseca do ser humano. E ao fechar-se à salvação, ele permanecerá na morte para sempre.

3) A terceira, preferida pelo autor, retoma em novos termos a famosa "apokatástasis" de Orígenes. O inferno é a condenação do mal que há em cada um. Deus condena real e definitivamente aquilo que o homem, na sua liberdade, reteve no mal. Mas Deus salva aquele resto de bondade que sempre permanece em cada ser humano, por pior que seja. Ele não consegue anular todo elemento de bondade de si mesmo. Deus, portanto, ressuscitará aquela migalha de bem que houver nesse lado escuro de mal do pecador.

Evidentemente o A. levanta objeções a cada uma das conjecturas e procura também respondê-las no interior de seus pressupostos.

Certamente se trata de livro de excelente qualidade teológica. Sério, pastoral, prudente, que vai lentamente conduzindo o leitor passo a passo com segurança. Honesto em distinguir e mostrar os fundamentos, maior para a tese central, menor e conjectural para as posições ulteriores. Mostra como a respeito de um tema importante se faz realmente teologia hermenêutica a partir de uma compreensão maiêutica da Revelação. Vale a pena conferir. Quem ler, aproveitará muito teológica e metodologicamente.

J. B. Libanio

JON SOBRINO, *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Tradução (do espanhol) Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994. 269 pp., 21 x 13,7 cm. ISSN 85-326-1264-4

O A., conhecido teólogo basco-salvadorenho, reúne neste volume vários de seus escritos dos últimos dez anos. O tema comum é, como título e subtítulo indicam, a misericórdia diante do povo sofredor de nosso Continente. O título inspira-se no da famosa obra de Ernst Bloch, *O princípio esperança*; o subtítulo, com a expressão "povos crucificados", recorda uma idéia cara a Ignacio Ellacuría, que é, aliás, uma presença viva nas entrelinhas e em muitas linhas do livro. "A intenção deste livro — diz o A. — é mostrar a imperiosa necessidade de misericórdia diante dos povos crucificados" (8).

Desde a apresentação (7-9), o A. está preocupado com que não se entenda mal a palavra "misericórdia", Pode parecer uma linguagem "excessivamente suave e até perigosa para exprimir o que os povos crucificados necessitam" (8). "... pode conotar coisas verdadeiras e boas, mas também coisas insuficientes e até perigosas: sentimento de compaixão (com o perigo de não ser acompanhado de uma práxis), 'obras de misericórdia' (com o perigo de não se analisarem as causas do sofrimento), alívio de necessidades individuais (com o perigo de abandonar a transformação das estruturas), atitudes paternas (com perigo de paternalismo)..." (32). Por isso o A. fala de "princípio misericórdia" e não simplesmente de "misericórdia". Significa que se trata da "estrutura fundamental da reação perante as vítimas deste mundo. Esta estrutura consiste em que o sofrimento alheio

é interiorizado em alguém, e esse sofrimento interiorizado leva a uma reação (ação, portanto) e sem outros motivos para isso do que o mero fato do ferido no caminho" (25-26). E recorda a propósito a parábola do bom samaritano. O "princípio misericórdia" é "um amor específico que está na origem de um processo, mas que além disso permanece presente e ativo ao longo dele, dá-lhe uma determinada direção e configura os diversos elementos dentro do processo" (32). Tal "é o princípio fundamental da atuação de Deus e de Jesus, e deve ser também da Igreja" (ib.).

O "princípio misericórdia" assume hoje uma urgência inelutável diante daquilo que J. S. denomina "o fato maior": "a irrupção dos pobres" (49). Este "fato maior" perpassa todo o livro, como não poderia deixar de ser pela própria experiência do A. em El Salvador (11-28), pela temática geral do livro, "o princípio misericórdia", e pela concepção mesma de teologia que o A. expõe às pp. 47-80. O "fato maior" "configura a atividade teológica e a finalidade da teologia" (48). O A. o vive quotidianamente na experiência de El Salvador, o que torna o livro profundamente arraigado na realidade salvadorenha.

Depois da apresentação (7-9), o livro inicia com uma introdução de caráter autobiográfico, com o sugestivo título de "despertar do sono da cruel inumanidade" (11-28). Em resposta ao pedido de uma editora norte-americana, para que colaborasse com um trabalho numa obra coletiva

que levaria o título de "How my mind has changed" (como mudou minha mentalidade), o A. descreve sua evolução e narra como a realidade de El Salvador lhe deu olhos novos para ver a verdade da realidade, dos seres humanos e de Deus. Ele compara essa experiência com o "despertar do sono" (ou do sonho?). O fato de a língua castelhana ter só uma palavra ("sueño") para "sono" e "sonho", possibilita um jogo de palavras entre o "sono da inumanidade" (o fechar os olhos à realidade dos pobres) e o "sonho da humanidade" (a utopia de um mundo fraterno). O tradutor teve por vezes dificuldade em escolher a tradução acertada. Assim à p. 28 traduziu "*sonho* de inumanidade", quando deveria ser "*sono*", e à p. 14 pôs "sonho da humanidade", quando pelo sentido da frase deveria ser "sono da inumanidade".

A primeira parte reúne dois artigos, em que o A. mostra a necessidade de configurar a Igreja (31-45) e a teologia (47-80) pelo "princípio misericórdia". Nestes dois trabalhos o A. trabalha amplamente o conceito de misericórdia e explicita o "fato maior". O A. propugna por uma "Igreja samaritana", da qual uma das notas constitutivas seria a misericórdia, e define a teologia como "intellectus amoris" ou "intellectus misericordiae", isto é, uma teologia que, mesmo "reconhecida como uma atividade especificamente intelectual e, nisso, autônoma, não é concebida como algo absolutamente autônomo com respeito à atividade fundamental humano-cristã" (69).

A segunda parte analisa a realidade do Terceiro Mundo, concretamente da América Latina, como realidade crucificada. Primeiramente são apresentados os povos crucificados

como o "atual servo sofredor de Javé" (83-95). Numa bela meditação sobre o tema, J. S., depois de mostrar a validade de sua tese, explica em que consiste a salvação que os povos crucificados trazem. Referindo-se ao "potencial evangelizador dos pobres", de que falava Puebla 1147, acrescenta: "Em linguagem histórica, os pobres têm um potencial humanizador porque oferecem comunidade contra o individualismo, servicialidade contra o egoísmo, simplicidade contra a opulência e abertura à transcendência contra o positivismo cretino, do qual a civilização ocidental está toda imbuída" (93). Infelizmente, diz o A., as palavras de Puebla foram "muito pouco consideradas por países e igrejas ocidentais" (ib.).

O seguinte trabalho olha a América Latina como "lugar de pecado" e "lugar de perdão" (97-111). O grande pecado da América Latina é "a pobreza injustamente infligida que produz morte lenta e violenta" (98). É preciso perdoar essa realidade e perdoar quem a produz. O perdão cristão da realidade exige que se carregue o pecado. "Isso significa, num primeiro momento, encarnação no mundo do pecado, no mundo dos pobres, deixar-se afetar por sua pobreza e participar de sua fraqueza" (102). Não é brincadeira "carregar o pecado". Supõe aceitar inclusive prisão e morte. O perdão ao pecador que "reproduz o gesto de benignidade de Deus, mostrando assim uma fé específica em Deus", "supõe a esperança no milagre da conversão e no milagre de reconciliação" (106). Tal perdão é "coisa de espírito, e de muito espírito" (103). Exige uma espiritualidade do perdão que deve integrar a tensão entre amor e destruição, o que significa um amor tão grande "que compreenda a destruição do pecador como amor. Por amor



se está disposto à acolhida do pecador, perdoadando-lhe, e se deve estar disposto a impossibilitar os frutos desumanizantes para outros e para ele mesmo" (107). O recenseador fica em dúvida se há um erro de digitação na expressão "destruição do pecador". Normalmente se esperaria "destruição do pecado", de acordo com a frase de Agostinho: "odiar o pecado, mas amar o pecador". Pode-se, no entanto, entender o termo no sentido de que se trata de destruir o pecador, enquanto pecador, isto é, na sua maldade; o pecador convertido já não é pecador; o pecador que era, foi destruído.

Segue-se uma magistral conferência pronunciada na Inglaterra como "reflexões da América Latina para a Europa", abordando, a propósito do quinto centenário da evangelização da América Latina, a temática do pecado estrutural e da graça estrutural (113-132). Parte de uma citação de Ellacuría. Para este o chamado "descobrimento" do Novo Mundo na verdade foi um "encobrimento" do Continente até então desconhecido da Europa e pôs a descoberto o que era a Espanha, o mundo ocidental e a Igreja da época. "Hoje também se continua querendo encobrir a realidade do Terceiro Mundo, e se põe a descoberto o que é o Primeiro Mundo. E com isso não só se desconhece a realidade da maior parte do planeta, mas também o Primeiro Mundo se priva do meio mais eficaz para se conhecer em sua verdade mais profunda: na realidade do sul, com toda sua pobreza, injustiça e morte, o norte pode se conhecer a si mesmo, como num espelho invertido, pelo que produz" (115). J. S. se propõe ser profeta e evangelizador do Primeiro Mundo, mostrando a destruição que causa no Terceiro Mundo e que é pecado, mas ao mesmo tempo oferecendo ao Pri-

meiro Mundo a realidade do Terceiro como graça. O primeiro aspecto é bem conhecido: o pecado consiste na "negação injusta do mínimo de vida" para os povos do Terceiro Mundo (116). O segundo aspecto é original: um convite a que o Primeiro Mundo desperte de seu "sono de inumanidade". No momento em que abrir os olhos para a realidade da América Latina, a Europa "encontrará a reserva de luz, de esperança e de amor que a humanizem" (127). Por isso, o A. fala nesse contexto de "graça estrutural", como é estrutural o pecado em que foi mergulhada a América Latina. "O Terceiro Mundo é a luz que faz o Primeiro Mundo se conhecer como é" (128). E a primeira coisa que o Terceiro Mundo oferece ao Primeiro é o perdão: "Para os que se aproximam deles, os pobres do Terceiro Mundo abrem seu coração e seus braços e — sem saber disso — os perdoam" (129), um perdão verdadeiro, porque "não é uma conquista do verdugo, mas dom da vítima" (ib.). Além disso, "o Terceiro Mundo oferece valores que dificilmente se encontram em outras partes e que freqüentemente são os contrários aos antivalores do Primeiro Mundo" (130). Oferece ainda um grande compromisso de "entrega, amor e martírio" e, finalmente, uma "esperança que não morre" (130). O A. elucida mais uma vez, em outra perspectiva, porque essa graça é estrutural: porque "é 'mais fácil' ser humano e cristão no Terceiro Mundo, porque nele a pessoa se sente levada pela corrente da verdade, compromisso, utopia e esperança de que a história está imbuída. É mais fácil ser profeta, ser bom samaritano, ser mártir diante de tal nuvem de profetas, samaritanos e mártires" (131).

O último trabalho desta parte aprofunda a temática do pecado e do

perdão, tão presente em toda ela (133-158). O pecado mata, escraviza e por isso sua superação é libertação. Mas é difícil reconhecer o pecado, sem o que não há como superá-lo. Para que se alcance o reconhecimento da realidade do pecado como para que se tenha motivação para superá-lo, não deve faltar "a disponibilidade de ser acolhidos-perdoados" (158). Isso vale tanto do pecado pessoal como do estrutural, por isso a importância do perdão que Deus continua exercendo através da acolhida que oferecem os oprimidos deste mundo.

A terceira parte propõe duas formas de exercer a misericórdia: o sacerdócio (161-211) e a solidariedade (213-250), e oferece um exemplo concreto de ambas nos mártires da UCA, de El Salvador (251-265). Sobre estes, J. S., seu companheiro de comunidade e que teria sido morto, também ele, se não estivesse estado ausente naquela data fatídica, diz, resumindo, que "foram humanos, misericordiosos, verazes, justos, amorosos e crentes, e que foi isso que deixaram: humanidade, misericórdia, verdade, justiça, amor e fé" (252). Sobre cada uma dessas qualidades o A. se espraia nas páginas seguintes.

O artigo sobre a solidariedade, escrito em memória de Mons. Romero, está entre os textos mais belos e inspiradores de J. S. (e não são poucos). Os leitores de língua brasileira estamos de parabéns por tê-lo agora de forma acessível (havia sido publicado na revista *Estudios Centroamericanos*, que dificilmente se consegue encontrar aqui no Brasil). A solidariedade é apresentada como "forma fundamental" de as Igrejas se relacionarem e do relacionamento na Igreja. A catolicidade, a ação missionária e o movimento ecumênico são relidos em chave de

solidariedade, e esta é definida, de forma muito bela e profunda, como o "suportar-se mutuamente na fé" (241).

A intenção do trabalho sobre o sacerdócio é, como diz seu título, determinar a realidade sacerdotal, responder à pergunta "o que é o sacerdotal?" (164). Ele remete à questão mais importante da humanidade: a salvação. É algo totalizante, como a salvação, e existe mesmo que não se designe como sacerdotal. O sacerdotal diz respeito à aproximação de Deus à humanidade que é o cerne da salvação. Por isso, para o A., todas as ações que ajudam "a exprimir historicamente essa aproximação de Deus" são ações sacerdotais e todas as pessoas ou grupos que realizam tais ações são sacerdotes (176). Assim o serviço sacerdotal é apostólico e evangélico e possibilita e exige uma existência e uma espiritualidade correspondente. "... a nível teológico o serviço sacerdotal é o de expressar historicamente a aproximação salvadora de Deus aos homens e a resposta dos homens ao Deus que se aproxima" (189). O serviço sacerdotal *in actu* se define por sua dimensão cristológica. É pôr-se, como Cristo, a serviço da aproximação de Deus, sendo o essencial "o exercício da misericórdia de Deus que se inclina para o fraco no que tem de fraco" (204). Assim é a misericórdia que torna a Igreja verdadeiramente sacerdotal. O A. não deseja neste trabalho discutir o sacerdócio ministerial ou o comum, mas algo que o A. considera prévio a toda ulterior discussão em torno ao tema. Nesse sentido, embora sejam belas páginas de espiritualidade sacerdotal ou simplesmente de espiritualidade cristã apreendida sob a categoria de sacerdócio, não responde, na opinião do recenseador, à problemática teológica

de fundo sobre o sacerdócio na Igreja e da Igreja que só encontra pista de solução, quando se abandona a categoria sacerdotal alheia ao NT. O recenseador não entende como o A., conhecendo perfeitamente a problemática neotestamentária (cf. 165, nota 1), a tenha deixado de lado.

Como epílogo, uma carinhosa carta póstuma a Ellacuría (267-269) sela este livro escrito desde o coração (e não só da inteligência) de um teólogo de primeira plana.

Reconhecendo a boa qualidade da tradução, o recenseador chama a atenção a alguns senões (além do já mencionado com respeito à ambígua palavra "sueño"): "Es decir" se traduziria melhor por "isto é" que por "quer dizer" (passim). À p. 66, em vez de "reativação" se deveria ler "reação". A palavra "aprofundação" não consta no Aurélio, mas sim "aprofundamento" (77). "1.116 millones" não se traduz por "1.116 milhões" (118), mas por 1 bilhão 116 milhões; em espanhol não existe o correspondente a nosso "bilhão". "Frente a" é espanholismo por "diante de", "face a", "perante". À p. 172 seria melhor traduzir "cercano" por "próximo" e não por "perto" ("um Deus perto dos homens").

Ao digitador se deve atribuir a falta de um "não" à p. 194. O recen-

seador supõe que se deva ler: "Isso não é óbvio e continua sem ser óbvio...", pois, se fosse óbvio, não *continuaría* sem sê-lo...

Ao próprio A. se deverá, no entanto, atribuir "o *negrume* da pobreza e da injustiça" (16), expressão racista que destoa neste livro tão evangelicamente radical, mas se desculpa, porque em El Salvador, quanto consta ao recenseador, não há negros e, portanto, não se terá despertado a consciência para expressões lingüísticas a que subjaz uma coloração racista. Aliás, é interessante observar como o A. passa da expressão "homem" para "ser humano": aquela se encontra nos trabalhos mais antigos, enquanto nos mais recentes se lê "ser humano", sinal de que o A. nesse ínterim cresceu em sensibilidade diante do sexismo de nossas línguas latinas.

Depois de tudo isso, parece dispensável uma palavra de recomendação. O recenseador espera ter deixado claro que se trata de um livro de grande sensibilidade evangélica que merece ser lido e meditado para sermos questionados em nossa dureza de coração.

Francisco Taborda

OTTO MADURO, *Mapas para a festa*. Reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1994. 196 pp. 21 x 13,8 cm. ISBN 85.326.1279-2

O. Maduro fez-se conhecido entre nós pela obra *Religião e Luta de Classes* (Vozes, 1981), da qual fez uma recensão sobre o original castelhano (*Síntese* 7(1980): 98-100). Obra crítica, inspiradora, que naqueles idos trouxe excelente contribuição para a própria teologia da libertação.

"Mapas para a festa" já reflete outro momento histórico e cultural. Nasce de um contacto directo com agentes de pastoral de nosso Continente que frequentam o curso do CESEP de São Paulo. Conserva, por isso, duas qualidades de sua origem: clareza didáctica e referência directa a perguntas inquietantes da base.

O A. conjuga com muita pertinência pequenos fatos da vida com uma reflexão teórica. O tema central gira em torno do conhecimento humano, de sua relação fundamental com a verdade e com a realidade. Verdadeiro manual de epistemologia que evita as erudições filosóficas e os termos herméticos, mas não foge à gravidade dos problemas. Estes são enfrentados com coragem, com perspicácia, com liberdade e com modéstia intelectual.

O A. consegue mostrar a ligação profunda do conhecimento com a vida, quer do sujeito que conhece, quer de seu meio cultural e do momento histórico. Situa-se entre uma interpretação fixista, rígida do conhecimento, da verdade, da realidade, e o extremo oposto do relativismo, cinismo, irrelevância. Adota uma posição "relacional" no sentido de que todo

conhecimento, toda verdade, toda realidade, só existe para nós numa relação entre o sujeito e a própria realidade.

Com maestria mostra a fragilidade teórica e prática tanto da posição fixista tradicional quanto da cientificista moderna. Atribui muito valor à vida, à experiência, às próprias tradições culturais, à emoção, aos interesses, à afetividade no processo cognitivo.

No fundo, durante todo o livro o mesmo problema fundamental reaparece sob diversas formas e luzes. Com isso o leitor vai lentamente assimilando uma nova postura epistemológica mais próxima da vida do homem comum e crítica de certo academicismo elitista.

Essa atitude epistemológica fundamental revela o contexto latino-americano e de contacto popular do A. Ele toma clara distância das posições do mundo fechado das ciências, sobretudo da física, que querem ditar os cânones objetivos do conhecimento e da verdade.

Advoga uma liberdade muito maior no ato de conhecer. Reconhece um valor em todo conhecimento humano. Atribui, por isso, relevância à atitude de consciência clara das próprias estruturas cognitivas e à abertura dialogal em relação a outros tipos de conhecimento, a outras culturas, etc.

Ao longo do livro, oferece excelentes critérios de conhecimento que

relativizam, de um lado, as posições dogmáticas, mas, de outro, valorizam as experiências de cada pessoa.

Trabalha excelentemente a dimensão pessoal individual do conhecimento, com tudo o que cada pessoa traz antes de abordar uma realidade e fazer-se sua verdade, e a dimensão comunitária, social, cultural, em que tal dimensão pessoal é vivida.

Insiste à saciedade na tecla da condição processual de todo conhecimento humano, no itinerário de cada um e de uma comunidade, sociedade, cultura, época histórica, etc. Valoriza extremamente a experiência na sua infinita variedade, como fonte de conhecimento. Este se faz profundamente influenciado pelas situações da vida: de alegria ou tristeza, de penúria ou abundância, de poder ou impotência, de aceitação afetiva ou rejeição, de festa ou luto, de realização ou frustração, etc.

No mundo da existência, interferem altamente as necessidades. Não se entende o conhecimento humano, sem dar-se conta de que necessidades materiais ou espirituais, pessoais ou coletivas, assolam a pessoa que conhece.

No final da leitura, pode-se sair com duas conclusões muito sadias. O conhecimento, a verdade, a realidade são elementos sérios e fundamentais de nossa vida. Não podemos situar-nos cínica e indiferentemente diante deles. Além disso, a complexidade da realidade, de cada pessoa, da história humana não permitem uma rigidez e definitividade nesse processo cognitivo. Somos sempre chamados a prosseguir a caminhada de busca de verdade numa espiral que pode ascender para verdades maiores, que pode dissolver-se na fixidez, que pode também recuar por

medo a posições seguras e superadas. As possibilidades cognitivas são ilimitadas.

O mapa que o A. traçou já é muito rico, sugestivo. Mais. Deixa-o aberto ao leitor para ampliá-lo, sem ter tido a pretensão de ter coberto toda a geografia do conhecimento, da verdade e da realidade humana.

De maneira simples, são veiculados elementos importantes de psicologia, de psicanálise, de epistemologia moderna, de modo que o leitor entra nesse mundo sem sentir-se acanhado e inibido pelo hermetismo do vocabulário e pela confusão das especulações.

A profundidade do texto será tanto maior ou menor conforme o leitor for capaz de espelhar nele suas próprias experiências. O referencial principal não são autores e autoridades citadas, mas a vida, a experiência, o conhecimento do próprio leitor. Este é estimulado a ir avançando suas análises, ampliando a compreensão de seu próprio processo de conhecimento e defrontando-se com a verdade.

Em termos político-ideológicos, o livro permite excelente exercício de consciência crítica. Ajuda a superar elementos veiculados pela ideologia dominante no referente à natureza e estrutura do conhecimento humano. Permite às pessoas, menos letradas, perceberem outros valores do conhecimento para além dos livros. Mais. Salienta a relevância de fatores decisivos no processo de conhecimento que se originam de outras fontes da vida: emoção, afetividade, cultura popular, etc.

Muito pertinente também é a inter-relação entre conhecimento, verdade e felicidade. Frequentemente



esse fator fica de fora nas teorias do conhecimento, restritas aos aspectos diretamente intelectuais e nocionais.

Contribui, de modo muito rico, para o debate da libertação com novos elementos. Não se atém exclusivamente às ferramentas sócio-analíticas e adentra-se pelo campo da cultura, da antropologia, da psicologia, do jogo ideológico de interesses, das imagens, dos sonhos, dos desejos.

As intuições básicas de Paulo Freire da introjeção do opressor no oprimido são retomadas e ampliadas. O leitor entende a importância da relação dominação-opressão e seu movimento oposto de libertação no processo de conhecimento. Conforme se estiver num dos dois processos, o conhecimento será altamente determinado por ele. Trabalha muito bem nesse contexto a questão da linguagem como fonte de opressão ou de libertação.

Um excelente recurso didático foram os pequenos resumos no final de cada capítulo. O último capítulo e a conclusão facilitam uma retomada geral do livro.

Ja que é um livro feito para estudo, leitura em grupo, seminários de

agentes de pastoral, a parte gráfica pareceu-me tradicional e pouco criativa. Não se conseguiu um texto que facilitasse mais a leitura, com pequenos quadros, esquemas, dinâmicas. Os casos-exemplos poderiam ter sido destacados em recortes especiais. Os comentários mais diretos e depois as reflexões teóricas mais elaboradas poderiam aparecer graficamente de modo diferente. O livro mereceria um tipo de disposição mais próximo dos livros didáticos que dos convencionais.

Recomendo-o muito para as pessoas que queiram fazer uma reflexão pessoal ou grupal sobre o nosso processo de conhecimento. É um ponto de partida e um passo primeiro e fundamental para outros estudos. Além disso, possui enorme caráter prático, no sentido de mudança de mentalidade, de maneira de pensar a ação. Consegue uma articulação muito feliz entre os diversos níveis da vida. Excelente mapa para a festa do conhecimento-vida, da verdade-vida, da realidade-vida.

J. B. Libanio