

MAIER, Hans: *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* Freiburg i. B.: Herder, 1999. 191 pp., 19 X 12 cm. (Coleção Spectrum, 4721). ISBN 3-451-04721-7.

O autor é cientista político, professor de cosmovisão cristã em Munique, Alemanha. Dentro de sua especialidade, escreve um livro muito bonito, simples, acessível, com muita reflexão pessoal e original. Responde a duas perguntas, partindo de um pressuposto comumente aceito: a cultura ocidental, como hoje conhecemos, está impregnada de Cristianismo. Procura, então, mostrar as marcas cristãs que nela existem. Faz ainda uma segunda pergunta intrigante: o que seria diferente nesse mundo ocidental sem a influência cristã?

A primeira parte, que estuda as pegadas cristãs na cultura ocidental, é muito mais desenvolvida. Percorre uma série de categorias e realidades de nossa cultura ocidental e detecta aí os sinais cristãos. Escolhe seis pontos. O primeiro foi a imagem de ser humano; qual influência o Cristianismo teve na confecção dessa concepção de ser humano, na cultura ocidental? Um primeiro ponto foi o deslocamento da imagem grega do ser humano *kalós kai agathós* para um ser humano desprezível, pobre, humilde, doente, etc. que povoa o Novo Testamento. Valoriza um tipo de ser humano que a Antiguidade grega desconhecia. Em seguida mostra a novidade cristã na compreensão do viver em comum. Avança tratando da relação do ser humano e os bens terrestres, onde o A. discute as críticas de Nietzsche à visão cristã. A relação homem- mulher merece consideração, fazendo ver as novidades

trazidas pela visão cristã. Um longo capítulo é dedicado à concepção de tempo como prazo, como festa, como história, em tensão com o “tempo do mundo”, como apressamento e encurtamento, como linear. Um terceiro tema é o trabalho. Que novidades o Cristianismo trouxe para sua valorização? O A. dedica longa reflexão sobre a importância dos monges beneditinos nessa virada de concepção de trabalho, sua conexão com a oração, com o ganho, etc. O quarto tema foi a natureza, no seu duplo sentido de realidade que se torna ativa, e de conteúdo essencial em referência à compreensão cristã. Analisa três fases dessa relação. A natureza dada ao homem pela ordem de Deus no início da criação, a natureza dominada por ele na modernidade e a volta da sacralização da natureza nas asas da ecologia. O A., sendo um cientista político, desenvolve com muita competência, e amplamente, as pegadas cristãs na concepção de Estado. Faz o percurso começando com a Igreja antiga, passando pela Idade Média, Renascimento e Barroco, entrando pelos tempos da Revolução, do Liberalismo e chegando à atualidade. Termina essa parte, investigando a relação ambivalente do Cristianismo com a arte, inspirando-a e criticando-a.

Bem mais breve está a segunda parte. É ela que dá o título do livro. Num mundo sem Cristianismo, o que seria diferente? Como introdução desta parte cita uma frase extremamente expressiva de F. Werfel: “O grande exorcismo

histórico, que se chama Cristianismo, parece cada dia ir desaparecendo, e os demônios arrebatam as cadeias com penetrante confusão de vozes”.

É pensável que todos os sinais do Cristianismo desapareçam? Estamos longe disso, mas é pensável. Tivemos experiências de surgimento e de desaparecimento de Igrejas ao longo da história. Basta recordar: revolução russa, nazismo em alguns lugares, China com a revolução cultural, etc. A ligação entre Igreja e sociedade, Fé e cultura, Religião e arte, pode desfazer-se. A Igreja pode morrer nos corações. Há, sem dúvida, uma perda de vitalidade, uma crise na apropriação da fé, do conhecimento religioso, dos costumes religiosos nos últimos anos. Na Alemanha, numa estatística otimista, só 25% dos jovens vivem a fé. O A. cita outros dados da queda religiosa na Alemanha.

O A. retoma os seis pontos estudados e pensa como seria o mundo se já não existisse a contribuição cristã. Como existiriam os sistemas de seguridade social sem a atenção que o Cristianismo dedica ao pobre, ao desvalido? Como seria a concepção de tempo, sem o sentido de tempo, como prazo inexorável exigindo responsabilidade? Como seria a compreensão de trabalho sem a luta cristã dos monges medievais contra o ócio, a preguiça, mas também sem o afã exagerado, respeitando o repouso, conjugando-o com

a festa, já que o trabalho não é fim em si mesmo? A retirada da idéia cristã de a natureza ser criatura de Deus entregue ao homem, não poderá levar a sua divinização, tornando-se uma instância normativa para o homem? E se se perder a des-divinização que o Cristianismo trouxe para dentro duma política divinizada? Não voltará um Estado totalitário? E, finalmente, no campo da arte: sem a fecundação cristã não se isolará e se descentralizará, perdendo o sentido de medida e de crítica?

O livro termina com a pergunta: o que desaparece com o Cristianismo? Não uma herança, nem uma tradição, nem algo que poderia continuar secularmente em outras formas. Desapareceria um muro, um elemento de contradição, uma força de interação. Desapareceria a dialética e tensão entre Igreja e ordem secular que marcou e impregnou a Europa e o mundo moderno. A sociedade se moveria, como na Antigüidade, em torno de um só eixo, perdendo o estímulo da Igreja. Poder-se-ia caminhar para uma nova concentração de poder.

Este é um livro simples, claro que vem, no momento atual, mostrar a relevância cultural do Cristianismo, quando este está ameaçado por uma onda religiosa difusa. Vale a pena conferir.

João Batista Libanio SJ

RAVASI, Gianfranco: *A Narrativa do Céu: as histórias, as idéias e os personagens do Antigo Testamento*. Vol. I. Tradução da edição italiana de 1995, por Suely Mendes Brazão. São Paulo: Paulinas, 1999. 295 pp., 21 X 14 cm. ISBN 85-356-0245-2.

Esta obra de G. Ravasi representa, para usar uma das metáforas usadas pelo mesmo autor, um “guia rodoviário”, um mapa para uma viagem mundo bíblico adentro, à primeira vista fascinante, mas ao mesmo tempo muito complicado, ao menos na aparência.

Ravasi demonstra imensa sensibilidade cultural, uma indiscutível

competência e, sobretudo, o dom de divulgação, sem, porém, deixar de ser rigoroso. Tais qualidades nos levam a entrar, sem extravios, no “Grande Código” bíblico, nas tramas dos milênios de história em que o texto da Bíblia se formou, tramas que, para o leitor médio atual, poderiam parecer inacessíveis pelo quase

insuperável distanciamento cultural e psicológico.

Com o presente livro (parte de uma obra tríplice, que prevê um segundo volume dedicado ao Novo Testamento e um terceiro sobre a espera do Salvador no Antigo Testamento) Ravasi quer contribuir com o leitor atual procurando responder a uma pergunta básica: por quê há tão notório desconhecimento da Bíblia nos países de matriz católica, e, sobretudo, na Itália. As motivações, diz o A., podem ser condensadas basicamente em duas: a) a "dificuldade" intrínseca do texto, "longo e difícil", "variado e complexo"; b) o preconceito cultural laicista que, mesmo parecendo estranho a uma Itália considerada por muitos como "papista", dominou, no entanto, por longo tempo a cultura italiana através de influências iluministas e maçônicas, antes e durante a unificação do país (1861), e depois da última guerra, através da cultura marxista. E, em todos estes casos, com fortes marcas claramente anticlericais e anti-religiosas.

A estas questões o A. responde de duas maneiras. Primeiramente, mostrando, através de uma ampla gama de exemplos, como a Bíblia inspirou as obras mais impressionantes da arte ocidental, seja no campo da pintura e escultura, como no do teatro e da música (arte em que o Autor demonstra competência e sensibilidade particulares), e como seja impossível entender a arte ocidental sem o "Grande Código" que é a Bíblia. Em segundo lugar, guiando-nos através de um passeio pelo texto bíblico, explica-o, desvenda-o de tal modo que no final nos deixa apaixonados e desejosos de voltar mais e mais a este mundo maravilhoso.

No primeiro capítulo, Ravasi nos introduz na "sinfonia" divina representada pela Bíblia em geral. No segundo são considerados os primeiros 11 capítulos do Gênesis, sem fugir do confronto com a ciência que tais capítulos provocam. No terceiro o A. trata do sugestivo tema da fé como luta, através das figuras de Abraão, de Jacó, de Jó, de Jeremias. Os pilares da fé bíblica são

o assunto dos capítulos sucessivos: a história como lugar de revelação e de intervenção de YHWH em favor de seu povo (cap. 4) e o coração da fé de Israel, a Torah (cap. 5). Acostumados a uma leitura superficial, poderíamos pensar no culto de Israel como pura exterioridade; ao contrário, o culto e o incenso "não são drogas", como diz Ravasi, isto é, algo alienante. O culto e a observância dos preceitos não substituem o compromisso moral; antes são seu pressuposto (cap. 6). Davi, os profetas e a promessa messiânica são a linha que o capítulo 7 percorre. E no cap. 8 Ravasi nos conduz através da sabedoria de Israel: Salomão e os Provérbios, apresentando-nos em forma alfabética (como os salmos 25, ou o 145) um resumo dos temas mais característicos dos Provérbios. O capítulo 9 nos permite entrar naquele período tão terrível e tão importante para a consciência de Israel, que foi o exílio. Com o capítulo 10 Ravasi enfrenta duas questões que hoje trazem perplexidade e dúvidas: a linguagem violenta e antropomórfica de muitas páginas bíblicas (que tanto contribuíram para formar a imagem de um Deus terrível e vingador do AT, que muitos ainda carregamos) e da literatura apocalíptica. E quase para demonstrar, com força ainda maior, estas explicações, que já nos dariam uma imagem bem mais terna de Deus, eis o capítulo 11, que, com as imagens do profeta Oséias e, sobretudo, com o Cântico dos Cânticos, mostra-nos que somos "filhos de um Deus de amor", e que o Deus que Jesus nos revela como Pai é o mesmo YHWH de Israel e de todos. E o cap. 12 - concluindo de maneira não casual, sendo 12 o número bíblico por excelência -, apresenta-se como um selo/resumo do passeio textual através do qual Ravasi nos acompanhou.

Poderia surgir uma pergunta: será que esta introdução ao mundo da Bíblia responde a uma problemática apenas europeia ou unicamente italiana? A resposta é um sincero "não". Escrever para quem não lê mais a Bíblia porque a acha difícil e não interessante

(o caso da Itália), responde também às necessidades de quem a lê, sim, mas em sentido literal, como acontece com freqüência em nossas comunidades aqui no Brasil, influenciadas por fundamentalismos de várias matizes.

Em ambos os casos, uma introdução como essa pode só fazer um grande bem.

Massimo Pampaloni SJ

---

MARKUS, Robert A.: *O Fim do Cristianismo Antigo*. Tradução do original inglês por João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. 243 pp., 22 X 15 cm. ISBN 85-349-0824-9.

---

É um livro de história da Igreja, escrito por um professor do Reino Unido, especialista no tempo da Antigüidade. Num primeiro momento, pensou dedicar seu estudo exclusivamente ao pontificado de Gregório Magno (590-604) em seu contexto. Sua curiosidade se orientou pela pergunta sobre o que havia no mundo de Gregório que mudou tanto a ponto do quadro de pensamento, as concepções acerca do mundo, Deus e homem, a figura do discurso diferenciar-se muito dos de Agostinho e seus contemporâneos. Portanto, o livro trata da natureza das mudanças que transformaram os horizontes intelectual e espiritual do universo cristão entre 400 e 600 da nossa era. Confessa que muita coisa ficou de fora, como a Espanha, e que não traz nenhuma documentação nova, embora possa trazer novidades para os leitores.

O A. estuda os dois séculos que correspondem mais ou menos ao período do império romano cristão do Ocidente. É verdade que se poderia chamar a era de Constantino de "o fim do cristianismo antigo". E esse período estudado seria, portanto, "o fim do cristianismo da antigüidade tardia". O A. estuda precisamente esse período de transição para a forma que se chamará de "medieval".

À guisa de introdução, esclarece alguns problemas conceituais. Nos inícios e em momentos de crise, o Cristianismo se levantou e se levanta a pergunta sobre sua própria identidade. O

historiador deve estar sensível à dificuldade de distinguir o que é um elemento cultural envolvente e o que é exigência do Cristianismo como tal. Devem ficar claros conceitos como cultura e religião, secular e sagrado, inculturação e enculturação. Questões importantes para estudo sério do encontro entre cristianismo e cultura do mundo romano da antigüidade tardia. O que está implicado na conversão ao Cristianismo? Numa conversão, que se deve deixar, mudar e que se pode conservar dos antigos costumes? Onde estão os limites entre a religião antiga, que se abandona na conversão, e a maneira de vida, os costumes "seculares"?

O A. prefere o caminho de evitar a distinção entre cultura e religião, mas dentro de uma cultura distinguir elementos sagrados e elementos seculares que não têm significado religioso direto. Ele se interessa por estudar o modo como cristãos romano-tardios traçaram a linha de distinção entre o que teriam visto como sua "religião" e o resto de sua atividade ou experiência, suas vidas "seculares" e seu contexto. Até onde pensavam eles que iam as fronteiras do seu Cristianismo?

Nesses dois séculos acontece um processo inverso da secularização, uma "dessecularização" no sentido de que as áreas da vida, do pensamento, da atividade, das instituições perdem sua autonomia secular, são encurtadas e absorvidas pelo campo do sagrado. Isso se faz, seja convertendo essas formas

em cristãs ou descartando-as como pagãs ou idolátricas.

O meio século que vai de 380-430 marca um divisor de águas. Estão os grandes debates entre pagãos e cristãos e os dentro do próprio grupo cristão. Girava-se em torno da questão: que é ser cristão? Pergunta levantada pelo fato de o rápido e extenso processo da cristianização da sociedade romana atingir o auge com dramáticas mudanças.

O A. estuda em relação a esse período três questões:

a) as incertezas que a revolução constantiniana trouxera para a autocompreensão da comunidade cristã, especialmente por causa da cristianização em larga escala da sociedade romana desde o século IV;

b) algumas pressões que levaram ao eclipse da dimensão "secular" na consciência cristã;

c) o resultado final, a absorção do "secular" no "sagrado" quando as normas ascéticas vieram a penetrar em amplos setores da sociedade cristã e a matizar aspirações muito além das paredes dos mosteiros.

O A. termina por afirmar que a retomada ascética assinala o fim do Cristianismo antigo. A cada questão dedica uma parte do livro. Portanto, dividido em três.

A Primeira Parte estuda a crise de identidade do Cristianismo. Começa mostrando as incertezas que a revolução constantiniana infligiu nos cristãos do fim do século IV. O processo de cristãos irem assimilando a cultura secular já se mostra desde o fim do séc. II, não só em Alexandria. Por cerca de 350, pouca coisa distinguia um cristão de seu companheiro pagão na sociedade romana: danças, celebrações turbulentas, máxime ligadas com cemitérios, teatro, jogos, freqüência a banhos, toda uma variedade de práticas mágicas e quejando. Vasto território compartilhado que os cristãos herderam do passado pagão, tanto em nível popular, como pela classe alta. O reavivamento

pagão do IV séc. de mentes aristocratas vai ser uma reação contra o poder penetrante do cristianismo. Então tem sentido falar da oposição entre paganismo e cristianismo. Basta ver a maneira dramática como Agostinho relata a conversão de Mario Vitorino que, na realidade, tinha sido uma progressão suave. Em pouco tempo se passou de uma permeabilidade entre cristianismo e paganismo para uma oposição entre ambos. Oposição que dura pouco tempo. Cede lugar a uma cristianização de massa da sociedade romana das classes altas às inferiores. Isso privava os cristãos de identidade claramente sentida e facilmente discernível em sua sociedade.

O ascetismo começava a ser um divisor de águas entre um cristianismo autêntico e outro confortável na sociedade. Para definir-se mais claramente a identidade cristã, fez-se a confusão dele com o ascetismo. Ao lado da atração pelo ascetismo, surgem vozes também atacando essa sua supremacia. Pelágio vai ser uma voz contra a concepção do "duplo padrão" de cristãos: cristão comum e a elite ascética. Não pela via da mediocridade, mas propondo a todo cristão um chamado à perfeição. Ser cristão era, portanto, uma vida evangélica. O A. faz uma interpretação de Pelágio bem diferente da veiculada em manuais tradicionais de Teologia .

Com uma expressão forte, apresenta Santo Agostinho como "defensor da mediocridade cristã" contra Pelágio e os donatistas, considerados perfeccionistas. Detecta em Agostinho uma "ruptura epistemológica" a partir da influência do pensamento de S. Paulo sobre ele. Consiste na passagem de um cristianismo mais próximo da reta ordem, de cuja ruptura o pecado era expressão, para uma valorização maior da graça e uma concepção do pecado como fechamento em si mesmo. "O cristão atribui a si a ignomínia e a Deus a glória", frase dura de Agostinho em que fundamenta seu realismo, a "mediocridade", separando-o do perfeccionismo de Pelágio. O A. desfaz a imagem maniquê de Agosti-

nho e de uma visão negativa do sexo que ele teria. A raiz da desordem não está na carne, mas na ruptura entre o homem e Deus.

O A. conclui a primeira parte com um capítulo dedicado à renúncia ascética e ao monaquismo. Pelágio estende aos leigos as exigências ascéticas dos monges. Agostinho ao insistir na graça não minava o ascetismo? Problema levantado no monaquismo africano. O próprio Agostinho tentou acalmar os monges.

O A. estuda a relação entre monaquismo e ascetismo na perspectiva da crise de identidade do cristianismo no período estudado. O monge era alguém que vivia num *Sonderwelt*, num mundo próprio, separado do padrão social ordinário. Os votos terminam por defini-lo. Esse mundo especial baseava-se na religião e na prece, acompanhada de abstinência ou gozo restrito de toda uma gama de bens humanos: propriedade, sexo, conforto corporal, prazeres da comida e bebida, etc. A profunda revolução nas condições sociais e psicológicas do ser cristão depois de Constantino tornou natural que o monaquismo sucedesse ao martírio como uma forma de milícia cristã. Uma literatura cristã apresenta, do séc. IV em diante, uma abundância de lugares comuns que equiparam o martírio com o monaquismo e a virgindade com o martírio incruento. Com o término do tempo de perseguição, o monaquismo absorveu o ideal do mártir. O monge imola-se a Deus no seu coração. A importância central do mártir no culto cristão, como ela se configurou no mundo pós-constantiniano, pressionou na direção da atração do ascetismo e monaquismo.

O monge também compendiou o ideal de vida contemplativa, que, por sua vez, representava o tipo do ideal humano, de que o filósofo na antigüidade greco-romana fora o representante principal. O ideal da vida filosófica, que se unia também a certa dose de autonegação e a uma vida em comum, nutriu o monaquismo cristão. Muitos

elementos da vida filosófica — ascese, contemplação, vida em comum, hospitalidade — prepararam uma vida monástica cristã. Agostinho relativiza a ligação do monaquismo ao ascetismo. Rejeita todo elitismo espiritual por causa de sua concepção da graça. Valoriza a caridade, a partilha na vida comunitária. A vida comunitária monástica é chamada a ser uma figura da sociedade final dos santos e um desafio permanente a todas as outras formas de existência social. É apresentada como uma nova espécie de sociedade e de novo tipo de relacionamento humano.

A segunda parte dedica-se a algumas pressões que levaram ao eclipse da dimensão “secular” na consciência cristã. Um dos pontos é a perda da clareza do horizonte escatológico que marcava a história humana como um tempo intermédio entre a primeira vinda de Jesus já acontecida e a segunda vinda esperada. A conversão do Imperador e a cristianização em larga escala da sociedade abala a consciência cristã no sentido de ver aí uma obra do poder de Deus. No entanto, a euforia dessa consciência foi sacudida pela crítica de Agostinho na Cidade de Deus e pelos acontecimentos que agitaram os inícios do séc. V.

Os cristãos se preocuparam em manter a ligação da Igreja pós-constantiniana com a primitiva. A História Eclesiástica de Eusébio e o culto dos mártires são elementos que favoreceram tal ligação. Daí a importância de estabelecer o calendário. Houve oscilação entre a percepção de que festas pagãs já estavam tão secularizadas que não provocavam nenhum problema à fé cristã ou ainda retinham elementos religiosos incompatíveis com ela.

A religião romana estava muito imbricada na vida pública, nos negócios oficiais. Daí problemas para os cristãos que começavam a exercer cargos públicos no Império e a participar das celebrações públicas. Vai ser um problema permanente os limites de festas seculares em tempos cristãos, já que essas festas tinham raízes religiosas. Até

onde elas se libertaram de suas raízes? Havia tensão entre clérigos que proibiam e cristãos que celebravam. Só investigação detalhada consegue dar conta dessa ambigüidade. O A. estuda alguns casos e expõe a posição de Agostinho, no início mais tolerante e depois mais dura quanto à proibição de cristãos participarem de celebrações públicas de duvidoso corte pagão. Mas mesmo assim foi um momento de coexistência, com tensões e pressões, entre cristãos e não-cristãos em determinado cenário cívico.

Essa diversidade suavizou-se finalmente convertendo-se em uniformidade que se difundiu pela Europa ocidental cristã. A religião cristã absorveu o consenso cívico secular, a cidadania fundiu-se com a pertença à comunidade dos fiéis e os negócios municipais vieram a ser dominados pela Igreja. O A. aborda então a cristianização do tempo. Aí aparece a figura do Papa Leão I em Roma, transformando o significado de Roma e firmando um ciclo de tempo sagrado cristão. Além disso, o A. mostra como a luta contra as Lupercálias por parte da Roma católica era já um passo à frente do processo de término da parceria entre o papado e a aristocracia cristã da Cidade e da ascendência da Igreja romana que absorvia os restos da vida civil numa ordem sacralizada cristã. Não se deixava mais espaço para o "secular".

A terceira parte do livro estuda já essa nova situação do resultado final, da absorção do "secular" no "sagrado". As normas ascéticas penetram em amplos setores da sociedade cristã e matizam aspirações muito além das paredes dos mosteiros.

A revolução constantiniana forçou o Cristianismo a repensar o seu passado e enfrentar novas questões referentes à natureza da comunidade e das comunidades.

Um primeiro ponto estudado foi a passagem de um Cristianismo, que não se ligava a espaços sagrados, para ocupar o lugar de um paganismo todo ele envolvendo lugares santos. Os lugares

bíblicos, as sepulturas dos mártires, a presença de suas relíquias, o culto aos mártires, sobretudo, locais foram convertendo o mundo espacial numa rede de lugares santos. Criava-se também a consciência de que a Igreja era uma só comunidade que abarcava todos os santos, vivos e defuntos. As relíquias dos mártires uniam a comunidade dos santos, com um pé no céu e outro na terra. As cidades romanas, comuns a deuses e aos homens, se converteram numa rede de lugares santos cristãos pela enorme importância do culto dos mártires, pela multiplicação de igrejas urbanas para o culto público e pela integração de ambos no costume de transladar relíquias para as igrejas urbanas. Transforma-se a paisagem espiritual da cidade: de pagã para cristã. Muda o sentido da igreja-construção, que antes era o simples lugar de abrigar a comunidade; doravante será um santuário que conserva a santa relíquia; tornar-se-á uma porta direta para o céu.

A peregrinação aos lugares sagrados entrou também como fator transformador da geografia pagã para a cristã. A *oikoumene* romana tornou-se um conjunto de lugares santos, eclipsando a geografia sagrada do mundo clássico greco-romano. Para os cristãos era a história sagrada ligada ao espaço que o santificava.

Ao lado do modelo da vida de perfeição como fuga ao deserto, Agostinho defende a possibilidade da vida de perfeição na cidade, já que ela depende da graça de Deus, de um lado, e, de outro, todos em todos os lugares estão também sujeitos ao pecado. E coloca a caridade e a humildade como virtudes fundamentais de uma vida comunitária de perfeição. Além disso, opunha-se a uma concepção do dualismo Deserto-perfeição e Cidade-lugar da mediocridade e do pecado, defendendo a perfeição escatológica e uma certa autonomia do mundo. Seguiu um esquema tricotômico: o mundo, a Igreja e o mosteiro.

Não é fácil ver até que ponto a influência de Agostinho desviou a evolução posterior da vida, das institui-

ções e da espiritualidade monásticas. No entanto, o que fica claro é o rápido desaparecimento das mentes dos cristãos ocidentais de qualquer traço de sua perspectiva escatológica e da relativa autonomia que atribuía à sociedade secular e a suas instituições. A evolução vai na linha da fusão do Deserto e da Cidade. Tal fato será uma das mudanças mais importantes na paisagem espiritual da antigüidade tardia. O próprio Cassiano evolui numa linha de aproximar o ideal contemplativo com a vida ativa, diminuindo as fronteiras entre Deserto e Cidade. Diminuindo, portanto, essas fronteiras torna-se possível uma verdadeira invasão ascética. O mosteiro se torna uma comunidade articuladora de valores que animam, de forma difusa e incoada, o mundo mais vasto dos leigos. Eis uma vida monástica como ideal para a comunidade cristã em geral e o ideal ascético modelo para bispos e clérigos. A tradição ascética influencia, para além do mosteiro, o mundo civil. O A. analisa como isso acontece num processo diferente na Gália, na África e Itália Assim termina o périplo do Cristianismo da Antigüidade tardia. A administração

secular se enfraquece e os bispos assumem liderança de suas comunidades num serviço sem distinção em relação à Igreja e à Cidade. A crescente força eclesiástica eclipsa o poder secular, acarretando amplo redesenho dos contornos da sociedade. Nos inícios da Idade Média a cultura cristã será essencialmente bíblica.

Um livro de historiador, sério, minucioso, que vai apresentando os dados e percebendo nesses o fio principal. Assim a sua tese central parece realmente dar inteligência aos dados levantados.

O mais interessante é a maneira como realça a figura de Agostinho. Diferente de muitos estereótipos. Emerge uma figura matizada, enquanto outras personalidades aparecem em luz mais radical como Salviano. Desenha o processo da catolicização das estruturas seculares com a sua conseqüente perda de autonomia

João Batista Libanio SJ

---

PARKER, Cristián: *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Tradução do espanhol por Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1996. 349 pp., 22,8 X 16 cm. ISBN 85,326.1664-X.

---

O tema central é a conseqüência das modernizações capitalistas do século XX nas religiões latino-americanas, em particular nas maiorias populares urbanas e a dinâmica sócio-religiosa correspondente.

Não se trata de estudo da história das religiões populares. Serve-lhe de pano de fundo um breve aceno à conquista e ao trauma do choque cultural-religioso entre a cultura-religião européia e a pré-colombiana. O cristianismo ofereceu a ideologia legitimadora da conquista espanhola sobre as culturas e religiões indígenas. A cristianização implicava a condenação e extirpação

da idolatria, pois tal eram consideradas as religiões dos índios. E as respostas dos índios a essa imposição cultural religiosa foram múltiplas: a atitude rebelde na reivindicação das antigas divindades, a submissão e a integração à cristandade colonial, a resistência ativa à ordem colonial com conotações messiânicas, e a submissão parcial, aceitando o cristianismo, mas assegurando a existência de crenças ancestrais por meio do sincretismo. Esta última, diz o A., é a mais significativa para a compreensão das atuais expressões das religiões populares no continente. O sincretismo não é uma astuta estratégia indígena, mas necessidade sociocultural

para resistir ao perigo de uma desintegração anômica, que, em muitos casos, aconteceu com milhares de índios, levando-os ao suicídio. Aceita-se a cultura do outro de forma harmônica para evitar-se esquizofrenia cultural. Aqui foram tocados elementos substanciais da gênese histórica do fenômeno religioso popular. Permanece a contraposição cultural entre a religião dos dominados e a da cultura oficial, sob modalidades diversas e com muitos matizes. O tema voltou a ser relevante nesse momento de pós-modernidade crítica.

Hoje há interesse renovado pela cultura e pela religião do povo, para melhor conhecer a identidade cultural da América Latina, sobretudo, nesse momento de derrota das forças populares, de império dos regimes burocrático-autoritários e do neoliberalismo antipopular. O estudo da religiosidade popular tem interessado à Igreja desde a década de 60. O A. acha mais adequado o termo "religião popular" do que "religiosidade popular". Interessante o estudo da religião popular como manifestação da mentalidade coletiva, sujeita às influências de um processo de modernização capitalista, e de suas manifestações na urbanização, na industrialização, na escolarização e nas mudanças das estruturas produtivas e culturais. Recorre ao mundo teórico da sociologia da religião e ao da sociologia do conhecimento além de estudos de base empírica.

O segundo capítulo é dedicado ao apuramento do instrumental teórico. Define religião como uma empresa coletiva de produção de sentido, além de suas funções sociais na constituição e na regulamentação das relações sociais do homem com seu entorno corporal, natural, social, histórico e cósmico; é um componente primordial do campo simbólico-cultural de um grupo ou sociedade que, do ponto de vista de suas significações, remete de forma explícita a uma realidade extraordinária e meta-social: o sagrado, o transcendente, o numinoso. O mesmo trabalho teórico faz com a cultura popular, a religiosidade popular, a religião

popular, descrevendo suas opções metodológicas e evitando os escolhos já identificados por estudos anteriores. As religiões populares são manifestações coletivas que exprimem, a seu modo, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial ou nas expressões religiosas das elites e das classes dominantes.

Para se entender o fenômeno religioso latino-americano é necessário estudar a natureza, as características e a profundidade das transformações estruturais de nossas sociedades. É aí dentro que a religião popular se manifesta. O capítulo III trata da modernização, das mudanças na sua relação com a religião. A modernização trouxe industrialização, urbanização. Na América Latina a urbanização caracteriza-se pelo crescimento demográfico acelerado das aglomerações sociais, pela centralização urbana e pela segregação espacial num estrutura social cada vez mais desigual, como consequência da maneira com os países periféricos se inserem no mercado capitalista mundial. A urbanização sem oferta de trabalho gera crescimento da economia informal e da favelização. O A. continua analisando o quadro social no interior do modelo econômico vigente no continente: a magnitude da pobreza e da exclusão, a favelização, a insalubridade e contaminação por causa do rápido crescimento urbano, o esgotamento de um estilo de desenvolvimento na década de 80, a fissura entre a miséria e as ilhotas de riqueza.

A urbanização e a industrialização periféricas transformam a mentalidade tanto em suas expressões culturais oficiais quanto nas dos diversos segmentos sociais. Surgem novos modelos culturais com novas práticas sociais. Até há duas décadas usava-se, para essas transformações, a teoria da secularização dos valores com a perda da importância social da religião. No entanto, os dados estatísticos podem facilmente induzir a equívocos de análise, ao usar como critério de relevância social da religião a prática de atos religiosos (ex.

missa dominical). Na América Latina não se dá associação direta e monocausal entre o grau de urbanização-industrialização e o grau de aumento de não-crentes. Apoiado em tabelas estatísticas, o A. analisa a natureza da evolução religiosa do continente nas últimas décadas: involução do catolicismo, crescimento dos protestantismos, dos católicos dissidentes e, em menor proporção, de seitas e outras religiões. O processo "secularizador", provocado pela urbanização periférica, envolve transformação do campo religioso, quebrando o monopólio do catolicismo e introduzindo novas opções religiosas.

No capítulo quarto, o A. estuda a modernização capitalista e o ressurgimento religioso. Continua a reflexão sobre o conceito de secularização, forjado no contexto sociocultural do Primeiro Mundo. Considera a secularização menos como decadência da religião e mais como um processo de transformação da consciência e do sentimento religioso em vários níveis e planos do código simbólico. Se tal teoria teve alguma validade nos países mais desenvolvidos, diferente é no nosso continente. No referente às camadas populares, pode-se dizer que o povo latino-americano, na vida diária, haure sentido e significado para o mundo, vida, família, trabalho, morte, não do sistema educacional ou da cultura da mídia, nem dos partidos de esquerda, mas de suas próprias formas religiosas. O sincretismo religioso latino-americano no confronto com a modernidade secular contemporânea não oferece a pouca solidez que certos diagnósticos afirmam.

O processo de secularização é mais uma transformação da mentalidade religiosa do que uma queda irreversível da fé do povo. As transformações vão em duas direções: pluralização de expressões religiosas nas massas populares a partir de uma tradição católica mais ou menos comum, e uma racionalização relativa de crenças e rituais, máxime nos grupos urbanos. Ambas estas tendências, processadas pela criatividade religiosa do povo, podem recri-

ar fervores religioso-simbólicos mais propensos ao festivo, ao multi-tudinário, ao mágico, ao místico e aos anseios messiânicos, latentes no potencial de protesto do simbolismo religioso.

No capítulo quinto, o A. estuda a fé popular em sua função de articular o sentido da vida. Esta fé se dá como algo evidente em si mesmo, embora sob formas diversas. O agnosticismo e o ateísmo são fenômenos alheios ao povo. Há, sim, dissidências religiosas em relação ao catolicismo nos setores populares urbanos. A religião popular urbana é um termo genérico que envolve multiplicidade heterogênea de expressões religiosas, apesar de certos traços que a vão distanciando das formas religiosas rurais. Não se observa sempre uma racionalização secularista, mas em vários casos há incremento da magia, do simbolismo e do fervor religioso. Cuidadosamente o A. vai descrevendo e analisando expressões da religião popular, do catolicismo popular. As formas religiosas alimentam o sentido da vida no dia-a-dia. Considera de modo particular o papel do batismo, da Virgem Maria, os rituais das fases da vida (batismo, primeira eucaristia, casamento e velório). Há também os rituais de crise e de cura, a necessidade de proteção da vida contra males. Outro campo das devoções populares diz respeito à celebração da vida por meio das festas. Trata-se, antes, de uma religião da vida do que da ética ou da razão. É uma religião do rito e do mito, dos sonhos e da sensibilidade, do corpo e da busca do bem-estar intramundano, mas também religião que se afirma na transcendência. É uma forma de sentir e de expressar-se. Por isso é rito e *pathos*. Em relação à cultura dominante do capitalismo transnacional, a religião procede como uma contracultura. Nesse capítulo, o A. tem análises e considerações extremamente provocantes, corrigindo uma quantidade de lugares comuns sobre a religião do povo, alimentados por um racionalismo positivista e pela vulgata marxista.

O capítulo sexto trata da fragmentação do campo católico. Fato conhecido que o A. estuda numa visão histó-

rica da evolução do catolicismo na sua dialética religião oficial, religião popular a partir do final do século passado. É principalmente no campo católico que acontece a pluralização das formas religiosas. Termina o capítulo com breve tipologia dos modelos religiosos católicos. Há o tipo católico tradicional que tende a reproduzir um cristianismo popular, grande conservador do catecismo da cristandade colonial. Há católico popular racionalista, que tende a secularizar várias crenças, e é menos praticante. A religião é-lhe sentido global da vida, mas sem caráter soteriológico. O tipo católico popular renovado-tradicional assume as formas renovadas do catolicismo pós-conciliar, com participação ativa na vida paroquial. O tipo católico popular renovado acrescenta ao anterior uma trajetória de compromisso social e libertador.

Abre-se um novo leque religioso no continente até então hegemonicamente católico. Surgem novas religiões populares urbanas: este é o tema do capítulo sétimo. A tendência para a pluralização do campo religioso é mais acentuada nos países maiores e com maior grau de modernização, industrialização e urbanização. A ruptura do monopólio simbólico católico sobre o conjunto das classes populares se expressa pelo crescimento do pentecostalismo e pelos novos cultos afro-americanos. A tendência à pluralização religiosa cresce nas estratificações sociais mais baixas. As causas podem estar na situação de privações econômicas e de marginalização social ou moral das pessoas; na congregação pentecostal ou no culto umbandista encontram a possibilidade de refazer a própria vida. A religião cumpre função na estratégia simbólica de sobrevivência.

O campo da relação entre religião popular e política merece o capítulo oitavo. A cidade é o lugar do poder político, social, cultural e religioso. A mentalidade religiosa das massas tem sido, até a década de 60 no nosso século, objeto de manipulação por setores da hierarquia eclesiástica e de conservadores, empenhados na luta antiliberal, anti-secularista e anticomunista. Gover-

nos oligárquicos apelam para a legitimação religiosa. Diferentemente aconteceu durante os regimes de Segurança Nacional, que também se apresentavam como defensores da civilização cristã ocidental. Mas as Igrejas, com exceção da Argentina, reagiram contra.

Nem tudo foi manipulação. Houve casos em que a religião popular teve cunho crítico-social de diversas naturezas, como no messianismo de Canudos, na Revolução Mexicana, nos regimes populistas, nos processos revolucionários recentes, na redemocratização. Ao lado da cultura oficial das elites forma-se uma cultura popular que não é sua simples reprodução, mas tem relativa consistência própria. Ela cumpre uma função de adaptação e também de resistência. No campo religioso, a religião do povo responde a necessidades, esperanças e anseios das massas, não satisfeitos pela religião oficial. Há uma articulação de anseios de justiça com o sentimento religioso das classes populares.

Prosseguindo essa temática, o A. estuda a posição da religião popular diante do capitalismo modernizante. Pode ser de ópio ou de resistência. Com efeito, a religião cumpriu a função de protesto contra a opressão em muitos processos de luta e resistência popular. O mais correto é ter uma posição matizada. A religião, entendida como resignação diante da opressão, é uma visão incompleta. Cumpre tanto uma "estratégia de sobrevivência" simbólica num mundo adverso, de adaptação à dominação quanto, de crítica.

O A. detém-se mais longamente sobre os ritos mágico-religiosos praticados em situações de extrema necessidade. No fundo, não se busca um benefício compensatório na outra vida, mas uma relação direta com os poderes sobrenaturais a fim de tornar a vida mais suportável neste mundo. A religião interfere no mundo da reprodução simples da vida. Os pentecostalismos latino-americanos não provocam evasão dos problemas concretos materiais da vida, mas orientam-se para resolvê-los.

As crenças religiosas cumprem diversas funções: compensação simbólica consoladora, forma de resistência simbólica oculta e silenciosa, e um *plus* de sentido para a vida constantemente ameaçada.

A funções plurais da religião popular não a transformam irremediavelmente em obstáculo à modernização. O A. termina o capítulo analisando a criatividade simbólico-religiosa do povo.

No final do livro o A. consagra o capítulo décimo a uma alternativa ao paradigma modernizante. Vive-se momento de inquietação a respeito do antigo paradigma e de nascimento de um novo nos diversos setores da cultura e da vida. Enquanto em certas partes do mundo a religião perde sua garra, entre nós cabe desentranhar sua persistência num mundo em que proliferam o mercado informal e a exclusão. Há uma racionalidade popular, diferente da ocidental, de que se alimenta a fé religiosa. O A. denomina esta mentalidade coletiva popular de "sincretismo", num sentido não estritamente religioso. Corresponde a novo paradigma que se desenvolve e se alimenta nos interstícios da modernidade subdesenvolvida. Não é moderno, nem pré-moderno, nem pós-moderno. É "hemiderno" – neologismo do A. –, produto de um agente coletivo de capacidade criativa. Rearticula signos, ritos e símbolos, crenças e mitologias religiosas para revitalizá-los no seio de uma cultura que segue o seu curso modernizante. O A. descreve mais pormenorizadamente esse paradigma, advogando uma nova compreensão do "pensamento sincrético" para além do conteúdo, atingindo o próprio processo complexo no interior da mentalidade coletiva popular. Está em jogo um processo de trabalho simbólico de caráter "informal". O engenho popular constrói ou reconstrói sistemas de representações coletivas, empregando resíduos, restos e contribuições novas, aparentemente díspares. Da composição de velhas e novas obras se produzem novas sínteses. Uma espécie de *bricolage* com aspectos paradoxais. O pensamento sincrético é um outro esti-

lo de pensamento, cujo tipo de articulação se distancia da mentalidade racionalista, analítica, erudita.

O livro se fecha com o décimo primeiro capítulo, em que são abordadas a questão do cristianismo popular e a identidade cultural latino-americana. Há um início de pensamento original latino-americano, que procura atualizar a sabedoria ancestral de nossas culturas indígenas e recolhe a sabedoria contemporânea de nossas culturas populares. Pensamento incipiente, dubitativo, oscilante, mas não menos valioso e apaixonante, na expressão do A. No interior do processo homogeneizante da modernidade, configuram-se uma evolução histórica e uma heterogeneização estrutural no nosso mundo latino-americano. Na modernidade periférica, o campo religioso e cultural fragmenta-se. Aliás também em outras sociedades. Na América Latina, o núcleo significativo da cultura popular é o dinamismo da fé cristã, não exclusivo, mas decisivo. Por isso, torna-se aguda a questão sobre o cristianismo. Para o A., o cristianismo na A. Latina continua tendo vigência como fator de relevância no emaranhado cultural, apesar dos processos de "secularização".

O A. questiona a compreensão do processo de transformação da cultura e religião popular em nosso continente. O conceito clássico de secularização não dá conta dele. Levanta interrogações também à tese do substrato católico de nosso continente.

Existe no campo religioso um processo dialético de secularização e sacralização, alimentado pela indústria cultural. Há uma terrível crise cultural nesse mundo da "morte das ideologias". A fé cristã oferece alternativas de sentido no quadro de uma conjuntura de transição cultural. Ela o faz numa gama bem diversificada de manifestações populares. Possui uma pluralidade de linguagens e conhecimentos sapienciais. Caracteriza-se pelo *pathos* e por uma estrutura sincrética de mentalidade. Está aí a tese central do livro.

É uma obra que conjuga análises amplas com observações pormenoriza-

das, apoiadas em dados, pesquisas. Falar de todo o continente latino-americano na sua diversidade estonteante sem cair em generalidades vulgares foi o terrível desafio que o A. assumiu. E creio que se saiu bem. O livro é muito ilustrativo. Oferece elementos para reflexões interessantes no campo da pastoral urbana.

É um livro cuidadoso nas suas afirmações. Toma posição crítica em face

de posições comumente aceitas, fundamentando sua divergência. Merece ser lido com atenção e confrontado com a prática pastoral. Como o arco tratado é muito amplo quanto a países, nem todos os seus resultados servem para o Brasil. Mas o A. tem a preocupação de colher as linhas convergentes.

João Batista Libanio SJ

---

McKENNA, Megan: *La Cuaresma, día a día*. Tradução do inglês por Ramón Alfonso Díez Aragón. Santander: Sal Terrae, 1999. 428 pp., 21 X 13 cm. Coleção Ritos y Símbolos, 32. ISBN 84-283-1284-6.

---

O leitor, que toma contato com a obra pela primeira vez, vai certamente impressionar-se pelo volume do livro: 428 páginas bem preenchidas. A qualidade da impressão faz juz à renomada editora espanhola. A capa é simples, mas feita com esmero. Os detalhes na cor roxa fazem uma alusão discreta ao tempo litúrgico da Quaresma, tema central já anunciado sem equívocos no título. A contracapa apresenta a A. muito sucintamente como "una polifacética escritora norteamericana mui conocida en su país por sus relatos populares, extraídos de las tradiciones culturales de todo el mundo". Felizmente, os editores lembraram-se de fornecer uma lista de outras obras de McKenna, pelo menos aquelas que aparecerão brevemente publicadas pela mesma editora. Ainda assim, para quem não conhece a A., creio que teria sido proveitoso publicar uma lista de suas obras, mesmo em inglês, para dar respaldo ao presente livro, e atrair a atenção do público de língua espanhola, certamente não familiarizado com McKenna.

O conteúdo do livro revela-se sem ambigüidades: a A. oferece um comentário sobre a liturgia da Palavra de cada dia ao longo do tempo litúrgico da Quaresma. Depois de um prólogo, McKenna apresenta uma introdução

geral às leituras dominicais dos Anos A, B e C, comentando em seguida os textos bíblicos da semana que abre a Quaresma, ou seja: de Quarta-feira de Cinzas ao sábado depois das cinzas. A partir daí o esquema é simples e lógico: primeira, segunda, terceira e quarta semanas da Quaresma. Interrompe-se a seqüência para um comentário às leituras das solenidades de São José e da Anunciação do Senhor, retomando-se em seguida a quinta semana da Quaresma. Finalmente, a Semana Santa, do Domingo de Ramos a quarta-feira, reservando-se o último capítulo para o Tríduo Pascal. Note-se que, na quinta-feira do Tríduo Pascal, não há um comentário às leituras da Missa do Crisma. Falta também em todo o livro a citação dos salmos, que são parte integrante da liturgia da Palavra de cada dia. A A., às vezes, faz uso de salmos em seus comentários, mas é impossível saber se eles são os previstos para liturgia do dia.

Creio que se pode deduzir com acerto que a obra foi originalmente publicada em dois volumes. De fato, o título original em inglês traz: a) *Lent. The Sunday Readings*; e b) *Lent. The Daily Readings*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1997. Mas a presente edição está num só volume. Assim, para cada semana da Quaresma, a A. co-

menta primeiramente as leituras dominicais dos Anos A, B e C, para, em seguida, comentar a liturgia da Palavra dos dias da semana de segunda-feira a sábado. Também o Domingo de Ramos tem uma liturgia da Palavra variada segundo os Anos A, B e C.

O leitor, então, vê-se diante de uma obra para três anos de leitura. Aliás, é minha opinião que o livro não pode e nem deve ser lido de uma só vez. Ele perde muito da sua originalidade e leveza. Os contos, "relatos populares, extraídos de las tradiciones culturales de todo el mundo", podem se tornar um pouco banais se lidos um após o outro, sem aquele tempo necessário para ruminá-los e deixá-los amadurecer. Mas, quando o livro é usado no dia-a-dia, um comentário por vez, são estes contos que fazem a maior originalidade do estilo da A.

É difícil classificar a obra de McKenna. Não se trata de exegese, exceção talvez para o primeiro capítulo que traz uma introdução às leituras dominicais dos três anos litúrgicos. Nela, a A. procura explicitar a característica mais marcante de cada ciclo de leituras. Assim, durante o Ano A, veremos como se desenvolvem lições de catequese ao longo dos domingos da Quaresma. Já no ano B, insiste-se sobre a fidelidade no seguimento do Senhor. Por fim, no Ano C, as leituras centram-se na santidade de Deus e na nossa falta de virtude, o que faz da conversão uma necessidade absoluta em nossas vidas. Mas o rigor exegético não é uma preocupação da A., muito menos o teológico. Não há, por exemplo, a preocupação de indicar sistematicamente as fontes das citações. Acontece até de serem citadas algumas pessoas e não se encontrarem na bibliografia apresentada no final do volume. Além disso, não há um método único de fazer os

comentários, nem uma série de temas recorrentes que constituiriam o núcleo da argumentação.

Não se trata tampouco de roteiros homiléticos, embora esse possa ser um uso bastante adequado – e que recomendo – do livro. Aliás, sob esse ponto de vista, temos aí uma agradável surpresa, já que a homilética costuma ser um terreno majoritariamente dominado por homens. Pode-se dizer, enfim, que se trata de um livro de leitura espiritual, com a condição de não subestimá-lo e tratá-lo como se fosse apenas um livrinho piedoso. Megan McKenna oferece ao leitor reflexões sólidas, mas sem a pretensão de escrever um livro *savant*. Vem daí também a dificuldade em classificar a obra: nem no prólogo a A. fala do seu objetivo ou deixa pistas seguras para quem quiser empreender essa tarefa. De qualquer modo, o livro não é um tratado científico, nem a exposição bem articulada de uma tese central qualquer.

Contudo, a motivação espiritual e a chave com que McKenna lê a Quaresma são claras: seguir a Cristo é perder-se nele, desaparecer naquele que desapareceu ao cumprir inteiramente a vontade do Pai. Aliás, pode ser isso mesmo que o ícone da capa queira sugerir. Afinal, o Cristo morto com os braços alongados ao longo do corpo já é o Cristo descido da cruz (e enterrado?), figura fugaz e desaparecida à luz da ressurreição. De fato, o último parágrafo do livro diz que "si lo perdemos todo, conseguimos la vida, una vida aún más abundante. Cuando todo lo demás desaparece, sólo queda el Amor, sólo Dios. Esta es la razón por la que hemos contado todos los relatos. La Palabra es veraz. Aleluya".

Eduardo T. Henriques SJ