

RECENSÕES

VÁRIOS AUTORES: *Cristianos en una sociedad violenta. Análisis y vías de acción* (Col. "Punto Límite" 12). Editorial Sal Terras, Santander (Espanha) 1980 (?), 300 pp., 21 x 13,5 cm.

Neste ano de 1983, quando a Campanha da Fraternidade quer conscientizar sobre o problema da violência, este livro oferece preciosos subsídios. O núcleo central do livro (onze das dezoito colaborações) é constituído por palestras de um ciclo sobre "Violência e Sociedade", promovido pelo Centro Pignatelli, de Zaragoza (Espanha), em 1980. A estas os editores acrescentaram outros textos sobre o mesmo tema.

Fundamentalmente se poderia encontrar no livro uma distribuição das palestras segundo o esquema "ver-julgar-agir", caindo o maior peso sobre o segundo momento da tríade.

O que se chamaria "ver", dentro desse esquema, é o estudo de *José R. Bada e Luis G. Betés*, "A sociedade violenta: lugares, formas e mecanismos sociológicos da violência" (15-34). Nesse excelente trabalho, os autores fazem um levantamento da violência existente com suas causas sociológicas, procurando descobrir os condicionamentos e esquemas criadores de violência.

O que se diria o "julgar", apresenta um amplo espectro de análises da violência, desde os pontos de vista antropológico, ético e teológico.

No primeiro bloco de contribuições (antropológico), *José Antônio Martínez Paz* (37-45) resume as conclusões dos estudos de etologia animal realizados por K. Lorenz. Ele detecta a origem biológica da violência, distinguindo entre agressivida-

de (intra-específica, construtiva, inata, contrabalançada por mecanismos inibidores) e violência (com características opostas à primeira). Apenas no homem a violência se dá intra-especificamente. *José María Fernández Martos*, em dois trabalhos, analisa a violência do ponto de vista psicológico. O primeiro (47-61) trata, de forma clara e didática da gênese da violência, vista do ponto de vista da psicologia evolutiva e da psicanálise; o segundo (63-87), das raízes psico-sociais da violência, que estariam no estorvo à realização das duas raízes mais profundas do homem, o amor e o poder.

As seguintes palestras e artigos iluminam o aspecto ético da questão. *Ricardo Alberdi* aborda o tema "Violência na vida econômica" (91-110), mostrando que tanto o sistema econômico vigente como a oposição a ele exercem e geram violência. O autor procura "moralizar" a ambos os lados, embora seja talvez mais incisivo contra o sistema econômico que contra a oposição, pois aquele gera homens violentos, é guerra de todos contra todos. Nem por isso deixa de reprovar a violência da oposição, pois: "A violência ilegítima nunca conduz a uma autêntica libertação" (110).

O conhecido teólogo moralista *Marciano Vidal*, numa palestra de muito valor (111-125), apresenta critérios para julgar da moralidade da violência político-social. Fá-lo em dois momentos: um primeiro teórico-prático, traçando o horizonte axiológico para uma reflexão ética e indicando os três tempos de um discernimento ético (por analogia com as três vias tradicionais, ascético-místicas, da vida espiritual); num segundo

momento, prático-prático, apresenta, à luz dos princípios expostos, um juízo ético sobre cada um dos quatro tipos de violência que inicialmente estabeleceu (estrutural, de resistência ou rebelião, bélica, subversiva ou terrorista). É interessante que M. Vidal parte de que a forma de violência "num contexto político e com significado revolucionário" é o análogo primário da violência hoje (111).

Seguem-se dois textos sumamente (e tristemente) elucidativos sobre a doutrina da Igreja no tocante à violência. *José María Díez Alegria* (127-139) expõe a doutrina teológica tradicional sobre a guerra justa e a doutrina do Vaticano II, que já significa um passo adiante sobre a primeira. Entretanto mostra que ambas são ideológicas e representam "um caso de consciência laxa coletiva" (subtítulo da palestra). *Tomás Olivar* trata da "violência revolucionária na doutrina social da Igreja" (141-152) e seu trabalho leva à mesma conclusão sobre o caráter decepcionantemente ideológico desse posicionamento. As constantes da posição oficial da Igreja, praticamente de Pio VII a Paulo VI, são: o mito da ordem constituída não-questionada; uma "concepção 'espiritualista' do dinamismo histórico" que "atribui o papel primordial às idéias e atitudes morais" (149); uma filosofia da harmonia que camufla a conflitividade; o conservadorismo reformista; o universalismo católico ou interclassismo que pretende manter a Igreja por cima dos antagonismos de classe; o receio perante a revolução; "o princípio da equivalência de todas as violências" (151); "o princípio do respeito à legalidade" (151); o "protesto contra a violência feita à Igreja" (151): nesse caso chega-se a urgir com os fiéis para que se insurjam (assim Pio XI, na Carta "Firmisssimam Constantiam", aos bispos mexicanos, em 1937).

Os dois últimos artigos deste bloco fogem ao enfoque diretamente ético. *Ricardo Alberdi* trata da relação violência-poder político (153-169). Este sempre exerceu e sempre exercerá violência. A questão é reduzi-la ao mínimo indispensável na situação dada. *Gregorio Peces-Barba* (171-182), que deve ser jurista e político do PSOE, analisa a violência em perspectiva jurídica, defendendo o socialismo democrático como solução que conjuga o ideal de liberdade com o de igualdade.

O bloco de contribuições que julgam a violência da sociedade espanhola de um ponto de vista mais teológico, abre-se com o magnífico artigo de *José Ignacio González Faus*, "A boa nova de Jesus frente à má nova de um mundo violento" (185-198). Os evangelhos transmitem uma utopia não-violenta. É absoluta essa posição? Ou deve ser interpretada? González Faus crê que há um ensinamento nítido de Jesus por palavras e ações, mas é difícil formulá-lo. Jesus se move entre o sapiencial (tradição da sabedoria racional) e o profético (loucura "anticientífica"). Assim no tocante à violência, é sapiencial dizer que "a violência deslança uma lógica interna que termina por destruir quem a exerce" (187, no original grifado; cf. Mt 26,52). Por outro lado, Jesus nunca critica os zelotas, mas tem palavras de acusação profética veemente contra ricos e fariseus, talvez porque "há algo mais radicalmente desumano que a violência e que a alimenta ainda mais que seu próprio exercício" (189) e é "o posicionar-se contra a violência, tirando vantagem da situação violenta. — É sapiencial em Jesus que não queira adesão e seguimento a não ser por convicção. Quer vencer, convencendo, não impondo. É profético em Jesus que ele use uma dupla medida: "Jesus parece ser agressivo, quando a

injustiça ou a necessidade de defesa afeta os outros, mas se torna não resistente, quando afetam a ele" (192). E aqui entra em jogo o amor aos inimigos, que é preciso manter na tensão entre amar e ter inimigos. *Amar* os inimigos supõe que os tenhamos; a inimizade não pode converter-se em justificação do desamor. — A morte de Jesus significa o "fim do mito do sangue purificador" (195), ou seja, o fim da sacralização da violência (cf. Hb: a morte de Cristo realizou este mito de uma vez para sempre; com isso o "mito ficou definitivamente invalidado" 196). Conclusão: Para Jesus "é melhor deixar-se matar por uma causa que matar por ela" (197, grifado no original). Mas "deixar-se matar" não é inoperância, mas correr o risco: "O risco que corre quem, porque ama o pobre, mas quer amar também o inimigo que o oprime, se atreve a exigir a conversão deste" (197).

Alberto Iniesta reflete a difícil posição do cristão numa sociedade violenta (199-210). O cristão aceita a violência "como o pai que opera seu próprio filho" (208). Termina com uma mensagem de otimismo e esperança: "A violência tem seus dias contados, mesmo que sejam muitos" (209).

Numa obra escrita por espanhóis sobre a violência, não poderia deixar de aparecer o problema da violência revolucionária e nacionalista de Euskadi, (o País Basco). *José María Setién* (211-225), como bispo no País Basco (cf. 211; talvez seja o bispo de San Sebastián: cf. 224), dá seu testemunho de como procura posicionar-se ante a violência terrorista vigente, tentando compreendê-la na situação histórica e dar uma resposta cristã. Ele mesmo define suas palavras como "as reflexões de uma pessoa que, sendo responsável por uma comunidade humana e cristã,

há de fazer-se presente nela, consciente de que está fortemente trabalhada pelo conflito e pela violência" (224) e assim se esforça por que sua voz "faça histórico o Evangelho ou... inspire a ação histórica desde o Evangelho" (225). Esse testemunho é complementado pelo trabalho de *F. Javier Elizari* (227-247) que faz um apanhado sistematizante das manifestações da Igreja Basca sobre o problema da violência. À sistematização dos conteúdos (228-244), segue-se em anexo a lista dos principais documentos (245-247).

Concluindo o "julgar", *Gonzalo Arias* justifica a opção pela não-violência (249-259) que ele considera a expressão mais pura do Evangelho (contra "conservadores" e "progressistas"). A não violência não é mera oposição à violência. "A violência que o não violento rechaça é a sua própria" (250, grifado no original), mesmo que pareça "justa". Mas a não-violência não é "espiritualismo insolidário" (251), senão que se resume em ação (covardia não é a única alternativa à violência), amor (não destruir a pessoa do adversário, mas o mal que há nele), verdade (lealdade, reconhecimento do próprio erro). O não-violento rompe com a tradição das Igrejas cristãs que aceitam a violência sob certas condições.

Por fim, seguem-se três contribuições sobre "que podemos fazer, aqui e agora" (261), o "agir". *Joan Gomís* (263-271) que o recenseador supõe seja membro da Comissão Justiça e Paz da Catalunha, sugere "como educar para a paz" (263-271). *Joaquín Ruiz-Giménez* (273-282) crê "que, à força de justiça, suprimindo as terríveis injustiças que hoje imperam, se pode avançar na redução da violência". E, além disso, à força de esperanças... é possível superar o desalento frente ao drama da violência e construir

uma paz aceitável" (273). Concretamente o autor indica três níveis em que atuar: o econômico (mais justiça), o político (descentralização dos poderes, reforma da ONU), o cultural. Conclui com propostas para a situação espanhola.

O volume se encerra com uma carta dos *Provinciais da Companhia de Jesus na Espanha* (283-300), dando aos jesuítas boas pistas de ação (que são publicadas aqui, porque podem ser generalizadas para todo cristão), a começar da atitude de reconhecer-se responsável pela violência existente. Um questionário (296-300) permite que cada um concretize mais seu posicionamento frente à violência.

O volume é introduzido e apresentado por *Jesús María Alemany* (7-13) que faz um apanhado do conjunto.

Essa breve apresentação de cada contribuição já permite um juízo de valor sobre a obra. Abordando, sob os mais diversos pontos de vista, um tema de tão grande atualidade, esse livro só poderá ser do maior interesse. Evidentemente, como sempre em obras coletivas, os artigos são de desigual valor, e a recensão já procurou sugerir a importância de cada um, ao resumí-los.

Chama a atenção o fato de que a grande maioria dos autores tenham sentido necessidade de elucidar o conceito de violência, antes de tratar de seu assunto. E o leitor sai com a impressão de quão complexo é definir e delimitar o que é violência. Não é que não se sabia o que é violência,

mas como se pergunta A. Iniesta: "Há violências injustas, pode haver justas?" (199). Ou seja: até que ponto a violência deve ser recusada e condenada e até que ponto valorizada positivamente? Como se relaciona o poder (que também há legítimo) com violência? Não é verdade que toda estrutura é violenta? (cf. R. Alberdi 163). O problema é só de intensidade? A violência, para J. Ruiz-Giménez, é um fato empiricamente verificável em todas as épocas, hoje se torna universal, de maior intensidade destrutiva, por sua tecnificação e assim mais perceptível. Será que é por isso que preocupa? Ou devemos aceitar que o homem transformou sua agressividade em violência (K. Lorenz, Martínez Paz)? Ou essas perguntas são mero exercício conceptual alienado? Contra isso adverte Alemany: "Uma elementar constatação nos abre os olhos ante o papel ideológico que jogam continuamente as *linguagens* sobre a violência" (8). Ela pode incluir uma tomada de posição. É muito fácil abstrair de tudo isso e condenar a violência, "venha de onde vier". É fácil e simples, será correto e verdadeiro?

O recenseador sentiu falta de um breve "curriculum vitae" dos autores, para que se pudesse localizar melhor cada artigo. Em alguns casos, teria sido imprescindível. Talvez se possa entender a lacuna, porque o livro é destinado ao público espanhol que conhecerá as personalidades em questão.

Francisco Taborda S.J.

VÁRIOS AUTORES: *A luta dos deuses. Os ídolos da opressão e a busca de Deus libertador* (Coleção "Libertação e Teologia" 19). Tradução do espanhol por Álvaro Cunha. Ed. Paulinas, São Paulo 1982, 312 pp., 20 x 13 cm.

Dentro da nova linha editorial das Edições Paulinas que vem fornecendo ao leitor brasileiro boas aquisições no campo a teologia latino-americana, o volume a ser recensado merece destaque, por tratar de um tema de imensa importância teológica, a questão mesma que lhe dá o nome (*teo-logia*), a questão de Deus. Essa coletânea de artigos mostra que o ponto fundamental da questão de Deus na América Latina não é tanto o ateísmo quanto a idolatria. A obra originalmente foi editada sob a coordenação e responsabilidade do DEI (Departamento Eumênico de Investigaciones), de San José, Costa Rica, em 1980.

O livro se abre com o artigo de *Pablo Richard*, "Nossa luta é contra os ídolos" (9-38). O autor mostra como, segundo o AT e o NT, o problema da idolatria é central na Revelação. A mensagem bíblica a respeito é essencialmente uma mensagem libertadora. Quanto ao AT, o autor chama a atenção à distinção entre ídolos javistas, deuses estrangeiros e falsos ídolos. Os primeiros (p. ex.: o bezerro de ouro) são internos ao culto javista, mas como um desvio, expressão opressora, sinal da não aceitação da transcendência do Deus libertador. Os segundos são adorados por temor de perder-se as boas graças dos grandes impérios de turno. Os reis são os primeiros tentados e os primeiros propagadores dessa idolatria, conforme os interesses do poder. Por fim, depois do exílio, cresce, com o monoteísmo, a consciência de que os ídolos são meras "obras das

mãos do homem" e por isso não merecem adoração. Quanto ao NT, o autor interpreta o discurso de Paulo no Areópago (At 17) como radicalização e aprofundamento da crítica aos ídolos no AT. Depois mostra a rejeição do NT a três tipos de idolatria: do dinheiro, da lei e do poder político opressor. É um artigo de grande valor que desperta o leitor para perspectiva que passam despercebidas numa leitura rápida da Bíblia.

J. Severino Croatto, com seu artigo "Os deuses da opressão" (39-66), permite colocar a problemática bíblico-teológica da idolatria num contexto mais amplo do ponto de vista histórico-cultural. Estudando a mitologia do Oriente Próximo, procura mostrar porque os deuses são deuses da opressão e só Javé é libertador. É uma questão de cosmovisão mítica. Segundo essa cosmovisão, o mundo nasce como hierofania. Os deuses ocupam o primeiro lugar (*teogonia* = *teomaquia*: vencem os deuses mais fortes; em geral um, do qual o rei é representante). O homem é criado para alimentar os deuses (com sacrifícios) e para construir-lhes templos (trabalhar para os deuses em lugar dos deuses menores). O rei é o lugar-tenente dos deuses (a mitologia sacraliza, pois, o poder dos reis). O pensamento mítico é arquetípico: a realidade, tal como foi criada pelos deuses, é imutável; nem a cultura nem as situações sociais são conquistas humanas. Em oposição a esse pensamento mítico e arquetípico se pode entender o caráter libertador do Deus bíblico, embora também na Bíblia haja resíduos de mentalidade mítica (p. ex.: na tradição sacerdotal). Daí a importância de uma hermenêutica que descubra o "eixo semântico" da fé bíblica, desde a experiência do Deus do Êxodo até à do Deus de Jesus

Cristo. Croatto oferece ao leitor um excelente trabalho, sumamente elucidativo.

Mas não é preciso adotar uma cosmogonia mitológica para afirmar a idolatria. É o que mostra o feliz trabalho de Franz Hinkelammert, "As raízes econômicas da idolatria: a metafísica do empresário" (227-265). Através da análise de comentários de jornais e revistas e outros textos afins, este trabalho permite ver como a economia capitalista é entendida em termos de uma "metafísica" idolátrica. A empresa transforma-se em personalidade, com direitos e exigências a serem respeitadas. As leis da empresa são as "leis da natureza". A verdadeira liberdade é a obediência a essas leis. O dinheiro é o sangue dessa "superpessoa". Pela vida da empresa se estabelece uma guerra, guerra entre generais, pois os soldados (os trabalhadores, as vítimas) não são consideradas. Quando há problema para a vitalidade do moloc empresarial, é preciso conter os gastos do governo com os programas sociais e deter as reivindicações sindicais. Impõe-se obedecer às "leis da natureza", arrepender-se e corrigir-se, quando se seguem essas leis. E a "natureza" recompensa com um "milagre econômico". Isso é bom também para o pobre, pois obedecer à natureza é o único meio de criar justiça social. "Respeitando as leis da natureza — de sua natureza empresarial metafísica —, ele [o empresário] sabe também que, para chegar ao 'reinado da justiça social', deve-se incentivar as empresas... Mas as empresas vivem de lucro, assim como os animais de trabalho vivem de comida. Quanto mais esforço, mais lucros elas necessitam. E, como a aproximação do reinado da justiça social constitui um esforço colossal, a empresa só pode realizá-lo com um lucro colossal... Desse modo, 'sim'

para tudo — maior nível de salários, educação e saúde, pleno emprego e superação da extrema miséria —, mas 'sim' também para os únicos meios 'sadios' para conseguí-lo: maiores lucros. Isso porque os lucros de hoje são os investimentos de amanhã. Entretanto, maiores lucros significam menores salários, menos educação e saúde, mais miséria e muitas vezes também desemprego. E assim chegamos à 'dialética maldita' da metafísica empresarial: para que se aproxime o 'reinado da justiça social', é preciso aumentar precisamente o 'reinado da injustiça social'" (255). Já o AT sabia que os ídolos exigem vidas humanas de que se "alimentem". O sistema capitalista, com tudo o que ele supõe, é a feição concreta da idolatria hoje. Será interessante acrescentar que Hinkelammert é economista.

Ao contrário dos ídolos, Javé não exige vítimas humanas. Antes: "Deus julga os idolátras na história" (67-82), como Jorge V. Pixley recorda em seu artigo. A Bíblia sempre apresenta Javé dando-se a conhecer em juízos históricos, em que intervém em favor do povo ou dos pobres do povo. O juízo de Javé sobre as nações levou à esperança no "juízo divino final que acabe de uma vez por todas com as opressões da história" (75). A ressurreição de Jesus, por sua vez, é o juízo de Deus sobre os que o condenaram injustamente. O juízo de Deus está sempre relacionado ao mesmo tempo com a injustiça e com a idolatria. Diante desse juízo, impõe-se fazer a opção histórica de acatá-lo.

A mesma idéia de juízo ressoa na "Meditação sobre o Deus dos pobres" (207-217), de Javier Jimenez Limón (grafado com z à p. 5 e com s à p. 207; a primeira grafia será a correta). O tema desta meditação pode ser resumido nas palavras do autor: "... falei do Deus dos pobres

na medida em que ele canta na alegria, no ânimo e na esperança dos oprimidos. Mas não devemos esquecer que esse mesmo canto — que já é clima de exigente conversão para os pobres — deve soar como *grito e exigência* aos ouvidos dos opressores, satisfeitos e indiferentes” (217).

Muitas vezes, a idéia de Deus propagada não tem nada a ver com esse Deus que julga em favor do pobre. *Victorio Araya G.*, “O Deus da aliança... estratégica” (143-155), chama a atenção para como se põe a questão de Deus na América Latina: não a nível de pergunta pela existência de Deus, mas a nível da pergunta pela existência (vida) do pobre e oprimido. Qual o deus que justifica essa morte? Não é o Deus da aliança, pois este, pelo contrário, é experienciado como o aliado estratégico do pobre. A seguir, o autor examina duas expressões e critica a imagem de Deus que elas supõem. É, por um lado, o “slogan” “Sorri, Deus te ama”, que supõe que Deus é neutro, ama a todos sem relação com as exigências do Reino. Por outro, a afirmação “Creio em Deus todo-poderoso”, quando entendida no sentido da total e absoluta impotência do homem para transformar a história, de forma que a este só resta esperar resignado os “novos céus” e a “nova terra”.

Por trás de tudo o que ficou dito, está a oposição entre o Deus da vida e os ídolos da opressão, que trazem a morte. *Jon Sobrino* aborda o tema, com maestria, numa perspectiva cristológica, em “O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré” (93-142). Um excelente artigo. Na primeira parte, Sobrino mostra como a vida de Jesus foi uma constante luta com as divindades da morte. Jesus revela a Deus como o Deus da vida: “Em toda a sua amplitude e incluindo a sua própria base material, a vida é a primeira mediação de

Deus” (100). Daí a crítica de Jesus à compreensão judaica da Lei. Para que o Reino de Deus, “reino de vida para todos”, venha a realizar-se, deverão participar em primeiro lugar os que sempre foram privados de vida: os pobres e oprimidos. Por isso a opção pelos pobres e os anátemas de Jesus aos “ricos, fariseus, escribas, sacerdotes e governantes: porque privam de vida as maiorias” (109). Essa atitude leva Jesus a conflitos que, em última análise, desmascaram “o uso que se faz da divindade para oprimir o homem e privá-lo de vida” (118). Consequência desses conflitos é a cruz de Jesus que assim “é morto em nome das falsas divindades” (126). Mas é justamente na sua morte que, através da ressurreição, se revela o Deus verdadeiro como o Deus da vida. Com isso Sobrino passa à segunda parte do trabalho, onde explicita o significado de Deus que Jesus manifesta por sua vida, morte e ressurreição. Ele é o Deus sempre maior que, por isso mesmo, “se esconde na pequenez e na pobreza” (134). Jesus mostra que só Deus permite viver a radicalidade da vida sem desumanizar e instrumentalizar o homem. Mas um Deus experienciado na história, ao longo da vida, mantido mistério, sem tentativa de manipulá-lo. “O que Jesus nos oferece não são propriamente formulações da realidade de Deus, nem sequer a formulação de ‘Pai’, mas a estrutura que corresponde a esse mistério último, correspondência que é formulada como ‘filiação’” (142).

Com essa última citação de Sobrino, acena-se a uma problemática presente também nos artigos de Araya e Assmann (cf. infra), mas que foi explicitada longamente (até prolixamente), com força e paixão, por *Joan Casas*, “A tarefa de fazer com que Deus seja” (157-206). “Militante, o que vês na noite?” (157) é a pergunta

inicial que introduz a problemática da discordância entre a experiência de Deus do militante revolucionário e as respostas dadas inclusive pela teologia que o autor chama de "avançada" (167, entre aspas), "progressista" (173, *idem*) e, por fim, de "Pseudoteologia da Libertação" (186). Acusa-a de não tomar a sério a afirmação de que só se conhece a Deus na luta pela justiça e passar injustificadamente de uma reflexão "indutiva", a partir da práxis da libertação, a velhas expressões bíblicas ou da tradição cristã que nada tem a dizer para essa práxis. Num segundo momento a pergunta inicial é retomada em outra formulação: "militante, o que sabes de Deus?" (181). Depois de considerações metodológicas (não há o militante santo e impoluto; são diversas as atitudes do militante frente ao fenômeno religioso), o autor faz uma tipologia dos militantes em sua relação com o campo religioso. A seguir, Casañas procura responder à pergunta "militante, que sabes de Deus?", destacando alguns momentos em que militantes expressam "com palavras poeticamente densas e densamente poéticas... a surpresa que agora não se pode imaginar mas que se deve esperar ativamente no caminho da revolução" (193). A preeminência da experiência sobre a expressão é levada às últimas consequências, invertendo-se a perspectiva do "cristão anônimo". Na teoria teológica do "cristão anônimo", considera-se que os militantes, vivendo seu engajamento pelo próximo e levando-o às últimas consequências, quando falam do "sim" sem não, do nós todos, do homem novo etc., "falam o mesmo que a Bíblia mas com outras palavras e, portanto, acreditam no Deus da Bíblia". Casañas quer ver a perspectiva invertida: "isso que eles dizem vale por si mesmo, talvez

seja o que de melhor encontramos até agora nesse campo do 'último', é algo que estabelece um critério (embora transitório e variável) e faz com que vejamos até que ponto não é a Bíblia que os segue 'anonimamente'" (197).

Do fato de que a salvação se realiza na história, Casañas conclui, portanto, que, em última análise, a expressão da fé é totalmente supérflua: "... quando aqueles que hoje lutam e morrem pela justiça real e concreta, que o capitalismo impede, não falam de Deus e não consideram que Deus é Pai, por exemplo, pensa-se e diz-se, até mesmo na teologia e na pastoral mais 'avançadas', que lhes falta algo, que é preciso 'evangelizá-los', que temos uma 'mensagem' a lhes transmitir, que sabemos algo sobre Deus que eles não sabem. Parece-me que nos movemos dentro de uma séria contradição entre o conhecimento pela práxis consciente e o conhecimento por verdades aprendidas e religiosamente aceitas" (167). Casañas acentua, portanto, com razão, o plano do real, mas, no fundo, parece desprezar o plano do sentido do real. Ora, é a esse nível que se processam o discurso religioso e a teologia. A relação entre ambos os níveis é dialética: o discurso religioso e teológico adquire sua força do real, mas o real, a atuação sobre a realidade, dependerá do sentido último que nele se veja. Casañas rompe essa dialética, afirmando apenas um dos planos, o do real. Aqui está a razão, porque se pode dizer que ele reduz Deus à sociedade futura, ou ao povo, ou à revolução etc. Não dizer "Deus" redundando sobre a própria ação revolucionária, como o não atuar transformadoramente rebate sobre nossa linguagem de Deus, falsificando-a.

É justa a preocupação de dar preferência à experiência de Deus sobre

a linguagem religiosa e os conhecimentos teóricos sobre Deus. Ela está à base da teologia que Casañas chama de “avançada” e “progressista”, e se faz presente em outros artigos deste volume, como já foi acenado. Entretanto, pode levar a ambigüidades ou a reduções (por mais que a palavra “redução” cause náuseas pelo seu uso e abuso pelas forças mais reacionárias da teologia atual). O problema pode ser claramente exemplificado na entrevista de Frei Betto, a que ainda se voltará. Falando da experiência de Deus nas comunidades de base, ele diz: “... Deus é epidérmico, é a própria experiência de vida deles”. E duas linhas abaixo: “... um Deus epidérmico, um Deus que brota da própria experiência da vida” (226). A primeira expressão é aclarada pela segunda, mas, tomada em si, poderia ser entendida no sentido de uma identificação pura e simples. Ora, no artigo de Casañas, tem-se a nítida impressão de que Deus se identifica com a sociedade comunista futura ou com o próximo. Ou, usando a expressão de alguns teólogos europeus da “morte de Deus”, é uma “cifra” para designar a sociedade futura ou o tu humano. Em consequência, Casañas considera a linguagem sobre Deus como linguagem poética (cf., p. ex., 189). Nem se deveria dizer “*linguagem sobre Deus*”, mas “referente a Deus”, porque falar simplesmente de Deus, em nossa mentalidade atual, significa considerá-lo como alguém, como um tu — e essa não deixa de ser uma forma relativa, humana e histórica, certamente superável, de pensar e falar sobre o que se refere a Deus” (162).

Casañas procura, portanto, fazer uma teologia negativa consequente, coerente até o fim. Já que nenhuma palavra humana expressa cabalmente a Deus, essa palavra pode ser abandonada, assim como outras similares:

“Tu”, “Pai” (cf., p. ex., 196). Em troca Casañas sugere que se passe à própria experiência que a Bíblia chama Deus. Como é ela expressa por quem milita na luta revolucionária do proletariado atual e de seus aliados? E Casañas a citar, nesse contexto, “Revolução” (cf. 196 e 199), “sim pletórico sem nada de ‘não’” (197), “luminosos pontos suspensivos” (197), “Ponto Ômega” (que não tem a ver com Teilhard) (197), “o amor” (193), o “nós todos” (195), “o povo” (192). São expressões da experiência do “último” que a Bíblia chama Deus e podem ser mais sugestivas desse “último” que a expressão religiosa clássica.

O recenseador crê descobrir aqui uma contradição. Por maior que tenha sido o esforço de coerência de Casañas em sua teologia negativa, rejeitando a linguagem religiosa como insuficiente, inexacta, equívoca, tendente a contradições, não obstante ele mostra pretender saber positivamente quem é Deus ou em que direção vai um falar correto de Deus. Ele o sabe tanto que pode dizer: “É nesses homens e mulheres [os militantes] que devemos procurar o critério, sempre fugaz e dinâmico, da transcendência hoje, da experiência e linguagem da fé hoje, de ‘Deus’ hoje, daquilo ‘que de mais excelso o homem pode encontrar’ hoje e assim por diante. Muito embora talvez eles não usem nem entendam palavras como ‘transcendência’, ‘fé’, ‘religioso’, ‘Deus’, e ‘excelso’. Talvez tenham outras palavras melhores” (183). “Talvez”, mas o contexto convida a entender esse talvez num sentido mais afirmativo que restritivo.

Apesar de tudo, o grande mérito de Casañas permanece o ter escrito, com muita paixão, um artigo verdadeiramente questionador que choca e faz pensar.

A mesma problemática é tratada de forma diferente em dois outros artigos. *Frei Betto*, "Deus brota da experiência da vida" (219-226), é um texto contendo dois trechos de uma entrevista. O primeiro fala da experiência pessoal do autor, sua descoberta de Deus, passando "da fase de um Deus idólatra, medieval" a "um Deus que nega-se a si mesmo em Jesus Cristo" (222), um "Deus que existe sob seu contrário" (222) (Por causa das traduções sucessivas — o texto deve ter sido retraduzido ao português — lê-se falsamente um "Deus que existe sobre seu contrário". De resto, essas duas últimas expressões de Frei Betto haveriam de ser duramente rejeitadas por Casañas: 195s). O segundo trecho da entrevista de Frei Betto fala da experiência de Deus do povo nas comunidades de base: "um Deus que brota da própria experiência da vida" (226). "Não há a menor separação ou distinção entre esse Deus e a realidade que o povo vive" (224).

O texto de Frei Betto parece ser a contestação do posicionamento de Casañas. Betto, indubitavelmente um militante, testemunha o salto qualitativo de sua fé, quando passou "de uma experiência de fé sensitiva", à superfície, para a experiência "de íntima relação com o amor de Deus, de acolhimento da vida de Deus em minha vida" (220). Entretanto, também nesses trechos de entrevista há frases — como foi referido acima — que poderiam levar a uma compreensão semelhante à de Casañas. Parece, no entanto, que devem ser atribuídas ao gênero literário. No fluir da

linguagem de uma entrevista, compreendem-se inexactidões.

Ilustrando a menção de Casañas à nova linguagem da transcendência que se forja na militância, *Hugo Assmann*, "A fé dos pobres na luta contra os ídolos" (267-308), coleciona fragmentos poéticos seus e alheios. Sua intenção é mostrar que "é possível, a partir da prática popular, subverter a simbologia religiosa" (308) e que esse é um grande desafio para pastores e teólogos. O desafio permanece. Outro problema é até que ponto os exemplos (e quais dos exemplos) são válidos, à luz do que se disse a propósito do artigo de Casañas.

Em resumo: uma obra que lança o desafio teológico e sobretudo evangélico de pensar corretamente a Deus e, mais que isso, de *viver* o Deus verdadeiro.

Para finalizar, o recenseador chama atenção para um erro grave na paginação. Foi trocada a sequência das páginas entre 182 e 186. Deverá ler-se na seguinte ordem: 182, 185, 183, 184, 186. Além disso, fica aqui a sugestão à Editora: que em obras coletivas o nome dos autores apareça no índice, junto aos respectivos artigos. Se o leitor quiser saber quem escreveu o quê, deve abrir cada vez na página-título do artigo. O índice não ajuda em nada. É um cochilo em que as Edições Paulinas já caíram, mais de uma vez, na edição de outras obras coletivas.

Francisco Taborda S.J.

GROOTAERS, Jan: *Dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II, Una grande svolta della Chiesa Cattolica.* Tradução do original francês por Giuseppe Cestari, Casa Editrice MARIETTI, Turim, 1982, 226 pp, 24,5 X 17, 5 cm.

Os vinte anos do início do Concílio Vaticano II oportunizaram uma série de debates, avaliações e discussões nos grandes meios de comunicação social na busca de compreender o significado deste evento eclesial. Ainda mais que este importante aniversário coincide com os quatro anos do pontificado de João Paulo II.

Qual o significado do Concílio Vaticano II para a Igreja e inclusive para o mundo? E a eleição de João Paulo II que sentido toma dentro deste contexto?

É nesta perspectiva que se coloca a obra de Jan Grootaers, leigo belga, que há muito vem acompanhando os acontecimentos eclesiais e os analisa sob a ótica da ciência política. Suas análises são publicadas nos jornais e revistas europeus como *Le Monde*, *Maand* e *Revue Nouvelle*.

J. Grootaers divide o seu trabalho em duas grandes partes.

Na *primeira parte* sob o título **O PÓS-CONCÍLIO** analisa num primeiro momento o debate eclesiológico do Vaticano II centrado no tema da *colegialidade* e o papel cada vez mais proeminente que as igrejas do terceiro mundo (que o A. chama de *jovens igrejas*) vão assumindo na história da Igreja pós-conciliar. A partir da empostação da colegialidade episcopal na *Lumen Gentium*, o A. analisa:

- a publicação da "*Humanae Vitae*" no seu aspecto de acontecimento eclesial e exercício não colegial do magistério;

- o posicionamento do Card. Suenens em 1969-70 a favor da cor-

responsabilidade na Igreja, pedindo publicamente o aceleração da aplicação da colegialidade episcopal;

- o sínodo dos bispos de 1969 sobre o tema da colegialidade. A leitura da *Humanae Vitae* que as igrejas do Terceiro Mundo farão não será a mesma das igrejas do Primeiro Mundo. Assim os bispos africanos eram convictos de que seus povos tinham motivos próprios para escutar atentamente a *Humanae Vitae*, e a Conferência de Medellín interpretá-la-á como prolongamento da "*Populorum Progressio*" (cfr. p. 28-31). O mesmo sucederá frente às colocações de Suenens e no sínodo de 1969. Desconcertados com as posições das "*jovens igrejas*", Hans Küng e outros teólogos centro-europeus lançarão o epíteto de "*conservadorismo*" sobre estas igrejas (p. 36). Mas será principalmente no sínodo de 1969, segundo o A., que as "*jovens igrejas* tomaram a palavra de modo mais claro como não o tinham feito no passado" (p. 73). Este surgimento das *jovens igrejas* é longamente analisado pelo A., tendo em conta a caminhada destas no sentido de "*refazer*" o Concílio Vaticano II, tendo principalmente a *Gaudium et Spes* como texto fundamental. Longamente detém-se então na análise e significado da realização da conferência de Medellín (1968), do Simpósio panafricano dos bispos em Kampala (1969) e na primeira conferência dos bispos asiáticos em Manila (1970). Passando mais rapidamente pela realização e significado do Sínodo de 1971, cujo tema foi o sacerdócio ministerial e a justiça no mundo, detém-se de modo longamente na análise do Sínodo de 1974, sobre a evangelização no mundo contemporâneo. "Depois do sínodo, afirma o A., resultou claro aos observadores que a "*leadership*" ocidental dos tempos do Vaticano II era substituí-

da por um novo grupo de dirigentes da igreja quase todos originários de países não ocidentais e promovidos ao episcopado seja no correr do mesmo Concílio, seja depois de sua conclusão" (p. 64). Ainda mais: "Em 1974, as jovens igrejas induziram o sínodo a reescrever a ordem do dia das igrejas em função do mundo inteiro. Neste fenômeno descobrimos uma nova vitalidade centrada sobre o futuro" (p. 73).

É dentro deste contexto, ou seja tendo como critério a *colegialidade* e a tomada da palavra pelas *igrejas jovens*, que o A. interpreta o pontificado montiniano. Busca uma chave para compreender o pontificado de Paulo VI caracterizado como enigma psicológico. Enigma psicológico que consiste "numa espécie de sentido trágico da obrigação de ter em conta exigências contrárias; numa palavra, uma propensão a ceder às exigências das instituições e, por fazer isto, de opor-se às próprias convicções" (p. 77). Mas "a chave específica do pontificado de Paulo VI reside na tensão de dois princípios: o princípio "paulino" e o princípio "petrino". O primeiro é fator de dinamismo e de consciência missionária, o segundo é um fator de estabilidade e de acatamento à tradição. O princípio "petrino" todavia dará lugar a uma progressiva identificação do papado com a 'igreja'" (p. 96). Assim Paulo VI procurou favorecer uma ampla experimentação da novidade indicada pelo Vaticano II mas sem se afastar e renunciar às velhas estruturas. Foi este posicionamento de Paulo VI que pode explicar, segundo o A., o impedimento para o desenvolvimento da colegialidade no seio da cúria romana, ocasionando uma centralização sistemática dos poderes nas mãos de mons. Benelli. "No curso dos anos 70, conclui o A., estava-se bem longe, em Roma, da

colegialidade e do Vaticano II" (p. 97).

A *segunda parte*, sob o título OS INÍCIOS DE UM NOVO PONTIFICADO analisa a eleição, os inícios e as perspectivas do pontificado de João Paulo II. Começa assinalando que "é próprio de todo longo pontificado e de todo governo de um papa que chega à uma idade avançada preparar a sucessão com grande antecedência, mesmo que ninguém o fale" (p. 101). Assim o pré-conclave de agosto de 1978 tinha como preocupação principal fazer uma avaliação geral da igreja pós-conciliar e traçar o "perfil" do futuro papa. A eleição de Luciani, proposta discretamente por Benelli, conseguiu reunir as três principais tendências, que o A. descreve (p. 107 ss), ressaltando a importante contribuição das "jovens igrejas" do Terceiro Mundo.

Para a eleição de Wojtyła, segundo o A., foram decisivas a atuação de König (Viena), Jubany Arnau (Barcelona), Wyszinski (Varsóvia), Lorscheider (Brasil) e Krol (Filadélfia). A saída do impasse a que o conclave chegou após a morte de Luciani foi a eleição de um papa não-italiano, estrangeiro, e não ocidental, que para o A., representou claramente a vitória da opção de levar à frente o Concílio Vaticano II (p. 122). Neste sentido, passa a analisar as intervenções do então jovem bispo de Cracóvia nas sessões plenárias do Concílio, em número de oito ao todo. Intervenções que se referiram basicamente ao debate eclesiológico, a propósito da declaração sobre a liberdade religiosa e a contribuição nas discussões gerais e no trabalho da comissão do Esquema XIII, futura *Gaudium et Spes*. A sua preocupação constante com a relação Igreja-mundo caracterizam o conjunto das suas intervenções, mas sempre muito distanciado daquelas dos bispos ocidentais e bem mais pró-

ximo das posições dos bispos do Terceiro Mundo.

Num seguinte momento, o A. analisa o pós-concílio na experiência de Wojtyla tendo como marcos:

- a convocação e realização do sínodo diocesano de Cracóvia (1972-1979). Ressalta ainda as diferenças entre Wyszynski e Wojtyla. Este foi sempre, por idade, formação e afinidade, mais próximo à inteligência progressista polaca de que aquele, mas ao mesmo tempo sempre se manteve fiel à férrea lei: "para manter a vida da igreja, na Polônia, é necessário conservar uma frente unida diante do regime" (p. 154);

- a sua participação nos sínodos dos bispos, mas principalmente no de 1974, do qual foi relator.

Para o A., "a sua preparação mais filosófica que teológica, fortemente marcada pelo tomismo do ensino romano, os imperativos da situação polaca, duramente vivida como experiência pessoal e nos confrontos, o cordão umbilical com a sé romana constitui uma questão de vida ou morte, a preocupação de salvaguardar uma acentuada identidade ao cristianismo e à igreja católica, fazem dele um 'centrista' que antes de tudo quer ser fiel ao Concílio Vaticano II" (p. 162-163).

Para a análise dos inícios do pontificado do Wojtyla considera: os primeiros discursos como papa onde, segundo o A., a "Lumen Gentium aparece como a carta magna das suas aspirações; o seu discurso em Puebla como seu "primeiro teste"; a "Redemptor Hominis" sublinhando que "a obra da redenção de Cristo, para João Paulo II, ocupa um posto central na história da Igreja e da humanidade; acima de todas as ideologias e de todos os regimes políticos, Cristo é a única solução para a humanidade" (p. 176). Uma atenção merece o "pontificado itinerante". Durante a

viagem do papa à Polônia, seus discursos constituem uma verdadeira encíclica, a "encíclica polonesa", onde João Paulo II procura corrigir o velho mito da "predestinação" da Polônia, mito que se inscreve no messianismo polaco, cuja última expressão é a carta dos bispos poloneses, de janeiro de 1979, onde anunciam a próxima visita do Papa. João Paulo II acentuará que "esta responsabilidade à qual é chamada a igreja da Polônia não tem só por objeto a tradição religiosa do país, mas deve voltar-se para o programa de renovação eclesial formulado pelo Concílio Vaticano II" (cit. p. 191). E neste sentido procurará reconduzir a devoção mariana no sulco aberto pelo Concílio. As seguintes viagens, à Irlanda e aos Estados Unidos, segundo o autor, se caracterizam "pelo conservadorismo que oculta as tendências dinâmicas dos inúmeros discursos que pronuncia" (p. 196). Assim, p. ex., na Irlanda, se por um lado faz um apelo original e urgente à paz, por outro, "parece trazer de volta recordações de um passado irreal e dar a impressão desolante de um conservadorismo retrógrado" (p. 195). Enquanto a viagem à França se caracterizou pela preocupação intraeclesial, tendo sempre como perspectiva o restabelecer a identidade cristã que lhe parece ameaçada, a viagem de 30.000 km ao Brasil assumiu o tom de recomendar uma pastoral social, se bem que nem sempre definida com precisão; "é preciso reconhecer que João Paulo II claramente se posicionou ao lado de uma igreja tão empenhada socialmente como aquela do Brasil" (p. 204).

Concluindo, o A. acentua em primeiro lugar que a eleição de um papa não-ocidental fez surgir promessas de uma nova primavera. Mas o desmentar desta promessa de primavera traz consigo riscos evidentes que para o A. são:

— risco de uma generalização não correta da inocência polonesa nos confrontos com a realidade política. Inocência polonesa que se caracteriza por uma experiência onde a Igreja já há quarenta anos está afastada de qualquer participação da vida política e que a levou a desenvolver uma “teologia da vítima” e que faz com que a Igreja da Polónia possa ser muito inteligente enquanto permanece inocente” (p. 208).

— generalização da experiência polonesa no que concerne ao “pós-ateísmo”, o que pode fazer com que “não esteja suficientemente atento aos dados totalmente diversos que dominam a situação nos outros países do mundo” (p. 211).

— a ignorância da ampliação e da profundidade da secularização da sociedade de consumo ocidental.

Para uma futura avaliação do pontificado de João Paulo II, três são as questões que deverão ser levadas em consideração segundo o A.: a aceitação do pluralismo intraeclesial sobretudo nas estruturas, o reconhecimento do papel da mulher na vida do cristianismo e a valorização da função das jovens igrejas na Igreja universal.

O trabalho de J. Grootaers fornece um quadro bastante rico que permite uma melhor compreensão da história recente da Igreja. E certamente a sua leitura contribui para

uma melhor compreensão dos primeiros anos do pontificado de João Paulo II. Extremamente interessante é o realce e a importância que assumem as igrejas do Terceiro Mundo no seu estudo. E para nós, latino-americanos, pode oferecer uma contribuição especial na medida em que nos faz estender a atenção para as igrejas da África e Ásia. Quando o A. estuda a Igreja Latino-americana, certamente lhe fogem certos aspectos importantes; isto talvez porque as suas fontes são unicamente os grandes documentos dos episcopados. Várias vezes cita a H. Borrat e o tem como católico de esquerda (p. 32), o que nos parece ser um equívoco do A.. A análise do pontificado de Paulo VI, na medida em que o A. se atém ao critério da colegialidade, resulta bastante negativa. Parece-nos que faltou aí levar em igual consideração os documentos de Paulo VI como a *Populorum Progressio* e a *Octogesima Adveniens*, por exemplo, que exatamente para as Igrejas do Terceiro Mundo tiveram uma extrema importância. Estas são algumas observações que de maneira nenhuma tiram o mérito do estudo. Trata-se de um livro rico e sóbrio e que se torna obrigatório para um estudo da história recente da Igreja.

Inácio Neutzling, S.J.

ALCALÁ, Manuel: *La mujer y los ministerios en la iglesia. Del Vaticano II a Pablo VI* (Coleção “Nueva Alianza” 80), Ediciones Síqueme, Salamanca (Espanha), 1982. 378 pp., 21 x 13,5 cm.

Esta obra, que, por seu gênero literário, parece ser uma tese douto-

ral, tem como ponto fulcral a análise crítica da declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, de 27.1.1977, “sobre a admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial” (“Inter insigniores”). As duas primeiras partes do livro preparam a terceira, dedicada à dissecação crítica do documento.

A primeira parte mostra a "mudança de mentalidade a partir do Vaticano II" (15-123), historiando a alternância de atitude, por parte de círculos eclesiais, frente à posição da mulher na Igreja e na sociedade, desde o Concílio até à declaração "Inter insigniores". Nessa parte são consideradas não apenas as discussões intra-ecliais católicas, mas também as influências da nova situação social da mulher e os posicionamentos das outras igrejas cristãs.

A segunda parte, um estudo bíblico e histórico que se serve de outras fontes monográficas mais especializadas, procura as "raízes bíblicas, teológicas e canônicas da exclusão feminina dos ministérios ordenados" (125-263). É especialmente acentuada pelo autor a existência de diaconisas nas igrejas cristãs da Antigüidade. Ora, essas diaconisas eram instituídas pela "imposição das mãos". O problema é saber se esse gesto era — no sentido posterior da palavra — "sacramental" ou não. O autor insiste também nas causas da discriminação feminina no decorrer da história da Igreja.

Por fim, a terceira parte (265-343), como já foi dito, dissecar a declaração "Inter insigniores", analisando seu valor canônico-teológico (documento do magistério autêntico, reformável, não-infalível) e passando sob o crivo de uma crítica adequada cada um dos argumentos da declaração. Esta parte conclui por um capítulo sobre as

reações e repercussões do documento da Sagrada Congregação para a Defesa da Fé.

A título de conclusão, uma série de proposições ou teses sobre o assunto do papel da mulher na Igreja, especialmente os ministérios da mulher (ordenados e não-ordenados), e sugestões para os(as) teólogos(as) sobre temas "feministas" a serem aprofundados nos diversos âmbitos da teologia. Uma seleção bibliográfica (353-374) de obras, artigos e documentos aparecidos entre 1962 e 1978, período do estudo em questão, abre ao leitor interessado perspectivas para investigação ulterior.

O autor declara na introdução (9-14): "Quereríamos, antes de tudo, fazer chegar de modo compreensível ao leitor interessado toda essa problemática viva, situando-a no momento atual e esquadriando algumas de suas raízes mais importantes, face a possíveis soluções no futuro" (13). O recenseador é de opinião que o autor conseguiu alcançar seu intento, numa obra de leitura agradável e, ao mesmo tempo, bem documentada. O novo Código de Direito Canônico, a que o autor se refere frequentemente com esperança, está longe de satisfazer a todos os desideratos do autor, mas pelo menos acaba com uma das manifestações de discriminação feminina que o autor combate, abrindo às mulheres acesso aos ministérios de leitor e acólito.

Francisco Taborda, S.J.

VALLE, Edênio e QUEIROZ, José J. (Organizadores) e OUTROS: *A Cultura do Povo* (Coleção do Instituto de Estudos Especiais, PUCSP, 1), Editora da Universidade Católica de São Paulo, 1982, 2ª edição, 144 p., 21 x 14 cm.

A publicação reúne as contribuições para o Simpósio sobre "Cultura do Povo", patrocinado pelo Instituto de Estudos Especiais da PUC-SP.

A primeira questão que se coloca na abordagem deste tema, como igualmente na de outros temas, como

religiosidade popular, pastoral popular, movimento popular, é conceituar o que se entende por povo. Quem é o povo? Tanto o adjetivo "popular" quanto o substantivo "povo" são termos que envolvem um alto grau de indefinição, como sentidos imprecisos e problemáticos tendo como consequências teorias e práticas diferentes e até antagônicas.

Luiz Eduardo W. Wanderley no texto "Apontamentos sobre Educação Popular" assinala seis conceituações diferentes de povo, articulando as oposições/relações entre povo e não-povo, povo e anti-povo, povo (massa) e elite, povo e indivíduo, povo e nação, povo e classe. Ele assume a conceituação de povo que se identifica "com as classes populares, classes subalternas, tendo como referência básica o proletariado como classe típica, em oposição às classes dominantes, basicamente referidas à burguesia" (p. 63).

É a partir desta conceituação que buscará responder às perguntas tais como "pode o povo, classes populares, cuja visão de mundo e consciência de classe permanecem marcadas pela hegemonia de classes dominantes, compreender de modo diferente o real?" (p. 63). Sob que condições as classes populares exercitariam a direção intelectual e moral da sociedade civil? Há a necessidade da "mútua fecundação do povo e dos 'intelectuais orgânicos' em sua marcha histórica conjunta?" (p. 64).

São estas as duas questões fundamentais que pervadem toda a publicação. Ou seja, a questão da conceituação, do significado dos termos "povo" e "popular" no contexto de uma sociedade de classes capitalista, e a questão do papel dos intelectuais, agentes, sua prática e sua articulação com os interesses dos dominados.

Assim, *Marilena Chauí* no texto "Cultura do Povo e Autoritarismo

das Elites", discute uma série de problemas como —: as maneiras opostas ou não que dominantes e dominados têm de representar o polo da autoridade; a diferenciação entre cultura "do povo", cultura "popular" e *culturas* do povo. Para ela, trata-se de considerar o autoritarismo não somente através dos seus signos mais visíveis, como o uso da força e repressão, mas através do seu signo invisível que é a razão e a racionalidade que comanda a legitimação da autoridade do modo de produção capitalista.

Octavio Ianni, comentando o texto de Marilena Chauí, avança a discussão, postulando a necessidade de se passar da idéia de povo, cultura popular, para a idéia de classes sociais em formação, em desenvolvimento. Trata-se de caracterizar e compreender que classes sociais são estas. Enfim, o que são classes subalternas? Como elas se definem?

De *Douglas Teixeira Monteiro* a publicação apresenta um longo estudo intitulado "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular". O estudo tem como objeto o pentecostalismo de cura divina, analisando duas concentrações, e o uso do rádio como generalização da convicção de que as forças benéficas podem ser transmitidas por seu intermediário. Acentua na sua análise a tendência deste movimento religioso de se organizar como empresa destinada à produção e distribuição de bens e serviços religiosos, onde o sustáculo da estrutura de plausibilidade passa a ser de ordem burocrática e administrativa, que garante a sua eficiência.

Rubem A. Alves, comentando o texto de Douglas T. Monteiro, sugere que "o fenômeno das empresas de cura divina deva ser compreendido segundo um modelo econômico, e não religioso. O que lhe dá a sua con-

figuração específica é o fato da comercialização de bens espirituais, e não o fato de serem espirituais os bens comercializados" (p. 115).

Há ainda as contribuições de Francisco Weffort, Ecléa Bosi, Carmen Cinira Macedo e outros. A publicação é uma valiosa e oportuna contribuição para o debate e a discussão da complexa realidade popular. Debate e discussão que se tornam necessários para uma melhor compreensão desta realidade. Compreensão que supere os lugares comuns, típicos de um simplismo e reducionismo fáceis,

que redundam em práticas incongruentes com os reais interesses das classes dominadas.

Ressalte-se ainda que a presente publicação é fruto de todo um esforço de uma Universidade que busca firme e decididamente se articular com a estratégia de autonomia das classes dominadas. Assim ela oportuniza este debate para que haja o confronto orgânico entre a análise científica e a realidade questionante das práticas culturais do povo.

Inácio Neutzling, S.J.

LUSTOSA, Oscar Figueiredo: *Política e Igreja. O Partido Católico no Brasil: mito ou realidade* (Coleção "Estudos e Debates Latino-americanos" 2), Edições Paulinas, São Paulo 1982, 142 p., 23 x 16 cm.

O livro pretende estudar o processo político-religioso entre 1870 e 1889, quando os católicos ultramontanos se articulam para a criação de um partido confessional como instrumento adequado "para a afirmação dos princípios cristãos, sua aplicação nos programas governamentais e, se possível, uma mudança no próprio governo" (p. 10). Tratar-se-ia de um partido que fosse capaz de "fazer frente à onda revolucionária e secularizante das instituições que, na opinião dos ultramontanos, ameaçava desagregar o país e submergir a Igreja" (id.)

Tal partido confessional, o partido católico, chegou a existir, a atuar e a tomar configurações definidas nos esquemas rudimentares da vida partidária no segundo Império, em níveis regionais e locais?

Esta a pergunta, que o Autor quer responder.

Na primeira parte, o A. analisa a Igreja no Regime Político Brasileiro do segundo Império. Acentua que os partidos políticos se caracterizavam pela sua origem elitista e oficiosa, carência de programas definidos e capazes de responder às necessidades do contexto social em vias de transição, limitando a sua atuação quase que exclusivamente à esfera administrativa.

A vigência do regalismo subordinava a Igreja ao poder civil ao mesmo tempo que o Estado a privilegiava. Se o regalismo criava situações difíceis para a Igreja, o liberalismo seria o mais temido e execrado pelos católicos. Pois a política do liberalismo se centrava na laicização do Estado, a secularização das instituições públicas e domésticas, o abstencionismo do Estado face ao problema religioso.

É neste contexto que em 1867 surgem os primeiros apelos para a criação de um partido católico, que é analisado na segunda parte do livro. Um partido católico que seguisse "fielmente a Constituição do Império" e a adaptasse ao *Syllabus* (cfr. p. 49), "magna carta do catolicismo" (p. 112), é o que propunham os católicos ultramontanos. Um partido que

propugnasse a religião católica como a religião do Estado, exprimindo uma verdade inerente à ordem social; que salvaguardasse os direitos do poder eclesiástico, simultaneamente não desfigurando o esquema da união Igreja e Estado; que respeitasse a liberdade de consciência, distinguindo-a da liberdade de culto; uma concordata que garantisse a liberdade da Igreja. A postura política do Partido Católico se caracterizaria pela opção pelo regime monárquico, descentralização e liberdade dos municípios, liberdade de imprensa não como direito natural mas como um direito constitucional, o ensino religioso inseparável da escola, não introdução do casamento civil, direito de associação.

A infra-estrutura da ação partidária seria composta pela fundação de associações. Associações exclusivas de eclesiásticos ou de leigos, ou ainda, mistas. Mas sempre sendo indiscutível o controle dos cléricos. Assim, já em 1876 o Partido Católico, em vários Estados, concorre às eleições, com um sofrível desempenho eleitoral. Será pelo Partido Católico que concorrerão às eleições deste ano, D. Vital e D. Macedo Costa, sendo derrotados. Aliás, o "clero engajar-se-á nas lutas político-partidárias — eis o fato indiscutível que nos revelam os documentos da década de 1870" (p. 93).

Na terceira parte do livro, "Força e Fraqueza do Partido Católico", o A. conclui que "nos moldes das agremiações partidárias da época, em que as exigências legais para a existência e as atividades eram reduzidas ao mínimo, pode-se sustentar que, de fato, existiu um partido católico" (p. 10.). De fato, "o Partido Católico funcionou como embriões regio-

nais e locais" (p. 102), mas não teve condições de existir em plano nacional. É isto por vários equívocos como: supor que a arte de bem governar depende da religião católica; a busca de montar um modelo político sacral; transplantar o modelo católico europeu sem atender às diferenças do mundo católico brasileiro; dispersão e divisionismo dos meios católicos, tanto entre o laicato quanto no clero.

O livro é uma contribuição original e primeira na pesquisa e análise das tentativas de organização de um partido confessional, católico, no período do Império. Trata-se de um primeiro passo que precisa ser continuado por um estudo da militância político-partidária dos católicos no período subsequente ao aqui analisado.

A presente pesquisa é apresentada de forma muito esquemática. Isto facilita e suscita a busca de um maior aprofundamento. Assim, surge a necessidade de melhor articular as tentativas de formação e organização de um partido católico no período analisado com os aspectos econômicos, políticos e ideológicos. Aliás, Roberto Romano, na apresentação do livro já aponta para a necessidade da análise dos pressupostos históricos da fala católica. Não só da fala mas também da prática histórico-política que esta fala expressa ou encobre.

É importante ressaltar que o grande ausente em toda a tentativa de formação e organização do Partido Católico é o povo. Tratava-se de mais uma tentativa tipicamente elitista, anti-popular, sem nenhuma contribuição para a causa dos explorados, dos camponeses, dos escravos, dos índios da sociedade brasileira de então.

Inácio Neutzling, S.J.

AZZI, Riolando: *Os Salesianos no Rio de Janeiro* (vol. I — Os Primórdios da Obra Salesiana — 1975-1884). Editora Salesiana Dom Bosco, São Paulo, 1982, 414 pp. 23 x 16 cm.

A presente obra é a primeira na planejada série de seis volumes para comemorar o Primeiro Centenário da chegada dos Salesianos ao Brasil (1883-1983). Seu autor, Riolando Azzi, já é bastante conhecido como um dos principais pesquisadores da atualidade no campo da História Eclesiástica no Brasil. Membro da CEHILA e do CEPEHIB, publica com regularidade nas revistas REB e CONVERGÊNCIA, sendo também autor de numerosos livros sobre variados temas da nossa História religiosa. Destaca-se pela clareza da exposição e metódico desenvolvimento da idéia-mestra, revelando-se, deste modo, um autêntico professor, que sabe transmitir com brilho o assunto em pauta, cativando seu auditório.

Com certa reserva comecei a leitura da obra em questão. Tratando-se de publicações comemorativas, há sempre o receio de encontrar uma leitura oportunista, destinada a exaltar um personagem ou instituição ao qual se deve dar satisfação. Este medo desapareceu por completo na medida que fui lendo as páginas. O autor se mostra nesta obra um pesquisador sério que sabe aproveitar as variadas fontes que estão à sua disposição, não cedendo à manipulação dos textos para defender uma tese ou idéia preconcebida, prática, aliás, não muito incomum na recente literatura nesta área. Todo o volume segue uma sequência lógica e tem por espinha dorsal o grande movimento reformador na Igreja Católica do Brasil, a partir de meados do século passado. É neste preciso contexto que se insere a vinda dos Salesianos ao Rio

de Janeiro. O valor da obra, na minha opinião, consiste exatamente na feliz articulação entre um fenômeno específico: a implantação da obra salesiana no Brasil, e o contexto sócio-político e religioso mais amplo dentro do qual atua a Igreja na fase final do período imperial, mais especificamente na região fluminense onde estava estabelecida a Corte. Com farta documentação o autor descreve o clima religioso reinante nesta época, com as tendências liberais e suas fortes correntes anti-clericais, analisando a situação da Igreja como religião oficial do Estado e os esforços, por parte de alguns bispos, de renovar a Igreja por dentro, partindo de uma concepção hierárquica em moldes tridentinos com expressa vinculação à Santa Sé. Os Salesianos chegam ao Brasil com o intuito de fortalecer o movimento desta reforma católica, sendo acolhidos e amparados pelo então prelado da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda. Precisamente por serem vistos como elementos estrangeiros a serviço destes bispos reformadores, os primeiros Salesianos, sediados em Niterói, são alvo de uma crítica e oposição por parte dos liberais, que vêem neles "jesuítas disfarçados" e agentes de um conservadorismo religioso em oposição ao espírito "democrático" e progressista da época. É deveras notável o equilíbrio com que o autor, ao longo destas páginas, mostra os dois lados deste fascinante período da nossa História, quando já se pressentia a necessidade de profundas mudanças na sociedade brasileira, no campo político, econômico, cultural e religioso. Estamos numa época em que forças políticas em plena ebulição representam, ao mesmo tempo, correntes ideológicas em busca de favores populares. Está em emergência uma nova sociedade que

desafiará decididamente uma Igreja até então diretamente ligada aos interesses políticos.

O presente volume foi brindado com uma palavra de apresentação do exímio historiador brasileiro José Honório Rodrigues. Divide-se em duas partes: 1. Os preparativos para a vinda dos Salesianos (cap. I a XIII); 2. O estabelecimento dos Salesianos em Niterói (cap. XIV e XXVI). Uma preciosa síntese do autor conclui este livro. No Apêndice encontramos a Carta Pastoral de D. Lacerda "em favor de um estabelecimento de ofí-

cios, artes e letras em Niterói" (1883).

Concluindo: Vale a pena a leitura deste livro que abre amplas perspectivas para uma melhor compreensão da época em que os Salesianos vieram ao Brasil. Podemos parabenizar a Inspetoria São João Bosco com esta feliz iniciativa de um estudo crítico e cientificamente embasado do seu passado, empreendimento levado a cabo com competência profissional e amor à verdade por Riolando Azzi.

Henrique Cristiano, cfmm

FAGUNDES, Morivaldo Calvet: *Maçonaria: Espírito e Realidade*. (Coleção "Pensamento Maçônico Contemporâneo", 2). Editora Aurora, Rio de Janeiro, 1982, 172 pp., 21,5 x 15,5 cm.

Por que recenseamos esta obra maçônica, cujo título parece não interessar à uma revista teológica? A dúvida se desfaz, quando percorremos o índice e encontramos, a título de exemplo, os seguintes capítulos:

- É a Maçonaria Filosofia Espiritualista, Moral, Social ou Metafísica?
- O materialismo e a Maçonaria
- A Igreja e a Maçonaria
- Maçonaria e divórcio
- Religiosidade Maçônica
- A luta pela liberdade.

Antes de analisarmos esses capítulos, digamos uma palavra sobre o Autor. O General Morivaldo Calvet Fagundes é Presidente da Academia Brasileira Maçônica de Letras, nome conhecido como jornalista, escritor, historiador e folclorista. Afora centenas de artigos e conferências publicadas pelo espaço de quase 50 anos, em jornais e revistas de todo o Brasil, é autor de obras, com merecida repercussão: *Es-*

tórias da Figueira Marcada, coletânea de 39 contos populares; *Lobo da Costa, ascensão e declínio de um poeta*, sobre o poeta máximo do Rio Grande do Sul no século passado, à cuja família está ligado o Autor; *A Maçonaria e as Forças Secretas da Revolução*, sobre a Revolução Farroupilha.

Em toda sua vida transparentam dois grandes ideais: a unificação da Maçonaria Brasileira e Universal e a reaproximação Igreja-Maçonaria.

Quanto ao primeiro: elaborou uma obra monumental, talvez única no gênero em todo o mundo, *Enciclopédia para a Unidade da Maçonaria Brasileira*, na qual afirma que "a iniciativa mais revolucionária em todo o mundo e em todos os tempos, teve-a a Academia Maçônica de Letras (desde março Academia Brasileira Maçônica de Letras). Neste particular quando, ao instalar-se no Rio de Janeiro, em 24 de junho de 1972, definiu, como uma das suas metas prioritárias, congregar a elite intelectual da Maçonaria Brasileira e Universal, sem nenhuma distinção de obediência, ritos, graus, situação ou residência, anulando, assim, os preconceitos de regularidade e juris-

dição territorial". Foi também com este mesmo espírito que organizou e presidiu ao I Congresso Maçônico Internacional de História e Geografia, em 1981, também um sucesso sem precedentes na História da Maçonaria.

Quanto ao seu outro ideal: a aproximação Igreja-Maçonaria, basta ler o capítulo *A Igreja e a Maçonaria*, para logo apreender globalmente todo o fundo da questão, porque Calvet tem grande poder de síntese sem deixar de possuir um estilo simples, elegante e agradável, com a facilidade de se expressar com naturalidade. E isto se percebe imediatamente lendo os dois primeiros parágrafos do capítulo citado:

"Historicamente, há 237 anos que a Maçonaria estava condenada pela Igreja Católica Apostólica Romana, desde a bula *In Eminenti*, de Clemente XII, promulgada canonicamente contra os maçons, em 4 de maio de 1738, com data de 28 de abril. Os papas posteriores vinham repetindo a condenação, inscrita no Código de Direito Canônico, sob o cânon nº 2.335.

Como católico e como maçom sou dos que acreditam que a Igreja tinha razão em fazer o que fez, como legítimo direito de auto-defesa, no passado, quando havia lojas e maçons empenhados na derrubada do poder temporal que ela exercia então. Mas, hoje, cessada a causa, cessaram os efeitos. E é isto que estão reconhecendo os mais proeminentes membros de uma e outra instituição, seja no Brasil, como no resto do mundo."

E depois de algumas considerações e enumerar várias personalidades católicas que estão trabalhando neste setor, eis como conclui este magnífico capítulo:

"De Roma, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé já se manifestou: em carta ao Presidente da

Conferência dos Bispos, de 19-07-974, proclamou: "Pode-se, com segurança, ensinar e aplicar a opinião daqueles autores que asseguram que só estão excomungados os católicos iniciados naquelas lojas maçônicas que combatem a Igreja".

Este é o primeiro, grande e decisivo passo para o restabelecimento definitivo da harmonia entre as duas e beneméritas Instituições.

Sobretudo, atendendo-se ao fato incontestável de que, diante das constituições, estatutos, landmarks e princípios da Ordem Maçônica, não há, nem pode haver lojas maçônicas deste tipo.

Se existem, constituem contravenções ao espírito maçônico. Por isto, creio sinceramente que a última palavra está com a Maçonaria, com os Grandes Orientes e com as Grandes Lojas, que devem provar, oficial e publicamente, a sua fidelidade aos estatutos da Instituição. O resto é silêncio, como diria Shakespeare.

No que tange a Academia Maçônica de Letras, desde já afiançamos solenemente o testemunho da nossa isenção e da nossa imparcialidade em questões religiosas e políticas, como agremiação, independentemente da liberdade de opinião e de ação que concedemos a cada um dos nossos membros, em particular como cidadãos."

É preciosíssima para a Igreja do Brasil declaração tão clara, tão límpida, tão leal e sincera, que não admite ambigüidade de espécie alguma, da maior autoridade de uma Academia, cujos membros ativos pertencem às várias correntes maçônicas, "congregando a elite intelectual da Maçonaria Brasileira e Universal", "iniciativa a mais revolucionária em todo o mundo e em todos os tempos".

Interessantíssimo o cap. 4: *É a Maçonaria filosofia espiritualista, moral, social ou metafísica?*, que se

pode comentar junto com o seguinte, *O materialismo e a Maçonaria*. Depois de uma brilhante argumentação conclui que a Maçonaria é *Filosofia, é Psicologia, é Lógica, é Estética, é Moral, é Sociologia, é Metafísica*: eis como a Maçonaria se enquadra, num ensaio sintético, nas ciências filosóficas.

Para os que ainda duvidam se a Maçonaria é deísta ou teísta, basta esta afirmação do Autor: "Nós não somos *panteístas*, porque não consideramos a *Natureza* como a alma do mundo, nem somos *naturalistas*, porque não a consideramos como o poder criador do Universo."

No cap. 15, sobre a *religiosidade maçônica* quando a define com o aparente paradoxo: é RELIGIOSA ARRELIGIOSA. Diz então: "A Maçonaria é a única grande Instituição que a história registra praticando uma deliberada *religiosidade arreligiosa*". Arreligiosa no sentido de que nenhuma só (específica) religião foi ou é oficialmente endossada, esposada ou patrocinada por ela; e religiosa porque exigem de todo candidato à iniciação a crença em Deus e na imortalidade da alma.

Algumas afirmações do Autor se poderia contestar, quando, por ex., no cap. 10, *A Maçonaria e o Divórcio*, apesar de afirmar — e está muito certo — que a Maçonaria como Maçonaria não se pode definir a favor ou contra o divórcio, diz, contraditoriamente, "que a maioria dos nossos maçons brasileiros é favorável ao

Divórcio, embora respeitando o direito de divergir daqueles que não o são" e parcialmente dá as razões dos divorcistas sem contrabalançá-las com as dos anti-divorcistas.

No cap. 16, *A luta pela liberdade*, aborda mais longa e quase exclusivamente a questão da liberdade política. Sua síntese final resume todo o modo de pensar do Autor a respeito do assunto: "As doutrinas de arbítrio, as ditaduras de todo o gênero, militares ou científicas, coroadas ou populares, os estados de sítio ou de emergência, as suspensões das garantias, as razões de Estado, as leis de salvação pública, as combinações hipócritas do absolutismo dissimulado sob as formas democráticas e republicanas, os governos de seita, os governos de facção, os governos de ignorância, repugnam aos espíritos esclarecidos, porque a suprema aspiração dos homens e da humanidade é a liberdade, a igualdade e a fraternidade dos povos, disse Rui Barbosa".

Conclui magistralmente toda a obra com o cap. que é verdadeiramente antológico *Ser maçom*, repetindo, vinte vezes, o que é SER MAÇOM, iniciando pelo "ser maçom é honrar e venerar a Deus, como Grande Arquiteto do Universo", e terminando com o "ser maçom é viver com o Grande Arquiteto do Universo na alma e no coração, no espírito e na realidade".

Pe. Valério Alberton, S.J.

FERRER BENIMELI, José A. — CAPRILE, Giovanni — ALBERTON, Valério: *Maçonaria e Igreja Católica, ontem, hoje e amanhã*. Edições Paulinas, São Paulo, 1981. 324 pp., 20 x 13 cm.

Valério Alberton justifica a edição brasileiro-portuguesa desta obra, declarando que um dos motivos que o levaram à empreender a adaptação da obra de Benimeli-Caprile ao nosso ambiente de língua portuguesa, era

"porque não havia, em nossa língua, praticamente, nada de original ou de traduzido, que nos desse uma visão objetiva do 'fenômeno' maçônico, e nada, absolutamente nada, com relação às iniciativas e aos trabalhos que vêm sendo realizados, em diversos países do mundo, num sentido genuinamente ecumênico, de aproximação, diria melhor, reaproximação Igreja-Maçonaria". Certamente não suspeitava que a prova experimental do preenchimento desta grave lacuna fosse tão pronta, com a surpreendente procura da obra, cuja primeira edição se esgotou em pouco mais de quatro meses. Está em preparo a segunda edição.

Para a divulgação rápida da obra, contribuiu muito a fama dos três autores jesuítas entre maçons cultos brasileiros. São considerados conhecedores verdadeiros, honestos e competentes da maçonaria.

O Pe. José Antônio FERRER BENIMELI é considerado, até por maçons (exemplo: Nicola Aslan), o maior maçanólogo do mundo. Sua tese doutoral, *Masoneria, Iglesia e Ilustración*, em quatro volumes, foi considerada, pela imprensa especializada católica, de consulta obrigatória. Professor de História Contemporânea na Universidade de Saragoça, especialista em maçonaria, com mais de 20 livros sobre maçonaria, além de uma centena de artigos em revistas especializadas e conferências em mais de trinta Congressos Internacionais, inclusive o Maçônico do Rio de Janeiro, em 1981. É membro da Comissão de História e Documentação do *Institut des Hautes Etudes et de Recherches Maçonniques* de Paris, do *Istituto di Storia della Massoneria*, de Florença, do Comitê Científico do *Centro de Documentatione Massonica*, de Turim, membro correspondente da Academia Brasileira Maçônica de Letras, Acadêmico Honorário

da Academia Amazonense Maçônica de Letras, de Manaus. Tem sido consultado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé como especialista nas relações Igreja-Maçonaria. Em 1981, participou ativamente, com duas teses e como relator de uma terceira, do I Congresso Maçônico Internacional de História e Geografia, do Rio de Janeiro (19-21/3) e fez conferências em Obediências maçônicas do Rio, Paraná, Rio Grande do Sul, Pernambuco e Amazonas.

O Pe. Giovanni Caprile é o especialista na matéria da revista jesuítica romana *La Civiltà Cattolica*, órgão oficial da Santa Sé. O Pe. Caprile, por mais de um quarto de século, presta serviços como vaticanista na revista. Tem em seu ativo numerosas obras, entre as quais enumeram-se, em primeiro lugar, os 5 volumes sobre *Il Concilio Vaticano II* (ed. *La Civ. Catt.*) e outros tantos sobre os Sínodos de Bispos, celebrados de 1967 a 1977 (Roma, 1973). Entre 1967 e 1981, escreveu em *La Civ. Catt.* uma série de documentadíssimos artigos sobre a atitude da Maçonaria de agora perante a religião e a Igreja, e sobre sua evolução. Participa ativamente de numerosos encontros com eminentes expoentes maçônicos italianos. Redigiu o verbete **MAÇONARIA** para o volume de atualização da *Enciclopédia Italiana*. Traduziu o presente volume para seu idioma, ampliou-o e o enriqueceu com nova documentação, em parte até hoje inédita.

O terceiro autor, Pe. Valério Alberton, desde fins de 1971 vem estudando assiduamente o assunto, em contato direto com muitos maçanólogos brasileiros e maçons categorizados. É membro-correspondente da Academia Brasileira Maçônica de Letras. Escreve sobre maçonaria assiduamente em jornais e revistas, maçônicas e

neutras. Já escreveu ou traduziu mais de 150 artigos sobre o tema. Fez conferências em muitas lojas maçônicas de vários Estados da União, dando inclusive um curso de Teodicéia no Grande Oriente do Rio Grande do Sul. Sua obra principal, em questões de maçonaria, intitula-se *O Conceito de Deus, Grande Arquiteto do Universo, na História da Maçonaria*, Editora Aurora, que, segundo o General Morivalde Calvet Fagundes, Presidente da Academia Brasileira Maçônica de Letras, veio preencher uma lacuna na literatura, não somente nacional, mas internacional. Em 1981, a convite do Pe. Benimeli, participou do I Congresso Maçônico Internacional, com duas teses, duas sugestões, duas comunicações e funcionando, como relator ou vogal, em 4 outras teses.

A obra escrita pelos três jesuítas, está dividida em cinco capítulos e contém vários apêndices. O 1º capítulo trata da Maçonaria na legislação da Igreja; o 2º faz algumas considerações marginais: a Maçonaria e a sua definição, confusãoismo, evolução anti-religiosa, Maçonaria regular, o conceito de regularidade e irregularidade na Maçonaria brasileira, etc.; o 3º analisa os documentos pontifícios mais recentes; o 4º, intitulado *"Rumo a um epílogo"*, narra todos os trabalhos que se vêm realizando em prol de uma reaproximação Igreja-Maçonaria. Em primeiro lugar aqueles a nível de episcopado (na França, Escandinávia, Ilhas Filipinas, Brasil, Áustria, Alemanha, Suíça, Estados Unidos, Inglaterra, Austrália e Espanha). Depois, os contatos entre católicos e maçons categorizados em 13 países. Por fim, aborda a questão, ainda pouco conhecida e pouco assimilada, da intervenção oficial da Igreja pela carta do Cardeal Seper, de

1974 e seus ecos. Caprile afirma que esta carta assinala "uma reviravolta verdadeiramente histórica nas relações entre a Igreja e a Maçonaria.

Por conseguinte, como expressamente declara Benimeli no Prefácio, a obra não é polêmica: "De nenhum modo se propõe nova condenação da Maçonaria e muito menos uma propaganda ou difusão das doutrinas maçônicas. O seu conteúdo não é outra coisa do que breve e documentado estudo histórico das relações jurídico-sociais entre a Igreja Católica e a Maçonaria, desde o início do século XVIII até nossos dias. Seu único escopo — neste período pós-conciliar que estamos vivendo — consiste em contribuir com um pouco de luz na solução de um dos tantos problemas, em cuja revisão está empenhada a Igreja".

E é deste modo que está entendendo a crítica, tanto católica (D. Estevão Bettencourt, OSB, em *Pergunte e Responderemos*, n. 260, XXIII, 1/2 — 1982, p. 2-14; Pe. Paulo Bratti, em *Atualização*, n. 1 de 1981; *Pastoral de Conjunto*, de Florianópolis, n. 6 de 1981; *O Lutador*, de Belo Horizonte, n. 22, de 28-06-1981), como maçônica (A Trolha, do Centro de Estudos Maçônicos Alcício José Gomes, V, 13, 9-1981, p. 72) ou neutra (*Correio do Povo*, Porto Alegre, RS, de 10-06-1981, p. 14; *Vale dos Sinos*, de São Leopoldo, RS, de 02-04-1981).

A obra se encerra com uma preciosa *Bibliografia* de obras e artigos publicados acerca das novas iniciativas a respeito das relações entre Igreja e Maçonaria, a favor ou contra, nestes últimos decênios: nada menos do que 653 títulos.

V. de F.