

---

# ARTIGOS

---

*Persp. Teol. 19 (1987) 293-319*

## MÉTODOS TEOLÓGICOS NA AMÉRICA LATINA \*

*Francisco Taborda S.J.*

A finalidade deste trabalho é apresentar métodos teológicos usados na América Latina, sem qualquer pretensão a ser completo. Num primeiro momento serão descritos cinco métodos, escolhidos por serem significativos da originalidade da produção teológica latino-americana. Num segundo momento do trabalho, ficará evidenciado que esses cinco métodos têm um horizonte espiritual comum, próprio à situação latino-americana, como continente de pobres. Numa terceira parte, procurar-se-á justificar a característica hermenêutica desses diversos métodos.

### I. MODELOS METODOLÓGICOS NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

A palavra "modelo" é usada aqui simplesmente como sinônimo de "exemplo", não querendo conotar nenhum sentido técnico especial. Há algo de arbitrariedade na escolha desses cinco modelos. Outros talvez poderiam preferir uma escolha diferente. O autor crê serem os mais representativos ou promissores. A segunda parte justifica a escolha ao mostrar que são expressões de um mesmo horizonte teológico e de fé.

#### 1. Primeiro modelo: Libertação da Teologia

Como primeiro exemplo de método teológico na América Latina tome-se o explicitado e praticado por Juan Luis Segundo. Ele teve oportu-

---

\* Palestra pronunciada na IV Assembléia Geral da Conferência das Instituições Católicas de Teologia. Salzburg (Áustria), 12 a 16 de agosto de 1987.

tunidade de expô-lo repetidas vezes<sup>1</sup>. O pressuposto básico do método é a distinção entre fé e ideologia na acepção própria a este autor. A fé — num sentido amplo antropológico e que ulteriormente pode ser especificada em determinados casos religiosamente — pertence ao âmbito dos valores, é a “estrutura de sentido” que subjaz a todas as decisões e ações humanas. A fé pertence ao domínio do significado. É uma dimensão indispensável da existência humana: a referência a testemunhas que por sua vida mostram que vale a pena lutar por tais ou tais valores. Tudo quanto diz respeito aos meios de realizar esses valores, J. L. Segundo põe sob o conceito de ideologia. *Ideologia* diz respeito à eficácia. É uma “estruturação operativa” da fé. Por isso caem sob essa categoria a ciência, a religião enquanto busca de meios de salvação, as “obras da lei” contra as quais Paulo polemiza.

A partir dessa distinção será preciso dizer que, ao empreender sua tarefa, o teólogo tem uma fé (antropológica e/ou religiosa), que simplesmente não é identificável por sua profissão de fé ortodoxa. Justamente por isso a afirmação de ortodoxia não basta para que uma Teologia seja cristã, isto é, libertadora. Sob a capa de uma afirmação ortodoxa pode esconder-se uma atitude tão pouco cristã como a opressão. Basta lembrar que a escravidão negra e índia foram justificadas teologicamente<sup>2</sup>. Será preciso, portanto, detectar a incidência de conceitos ou crenças teológicas em práticas desumanizadoras para construir uma Teologia que não tenha tais conseqüências nem possa ser usada para tais fins (caráter ideológico da Teologia, no sentido que a palavra “ideologia” tem em J. L. Segundo).

O processo metodológico dessa Teologia foi descrito por J. L. Segundo, esquematicamente, no cap. I de sua obra *Libertação da Teologia*, na sua versão própria do círculo hermenêutico. E foi amplamente fundamentado no restante do livro bem como no primeiro tomo de *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. O ponto de partida (primeiro ponto do círculo hermenêutico) é o compromisso com a realidade humana, compromisso de transformar o mundo para que seja mais

---

<sup>1</sup> Cf. Juan Luis SEGUNDO: *Libertação da Teologia* (tr. br.). São Paulo: Ed. Loyola, 1978. ID.: *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Tomo I: Fé e ideologia (tr. br.). São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. ID.: *Teología abierta*. Tomo III: Reflexiones críticas. Madrid: Ed. Cristiandad, 1984, 129-159.

<sup>2</sup> Fernando MIREs: *En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José (Costa Rica): DEI, 1986. Eduardo HOORNAERT: “Teologia e ação pastoral em Antônio Vieira SJ: 1652-1661”, *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1981, 63-74.

humano. Esse compromisso faz surgirem questões novas, perguntas ainda não lançadas à Teologia, porque a realidade humana é histórica, mutável, e traz sempre novos questionamentos.

Num segundo ponto, a partir do compromisso, levanta-se a suspeita ideológica sobre a função que a Teologia exerce na sociedade. Mas não se trata de uma suspeita destruidora, para desmascarar e descartar a Teologia como irrecuperável no processo libertador com que o teólogo está comprometido.

Pelo contrário, o teólogo não está só comprometido com a realidade; está também com a fé. É o terceiro ponto do círculo. A partir desse compromisso surge agora a pergunta por uma nova interpretação da fé que responda às questões postas no primeiro momento e leve em consideração os mecanismos ideológicos descobertos no segundo, para destruí-los da Teologia. É o compromisso cristão por mudar a Teologia, de forma a que não esteja mais subordinada a interesses ideológicos contrários à realização do humano.

Chega-se assim ao quarto ponto do círculo que é uma nova interpretação da fé frente às novas perguntas que a realidade e o contexto histórico suscitam.

Nesse modelo de método teológico pode causar estranheza o ponto de partida no compromisso com a realidade. J.L. Segundo está consciente disso e assim se dedica a mostrar como é exatamente o compromisso com a realidade o que separa Jesus dos escribas e fariseus, comprometidos com uma tradição religiosa (uma Teologia) sem olhar para a necessidade concreta do ser humano. É o que aparece, por exemplo, na controvérsia sobre as espigas colhidas em dia de sábado (cf. Mc 2,23-28) que culmina com a afirmação da relatividade da instituição religiosa do sábado frente ao bem do homem que — este bem, sim — é absoluto. Se o bem do homem é critério para o uso do sábado, supõe-se que previamente a determinações religiosas já se saiba o que é o bem do homem. E — para usar a expressão de Tiago — a “religião pura e sem mancha” consista justamente em “visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações” (Tg 1,27), ou seja, consista no alívio dos necessitados.

Quando na seguinte perícopa de Marcos, Jesus cura o homem da mão atrofiada, faz antes a pergunta: “É permitido, no dia de sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar uma vida ou matar?” (Mc 2,4). A pergunta não tem resposta para seus interlocutores, porque não está prevista em sua tradição religiosa. Ela supõe, no entanto, que independente de tal tradição se pode e se deve responder que fazer o bem e salvar uma vida é um critério mais claro que as prescrições religiosas sobre o sábado.

Aqui como no cap. 7 de Marcos e como frente ao pedido de um

sinal do céu, Jesus mostra que, sem um compromisso com a realidade humana, os critérios religiosos e teológicos são enganadores. Por isso mesmo a controvérsia sobre o sinal do céu termina em Lucas com a pergunta: "Por que não julgais por vós mesmos o que é justo?" (Lc 12, 57). Jesus remete à história os fariseus que queriam adquirir certezas só a partir da revelação ("sinal do céu")<sup>3</sup>.

Uma Teologia que queira ser "pura", sem compromisso com a realidade humana, acaba comprometida com o rebaixamento e a opressão do humano. "Qui fait l'ange, fait la bête". Daí a necessidade dessa Teologia que se entende como crítica ao ideológico presente na Teologia. Este é, na opinião de J. L. Segundo, o método da primeira Teologia da Libertação, uma Teologia que procurava purificar a Teologia e a fé de elementos ideológicos imiscuídos nelas e que as tornavam opressoras e destruidoras do humano. É uma Teologia rigorosa, acadêmica, mas com a preocupação de não oferecer elementos que possam servir à exploração do pobre. É nesse sentido uma Teologia que tem o povo como objeto de sua preocupação<sup>4</sup>.

Toda a obra de J. L. Segundo é exercício concreto deste método, programaticamente expresso no título de seus dois livros talvez mais significativos: *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré* e *Libertação da Teologia*. O primeiro título caracteriza o compromisso do autor com o "homem de hoje" e sua situação. Interessa-lhe primeiramente a significação de Jesus de Nazaré *para o homem de hoje*. Essa não é atingida primeiramente — e menos ainda unicamente — pelo caminho esotérico de técnicos em religião, mas a partir de uma "fé antropológica". Fé que, sendo afirmação concreta do humano, é afirmação e defesa da vida dos pobres. Ora, a mensagem cristã testemunha da satisfação de optar pelos pobres e solidarizar-se com eles. Por outro lado, J. L. Segundo faz explícita confissão de sua fé religiosa em Jesus como Palavra de Deus feita carne, consubstancial ao Pai e, portanto, de seu compromisso com a fé<sup>5</sup>.

3 Cf. Juan Luis SEGUNDO: *O homem de hoje* (ob. cit. na nota 1), 51-66. ID.: *Libertação da Teologia* (ob. cit. na nota 1), 84-90.

4 Cf. ID.: *Teología abierta* (ob. cit. na nota 1), 129-159. ID.: "Nota sobre ironias e tristezas. Que aconteceu com a Teologia da Libertação em sua trajetória de mais de vinte anos?" *Persp. Teol.* 15 (1983) 385-400 (resposta a Hugo ASSMANN: "Os ardis do amor em busca de sua eficácia. As reflexões de J. L. Segundo sobre 'O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré'", *Persp. Teol.* 15 [1983] 223-259).

5 Cf. Juan Luis SEGUNDO: *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Tomo II/1: História e atualidade. Sinóticos e Paulo (tr. br.). São Paulo, Ed. Paulinas, 1985, 33.

A partir daqui o título do segundo livro acima citado encontra sua explicação: em nome do compromisso com o homem e com a fé, é preciso "libertar a Teologia". "Libertar Jesus das cristologias que o aprisionam supõe a tarefa incessante de criar 'evangelhos' que sejam, efetivamente, boa notícia para nossos contemporâneos, sem deixar por isso de verificar sua *coerência* com o evangelho pregado historicamente por Jesus de Nazaré"<sup>6</sup>. Para que esses "evangelhos" sejam acessíveis ao "homem de hoje" será preciso usar uma linguagem icônica. A obra de J. L. Segundo, predominantemente em linguagem digital, fundamenta aquele imperativo, não o substitui<sup>7</sup>.

## 2. Segundo modelo: Teologia do Político

Clodovis Boff em sua tese doutoral *Teologia e prática. Teologia do Político e suas mediações*<sup>8</sup> escreveu o que se apresenta como o "discurso do método" da Teologia da Libertação<sup>9</sup>, enfocando-a, entretanto, como Teologia de genitivo, ou seja, uma Teologia que versa sobre um âmbito limitado da realidade finita (a realidade social e a ação política, especialmente do cristão) e quer sobre ela lançar a luz da fé. A Teologia da Libertação nesta perspectiva é uma hermenêutica teológica da realidade sócio-política.

Uma Teologia da realidade sócio-política, segundo Clodovis Boff, não tem, a partir de si, o objeto sobre o qual se debruça. Ela precisa recebê-lo de outras ciências que o estudam, isto é, das Ciências do Social. O dado analisado pelas Ciências do Social entra na Teologia do Político como um momento interno à Teologia, numa relação de consti-

<sup>6</sup> ID.: ib., 61.

<sup>7</sup> A linguagem digital expressa a significação sem influência do modo de fazê-lo. Por exemplo: a palavra "cinco" quer seja dita em voz mais alta ou mais baixa, de modo mais lento ou mais rápido, com tal ou qual entonação, sempre significará a mesma medida: não se aproximará nem um pouco de quatro ou de seis. "Pelo contrário, na linguagem icônica os instrumentos de significação e a própria significação estão tão estreitamente unidos que são interdependentes. (...) a linguagem icônica me obriga a mostrar na realidade o que pretendo significar" Juan Luis SEGUNDO: *O homem de hoje* (ob. cit. na nota 1), 167. Os sinais ou imagens (= ícones) que caracterizam a linguagem icônica, "são muitos, uns mais relacionados com o fato ou a coisa, outros mais genéricos, como o ritmo das palavras, a música, os movimentos, o tom de voz, etc." (ID.: ib., 197).

<sup>8</sup> Cf. Clodovis BOFF: *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

<sup>9</sup> ID.: ib., 25.

tução, num intercâmbio orgânico. Por isso, esse momento primeiro da Teologia do Político é chamado por Clodovis Boff "mediação sócio-analítica". O dado da ciência é como que o texto para a leitura teológica que se quer realizar. A Teologia o recebe para decodificá-lo em seu código próprio, tirando dele um sentido caracterizadamente teológico. Há, pois, entre o nível sociológico e o nível teológico uma ruptura epistemológica. Nesse sentido evita-se que o uso de análises sociais redunde em "sociologização" da Teologia<sup>10</sup>.

Condição de possibilidade para que se tome o Político como tema de reflexão teológica é a universalidade do objeto material da Teologia. Tudo pode ser refletido à luz da fé e da revelação, porque Deus é o sentido do universo, do mundo e da história, nada é alheio a seu domínio. Como já escrevia Tomás de Aquino: "Todas as coisas se tratam na sagrada doutrina sob o ponto de vista de Deus (sub ratione Dei): ou porque são o próprio Deus, ou porque se ordenam a Deus como princípio e fim"<sup>11</sup>. Nesta segunda categoria entra o que ele denomina "revelabilia"<sup>12</sup>, ou seja — como o explica Y. Congar — "tudo o que é suscetível de ser conhecido à luz da revelação"<sup>13</sup>. Vale dizer: todo o âmbito do real.

Com isso já se deu o passo ao segundo momento deste método teológico: a mediação hermenêutica. Toda Teologia é hermenêutica: interpretação da fé ou interpretação da realidade à luz da fé. No caso da Teologia do Político aqui aparece seu momento especificamente teológico, enquanto o momento anterior poderia ser considerado pré-teológico e o posterior, pós-teológico. De fato, aqui se trata do modo de apropriar-se do dado fornecido pelas Ciências do Social, de maneira a transformá-lo em Teologia. Como toda ciência a Teologia (no sentido da "ciência-se-fazendo" e não da "ciência-feita") é uma produção de conhecimentos, uma prática, cuja matéria-prima, meios de produção e produtos são de natureza teórica. Com determinado sistema de conceitos (= meios de produção), a ciência trabalha sobre os conhecimentos encontrados em dada cultura (= matéria-prima), de forma a resultar um novo produto teórico, que, por sua vez, poderá servir de ponto de partida para novo processo de produção de conhecimentos. No caso

<sup>10</sup> Cf. *Puebla* 545.

<sup>11</sup> Tomás de AQUINO: *Summa Theologica* I, q.1, a.7 c.

<sup>12</sup> ID.: *ib.*, q.1, a.3 c.

<sup>13</sup> Yves CONGAR: "Comptes rendues", *Bulletin Thomiste* 5 (1937/1938) 490-505; aqui: 496. ID.: "Théologie", *DThC* XV/1, 341-502; aqui: 381. Edward SCHILLEBEECKX: *Offenbarung und Theologie* (tr. al.). Mainz: M. Grünewald Verlag, 1965, 89-91.

específico da Teologia do Político, o instrumental com que se trabalha o dado fornecido pelas Ciências do Social, é o dado da fé, a revelação cristã (que também supõe uma elaboração através dos tempos). O resultado é completamente diferente do ponto de partida, ou seja, entre o primeiro e o segundo momento há uma ruptura epistemológica, pois o material foi trabalhado com um instrumental que o modificou e lhe deu nova especificidade. A luz da fé (objeto formal da Teologia, "sub ratione Dei") é o que marca a pertença de um conhecimento ao âmbito da Teologia.

Esse método teológico não se contenta com estabelecer o estatuto epistemológico interno da Teologia, seu lugar teórico. Reconhece-o e respeita-o, pois dele depende a correção da Teologia, sua qualidade teórica. Nesse sentido, a Teologia é autônoma, rege-se por leis próprias que independem do contexto social e histórico. Mas, como toda ciência, também a Teologia é uma ciência situada, tem uma função prática, conforme a utilização que dela se fizer. Desde esse ponto de vista, nem a Teologia — nem qualquer outra ciência — é neutra. Ela ocupa um lugar no jogo de forças da sociedade e ajuda ou estorva a humanização.

Por isso não basta estabelecer o estatuto epistemológico da Teologia; é preciso perguntar também por seu lugar social, embora se deva manter rigorosamente a distinção entre ambos, pois não se pode julgar o valor epistêmico pelo lugar social, nem o valor social pelo lugar epistêmico. O lugar social não determina a pertinência do discurso teológico, mas sim sua relevância.

A relevância social da Teologia é determinada pelos interesses que dividem a sociedade e por isso uma Teologia relevante para uns, não é para outros. Entretanto, em termos sociológicos não há discurso absolutamente irrelevante, pois a questão da relevância é uma estrutura objetiva e não fruto de uma decisão subjetiva. A grande questão é: essa Teologia é relevante *para quem*? Não se escolhe gratuitamente uma temática teológica (ou científica). Por trás há um interesse. Ninguém se põe gratuitamente a buscar conhecimentos, mas porque exigências reais, problemas concretos lhe despertaram o interesse. Desta forma a práxis tem uma primazia tanto na origem como no fim do conhecimento. A teoria é um momento, nunca o termo da ação. O fim imediato da teoria é o conhecimento, mas o fim mediato é a práxis, a vida, a ação. No caso da Teologia: a vida cristã.

A Teologia se apresenta assim nesse método como reflexão de fé a respeito da prática que parte da prática e leva à prática. Neste sentido é o momento teórico da práxis histórica que o cristão procura realizar "no Senhor"<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cf. Francisco TABORDA: *Cristianismo e ideologia: ensaios teológicos*. São Paulo: Ed. Loyola, 1984, 57-87.

---

### 3. Terceiro modelo: Teologia como hermenêutica da fé em categorias do âmbito social

O método anterior é um exemplo de Teologia de genitivo, reflexão teológica sobre um âmbito do real. Mas a Teologia da Libertação não quer ser apenas uma Teologia parcial, de genitivo. Ela quer ser Teologia "tout court". Libertação não é *um* tema entre muitos outros possíveis; é o horizonte, a perspectiva para ler toda a tradição da fé. A Teologia da Libertação é hermenêutica da fé desde a realidade sócio-política de empobrecimento, própria ao Terceiro Mundo.

Ao interno mesmo do método anterior se pode detectar a raiz deste outro método. Quando a Teologia trabalha o dado fornecido pelas Ciências do Social, trabalha-o com o dado da fé, já elaborado em determinada Teologia através dos séculos. Plagiando a terminologia de Thomas S. Kuhn<sup>15</sup>, pode-se dizer que o dado da fé usado como instrumental para desentranhar o sentido teológico da realidade mediada pelas Ciências do Social, é a "Teologia normal", isto é, a Teologia solidamente baseada nas conquistas teológicas do passado e aceita na comunidade dos teólogos como capaz de oferecer fundamento para a investigação ulterior. É com os paradigmas dessa "Teologia normal" que o teólogo se achega à realidade mediada pelas Ciências do Social. Entretanto, os paradigmas tradicionais podem mostrar-se insuficientes ou inadequados para dar conta da problemática e para conservar fidelidade ao dado revelado nas novas circunstâncias sócio-históricas. A experiência da realidade social pode ainda fazer descobrir elementos na revelação que até então não haviam sido percebidos por falta da pergunta correspondente.

Desta forma, há uma interação, uma ação mútua entre o dado da realidade mediado pelas Ciências do Social e o dado da fé mediado pela tradição: aquele é iluminado por este e assim resulta uma Teologia do Político; este é questionado por aquele e daí se origina uma nova forma de articular os dados da fé "por analogia com o que se conhece naturalmente"<sup>16</sup>, o que no caso é a realidade social.

É dentro dessa perspectiva que se deve incluir grande parte da reflexão teológico-sistemática latino-americana. O que ela significa em concreto, pode ser explicitado num exemplo. Cada vez mais frequentemente se usa a qualificação de "Deus da vida" para designar o Deus

---

<sup>15</sup> Cf. Thomas S. KUHN: *La structure des révolutions scientifiques* (tr. fr.). Paris: Flammarion, 1972.

<sup>16</sup> "ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia" DS 3016.

bíblico, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo<sup>17</sup>. À primeira vista poderá parecer óbvia tal designação de sólida inspiração bíblica. Entretanto, a originalidade e força nova que ela adquire na Teologia latino-americana, cai em vista no momento em que se considera a contraposição entre o Deus da vida e os ídolos de morte. Ora, esses ídolos, identificados por Puebla como a feição concreta que a absolutização da riqueza, do poder e do prazer<sup>18</sup> assumem na realidade de países capitalistas, periféricos, dependentes, acarretam formas muito concretas de morte: a fome, a subnutrição, o desemprego, a falta de moradia, o mau atendimento à saúde, as lacunas na educação etc.<sup>19</sup>. Falar do Deus da vida nesse horizonte concreto faz redescobrir com força histórica inesperável o Deus *go'el* do pobre do Antigo Testamento e o Deus do Reino pregado e vivido por Jesus. Faz reviver a crítica profética e jesuânica a um culto a Deus desligado da justiça e do direito, pois nisto consiste o "conhecer a Javé"<sup>20</sup>. Faz compreender por que "a religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: em assistir os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre da corrupção do mundo" (Tg 1,27), onde "órfãos e viúvas" correspondem numa sociedade patriarcal aos estruturalmente marginalizados, e a "corrupção do mundo" é a injustiça que corrompe a obra de Deus na criação.

Nesses traços rápidos se pode ver como a Teologia no contato com o real — mediado pela experiência cotidiana e pelas ciências adequadas — adquire uma força vital nova para melhor compreensão do dado da fé e este, por sua vez, uma relevância maior para os problemas humanos com que o povo se depara cada dia.

Este modelo metodológico se distingue do primeiro elencado, enquanto a nova interpretação do dado da fé não nasce diretamente da suspeita ideológica sobre a interpretação tradicional, mas da ressonância

<sup>17</sup> Cf. *A luta dos deuses*: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador (tr. br.). São Paulo: Ed. Paulinas, 1982. Gustavo GUTIÉRREZ: *El Dios de la vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, s/d (1981). ID.: *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó* (tr. br.). Petrópolis: Ed. Vozes, 1987. Victorio ARAYA: *El Dios de los pobres: el misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José (Costa Rica): DEISEBILA, 1983. Ronaldo MUÑOZ: *O Deus dos cristãos* (tr. br.). Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

<sup>18</sup> Cf. *Puebla* 491-506.

<sup>19</sup> Cf. Francisco TABORDA: ob. cit. na nota 14, 210-223.

<sup>20</sup> Cf. Laurent WISSER: *Jérémie, critique de la vie sociale: justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie*. Genève: Ed. Labor et Fides, 1982.

que a experiência do povo sofrido, tem sobre o dado da fé. Enquanto naquele primeiro entra mais em ação a perspicácia analítica, neste terceiro o teólogo trabalha com a intuição e a experiência, a "sim-patia" com o sofrer e o gozar do povo pobre.

#### 4. Quarto modelo: Reflexão sistemático-crítica sobre a Teologia popular

A fé cristã é um "obséquio racional". É preciso entender para crer, como também ela mesma exige aprofundamento na compreensão. Classicamente se dizia: "intelligo ut credam, credo ut intelligam". Esse duplo movimento se verifica num nível ilustrado, científico, mas também num nível pré-científico, a-sistemático, espontâneo. É óbvio que o ser humano procura localizar no seu universo de compreensão — mesmo o mais "rudimentar" do ponto de vista ilustrado — o dado da fé.

Essa atitude espontânea e necessária permite falar numa "Teologia popular". Vale dizer: o dado da fé, recebido e aceito por alguém, será por ele incorporado estruturalmente ao seu macrossistema cultural, de forma que há uma compenetração entre os diversos significados social, cultural, religioso, político etc. É manifestação da necessidade de visão unitária da realidade, própria ao ser inteligente e racional.

Tal "Teologia popular" é a resultante do processo de assimilação da fé, seja pela pessoa, seja pela coletividade. A assimilação se dá a nível de tradução, como também a nível de nova criação. Aliás, a mesma tradução implica algo mais profundo que a simples transposição de palavras de uma língua a outra, pois cada língua é expressão de uma determinada visão de mundo. Traduzindo, localiza-se a fé num novo sistema de relações e, portanto, ela recebe novas nuances autóctones. Pela tradução o mesmo fato é visto em novo horizonte. Para entender a "Teologia popular" corretamente será, portanto, preciso ter presente o universo ecológico, histórico, social e cultural do povo, pois é nesse macrossistema que ele elabora espontaneamente sua compreensão da fé<sup>21</sup>.

A partir dessas premissas Antonio González-Dorado tratou de elaborar uma mariologia latino-americana<sup>22</sup>. O método consiste em explicitar a "Teologia popular" para confrontá-la com o dado da fé

<sup>21</sup> Cf. Marcelo de Carvalho AZEVEDO: *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica na perspectiva de uma evangelização inculturada*. São Paulo: 1986, 302-352.

<sup>22</sup> Cf. Antonio GONZÁLEZ-DORADO: *Mariología popular latinoamericana: De la María conquistadora a la María liberadora*. Assunción (Paraguai): Ed. Loyola, 1985.

expresso na Teologia ilustrada e a partir daí corrigir eventuais desvios da primeira, bem como — um passo que não é dado por González-Dorado — aprender novas formas de sistematizar o dado da fé, desconhecidas no horizonte cultural ilustrado.

Para explicitar — em profundidade e não apenas em alguns traços esporádicos — a “Teologia popular” será preciso surpreendê-la em sua gênese histórica, estudando o momento em que a fé foi transmitida ao povo e a mentalidade dos atores em questão: no caso, o missionário, por um lado, o ouvinte da mensagem, por outro. Aqui se dá o choque entre dois horizontes culturais diferentes. É preciso determinar quais os pontos de intersecção e como se dá a fusão de horizontes. No caso concreto da fé em Maria, opõe-se, por um lado, a Maria conquistadora, invocada por guerreiros e missionários para seu projeto de conquista, seja ela material ou espiritual, por outro, Maria é assimilada pelos povos indígenas como a mãe: mãe acolhedora no lar, no caso da devoção guadalupana (México), a mãe cósmica (Pachamama), no caso de Nossa Senhora de Copacabana (Bolívia). A maternidade — mesmo que em diferentes versões — é o ponto de intersecção que propicia assimilar a fé em Maria no ambiente cultural estranho.

Simultaneamente a essa consideração genético-histórica será preciso fazer uma análise fenomenológico-estrutural da prática religiosa popular, a que subjaz uma Teologia espontânea a ser explicitada teoricamente a partir dessas práticas e eventuais expressões a respeito delas. Tais práticas e tal Teologia se acham relacionadas e enquadradas estruturalmente em manifestações culturais autóctones de que são a expressão ou a transposição religiosa. Importa estabelecer a relação entre esses dois níveis religioso-teológico e sócio-cultural.

No caso da mariologia popular, González-Dorado estuda a concepção e a vivência da maternidade na América Latina, demarcando-a no espaço cultural de um triângulo formado de um lado pelo machismo, de outro pela opressão, de um terceiro pela cultura campesina. Dentro dessas coordenadas a maternidade é vivida na América Latina. Dentro das mesmas se entende a piedade popular mariana e a Teologia a ela subjacente.

A perspectiva machista leva a definir a mãe em oposição ao macho. O lugar deste é a sociedade, onde se vence pela dureza e valentia; o facão ou a pistola são seus símbolos. O lugar da mãe, pelo contrário, é o aconchego do lar, com todas as virtudes características da fidelidade, da compreensão, da honestidade, da ordem... Há, pois, um dualismo maniqueísta entre o lar (âmbito da mãe) e a sociedade (espaço do macho). Esta se apresenta como um espaço diabólico e imoral, onde só a força e a violência são capazes de impor-se. O lar, próprio da mulher —

de "nossa mãe" — é o espaço do perdão, da misericórdia, da compreensão, onde se desenrola o mundo afetivo nas relações mãe-filho. Entre os dois há um abismo, embora haja ligações, pois no lar (na piedade para com a mãe) o macho se purifica. A mãe é ainda refúgio, auxílio e ajuda, capaz de provocar o reencontro dos irmãos enfrentados na luta da vida.

À opressão sexista acresce a opressão social que torna mais dolorosa e sofrida a maternidade, pois a mãe participa da insegurança do marido e dos filhos no enfrentamento de uma sociedade hostil. Ela tem que suportar os conflitos e ser no seu âmbito próprio sinal de segurança, firmeza, consolo e esperança para o marido e o filho oprimidos. O amor de mãe desencadeia coragem e energias insuspeitadas, como se verificou recentemente nas "Mães da Praça de Maio".

A cultura campesina faz compreender a mãe em analogia à mãe-terra, a Pachamama da região andina. Essa maternidade telúrica é virginal: sua fertilidade vem de Deus. Estabelece solidariedade entre o homem e a mãe(-terra), pois precisa oferecer todas as suas forças a ela (pelo trabalho) para obter o necessário à vida. É ritual e quase mágica, devido à experiência de que a generosidade da mãe-terra exige entrega e sacrifício, mas ao mesmo tempo os supera pelos frutos. Essa maternidade telúrica é, enfim, cíclica, manifestando-se em determinados tempos.

O seguinte passo metodológico é verificar até que ponto e de que forma esse horizonte cultural conforma a concepção teológica subjacente à vivência religiosa do povo. No caso da mariologia, González-Dorado mostra como as expressões populares da devoção mariana na América Latina enquadram, dentro dos parâmetros da concepção e vivência culturais da maternidade, o que o Novo Testamento narra sobre Maria, e o dogma, a Teologia e a piedade católicas, em todos os tempos e em todos os povos, desenvolveram através dos séculos.

Uma vez explicitada, a "Teologia popular" passa a ser analisada criticamente de forma a detectar suas limitações. No exemplo em pauta, González-Dorado observa que o valor do feminino se concentra na maternidade, enquanto a feminilidade (o ser mulher) é considerado negativamente. Maria fica reduzida a seu lugar na cultura machista, com o que não se pode compreender plenamente a personalidade humana de Maria e conseqüentemente sua função salvífica para a mulher oprimida. Outra limitação consiste em que a piedade mariana, baseando-se na oposição lar-sociedade, impede que a religiosidade repercuta na sociedade.

Descobertas as limitações da "Teologia popular", o método ora apresentado trata de obviá-las, corrigindo a "Teologia popular" com elementos que a Teologia erudita atual conseguiu conquistar. Maria será

apresentada como aquela que foi *mulher* antes de ser mãe, e mulher que viveu numa sociedade oprimida e nesse condicionamento social foi mulher ao mesmo tempo entregue a Deus e consciente da situação real do povo (cf. Magnificat). Como mulher de fé que assume seu papel na história, Maria faz frente ao fatalismo: crê no Deus que age na libertação dos pobres. Participa, enfim, da cruz de Cristo (cf. Jo 19) que é a expressão máxima do "antimachismo" de Cristo, pois vence não pela violência (facção), mas pela humilhação (a negação do macho).

O modelo metodológico desenvolvido por González-Dorado deveria ser complementado com um passo ulterior. Não basta corrigir a "Teologia popular" com a erudita; é preciso — dentro de uma perspectiva muito característica da atual pastoral latino-americana — aprender do povo e perguntar o que essa Teologia espontânea popular pode ensinar à Teologia acadêmica em termos de conceituação e de sistematização<sup>23</sup>. Essa fecundação das Teologias popular e erudita é um exercício concreto da "troca de saberes" experimentada na aproximação entre intelectuais e povo que envolve setores significativos de toda a sociedade latino-americana em diversos campos do saber<sup>24</sup>. O método em questão forneceria então à Teologia novos paradigmas, conceitos, categorias, a serem trabalhados sistematicamente em vista a novas sínteses.

### 5. Quinto modelo: Teologia narrativa

A Teologia narrativa já há mais de duas décadas é propugnada por diversos autores na Europa e nos Estados Unidos. Entretanto, tem-se a impressão de que ela consistiu mais num programa para a Teologia do que foi efetivamente realizada. A tradição de rigor científico da Teologia do Primeiro Mundo talvez não permita mesmo mais que o reconhecimento da "subestrutura narrativa" de todo teólogo cristão, a começar com os livros do Novo Testamento<sup>25</sup>. E que a própria razão crítica (pelo menos a teológica) tem uma estrutura profunda narrativa<sup>26</sup>. Desta forma J.B. Metz, por exemplo, adverte que a soteriologia cristã tem que reconhecer que a história do sofrimento humano, identificada como história da culpa humana, não se supera com teorias globais, tipo teoria

<sup>23</sup> Cf. João Batista LIBÂNIO: "Articulação entre Teologia e Pastoral. A propósito de uma experiência concreta", *Persp. Teol.* 19 (1987) 321-352.

<sup>24</sup> Cf. Clodovis BOFF: "Agente de pastoral e povo", *REB* 40 (1980) 216-242.

<sup>25</sup> Cf. Gerhard LOHFINK: "Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien", *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 521-532.

<sup>26</sup> Cf. Johann Baptist METZ: "Pequena apologia da narração", *Concilium* 85 (1973) 580-592; aqui: 590-591.

crítica da história da emancipação, mas pela recordação redentora do sofrimento de Cristo<sup>27</sup>. O elemento narrativo, portanto, é a "memória perigosa" de Jesus Cristo, sua morte e ressurreição e, com ela e nela, a recordação de toda história humana de sofrimentos e fracassos. Entretanto, essa "Teologia narrativa" não narra, argumenta.

Talvez na Teologia negra norte-americana a "Teologia narrativa" mereça melhor esse nome. J. H. Cone sublinha a importância da narrativa na tradição negra a partir da situação social dos escravos, sem tempo para dedicar-se a disquisições teológicas e detendo-se, por isso, no centro narrativo da mensagem cristã libertadora e na narração da história da salvação pessoal e coletiva da classe escravizada<sup>28</sup>.

A Teologia latino-americana tardou a explicitar epistemologicamente este veio da "Teologia narrativa", embora há muito tempo tenha começado a ser explorado — muito espontaneamente e sem reflexão epistemológica prévia — nos Encontros Intereclesiais de CEBs, no Brasil<sup>29</sup>. Ultimamente no México começa a realizar-se um intento sistemático no sentido de desenvolver o método da Teologia narrativa com características latino-americanas<sup>30</sup>. Em resumidas contas, ela procede da seguinte maneira: narra o que está acontecendo na comunidade, procura

---

<sup>27</sup> Cf. ID.: "Erlösung und Emanzipation". Leo SCHEFFCZYK (ed.): *Erlösung und Emanzipation*. Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 1973, 120-140; aqui: 127-138.

<sup>28</sup> Cf. James H. CONE: "The Story Context of Black Theology", *Theology Today* 32 (1975) 144-150. ID.: *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia/New York: J. B. Lippincott, 1970. ID.: *O Deus dos oprimidos* (tr. br.). São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

<sup>29</sup> O I Encontro realizou-se em Vitória, ES, e teve dimensões bem modestas. O II Encontro, também em Vitória, foi em 1976. O material pode ser encontrado em *SEDOC* 9 (1976/77) nº 95. O III Encontro, João Pessoa, PB, 1978, pode ser pesquisado pelos estudos dos peritos publicados em *SEDOC* 11 (1978/79) nº 118. O IV Encontro (Itaici, SP, 1981) pode ser conhecido, além de pelo material de *SEDOC* 14 (1981/82) nº 144, pelo comentário de João Batista LIBÂNIO: "Povo oprimido que se organiza para a libertação", *REB* 41 (1981) 279-311. Sobre o V Encontro (Canindé, CE, 1983), cf. *SEDOC* 16 (1983/84) nº 165. Mario de FRANÇA MIRANDA: "O Quinto Encontro Intereclesial de Comunidades de Base", *Persp. Teol.* 15 (1983) 401-405. Clodovis BOFF: "Crônica teológica do V Encontro Intereclesial de Comunidades de Base", *REB* 43 (1983) 471-493. Sobre o VI Encontro (Trindade, GO, 1986): João Batista LIBÂNIO: "Igreja em busca da Terra Prometida", *REB* 46 (1986) 489-511.

<sup>30</sup> Cf. dois cadernos dedicados ao tema: o primeiro mais teórico; o segundo com exemplos concretos populares: *Christus* (México) 51 (1985/1986; nº 591/592); 51 (1986/nº 593).

descobrir aí sinais da presença e atuação de Deus e responder a eles por um projeto de ação. "A Teologia Narrativa é, pois, uma leitura dos acontecimentos à luz do seguimento de Cristo, centrado no Reino de Deus que pede conversão"<sup>31</sup>.

A narração, primeiro momento deste método, já inclui interpretação. Narração não é mero relato ("Bericht") frio e impessoal. O sujeito que narra está envolvido na narrativa e conta a partir de sua experiência vital e da experiência de toda uma comunidade. A narração contém, pois, uma valorização do acontecido e, ao mesmo tempo, uma perspectiva. Desta forma, a narração convida e chama o ouvinte a assumir a história e transformá-la.

Mas aceitar cristãmente esse convite inerente à narração supõe um segundo momento que procura captar o acontecido como ação e vontade de Deus, interpretar o convite e chamado inerente ao narrado como vocação da parte de Deus. O modelo de Teologia narrativa é no caso a própria composição dos Evangelhos. Eles narram o que Jesus fez e disse e, narrando, transparece na ação de Cristo a presença e atuação do Deus do Reino, o Pai que convoca a que se realize uma história de fraternidade no seguimento de Jesus pela força do Espírito. Jesus e o Reino são os critérios de julgamento para que se descubra na narração do primeiro momento deste método a ação de Deus, para que se descubra se os atores que entram na narração estão atuando como cristãos ou não, contribuindo para o Reino ou para o anti-reino.

O juízo de Deus sobre o acontecimento narrado é um chamado à conversão, a uma vida coerente com o apelo de Deus manifesto na narração, nos acontecimentos. É o terceiro momento do método.

A Teologia narrativa assim explicitada parece corresponder melhor à pretensão implicada em seu nome. Ela é efetivamente narração e reflexão de fé sobre a narração que pode inclusive estar contida na própria narração, pois os três momentos não precisam ser compreendidos como estanques, senão que se interpenetram. Tal como se propõe, ela pretende ser uma Teologia popular, isto é, praticada não por teólogos profissionais, mas por comunidades eclesiais de base<sup>32</sup>. Entretanto, mesmo sem o rótulo, ela é praticada a nível erudito. Como exemplo recorde-se o opúsculo de Jon Sobrino sobre Mons. Romero<sup>33</sup>. Sobri-

<sup>31</sup> Javier GARIBAY: "Narrar: una manera de hacer teología", *Christus* 51 (1985/1986; nº 591/592) 84-88; citação: 84. Cf. Carlos BRAVO: "Narración: El Espíritu toma la palabra", ib. 73-83.

<sup>32</sup> Cf. Luis G. DEL VALLE: "Recuperación de experiencias: Una guía metodológica", *Christus* 51 (1985/1986; nº 591/192) 87-88; e os exemplos do seguinte número da revista.

<sup>33</sup> Cf. Jon SOBRINO: *Monseñor Romero: mártir de la liberación* (Análisis de su figura y obra). Madrid: PPC, 1980.

no reflete sobre essa grande figura de mártir, analisando sua fé, seu exercício do ministério arquiépiscopal, sua atuação no momento histórico de El Salvador. Embora os três momentos não se distingam com a clareza antes descrita, estão presentes e são percorridos.

O método teológico narrativo latino-americano, nos três momentos acima brevemente explicados, deriva-se do método da Teologia do Político (cf. supra) e da metodologia pastoral conhecida como "ver-julgar-agir"<sup>34</sup>. Com relação à Teologia do Político difere apenas no fato de o primeiro momento ser explicitamente narrativo, já dado o caráter "popular" dessa Teologia (embora não necessariamente tal). Entretanto, mesmo na narração as ciências sociais não deixam de ter sua influência, pois a experiência do homem/mulher contemporâneos tem na ciência uma mediação praticamente obrigatória.

Aparentada a esta metodologia proposta nos números citados da revista *Christus* (México), é a que se expressa em relatórios e diários de teólogos, referindo encontros, respectivamente estágios pastorais, e refletindo teologicamente sobre eles<sup>35</sup>. É um novo gênero literário proveniente da relação com a práxis, própria à metodologia teológica latino-americana mais característica. Clodovis Boff na sua obra sobre o método da Teologia do Político, ao explicitar o terceiro momento do método, sua mediação praxica, apresenta três modelos de síntese viva, na pessoa do teólogo, entre Teologia e prática: 1) a *contribuição específica* que o teólogo dá à prática com sua pesquisa, desde seu gabinete de estudo, refletindo sobre temas relevantes para o momento histórico; 2) a *alternância dos momentos*, dedicando períodos a uma atividade professoral e/ou de pesquisa e outros à prática pastoral no meio popular; 3) a *encarnação*, vivendo dedicado à prática pastoral entre os pobres e refletindo teologicamente na medida de sua disponibilidade<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Cf. Cláudio PERANI: *A revisão de vida, instrumento de evangelização à luz do Vaticano II*. São Paulo: Ed. Loyola, 1974.

<sup>35</sup> As duas obras mais importantes são: Clodovis BOFF: *Deus e o homem no inferno verde*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980. ID.: *Teologia pé-no-chão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984. Cf. também Carlos MESTERS: *Seis dias nos porões da humanidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977. Frei BETTO: *Diário de Puebla*. Rio: Ed. Civilização Brasileira, 1979. E os artigos: Clodovis BOFF: "A Igreja, o poder e o povo", *REB* 40 (1980) 11-47. ID.: "Uma Igreja popular", *REB* 41 (1981) 728-744. ID.: "E uma pedrinha soltou-se...", *REB* 42 (1982) 659-687. Frei BETTO: "O canto do galo", *REB* 37 (1977) 244-282. Leonardo BOFF: "Teologia à escuta do povo", *REB* 41 (1981) 55-118. A respeito, cf. Bernardino LEERS: "O teólogo e a comunidade. Um primeiro esboço", *Persp. Teol.* 16 (1984) 222-229. Leonardo BOFF: "A relação do teólogo com a comunidade eclesial", *ib.* 229-237.

<sup>36</sup> Cf. Clodovis BOFF: *ob. cit.* na nota 8, 296-303.

As obras ora descritas são fruto do segundo e terceiro modos de articular Teologia e prática. É “uma teologia artesanal”, “um pensar-em-situação”, “um exercício de como refletir em cima do processo quente da vida. Sobre tudo da vida de fé”<sup>37</sup>.

Se se percorre a história da Teologia, pode-se facilmente verificar como a mudança do lugar de produção teológica influi no câmbio do gênero literário e mais profundamente da metodologia teológica. Pense-se no vasto material em forma de sermões e de cartas, ao tempo da Patrística, quando a Teologia era feita desde a cátedra do bispo ou desde o escritório, de onde o mesmo respondia epistolarmente a consultas. A Escolástica criou as “quaestiones” e as sumas, forma literária e método inconfundivelmente adequados ao novo posto ocupado pelo teólogo: a cátedra das universidades medievais. O modelo iluminista de universidade redundou em obras teológicas com caráter de investigação científica moderna, ornada de inúmeras e imensas notas de rodapé. Todos esses gêneros literários e seus respectivos métodos teológicos são válidos, conforme as circunstâncias; alguns até agora insubstituíveis. É natural que o teólogo que alterna seu tempo entre a prática pastoral e a pesquisa ou que o dedica integralmente à prática pastoral, viesse a criar novo gênero literário adequado a seu novo método. Talvez muito mais circunstancial e perecedouro, mas não menos legítimo que as cartas e sermões da Patrística. A novidade do gênero literário narrativo e do método correspondente, em Teologia, não prejudica a qualidade da reflexão teológica; pelo contrário, favorece a criação de fórmulas lapidares, propicia o surgimento de intuições promissoras, obriga a assumir problemas inéditos, exige precisar determinadas idéias em voga. E principalmente — pelo autobiográfico que tem em si — mostra o teólogo como homem de fé e surpreende a Teologia em seu nascedouro, a vida de fé da comunidade.

## II. O HORIZONTE COMUM AOS DIVERSOS MODELOS METODOLÓGICOS

Estes cinco modelos de método teológico não constituem um elenco casual e irrelacionado. Eles possuem um horizonte comum que vale agora explicitar<sup>38</sup>.

O que de imediato ressalta a todos os olhos é sua relação com o contexto histórico, social, político, econômico, religioso, cultural da

<sup>37</sup> Cf. Clodovis BOFF: *Teologia pé-no-chão* (ob. cit. na nota 35), 11.

<sup>38</sup> Cf. João Batista LIBÂNIO: *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Ed. Loyola, 1987, cap. VI.

América Latina. O primeiro modelo com sua preocupação por que a Teologia cristã não seja instrumento de opressão ou alienação do pobre. O segundo, por refletir sobre a própria situação político-econômico-social. O terceiro, por querer tornar acessíveis os dados da fé à experiência concreta do povo latino-americano sofrido e oprimido. O quarto, por valorizar a religiosidade popular e querer aprender dela. O quinto, por ler com olhos de fé os acontecimentos históricos narrados no horizonte da experiência do povo.

Mas a contextualização dos métodos mencionados na problemática vital dos empobrecidos da América Latina, daqueles que já no séc. XVI Bartolomé de Las Casas chamava de "los Cristos azotados de India" ("os Cristos açoitados das Índias"), não esgota o horizonte comum a esses métodos. A expressão de Las Casas pode introduzir em profundidade no teo-lógico dessa contextualização: no rosto do pobre — que são a maioria esmagadora da América Latina — o cristão reconhece "as feições sofredoras de Cristo, o Senhor (que nos questiona e interpela)"<sup>39</sup>. A preocupação com o pobre não é moda sociológica ou sociologizante, mas resultado de uma experiência espiritual inspirada em Mt 25,31-46.

Uma característica da Teologia latino-americana é justamente acentuar que toda Teologia brota de uma experiência espiritual. A relação entre espiritualidade e Teologia ficara esfumada, graças à ruptura entre ambas à medida em que a Teologia se tornara mais e mais cerebri-na, acadêmica, separada da vida concreta da comunidade cristã. Não é, pois, de estranhar que, no momento em que a Teologia na América Latina volta a ter como chão a comunidade (e mais concretamente as Comunidades Eclesiais de Base), a vida do povo crente e pobre, torne a ressaltar que não há Teologia sem a experiência fundante do Deus de Jesus Cristo na concretidade da história atual.

A Teologia é *ato segundo*. O *ato primeiro* é a contemplação e a prática. Querer exercer o ato segundo sem o ato primeiro, seria deturpar as exigências do Deus revelado em Jesus Cristo. Dito de outra maneira: o silêncio diante de Deus precede a palavra sobre Deus. A Teologia é a palavra sobre Deus; a contemplação e a prática da verdade são o silêncio diante de Deus. "Na contemplação se cala (como diz um salmo, na oração nos situamos 'como um asno' diante de Deus). E na prática, em certo sentido, também se cala; porque no compromisso, no trabalho diário, não estamos falando de Deus todo o tempo; certo que vivemos dele, mas não discursando sobre ele. Esse silêncio, esse *ato primeiro* é condição e mediação necessária para poder falar do Senhor, para que

---

39 Puebla 31.

seja possível fazer Teologia, discurso, *ato segundo*''<sup>40</sup>.

Os métodos teológicos anteriormente apresentados são, pois, o *ato segundo* de uma vida cristã e eclesial de encontro com Deus na contemplação e na prática. Essa vida cristã e eclesial foi provocada, em seu caráter típico, pelo momento histórico da América Latina nos últimos vinte anos, que se caracteriza pela irrupção do pobre na sociedade e na Igreja. A multidão dos pobres que, desde a conquista da América Latina pelos países ibéricos, constituía a maioria da população, passou por um processo de conscientização sobre a situação opressiva em que vivem, organizando-se em movimentos sociais e políticos de libertação.

Como esse povo que irrompe na história, é não só oprimido, mas cristão, acaba por irromper também na Igreja, tornando-se instrumento de Deus para que a Igreja seja fiel a sua vocação, comprometendo-se com o pobre, sendo uma Igreja não só pelos pobres e para os pobres (onde os pobres são objeto de atenção), mas *dos* pobres (onde eles são sujeitos). E assim uma Igreja pobre e, com isso, mais fiel ao Evangelho<sup>41</sup>.

Essa mediação histórica dos pobres possibilitará redescobrir o Deus dos pobres. E tal é a experiência espiritual que move e determina os métodos teológicos antes mencionados. A espiritualidade é o motor da ação e da reflexão humanas<sup>42</sup>. Ela se constitui sobre dois pés: um é a experiência, outro a transcendência. A experiência de vida que cada ser humano faz e traz consigo desde o berço, a realidade em que vive, interpela-o à ação. Sua espiritualidade dependerá do que ele vivencia, seja porque as circunstâncias o obrigam a viver essa realidade, seja porque abre os olhos para algo que não lhe é dado viver, mas pertence à experiência de vida de outros. A partir daí irrompe a ação e conseqüentemente a reflexão. Mas com isso só se expressa um aspecto da espiritualidade. *Seu desde onde*.

Não haveria incitação a agir se não houvesse um polo de atração, um novo, um futuro, diferente do experienciado. É a dimensão transcendente do agir humano, seu *para onde*. Ninguém age sem esperança, sem um convite do futuro, da alteridade, convite a que transforme o que aí está (o que experiencia), em vista de um futuro onde o outro tenha lugar.

<sup>40</sup> Gustavo GUTIÉRREZ: *El Dios de la vida* (ob. cit. na nota 17), 7. Cf. ID.: *Falar de Deus* (ob. cit. na nota 17). ID.: *La verdad os hará libres*: confrontaciones. Lima: CEP, 1986, 12-13. 79-80.

<sup>41</sup> Cf. Jon SOBRINO: *Ressurreição da verdadeira Igreja*: os pobres, lugar teológico da eclesiologia (tr. br.). São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

<sup>42</sup> Cf. Francisco TABORDA: ob. cit. na nota 14, 71-75.88-90.

---

Na espiritualidade que faz surgir a Teologia latino-americana com os diversos modelos metodológicos assinalados, a experiência é a do emergir do pobre, que manifesta a ausência e presença de Deus no mundo, o já e o ainda não do Reino. O *já*, porque os pobres são os amados de Deus que — mais que ninguém — manifestam a gratuidade de Deus, pois este os ama não por serem bons, mas por serem pobres, injustiçados, destrocados, condenados a uma morte violenta, embora por vezes gradual e prolongada. O *ainda não*, porque a injustiça manifesta o pecado, a negação de Deus no mundo em que vivemos, sua ausência. Mas a experiência espiritual do pobre (seja como genitivo objetivo, seja como genitivo subjetivo) tem também a dimensão de transcendência. A injustiça que o reduz à condição de oprimido, de não-homem, clama por um futuro diferente, pela superação do pecado social que o reduz a essa situação. Sua presença de necessitado, despojado das qualidades exteriores que tornam a pessoa digna de respeito e simpatia espontâneos, obriga a que seja amado por ser humano e não pelas qualidades que possui, que seja amado por amor a ele mesmo e a Deus e não por procura de vantagens pessoais de quem o “ama”<sup>43</sup>.

Essa experiência espiritual é radicalmente cristológica. Não só porque Jesus em sua missão terrestre privilegia os pobres, marginalizados, desprezados e os faz destinatários primeiros da Boa Nova<sup>44</sup>. — Nesse sentido a experiência espiritual do pobre (genitivo objetivo) é seguimento de Jesus. — Mas também, porque Jesus experienciou a Deus no aniquilamento, na “kénosis” da cruz e desta forma nos revelou a verdadeira face do Pai: não o Deus do poder, mas o Deus que se manifesta na fragilidade (cf. 1 Co 1,25). Ora, a experiência de Jesus é para o cristão medida e modelo de sua experiência de Deus.

Essa espiritualidade é, ainda, pneumatológica, se é que não há redundância nessa afirmação. É obra do Espírito. Reconhecer a presença de Deus no rosto do pobre, e o caminho de Jesus no serviço ao mesmo pobre, só é possível no Espírito Santo. Porque nessa “kénosis” Deus se torna irreconhecível por quem o procura na sabedoria do mundo. Só o Espírito que vem de Deus faz reconhecer a loucura da cruz como manifestação das profundezas de Deus (cf. 1 Co 2,10-16)<sup>45</sup>.

A autenticidade evangélica dessa experiência espiritual fundante

---

<sup>43</sup> Cf. ID.: *ib.*, 31 e 186.

<sup>44</sup> Cf. Inácio NEUTZLING: *O Reino de Deus e os pobres*. São Paulo: Ed. Loyola, 1986, cap. I-IV, com ampla bibliografia exegética.

<sup>45</sup> Cf. Vincent P. BRANICK: *Spirit and Knowledge*. Roma: PIB, 1974, especialmente 23-25.31-34.

da Teologia latino-americana aqui em questão tem sido comprovada repetidamente no testemunho, perseguição e martírio de inúmeros cristãos empenhados na causa do pobre por amor ao Evangelho.

Quem não entender esse enraizamento espiritual, esse ato primeiro de silêncio na contemplação e na prática, jamais poderá entender o sentido da Teologia que se pratica na América Latina — ato segundo, expressão verbal da experiência espiritual em questão.

### III. A TEOLOGIA COMO HERMENÊUTICA E OS MODELOS METODOLÓGICOS

Aos cinco modelos metodológicos privilegiados neste trabalho subjaz uma concepção de Teologia como hermenêutica da fé à luz da realidade (modelos 1, 3, 4) e da realidade à luz da fé (modelos 2, 5 e também 4, em certo sentido), manifestando uma circularidade entre o dado da fé e a situação histórica. De fato, no modelo 1 a suspeita ideológica sobre a Teologia tradicional obriga a reformulá-la de forma a superar aquela suspeita. No modelo 3, a visão social do mundo e do homem oferece novos paradigmas para pensar a fé. Este modelo é outra vertente do modelo 2, em que a realidade social, política, econômica, mediada pelas Ciências do Social, é objeto da reflexão teológica, ou seja, é julgada à luz da revelação e, ao ser julgada essa realidade nova, descobrem-se, no próprio dado da fé, novas potencialidades. O modelo 5, por sua vez, é uma variante do modelo 2: a mesma realidade, aflorando como narração, é refletida teologicamente em confronto com o dado da fé. No modelo 4, a Teologia vivenciada e a-sistematicamente expressa pelo povo simples oferece novas perspectivas de exprimir o dado de fé. Por outro lado, a própria "Teologia popular" é iluminada e julgada pelo dado da fé, tal como a Teologia erudita criticamente explicitou. Nesse sentido unem-se os dois movimentos no mesmo modelo.

Uma relação dialética entre fé e realidade (social, política, econômica) caracteriza os modelos metodológicos analisados. Convém perguntar por sua legitimidade a partir dos dois pólos em questão no próprio termo "teo-logia": Deus e o logos humano (no caso, o logos científico).

O acesso a Deus por via do logos humano científico na Teologia — num sentido amplo, não necessariamente no sentido de reflexão sobre o dado revelado — se dá primeiro como *problema* de Deus. Pergunte-se, pois, em que objetos da experiência Deus pode ser dado ao menos como problema. A questão se pode formular também de outra maneira: Há algum âmbito privilegiado do real em que se levante o pro-

blema de Deus? Se com a palavra "Deus" se designa a realidade que sustenta todas as outras e lhes dá sentido, só pode haver uma resposta: não há nenhum âmbito especial do real que faça emergir o problema (o mistério) de Deus (ou Deus como problema). Pois, se Deus sustenta todas as realidades, tudo deve se mostrar sustentado por ele; se Deus dá sentido à realidade, tudo deve ser incompreensível sem ele. A palavra "tudo" não é tomada aqui no sentido de "cada coisa por si", mas em sua conexão com a totalidade e, portanto, na história e no mundo.

Entretanto, a totalidade do real finito aparece na experiência humana de si mesmo e do mundo como ainda inacabada. Há um futuro aberto. O ser humano e o mundo estão em devir. Essa visão permite reconhecer a temporalidade, a historicidade do real. Ora, o *particular* é ele mesmo só em sua relação com o contexto a que pertence. A totalidade do real é, pois, condição de possibilidade da experiência do particular. A realidade "Deus" é dada na experiência da totalidade, esboçada na experiência do particular. O conhecimento da totalidade é por excelência antecipatório e, como tal, histórico e submetido à confirmação e à crise. Nisso está incluída a historicidade desse "tornar-se manifesto" da realidade divina. Ora, toda manifestação de Deus deve ser *auto-manifestação*, pois que Deus seja acessível por outra realidade que não por si mesmo, contraria a idéia de Deus. O caráter histórico, antecipatório do conhecimento humano, por um lado, e o fato de só se poder conhecer a Deus, se ele se automanifesta, explica por que é necessário conhecer a Deus na *história*<sup>46</sup>.

História conota, pois, uma característica de todo conhecimento de Deus, da Teologia, portanto; e uma característica do próprio Deus ao revelar-se, pois só se pode revelar no mundo humano que é necessariamente histórico<sup>47</sup>. Com isso é a própria revelação de Deus e a própria condição humana que remetem à circularidade entre fé e realidade histórica.

Da parte da revelação de Deus será preciso dizer que não há âmbito do real que seja estranho à Teologia, pelo fato mesmo de ser Deus princípio e fim da criação e pelo fato de Deus se ter revelado na história onde o ser humano apreende a totalidade do real. Neste sentido, justifica-se o segundo modelo metodológico. Também a situação concreta,

46 Cf. Wolfhart PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973, 299-329.

47 Com isso não se nega a onipotência de Deus ("só se pode revelar. . ."), como se a realidade criada ditasse normas ao Criador, senão que se afirma que o Criador assim quis a realidade criada a que haveria de autocomunicar-se e, portanto, assim quis que fosse sua autocomunicação.

por contingente que seja, tem a ver com Deus e a atuação humana frente a ela será objeto do juízo de Deus e é, portanto, responsabilidade do homem perante Deus. O segundo modelo metodológico debruça-se sobre a situação para iluminá-la à luz da fé.

O quinto modelo procede da mesma forma, com a característica de a situação ser narrada, em vez de analisada com instrumental científico. Com isso, o ponto de partida, a realidade a ser vista à luz da fé, é dada de outra forma, como expressão da vivência e da experiência, pois "o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes"<sup>48</sup>. A narração permite ver mais de imediato como no mesmo vivenciar da realidade, o narrador a percebe como ação de Deus (seja como graça ou como juízo). Ela já tem em si uma potencialidade teológica, na medida em que o narrador e a comunidade de narração têm fé e a vivem. Nem é de estranhar que assim seja, quando se considera que a narração é a linguagem adequada para falar do Deus que se revela na história<sup>49</sup>.

É ainda a partir da revelação que se justifica o quarto modelo metodológico. A religiosidade popular foi por um momento, em decorrência da influência iluminista em nosso continente, desprezada como ignorância e superstição. A opção pelos pobres e a emergência dos pobres na Igreja fez despertar para os valores dessas expressões populares que alimentam muitas vezes uma profunda vivência de solidariedade, fraternidade, acolhida ao outro. Por um lado, a ciência (antropologia cultural, sociologia, pedagogia etc.) faz descobrir a importância da cultura popular e do protagonismo dos pobres na transformação da sociedade. Por outro lado — confirmando a circularidade que vem sendo afirmada — a Teologia redescobre o lugar privilegiado do pobre na revelação judeu-cristã<sup>50</sup>. É aos pobres que o Pai revela os segredos do Reino (cf. Mt 11,25ss). Nada mais natural que a Teologia (representando os

<sup>48</sup> Walter BENJAMIN: "O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov", *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas, vol. I (tr. br.). São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, 197-221; citação: 201.

<sup>49</sup> Cf. Eberhard JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977<sup>2</sup>, especialmente 409-430.

<sup>50</sup> Cf. Inácio NEUTZLING: ob. cit. na nota 44. Álvaro BARREIRO: *Os pobres e o Reino: do Evangelho a João Paulo II. A opção preferencial pelos pobres nos evangelhos e no magistério de João Paulo II para a América Latina*. São Paulo: Ed. Loyola, 1983. Jorge PIXLEY — Clodovis BOFF: *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

sábios e prudentes) se disponha a ouvir os pequeninos, ao mesmo tempo que os ajude na fidelidade ao depósito da fé.

Partindo do logos científico, será preciso considerar a precariedade histórica de todo saber humano, mesmo o mais rigoroso em seus métodos, o condicionamento da ciência por interesses e, portanto, pela situação histórica. O mito de uma ciência neutra já ficou relegado ao anedotário do séc. XIX e primeira metade deste. Toda ciência é hermenêutica do real: explica-o interpretando e interpreta-o explicando. A ciência procede por paradigmas, modelos ou categorias. Enquanto os paradigmas usuais se mostram aptos para mediar o fenômeno, são conservados, aperfeiçoados, corrigidos. No momento em que deixam de ser aptos, são substituídos por outros mais adequados para abranger a complexidade dos fenômenos<sup>51</sup>. Desta forma a ciência progride historicamente. O conhecimento humano, mesmo científico, tem algo de conjetural e antecipatório e, portanto, de provisório, histórico. Além disso, a ciência é movida por interesses, seja ao interno mesmo de sua constituição como ciência<sup>52</sup>, seja por seu uso e direcionamento político<sup>53</sup>.

Também a Teologia participa desse caráter histórico. A tentação da Teologia é a pretensão de estender a si mesma o que é próprio de seu "objeto", Deus. Embora trate de Deus, a Teologia não pode pretender ser eterna e imutável. Também ela procede por paradigmas, modelos e categorias. Os modelos metodológicos 1, 2 e 4 acentuam esse caráter. Diante da problemática social que assola a América Latina, esses modelos metodológicos procuram novos paradigmas para explicar e compreender o dado da fé. Paradigmas que dêem conta desses dados dentro da nova experiência espiritual fundante da Teologia. Por isso, esses paradigmas provêm do mundo do social (modelo 3); levam em consideração a realidade social, a exploração, a opressão, a pobreza, para que a Teologia não aumente ainda mais o jugo que pesa sobre os pobres, nem lhe sirva de justificação religiosa (modelo 1); finalmente, buscam inspiração na própria expressão religiosa dos pobres (modelo 4).

<sup>51</sup> Cf. Thomas S. KUHN: ob. cit. na nota 15.

<sup>52</sup> Cf. Jürgen HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973<sup>2</sup>. ID.: "Erkenntnis und Interesse", *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968, 146-168. O interesse epistemológico das ciências exatas é caracterizado como técnico (dispor tecnicamente sobre processos objetivados); o interesse das ciências histórico-hermenêuticas é um interesse epistemológico prático; o das ciências de ação (Economia, Sociologia, Política) é um interesse emancipatório.

<sup>53</sup> Assim a *ciência da ciência*, no sentido da "Wissenschaftswissenschaft" e não de "science of science": cf. Hans Michael BAUMGARTNER: "Wissenschaft", *HbPhGb* (Studienausgabe) VI, 1740-1764.

A importância que o social, político, econômico, cultural adquirem no método da Teologia mais criativa da América Latina, provém justamente do reconhecimento de que a Teologia também tem um interesse que lhe serve de motor e tem um lugar na vida política da sociedade.

Se se toma de empréstimo a terminologia de Habermas — sem querer entrar em discussão com toda sua concepção —, o interesse epistemológico da Teologia deverá ser identificado como emancipatório<sup>54</sup>. A Teologia é ciência da fé. Ora, fé, no seu sentido mais pleno, é a fé viva, animada pela caridade, a fé atuante. Nessa perspectiva o que move a Teologia não é o interesse meramente especulativo de penetrar mais os mistérios da fé, mas o interesse de explicitá-los como mistérios que têm a ver com a existência humana em vista da salvação. Salvação que atinge todos os âmbitos da vida desde o plano material e econômico até a visão beatífica. Ora, salvação é libertação, emancipação dos domínios que esmagam o ser humano, é alcançar a liberdade a que Cristo nos libertou (cf. Gl 5,1). Neste sentido, no primeiro modelo, são explicitamente declarados função da Teologia o questionamento e a superação da dominação implícita nos conceitos manejados pela Teologia dos países desenvolvidos.

Outro aspecto da problemática do interesse diz respeito ao papel que — queira ou não — a Teologia — toda Teologia — exerce na sociedade. É a questão da *relevância* da Teologia. Relevância “diz respeito à relação do Saber com uma problemática *histórica* dada”<sup>55</sup>. A relevância não se refere, pois, ao regime interno da Teologia, enquanto ciência autônoma — sua correção metodológica, a pertinência como é tratado um assunto —, mas ao regime externo, a sua relação com a realidade social, sua dependência do contexto histórico.

Em termos sociológicos não há discurso absolutamente irrelevante. A questão da relevância é questão de estrutura, é algo objetivo, não depende da decisão, da boa ou má vontade do sujeito. A relevância de um tema pode ser determinada pela época histórica. A questão “de auxílios”, por exemplo, relevante nos séc. XVI-XVII, não é mais

<sup>54</sup> Cf. Francisco TABORDA: “Teologia e ciências no diálogo interdisciplinar”, *REB* 34 (1974) 824-239. Neste artigo identifico o interesse da Teologia como transcendente; embora válido, creio hoje que também é emancipatório. É preciso unir os dois aspectos. Hoje penso ser mais correto falar em “interesse emancipatório transcendente”, no sentido de que a Teologia não visa a uma mera libertação histórica, mas a esta enquanto antecipação da libertação definitiva, escatológica.

<sup>55</sup> Clodovis BOFF: *Teologia e prática* (ob. cit. na nota 8), 310; cf. 304-320.

relevante hoje. Sociologicamente, a relevância é determinada pelos interesses que dividem a sociedade. Por isso, o que é relevante para uns, não é para outros. Uma Teologia que se queira transcendente com relação aos problemas políticos, por exemplo, é relevante para quem quer manter o "status quo".

A relevância não é diretamente apreensível pela Teologia e sim na dialética entre a prática eclesial e social e a prática teológica. A relevância de um tema determinado só se mostra no contexto histórico, na prática de engajamento político de cristãos, na prática das comunidades cristãs. Mas não basta que um tema surja na prática eclesial ou social para ser relevante. É preciso ser examinado criticamente, sob diversos pontos de vista, para que se chegue a saber para quem realmente é relevante essa problemática. E esta é, de fato, a grande pergunta neste contexto: *para quem* determinada Teologia é relevante? em benefício de quem se está produzindo Teologia? E não basta aí a reta intenção. Somente a objetividade histórica e social podem responder a essa questão.

Os diversos modelos metodológicos apresentados têm consciência da questão. Consciência que se manifesta tanto no método, como na escolha da temática. Como aqui está sendo considerado apenas o método, deixe-se de lado a questão da temática. Mostra-se a presença da problemática da relevância em todos os modelos metodológicos apresentados, enquanto todos se relacionam diretamente às condições sociais e culturais<sup>56</sup> da América Latina, numa clara opção pelos pobres. Os diversos modelos metodológicos são, pois, relevantes para quem reconhece a emergência do pobre na Igreja e na sociedade latino-americanas.

Evidentemente a Teologia na América Latina conhece e exercita também outros métodos que não os acima elencados, especialmente a Teologia comumente praticada nas instituições destinadas ao ensino de Teologia e à formação do clero. Entretanto, os modelos privilegiados neste trabalho representam a Teologia no que há de criativo e original, a Teologia que alimenta toda uma exuberante vida eclesial e que, por sua vez, dela se nutre<sup>57</sup>. Se estes modelos metodológicos foram ressaltados em suas características, em sua unidade de fundo e em sua legitimidade, é porque constituem a contribuição original que a Teologia da América Latina pode oferecer num foro deste gabarito à Teologia dos demais continentes. Na complementação dos carismas, as Teolo-

<sup>56</sup> Neste respeito entra em questão o quarto modelo e parcialmente o quinto.

<sup>57</sup> Cf. Mário de FRANÇA MIRANDA: "A situação da Teologia no Brasil hoje", *Persp. Teol.* 19 (1987) 367-376.

---

gias das diversas tradições eclesiais e culturais dispersas pelo ecúmeno podem oferecer umas às outras as riquezas de suas abordagens do mistério do Deus revelado em Jesus Cristo pela ação do Espírito. É expressão da solidariedade sobre a qual é construída a fé e que fazia Paulo desejar ir a Roma "para vos comunicar algum dom espiritual, que vos possa confirmar, ou melhor, para nos confortar convosco pela fé que nos é comum a vós e a mim" (Rm 1,11s)<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Cf. Jon SOBRINO: "Conlleaos mutuamente (Análisis teológico de la solidaridad cristiana)", *ECA* 37 (1982) 157-178.

---

Francisco Taborda S.J. é doutor em Teologia pela "Westfälische Wilhelms-Universität Münster" (Alemanha). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte - MG). Membro da Equipe de Reflexão Teológica da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB Nacional). Publicou: *Cristianismo e ideologia*: ensaios teológicos, São Paulo: Ed. Loyola, 1984. *Sacramentos, práxis e festa*: para uma Teologia latino-americana dos sacramentos, Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

Endereço: Caixa postal 5047 — 31611 Belo Horizonte - MG.