



DESCOLONIZAR A CRISTOLOGIA

Decolonization the Christology

Aparecida Maria de Vasconcelos *
Manuel Hurtado SJ **

RESUMO: Este artigo fornece uma visão de como abordar uma cristologia em perspectiva descolonial. Tal tarefa supõe um “descentramento epistêmico” na doutrina e na pregação. O tema da “descolonização epistemológica da teologia” tem chamado a atenção devido ao apelo de se fazer uma outra teologia. Contudo, apesar de diversas reflexões, no domínio cristológico percebe-se a carência de um estudo mais organizado de como se dá aí o processo de descolonização. Nosso objetivo é, pois, investigar e compreender como se constrói o caminho rumo a tal tarefa. A análise da proposta compreende três abordagens: a “repatriação” da fé cristã ao seu berço neotestamentário originário, pelo viés de uma inculturação da fé cristã no centro da cultura helênica e na doutrina calcedoniana. A seguir, o modo de como entrar descolonialmente na cristologia. Por fim, como se dá esse processo a nível das religiões. Conclui-se que o irreformável, visitado criticamente e confrontado com os apelos do momento, continua balizando as cristologias contemporâneas num exercício criativo, descentrado de discursos totalitários, mas sempre apoiado no coração da fé cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Descolonização. Cristologia. Des-helenização. Cristianismo. Calcedônia.

ABSTRACT: This article furnishes a vision of how to approach Christology in a decolonized perspective. Such an exercise supposes an epistemic decentraliza-

* Professora de teologia sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

** Professor de teologia sistemática na Universidade Católica Boliviana, no Instituto Latinoamericano de misionologia (Cochabamba). Artigo submetido a avaliação em 02.08.2016 e aprovado para publicação em 01.12.2016.

tion in doctrine and in preaching. The topic of an epistemological decolonization of theology has grown in importance given the drive to realize another kind of theology. However, in spite of varied reflections, in the Christological field one perceives a lack of a more organized study regarding exactly how the process of decolonization happens. Our objective is then to investigate and understand how to construct a path towards such a task. The analysis of such a proposal involves three approaches: the “repatriation” of Christian faith to its native New Testament place through the inculturation of the Christian faith at the center of Hellenic culture and in the Chalcedon doctrine. Next, a way of entering in Christology in a decolonized way. Finally, how this process happens at the level of religions. We conclude then with the irreformable, visited critically, and confronted with the appeals of the present moment, which continues to mark contemporary Christologies, in a creative exercise, decentered from totalitarian discourses, but always supported by the heart of Christian faith.

KEY WORDS: Decolonization. Christology. De-hellenization. Christianity. Chalcedon.

Introdução

Os discursos religiosos totalizantes, oriundos da cosmovisão ocidental, vêm provocando outro modo de fazer teologia. O giro epistemológico descolonizador, “projeto de descolonizar as ciências sociais e nele a epistemologia” (MENDIETA, 2013 *apud* DUSSEL, 2013, p. 27), proposto no campo teológico, re-interroga os conteúdos fundamentais da fé em novos contextos sócio-pluri-culturais. Constata-se, em tal mudança, entre outros pontos, o esforço para purificar as linguagens da tradição apresentando-as com a novidade do Espírito. Esta tarefa se dirige a um mundo plural com seres humanos marginalizados da cultura hegemônica e da sociedade dominante. A tradição teológica é revisitada municiada de “*pathos* profético”, de uma hermenêutica crítica e de imaginação simbólica. Daí vislumbra-se a importância de tal estudo para nossa cátedra e para um novo impulso evangelizador.

A “revisitação” do patrimônio doutrinal cristão é tarefa já em curso. Testemunhos da guinada descolonial na teologia foram e são levados a cabo por teólogos europeus e latino-americanos. Destacamos, entre outros, José Ignacio González Faus, Bernard Sesboüé, Roberto Tomichá Charupá e Simón Pedro Arnold. Nosso propósito é investigar um possível caminho para conhecermos como se dá o processo da descolonização da cristologia. Em vista a tal proposta, o esforço assumido implica na observância de um novo lugar epistêmico. A linha metodológica assumida consiste em: 1) visitar criticamente a inculturação do cristianismo no mundo helênico e a doutrina calcedoniana. 2) confrontar o ontem da ortodoxia com os apelos do presente, para reconhecer e acolher o valor do que permanece.

3) Encontrar um saber que, com novas formulações culturais e linguísticas, contribua para um diálogo humilde da mensagem cristã voltada ao mundo plural.¹

Essas exigências epistemológicas, fruto das reflexões realizadas por alguns pensadores da opção descolonial, de modo semelhante, foram apontadas pela *Nouvelle Théologie*. Esta corrente de pensamento que propôs um retorno às fontes do cristianismo, desde a década de 1940, buscava afastar-se da hegemonia escolástica. Ela pretendia fazer: a) um estudo crítico das fontes literárias, históricas e doutrinárias; b) uma confrontação com os diferentes saberes e apelos socioculturais; c) uma construção de um saber voltado ao serviço ministerial das comunidades de fé e da sociedade (SUSIN, 2006, p.558).

O presente artigo estrutura-se em uma tríplice abordagem. 1) Da lógica da helenização dogmática à des-helenização. 2) Entrar descolonialmente na cristologia. 3) Descolonizar a cristologia no âmbito das religiões.

1 Da lógica da helenização dogmática à des-helenização

Há um movimento amplo na teologia que é a tentativa de des-helenizar o cristianismo e que, diga-se de passagem, não é novidade no discurso teológico. González Faus fez uma tentativa bem concreta numa “repatriação” da fé cristã a seu lar originário por meio da grande inculturação do cristianismo no mundo grego. Ela corria o risco de se deturpar ou mesmo diluir-se no mundo helênico se não se instaurava um diálogo intercultural franco e ousado com a linguagem e a cultura helênicas. Na mesma tentativa, Bernard Sesboüé ao apresentar as diferentes críticas a Calcedônia faz justiça a este Concílio com visão prospectiva. Estes dois teólogos fundamentam nosso percurso inicial. Ao revisitarem a tradição com espírito aberto, eles confrontam a ortodoxia com a identidade primeva da fé cristã. Do confronto levanta-se o imperativo: na fidelidade à fé das primeiras comunidades, expressa em uma nova linguagem, nascem as formulações que conheceremos como sendo as ortodoxas.

¹ Estas três linhas representativas de um novo lugar epistêmico foram tiradas e sintetizadas a partir das reflexões de alguns pensadores que trabalham a opção descolonial. Eles sustentam que o projeto descolonial lida com uma epistemologia de fronteira. Ou seja, uma linha metodológica que consiste em tomar consciência crítica da colonialidade do poder, desprender-se das vinculações da racionalidade com a colonialidade e ofertar alternativas para novas comunicações inter-culturais, intercâmbio de experiências e de significações, com base em outra racionalidade. Cf. TOMICHÁ CHARUPÁ, 2016a, p. 9-26; 2016b, 102-120; DUSSEL, 2013, p. 19-30; MIGNOLO, 2008, p. 287-324; LIMA; ELÍBIO JÚNIOR; ALMEIDA, 2014, p. 4-18.

Essa dinâmica dialógica se tornou indispensável para o diálogo/convivência do cristianismo com as demais religiões num mundo em crescente pluralismo. O que viviam as comunidades cristãs no momento da sua configuração, remete-nos por comparação e semelhança, *mutatis mutandis*, às grandes crises culturais e religiosas vividas por Israel. Podemos evocar o exílio babilônico e também os momentos de helenização obrigada do povo exilado, depois de ter perdido quase todas as referências religiosas. O Israel pós-exílico, para resistir à helenização, teve que fazer uma releitura criativa da Torah, isto é, uma releitura de sua fé na relação à Lei nessa situação cultural e religiosa totalmente nova. Um novo estilo de cumprir a Lei emergirá, assim, na tarefa de garantir a fidelidade à sua fé. A despeito das múltiplas resistências religiosas da época, a des-helenização da vivência da Lei passa, paradoxalmente, pela proximidade de formas culturais e religiosas de um entorno plural.

1.1 Do Logos grego ao Logos bíblico

Em tempo de novas atmosferas socioculturais, auspicia-se um novo paradigma teológico na certeza de que “outra teologia é possível”. A globalização, o imperialismo, os pluralismos cultural e religioso, a sensibilidade ecológico-cósmica, a luta contra a pobreza, entre outros, interpelam o discurso teológico. Tais interpelações convocam a uma teologia dialógica. De acordo com Juan Tamayo, por um lado, a teologia, imbuída da consciência de ser um saber parcial, é convocada a dialogar com outras áreas, em especial, com aquelas que estudam os fenômenos religiosos. Por outro, ela precisa tomar consciência cada vez mais de que não se move exclusivamente na mera razão. Uma teologia mais prática, disposta a revisitar seus conteúdos fundamentais em contextos plurais, se movimenta na “dialética tradição-criatividade” (TAMAYO, 2012, p. 18).

A “repatriação” à grande inculturação do cristianismo no mundo helênico, como veremos no decorrer da reflexão, não significa ignorar o institucionalizado e tampouco se opor às ferramentas conceituais possíveis da época.² O exercício de revisitar a posição institucionalizada, de modo crítico e justo, permite recuperar o berço neotestamentário da fé cristã com imaginação e criatividade. Este compromisso teológico-cristão, ao mesmo tempo, conserva a tradição e a ultrapassa, manifestando a novidade do Espírito (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 285-286).

² O argentino Walter Mignolo, referência da corrente do pensamento descolonial, ao tratar da desobediência epistêmica diz: a “opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais” [...]. No entanto, este desvinculamento não significa o “abandono ou a ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta”. MIGNOLO, 2008, p. 290.

González Faus ao apresentar as consequências do processo de helenização da fé cristã, com apropriação, criticidade e de modo programático, mostrou a dinâmica da des-helenização (1999, p. 257-288).³ No escopo dessa reflexão e seguindo a proposta do teólogo espanhol julgamos pertinente apresentar três teses que esclarecem o valor dessa tentativa para a atualidade. A primeira abordará os efeitos da precedência do Logos grego sobre o Logos bíblico. A segunda a primazia do poder sobre o poder do amor. Decorrente dessas duas teses, a terceira trata da insensibilidade ante o sofrimento. A “volta à pátria” sinalizou a importância de purificar tais concepções em vista da credibilidade do cristianismo em um mundo plural.

O esquema mental da helenização trabalha *em termos de natureza*, com uma linguagem conceitual, técnica, própria do mundo helênico. Recorre-se a uma linguagem abstrata para falar de uma existência humana, cujo segredo se desvelou progressivamente até se revelar por completo num ato da mais absoluta oblação. Nesta abordagem não se capta o valor da *história* (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 258, grifos do autor) com sua linguagem que interroga, que desinstala os corações, que suscita experiências de conversão e de seguimento.

O termo logos, no sentido grego e joanino, pode significar palavra. A concepção grega concebe “palavra”, como um conteúdo dominável, manejável, o logos que busca a explicação plena das realidades e utiliza-as tecnicamente. Verifica-se uma lógica de racionalidade. A concepção joanina de palavra faz referência a relação pessoal e conseqüentemente à atitude ética derivada da relação. É uma lógica voltada “para a confiança e a obediência que brotam da chamada” (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 259).⁴

O anúncio cristão, quando passou para o mundo grego com sua lógica metafísica, concebeu Jesus Cristo como a plenitude do Logos. Logos cuja razão os gregos tinham descoberto no mundo. Vale ressaltar que o pensamento grego é oposto ao pensamento judaico. Israel pensa sua história com Deus. Um grego não se interessava pelo que aconteceu com Jesus, mas sim por saber quem é Jesus Cristo. Nesta matriz de pensamento, um sistema intelectual sobrepuja ao Amor que se fez carne (cf. Jo 1,14), a uma práxis moral, “conseqüência do encontro com Deus no modo humano de

³ González-Faus assevera que o certo é falar de uma “ocidentalização” do cristianismo. Reconhece-se que houve outra versão grega do mesmo, distinta da europeia, que se instalou sobretudo no Oriente. Neste sentido, é mais apropriado falar de uma des-ocidentalização. A helenização foi, de outro ponto de vista, a grande inculturação da fé cristã, em sua imersão platônica e aristotélica, não sem altos preços nos mutantes contextos epocais. Cf. GONZÁLEZ-FAUS, 1999, p. 257-288.

⁴ González Faus no artigo em questão ao tratar do tema do logos remete aos capítulos 7º e 8º do seu livro *La Humanidad Nueva*. Aí ele desenvolve com propriedade o prólogo do evangelho de São João, desentranhando o significado do logos grego e do logos joanino (1974, v. 1, p. 339-366).

ser de Jesus” (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 260). O enfoque que se instala à primazia da razão assegura a revelação como uma comunicação de verdades em que o cristianismo é o único possuidor.

O fato de o Logos grego ter a primazia “sobre a mística do Reino e da práxis daí derivada, tão próprias de Jesus de Nazaré” (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 261), traz à tona um cristianismo intelectualizado. O encontro com Deus não tem lugar nos marginalizados, mas na filosofia. As exigências evangélicas perdem seu enraizamento no seguimento de Jesus, em vista de uma fundamentação ritual, indiscutível em seu momento, mas incapaz de convencer no nosso tempo. A proclamação do nome de Deus e do anúncio de seu desígnio amoroso e libertador para o ser humano perdem alcance na pergunta grega por “seu Nome”, por uma “razão do ser”. A relação entre fé e vida, virtude ímpar do cristianismo, fica à margem quando a razão grega cobra mais força epistemológica que a práxis do Reino.

A segunda tese, “a primazia do poder sobre o poder do amor” (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 264-269), toca diretamente à práxis global cristã. Na compreensão grega do Logos, a visão de Deus como Trindade transmite o conceito no qual “Deus é o sujeito absoluto que se autoconhece infinitamente. Este conhecimento é seu Logos, Sua Palavra” (*ibid.*, p. 264). A linguagem neotestamentária revela que “Deus é Amor” (1Jo 4,8). Ele é o Dom partícipe da humanidade, porque nos falou por seu Filho que é o resplendor de sua glória, a expressão do seu ser (cf. Hb 1,1-3). O Espírito Santo é concebido, na primeira concepção, como um amor posterior que se une ao Pai e ao Filho. Biblicamente o Espírito é o elo de amor desde fora e o elo desde dentro que se extravasa na criação, na humanidade.

Para além da teoria da procedência do Espírito, o que resulta da compreensão helenista sugere “o esquecimento do Espírito” (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 265). A partir daí instala-se a preeminência do poder sobre o amor. Não é difícil inferir o que sucederá à Igreja e que perdura, infelizmente, até os dias de hoje. “A Igreja se faz visível como ‘bastão de poder’ e não como comunidade de serviço a pessoas, setores, povos e continentes mais desfavorecidos” (TAMAYO, 2012, p. 164).

O ministério eclesial no seu serviço profético, sacerdotal e de direção é visto não no teor bíblico dessas expressões, mas num significado grego-pagão que tem consequências na configuração da Igreja. A leitura pagã dessas três categorias se configura na mente de muitos eclesiásticos, na lógica do poder, da imposição desmedida. A razão é incapaz de discernir se essa evidência pagã que ronda tais mentes “forma parte daquela ‘sabedoria do mundo’ que Deus despreza, em lugar daquela ‘loucura de Deus’ que acaba resultando mais sábia que o saber da razão humana” (GONZÁLEZ-FAUS, 1999, p. 267).

Nessa lógica, o mistério do Nazareno, sua humanidade reveladora do Deus vivo, do humano pleno, sua divindade que nos escapa e nos impulsiona

a sair ao encontro do Vivente-pessoal, conhece uma desvalorização. Tal apropriação se não é iluminada por experiências espirituais que afetam o fiel, vem confirmar o imaginário religioso com suas ideias e pretensões sobre Deus. A práxis de Jesus fica obscurecida e por isso sua divindade se reduz: “a ser o que em outros momentos se tem chamado ‘um princípio formal de valorização’ que servirá para que seus atos tenham um mérito infinito, ou para que os ditames da autoridade eclesiástica que se reclama dele pretendam ter uma autoridade infinita” (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 268). Nesse sentido, fica claro que é preciso fazer teologia a partir de um Jesus concreto e singular que nos desvela o verdadeiro rosto de Deus (HURTADO, 2013, p. 111).

A terceira tese que mostra as consequências de um cristianismo impregnado do espírito helênico destaca a insensibilidade ante o sofrimento (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 269-272). A sensibilidade ao sofrimento em suas diversas opressões é ponto nevrálgico do texto bíblico. O que faz o cristianismo ocidental ante tal realidade é escrutinar o pecado. A problemática decisiva, de cunho moralista, tem a primazia sobre a mística da dor, sobretudo, do sofrimento do inocente (tão presente em Jó, nos Profetas e em Jesus).

Deveras, o pecado causa dor na pessoa e aos demais. Porém, esta inter-relação – pecado-dor – não pode descurar o horizonte do sofrimento humano, nem tampouco racionalizar esse esquecimento em nome do sofrimento como “pagamento de dívida” pelo pecado. A “mensagem do grito do Crucificado” tem autoridade para falar às “vítimas da história”. Entre tantas “vítimas”, cabe recordar o sofrimento e as lutas de emancipação das mulheres. O grito feminino questiona o caráter patriarcal das crenças: superioridade do *logos* racional sobre “as entranhas”, “cidade para o varão, casa para mulher” (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 274-275; TAMAYO, 2012, p. 138-139).

Ao revisitar, assim, a “ocidentalização” do cristianismo nos deparamos com a problemática do culto das imagens. Esta prática nos remete à obsessão dos gregos por estátuas. Ela, evidentemente, ganha nova conotação, quando passa por uma reconstrução pedagógica por parte do magistério eclesial e por parte da teologia. Entrementes, o cristianismo ficaria libertado de diversas superstições, sem essa obsessão por imagens. Ademais, recuperaria o valor do simbólico-imaginário da narrativa da imagem e do ícone do homem sofredor e do homem realizado em humanidade.

Do confronto entre a primazia do *logos* grego com o *logos* bíblico sobressai um saber que não é percebido plenamente no interior da questão da inculturação. No entanto este saber é percebido ao produzir-se uma mudança cultural e ele tem condições de aportar intuições significativas no diálogo com a pluralidade de credos (GONZÁLEZ FAUS, 1999, p. 286).

1.2 Calcedônia “na ordem do dia”: o ontem visitado na liberdade do espírito

O empenho do Concílio de Calcedônia (451 d.C.) foi de entrar em relação com a cultura helênica dominante. A Igreja primitiva tinha desvalorizado a mensagem evangélica ao interpretá-la segundo paradigmas gregos dualistas de caráter anti-histórico e ontológico. O esforço do Concílio foi direcionado contra a compreensão helenizada do evangelho que aconteceu quando se helenizou a linguagem dogmática; se empenhou a evitar o dualismo entre tempo/eternidade e a garantir a verdade evangélica central de que a salvação é de caráter histórico. Ou seja, a libertação e a salvação estão veiculadas por um ato divino realizado nesta nossa história temporal. Este contexto marca a razão de ser da cristologia calcedoniana. Nosso esforço aqui empreendido não tem a intenção de fazer um julgamento anacrônico da doutrina.

As proposições doutrinárias da cristologia calcedoniana são respostas ao dilema de *como* se realiza a união da divindade e humanidade de Jesus Cristo.⁵ A identidade de Cristo foi assim formulada: “Nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito em divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem [...], consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade [...] reconhecido em duas naturezas sem confusão, sem separação” (DH, n.301-302). Esta definição constituiu a “plataforma ecumênica fundamental entre a Ortodoxia, o Catolicismo e as grandes confissões nascidas da Reforma” (SESBOÛÉ, 1977, p. 46).

No século XIX, teólogos católicos e protestantes levantaram críticas ao conteúdo da definição. O início formal das reações foi lançado em 1954 por Karl Rahner (1904-1984). Ele escreveu, na celebração do 15º centenário do Concílio de Calcedônia, um artigo emblemático, intitulado: *Calcedônia, fim ou começo?* Ao se referir à fórmula com a qual Calcedônia expressou o mistério de Jesus, Rahner comentou a ideia de que é preciso considerá-la como fim, entenda-se, sair dela. No entanto, não podemos abandoná-la, mas compreendê-la com inteligência e coração, como começo. A proposta foi lançada: fazer uma autêntica teologia dos mistérios da vida de Jesus, uma cristologia de caráter mais bíblico e existencial (RAHNER, 1967, v. 1, p. 167-221).

⁵ O Concílio de Calcedônia operou com ferramentas próprias do contexto histórico. A sua ortodoxia buscava combater as heresias, estava em função das discussões entre as escolas de Alexandria (que acentuava excessivamente a abordagem divina – cristologia a partir de cima) e de Antioquia (que refletia a cristologia de baixo) e tinha em vista apresentar um documento de reconciliação entre as partes divididas da Igreja.

A Comissão Teológica Internacional ao tratar do sentido atual do dogma cristológico sustenta que, ao longo da história e no decurso da pluralidade das culturas, faz-se mister uma reatualização da doutrina de Calcedônia. A importância da atualização é forjar uma reflexão que esteja atenta a todos os aspectos e valores do mistério do Cristo para nossa salvação. A tarefa também deve considerar como este mistério é assimilado, celebrado em outras culturas, o modo como as outras religiões mostram a inquietude pela salvação e libertação (1998, p. 229-233).

Teólogos católicos e protestantes levantaram críticas a Calcedônia, entre elas: 1) A linguagem conceitual adotada nos termos de *natureza* e *hipóstase* é inadequada. 2) O esquema dualista “em duas naturezas”, em uma adição numérica (1+1), é inviável. Divindade e humanidade são grandezas incomensuráveis. 3) O esquema dualista coloca em causa a unidade de Cristo. 4) O dualismo calcedoniano é consequência de uma cristologia descendente. 5) A cristologia clássica⁶ prescinde da história de Jesus.

O conteúdo dessas críticas supõe critérios quanto à natureza e à função da palavra dogmática, própria da infalibilidade da Igreja. O estudo hermenêutico-crítico da doutrina calcedoniana baseou-se no recurso proposto por Hans-Georg Gadamer (1900-2002), em sua obra *Verdade e método*. A investigação da cristologia nascida de Calcedônia foi direcionada para a posição que Gadamer deu à noção de “aplicação” em relação à hermenêutica jurídica. Essa investigação mostrou a conciliação entre o fim (o ontem) e o começo (o hoje). A tarefa de buscar o *sentido imediato* da evolução histórica percorrida pela lei exigiu uma mediação entre a aplicação inicial da lei e sua aplicação contemporânea. O intérprete se encontra ligado ao texto normativo que ele deve aplicar a uma determinada situação. (GADAMER, 1976, p. 166-171 *apud* SESBOÛÉ, 1977, p. 56, grifo nosso).

O sentido e/ou a referência imediata do trabalho da aproximação entre a hermenêutica jurídica e a hermenêutica teológica, realizada por Gadamer é a hermenêutica desenvolvida pela teologia protestante. Para ela o documento normativo que delimita a autoridade e deve manifestar a verdade é a Escritura, enquanto a fixação dogmática é secundária (GADAMER, 1976, p. 172-173 *apud* SESBOÛÉ, 1977, p. 56-57). Na linha proposta por Gadamer, Calcedônia é o intérprete e está ligada ao texto normativo (a Escritura) buscando uma aplicação a um caso particular, concreto.

O dogma aí definido, ato de ‘jurisprudência’, é uma hermenêutica do evento fundador e libertador declarado na Escritura em relação ao qual ele é segundo. A Palavra de Deus, evidentemente, ultrapassa o decreto, o

⁶ Cristologia clássica diz respeito a um tratado permanente, cuja significação é impercível, independente de toda circunstância temporal (GADAMER, p. 127 *apud* SESBOÛÉ, 1977, nota 40, p. 56).

liga, se faz autoridade, permanece autoridade, mas não é a forma da lei, ela é mensagem. A interpretação, oficializada pela autoridade dogmática, análoga àquela do juiz, possibilita a comunidade de fé viver autenticamente da lei que lhe dá existência. Evidencia-se que o intérprete da fórmula não pode se deter nela como um termo final, mas ter presente que ela “interpreta uma interpretação e que faz a hermenêutica de uma hermenêutica” (SESBOÛÉ, 1977, p. 57).

A Tradição visitada na liberdade do espírito possibilita-nos ver no confronto do ontem com o hoje a evolução que a tradição calcedoniana inaugurou:

Entre o sentido original e o sentido que nos atinge hoje, uma tradição viva de interpretação veiculou o texto no interior da comunidade de fé, que desempenha aqui o papel da “comunidade de linguagem”. É em referência a esta tradição viva, às pesquisas autorizadas e recebidas que ela suscitou, que nós podemos reconhecer a “verdade que nos liga”. O intérprete dispõe de um recuo que não lhe permite mais alcançar a transparência original da linguagem aos olhos dos contemporâneos da definição. Ele pode fazer que esta transparência se mude em opacidade e que o *isto é* da palavra conciliar exija imperiosamente um novo *isto é* (que diz Calcedônia quando afirma uma pessoa em duas naturezas?). Mas em troca, este recuo lhe dá uma liberdade de espírito que não tinham os parceiros originais. [...] A verdade alcançada com inaptidão inevitável, não se confunde com a carta da definição. Esta, porta a marca caduca do tempo, permanecendo a pedra de toque de uma verdade inalienável à qual reenvia sempre o consenso da Igreja (SESBOÛÉ, 1977, p. 59-60, grifos do autor, tradução nossa).

Do confronto do ontem com um hoje sobressai um intervalo de séculos. Faz-se pertinente, pois, discernir as críticas que foram levantadas nesse percurso histórico, reconhecer e acolher o valor do dogma calcedoniano, para enfim, conhecermos a sua verdade para hoje.

Os dois grandes limites encontram-se ligados. O primeiro diz respeito ao desconhecimento da vida terrena de Jesus. Com certeza, a definição evoca o acontecimento histórico da humanidade de Jesus realizada para nossa salvação. No entanto, surge uma lacuna: no momento de fundamentar a interpretação da identidade de Cristo, os padres conciliares não mencionaram sua vida pública, sua paixão/morte e sua ressurreição. Verifica-se um rebaixamento da condição humana do Nazareno. As consequências vêm de imediato: “a comunicação dos idiomas vai desempenhar-se de maneira intemporal e unilateral em detrimento da perspectiva kenótica da encarnação e ao proveito de uma leitura prematuramente gloriosa da vida de Jesus” (SESBOÛÉ, 1977, p. 67). Esta lacuna contradiz as intenções principais do Concílio: destacar o fato de que Jesus é consubstancial a nós e mostrar que a proximidade única de Deus e do humano em Jesus não destrói o humano. “Pois se Jesus é homem perfeito diante de Deus, é que ele é perfeitamente homem, com todos os limites estruturais da condição humana” (*ibid.*, p. 67).

O segundo ponto bem criticável trata da expressão “em duas naturezas”. Ela veicula a ideia de dois componentes situados lado a lado e religados “por uma rede complexa de comunicações internas” (SESBOÛÉ, 1977, p. 67). Na verdade, esse esquema é infeliz e incoerente com a intenção profunda do concílio. A definição genuinamente afirma que Jesus Cristo é único, perfeito em sua humanidade e em sua divindade, o que é comprovado pelos quatro advérbios e as duas fórmulas seguintes. Humanidade e divindade guardam uma diferença irreduzível, mas não se adicionam. Se há adição, há separação. “Em Jesus, Deus e homem não se adicionam” (*ibid.*). Vamos constatando, de fato, que se a linguagem é problemática haverá deturpação e/ou prejuízo na compreensão do autêntico sentido da formulação dogmática⁷.

As críticas devem ser criticadas. A partir deste esforço constatamos o valor das decisões dogmáticas que guardam em si o sentido próprio do que foi declarado. A Igreja calcedoniana ao reiterar sua confissão da identidade de Cristo, não pretendeu dar uma cristologia completa. O fato de a definição cristológica passar de referência reguladora a referência principal gerou mal-entendidos históricos. Isto é constatado quando a identidade de Cristo é situada num silogismo que teve sua estrutura invertida. O que era uma conclusão interpretativa que, diga-se de passagem, porta em si as determinações e os limites da argumentação, se tornou a premissa maior. Ora, o específico de uma premissa maior é ter valor universal. Quando a conclusão é colocada em ponto de partida, “o fato é indevidamente erigido em direito, pretende-se desempenhar suas virtualidades lógicas e conceituais em uma função que ultrapassa sua pertinência. Do primeiro uso ao segundo, há um mundo” (SESBOÛÉ, 1977, p. 62). Assim, o ponto de partida da cristologia sistemática se tornou quase um texto fundador.

“Ir além de Calcedônia” é encontrar um saber que deve impulsionar as cristologias atuais em seus diversos desafios. Saber fecundo, capaz de ser entendido em outras culturas, porque pensado com ferramentas culturais e linguísticas próprias do nosso tempo. Doravante, a identidade de Jesus será pensada de maneira dinâmica, existencial, levando em consideração, obviamente, “os dias de sua carne”. Neste escopo, a reflexão cristológica integra em seu bojo “os resultados das filosofias da existência, da relação e as formas diversas da filosofia do sujeito situado no mundo e em

⁷ O movimento interno da definição calcedoniana se inscreve no movimento dos concílios precedentes e que se seguiram a Calcedônia. “O movimento de balanço, frequentemente denunciado abrange um progresso dialético real. Ele testemunha que toda palavra humana sobre o Cristo submeteu-se a uma discursividade dinâmica e não pode se reduzir a uma fórmula estática. A definição de Calcedônia aparece como um momento central de um tornar-se que tem sua coerência, desde a afirmação da união hipostática em Éfeso até as interpretações dos Concílios de Constantinopla II (553) e III (681)” (SESBOÛÉ, 1977, p. 65-67). Percebemos que a atualização tem sido uma tradição constante na Igreja.

uma história” (SESBOÛÉ, 1977, p. 71). Ser e tempo, filosofia e história se entrecruzam.

Tendo em conta a dinâmica da cristologia pensada nessa integração, como é concebida a identidade do Nazareno? A singularidade de sua vida revela, por um lado, sua submissão às leis da condição humana. Por outro, a sua experiência com o Abbá que representa a fonte do seu mistério, de sua vida, mensagem e atuação (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 248-263). No encontro com um homem real, cuja autoridade única provocava as pessoas: “De onde lhe vem tudo isto?” (Mc 6,2-3), brotava a mensagem de esperança dos sinais messiânicos. A “proexistência” que marcou a vida de Jesus era guiada pela paixão judaica de procurar em tudo a vontade de Deus. “Ele é, em sua humanidade, tão íntimo ‘do Pai’ que *precisamente aí* é ‘Filho de Deus’” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 663). A obediência absoluta dessa vida se revela na morte, em um dom total de amor, abandonado pelos amigos íntimos e sob o silêncio externo daquele que ele costumava chamar de Abbá (*ibid.*, p. 312). Esta maneira de morrer é reconhecida, “verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus” (Mc 15,39). De fato, conhecemos o amor de Deus em sua exteriorização em Jesus pobre, identificado com os pobres. Conhecemos a ek-sistência de Deus “neste” Jesus pobre (HURTADO, 2013, p.100).

“Jesus ressuscitado é por sua vez *o mesmo e o outro*” (SESBOÛÉ, 1977, p. 73, grifos do autor). A ressurreição permite a releitura da história do Nazareno e também do seu destino: Ele é o *mesmo* – Jesus de Nazaré. Ele é o *outro*, porque revestido da glória de Deus. Há uma articulação dinâmica entre *o mesmo* (o crucificado) e *o outro* (o ressuscitado) entre o *antes* e o *depois*. Dessa misteriosa relação do tempo e da eternidade que se realiza em Jesus através de uma vida vivida até as últimas consequências, sobressai sua identidade filial única, um relevo ontológico:

a existência do Servo devia preceder a glória do Senhor. De uma a outra é um único e mesmo Filho. [...] Estas etapas revelam em verdade, porque elas a realizam, um movimento filial único que vai da kênose à glória, mas de uma kênose secretamente gloriosa a uma glória que permanece kenótica (SESBOÛÉ, 1977, p. 75).

Em Jesus o Pai deu seu Filho. Uma vida terrena levada até as últimas consequências somente pode ser cumprida porque ela veio de Deus, princípio último do homem. A glória da revelação do Filho de Deus (caráter escatológico) envia ao começo (caráter protológico) do que foi revelado no termo. “Aquele que deve pós-existir em Deus, em Deus pré-existe” (SESBOÛÉ, 1977, p. 76-77). A história humana tornou-se em Jesus a história do Deus trinitário. Deus vive o que Ele é eternamente. Os “dias da carne” de Jesus revelam a verdade do homem. Verdade nele perfeita, porque alcançada em sua profundidade última pela verdade de Deus, manifestada na ressurreição e compreendida desde sempre.

O processo de des-helenização da fé cristã e a volta a Calcedônia com espírito crítico e prospectivo nos remete de imediato ao pensamento descolonial, já avançando, mais especificamente, para o tema desse artigo.

2 Entrar descolonialmente na cristologia

A teologia indígena é um autêntico testemunho da “guinada descolonizadora” (HURTADO, 2009, p. 36-40). Com uma postura de sentinela crítica ante as estreitas visões religiosas ocidentais se pronuncia com criatividade, porque enraizada no contexto plural dos povos ameríndios. A rica bagagem ancestral desses povos é revisitada desde a tradição cristã. Essa guinada, de modo semelhante, é constatada no movimento da des-helenização do cristianismo e no balanço crítico de Calcedônia.

2.1 A “guinada descolonizadora” na América Latina

O despertar do sonho dogmático com suas pretensões e práticas ocidentais demanda do cristianismo o “descentramento de narrativas”. A dinâmica da razão prática no trabalho teológico o conduz a “aprender a desaprender” para se reconstruir através de novos processos históricos e novos sujeitos. Abre-se, pois, ao afazer teológico o ingente esforço de assumir uma nova episteme. As exigências daí advindas levam a um desprendimento do caduco, das “repetições miméticas”, rumo a teologias enraizadas na vida, com posturas humildes que assegurem relações de reciprocidade com diferentes credos e culturas. E mais: capazes de recuperar linguagens simbólicas e mistagógicas (TAMAYO, 2012, p. 136-147).

González Faus e Sesboüé enfrentaram questões espinhosas que dizem respeito ao dogmatismo institucionalizado, na tentativa de repensar a identidade do cristianismo e de Jesus Cristo com nova linguagem. Constata-se que o processo de “descentramento de narrativas” que Tamayo aponta para o despertar das pretensões da ortodoxia não é algo novo na tradição cristã. Ele está em curso com a autocritica da própria episteme e da crítica dessa episteme para tempos plurais. A des-helenização de práticas cristãs e a integração do dogma calcedoniano em um alcance cristológico mais bíblico põe em curso o dinamismo próprio e o mais genuíno da fé cristã: os gestos messiânicos, libertadores e humanizadores.

A América Latina conheceu uma “guinada descolonizadora epistemológica” com um grupo de filósofos, sociólogos, historiadores, cientistas sociais latino-americanos e latinos (estes últimos nos Estados Unidos). Essa guinada surgiu como elaboração de problemáticas advindas, entre outros pontos, da crítica de posições teóricas tais como o pós-colonial (nos estudos culturais), da crítica ao capitalismo, da teologia da libertação, dos temas de

raça, de gênero, dos povos originários (astecas, maias, incas etc.), em torno do que se denominou o “colonialismo do poder” (DUSSEL, 2013, p. 19). Assim, o processo da descolonização abarca questões históricas, políticas, econômicas, culturais, religiosas, abrindo caminho para a interculturalidade.

De acordo com o beneditino peruano Simón Pedro Arnold tal conjuntura trata, sobretudo, de uma “emancipação ideológica e mental de esquemas inconscientes muito mais sutis e recalitrantes, contrariamente ao que proclama o discurso nacionalista e patriótico, que os utiliza com respeito” (ARNOLD, 2014, p. 29). O fazer descolonial, com uma episteme de fronteira, entra no campo das categorias de pensamento “(quicha e quéchua, aymara e tojolabal, árabe e bengali, etc), confrontadas com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja, latim, grego e línguas vernáculas)” (MIGNOLO, 2008, p. 291).

A lógica adotada pela descolonização epistêmica nos coloca ante a problemática do paradigma ocidental, a colonização. Entende-se por colonização o “processo histórico de implantação do dito modelo”. O colonialismo refere-se ao “discurso legitimador do modelo imperial” (ARNOLD, 2014, p. 30). A colonização leva em consideração o colonizador e o colonizado. A ideologia do discurso colonial busca legitimar, moral e culturalmente, a supremacia imperialista do Ocidente. A legitimação se baseia no etnocentrismo, na assimetria paternalista ou excludente e na religião do invasor. Ela se organiza a partir de uma

convicção que se pretende inquestionável: a superioridade da cultura do império, considerada, globalmente, como o paradigma da civilização. Ante este paradigma dogmático, qualquer cultura dos povos conquistados está em relação com a cultura imperial, em uma escala entre mais ou menos “civilizada” ou mais ou menos “selvagem” (ARNOLD, 2014, p. 30).

É notório que nesse discurso há uma relação desigual: a imposição de uma identidade superior sobre o “outro”, o “primitivo”/“selvagem” em diferentes aspectos, raciais, religiosos, sexuais, etc. A razão imperial afirma-se “como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero,) e de expeli-los para fora da esfera normativa do ‘real’” (MIGNOLO, 2008, p. 291).

O esquema colonial da religião é marcado pela imposição do seu discurso sobre as religiões originárias sob o pretexto da “missão e seus efeitos benéficos de civilização para os povos conquistados, sempre considerados como menos civilizados” (ARNOLD, 2014, p. 31). A cristandade imperial colonizando outros territórios em nome do Crucificado operou, naturalmente, um regime nefasto. Exemplo típico é a colonização dos povos ameríndios. Índios foram crucificados em nome do Crucificado, se não há ouro não há salvação (HINKELAMMERT, 1986 *apud* DUSSEL, 2013, p. 23; TAMAYO, 2012, p. 378). Dessa realidade geo-histórica emerge o pensamento descolonial.

A opção descolonial, segundo Mignolo, significa:

pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade. [...] Descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais (MIGNOLO, 2008, p. 304-305).

O pensar e o fazer descolonial segue a dinâmica do “aprender a desaprender”, uma vez que nossas mentalidades eram programadas pela razão colonial (MIGNOLO, 2008, p. 290). O giro radical introduzido por essa opção e que está acontecendo em escala global é uma reação forte para desconectar-se do sistema opressor da colonialidade.

O desafio permanente de descolonizar o cristianismo e seus discursos aponta para o exercício de “fazê-lo capaz de acompanhar, legítima e humildemente, o processo da descolonização intercultural” (ARNOLD, 2014, p. 38). Quanto ao ato de descolonização da teologia é preciso que a mesma se atenha à pluralidade de novos discursos suscitados pelo Espírito, recorrendo-se à criatividade das culturas. Ainda nas palavras de Simón Pedro Arnold:

A melhor maneira de descolonizar a teologia é a prática humilde do diálogo. [...] Com a modéstia do provisional e do inacabado, é urgente aprender, quiçá para o momento, a arte da pluralidade de discursos e sua polifonia. Não se trata de negar a herança irrevogável da cultura ocidental, senão de des-enfeudar nosso discurso dela para recuperar nosso fio escatológico e profético, nossa liberdade de pensar juntos algo verdadeiramente novo (2014, p. 43).

A descolonização da teologia segue mostrando o caminho de uma nova linha epistêmica. O teólogo indigenista Roberto Tomichá Charupá comenta: “Descolonização supõe desconstrução a todo nível de esquemas teológicos monoculturais herdados que têm encerrado o cristianismo impedindo sua criatividade”⁸ (2016d, p. 9).

Uma aplicação da sábia pedagogia do processo descolonial é proveniente do testemunho dos povos ameríndios sobre o desenvolvimento de um pensamento religioso que nega se submeter a categorias ocidentais. A dinâmica vai em direção à nova episteme que identificamos nas reflexões de González Faus e Sesboüé. Estes, ao recuperarem criticamente a memó-

⁸ Os textos aqui referenciados de Tomichá foram cedidos e liberados para nossa referência. Dois deles foram publicados na Revista *Spiritus: El Buen vivir. Inspiraciones para un cristianismo simbólico-convivial e Trinidad y Buen con-vivir: presupuestos para una lectura teológica ameríndia*. Os outros três são inéditos: *Espiritualidad, ética y buenconvivir. Aproximaciones desde la cosmovivencia ameríndia. Ámbitos, prioridades y tareas de lamisiónen América: balance y desafíos. Apuntes para una misionología latino-americana: exploraciones desde el Instituto latinoamericano de Misionología*. Os dois textos publicados serão referenciados pelo texto original do autor cedido a nós. A tradução é nossa.

ria histórica dogmática, desvendaram a lógica da linguagem conceitual mostrando o sentido evangélico que os conceitos encobriam e que têm a falar para os dias de atuais.

Em Ameríndia está se desenvolvendo um movimento introduzido por intelectuais indígenas que reivindicam direitos epistêmicos e ao operar visões interculturais e hermenêuticas inter-religiosas, se negam a submeter-se às categorias ocidentais (TAMAYO, 2012, p. 185). É oportuno ressaltar que: “a interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. [...] A inter-cultura [...] significa inter-epistemologia, um diálogo intenso [...] do futuro entre cosmologia não ocidental [...] e ocidental” (MIGNOLO, 2008, p. 316)⁹. Esta iniciativa põe às claras a dinâmica do pensamento descolonial, agora focado no âmbito religioso e teológico.

A teologia ameríndia, carregada de originalidade e criatividade, reconhece a diversidade dos povos ameríndios, as diferentes sabedorias e sensibilidades como um campo fértil para se trabalhar a mensagem cristã.¹⁰ Nessa diversidade há um complexo entrelaçamento de culturas, correlações entre diferentes códigos religiosos, há ajustes de linguagens próprias com outras diferentes, no entanto, sem cair na subordinação de discursos hegemônicos. A ideia da salvação por Cristo, como exemplificado por Tamayo, está relacionada com o bem-estar cotidiano oriundo dos trabalhos da agricultura, da pecuária, da saúde das pessoas etc. (TAMAYO, 2012, p. 185-189).

A reflexão teológica no âmbito das culturas da terra torna possível um caminho original da cristologia. Por exemplo, o fato de recolher imagens, noções e títulos vinculados a Jesus Cristo, enriquece a linguagem cristológica já que a coloca em relação com a linguagem dos homens, das culturas e das religiões. Assim, completa-se uma aproximação cada vez mais íntima e respeitosa do mistério de Jesus Cristo com categorias, imagens e símbolos ameríndios que ajudam na guinada epistemológica da teologia (HURTADO, 2009, p. 36).

Tomichá tem elaborado uma criativa teologia a partir da cosmovivência ameríndia. Ele destaca que os povos originários são testemunhas dos grandes fenômenos epocais e sabem reagir às situações coloniais contrárias. Eles articulam processos socioculturais e políticos, porque têm em vista propostas que podem trazer ganhos para a civilização. Essas empreitadas estão sedimentadas no “caráter simbólico-espiritual latente e expressivo que permeia a vida cotidiana dos ditos povos” (TOMICHA CHARUPÁ,

⁹ Para uma maior compreensão da categoria de interculturalidade confira: CASTILLO DE LA CRUZ, Jit Manuel. *La interculturalidad: un nuevo paradigma de evangelización para un mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: MSC, 2016. (Pensamento y vida, 6).

¹⁰ A Teologia Ameríndia vem ganhando terreno e vigor desde os anos 90. Elas se voltam para aspectos culturais que passaram despercebidos pela Teologia da Libertação (HURTADO, 2008, p. 324).

2015, p. 1). A sabedoria dos ameríndios busca um profundo encontro com o Mistério último que dá sentido à vida humana junto com os outros e o cosmo.

As lições provenientes dos condicionamentos vividos pelos ameríndios e que impediram a gestação de uma autêntica Igreja “índia” ensinam: a) que a vida cristã (e toda a teologia) deve ser contextual, encarnada e em razão disso limitada, insuficiente; b) a reflexão teológica parte de certos *condicionamentos* inerentes à encarnação do ser evangélico, que no caso da América Latina, tem raízes profundas de colonialidade (TOMICHA CHARUPÁ, 2015, p. 3, grifo do autor). Desse modo, o fazer teológico desde as realidades indígenas tem como função visitar criticamente as Escrituras e a Tradição, para perceber e explicitar os pressupostos contextuais e coloniais. A Escritura e a Tradição são fontes críticas para o discernimento de todo sistema totalitário. E os indígenas passam a ser os protagonistas da reflexão teológica, reflexão que por sua vez é sempre contextual e particular (*ibid.*, p. 1-11). Nesse contexto, busca-se “fazer uma experiência da fé cristã refletida a partir do mundo indígena” (HURTADO, 2008, p. 324).

Nesta mesma linha está sendo executado um projeto teológico novo: uma Teologia Comparativa Ameríndia. Este exercício comparativo, não assimilável à antiga disciplina das “religiões comparadas”, apresenta-se como uma tarefa propriamente teológica. Esta teologia tenta valorizar a tradição oral dos povos ameríndios fazendo uma leitura honesta desta riquíssima e milenária tradição e interroga-se sobre os elementos que aparecem nesta leitura e podem enriquecer a própria fé cristã. Este modo de fazer teologia reconhece explicitamente que existe uma aprendizagem precisamente nas fronteiras inter-religiosas¹¹.

A cultura ameríndia é detentora de sabedorias que, por um lado, alargam a compreensão da vida cristã e, por outro, assinalam a “urgência de uma hermenêutica bíblico-teológica apropriada aos tempos atuais”. A leitura hermenêutica dessas sabedorias favorece um processo mistagógico conectado com as experiências no mundo. As expressões culturais andinas *suma qamaña* (aymara) e *sumaj kawsay* (quechua), traduzidas como “viver bem”, “bem viver”, “viver em plenitude”, “viver em harmonia e em equilíbrio”, sustentam uma inter-relação com todas as formas de existência. Em outras palavras, “é uma postura ante a vida, um saber viver consigo mesmo como condição *sine qua non* para saber conviver com os demais e com tudo o que existe, com o entorno cósmico” (TOMICHA CHARUPÁ, 2016a, p. 1).

Essa harmonia relacional integral, traço fundamental de diversos povos latino-americanos, não se limita ao humano, ao biológico, mas “ad-

¹¹ Projeto inédito de M. Hurtado: Ayvu Rapyta. Towards an Amerindian Comparative Theology. CSWR/ Harvard Divinity School, Cambridge, 2015.

quire profundas implicações éticas, políticas, espirituais e teológicas” (TOMICHA CHARUPÁ, 2016a, p. 1; 2016b, p.1). Implicações que no fundo buscam uma prática de vida com sentido e se apresentam como alternativas ao estilo de vida hegemônico da cultura ocidental. Esse paradigma indígena vai ao encontro da dinâmica do Nazareno que convida os discípulos a guardarem seu testemunho, permanecerem no amor (cf. Jo 13,34; 1Jo 3,24), promovendo vida digna e libertadora (TOMICHA CHARUPÁ, 2016a, p. 8).

A postura do “bem viver” recorda à fé cristã “a coerência com os seus princípios de justiça, paz e integridade da criação, mas também a interpela sobre [...] a mentalidade – geralmente “colonial” – que sustenta tais práticas ético-religiosas” (TOMICHA CHARUPÁ, 2016a, p. 3). Por um lado, tal realidade interpela o cristianismo e a sua teologia a repensar criativamente desde contextos plurais a relação do humano, do divino e do cosmo (*ibid.*). Por outro, o fecundo aporte histórico-simbólico do cristianismo é decodificado pelos próprios indígenas no modo deles se comportarem, relacionarem com o cosmo, na busca do “conviver bem” com os outros (cf. TOMICHA CHARUPÁ, 2016b, p.1).

O itinerário percorrido para conhecer o “giro descolonial” e a experiência da teologia ameríndia nos fornecem elementos para sabermos como entrar descolonialmente na cristologia.

2.2 Descolonização e des-helenização

As reflexões anteriores confirmam nossa intuição: a dinâmica da descolonização é a mesma da des-helenização. Podemos aplicar uma para dizer da outra. Ademais, podemos dizer que o processo da descolonização faz tempo que está acontecendo na reflexão teológica. Como diz Paulo Suess: “a busca da descolonialidade da teologia é um processo permanente. Nesse processo, são questionados linguagens e alinhamentos com sistemas, aberta ou veladamente contrários à boa-nova de Jesus” (2013, p. 78). Sem dúvida, as trajetórias percorridas por González Faus e Sesboüé vêm confirmar o processo descolonizador no cristianismo, na cristologia.

Os elementos do pensamento descolonial e da teologia ameríndia no confronto com o itinerário que apresentamos dos teólogos espanhol e francês trazem à baila o modo de entrarmos descolonialmente na cristologia. A opção descolonial traz em seu bojo a ousadia de uma “desobediência”, uma salutar “transgressão” nos discursos. Como já mencionado a pedagogia que direciona essa opção é uma *epistemologia de fronteira*. Aquela que encontra, de fato, uma identidade capaz de desmascarar os regimes opressores, descobrir saídas ativistas para os apelos do atual momento global, provocar uma emancipação mental e ter a humildade de “aprender a desaprender”.

A episteme seguida por González Faus e Sesboüé nas “repatriações”, com liberdade de espírito, com autocrítica e crítica humilde e justa, contempla essa linha de fronteira. Ela revela no trânsito do ontem e do hoje, elementos “desculturadores” que podem favorecer uma interculturalidade do discurso cristológico. Elencamos de González Faus (1999, p. 286).

A práxis cognoscitiva. O supremo valor do cristianismo é a vida humana digna, a libertação das diferentes opressões, a boa notícia aos pobres, oriundas da práxis jesuânica do reino. Uma fé primariamente nocional jamais pode manifestar a fecundidade do amor do Deus encarnado e os imperativos morais daí advindos.

A práxis do Espírito. O ouvir e o discernir “o que o Espírito diz às Igrejas” (Ap 2,7.11) conduz a uma práxis operante. Ação que é inseparável da justiça, da solidariedade, da alteridade, da comunhão fraterna, da hospitalidade, pois é o Amor e não o poder que tem a primazia.

A práxis cristológico-mística. A mística derivada da mensagem e da práxis de Jesus encontra seu lugar junto ao clamor do faminto, do enfermo, do pecador, do pobre.

O desaparecimento das diferenças. O norte cristológico dessa práxis atenta para a eliminação das diferenças menosprezadas: sexuais, étnicas, culturais, sociais, já superadas em Cristo Jesus, em quem “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher” (Gl 3,28).

O resgate do simbólico, do icônico, do narrativo. O resgate da sabedoria criativa é condição *sine qua non* para o desvencilhamento de discursos que demonstram sinais de cansaço e carecem de imaginação. O valor do simbólico “dá o que pensar”. Os símbolos possuem, como diz Tamayo, citando Paul Ricoeur (1913-2005), um *plus* de sentido e acrescentam um novo valor a uma ação ou a um objeto (RICOEUR, 1982 *apud* TAMAYO, 2012, p. 143). Por exemplo, o valor narrativo das imagens que nos rodeiam (cósmicas, sociais, etc), dos ícones que são os seres humanos, sobretudo os sem vez e sem voz, imagens vivas do Crucificado, contém uma sensibilidade.¹²

Na tarefa de falar para a Igreja contemporânea, especificamente, nas linhas que tratam da cristologia da libertação, das cristologias direcionadas às culturas e ao diálogo inter-religioso, a imponente ortodoxia calcedoniana aponta como meta maior o que se segue:

Tempo e história são categorias que integram no discurso cristológico um viés mais bíblico para dizer da unicidade de Jesus Cristo (SESBOÜÉ, 1977,

¹² Diferentes autores ao trabalharem a descolonização da teologia, têm recorrido à dimensão simbólico-criativa como uma mediação para um trabalho intercultural. Alguns deles: Tamayo, Tomichá.

p. 78, grifos do autor). Os vieses temporal e histórico sublinham: a) “a *memoria Iesu* deve passar necessariamente por Galileia, porém não sem passar pelo Gólgota, lugar onde desaparece toda ambiguidade possível na fé em Jesus Cristo, em seu seguimento, na vida cristã” (HURTADO, 2013a, p. 56); b) o Vivente pessoal “é a plenitude do humano para sempre” (*ibid.*, p. 61), elemento que tem tudo a falar para um tempo com tantas realidades que desfiguram o ser humano; c) a fé em Jesus Cristo não se limita à doutrina nem tampouco ao conhecimento racional e exterior de sua pessoa. Ela é fruto de uma experiência viva (*ibid.*, p. 61).

As reflexões de González Faus e Sesboüé, da teologia Ameríndia abrem “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. Os dois primeiros visitaram a memória cristã em sua grande inculturação e edifício intelectual calcedoniano. Eles fizeram o confronto do ontem com as interpelações do hoje apontando o valor do que permanece. Encontraram um saber com linguajar apropriado para a conversa com os crentes de hoje e de outros credos. A teologia Ameríndia tem dinâmica semelhante. Ela faz memória de sua ancestralidade, conjuntamente com releitura crítica, na perspectiva descolonial da herança teológica do cristianismo (SUESS, 2013, p. 85-86). Daí, ela encontra propostas interculturais que se casam com os valores cristãos desmantelando a lógica colonial. A dinâmica do teologizar ameríndio mostra que a “interculturalidade conduz a apreender o Mistério como dessacralizador e como força que questiona ídolos tradicionais e modernos” (TAMAYO, 2012, p. 188).

Nesse sentido, possivelmente alguns estariam tentados a pensar que o chamado “paradigma pós-religional” é convergente com o esforço de descolonização da teologia, pois reforçaria a sua lógica. Perguntamo-nos se esse modo de pensar não revela esquemas do pensamento ilustrado e colonial, e mesmo esquemas hegemônicos das sociedades ocidentais secularizadas que são propostos como sendo a medida de todas as outras? Segundo alguns defensores deste paradigma, estaríamos entrando numa “sociedade pós-religional” onde o declínio das religiões está na sua “natureza” mesma. A “religiões neolíticas” têm os dias contados já que estamos no advento da “sociedade do conhecimento”, libertada de seus condicionamentos “religiosos ancestrais”.

Será que isso supõe aceitar que as ricas tradições religiosas orais dos povos ameríndios (com sua “epistemologia mítica”) devem ser consideradas doravante elementos desprezíveis sem força para provocar processos espirituais nem capacidade para engendrar vidas verdadeiramente místicas nas sociedades de nosso continente? Será que a riqueza simbólica das práticas devocionais cristãs, aymaras, guaranis ou quéchuas devem ser rejeitadas enquanto vestígios dos “condicionamentos epistemológicos agrários”? Será que a “interpretação pré-moderna” da realidade que possuem os povos ameríndios se apresenta como empecilho para se viver a “dimensão

profunda” do ser humano? Não será que a distinção entre “religional” e “religioso” poderia nos conduzir a uma separação indevida, ao estilo barthiano, entre fé e religião?

Parece-nos que se aceitarmos os pressupostos do paradigma pós-religional, estaríamos esquecendo que uma das tarefas fundamentais da reflexão teológica é justamente discernir a fé e as crenças no coração mesmo da ambiguidade da religião, do religioso, da religiosidade e das religiões, sem nenhum a priori de caráter ilustrado.¹³ De uma parte, acreditamos que a tarefa teológica da descolonização deve passar pelo apreço e valorização das tradições religiosas afro-ameríndias. De outra parte, as considerações do “paradigma pós-religional” pode nos ajudar a cair na conta de elementos desatendidos nas nossas reflexões teológicas e fazê-los dialogar com as tradições do conjunto dos nossos povos nas situações inéditas das grandes urbes latino-americanas.

O caminho da cultura ameríndia apresenta uma cristologia não helenizada. No âmbito das religiões também nos defrontamos com o processo descolonizador na cristologia.

3 Descolonizar a cristologia em nível das religiões

Para alguns autores a teologia das religiões é um dos campos mais férteis e promissores do século XXI.¹⁴ No entanto, nos últimos anos esta teologia já mostra alguns sinais de certa estagnação, pois fica atada à elaboração de tipologias e trata de questões gerais. Vale lembrar que, a teologia das religiões possivelmente avança quando elabora trabalhos específicos em cada tradição religiosa. Todavia, ela reformula, entre os temas os mais significativos, questões cristológicas: “a ideia da salvação, a revelação, a normatividade, a unicidade e a universalidade de Jesus como Salvador e a Igreja como mediação da salvação” (TAMAYO, 2012, p. 21). De fato, a questão soteriológica pervade as religiões. Ela “constitui uma boa base para o diálogo, cujo último objetivo é a busca comum da verdade, nunca a imposição de uma religião sobre as outras” (TAMAYO, 2012, p. 65). Nesse campo, as religiões têm como aportar o melhor de suas tradições para os anseios salvíficos de todos os povos, pois em todas há a mesma tensão.

¹³ Cf. Comisión Teológica Internacional de la EATWOT. Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/424.htm>>. Acesso em: 02 Jul 2016.

¹⁴ Juan Tamayo identifica três correntes que vêm despontando no novo panorama religioso. São elas: *teologia da libertação, teologia feminista e teologia do pluralismo religioso*. Elas são consideradas como as mais criativas da segunda metade do século XX e as mais promissoras do século XXI (TAMAYO, 2012, p. 20).

Por um lado, a consciência de finitude e contingência do ser humano. Por outro, a vida almejada como uma existência liberta de todas as opressões.

Na dinâmica de descolonizar a cristologia, importa à teologia cristã das religiões que a fé cristã se exprima a si mesma diante do mistério da pluralidade das religiões. Paradoxalmente nesta teologia, o primeiro destinatário não se localiza nas fronteiras das outras religiões, mas no interior da fé cristã, quando ele se debate com a pluralidade das religiões. Esta teologia assume o espírito da proposta anselmiana da *fides quaerens intellectum*, a fé que busca inteligência no contexto de pluralismo religioso. A teologia cristã das religiões, ao repensar a própria fé à luz do mistério da pluralidade das tradições religiosas, coloca de fato as bases de uma hermenêutica descolonizadora da cristologia. Neste exercício, a exigência do diálogo com outras tradições e crenças religiosas é intrínseca à fé cristã, pois na fé ao Cristo exclui-se todo espírito de superioridade e atitude de violência condenatória. Assim, numa perspectiva descolonizadora da cristologia, a encarnação fala-nos de *kénosis* excluindo toda relação de dominação. Isso significa que a lógica da fé cristã se manifesta no abaixamento, esvaziamento, serviço e obediência até a entrega na morte. Por isso mesmo, ela não procura impor-se aos outros crentes.¹⁵

Nessa busca de aproximação dialógica com outros credos, Simón Pedro Arnold, observa que para um salto significativo do cristianismo descolonial e um diálogo “descolonizado” com a cultura e as religiões são precisas duas condições. A primeira, reconhecer e acolher o “fundo pagão” que há em nós cristãos, porque como qualquer ser humano, somos seres frágeis e carentes. A viva consciência dessa realidade nos faz solidários com a maneira de ser e de se comportar dos povos das “religiões naturais”. A segunda, implica em admitir que nas outras religiões há valores evangélicos (ARNOLD, 2014, p. 39-40).

Nas duas condições, a humildade é o pressuposto fundamental para um diálogo hospitaleiro, banindo toda atitude arrogante, pretensão imperial e absoluta da verdade. Eu conheço o meu terreno (minha tradição) e o terreno da outra tradição; conhecimento e racionalidade. Isto pressupõe, entre outras coisas, um diálogo inseparável da diversidade, do “consenso e do dissenso”, da natureza antropológica relacional, sociável, como antídoto frente a toda ameaça universal (TAMAYO, 2012, p. 102-108). O visitar o “Outro” na pluralidade de suas manifestações religiosas, quiçá, culturais, requer aproximações históricas, filosóficas, hermenêuticas, antropológicas, éticas, estéticas.

Essas aproximações que atravessam o labor teológico em “novos climas socioculturais” apontam para o posicionamento da cristologia em vista

¹⁵ Um exemplo esclarecedor encontra-se em M. Hurtado. *A Encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões*, São Paulo: Paulinas, 2012.

de sua descolonização. As novas cristologias produzidas fora do contexto europeu e, de certa forma, como reação a uma suposta hegemonia da produção europeia, ganharam terreno na Ásia, América e África.¹⁶ A Teologia Ameríndia é um exemplo concreto dessa reação. A tarefa de descolonizar a cristologia no âmbito das religiões, tarefa das mais desafiantes da contemporaneidade, nos remete para alguns dados expostos por Rahner e Sesboüé.

Rahner em seu artigo *Calcedônia, fim ou começo?*, atenta para a importância de se trabalhar a vida terrena de Jesus em vista de uma cristologia mais existencial. Sesboüé ao apresentar o valor permanente de Calcedônia, destaca a vida terrena de Jesus como um meio dinamizador de pensar a identidade de Jesus. De fato, a linguagem dogmática da encarnação: “Jesus a Palavra de Deus encarnada, o Filho de Deus,” que originou a linguagem da unicidade e da singularidade de Jesus, poderia gerar empecilhos no diálogo com os fiéis de outras religiões. Estes embargos podem acontecer se tanto a singularidade como a unicidade não são pensadas dentro de um horizonte de abertura e diálogo.

O teólogo Aloysius Pieris, um dos expoentes no diálogo interreligioso, sustenta que o fato do Ocidente não ter se interessado pelos valores culturais e religiosos asiáticos, dificultou a entrada do cristianismo nessas terras. No entanto, há um valor incontestável na vida do Nazareno que está ausente nas outras tradições religiosas: é a sua identificação com os pobres e excluídos. O Verbo encarnado “esvaziou-se a si mesmo e assumiu a condição de Servo” (Fl 2,7). Nos “dias de sua carne”, Ele esteve totalmente voltado para os pobres e marginalizados, testemunho de desapropriação absoluta de si mesmo que chegou ao auge no Gólgota. O centro de sua mensagem e práxis foi o reconhecimento da dignidade, da integridade do ser humano e dos excluídos religiosos, sociais, de gênero de seu tempo, exteriorização da opção de Deus.

A referência a Jesus como a “aliança irrevogável de Deus com os pobres” (PIERIS, 1988 *apud* HURTADO, 2008, p. 326) é, pois, uma chave importante no diálogo inter-religioso. Os pobres estão presentes em todas as religiões e são os preferidos de Deus, com os quais Ele faz aliança. O teólogo jesuíta do Sri Lanka arremata: “fora da aliança de Deus com o pobre, não há salvação” (HURTADO, 2008, p. 326-327). Nesta concepção a unicidade de Jesus é vista “enquanto Ele convida a compartilhar o amor especial de Deus aos pobres de todas as religiões, manifestado na aliança irrevogável concluída na cruz” (*ibid.*, p. 327).

¹⁶ Destacam-se três grandes orientações que o discurso cristológico contemporâneo assumiu e vem assumindo: *Cristo e a Libertação*, *Cristo e as culturas*, *Cristo e as religiões*. A primeira orientação contempla o campo das teologias da libertação em suas diferentes abordagens. O foco das mesmas é a identificação que se opera entre Jesus e o povo vítima de qualquer tipo de marginalização. A segunda orientação aborda as cristologias que estão no âmbito da inculturação. Elas visam anunciar a Cristo para os povos de diferentes culturas. A terceira é direcionada para o diálogo com crentes de outras religiões (HURTADO, 2008, p. 321-330).

É patente o fato de que a reflexão cristológica no seu discurso com as culturas e as religiões não pode se apresentar com suas fórmulas dogmáticas. Para sua mensagem ecoar é preciso extrair dos solos diferentes, suas riquezas milenares e confrontá-las com a fé cristã. Para Tamayo as religiões não devem se apoiar “na busca de consensos doutrinários que deixam insatisfeitas a todas as religiões, pois isto as exigiria renunciar a aspectos fundamentais de cada uma” (TAMAYO, 2012, p. 66). Aqui, constatamos como o horizonte inter-religioso deve estar ligado com a cultura das religiões plurais. Ele “tem que desembocar na elaboração de uma teologia das religiões a partir da interculturalidade e o diálogo inter-religioso, a partir das vítimas e com a práxis da libertação” (*ibid.*, p. 137).

Conclusão

O presente estudo procurou mostrar o que significa entrar descolonialmente na cristologia. A investigação, no limite do proposto, abriu caminho para conhecermos o que é preciso superar de uma colonialidade cristológica e as tarefas advindas e/ou almeçadas nesse processo, perspectivas interligadas. Utilizou-se, para tal constatação, a observância de uma nova episteme que proporcionou a visualização do processo colonizador/descolonizador da fé cristã. Entrar de modo descolonial na reflexão cristológica significa descentrar-se dos seus discursos totalitários que não se coadunam com as novas atmosferas sócio-culturais. Este descentramento deve ser sempre apoiado a partir mesmo do coração da fé cristã e atento aos gritos do mundo de hoje.

Da posição cristológica colonial levanta-se o imperativo de superar a comunicação de um depósito de verdades transmitido em linguagens abstratas, a falta do enraizamento das exigências evangélicas em nome de justificativas rituais. E mais: a atitude de preconizar um poder hegemônico do Evento cristão sobre os multiétnicos “vassalos” impedindo um profícuo diálogo intercultural e inter-religioso. Tudo, oriundo do enclausuramento cristão ocidental.

Outra constatação da pesquisa decorrente da anterior mostra que o processo de descolonização da cristologia, já em curso, é tarefa premente, inconclusa, desafiadora. O contributo das análises de González Faus e Sesboüé chamou à cena uma das tarefas desse processo: desvelar os silêncios e/ou lacunas da identidade cristã outrora escondida pela epistemologia helênica e calcedoniana. O trabalho mostrou que ao fortalecer tais espaços afirmou-se os valores de como o mistério cristão, como sustentado pela Comissão Teológica Internacional, precisam ser assimilados em novos tempos e celebrados em outras etnias e religiões.

Quando o projeto descolonial da teologia (e concretamente da cristologia) toca o âmbito do pluralismo religioso contemporâneo, trata-se de uma ta-

refa de “reconhecimento” no seu tríplice sentido. Primeiro, reconhecimento no sentido de “agradecimento” daqueles que nos precederam na tarefa de propor a fé cristã em diferentes contextos culturais e religiosos, iniciando dessa maneira processos de inculturação assombrosos e, ao mesmo tempo, salvando todo anacronismo, criticáveis a partir de nossa sensibilidade contemporânea. Segundo, reconhecimento no sentido de “confissão” da pretensão cristã indevida do poder hegemônico exercido sobre povos e religiões. Ainda hoje, é preciso reconhecer que, sob o aspecto de afirmações identitárias, essa velha pretensão surge em alguns contextos e atrapalha inclusive os exercícios teológicos mais elementares, a ponto de alguns cristãos acreditarem que estamos em um terreno conquistado definitivamente. Terceiro, reconhecimento no sentido de “aceitação” fundamental de que “Deus trabalha em todas as coisas” e que por isso mesmo o mistério de Jesus Cristo se diz na diversidade de tradições religiosas. Esta rica diversidade se manifesta na força e radicalidade da sua alteridade real, isto é, as outras tradições religiosas são verdadeiramente “outras”, não apenas realizações imperfeitas do já conhecido. Por isso pode-se legitimamente esperar que aprendamos e aprofundemos o mistério de Deus, precisamente nas fronteiras inter-religiosas.

A linha metodológica assumida contribuiu para conhecermos, no exercício de uma nova episteme, o que possibilita a entrada descolonial na cristologia, ponto que consideramos uma contribuição significativa deste estudo.

Referências

ALBÁN, Ary Fernández. *Des-colonialidad y Teología de la Liberación: una exploración del desarrollo del “pensamiento des-colonial” y sus implicaciones para las teologías latinoamericanas de la liberación*. Disponível em: <http://latinotheology.org/node/128>. Acesso em: 20 jul. 2016.

ARNOLD, Simón Pedro. *Descolonización e Interculturalidad: el punto de vista teológico*. *Voices*, v. 37, n. 1, p. 29-43, Jan./Apr. 2014.

CASTILLO DE LA CRUZ, Jit Manuel. *La interculturalidad: un nuevo paradigma de evangelización para un mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: MSC, 2016. (Pensamento y vida, 6).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Documentos 1969-1996. *Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*. Madrid: BAC, 1998. p. 226-236. (BAC, 587).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATWOT. *Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica*. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/424.htm>>. Acesso em: 02 Jul 2016.

DUSSEL, Enrique. *Descolonização epistemológica da teologia*. *Concilium*, Petrópolis, v. 2, n. 350, p. 19-30, 2013.

_____. *El Giro Descolonizador*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>>. Acesso em: 02 jul. 2016.

_____. Des-helenizarel Cristianismo. *Revista Catalana de Teologia*, Barcelona, v. XXIV/2, p. 257-288, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode*. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris: Seuil, 1976 *apud* SESBOÛÉ, Bernard. Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 65, n^{os}. 1 et 2, p.45-80, jan./mars 1977.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. Madrid: Sal Terrae, 1974. v. 1, p. 339-366.

_____. Des-helenizar el Cristianismo. *Revista Catalana de Teologia*, Barcelona, v. XXIV/2, p. 257-288, 1999.

HURTADO, Manuel. Novas cristologias: ontem e hoje algumas tarefas da cristologia contemporânea. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n.112, p. 315-341, set./dez., 2008.

_____. Teologias índias. Desafios e limites. *IHU on-line*, ano IX, n. 293, p. 36-40, 18 de Maio, 2009.

_____. *A Encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. Creer em Jesucristo hoy. *Selecciones de Teología*, v. 52, n. 205, p. 55-62, enero/marzo 2013a.

_____. *Deus não sem nós*. A humanidade de Deus para pensar Deus e os pobres da terra. São Paulo: Loyola, 2013b.

_____. Ayvu Rapyta. Towards an Amerindian Comparative Theology. CSWR/Harvard Divinity School, Cambridge, 2015.

LIMA, Marcos Costa; ELÍBIO JÚNIOR, Antônio M.; ALMEIDA, Carolina Soccio Di M. Pós-colonialismo e o mundo plural na obra de Walter Mignolo. *Edipucrs*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 4-18, jul./dez. 2014.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF* n. 34, p. 287-324, 2008.

_____. *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*. Disponível em: <<http://waltermignolo.com/wp-content/uploads/2013/03/epistemicdisobedience-2.pdf>> . Acesso em: 02 jul. 2016.

RAHNER, Karl. Problemas actuales de cristología. In: _____. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1967. v. 1, p. 167-221.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

SESBOÛÉ, Bernard. Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 65, n^{os}. 1 et 2, p.45-80, jan./mars 1977.

SUESS, Paulo. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. *Concilium*, Petrópolis, v. 350, n. 2, p. 78-88, 2013.

SUSIN, Luiz Carlos. O estatuto epistemológico da teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 555-563, set. 2006.

TAMAYO, Juan José. *Outra teologia es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. España: Herder, 2012.

TOMICHA CHARUPÁ, Roberto. *Espiritualidad, ética y buen convivir*. Aproximaciones desde la cosmovivencia ameríndia, 2015. Artigo não publicado. Este texto há sido presentado en noviembre de 2015 en San José, Costa Rica, en el encuentro organizado por la Universidad de La Salle de Costa Rica.

_____. El Buen vivir. Inspiraciones para un cristianismo simbólico-convivial. *Spiritus*, Ecuador, año 57/2, n. 223, p. 9-26, 2016a.

_____. Trinidad y Buen con-vivir: presupuestos para una lectura teológica ameríndia. *Spiritus*, Ecuador, año 57/2, n. 223, p. 102-120, 2016b.

_____. *Ámbitos, prioridades y tareas de la misión en América: balance y desafíos*, 2016c. Artigo inédito.

_____. *Apuntes para una misionología latinoamericana: exploraciones desde el Instituto latinoamericano de Misionología*. 2016d. Artigo inédito.

Aparecida Maria de Vasconcelos é doutora em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2015). Editora adjunta do Periódico Perspectiva Teológica. Publicação mais recente: As duas mãos do Pai no coração da *Terra Mater*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 76, n. 303, p. 557-575, jul./set. 2016.

Endereço: Rua Ipurinas, 53 – Novo Progresso – Contagem
32.115.120 – Minas Gerais
aparecidamv13@gmail.com

Manuel Hurtado é doutor em Teologia Sistemática pelo Centre Sèvres (2006, Paris – França). Visiting Fellow no Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School (2015, Cambridge, MA -USA). Publicações mais recentes: El Evangelio de la misericordia. Misericordia de Jesús, misericordia de Dios, *Yachay*, Cochabamba, v.33, p.33-54, n.64, 2016; *Deus, não sem nós*. A humanidade de Deus para pensar Deus e os pobres da terra. São Paulo: Loyola, 2013; *A Encarnação: debate cristológico na teologia cristã das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012.

Endereço: Pasaje Escudano, 101 – Cala Cala
Casilla Postal 2175
Cochabamba – Bolívia
manuel.hurtado@jesuits.net