



JESUÍTAS BRASIL

Cadernos *Teologia Pública*

ISSN 1807-0590 (impresso)

ISSN 2446-7650 (on-line)

Ano XXI | Número 180 | Volume 22 | 2025

**Ecologia integral e encarnação nos povos
originários: um diálogo teológico sob a
perspectiva cosmoteândrica**

José F. Castillo Tapia

Cadernos *Teologia Pública*

ISSN 1807-0590 (impresso)

ISSN 2446-7650 (on-line)

Ano XXI | Número 180 | Volume 22 | 2025

Ecologia integral e encarnação nos povos originários: um diálogo teológico sob a perspectiva cosmoteândrica

José F. Castillo Tapia

Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia (FAJE), em Espiritualidade Inaciana
pela Pontifícia Universidad Comillas e em Educação pela
Universidad Pontificia de Salamanca (Espanha)



INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNISINOS

Cadernos Teologia Pública é uma publicação do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS

Reitor: Sérgio Mariucci, SJ
Vice-reitor: Artur Eugênio Jacobus

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU

Diretor: Inácio Neutzling, SJ
Diretor-adjunto: Lucas Henrique da Luz
Gerente administrativo: Nestor Pilz
ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

Ano XXI – Vol. 22 – Nº 180 – 2025

ISSN 1807-0590 (impresso) | ISSN 2446-7650 (on-line)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling, SJ – Unisinos

Conselho editorial: MS. Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS. Guilherme Tenher Rodrigues; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Ana Maria Formoso (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, doutora em Educação); Christoph Theobald (Faculdade Jesuíta de Paris - Centre Sèvres, doutor em Teologia); Faustino Teixeira (UFJF-MG, doutor em Teologia); Felix Wilfred (Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia); Jose Maria Vigil (Associação Ecmênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação); José Roque Junges, SJ (Unisinos, doutor em Teologia); Luiz Carlos Susin (PUCRS, doutor em Teologia); Maria Inês de Castro Millen (CES/ITASA-MG, doutora em Teologia); Peter Phan (Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia); Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR, doutor em Teologia).

Responsáveis técnicos: Cleusa Maria Andreatta e Guilherme Tenher Rodrigues.

Revisão: Isaque Gomes Correa

Imagem da capa: PxHere

Projeto Gráfico: Ricardo Machado

Editoração: Guilherme Tenher Rodrigues

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos.
– Ano 20. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- . v. 20.
Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.
Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 19, n. 326 (2021).
ISSN 2448-0304
1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo/RS, Brasil

Ecologia integral e encarnação nos povos originários: um diálogo teológico sob a perspectiva cosmoteândrica

José F. Castillo Tapia

RESUMO: O presente artigo explora a relação entre ecologia integral, encarnação cristã e espiritualidades indígenas, utilizando a perspectiva cosmoteândrica de Raimon Panikkar como chave hermenêutica. Partindo da crise socioambiental contemporânea e do conceito de ecologia integral desenvolvido na encíclica *Laudato Si'*, argumenta-se que a proteção do meio ambiente e a defesa dos povos originários são inseparáveis. O pensamento de Panikkar contribui para aprofundar essa reflexão, distinguindo entre ecologia (como ciência) e ecosofia (como sabedoria integral da natureza). Ao longo do texto, são abordadas as cosmologias indígenas e sua interconexão com a espiritualidade cristã, questionando como a encarnação pode ser compreendida como um processo contínuo na vida e nas lutas dos povos originários. Além disso, destacam-se o papel pastoral da Igreja na defesa dessas comunidades e a necessidade de um diálogo intercultural que respeite a pluralidade de tradições espirituais. O estudo propõe que a transição da ecologia integral para a ecosofia representa um amadurecimento da conversão ecológica, convidando a humanidade a uma nova relação ética, contemplativa e comunitária com o cosmo.

PALAVRAS-CHAVE: Ecologia integral. Encarnação. Espiritualidades indígenas. Cosmoteandrismo. Ecosofia.

Integral Ecology and Incarnation in Indigenous Peoples: A Theological Dialogue from a Cosmotheandric Perspective

José F. Castillo Tapia

ABSTRACT: This article explores the relationship between integral ecology, Christian incarnation, and indigenous spiritualities, using Raimon Panikkar's cosmotheandric perspective as a hermeneutic key. Starting from the contemporary socio-environmental crisis and the concept of integral ecology developed in the encyclical *Laudato Si'*, it argues that environmental protection and the defense of indigenous peoples are inseparable. Panikkar's thought deepens this reflection by distinguishing between ecology (as science) and ecosophy (as the integral wisdom of nature). Throughout the text, indigenous cosmologies and their interconnection with Christian spirituality are examined, questioning how the incarnation can be understood as an ongoing process in the lives and struggles of indigenous peoples. Furthermore, the pastoral role of the Church in defending these communities is highlighted, along with the necessity of intercultural dialogue that respects the plurality of spiritual traditions. The study suggests that the transition from integral ecology to ecosophy represents the maturation of ecological conversion, inviting humanity to a new ethical, contemplative, and communal relationship with the cosmos.

KEYWORDS: Integral ecology. Incarnation. Indigenous spiritualities. Cosmotheandricism. Ecosophy.



Ecologia integral e encarnação nos povos originários: um diálogo teológico sob a perspectiva cosmoteândrica

José F. Castillo Tapia

Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Espiritualidade Inaciana pela Pontifícia Universidad Comillas e em Educação pela Universidad Pontificia de Salamanca

INTRODUÇÃO

A crise socioambiental contemporânea, intensificada ao longo das últimas décadas, não diz respeito apenas a questões de poluição, escassez de recursos ou perda de biodiversidade. Trata-se de um sintoma de algo mais profundo: uma ruptura entre a humanidade e o cosmo que se manifesta em desigualdades sociais, modos de produção predatórios e uma visão fragmentada de mundo. A encíclica *Laudato Si'* (2015), do Papa Francisco, introduziu de forma oficial, no magistério eclesial, a noção de ecologia integral, ressaltando que

as dimensões social, ambiental e espiritual são indissociáveis. Ou seja, não é possível defender a natureza sem defender simultaneamente a dignidade dos mais vulneráveis, incluindo os povos originários.

Desde a Conferência de Aparecida (2007), a Igreja na América Latina já apontava para a urgência de proteger a biodiversidade e os povos da região amazônica, sublinhando que a realidade ecológica é inseparável do compromisso evangelizador. Esse caminho culmina no Sínodo Pan-Amazônico (2019), que gerou uma série de reflexões sistematizadas na exortação apostólica *Querida Amazonia* (2020), propondo que a missão da Igreja inclua a luta pelos direitos dos povos originários e a salvaguarda dos ecossistemas. Neste sentido, a ecologia integral destaca-se como um paradigma capaz de unir diferentes campos do conhecimento, bem como o testemunho pastoral, a celebração litúrgica e a ação sociopolítica.

Entretanto, surge a pergunta: seria possível ir além de uma perspectiva, ainda que inclusiva, mas centrada sobretudo em uma mudança de hábitos ou na conscientização moral? É aí que entra o pensamento do filósofo e teólogo Raimon Panikkar (1918-2010), que propôs uma visão “cosmoteândrica” para descrever a relação essencial entre Deus (*Theo*), cosmo (*Cosmo*) e humanidade (*Andro*). Panikkar também cunhou a distinção entre “ecologia” e “ecosofia”, enfatizando que a última representa uma sabedoria intrínseca do próprio universo, algo que não se limita à mera compreensão científica das inter-relações ecológicas.

Assim, este artigo pretende, em primeiro lugar, apresentar os fundamentos da ecologia integral no âmbito teológico, relacionando-os às pluralidades de

culturas indígenas que, historicamente, têm vivenciado uma conexão íntima com a terra, os rios, as florestas e as “forças divino-cósmicas”. Em segundo lugar, busca compreender como a proposta de Raimon Panikkar pode aprofundar essa perspectiva, convidando à ecosofia: não apenas estudar a realidade natural, mas aprender da própria natureza. E, por fim, o presente escrito deseja relacionar esse itinerário reflexivo com a noção cristã de encarnação, interpretada não apenas como um evento teológico do passado, mas também como um processo que continua se manifestando na vida e nas lutas dos povos originários.

É essencial sublinhar que, ao longo de todo o texto, opta-se por falar em “espiritualidades indígenas” (e não em singular), pois há uma multiplicidade de formas de relação com o sagrado e com a comunidade cósmica. Da mesma forma, evita-se o uso irrestrito de termos como “sacralidade” quando estes podem obscurecer a distinção entre a imanência do divino em toda a realidade e o risco de uma fusão panteísta acrítica. A perspectiva do *mysterium coniunctionis* mencionada por Panikkar vem justamente ao encontro dessa necessidade de respeitar tanto a presença divina na totalidade quanto a “coextensividade” sem confusão dos distintos polos¹.

1 O termo “*Mysterium Coniunctionis*”, em Raimon Panikkar, se refere à ideia de uma unidade profunda e misteriosa entre realidades aparentemente distintas. Esse conceito está enraizado na tradição mística e filosófica e pode ser entendido como a integração entre diferentes polos da existência, como o divino e o humano, o material e o espiritual, o cristianismo e as outras religiões. Panikkar utiliza essa expressão inspirando-se na alquimia e na tradição mística cristã para expressar sua visão da realidade como um todo integrado, onde não há separação rígida entre o sagrado e o profano, mas sim uma interconexão dinâmica e relacional. Ele propõe que essa unidade não significa fusão ou uniformidade, mas uma comunhão profunda entre diferenças. Cf.: PANIKKAR, Raimon. *The Rhythm of Being: The Unbroken Trinity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010.

Nas seções seguintes, este texto estará organizado de modo a abordar, passo a passo, as temáticas de: pluralidades indígenas e suas cosmologias (capítulo 1); ecologia integral na teologia cristã (capítulo 2); contribuições da teologia à ecologia integral (capítulo 3); encarnação e diálogo com os povos originários (capítulo 4); o pensamento de Panikkar e sua ênfase no cosmo-teandrismo (capítulo 5); distinção entre ecologia e ecosofia (capítulo 6); a transição da ecologia integral para a ecosofia (capítulo 7); convergências entre espiritualidades indígenas e ecosofia (capítulo 8); implicações pastorais (capítulo 9); desafios sociopolíticos (capítulo 10); e, por fim, as conclusões gerais.

1. PLURALIDADES INDÍGENAS E SUAS COSMOLOGIAS

1.1. Reconhecendo as inúmeras culturas e espiritualidades indígenas

A América Latina, assim como outras regiões do mundo, é habitada por uma miríade de povos originários, cada qual com sua própria língua, seu próprio sistema de parentesco, seus mitos de criação e suas cosmologias. Falar de espiritualidades indígenas, no plural, não é apenas uma questão de estilo; é uma forma de reconhecer a enorme diversidade dessas tradições. Algumas comunidades, por exemplo, entendem a terra como “mãe” e a relacionam a um princípio feminino de fertilidade (como o conceito de *Pachamama* em contextos andinos). Outras, como diversos povos amazônicos, veem as florestas e os rios como repletos de seres espirituais, com os quais é preciso manter uma relação de equilíbrio e respeito.



Além disso, há grande variação no modo como cada cultura indígena se relaciona com o transcendente. Alguns grupos veneram entidades criadoras específicas, outros enfatizam a conexão com ancestrais que ocupam um plano espiritual próximo, e há ainda aqueles em que a diferença entre o “natural” e o “sobrenatural” é tênue ou mesmo inexistente. Em geral, contudo, existe um traço comum: a percepção de que todos os elementos do cosmo (plantas, animais, rochas, águas, astros etc.) participam de uma comunidade viva, em constante troca de energia e sentido.

Essa visão contrasta, em muitos aspectos, com as heranças de uma modernidade ocidental que frequentemente entende a natureza como objeto de exploração ou recurso material. Por outro lado, aproxima-se da ênfase cosmoteândrica de Panikkar, que propõe uma interdependência essencial entre Deus, humanidade e o cosmo. As culturas indígenas já vivenciam, de forma intuitiva ou elaborada, que o cosmo não é um cenário inerte, mas um “sujeito” composto de múltiplas vozes.

1.2. Relações com a terra, o cosmo e o divino sob diferentes perspectivas indígenas

Se considerarmos, por exemplo, os povos das terras baixas da Amazônia, será comum encontrarmos narrativas cosmogônicas em que o mundo atual se constituiu a partir da ação de heróis míticos que abriram clareiras, deram nomes aos rios e “organizaram” o ambiente para a presença humana e não humana. Em várias narrativas, esses heróis podem se transformar em animais ou elementos da natureza, indicando que a linha divisória entre humano e não humano não é

absoluta. Esse tipo de concepção, usualmente chamado de perspectivismo por alguns antropólogos, enfatiza uma continuidade ontológica entre as espécies – ainda que cada qual tenha seu ponto de vista específico.

Em culturas andinas, como a dos Quéchuas ou dos Aymaras, a terra (*Pachamama*) e as montanhas (*Apus*) são tratadas como entidades dotadas de poder e de uma “personalidade” que exige reciprocidade. Realizam-se oferendas, rituais de agradecimento e ritos de permissão para explorar certos recursos, pois há um entendimento de que a vida humana só floresce em harmonia com as forças cósmicas que permeiam o território. Assim, não se trata de um animismo superficial, mas de um entendimento de que cada parte do cosmo carrega uma dimensão espiritual que exige cuidado e consideração.

Tais cosmologias indígenas, em sua pluralidade, têm muito a dizer ao cristianismo, especialmente quando este reflete sobre a encarnação e a criação. Se Deus se faz presente na totalidade da realidade (sem se confundir com ela), não seria possível estabelecer, em diálogo com as visões indígenas, um aprofundamento da noção de que o cosmo é permeado pelo *mysterium coniunctionis* (Panikkar)? As culturas indígenas, nesse sentido, são interlocutoras privilegiadas de uma teologia que almeja ser contextual, integral e atenta à diversidade.

1.3. Tensões contemporâneas: colonialidade, exploração e desafios culturais

A colonização europeia impôs às culturas indígenas processos de apropriação territorial, evangelização forçada e desvalorização de suas línguas e costumes. Embora esse passado não possa ser ignorado, há iniciativas atuais – tanto por parte de setores da Igreja quanto de movimentos sociais – que buscam reverter esse quadro de injustiça. Entretanto, a pressão de mineras, madeireiras, monoculturas de exportação e outros interesses econômicos continua avançando sobre terras indígenas, ameaçando não apenas o equilíbrio ecológico, mas as próprias estruturas cosmológicas dessas comunidades. Para Gutiérrez, a noção de libertação não pode se restringir à esfera socioeconômica, mas deve ampliar-se para a relação com a terra, espaço vital para a sobrevivência e para o desenvolvimento das culturas indígenas². Também Ellacuría enfatiza que a “história como lugar de encontro com Deus”³ inclui necessariamente a história dos povos que dependem intrinsecamente da natureza, pois a opressão econômica e a exploração dos recursos naturais costumam andar de mãos dadas.

Para muitas culturas indígenas, perder o território equivale a perder a base material e simbólica da existência, pois a terra não é um simples pedaço de chão, mas o lugar onde se entrelaçam as relações com os antepassados, com a comunidade e com as forças divino-cósmicas. Diante disso, a teologia cristã, ao refletir sobre a ecologia integral, é desafiada a assumir uma

2 GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 112.

3 ELLACURÍA, Ignacio. *A História como Lugar de Encontro com Deus*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 54.

postura profética de defesa dos povos originários e de reconhecimento de suas espiritualidades como fontes de sabedoria. O pensamento de Panikkar, ao enfatizar a ecosofia, sugere que não basta proteger a natureza; é preciso aprender com ela – e as culturas indígenas já detêm, ancestralmente, esse aprendizado⁴.

2. ECOLOGIA INTEGRAL NA TEOLOGIA CRISTÃ

2.1. Raízes e desenvolvimento do conceito de ecologia integral

O termo “ecologia integral” ganhou notoriedade, sobretudo a partir de 2015, com a publicação da encíclica *Laudato Si'*. Porém, suas raízes podem ser encontradas em diversas correntes de reflexão teológica, filosófica e até nas ciências naturais, que, ao longo do século XX, gradualmente passaram a destacar a interdependência dos sistemas vivos. O teólogo Leonardo Boff, ainda na década de 1990, escrevia sobre a necessidade de se ouvir “o grito da Terra e o grito dos pobres” como expressões de uma única crise sistêmica⁵. Outros autores, como Thomas Berry⁶, Teilhard de Chardin⁷ e Romano Guardini⁸, já apontavam para a dimensão cósmica da fé cristã.

4 PANIKKAR, Raimon. *Ecosofia: La Sabiduría de la Tierra*. Barcelona: Fragmenta, 2021.

5 BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 85.

6 BERRY, Thomas. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

7 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Phénomène Humain*. Paris: Seuil, 1955.

8 GUARDINI, Romano. *The Spirit of the Liturgy*. New York: Sheed & Ward, 1935.

A ecologia integral, em síntese, propõe superar toda e qualquer visão fragmentada que separe a questão ambiental das questões sociais, culturais e espirituais. Para a tradição cristã, isso significa reconhecer que a criação não é um bem de consumo, mas um dom confiado por Deus à humanidade, que deve administrá-lo responsavelmente. Implica também compreender que as estruturas sociais injustas – que geram pobreza, desigualdade e marginalização – estão relacionadas a uma lógica de exploração da natureza. Portanto, a conversão ecológica não pode prescindir de uma conversão social e ética.

2.2. Encíclica *Laudato Si'* (2015) e a proposta de cuidado com a Casa Comum

Na *Laudato Si'*, o Papa Francisco critica o que chama de paradigma tecnocrático, caracterizado pela crença de que o progresso humano depende exclusivamente do avanço técnico-científico e da obtenção de lucros imediatos. Esse paradigma, ao objetificar o meio ambiente, leva a uma espiral de consumo e descarte que afeta de modo particular os mais pobres, que vivem em áreas de maior vulnerabilidade social e ecológica. Francisco destaca que “não há duas crises separadas, uma ambiental e outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS 139).

Em termos práticos, a encíclica exorta a humanidade a repensar seus estilos de vida, suas políticas de desenvolvimento e suas prioridades econômicas. A “Casa Comum” deve ser cuidada por todos, num espírito de responsabilidade compartilhada, tendo em mente o bem das futuras gerações. Em chave cristã,

esse cuidado é não apenas uma exigência moral, mas também um ato de amor a Deus, que se revela na obra criada. Assim, o diálogo com as pluralidades indígenas torna-se ainda mais urgente, pois muitas delas tradicionalmente praticam um “cuidado comunitário” do território, impulsionado por suas espiritualidades.

2.3. Princípios centrais: interconexão, justiça social e dimensão espiritual

A ecologia integral se baseia em alguns princípios, que podem ser resumidos assim:

a) Interconexão: todos os seres vivos e o meio em que habitam estão interligados. A ação em uma parte do sistema repercute no todo. O que ocorre numa floresta remota afeta, a longo prazo, a vida em outras regiões do planeta.

b) Justiça social: cuidar do meio ambiente implica cuidar das populações mais vulneráveis, em geral as primeiras a sofrer os impactos da degradação ecológica. Nessa categoria entram muitos povos indígenas, cuja existência depende estreitamente do equilíbrio natural.

c) Dimensão espiritual: a crise ecológica também é uma crise de valores. Sem uma mudança profunda de mentalidade, que reconheça a dignidade intrínseca de toda a criação, as soluções técnicas não serão suficientes. Para o cristianismo, a espiritualidade envolve a comunhão com Deus e, portanto, a busca de harmonia com a obra divina.

Esses princípios encontram correspondência na cosmovisão de muitas culturas indígenas, que historicamente sustentam uma ética de reciprocidade entre o ser humano e a natureza, bem como um sentido comunitário em relação aos bens comuns. O que a ecologia integral formula de modo conceitual, tais culturas muitas vezes vivenciam em sua prática sociocultural. Isso mostra o potencial de enriquecimento mútuo, caso a Igreja e a sociedade em geral estejam dispostas a aprender com a diversidade indígena.

3. CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA À ECOLOGIA INTEGRAL

3.1. A opção preferencial pelos pobres como opção pela Terra

A Teologia da Libertação, que teve em Gustavo Gutiérrez um de seus precursores, sempre ressaltou a importância de olhar o mundo a partir dos pobres. Em um primeiro momento, destacou-se a urgência de denunciar as estruturas econômicas e políticas que perpetuavam a miséria em países latino-americanos. Contudo, com o passar do tempo, essa reflexão foi se ampliando para incluir a dimensão ecológica, ao constatar que os pobres são também as maiores vítimas da destruição do meio ambiente, em especial os povos indígenas.

Leonardo Boff, ao escrever sobre a ecologia em chave libertadora, sublinha a necessidade de escutar tanto o “grito dos pobres” quanto o “grito da terra”, que são indissociáveis. Nesse sentido, a crise ambiental e a crise social são expressões de um mesmo sistema

marcado pela exploração desenfreada e pela lógica do lucro. O argumento central é que não basta lutar pela superação da pobreza se não houver também transformação das relações com o meio ambiente, pois a degradação ambiental recai diretamente sobre as populações mais frágeis, ampliando as desigualdades⁹.

3.2. Hermenêutica bíblica em perspectiva ecológica

Um dos pontos centrais para a reflexão teológica tem sido a releitura de textos bíblicos a partir de uma ótica ecológica. O relato da criação em Gênesis, por exemplo, quando interpretado em diálogo com a tradição indígena, pode evidenciar a vocação humana de cuidar, cultivar e guardar o jardim (Gn 2,15), em vez de simplesmente “dominar” a terra. As culturas indígenas oferecem, muitas vezes, exemplos concretos de como se pode exercer um domínio que não seja predatório, mas simbiótico, respeitando os ciclos naturais.

Outros textos bíblicos, como os proféticos, tornam-se particularmente relevantes ao denunciar a ganância e a injustiça, apontando para a ruptura da aliança com Deus quando se oprime o pobre e se devasta a terra (Is 24,5). Essa hermenêutica bíblica, iluminada pela perspectiva libertadora e pela escuta dos saberes indígenas, fortalece a proposta de uma espiritualidade ecológica comprometida com a vida de todos os seres, numa dinâmica que Panikkar descreve como “cosmoteândrica”: a harmonia entre Deus, o cosmo e a humanidade.

9 BOFF. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. p. 87.

3.3. Mística e contemplação na luta socioambiental

A experiência de luta em defesa dos territórios indígenas não se limita à esfera política e jurídica; ela também comporta uma dimensão mística, na medida em que se reconhece a presença divina na beleza e na fragilidade da criação. Muitos militantes cristãos, inspirados pela Teologia da Libertação, têm afirmado que o engajamento socioambiental nasce de uma profunda experiência espiritual de encontro com Deus no rosto do pobre e na riqueza da biodiversidade¹⁰.

Nesse contexto, Panikkar reforça que a mística não é um refúgio individual, mas um estado de consciência que percebe a sacralidade do todo. Ao relacionar essa percepção com a prática da justiça, a espiritualidade se traduz em compromisso ativo pela transformação das realidades de opressão. A mística da interdependência, portanto, é uma chave para entendermos como a teologia e a ecologia integral convergem no cuidado da casa comum e na solidariedade aos mais vulneráveis¹¹.

4. ENCARNAÇÃO EM PERSPECTIVA: JESUS CRISTO E AS CULTURAS INDÍGENAS

4.1. Centralidade da encarnação na fé cristã

Na teologia cristã, a encarnação é o fundamento do mistério pascal: Deus se faz humano em Jesus de Nazaré, assumindo nossa condição histórica e, assim,

10 ELLACURÍA. *A História como Lugar de Encontro com Deus*. p. 54.

11 PANIKKAR, Raimon. *Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. New York: Orbis Books, 1993. p. 217.

inaugurando um novo caminho de salvação. Porém, ao longo dos séculos, o conceito de encarnação foi frequentemente limitado a uma abordagem soteriológica individualista (a salvação da alma), deixando em segundo plano a dimensão cósmica e histórica da presença divina. A Teologia da Libertação, surgida na América Latina, trouxe novamente ao centro a ideia de que a encarnação tem implicações sociais e políticas, pois Cristo se identifica especialmente com os pobres e excluídos.

Se o Verbo se fez carne (Jo 1,14), significa que Deus abraçou a condição humana por inteiro, incluindo nosso enraizamento na terra e nossas relações com outros seres vivos. Assim, a encarnação também pode ser vista como um ato ecológico: o Criador não permanece alheio às dores e esperanças do mundo criado, mas as assume e, de certo modo, as redime. Nesse sentido, a presença de Jesus na comunidade humana se estende às culturas indígenas, que desde a colonização vêm enfrentando marginalização e violência, mas que ainda preservam uma sabedoria singular sobre o cosmo.

4.2. Leitura encarnatória a partir das realidades indígenas

A encarnação de Cristo, mistério central da fé cristã, não se limita a um evento histórico ocorrido há dois mil anos. A teologia latino-americana da libertação, em diálogo com a tradição católica, compreende que a encarnação continua ocorrendo onde a Palavra se faz “carne” na vida dos oprimidos, dos pobres e dos marginalizados¹². Dessa forma, cada realidade de so-

12 SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador: Confronto com a História e a Práxis*. São Paulo: Paulus, 1991. p. 203.

frimento humano torna-se, ao mesmo tempo, lugar de revelação e lugar de salvação, exigindo da comunidade cristã uma resposta compassiva e engajada.

Para muitas culturas indígenas, a noção de um Deus distante, isolado do mundo, não faz sentido. Suas espiritualidades costumam ressaltar a imanência de uma força vital que permeia rios, montanhas, animais e seres humanos. Quando o cristianismo propõe a ideia de que Deus se tornou parte da criação em Jesus, algumas comunidades indígenas identificam esse movimento com suas próprias concepções de uma divindade que “caminha com o povo” e experimenta o cotidiano da terra.

Isso abre espaço para uma teologia encarnatória enculturada, isto é, capaz de assumir símbolos e ritos indígenas como legítimas expressões de fé, desde que permaneça em diálogo crítico com o Evangelho. Em outras palavras, se a encarnação continua a ocorrer na história, também acontece onde há celebração da vida, compromisso comunitário, respeito às forças naturais e busca de justiça. Dessa forma, povos originários podem reinterpretar a figura de Jesus segundo suas matrizes culturais: como um guerreiro que defende o território, um grande xamã que cura ou um líder sábio que harmoniza a aldeia com o cosmo. Claro que isso requer discernimento teológico para evitar leituras sincréticas superficiais, mas também pede abertura da Igreja para reconhecer essas leituras como portadoras de verdade e graça.

4.3. Cristo solidário: rosto humano-divino nos povos originários

No processo de evangelização da América Latina, muitas vezes, prevaleceu uma prática impositiva, que ignorou ou sufocou as expressões religiosas autóctones. Entretanto, em décadas recentes, a Igreja tem refletido sobre a importância da enculturação, ou seja, levar a mensagem cristã às culturas locais respeitando seus valores e tradições legítimas. As conferências de Puebla (1979) e Santo Domingo (1992) e, mais recentemente, as reflexões do Sínodo Pan-Amazônico sublinham a necessidade de que o Evangelho não seja uma mensagem alienante, mas que encontre raízes nas culturas indígenas, valorizando-as¹³.

A dimensão sociopolítica da encarnação se evidencia nos testemunhos de missionários e líderes indígenas que arriscam a vida para defender seus territórios. Quando a Igreja toma a sério a identificação de Cristo com os mais pobres, passa a ver os conflitos agrários, a destruição de florestas e a desvalorização de culturas indígenas como questões que dizem respeito à fé cristã. Não se trata apenas de uma pauta ecológica e social, mas de reconhecer ali o rosto do Cristo que continua sofrendo no corpo ferido dos povos originários.

Alguns autores falam de uma “cristologia indígena” ou de uma “teologia de rosto indígena”, que busca entender a pessoa de Jesus e sua missão à luz das cosmovisões ameríndias. Nessas abordagens, a reconciliação cósmica ganha destaque: o perdão dos pecados, tão enfatizado no cristianismo, não se restringe aos indivíduos, mas abrange a relação com a terra, com as águas

13 COMBLIN, José. *Teologia da Encarnação*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 134.

e com a diversidade da vida. O mistério pascal, nesse horizonte, implica a regeneração das condições de existência para todos os seres.

5. RAIMON PANIKKAR E A VISÃO COSMOTÊÂNDRICA

5.1. Panorama da trajetória intelectual e inter-religiosa de Panikkar

Raimon Panikkar (1918-2010) nasceu em Barcelona, filho de mãe catalã católica e pai hindu. Sua formação e experiência de vida refletiram esse duplo horizonte cultural, permitindo-lhe transitar entre o cristianismo ocidental e as tradições espirituais do Oriente. Ordenado sacerdote, dedicou grande parte de sua vida ao diálogo inter-religioso, elaborando uma teologia que transita entre o catolicismo, o hinduísmo e o budismo, sem perder o vínculo com a reflexão filosófica ocidental.

Um dos legados mais reconhecidos de Panikkar é sua proposta de diálogo intrarreligioso, na qual cada tradição não apenas observa a outra de fora, mas busca se redescobrir nas profundezas de seu próprio mistério, aprendendo com a alteridade. Além disso, seu conceito de cristofania sugere que Cristo se manifesta de múltiplas maneiras nas culturas e religiões, chamando a uma experiência de Deus que ultrapassa as fronteiras confessionais¹⁴.

14 PANIKKAR, Raimon. *La Plenitud del Hombre: Una Cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999.

5.2. O conceito de cosmoteandrismo: inter-relação entre Deus, cosmo e humanidade

O cerne do pensamento de Panikkar está em sua convicção de que a realidade é “cosmoteândrica”, ou seja, que não é possível separar radicalmente Deus (*Theo*), o mundo (*Cosmo*) e o ser humano (*Andro*)¹⁵. Esses três polos constituem uma unidade ternária, na qual cada um está presente nos demais, embora não se confundam entre si. Essa visão rompe com dicotomias típicas do pensamento ocidental, como matéria x espírito, sagrado x profano, transcendência x imanência. Como salienta Panikkar, a busca pelo sagrado é uma característica universal, mas expressa-se em culturas e simbologias diversas, e o cristianismo pode aprender com essas expressões sem perder sua identidade fundamental¹⁶.

Em termos simples, significa dizer que Deus não é um Ser distante, apartado do universo; o cosmo não é um mero conjunto de átomos sem sentido divino; e a humanidade não ocupa um lugar de domínio absoluto sobre a criação. Todos os três polos coexistem numa rede de relações que Panikkar chega a denominar “teia divina-cósmica-humana”¹⁷. Esse paradigma se aproxima das cosmologias de muitos povos indígenas, que já vivenciam a integração entre dimensões supostamente “espirituais” e “naturais”.

15 PANIKKAR, Raimon. *Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. p. 215.

16 *Ibid.*, p. 219.

17 *Ibid.*, p. 217.

5.3. O *mysterium coniunctionis*: polo divino e coextensividade sem fusão

Outra expressão central em Panikkar é a de polo divino como *mysterium coniunctionis*, a “realidade que unifica” sem anular as diferenças. O divino seria coextensivo à totalidade do cosmo, mas sem se reduzir a este; um mistério de presença em tudo e, ao mesmo tempo, transcendente. Essa compreensão afasta-se do panteísmo, pois Panikkar não diz que tudo é Deus, mas insiste em que Deus está presente em tudo, sem se esgotar nessa presença. A imanência e a transcendência não se opõem, mas se interpenetram. No campo teológico, a proposta cosmoteândrica de Panikkar dialoga com a noção cristã de criação, entendida como *opus Dei* – obra de Deus na qual tudo participa de sua bondade e de sua beleza originais (Gn 1, 31). Ela também ressoa com a ideia de que Cristo, ao encarnar-se, assumiu a condição humana e, de certo modo, toda a matéria criada (cf. Jo 1,14). Nesse sentido, alguns teólogos veem na encarnação um evento de alcance cósmico, no qual o Verbo não apenas se faz humano, mas se une à totalidade do cosmo, resgatando-o e elevando-o a uma dignidade peculiar.

Para as culturas indígenas que entendem o território como permeado por uma força divina ou espiritual, essa perspectiva de Panikkar pode ser extremamente fecunda. Não se trata de dizer que “a floresta é Deus” em sentido panteísta, mas de reconhecer que Deus se manifesta na floresta, de modo que o cuidado com ela implica uma atitude reverente e consciente de que ali há uma dimensão maior que a mera utilidade econô-



mica. Por outro lado, a dimensão transcendental da divindade preserva a alteridade divina, evitando confusões simplistas.

6. DISTINGUINDO ECOLOGIA DE ECOSOFIA

6.1. O conhecimento científico (ecologia) e sua insuficiência transformadora

A palavra “ecologia” é relativamente recente, surgindo no século XIX para designar a ciência que estuda as relações entre os seres vivos e o ambiente. Trata-se, portanto, de um saber baseado em métodos científicos, que descreve a dinâmica dos ecossistemas, as cadeias alimentares, os ciclos biogeoquímicos etc. Embora seja fundamental para entendermos a crise ambiental e propormos soluções técnicas, a ecologia, enquanto disciplina, não necessariamente oferece uma conversão interior ou um sentido ético-espiritual.

É aqui que Panikkar propõe a distinção entre ecologia e ecosofia¹⁸. Ele reconhece a importância do conhecimento científico, mas argumenta que este, por si só, não é suficiente para transformar o modo como a humanidade se relaciona com a Terra. Podemos saber muito sobre biodiversidade, mudanças climáticas e poluição, mas ainda assim seguir presos a lógicas de dominação e consumo. Isso indica que falta uma “mudança de coração” ou, em termos mais filosóficos, uma sabedoria integradora¹⁹.

18 PANIKKAR, Raimon. *Ecosofia: La Sabiduría de la Tierra*. Barcelona: Fragmenta, 2021.

19 *Ibid.*, p. 22.

6.2. Ecosofia como sabedoria da natureza e atitude contemplativa

A ecosofia, de acordo com Panikkar, consiste em uma “sabedoria ecológica” que transcende o acúmulo de dados. É preciso escutar a própria natureza – ou seja, reconhecer que o cosmo não é apenas um objeto de estudo, mas um sujeito portador de sabedoria. Nessa ótica, a contemplação tem um papel central: não basta estudar a floresta, é preciso entrar em comunhão com ela, captar o dinamismo divino que a sustenta, perceber o *mysterium coniunctionis* em cada ser²⁰.

Para algumas culturas indígenas, essa atitude ecosófica não é teórica, mas parte do cotidiano. Rituais de oferenda à terra, danças que mimetizam os animais, conselhos de anciãos que transmitem ensinamentos seculares de manejo sustentável: tudo isso indica um caminho de intimidade e reciprocidade com a natureza. Por isso, a ecosofia não é algo meramente exótico ou “místico”, mas uma forma de conhecimento encarnado que integra razão, afeto, espiritualidade e prática comunitária²¹.

6.3. Dimensão ética: aprender com o cosmo e reverter práticas destrutivas

Uma consequência natural da ecosofia é a transformação ética das relações humanas. Se a natureza é vista como uma mestra, e não como um depósito de recursos, nossas práticas produtivas e econômicas devem se submeter a critérios de cuidado, equilíbrio e respeito. Isso repercute, por exemplo, na forma como

20 *Ibid.*, p. 15-56.

21 *Ibid.*

planejamos cidades, extraímos minérios ou cultivamos alimentos. A ecosofia se opõe a toda forma de exploração predatória, porque entende que ao ferir o cosmo ferimos também a nós mesmos e impedimos a livre manifestação do divino²².

Num plano mais profundo, a ecosofia chama a repensar a relação com o próprio corpo, com o tempo e com a comunidade. Em vez de buscar a satisfação imediata e ilimitada, propõe-se um estilo de vida em harmonia com os ciclos da natureza. Para as espiritualidades indígenas, isso é algo dado por sua tradição oral, muitas vezes ignorada pelo pensamento “moderno” de corte utilitarista. Assim, o resgate da sabedoria ancestral pode enriquecer a proposta de ecologia integral, conduzindo-a a um patamar maior de interioridade e coerência.

7. DO CAMINHO DA ECOLOGIA INTEGRAL À ECOSOFIA

7.1. Etapa 1: Consciência ecológica fundamental

Podemos imaginar esse itinerário em três etapas. A primeira delas é aquela em que a humanidade se dá conta dos danos ambientais visíveis: desmatamento, poluição, extinção de espécies, crises climáticas. Nesse estágio, a reação costuma ser de preocupação prática: como reverter essas tendências? Como preservar a biodiversidade para as gerações futuras? Trata-se de uma conscientização básica, mas ainda limitada, pois pode continuar presa a uma mentalidade instrumental, na qual salvamos a natureza para nosso próprio benefício.

²² *Ibid.*, p. 77-84.

Essa etapa, por si só, não promove uma profunda mudança de valores; porém, é um passo indispensável para que se reconheçam os problemas e se mobilizem políticas públicas e ações concretas. Iniciativas de conservação ambiental, reciclagem, tecnologias limpas e acordos internacionais podem surgir aqui, embora nem sempre com a profundidade necessária para alterar a lógica econômica subjacente.

7.2. Etapa 2: A ecologia integral na ótica cristã

A segunda etapa consiste em abraçar a ecologia integral tal como proposta pela *Laudato Si'* e por teólogos comprometidos com a justiça socioambiental. Nesse momento, entende-se que a crise ambiental e a crise social são duas faces de uma mesma moeda, e que a raiz do problema inclui a desigualdade, a pobreza e a indiferença ética. Na perspectiva cristã, a conversão ecológica deve andar junto com a conversão moral e espiritual, reconhecendo que o cuidado com a criação é expressão do mandamento do amor.

Aqui se abrem as portas para o diálogo com as culturas indígenas: se a terra e as águas são bens comuns, então as políticas precisam garantir a proteção dos territórios tradicionais, a valorização das línguas e a participação ativa das comunidades originárias nas decisões que afetam seus modos de vida. Nesse nível, já se percebe certa harmonia com o espírito cosmoteândrico, embora muitas vezes falte aprofundar a dimensão contemplativa e mística da relação com o cosmo.

7.3. Etapa 3: Ecosofia como amadurecimento da conversão ecológica

A terceira etapa, na proposta de Panikkar, consiste em ultrapassar a simples gestão dos problemas ou mesmo a articulação de dimensões sociais e espirituais para adentrar na “ecosofia”. Agora, a relação com o cosmo e com o divino não é mais vista como algo externo, mas como um “chamado interior” à sabedoria. A pessoa ou a comunidade que atinge esse grau de consciência percebe que está imersa em uma totalidade viva – o *mysterium coniunctionis* – e, portanto, toda ação se torna um ato sagrado de comunhão ou de ruptura.

No âmbito cristão, isso poderia se expressar em liturgias que integrem mais profundamente os símbolos da criação, em teologias que valorizem o *sensus fidei* do povo, em pastorais que promovam um diálogo íntimo entre fé e cultura indígena, tomando a sabedoria ancestral como referência para a vida eclesial. Nessa lógica, salvar o planeta não é um imperativo técnico ou moral apenas, mas um gesto de reverência ao dinamismo divino que perpassa a realidade. As experiências comunitárias indígenas oferecem exemplos concretos de práticas ecosóficas, pois muitos povos originários nunca se distanciaram de uma escuta atenta dos ciclos naturais.

8. ESPIRITUALIDADES INDÍGENAS, COSMOTEANDRISMO E ECOSOFIA

8.1. Convergências entre o pensamento panikkariano e as visões indígenas

Quando colocamos lado a lado a perspectiva cosmoteândrica de Panikkar e as cosmologias de diversas comunidades indígenas, notamos uma bela sintonia. Por exemplo, em muitos povos é recorrente a ideia de que o Criador ou os seres divinos primordiais não abandonaram a criação depois de formá-la, mas continuam presentes em cada elemento natural. Ao mesmo tempo, esses povos reconhecem uma multiplicidade de seres – espíritos das águas, espíritos das montanhas, guardiões das florestas –, o que sugere uma abundância de “polos” ou “pontos de presença” divina.

Sem impor leituras catequéticas, podemos ver aí uma correspondência com o que Panikkar chama de “teia cosmoteândrica”: Deus, cosmo e humanidade se inter-relacionam em vários níveis, e não há como isolar um desses polos sem empobrecer a totalidade²³. Em muitos rituais indígenas, isto se faz visível: quando a aldeia canta para atrair a chuva, agradece às plantas medicinais ou roga aos antepassados pela fertilidade do solo, ela está engajando um diálogo com o polo divino, o polo cósmico e o polo humano, tudo ao mesmo tempo.

23 PANIKKAR, Raimon. *Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. p. 134.

8.2. Ritos, mitos e celebrações que evidenciam o laço cosmotêndrico

Em diferentes culturas indígenas, encontramos ritos que reforçam a ideia de interdependência. Entre povos andinos, por exemplo, há a prática das “pagas” à *Pachamama*, em que se oferecem folhas de coca, chicha de milho ou alimentos cozidos para a terra. Esses atos não são meros “sacrifícios” para uma divindade, mas sim celebrações de comunhão, nas quais a terra é entendida como um “Tu” com quem se dialoga. Em algumas etnias amazônicas, há festas de iniciação em que os jovens aprendem sobre os “donos” de cada espécie animal e vegetal, compreendendo que cada recurso tem seu “espírito protetor” e não pode ser explorado sem limites.

Tais ritos evidenciam uma concepção de “ecologia espiritualizada” ou “ecosofia ancestral”, na qual não há separação estanque entre o cuidado com o meio ambiente e a devoção a seres superiores. Para Panikkar, esse tipo de manifestação cultural exemplifica, de certa forma, o que ele chama de sentido cosmotêndrico: a celebração engloba o divino, o cósmico e o humano em um único evento. Nesses contextos, a noção de “igreja” ou “comunidade religiosa” se expande, incluindo a própria floresta, as águas, os animais e o clã dos ancestrais.

8.3. Aprendizados recíprocos: do local ao universal

Acrescente crise ambiental vem levando alguns teólogos e missionários a buscar inspiração na sabedoria dos povos originários. Entretanto, é fundamental

que esse movimento não seja uma apropriação superficial de ritos e símbolos, mas um verdadeiro encontro intercultural, em que as comunidades indígenas sejam reconhecidas como interlocutoras ativas, e não como objetos de estudo ou folclore. Do ponto de vista do cristianismo, isso exige humildade para admitir que as culturas indígenas têm muito a ensinar sobre a relação com o cosmo e a vivência espiritual.

Por outro lado, em alguns casos, os próprios povos indígenas também buscam um diálogo com o cristianismo, reconhecendo em Jesus uma figura de libertação e ternura, e na Igreja uma possível aliada na luta contra a opressão. Nesse encontro, a ecosofia surge como uma linguagem capaz de unir as preocupações ecológicas, a dimensão teológica e a pluralidade cultural. Vale lembrar que “cosmo” não se reduz à biosfera, mas inclui as dimensões invisíveis, as camadas espirituais que os povos indígenas, em sua pluralidade, acessam por meio de mitos e rituais.

9. IMPLICAÇÕES PASTORAIS E DIÁLOGO INTERCULTURAL

9.1. Inculturação e uma teologia “de rosto indígena”

A missão cristã, historicamente, muitas vezes foi marcada por imposições culturais e pela tentativa de homogeneizar as práticas religiosas dos povos originários. Hoje, porém, reconhece-se a necessidade de uma “inculturação” autêntica, em que a mensagem evangélica se encarne nas culturas locais, assumindo suas linguagens, costumes e valores legítimos. Essa

inculturação não significa legitimar tudo indiscriminadamente, mas discernir, em conjunto com as comunidades indígenas, os pontos de convergência com o Evangelho.

Daí nasce a possibilidade de uma teologia de rosto indígena, que não é mais um discurso elaborado exclusivamente por teólogos ocidentais, mas sim um processo comunitário, onde lideranças locais reinterpretam textos bíblicos, sacramentos e celebrações à luz de suas realidades e de seus simbolismos. Nesse contexto, a noção de encarnação se expande, vindo em Jesus Cristo aquele que se solidariza com a cosmovisão indígena e, ao mesmo tempo, a purifica e a eleva a uma comunhão universal.

9.2. Dimensão profética: resistência socioambiental e defesa dos povos originários

No campo pastoral, esse reconhecimento implica um compromisso profético com a defesa das terras indígenas e com a denúncia de violações de direitos. Se a ecologia integral nos diz que a destruição ambiental anda de mãos dadas com a exploração dos pobres, então a evangelização só será coerente se estiver ao lado dos povos originários em sua luta por território, saúde, educação e autonomia. Não se pode falar em “amor à criação” e ao mesmo tempo silenciar sobre a contaminação de rios, a devastação de florestas e a expulsão de famílias indígenas.

Essa dimensão profética também se traduz em iniciativas de formação eclesial que capacitem agentes de pastoral a entender a pluralidade das culturas indígenas, evitando estigmatizar seus rituais e mitos como

idolatria. No Brasil, por exemplo, a trajetória do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) tem sido relevante para mostrar como a Igreja pode, na prática, aliar-se aos povos originários, defendendo seus direitos constitucionais e aprendendo de seus saberes. Vicente Cañas, jesuíta assassinado em 1987, é um ícone desse testemunho. Ele viveu entre os Enawenê-Nawê, partilhando suas lutas, aprendendo sua língua, apoiando a demarcação de terras e denunciando injustiças. Seu martírio recorda à Igreja que a encarnação de Cristo nos povos originários não é apenas teoria, mas implica riscos concretos. Onde há injustiça, a opção preferencial pelos pobres (e, nesse caso, pelos povos indígenas) pode levar ao confronto com interesses poderosos, resultando inclusive na perda da vida²⁴.

Em muitos lugares da Amazônia, encontramos figuras semelhantes: irmãs, padres, leigos e líderes comunitários que assumem posições proféticas de denúncia e anúncio, sustentando uma forma de evangelização que se solidariza com o sofrimento indígena. Tais exemplos são expressão de uma teologia encarnada, que não se limita a discursos, mas que envolve uma espiritualidade de comunhão com Deus e com toda a criação, de modo cosmotêndrico. Nessa linha, podemos dizer que o próprio Cristo se faz presente na sensibilidade ecológica e no compromisso ético dos que arriscam a vida pela defesa da casa comum.

24 BINGEMER, Maria Clara. *O Mistério e o Mundo: Paixão por Deus em Tempos de Descrença*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2014. p. 76.

9.3. Caminhos para uma pastoral ecosófica

No horizonte de Panikkar, a pastoral que caminha rumo à ecosofia não está restrita a ações pontuais de conscientização ambiental. Ela se baseia na convicção de que o divino habita na realidade cósmica e que a humanidade é corresponsável pela harmonia universal. Portanto, uma “pastoral ecosófica” incentivaria:

a) Liturgias conectadas ao contexto natural: celebrar os sacramentos em espaços abertos, valorizar os ciclos da natureza (chuvas, colheitas), integrar cantos e símbolos das culturas indígenas na Eucaristia, respeitando sua coerência teológica²⁵.

b) Formação intercultural: preparar catequistas, religiosos e lideranças locais para dialogar com os mitos e valores indígenas, reconhecendo neles elementos de verdade e transcendência. A escuta se torna fundamental: não apenas falar de Cristo, mas também aprender como o Espírito Santo já se manifesta na sabedoria ancestral.

c) Engajamento socioambiental: fortalecer redes de apoio mútuo, pressionar por políticas públicas que protejam territórios indígenas e práticas sustentáveis, fomentar a economia solidária, promover a reconciliação onde houver conflitos agrários ou étnicos.

d) Espiritualidade de contemplação e ação: a pastoral ecosófica sublinha que a missão cristã não é apenas ensinar, mas também contemplar a revelação

25 TABORDA, Francisco. Palestra em 13-08-2021.
Disponível em: <https://www.youtube.com/live/H5N8I9gWqjo?si=Qr0HNNN9Kw4EO4kv>.



divina na criação. Esse duplo movimento – rezar e agir – caracteriza um estilo de vida que inspira mudanças estruturais e pessoais.

10. DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS E RESISTÊNCIAS INDÍGENAS

10.1. Políticas extrativistas, crise climática e violação de direitos

O século XXI testemunha uma intensificação da exploração de recursos naturais: expansão de fronteiras agrícolas, mineração em grande escala, perfuração de poços de petróleo, construção de barragens para hidrelétricas etc. Embora alguns desses projetos sejam justificados em nome do “desenvolvimento”, o impacto real sobre os povos originários tem sido devastador, destruindo ecossistemas delicados e corroendo as bases culturais dessas comunidades.

A crise climática, por sua vez, intensifica fenômenos como secas, inundações e elevação das temperaturas, que afetam de forma mais cruel as populações que dependem diretamente do equilíbrio ambiental. Se a ecologia integral denuncia essa injustiça, a ecosofia mostra que não se trata apenas de garantir a sobrevivência das comunidades, mas também de reconhecer sua sabedoria para enfrentar a crise. Em muitos casos, os povos indígenas são guardiões de conhecimentos tradicionais sobre manejo sustentável, seleção de sementes, rotação de culturas e convivência com as cheias e secas sazonais.

10.2. Ação das Igrejas, organismos civis e redes internacionais

Diante desse cenário, surgem iniciativas diversas que envolvem igrejas, ONGs e órgãos multilaterais na defesa dos povos originários. Redes como a Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM) e o CIMI, no Brasil, se articulam para proteger territórios e denunciar violações, colaborando com lideranças indígenas que reivindicam autonomia e reconhecimento oficial. Em nível internacional, acordos e convenções de direitos humanos tentam impor limites à destruição ambiental e ao desrespeito a comunidades tradicionais, embora a aplicação prática ainda seja frágil.

No aspecto teológico-pastoral, tais esforços podem ser considerados como uma expressão de fidelidade ao Evangelho: se a encarnação é solidariedade divina com a vida, então a defesa dos povos originários é parte integrante desse compromisso. A transição da ecologia integral para a ecosofia reforça que não se trata apenas de medidas emergenciais, mas de uma mudança paradigmática de longo prazo, em que a humanidade reaprenda a viver em sinergia com o cosmo.

10.3. Horizonte de futuro: para além da ecologia integral

Por mais que a ecologia integral represente um avanço considerável na conscientização e na articulação de dimensões sociais e ambientais, a proposta de Panikkar sugere que o caminho não se esgota aí. Precisamos de uma renovação espiritual que nos leve a reconhecer a Terra, as águas e as florestas como parte de uma comunidade divina-cósmica-humana. Em ou-

tros termos, a Casa Comum não é apenas algo a ser gerenciado; é um lugar sagrado de encontro com Deus, e sua devastação é um atentado contra a própria vida divina em meio a nós.

As resistências indígenas – sejam os protestos contra a invasão de terras, sejam as festas tradicionais que reúnem espiritualidade e celebração da natureza – apontam para um futuro em que o diálogo intercultural e a sabedoria local sejam cruciais para a construção de sociedades sustentáveis. Esse futuro exigirá, sem dúvida, enfrentar fortes interesses econômicos e lidar com crises políticas, mas a chama da esperança se mantém acesa à medida que se multiplicam as iniciativas solidárias e as redes de apoio mútuo²⁶.

Nessa perspectiva, Panikkar enfatiza que a experiência religiosa não é algo estanque, mas cresce e se renova no encontro com o diferente. O cristianismo pode, portanto, ser enriquecido pela espiritualidade indígena, que encarna de modo peculiar a visão cosmo-teândrica. A graça de Deus, nesse sentido, não deixa de se manifestar também fora dos limites confessionais, e a contribuição dos povos originários para a teologia ecológica pode ser vista como um sinal dos tempos, indicando caminhos de renovação e conversão²⁷.

26 VIGIL, José María. *Teologia do Pluralismo Religioso*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 98.

27 PANIKKAR, Raimon. *Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. p. 219.

10.4. Contribuições para uma civilização do amor

Diante das crises ambientais e sociais, a proposta de uma civilização do amor ganha cada vez mais relevância²⁸. Essa civilização não pode se concretizar sem considerar o respeito à pluralidade cultural, a justiça socioeconômica e a sustentabilidade ecológica. O encontro entre a teologia, a perspectiva cosmoteândrica de Panikkar e a sabedoria dos povos originários abre novas possibilidades para a humanidade, apontando para uma espiritualidade concreta que se expressa no cuidado recíproco e na corresponsabilidade pelos bens comuns.

CONCLUSÕES GERAIS

Este texto buscou percorrer um amplo itinerário, aproximando-se das dez mil palavras para abarcar, de modo abrangente, os temas da ecologia integral, das pluralidades indígenas, da encarnação cristã e da proposta de Raimon Panikkar (cosmoteandrismo, ecosofia e *mysterium coniunctionis*). Abaixo, resumimos os pontos centrais deste trajeto:

1. Pluralidades indígenas: em vez de se falar em “espiritualidade indígena” no singular, defendeu-se a existência de múltiplas culturas e espiritualidades entre os povos originários, cada qual com sua cosmologia, língua e prática ritual. Todas, porém, compartilham um senso de comunhão com a terra e o cosmo.

2. Ecologia integral: conceito impulsionado pela encíclica *Laudato Si'* (2015), representa uma resposta à crise socioambiental, unindo a preocupação ecológica

28 DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 43.

à justiça social e à dimensão espiritual. A ecologia integral já dialoga com as tradições indígenas, reconhecendo seus saberes e chamando à conversão ecológica.

3. Encarnação cristã: central na fé cristã, a encarnação de Jesus pode ser reinterpretada à luz das realidades indígenas, evidenciando que Deus assume nossa condição terrena e cósmica. O Verbo Encarnado solidariza-se com os povos marginalizados, incluindo os indígenas cuja dignidade é ferida por processos de colonialidade e exploração.

4. Pensamento de Raimon Panikkar: a visão cosmo-antropocêntrica propõe que Deus, cosmo e humanidade se interpenetram sem se confundir; o polo divino é *mysterium coniunctionis*, presença coextensiva em toda a realidade. A distinção entre ecologia (conhecimento científico) e ecosofia (sabedoria da natureza) convida a um salto qualitativo, de mera compreensão para a vivência contemplativa e ética.

5. Caminho à ecosofia: identificam-se três etapas: (a) consciência ecológica fundamental; (b) ecologia integral, articulando justiça social e cuidado do ambiente; (c) ecosofia, em que o sujeito percebe a natureza como mestra e descobre a imanência divina que sustenta a criação. É uma transformação profunda de mentalidade, rumo à comunhão com o cosmo.

6. Diálogo entre culturas indígenas e Panikkar: as cosmologias ameríndias frequentemente já praticam algo próximo do que se pode chamar de ecosofia, ao tratar a natureza como um “Tu” e manter ritos de reciprocidade. Tais aproximações evidenciam a fecundi-

dade de um diálogo teológico intercultural, em que se aprende com as tradições locais e se enriquece a compreensão cristã de criação e encarnação.

7. Implicações pastorais: uma pastoral ecosófica exige inculturação, respeito aos valores indígenas e compromisso profético na defesa dos direitos dessas populações. As celebrações litúrgicas podem incorporar elementos simbólicos dos povos originários, evitando a apropriação superficial e reconhecendo-os como sujeitos ativos de teologia.

8. Desafios contemporâneos: a expansão de políticas extrativistas, as mudanças climáticas e a exclusão social impõem uma resposta global que inclua lideranças indígenas, organizações civis e comunidades de fé. Para além de acordos políticos, há necessidade de uma mudança de paradigma que supere o antropocentrismo consumista.

9. Horizonte futuro: a passagem da ecologia integral para a ecosofia representa não apenas um esforço de conscientização, mas uma mística que vê na totalidade da criação uma teofania. Os povos originários, com suas espiritualidades específicas, podem ser guias nesse caminho, ao convidar toda a humanidade a redescobrir sua vocação de cuidar, reverenciar e aprender com a Terra.

Em última análise, falar de encarnação nos povos originários é reconhecer que a Palavra se faz carne também na cosmovisão e na luta dos que, por muito tempo, foram invisibilizados. É afirmar que Cristo continua a sofrer na floresta derrubada e a ressurgir na reapropriação das terras indígenas; continua a padecer nas crianças sem assistência médica e a erguer-se

quando as comunidades se unem para salvar os rios de sua contaminação. E, nesse processo, a Igreja descobre a si mesma como serva da comunhão cósmica, filha do mesmo Deus que criou todas as coisas e que chama cada ser a participar de sua própria vida divina. Eis a verdadeira mística cosmoteândrica, que nos convida a celebrar, a contemplar e a defender a vida em sua totalidade.

Em conclusão, a proposta de unir ecologia integral, encarnação e o pensamento de Panikkar, em diálogo com as pluralidades indígenas, aponta para uma visão de mundo em que a divindade, a natureza e a comunidade humana se entrelaçam de modo profundo. A salvação cristã, nessa perspectiva, não é algo meramente individual ou “espiritualizado”, mas abrange a totalidade do cosmo e clama por atitudes concretas de justiça e solidariedade. A ecosofia aparece como o amadurecimento dessa visão, quando deixamos de ver a natureza apenas como objeto de estudo ou de cuidado e passamos a percebê-la como sujeito portador de sabedoria, habitado pelo mistério divino que tudo sustenta.

Esse caminho, obviamente, não está isento de ambiguidades e embates, sobretudo em contextos políticos marcados pela cobiça, pelo racismo e pela violência contra os povos originários. Todavia, a força da esperança reside na possibilidade de que a conversão ecológica e a aproximação à ecosofia gerem novas formas de convívio, em harmonia com o cosmo. E, se cremos em um Deus encarnado, que assume a história em suas múltiplas expressões, podemos confiar que a graça divina atua também nas belezas e nas dores da Mãe Terra, chamando-nos a partilhar de sua renovação e plenitude.

José F. Castillo Tapia



Pe. José F. Castillo Tapia, SJ, jesuíta espanhol. Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidad Comillas (Madri, Espanha); em Educação pela Universidad de Granada (Espanha); possui Mestrado em Espiritualidade Inaciana pela Pontifícia Universidad Comillas; Mestrado em Educação pela Universidad Pontificia de Salamanca (Espanha); e Mestrado em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte.

Tem atuado em Camagüey (Cuba), acompanhando a pastoral da juventude e os camponeses. Atualmente, trabalha na Amazônia brasileira, acompanhando os povos indígenas.

ARTIGOS DE JOSÉ F. CASTILLO TAPIA REPRODUZIDOS PELO IHU

- [Vicente Cañas, SJ \(Kiwxi\): Uma chama profética que desafia a Igreja do século XXI. Artigo de José F. Castillo Tapia](#)
- [A “Anexía”: o declínio da liderança inspiradora. Artigo de José F. Castillo Tapia](#)
- [O Movimento Terra Livre e o clamor dos povos indígenas: uma leitura teológica. Artigo de José F. Castillo Tapia](#)
- [Vicente Cañas: quando a justiça chega tarde, mas ainda grita com o clamor de um povo. Artigo de José F. Castillo Tapia](#)



CADERNOS TEOLOGIA PÚBLICA

- N. 1 Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI – Johan Konings, SJ
- N. 2 Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista – Maria Clara Bingemer
- N. 3 A Teologia e a Origem da Universidade – Martin N. Dreher
- N. 4 No Quarentenário da Lumen Gentium – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner – Érico João Hammes
- N. 6 Teologia e Diálogo Inter-Religioso – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica – José Roque Junges, SJ
- N. 8 Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso – Michael Amalados, SJ
- N. 11 A teologia em situação de pós-modernidade – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 Teologia e Ciências Sociais – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 Teologia e Bioética – Santiago Roldán García
- N. 15 Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II – Paulo Suess
- N. 19 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo – Karl-Josef Kuschel
- N. 22 Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs – Jacques Arnould
- N. 23 Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica – Walter Ferreira Salles
- N. 25 A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 Música e Teologia em Johann Sebastian Bach – Christoph Theobald
- N. 28 Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino – Ana Maria Formoso
- N. 30 Espiritualidade e respeito à diversidade – Juan José Tamayo-Acosta



- N. 31 A moral após o individualismo: a anarquia dos valores – Paul Valadier
- N. 32 Ética, alteridade e transcendência – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 Religiões mundiais e Ethos Mundial – Hans Küng
- N. 34 O Deus vivo nas vozes das mulheres – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois – Joseph Comblin
- N. 37 Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla – João Batista Libânio
- N. 38 O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas – Peter C. Phan
- N. 39 Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo – Paulo Suess
- N. 40 Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha – Benedito Ferraro
- N. 41 Espiritualidade cristã na pós-modernidade – Ildo Perondi
- N. 42 Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta – Ildo Perondi
- N. 43 A Cristologia das Conferências do Celam – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 A origem da vida – Hans Küng
- N. 45 Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga – Maria Cristina Giani
- N. 46 Ciência e Espiritualidade – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana – Antônio Cechin
- N. 48 Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff – Águeda Bichels
- N. 49 Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 “Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 O Deus vivo em perspectiva cósmica – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 Eucaristia e Ecologia – Denis Edwards
- N. 53 Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje – José A. Zamora
- N. 54 Mater et Magistra – 50 Anos – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 São Paulo contra as mulheres? Afirmção e declínio da mulher cristã no século I – Daniel Marguerat
- N. 56 Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum” – Andrea Grillo
- N. 57 Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo – Christoph Theobald
- N. 59 Deus e a criação em uma era científica – William R. Stoeger
- N. 60 Razão e fé em tempos de pós-modernidade – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição – Luigi Perissinotto
- N. 63 A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico – Felix Wilfred



- N. 64 Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea – François Euvé
- N. 65 O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade – Marco Lucchesi
- N. 66 Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno – Mary E. Hunt
- N. 67 Silêncio do deserto, silêncio de Deus – Alexander Nava
- N. 68 Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual – Degislano Nóbrega de Lima
- N. 70 Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet – Moisés Sbardelotto
- N. 71 Rumo a uma nova configuração eclesial – Mario de França Miranda
- N. 72 Crise da racionalidade, crise da religião – Paul Valadier
- N. 73 O Mistério da Igreja na era das mídias digitais – Antonio Spadaro
- N. 74 O seguimento de Cristo numa era científica – Roger Haight
- N. 75 O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa – Peter C. Phan
- N. 76 50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro – José Maria Vigil
- N. 77 As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja – Christoph Theobald
- N. 78 As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã – George V. Coyne
- N. 79 Papa Francisco no Brasil – alguns olhares
- N. 80 A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades – André Wénin
- N. 81 Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II – Victor Codina
- N. 82 O lugar da mulher nos escritos de Paulo – Eduardo de la Serna
- N. 83 A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel – Elcio Verçosa Filho
- N. 84 O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota” – Renato Ferreira Machado
- N. 85 Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II – Peter C. Phan
- N. 87 O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25 – André Wénin
- N. 88 Política e perversão: Paulo segundo Žižek – Adam Kotsko
- N. 89 O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39 – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher
- N. 90 A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer – John W. O'Malley
- N. 91 Religiões brasileiras no exterior e missão reversa – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Carmen Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vázquez e Ushi Arakaki
- N. 92 A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek – Adam Kotsko
- N. 93 O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas – José Oscar Beozzo
- N. 94 Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco – John O'Malley
- N. 95 “Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente – Massimo Faggioli



- N. 96 As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral
- N. 97 500 Anos da Reforma: Luteranismo e Cultura nas Américas – Vítor Westhelle
- N. 98 O Concílio Vaticano II e o aggiornamento da Igreja – No centro da experiência: a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo – Gilles Routhier
- N. 99 Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição *Gaudium et Spes* – Geraldo Luiz De Mori
- N. 100 O Vaticano II e a Escatologia Cristã: Ensaio a partir de leitura teológico-pastoral da *Gaudium et Spes* – Afonso Murad
- N. 101 Concílio Vaticano II: o diálogo na Igreja e a Igreja do Diálogo – Elias Wolff
- N. 102 A Constituição Dogmática *Dei Verbum* e o Concílio Vaticano II – Flávio Martinez de Oliveira
- N. 103 O pacto das catacumbas e a Igreja dos pobres hoje! – Emerson Sbardelotti Tavares
- N. 104 A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II – Christoph Theobald
- N. 105 Misericórdia, Amor, Bondade: A Misericórdia que Deus quer – Ney Brasil Pereira
- N. 106 Eclesialidade, Novas Comunidades e Concílio Vaticano II: As Novas Comunidades como uma forma de autorrealização da Igreja – Rejane Maria Dias de Castro Bins
- N. 107 O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia – Antonio Manzatto
- N. 108 Morte como descanso eterno – Luís Inácio João Stadelmann
- N. 109 Cuidado da Criação e Justiça Ecológica-Climática. Uma perspectiva teológica e ecumênica – Guillermo Kerber
- N. 110 A Encíclica *Laudato Si'* e os animais – Gilmar Zampieri
- N. 111 O vínculo conjugal na sociedade aberta. Repensamentos à luz de *Dignitatis Humanae* e *Amaris Laetitia* – Andrea Grillo
- N. 112 O ensino social da Igreja segundo o Papa Francisco – Christoph Theobald
- N. 113 Lutero, Justiça Social e Poder Político: Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos – Roberto E. Zwetsch
- N. 114 *Laudato Si'*, o pensamento de Morin e a complexidade da realidade – Giuseppe Fumaro
- N. 115 A condição paradoxal do perdão e da misericórdia. Desdobramentos éticos e implicações políticas – Castor Bartolomé Ruiz
- N. 116 A Igreja em um contexto de “Reforma digital”: rumo a um *sensus fidelium* digitalis? Moisés Sbardelotto
- N. 117 *Laudato Si'* e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: uma convergência? – Gaël Giraud e Philippe Orlange
- N. 118 Misericórdia, Compaixão e Amor: O rosto de Deus no Evangelho de Lucas – Illo Perondi e Fabrizio Zandonadi Catenassi
- N. 119 A constituição da Dignidade Humana: aportes para uma discussão pós-metafísica – Thyeles Moratti Precilio Borcarte Strelhow
- N. 120 Renovação do espaço público: pentecostalismo e missão em perspectiva política – Amos Yong
- N. 121 Viver as Bem-aventuranças numa Igreja em saída – Tea Frigerio
- N. 122 Ser e Agir, o Reino e a Glória: a *Oikonomia* Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental – Colby Dickinson
- N. 123 A sensibilidade religiosa de Thoreau – Edward F. Mooney
- N. 124 Diáconas na Igreja Maronita – Phyllis Zagano
- N. 125 Comportamentos normatizados e a noção de profanação: uma reflexão em Giorgio Agamben – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 126 Teologalidade das resistências e lutas populares – Francisco de Aquino Júnior



- N. 127 A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão – Colby Dickinson
- N. 128 O Princípio Pluralista – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 129 Deus e o Diabo na política: compaixão e vocação profética – Ivone Gebara
- N. 130 Deslocamentos genealógicos da economia teológica segundo Agamben – Joel De-cothé Junior
- N. 131 A Heterodoxia do Pseudo-Dionísio: hierarquia e burocracia na Teologia Medieval – Gerson Leite de Moraes e Daniel Nagao Menezes
- N. 132 O pensamento de Jorge Mario Bergoglio. Os desafios da Igreja no mundo contemporâneos – Massimo Borghesi
- N. 133 Os documentos eclesiais pós-sinodais “Familiaris Consortio” de Wojtyła e “Amoris Laetitia” de Bergoglio como respostas aos desafios da pastoral matrimonial – José Roque Junges
- N. 134 A universalidade e o (não) lugar político da Igreja no mundo de hoje. A eclesiologia da globalização de Francisco – Massimo Faggioli
- N. 135 A ética social do Papa Francisco: O Evangelho da misericórdia segundo o espírito de discernimento – Juan Carlos Scannone S.I.
- N. 136 Amoris Laetitia: aspectos antropológicos e metodológicos e suas implicações para a teologia moral – Todd A. Salzman e Michael G. Lawler
- N. 137 A Teologia da Missão à luz da Exortação Apostólica Evangelii gaudium – Paulo Suess
- N. 138 O pontificado de Francisco e o laicato na missão da Igreja hoje. Avanços e impasses da “parresia eclesial” – Andrea Grillo
- N. 139 A Opção de Francisco: como evangelizar um mundo em mudança? – Austen Ivereigh
- N. 140 A liturgia, 50 anos depois do Concílio Vaticano II: marcos, desafios, perspectivas – Andrea Grillo
- N. 141 Franciscus non cantat: Um discurso, alguns percursos e ressonâncias acerca da música litúrgica pós-conciliar – Márcio Antônio de Almeida
- N. 142 Para além do limiar do Templo: apontamentos éticos para uma pastoral em modo on-line – Thiago Isaías Nóbrega de Lucena e José Joanees Souza Oliveira
- N. 143 A Conversão de Agostinho de Hipona, interpretada em reflexões sobre a expressão *Intellige Ut Credas* – Orlando Polidoro Junior
- N. 144 Teologia Pública e Práxis Pastoral: considerações em vista de uma Pastoral Pública – Luis Carlos Dalla Rosa
- N. 145 O debate sobre o princípio pluralista: um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações – Claudio de Oliveira Ribeiro
- N. 146 Juventudes e vivência ecumênica – Rosemary Fernandes da Costa
- N. 147 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte I – O fim de um mundo? – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 148 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte II – As dores do parto – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 149 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte III – Vinho novo, odres novos – Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães
- N. 150 O Papa Francisco, a Igreja e a ética teológica. Alguma coisa mudou? – Michael G. Lawler e Todd A. Salzman
- N. 151 Igreja em saída para as periferias sociais e existenciais. O problema espiritual da missão – Rogério L. Zanini
- N. 152 Fratelli Tutti: um guia de leitura – Gilmar Zampieri
- N. 153 A Igreja e as uniões do mesmo sexo: O Responsum e suas implicações pastorais – Michael G. Lawler e Todd A. Salzman
- N. 154 A Igreja e a união de pessoas do mesmo sexo: O Responsum e a possibilidade de novas abordagens – Andrea Grillo



- N. 155 Gustavo Gutierrez: servidor dos pequenos e teólogo da libertação - José Oscar Beozzo
- N. 156 O ensino moral da Igreja no pontificado do Papa Francisco: avanços, desafios e perspectivas - Todd A. Salzman e Michael G. Lawler
- N. 157 Razão pública e sociedade pós-secular: o diálogo entre cidadãos religiosos e secularizados no pensamento de Jürgen Habermas - Emerson Silva
- N. 158 Valores cristãos, valores seculares e por que eles precisarão um do outro na década de 2020 - Alec Ryrie
- N. 159 O grito de abandono de Jesus na cruz e o silêncio de Deus: reflexões à luz do Evangelho de Marcos - Junior Vasconcelos do Amaral
- N. 160 O pós-teísmo como superação dialética do teísmo - Santiago Villamayor
- N. 161 A fé cristã na ressurreição e a crise da linguagem religiosa na pós-modernidade - Ferdinando Sudati
- N. 162 O rio e a cisterna. Superar permanentemente toda forma de teísmo - Paolo Scquizzato
- N. 163 Diante de um cristianismo moribundo, a proposta de um cristianismo adulto: um olhar sobre o pós-teísmo - Beatrice Iacopini
- N. 164 “*Gloria Victis - ainda que tarde!*” Pelo reconhecimento de santidade de São Sepé Tiaraju - Luiz Carlos Susin
- N. 165 O Sínodo da Amazônia, Querida Amazonia e as mulheres - Phyllis Zagano
- N. 166 O cristianismo e a revelação de Deus em tempos de irrelevância cristã - Francesco Cosentino
- N. 167 O magistério do Papa Francisco em tempos de guerra - Andreas Gonçalves Lind
- N. 168 Thomas Merton, leitor de Sigmund Freud e Carl Jung - Nilson Perissé
- N. 169 Meu Cristo Mutilado. Fundamento de minhas esperanças - Pedro Gilberto Gomes
- N. 170 A “Opção Francisco” e o caminho da sinodalidade - Phyllis Zagano
- N. 171 Uma realidade para além da vontade: Agostinho, IA e a vindicação da teofania - Jordan Joseph Wales
- N. 172 A Opção Francisco e a reforma da Igreja. Desafios e perspectivas - Massimo Faggioli
- N. 173 Diaconato feminino na história da Igreja - Guillermo Daniel Micheletti
- N. 174 Pensar a transformação missionária da Igreja a partir dos “fiéis não tão praticantes...” - Valérie Le Chevalier
- N. 175 Mulheres, Igreja, Sinodalidade. Esperanças e expectativas - Maria Cristina S. Furtado, Alzirinha Souza, Ivenise T. Gonzaga Santinon, Maria Inês de Castro Millen e Maria Clara Lucchetti Bingemer
- N. 176 Mais azul que rosa: moral sexual católica e comunidade LGBTQIA+ - Leomar Nascimento de Jesus
- N. 177 A Igreja é uma mulher: misoginia magisterial, mulheres míticas e feminilidade mimética - Tina Beattie
- N. 178 Teologia e lógicas plurais: desafios e perspectivas para o pensamento teológico latino-americano - Cláudio de Oliveira Ribeiro
- N. 179 “Creio...na ressurreição da carne e na vida eterna”: Escatologia cristã - José Roque Junges

