

Cartografia para um fazer teológico intercultural

João Melo e Silva Junior¹

Resumo: A teologia cristã, fundamentada em experiências históricas, enfrenta a necessidade de mapear ideias e processos, reconhecendo que verdades são construídas na história. O método cartográfico de Gilles Deleuze e Félix Guattari surge como ferramenta valiosa para analisar a subjetividade no contexto teológico, especialmente no diálogo intercultural. Este estudo busca compreender o método cartográfico, explorando suas aplicações na reflexão teológica, como evidenciado por teólogas como Mary Rute Gomes Esperandio e Marcella Althaus-Reid. A proposta visa integrar esse método ao paradigma da teologia intercultural, enriquecendo a abordagem teológica com perspectivas diversas.

Palavras-chave: Método cartográfico. Teologia intercultural. Deleuze e Guattari

INTRODUÇÃO

No intuito de trazer para o contexto da reflexão teológica intercultural a contribuição dos estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre cartografia, propomos, primeiramente, a compreensão do método cartográfico de pesquisa da subjetividade a partir do estudo de obras dos autores supracitados. Estudar a noção de cartografia do método de pesquisa da subjetividade desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari necessariamente conduz ao vocabulário dos autores, composto por uma rede conceitual indispensável para a compreensão do que propõem. São conceitos tais como processo maquínico, rizoma, linhas duras, linhas flexíveis e linhas de fuga, desterritorialização e reterritorialização.

Em seguida, elencamos algumas recepções já feitas desse método cartográfico na prática da reflexão teológica, como parece ser o caso em Mary Rute Gomes Esperandio e Marcella Althaus-Reid.

A presente pesquisa visa também reunir os elementos mais significativos relacionados ao paradigma da teologia intercultural para relacioná-los justamente com o método cartográfico, na tentativa de propô-lo enquanto perspectiva teológica. Assim, apoiamo-nos em obras de Fornet-Betancourt, Sinivaldo Tavares, Roberto Zwetsch, Alonso Gonçalves e Jit Manuel Castillo de la Cruz para apropriarmo-nos da interculturalidade enquanto elemento para um fazer teológico intercultural.

¹ Licenciado em Filosofia e Bacharel em Teologia. Bolsista CNPq durante iniciação científica realizada entre setembro de 2021 a agosto de 2022, como estudante de Teologia. Seu estudo esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, o Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares, intitulado “Teologia e novos paradigmas”. Esta pesquisa foi indicada pela FAJE para o Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica 2022, promovido pelo CNPq.

Afirmar a possibilidade de cartografar os tipos de discursos teológicos, seus devires e estratificações ao longo de processos, por meio de variados instrumentos teóricos e metodológicos, para, numa análise pragmática, buscar a multiplicidade que engendra, nas relações de força do fazer teológico e suas fixações relativas, linhas de fissuras e nômades que desenhem modos de subjetivação como perspectiva para um fazer teológico intercultural, constitui o propósito dessa pesquisa.

1 CARTOGRAFIA: MÉTODO DE PESQUISA DA SUBJETIVIDADE POR DELEUZE E GUATTARI

Deleuze e Guattari, assim como Nietzsche e Foucault, são pensadores nômades, cuja força de suas filosofias não está no que é, mas no devir. Deleuze e Guattari questionam as estruturas que buscam explicar toda a realidade. Seu pensamento abrange um modo de pensar e de compreender a realidade e a própria verdade.

Para eles, a realidade não é uma estrutura universal, mas de continua produção e conexão. Na verdade, eles contestam o entendimento da realidade de uma forma que se impõe. Nessa perspectiva conectiva da realidade, ela se compõe por agenciamentos e arranjos de contínua produção que nossos autores chamam de *processos maquínicos*.

O que chamamos de maquínico é precisamente essa síntese de heterogêneos enquanto tal. Visto que esses heterogêneos são matérias de expressão, dizemos que sua própria síntese, sua consistência ou sua captura, forma um enunciado, uma enunciação propriamente maquínica. As relações variadas nas quais entram uma cor, um som, um gesto, um movimento, uma posição, numa mesma espécie ou em espécies diversas, formam outras tantas enunciações maquínicas (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.143).

Portanto, não existe um mundo, isto é, uma realidade acabada, seja ela abstrata ou iminente, pronta e à espera por ser descoberta e decalcada pelo/a pesquisador/a. Existe, sim, um mundo inventado nas relações, que constroem estruturas, mas que estas não são universais. De repente, de algo que parece fechado em si mesmo, segue uma nova conexão que abre a possibilidade de um novo arranjo dentro de uma estrutura. Deleuze e Guattari não negam os padrões e estruturas, mas afirmam que essas se dão a partir do agenciamento maquínico. Elementos diferentes que não precisam ter conexões de tempo e espaço, de diferentes propriedades, podem entrar em conexão, produzindo uma possibilidade inédita de mundo. *Rizoma*, outro conceito caro ao léxico dos autores, refere-se exatamente à composição desses agenciamentos.

Na botânica, rizoma é um caule modificado que pode ser tanto subterrâneo como aéreo e que serve como reserva alimentar para a planta, isto é, possui uma função conectiva. Um bom exemplo é a grama que se forma tecida em trama de conexões descentralizadas (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). Mais do que uma representação, o rizoma é, de fato, a

trama da realidade. E desse rizoma brotam árvores, se aprofundam raízes, mas não há nenhuma raiz que é fundante. Não há um ponto central no rizoma. “Um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.7). Ele é eminentemente produção e conexão de novos arranjos. Nesse sentido, um conhecimento rizomático se distingue do conhecimento hierárquico e fundacional, ao modo de árvore (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8). “Contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é um sistema a-centrado não hierárquico e não significativo, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.15).

Segundo os autores franceses, a realidade não tem uma transcendência, algo fora do mundo, independente dessa trama. Tudo que emerge, inclusive as nossas noções de transcendência e, por exemplo, de perfeição fora do mundo (pensamento platônico), só são possíveis na trama rizomática que nós construímos juntos. O conhecimento fixado não deriva apenas das racionalidades dos sujeitos, mas de “linhas de articulação ou segmentariedade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.11). Criamos rizomas a partir de afetos. Afeto é o efeito de um corpo sobre o outro, da subjetivação que produzimos dos encontros. Esses encontros, por sua vez, produzem desejos. O desejo não se caracteriza como experiência de falta, mas como potência de produção (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

Nesse sentido, poderíamos dizer que o evento Jesus de Nazaré é uma pessoa em rede, ou seja, em rizoma. Ele tem conectado religião, sonhos, política, e demais elementos de realidades. Jesus arranja redes de processos que coloca em atividade e que em si não têm vínculo, como hoje é o caso da indústria turística, das mídias, e etc.

Deleuze e Guattari apresentam alguns princípios sobre o rizoma. Os dois primeiros princípios são os da *conexão* e da *heterogeneidade*, para dizer da valência eminentemente conectiva e da conexão de elementos distintos e dispersos. O agenciamento se dá na diferença (DELEUZE, 1974, p.183). O terceiro princípio, o da *multiplicidade*, indica que quanto maior a conexão, maior a dimensão. A multiplicidade, portanto, envolve

dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade). Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete, seguindo outras dimensões conectadas às primeiras (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.4).

O quarto princípio reza que o rizoma possui *ruptura a-significante*, isto é, ele pode ser cortado em qualquer parte e não se desintegra. As rupturas, na verdade, permitem novos surgimentos do que se chama de linhas. Para Deleuze, “somos feitos de linhas e essas são de

natureza bem diversa” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). O quinto e sexto princípios são o da *cartografia* e o da *decalcomania*. É aqui que aparece o conceito de *cartografia*, caro à nossa pesquisa. A descrição dos princípios do rizoma implica em um novo formato de escrever, narrar e pesquisar. De acordo com Deleuze e Guattari, “escrever não tem nada a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.13).

Se os rizomas são redes, eles são linhas que se conectam. Daí que o rizoma tem um mapa, ou seja, uma cartografia das conexões. Cada encontro rizomático produz um mapa singular, pois a realidade não é algo acabado. O mapa é acompanhar o processo de cartografia. Assim, cartografar refere-se “a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.15). Um claro exemplo é o surgimento da internet que irrompeu a existência de um mundo novo. Poderíamos pensar também na própria encarnação de Jesus que inaugura um mundo novo; Exemplifica-se também com o pontificado do papa Francisco e os novos agenciamentos nas configurações da Igreja. Numa perspectiva do fazer teológico, como se propõe esta pesquisa, poderíamos apontar a Revelação e seus novos aspectos no presente que colocam uma conexão inédita, produzindo novos significados.

Se a realidade é rizomática, ela não tem um ponto fundante ou uma fonte de essência. A verdade do mundo não existe para além das conexões que nós fazemos para ver essa verdade. Assim, não teríamos a verdade, mas teríamos efeitos de verdade para construir a realidade.

Então, uma pesquisa cartográfica supõe uma concepção de realidade. Nela, se abandona a noção de realidade como representação, isto é, de que a verdade está “lá fora” e o/a pesquisador/a adquire um ponto de vista da realidade, rerepresentando-a dentro dos seus conhecimentos, numa aproximação do que é a verdade. Esta é a lógica do decalque.

Na pesquisa cartográfica, mais importante do que encontrar a verdade, é seguir o rizoma, seguir as conexões, as redes, para entender quais produções de verdade foram ativadas naquelas alianças e relações construídas. Desse modo, a verdade emerge como produção e não como um estado das coisas. Se fixamos uma verdade, ela é sempre circunstancial, de um momento, funciona em um período e, para um período seguinte, pode não funcionar mais.

Daí que não existe propriamente um método cartográfico, mas um modo de fazer pesquisa que exige uma postura diante do que vem a ser a realidade. Para fazer uma pesquisa cartográfica, primeiramente, se precisa entender que a realidade é maquínica, agenciamento e conexão. O método cartográfico é processual porque o seu “objeto”, a produção de subjetividade, também o é. Então, na cartografia, segue-se as tramas de um rizoma, sabendo que se desconhece o final do processo. Trata-se, na verdade, de saber que nunca se terá acesso à realidade, porque na pesquisa cartográfica a realidade é uma produção e não um estado. Não se faz cartografia por representação de objetos, mas seguindo processos. Portanto, numa metodologia cartográfica, pode-se usar de várias técnicas para se seguir as tramas rizomáticas. O

que caracteriza a abordagem cartográfica não são específicas ferramentas metodológicas, mas o tipo de uso e leitura conectiva que se faz das ferramentas. Por essa razão, o método cartográfico pode ser combinado com aspectos metodológicos de um fazer teológico intercultural.

Faz-se sempre pesquisa cartográfica a partir do/a pesquisador/a, porque será ele quem seguirá a trama. O/A cartógrafo/a se coloca no meio dos processos. Uma outra pessoa, fazendo a mesma pesquisa, será ativada por outras tramas, por outras conexões e composições. A pesquisa cartográfica não se pretenda à universalidade, mas segue invenções e composições de mundo. Nela não se busca as origens, mas se faz uma avaliação dos deslocamentos. Portanto, não é uma pesquisa neutra.

Contudo, a cartografia não se reduz a um método histórico, como se bastasse acompanhar os processos históricos de produção de subjetividade. Nesse sentido, apesar de englobar os processos históricos, cartografar assemelhasse mais a uma geografia do que a uma pesquisa histórica. De fato, a cartografia está mais ocupada com a atualidade do que com o passado, pois acompanha o que parece formatado no presente e na verdade movente de hoje. Naturalmente, esse presente cartografado tem uma espessura temporal, ressonâncias singulares, pontas soltas, linhas emaranhadas, etc. Assim, o/a cartógrafo/a não busca o contorno do que pesquisa, antes, busca precisamente o imprevisível.

Ao mesmo tempo, faz-se mister afirmar que se a pesquisa cartográfica não é um método intelectualista, é bem verdade, também, que ela não se dá de forma rápida e nem é feita puramente por afetos e intuições. A cartografia não é um método subjetivista. Com efeito, esses afetos são analisados racionalmente para que se chegue à produção de sentido.

Cartografar é também traçar territórios existenciais. O *território* é exatamente o que constitui a possibilidade de relações para um novo arranjo. Cria-se território para delimitar, mapear, traçar um plano de consistência e para proteger-se do caos.

Instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23-24).

Território serve para circunscrever, sem limitar, um agenciamento que se quer pensar sem a caotização. Tendo em vista o costume massificado da fixação de verdades, de certezas, de ensimesmamentos e crenças “de espelhos” que advogam que alguma verdade é mais potente e verdadeira que outras, cartografar torna-se um exercício de deixar a arborescência para compor outros territórios, isto é, desterritorializar-se (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

A partir dessa premissa, compreende-se que cartografar não depende tanto de um espaço, mas de um modo de vida porque o importante são as produções de subjetividades.

Assim, a cartografia se assimila a uma geofilosofia. Numa pesquisa, se busca pensar sobre um pensamento, um ponto de vista ou um modo de dizer em um território que cria agenciamento (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p.193). Desse arranjo, desponta o devir, que sempre se apresenta minoritário. Por isso a cartografia é precária, porque busca dizer novas existências, enquanto as “durezas” dizem das maiorias. “Cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes. Cada conceito tem componentes que podem ser, por sua vez, tomados como conceitos” (DELEUZE, 1992, p.3). O devir diz do que ainda não foi dito por que ainda está por vir. O/A cartógrafo/a compõe com o menor para que “vaze”, ou seja, para “fugir” das estruturas já ditas da fixidez. Cartografar é, com as forças menores, encontrar novas possibilidades de encontros. E esses novos encontros precisam ser colocados em heterogêneses, isto é, em hibridizações com elementos dos territórios, das mais diversas formas possíveis. Trata-se de pensar em composição para pensar um novo modo de imanência.

“Rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). Nesse esquema, a fixidez ou dureza ao qual referiu-se acima, diz respeito ao que Deleuze e Guattari chamam de *linhas sedentárias*, linhas molares, linhas fixas ou ainda linhas duras. No geral, são linhas de poder, moral e religião, que indicam aspectos mais estabelecidos da fixação de verdades e de certezas. São “todas as espécies de segmentos bem determinados, em todas as espécies de direções” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). A cartografia, enquanto estratégia de pesquisa, quer justamente evitar essas linhas que, inclusive, se traduzem num modo de fazer pesquisa, até mesmo de um fazer teológico já consagrado.

Ao mesmo tempo, isso não significa que nossos autores se opõem às linhas duras de construção de conhecimento “arbóreo”, ou mesmo que neguem a existência de tais linhas duras ou que militem que estas não devam existir. A dupla quer mostrar que essas linhas sedentárias são permeadas por linhas de fissuras e de fuga. Moralmente, tanto as linhas molares quanto as de fugas e fissuras não são boas ou ruins em si, mas se relacionam. “O bom e o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). A realidade não está acabada.

As *linhas imigrantes*, flexíveis, moleculares ou de fissuras, são aquelas que, dentro dos conjuntos de conexões estabelecidas, provocam quebras e desconstruções que geram desterritorializações, mas que logo se reterritorializam. São como que “loucuras secretas e, no entanto, em relação com as potências públicas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.146). Exemplifiquemos com a fissura do pão eucarístico que partido ao meio, quebra a construção ritual de território judaico, permitindo o devir dos rearranjos cristãos. Já as *linhas de fuga* ou linhas nômades são caracterizadas como de ruptura. Nelas, pode ocorrer uma transformação de mundo porque inauguram uma realidade nova.

Essa linha parece surgir depois, se destacar das outras, se conseguir se destacar. Pois, talvez haja pessoas que não têm essa linha, que têm

apenas as duas outras, ou que têm apenas uma, que vivem apenas sobre uma. No entanto, de outra maneira, essa linha está aí desde sempre, embora seja o contrário de um destino: ela não tem que se destacar das outras; ela seria, antes, primeira, as outras derivariam dela (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 146).

Seja como for, o que importa são as singularidades das formas de existência. Como afirmam Deleuze e Guattari, “o que chamamos por nomes diversos – esquizoanálise, micro-política, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia – não tem outro objetivo do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.146). Na cartografia, avalia-se as ficções e não as fixações porque as ficções permitem se fixar sem condicionar um impeditivo de mudança. Cartografar permite perceber que as singularidades são atravessadas por outras singularidades. Ao seguir o caminho de uma linha dura, ao menos nota-se aí uma série de atravessamentos. Uma visão rizomática da realidade permite estar atento às multiplicidades que se criam no devir e nos acontecimentos em relação; Permite ver os fluxos por onde as potências se realizam e se dão em linhas flexíveis e linhas de fuga. Dito de outra maneira, é um modo de existir de forma potente.

Nessa postura ética de pesquisa, mas também de modo de viver, conclui-se que a vida deveria ser um fluxo do devir, onde afetando-se e sendo afetada, criam-se novas formas de existências, mesmo que baseadas em linhas duras, mas fazendo as potências existirem em todo momento. E isso se dá sendo, criando realidade, experimentando e problematizando as realidades possíveis.

2 RECEPÇÕES DO MÉTODO CARTOGRÁFICO NA PRÁTICA DA REFLEXÃO TEOLÓGICA

A recepção já feita do método cartográfico de pesquisa da subjetividade desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari na prática da reflexão teológica inclui, no Brasil, Mary Rute Gomes Esperandio (2011). A autora apresenta suas considerações em notas que, primeiramente, retomam conceitos foucaultianos que também são usados por Deleuze, e que aqui julgamos oportuno mencioná-los. Ela lembra da compreensão da formulação histórica em três dimensões. A primeira, o *saber*, isto é, “o conhecimento construído por uma sociedade e que fundamenta maneiras de organização institucional, ou seja, aquilo que está já estabelecido” (ESPERANDIO, 2011, p.158). A segunda, o *poder*, que se refere à “força que entra em relação com outras forças possibilitando, nesses jogos de forças, a constituição de modos de existência” (ESPERANDIO, 2011, p.158). E, por fim, a *subjetivação*:

Foucault percebe a necessidade de compreender as linhas de fuga diante daquilo que está já instituído, forjado pelo saber e pelo poder. Seus estudos sobre o poder fazem-no lidar com uma *necessidade conceitual* que pudesse representar a possibilidade de transpor o estabelecido pelo poder fundamentado no saber, gerando o novo. Assim,

Foucault chega à ideia de *processo de subjetivação* (ESPERANDIO, 2011, p.158).

De fato, também Deleuze dirá que subjetivação “é uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder” (DELEUZE, 1992, p.124), ou seja, “a subjetivação diz respeito à criação de modos de existência, de estilos de vida” (ESPERANDIO, 2011, p.159).

Ao expor o que entende por método cartográfico, Esperandio (2011) conclui que “a cartografia desafia – e muito – a teologia, acostumada a buscar verdades eternas nas origens da realidade. Muitos teólogos entendem a verdade como sendo já preestabelecida, não construída; dada e não forjada” (p.165), quando, na verdade, o saber teológico é também produção de subjetividade. “Certamente, a cartografia coloca em xeque muitos conceitos teológicos e pode auxiliar, de modo especial, a área pastoral, ou a Teologia Prática” (ESPERANDIO, 2011, p.165).

Em seguida, a teóloga faz uma recepção do pensamento deleuze-guattariano a partir do dado da encarnação de Deus em Jesus de Nazaré. Para ela, o Nazareno aponta para a entrada de uma força – que denominamos Deus - na vida humana para “compor com outras forças, fazendo aparecer novas configurações com a potência transformadora de subjetividades, de mundos, de formações históricas” (ESPERANDIO, 2011, p.165). Assim, Jesus descobre as fissuras do instituído que geram a morte e, “abrindo brechas nele, possibilita a emergência de subjetividades e processos de subjetivação que afirmem a vida, afirmem o humano” (ESPERANDIO, 2011, p.166). Dessa forma, a singularização de Jesus, manifestada em linha de fuga que não se deixou capturar pelas fixações dominantes de seu tempo, revela que a salvação não é metafísica, mas histórica e fruto dos processos maquínicos e dos agenciamentos que tornem possíveis modos de existências cristãs segundo o que se chama de Reino de Deus (ESPERANDIO, 2011, p.167).

Nessa perspectiva,

o papel das Sagradas Escrituras, dos santos padres, dos dogmas, dos concílios, dos doutores da Igreja adquirem assim um valor diferenciado. Não podem ser entendidos como verdades absolutas, posto que também são produção, também têm a sua cartografia. Mas, reinterpretados, relidos, revisitados, podem ser fonte de inspiração para a produção de subjetividades valorizadoras da vida (ESPERANDIO, 2011, p.167).

No que diz respeito especificamente ao fazer teológico, Esperandio acredita que é papel da teologia reler a vida de Cristo e olhar para o presente, para os homens e mulheres de hoje afirmando que também podem produzir modos de subjetivação que valorizem a vida. De fato, com Cristo, aprendemos que a religião organizada pode transformar-se e ultrapassar-se, de modo que se torna preciso fugir da cristalização da fé em princípios meramente repetidos

e vazios de sentido que brecam o processo da emergência de novos modos de existência (2011, p.170).

Para ela, esse tipo de fazer teológico poderá aprofundar-se na pesquisa observando os jogos de poder que estão imbricados no tecido social, de modo a evitar fixar-se em fatos acabados. Assim, um fazer teológico cartográfico provocará fissuras necessárias para a produção de subjetividades como as do Cristo, que rompeu historicamente com as estruturas de morte de seu tempo (ESPERANDIO, 2011, p.169).

Nessa empreitada, o/a teólogo/a cartógrafo/a deve assumir uma atitude de resistência aos processos de captura da força criativa, numa forma de transgressão e de abertura a processos que escapam à lógica do mercado e das trocas com lucros, e colocar sua capacidade criativa a serviço da afirmação da vida, em colaboração com outras ciências (ESPERANDIO, 2008, p.27-28).

Diante das considerações de Esperandio em relação ao fazer teológico cartográfico, parece possível constatar que, numa perspectiva foucaultiana, o *saber* teológico, particularmente o circunscrito no território católico romano, se fundamenta em três bases: a Bíblia, a Tradição da Igreja e o Magistério eclesial. Já o *poder* sob o fazer teológico encontra-se nas autoridades eclesiásticas identificadas com o poder pastoral de ensino, as estruturas produtoras do Magistério da Igreja e seus similares. Portanto, o *poder-saber*, delineado na teologia tradicional, seria composto de linhas duras.

Nesse cenário de produção de realidade, torna-se pertinente levantar alguns questionamentos: A interiorização de um certo modelo de produção teológica remete a um signifiante despótico ou totalitário? Há procedimentos disciplinares impostos pela instituição eclesiástica sobre o fazer teológico que têm como justificativa discursiva a necessidade de submissão ao Magistério da Igreja? Quais são as resistências que os mecanismos de poder impostos suscitam nos modos de fazer teológico populares e contextuais, e as estratégias adotadas por teólogos/as, e pelos/as fiéis, em geral, frente a tais mecanismos? Como se constitui a formação da subjetividade ao longo da história objetivando produzir a hegemonia doutrinal? Quais as cartografias possíveis do saber teológico, do poder disciplinar do Magistério da Igreja e dos processos de subjetivação das verdades teológicas? Como se dá a subjetivação do/a teólogo/a que é criado enquanto sujeito chamado a assumir para reproduzir o saber teológico que atravessa a rede de toda a Igreja Católica? Em suas potencialidades para ser um/a distribuidor/a e comentador/a desse discurso, quais as possibilidades de enunciação de saber? Quais as coercitividades que delimitam sobre o que pode ser dito e produzido como modo de existência? Nesses modos de subjetivação, é possível identificar linhas de segmentaridade flexíveis e mesmo linhas de fuga no saber e poder eclesiais presentes no fazer teológico popular e contextual? Quais os efeitos das diversas subjetivações do saber teológico? Potencializadoras? Endurecimentos? Subjetividades perversas? Subjetividades notáveis, resistentes e de perfil flexível ou mesmo revolucionário? A dimensão místico-profética tem produzido linhas de fuga capazes de singularizações ética-estéticas de existência?

A argentina Marcella Althaus-Reid, teóloga queer, adepta das teologias críticas ao patriarcalismo, faz uso de conceitos deleuze-guattarianos, caracterizando algum nível de recepção em seu fazer teológico. Elegemos trazer o uso que a autora faz de conceitos já abordados aqui ao falarmos do método cartográfico, a saber, os de território, desterritorialização e reterritorialização. Althaus-Reid (2019) recorda que as teologias críticas ao patriarcalismo refletem sobre as vidas e experiências de pessoas que não se encaixam na teologia tradicional e, de forma dialética, também sobre Deus “como um estranho sexual nos portões da teologia” (ALTHAUS-REID, 2019, p.91). Assim, para a teóloga feminista, o conceito de desterritorialização pode ajudar a perceber o que ficou de fora do espaço teológico, ao mesmo tempo em que permite encontrar ideias incomuns sobre Deus-Trindade e relacionar tais ideias, numa espécie de reterritorialização, para fazer novas conexões e recodificações da realidade (ALTHAUS-REID, 2019, p.91-92). “Esses conceitos podem ser usados de forma positiva e subversiva” (ALTHAUS-REID, 2019, p.92). Dito de maneira sumária, territórios libertados do Ser de Deus permitem Revelações libertinas, elemento importante para o ato de independência do fazer teológico contextual.

3 O PARADIGMA DA TEOLOGIA INTERCULTURAL

Como vimos, o método cartográfico de pesquisa da subjetividade desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari, mais do que propriamente um método de pesquisa, caracteriza-se como uma postura ética diante do que vem a ser a realidade. Para a pesquisa, portanto, requer-se a utilização de ferramentas metodológicas outras, como as apresentadas pelo modo de fazer teológico intercultural. Assim, passamos a apresentar alguns dos elementos fundamentais dessa perspectiva.

Por paradigma, entendemos “um sistema disciplinado mediante o qual organizamos nossa relação conosco mesmos, com as demais pessoas e com o conjunto da realidade na qual estamos inseridos” (TAVARES, 2015, p.1957). Por conseguinte, a interculturalidade tem se mostrado como paradigma alternativa para o fazer teológico. “De fato, a maturação de um novo paradigma eclesial exigia por razões intrínsecas o exercício de um novo método em teologia” (TAVARES, 2008, p.704). Enquanto cartografia é uma atitude de pesquisa, a teologia intercultural se apoia no paradigma da interculturalidade, é método teológico e circunscriitor territorial do objeto de pesquisa do fazer teológico.

Ora, essa mudança de paradigma teológico se dá porque “na América Latina e no Caribe está ocorrendo uma reconfiguração religiosa, cultural e social, o que gera um contexto muito interessante em termos de pluralidade. Não podemos mais falar de um continente predominantemente católico”² (CRUZ, 2016, p.84). Nesse território, se testemunha o “ressurgimento [...] das religiões originárias, tanto indígenas quanto afrodescendentes”³ (CRUZ, 2016, p.18).

2 Tradução nossa de “Em América Latina y el Caribe, se está dando una reconfiguración religiosa, cultural y social, que genera un contexto muy interesante en términos de pluralidad. Ya no podemos hablar de un continente abrumadoramente católico” (CRUZ, 2016, p.84).

3 Tradução nossa de “resurgimiento [...] de las religiones originarias, tanto de los indígenas como de los afrodescendientes” (CRUZ, 2016, p.18).

Com efeito, a partir da maneira alternativa da Teologia da Libertação latino-americana e das teologias contextuais de perceberem a particularidade da realidade dos povos latino-americanos no cenário internacional (TAVARES, 2015, p.1961;1965), nasce a teologia intercultural, ancorada na interculturalidade. Na verdade, a intencionalidade contextual é um dos pressupostos embrionários da interculturalidade (CRUZ, 2016, p.23). “A interculturalidade parte da necessidade de superação da injustiça cultural que se deu na história da América Latina” (ZWETSCH, 2015, p.178).

No passado, a tradição cristã ocidental travou profundo e enriquecedor diálogo intercultural com as culturas helênica e romana, e séculos mais tarde com a cultura do direito dos povos germânicos. Entretanto, “com o passar do tempo, o resultado de tais processos interculturais se cristalizou a ponto de a tradição cristã se confundir pura e simplesmente com a cultura ocidental” (TAVARES, 2008, p.703).

Com a chegada dos conquistadores às Américas, esse diálogo intercultural cedeu espaço a um violento processo de colonização, marcado por relações absolutamente assimétricas. Hoje, esse processo dominador assume novas formas de expressão e continuidade. “Temos que esclarecer que essa assimetria [...] decorre do colonialismo histórico que marcou as relações das grandes potências com os países empobrecidos, mas repercute nas relações culturais. Isso é muito importante levar em conta numa perspectiva intercultural⁴” (CRUZ, 2016, p.63-64).

Por essa razão, o paradigma da interculturalidade é, também, “um projeto político ético que deve inspirar e incentivar transversalmente todas as iniciativas para reorganizar a convivência social nas sociedades latino-americanas atuais⁵” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.101), marcadas pelos traumas da Conquista.

Jit Manuel Castillo de la Cruz (2016), ao resumir a definição de Raúl Fornet-Betancourt sobre o que é interculturalidade, afirma que “esta é fundamentalmente uma posição ou disposição, uma experiência e uma atitude, que mostra que os seres humanos estão inter-relacionados e que somos diversos, o que implica uma reaprendizagem relacional das próprias referências identitárias⁶” (CRUZ, 2016, p.303).

Um fazer teológico intercultural latino-americano que tenha como ponto de partida a interculturalidade, como disposição e atitude, somado à postura ética da pesquisa cartográfica, desenha-se e desenvolve-se num novo paradigma teológico. “O paradigma proposto

4 Tradução nossa de “Hemos de aclarar que esta asimetría [...] surge del colonialismo histórico que marcó las relaciones de las grandes potencias con los países empobrecidos, pero repercute en las relaciones culturales. Esto es muy importante tomarlo en cuenta en una perspectiva intercultural” (CRUZ, 2016, p.63-64).

5 Tradução nossa de “un proyecto ético político que debería inspirar y animar transversalmente todas las iniciativas por reorganizar la convivencia social en las sociedades actuales latino-americanas” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.101).

6 Tradução nossa de “esta es fundamentalmente una postura o disposición, una experiencia y una actitud, que pone de manifiesto que los seres humanos estamos interrelacionados y que somos diversos, lo que supone un reaprendizaje relacional de nuestras propias referencias identitarias” (CRUZ, 2016, p.303).

pelo pensamento intercultural é o encontro e o diálogo entre as culturas. Pois considera ser esse o lugar privilegiado para o encontro das memórias dos povos e, também, local propício para o intercâmbio e o enriquecimento recíproco entre as várias tradições” (TAVARES, 2015, p.1970).

Nesses encontros é que se produz a significação de que carregamos a diversidade dentro de nós, e se possibilita o agenciamento do desejo de uma reconciliação com as nossas raízes e de uma convivência verdadeiramente pacífica (CRUZ, 2016, p.171). “O intercultural se torna, para todos os efeitos, “lugar teológico”, compreendido como ponto de partida e, ao mesmo tempo, como perspectiva da teologia propriamente dita” (TAVARES, 2015, p.1974).

É precisamente esse lugar *entre* ou *inter* que constitui o objeto formal da teologia intercultural (TAVARES, 2015, p.1973). Além disso, “o intercultural emerge como um método de transformação da teologia em seu processo mesmo de constituição. O intercultural é assumido, portanto, como lugar e método privilegiados para se repensar todos os conteúdos e disciplinas teológicos” (TAVARES, 2015, p.1974).

O objetivo de um fazer teológico intercultural não se restringe a uma valorização da diversidade, com tolerância e aceitação do outro que é diferente. Mas trata-se de conviver na interrelação (CRUZ, 2016, p.85) para “a construção de uma sociedade fundamentada na solidariedade e na fraternidade em vista do sonho da *oikoumene* humana” (ZWETSCH, 2015, p.157). Com efeito, esse desafio também não se restringe ao contato com povos e/ou culturas que pareçam longínquas, mas trata-se de um modo de existência para ser no mundo. Uma vez que estamos no constante encontro entre alteridades, e na produção e conexão contínua de novos arranjos, particularmente hoje impulsionados pelas mídias e pelo caráter globalizado das relações, estes territórios plurais apresentam-se como oportunidades para um renovado fazer teológico (CRUZ, 2016, p.83-84).

Sem eliminar os conflitos ou esquecê-los, sabe-se que “o fomento da convivência intercultural a partir do respeito e da afirmação da coexistência entre as várias culturas pode tornar possível a emergência de singularidades contextuais e locais desconhecidas” (TAVARES, 2015, p.1976), ajudando na superação das formas de desprezo e marginalização cotidianas e institucionais (CRUZ, 2016, p.171).

Contudo, Jit Manuel Castillo de la Cruz menciona o que Juan Ansión constata sobre a conflitividade das relações interculturais:

Independentemente da natureza conflituosa, violenta e injusta da relação, quando grupos de diferentes origens culturais se encontram, ocorre aprendizagem —e aprendizagem de ambos os lados—. (...) ideias e histórias circulam e voltam a ser tecidas, e até as visões de mundo de uma e de outra são influenciadas e transformadas⁷ (JUAN ANSIÓN *apud* CRUZ, 2016, p.170).

7 Tradução nossa de “independientemente del carácter conflictivo, violento e injusto de la relación, cuando se encuentran grupos de orígenes culturales distintos, se produce aprendizaje —y aprendizajes de ambas partes—. (...) las ideas y los relatos circulan y se vuelven a tejer, y hasta las visiones del mundo de unos y otros se influncian y se transforman” (JUAN ANSIÓN *apud* CRUZ, 2016, p.170).

Ainda hoje, o itinerário intercultural apresenta seus desafios. “A interculturalidade não tem como pressuposto a inocência cultural, pelo contrário, está cônica de que elementos negativos à constituição humana estão presentes nas diversas culturas e o elemento de poder político-social-econômico também está intrincado” (GONÇALVES, 2021, p.95). Não se trata de um diálogo ingênuo, mas que sabe que “quando culturas se tocam, há abalos e, possivelmente, conflitos interpretativos” (GONÇALVES, 2021, p.95). No fazer teológico, outro desafio são os arcaouços do discurso teológico cristão. De fato, “a quantidade de dogmas pode se converter em um peso que dificulta o diálogo com outras religiões e culturas” (CRUZ, 2016, p.219). Todavia, o diálogo em busca da paz, justiça e solidariedade deve preceder o diálogo sobre o discurso teológico doutrinal.

Para uma perspectiva intercultural radicada, há uma igualdade de base entre as diversas produções de verdades moventes que se apresentam igualmente válidas e legítimas, sem que nenhuma se arrogue no direito de ser a única ou exclusiva, isto é, englobante das demais (CRUZ, 2016, p.83). Desse modo, se abandona a “simples aplicação à vida concreta de princípios dogmáticos eternos e imutáveis” (TAVARES, 2008, p.703).

As produções de subjetividade de identidades culturais, que sempre tem uma dimensão institucional, são geradas mantendo fronteiras de linhas duras ou flexíveis, que podem ser encaradas como “muros” ou “pontes”, pois contém elementos de diferenciação e outros de semelhanças, antagônicos e/ou complementares. Importa afirma aqui que o favorecimento da emergência do novo fecundo não se determina pela integração de culturas similares (CRUZ, 2016, p.165-166). Dito de outra maneira, o agenciamento de novos arranjos se dá na diferença porque eles “não são entidades metafísicas ou corporais que podem ou não se misturar para dar lugar a uma “miscigenação cultural”, mas são construções sociais e históricas⁸” (CRUZ, 2016, p.178).

Por essa razão, a teologia intercultural

propõe a construção urgente de “uma nova cartografia”. Trata-se de uma cartografia que inclua as histórias particulares, sem qualquer programa de unificação que marginalize ou negue as diferenças específicas. Seu intento é traçar uma nova topografia do mundo em suas irredutíveis diferenças e complexidades, recuperando paisagens e sendas singulares e substituindo nomes impostos por nomes oriundos de contextos locais (TAVARES, 2015, p.1969).

“Uma nova cartografia” a partir de um fazer teológico intercultural, que aqui entendemos exatamente como uma cartografia deleuze-guattariana, também não é avessa à ideia de universalidade. Com efeito, como afirmamos anteriormente, o método cartográfico dos autores franceses não possui a pretensão à universalidade do conhecimento, e postula a caducidade das verdades. No entanto, isso não significa que não haja produção desses significados

8 Tradução nossa de “Ellas no son entes metafísicos ni entidades corpóreas que pudieran o no mezclarse para dar lugar a um “mestizaje cultural”, sino que son construcciones sociales e históricas” (CRUZ, 2016, p.178).

alicerçantes de modos de existência. Quanto ao pensamento intercultural, Sinivaldo Tavares recorda que este postula “uma universalidade a partir das diferenças culturais” (TAVARES, 2015, p.1972). Portanto, podemos dizer que o fazer teológico intercultural objetiva algum tipo de universalidade. Para Tavares, “a diversidade cultural não compromete nem inviabiliza a universalidade. A perspectiva do encontro e do diálogo é que possibilita, em última instância, a verdadeira universalidade. Pois a autêntica experiência de universalidade brota das experiências particulares e locais” (TAVARES, 2015, p.1972). Numa perspectiva da pesquisa de subjetividade deleuze-guattariana essa “verdadeira universalidade”, na verdade, seria simplesmente a produção de uma verdade movente a partir de linhas e atravessamentos diversos na estruturação de um território segmentado. Apesar de no ato de se cartografar segundo Deleuze e Guattari não se pretender qualquer tipo de universalidade, a cartografia a ela não se opõe. Portanto, o seu uso combinado à perspectiva teológica intercultural de pretensão de uma universalidade produzida a partir das singularidades contextuais, em última instância, são compatíveis.

Com efeito, não causa surpresa que em um ambiente tão marcado por um modo de proceder tradicional, o fazer teológico, mesmo o de caráter intercultural, apresente limites à recepção de perspectivas que possam relativizar a fixação de verdades e conhecimentos universais. Se bem que algumas considerações de Sinivaldo Tavares parecem mesmo fazer referência ao conceito deleuze-guattariano de *rizoma*, por nós anteriormente aqui aludido. Assim afirma Tavares: “Há uma comunicação que se dá pelas raízes, a partir de baixo, e por isso verdadeiramente inclusiva. Não existe universalidade desvinculada dos processos locais e particulares, posto que o universal não se dá separado do local nem tampouco contraposto ao particular” (TAVARES, 2015, p.1972).

Ora, a única diferença substancial – porém não irreconciliável - entre uma abordagem cartográfica e uma abordagem intercultural parece ser a orientação geral de suas perspectivas. Enquanto a cartografia aparenta apontar para o devir, para os modos de vida de fluxo de fuga, o pensamento intercultural parece desejar a constituição de reterritorializações plurais que abriguem mais singularidades.

Seja como for, o encontro e o diálogo entre as várias culturas é que “poderão criar condições para que haja experiências de universalidade inclusiva capazes, por sua vez, de produzirem uma nova cartografia cultural. Trata-se da proposição de uma universalidade temporalmente pluralista” (TAVARES, 2015, p.1972-1973).

Para o fazer teológico, a cartografia, unida ao pensamento intercultural, pode se apresentar como “condição imprescindível para libertar a teologia clássica das amarras de sua falsa consciência universal” (TAVARES, 2015, p.1967). Ambas podem ser relacionadas a partir de um paradigma de interculturalidade (CRUZ, 2016, p.23). Nesse modo de consideração, a teologia cristã, ante outras formas de crença religiosa, compreende-as como outra expressão do multiforme mistério de Deus (CRUZ, 2016, p.85). Assim, o paradigma da interculturalidade supera a mera inculturação, mas também não se reduz a diálogo intercultural, aos

moldes do diálogo interreligioso e ecumênico, antes, ousa ser um paradigma de método teológico (CRUZ, 2016, p.24) que vislumbra a própria reformulação do conceito de Revelação, já não mais entendido como algo do passado, que se dá exclusivamente dentro das instituições religiosas, mas que é uma realidade que está acontecendo aqui e agora, e em todas as partes (CRUZ, 2016, p.85). Como afirma Alonso Gonçalves, o caminho da interculturalidade favorece uma recolocação do tema da Revelação (GONÇALVES, 2021, p.99). “Isso se dá porque há um entendimento de que não está em busca de um denominador comum, antes está em busca de uma reelaboração comum das verdades compartilhadas” (GONÇALVES, 2021, p.99).

Com efeito, a transformação intercultural da teologia favorece o seu encontro com outros universos culturais, possibilitando a mútua fecundação, o mútuo atravessamento pelas diversas linhas que os compõem. Desse modo, afloram novos aspectos da Revelação que jamais vieram à luz sem estas relações interculturais (CRUZ, 2016, p.233).

Para concluir, faz-se importante adicionar uma preciosa contribuição de cunho metodológico que nos oferece Roberto E. Zwetsch (2015). O fazer teológico intercultural possui características básicas e também posturas metodológicas ainda em construção (ZWETSCH, 2015, p.158). As três características básicas são a *contextualidade*, pois “todo o pensamento está conectado a um contexto concreto” e isso “significa dizer que todo o saber traz em si um tanto de seu lugar e que esse saber ganha importância na capacidade de explicar e resolver questões práticas e conceituais desse contexto” (ZWETSCH, 2015, p.172); a *pluralidade*, pois, “uma vez que o pensamento é eminentemente contextual e os contextos são diversos há uma pluralidade de vozes que se expressam a partir de cada um desses contextos” (ZWETSCH, 2015, p.173); e a *ecumenicidade*, “entendida a partir da convivência dialógica com o outro” (ZWETSCH, 2015, p.174).

Quanto às posturas metodológicas, Zwetsch, convida, primeiramente, a uma autocrítica da própria identidade cultural, distanciando-se da ideologia ocidental dominante, de modo a perceber que o pensamento racionalista da modernidade é apenas um dos modos de concepção do mundo, surgido de um contexto cultural particular (ZWETSCH, 2015, p.175-177). Depois, Zwetsch sugere uma atividade que parece fácil e óbvia, mas que é profundamente desafiadora se tomada com seriedade: ouvir a voz do outro num diálogo fraterno e aberto à complementariedade (ZWETSCH, 2015, p.178).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teologia cristã, como recorda Mary Rute Gomes Esperandio, nasce de uma experiência histórica (2011, p.157). Assim, os estudos da subjetividade pelo método cartográfico têm feito crescer a consciência de que precisamos *mapear* as ideias, os conceitos, os processos, e como foram concebidos, institucionalizados, chegando a ser estabelecidos como verdade (ESPERANDIO, 2011, p.160). Daí surge a necessidade de pensar a teologia a partir do pressuposto de que as verdades são construídas no interior mesmo da história (ESPERANDIO,

2011, p.158). Essa necessidade se faz ainda mais pertinente quando se percebe que o fazer teológico é marcado pela pluralidade.

Nesse sentido, faz-se interessante propor o método cartográfico de Gilles Deleuze e Félix Guattari enquanto método de pesquisa da subjetividade para refletir sobre o fazer teológico, particularmente um fazer teológico intercultural, isto é, de encontro e diálogo entre as diferenças e particularidades contextuais. Tal prática é capaz de reafirmar a possibilidade de uma vida e de um mundo com sentidos plurais e credíveis a partir de um significado trançado em ciranda, em acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, e engendrar novos espaços-tempos (DELEUZE, 1998, p.218).

Do mesmo modo, a combinação da cartografia à resistência à prática homogeneizadora pelo paradigma da interculturalidade presente no fazer teológico intercultural, permite primeiro a percepção da assimetria violenta das relações culturais, depois, enquanto projeto, a afirmação das particularidades das expressões culturais teológicas marginalizadas. Abrindo o modo de fazer teologia ao diálogo e à verdadeira atitude de fecundação mútua, dar-se-á um enriquecimento comum, que se levado até as últimas consequências, descortinará até mesmo novos elementos da Revelação Divina.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.
- CASTILLO DE LA CRUZ, Jit Manuel. *La Interculturalidad, um nuevo paradigma de evangelización: para um mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: Ediciones MSC, 2016.
- CUNHA, Claudia Madruga. Princípios da cartografia e o pensamento da diferença em Deleuze – o que quer a pesquisa cartográfica? *Atos de Pesquisa em Educação*. Blumenau, v.14, n.3, p.934-959, set./dez. 2019.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 1.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997a. v. 4.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997b. v. 5.
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972 - 1990*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Subjetividade Contemporânea e a Pesquisa em Teologia. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 15-26.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; LOPES, Alexandre Cordeiro. A Pesquisa da Subjetividade em Teologia: Notas sobre o Método Cartográfico. *Estudos Teológicos* São Leopoldo v. 51 n. 1 p. 157-171 jan./jun. 2011.

FORNET-BETANCOURT, R. *Crítica intercultural de la filosofía latino-americana actual*. Madrid: Trotta, 2004.

GONÇALVES, Alonso. *Revelação e Decolonialidade: Subversão teológica e epistemologia decolonial*. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

SIMONINI, Eduardo. Linhas, tramas cartografias e dobras: uma outra geografia nos cotidianos das pesquisas. In: GUEDES, Adrianne Ogêda; RIBEIRO, Tiago (Orgs.). *Pesquisa, alteridade e experiência: metodologias minúsculas*. Rio de Janeiro: Ayvu, 2019, p. 73-92.

TAVARES, Sinivaldo. Por uma transformação intercultural da teologia. In: *REB: Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, volume 78, número 311, p. 695-722, Set./Dez. 2018.

TAVARES, Sinivaldo. Teologia sob o signo da travessia: Rumo a uma teologia intercultural. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1955-1981, 2015.

ZWETSCH, Roberto (Org.). *Conviver: Ensaaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.