



RELIGIÃO E CRISE SOCIOAMBIENTAL

VII CONGRESSO ANPTECRE PUC-RIO

**Waldecir Gonzaga
Abimar Oliveira de Moraes
Maria Teresa de Freitas Cardoso
(Orgs.)**

**INTER
SEÇÕES** EDITORA
PUC
RIO



Reitor

Prof. Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

Vice-Reitor

Prof. Pe. Anderson Antonio Pedroso SJ

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Ricardo Tanscheit

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Prof. Sergio Bruni

Decanos

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Sidnei Paciornik (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)



RELIGIÃO E CRISE SOCIOAMBIENTAL

VII CONGRESSO ANPTECRE PUC-RIO

**Waldecir Gonzaga
Abimar Oliveira de Moraes
Maria Teresa de Freitas Cardoso
(Orgs.)**

© **Editora PUC-Rio**

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Casa da Editora PUC-Rio

Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22453-900

Telefone: (21) 3527-1760/1838

edpucrio@puc-rio.br

www.editora.puc-rio.br

Conselho Gestor da Editora PUC-Rio

Augusto Sampaio, Danilo Marcondes, Felipe Gomberg, Hilton Augusto Koch, José Ricardo Bergmann, Júlio Cesar Valladão Diniz, Sidnei Paciornik, Luiz Roberto Cunha e Sergio Bruni.

Revisão de texto: Cristina da Costa Pereira

Projeto gráfico de capa: Flávia da Matta Design

Projeto gráfico e diagramação de miolo: SBNigri Artes e Textos Ltda.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Livro com origem no VII Congresso da ANPTECRE – PUC-Rio – 2019.

Religião e crise socioambiental / Waldecir Gonzaga, Abimar Oliveira de Moraes, Maria Teresa de Freitas Cardoso (orgs.). – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, [2020].

316 p.; 22 cm

“Livro com origem no VII Congresso da ANPTECRE – PUC-Rio – 2019”

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-88831-17-5

1. Ecologia humana – Aspectos religiosos. 2. Meio ambiente – Aspectos religiosos. I. Gonzaga, Waldecir. II. Moraes, Abimar Oliveira de. III. Cardoso, Maria Teresa de Freitas.

CDD: 216.88

Elaborado por Marcelo Cristovão da Cunha – CRB-7/6080

Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

Sumário

- 7 Prefácio**
Abimar Oliveira de Moraes
- 11 Abertura**
Cardeal Orani João Tempesta, O. Cist.
- 17 Introdução**
Waldecir Gonzaga
- 33 A crise socioambiental: causas, desafios e perspectivas**
José Ivo Follmann SJ
- 47 *Extra naturam nulla salus? O drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno***
Maria Isabel Pereira Varanda
- 67 Religião e ecologia: teoecologias no espiritualismo brasileiro**
Luiz Signates
- 77 O mal entra pela boca: a dieta neoliberal, a produção agrícola e a questão ambiental – percursos de uma pesquisa**
Valério G. Schaper
- 95 A redução da natureza a objeto, produto e meio de produção e o horizonte do bem viver e da ecologia integral**
Paulo Agostinho N. Baptista
- 113 Teologia, fundamentalismo cristão e meio ambiente sob o olhar do demônio em Paul Tillich**
Jaziel Guerreiro Martins
- 123 Refletindo sobre a realidade teológico-política da sociedade brasileira na atualidade**
Gerson Leite de Moraes
- 137 Cosmologia teológica para uma renovação antropológica: caminhos de interação a partir de A. Garcia Rubio e A. Gesché**
Lúcia Pedrosa-Pádua

- 153 Relatos do deserto e eco-poética: hiperconectividade no Cristianismo antigo**
Paulo Augusto de Souza Nogueira
- 169 Religião, gênero e ecologia: um pouco de história e desafios de movimentos ecofeministas**
Ivoni Richter Reimer
- 183 Gênero, religião e ecologia**
Gilbraz Aragão
- 197 Sinais dos tempos e dos espaços: elementos para uma teologia pública da Casa Comum**
Alex Villas Boas
Rudolf von Sinner
- 213 Para além do reencantamento do mundo natural: *religare como renaturare***
Clodomir B. de Andrade
- 227 Sínodo para a região pan-amazônia: sinal dos tempos que estão por vir**
Pe. Edelcio Ottaviani
- 243 Pecado e conversão ecológica: Contribuição da ecoteologia para a discussão acerca de “religião e consciência ecológica”**
Afonso Murad
- 259 Encontros e diálogos com Selene, mulher camponesa pomerana: agricultura familiar orgânica e espiritualidade de tradição luterana**
Claudete Beise Ulrich
- 277 O paraíso devastado: colonização, catequese e desamparo**
Zuleica Dantas Pereira Campos
- 291 Amazônia: escuta, anúncio, diálogo para uma Igreja com rosto amazônico**
Francilaide de Queiroz Ronsi
- 311 Posfácio**
Maria Teresa de Freitas Cardoso

Prefácio

Abimar Oliveira de Moraes*

A área Ciências da Religião e Teologia, no Brasil, é composta por duas disciplinas distintas que se compreendem em diálogo. A Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisas em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), através de seus Congressos Científicos, vem buscando fomentar, manter e aprofundar o debate teórico-metodológico com o objetivo de garantir as especificidades epistemológicas de cada uma das disciplinas. Em especial, este foi o objetivo dos quatro primeiros Congressos que realizou, entre os anos de 2008 a 2013.

A partir do seu quinto Congresso, em 2015, a ANPTECRE começou a identificar temáticas que ressaltassem a importância do desenvolvimento de um trabalho interdisciplinar, especialmente naquilo em que abordagens de Ciências da Religião e de Teologia pudessem vir a colaborar mutuamente na melhor compreensão dos seus objetos e no desenvolvimento de suas pesquisas. Assim, os temas dos direitos humanos e da laicidade (quinto Congresso) e da migração e da mobilidade humana (sexto Congresso) permitiram à área prestar seu serviço ao desenvolvimento da cidadania, à superação das desigualdades, à redução da pobreza, ao estabelecimento da justiça social e ao respeito à diversidade cultural e religiosa, no cenário nacional.

Dando prosseguimento a este caminho, em 2019, a ANPTECRE realizou seu sétimo Congresso, sediado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, cuja temática foi Religião e Crise Socioambiental. Olhando para as mudanças climáticas, para o fenômeno da globalização e do avanço da tecnocracia e seus consequentes efeitos da exploração humana, da desigualdade social, da violência, das guerras, dentre outros, o Congresso debruçou-se sobre a reflexão acerca do lugar da Religião diante desta crise, em especial, o lugar desse tema nas pesquisas desenvolvidas pela área.

Embora este tema já estivesse presente em outros Congressos de nossa Associação, em 2019, na PUC-Rio, tivemos a oportunidade de inteiramente nos dedicarmos a esta desafiadora problemática. O que vivemos, ao

* Presidente do Conselho Diretor da ANPTECRE.

longo daqueles dias de evento científico, foi um árduo e instigante “trabalho de equipe”, em que um grupo de altíssimo nível acadêmico, de maneira dialogal, interdisciplinar e plural, fez um caminho de apresentação de pesquisas e debates sobre a problemática questão socioambiental, oferecendo uma panorâmica das principais questões que estão na base desta crise e da contribuição da Religião para a sua possível solução.

Refletimos sobre a nossa “casa comum”, onde a vida – em suas variadas expressões – nasce e renasce, mesmo em meio à crise. O Congresso foi um espaço de criação e renovação, de novas ideias e pautas, de reflexões em prol da defesa de uma ecologia integral que nos ajude a ler a questão socioambiental e da vida como um todo. A ANPTECRE abraçou o tema proposto por esse Congresso que contou com 728 participantes, das mais distintas partes do país.

Numa interessante sinergia, refletimos sobre questões metodológicas e epistemológicas, criticamos a tecnocracia e a economia liberal capitalista, pensamos novos paradigmas hermenêuticos baseados sob uma noção de ecologia integral e visão holística da realidade. Não faltaram atenções críticas à questão antropológica, ao diálogo ecumênico, à cultura. Contribuições nos indicaram e aprofundaram a relação estreita entre fragilidade da terra e vulnerabilidade das populações das periferias, convidando-nos a ofertar à esfera pública, um saber que acolha os desafios de um desenvolvimento humano e sustentável iluminado pela consciência de que aquilo que fizermos (ou não) neste presente, neste aqui e agora, definirá o futuro, o futuro inclusive da Religião.

Agradeço a cada conferencista, membros das mesas temáticas, dos Grupos de Trabalhos e Sessões Temáticas. A genialidade e a competência de cada um fizeram-se notar e alçaram-nos a lugares onde nunca estivemos, abriram-nos novos horizontes, abrasaram-nos na esperança, fortaleceram-nos na resistência e militância.

Na qualidade de presidente do Conselho Diretor da ANPTECRE, ao encerrar o Congresso de 2019, desejava que a realização do mesmo fomentasse ações que transcendessem o próprio evento; que redes de pesquisa se consolidassem e a produção de docentes, discentes e egressos de nossos Programas associados se debruçasse e iluminasse, ainda mais, as importantes relações entre Religião e questão socioambiental.

A presente coletânea é o resultado das reflexões de Dom Orani João Tempesta, Grão-chanceler da PUC-Rio, dos conferencistas Prof. Dr. José Ivo Follmann e Prof.^a Dra. Isabel Varanda, e de docentes de catorze Programas, dos vinte e um que compõem a Associação: EST, FABAPAR, FAJE, FUV, PUC GO (dois capítulos), PUC Minas, PUC PR, PUC-Rio (dois capítulos), PUC SP/Teo, UFJE, UMESP, UNICAP (um capítulo de cada Programa) e UPM.

Como se depreende do título da obra, estamos diante de um conjunto de pesquisas de nossa Associação que se interessa por um tema atual, urgente e relevante. Neste livro, parte significativa da ANPTECRE, pretende-se debruçar sobre a questão da crise socioambiental, nos dias atuais, a fim de pensar e repensar alguns aspectos relativos a esta temática, no cenário dos estudos da religião no Brasil.

Agradecimento direcionado à Capes, ao CNPq, à Faperj, à Fundação Cesgranrio e demais instituições que apoiaram e aportaram recursos que fomentaram e viabilizaram a realização do Congresso e deste livro em formato digital e de acesso aberto. Obrigado à Coordenação de área de Ciências da Religião e Teologia da Capes pelo apoio e companhia ao longo de todo o processo de programação e realização do Congresso e desta obra literária.

Nossa gratidão pelas valiosas contribuições da Prof.^a Carolina Teles Lemos e do Prof. Frederico Pieper Pires – respectivamente vice-presidente e secretário do Conselho Diretor (2018/2020), e dos Professores Rodrigo Coppe Caldeira (presidente), Eduardo Cruz, Érico João Hammes, Glauco Barsalini e Júlio César Adam – membros do Conselho Científico (2018/2020).

Nosso profundo agradecimento à PUC-Rio, “casa pioneira” da área de Ciências da Religião e Teologia, pela acolhida, apoio e organização deste livro. Nossa Associação esteve em estreita sintonia com a Comissão organizadora do VII Congresso. Agradecemos, portanto, ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio. Em especial modo, à Prof.^a Maria Teresa de Freitas Cardoso, coordenadora do Programa e ao Prof. Waldecir Gonzaga, coordenador da Equipe Local do Congresso que dá origem à coletânea.

A obra, que agora prefaciamos, nos ajuda a discutir o papel da Religião diante do preocupante cenário de crise socioambiental que o Brasil e

o mundo enfrentam. Ao falar de cenário preocupante, não podemos deixar de pensar nos rumos que a Educação em nosso país, em particular, os estudos em Pós-Graduação, tomam. O contingenciamento de recursos desafia-nos sobremaneira. Entramos em tempos de reafirmação da importância das Humanidades e, especialmente da cooperação que nossos estudos de Ciências da Religião e Teologia podem aportar ao grande Colégio. Descortinam-se horizontes de resistência, de resiliência e de reafirmação de nosso papel científico e político. Revestidos de espírito de solidariedade, como hóspedes de uma mesma “casa comum”, esta obra demonstra que já iniciamos a esta árdua caminhada. Tal caminho exige força e força não nos há de faltar. Nossa Associação sente-se honrada em trazer à luz, nessa hora histórica, a presente coletânea, que é o resultado dos esforços científicos de nossas pesquisadoras e pesquisadores.

Por fim, agradecemos a todos os associados pela confiança depositada em nossos Conselhos Fiscal, Científico e Diretor e aos leitores e leitoras desta obra. Que possamos continuar nosso trabalho com alegria, apesar das dificuldades pelas quais passa a Pós-Graduação e a pesquisa no atual cenário nacional.

São Paulo, 15 de outubro de 2020.

Abertura

Cardeal Orani João Tempesta, O. Cist.*

Saudações...

Saúdo o Magnífico Reitor da PUC-Rio, esta nossa Casa que, nestes dias, recebe os participantes do VII Congresso da ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião).

Gosto de me referir afetivamente ao nosso Reitor como Padre Josafá Carlos de Siqueira, sem, no entanto, deixar de lado a sua condição de Professor Doutor em Ciências Biológicas, cuja atuação muito tem contribuído para que a nossa Universidade caminhe de forma pioneira e segura nas pegadas do magistério do Papa Francisco, no que se refere a uma de suas preocupações fundamentais, que é a questão da ecologia. O tema desse Congresso está muito no seu coração, pois coloca a questão da religião diante da crise socioambiental.

Saúdo o Diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio, Prof. Dr. Padre Waldecir Gonzaga, Coordenador deste Congresso.

Com alegria cumprimento o Prof. Dr. Padre Abimar Oliveira de Moraes, Presidente do Conselho Diretor da ANPTECRE e membro do nosso Departamento de Teologia

Esses irmãos sacerdotes, com seu dinamismo e liderança, não mediram esforços para o êxito deste evento, colocando a serviço da sua organização a experiência que possuem do trabalho em cooperação no nosso Departamento de Teologia.

Saúdo os demais membros da mesa, Prof.^a Carolina, Prof. Flávio, Prof.^a Maria Tereza e também todos os decanos, demais professores, alunos desta instituição e tantas outras aqui representadas;

Cumprimento os professores responsáveis pelos diversos Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas que aqui serão desenvolvidos nestes dias, os quais trazem para o Congresso uma riquíssima variedade de abordagens e enfoques, desdobrados a partir do tema central, voltado para “Religião e Crise Socioambiental”.

* Grão-Chanceler da PUC-Rio. Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Acolho a todos e cada um dos participantes, que vieram se juntar a este grupo, seja para a apresentação de conferências e comunicações, como também para uma presença atenta e mobilizada no sentido de discutir e aprofundar os assuntos propostos.

Com alegria saúdo os membros da equipe organizadora do Congresso que, em muitas situações de trabalho anônimo, estão se doando para que esta oportunidade privilegiada de difusão do conhecimento possa atingir suas mais elevadas finalidades.

A todos as boas-vindas, os nossos agradecimentos e votos de um proveitoso Congresso.

É sempre com grande satisfação que retorno à nossa Pontifícia Universidade Católica, desta vez para participar desta Sessão Solene de Abertura do VII Congresso da ANPTECRE, entidade à qual o nosso Programa de Pós-Graduação em Teologia é associado.

Esse trabalho conjunto do nosso Departamento de Teologia com os demais Programas de Pós-Graduação em Teologia e em Ciências da Religião das diversas universidades também associadas, sejam elas pontifícias universidades católicas, assim como universidades de outras confissões cristãs e também universidades federais, é uma iniciativa de importância fundamental para o desenvolvimento dos estudos e das pesquisas relativos a essas áreas.

O âmbito do diálogo que a ANPTECRE promove, além da sua dimensão ecumênica, abrange também segmentos ligados à cultura, proporcionando uma interação muito rica no universo plural da sociedade hodierna. Um fruto dessa experiência se concretiza agora, através da parceria entre a PUC-Rio e a ANPTECRE para a realização deste Congresso.

Dialogar com todos procurando viver a cultura do encontro faz parte de nossa realidade eclesial carioca: diálogo ecumênico, inter-religioso, com a cultura e as realidades várias procurando construir saberes que transformem nossa realidade para melhor.

Os tópicos “Religião” e “Crise socioambiental”, que veremos interligados, ao longo dos próximos dias, se situam no influxo do pensamento do Papa Francisco sobre a atual questão ecológica, que ele tematizou a partir da sua Encíclica *Laudato Si'*. Trata-se de um documento que marcou o pontificado de Francisco, na sua relação com o mundo contemporâneo, confir-

mando o que todos reconhecem, desde que ele assumiu a cátedra de Pedro: o Papa é uma das maiores lideranças atuais, neste nosso tempo tão carente de personagens que possam exercer uma influência verdadeiramente voltada para a defesa dos mais nobres valores humanos.

Por isso, quero contribuir com o pensamento baseado nesses documentos eclesiais sabendo que apresentam temas universais que estão presentes em todas as realidades humanas, sejam religiosos ou não. Quando aprofundamos valores fundamentais, nós nos encontramos com todas as pessoas de boa vontade que querem o bem e a paz. Nossos respeitos aos que professam outras religiões e aos que não a têm. A preocupação com a questão social e ambiental hoje é premente e importante. Passo a aprofundar um viés desse assunto que é a questão ambiental na visão dos documentos dos Papas.

A conscientização sobre a existência de uma crise que ameaça todo o planeta já se fazia sentir no pontificado de São João XXIII, diante da possibilidade de um conflito nuclear, quando ele divulgou para o mundo sua mensagem de paz com a Encíclica *Pacem in Terris* (1963), primeiro documento de um pontífice que foi dirigido “a todas as pessoas de boa vontade”.

Posteriormente, na década de 70 do século passado, quando os danos ao meio ambiente e suas consequências já tinham se disseminado e se tornado evidentes, São Paulo VI alertava para a possibilidade de uma “catástrofe ecológica”, situação para a qual seu sucessor, São João Paulo II, apresentou como solução o desenvolvimento de uma “ecologia humana”, isto é, a atenção ao problema que pudesse dar origem a uma “conversão ecológica global”.

Estes são detalhes históricos que o próprio Papa Francisco nos recorda na *Laudato Si'*, confirmando seu seguimento ao magistério dos predecessores, quando aponta, dentre outras questões, a responsabilidade do ser humano pela degradação do planeta. Nessa Encíclica, ele adota uma linguagem mais incisiva, na medida em que os sucessivos apelos a uma mudança de orientação da humanidade quanto ao meio ambiente continuavam sendo negligenciados. Um exemplo disso encontra-se no parágrafo 14 do texto: “Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós”.

O profetismo do pontificado de Francisco, que se afirma em tantos aspectos, dentre eles a questão ambiental, manifesta-se, também, na convocação do Sínodo da Amazônia, para o próximo mês de outubro. Lembremo-nos de que o Sínodo foi pensado muito antes dos graves problemas de queimadas, que atingiram a região no período da estiagem deste ano. O interesse global e nacional provocado por este Sínodo demonstra a universalidade e oportunidade do tema. A parte que toca na ecologia integral interessa a todos.

Nosso Congresso situa-se, portanto, em consonância também com esse importante evento eclesial, sobretudo diante do tema escolhido para o Sínodo: “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. A contribuição acadêmica que será oferecida ao público, pelos senhores e senhoras, nos próximos dias, poderá proporcionar, de fato, uma abertura de novos caminhos em vista da ecologia integral. Reflete, também, uma participação ativa na responsabilidade que deve ser compartilhada por todos, neste grave momento, conforme destaca a Nota da CNBB, da qual leio o seguinte trecho:

O povo brasileiro, seus representantes e servidores têm a maior responsabilidade na defesa e preservação de toda a região amazônica. O Brasil possui significativa extensão desse precioso território, com o rico tesouro de sua fauna, flora e recursos hidrominerais. Os absurdos incêndios e outras criminosas depredações requerem, agora, posicionamentos adequados e providências urgentes. O meio ambiente precisa ser tratado nos parâmetros da ecologia integral, em sintonia com o ensinamento do Papa Francisco, na sua Carta Encíclica *Laudato Si'*, sobre o cuidado com a casa comum.

Ainda na sequência dos temas fundamentais propostos pela *Laudato Si'*, vemos que o Papa Francisco pretende fazer progredir e aprofundar o debate sobre a questão ecológica, não apenas com uma proposta de abrangência mundial e interdisciplinar, mas também de continuidade histórica na formação de novas mentalidades e posturas. Trata-se de uma genuína preocupação de salvar o planeta para as futuras gerações.

Com esta finalidade, sua mais recente iniciativa foi o lançamento, no último dia 12 de setembro, do convite para um encontro mundial, a ser realizado no dia 14 de maio de 2020, no Vaticano, sobre o tema “Reconstruir

o pacto educativo global”. Da Mensagem do Papa Francisco para o lançamento desse “Pacto Educativo”, leio justamente o parágrafo introdutório:

Na carta encíclica *Laudato Si'*, convidei a todos para colaborar na salvaguarda da nossa “casa comum”, enfrentando juntos os desafios que nos interpelam. Passados alguns anos, visto que toda a mudança precisa de uma caminhada educativa para fazer amadurecer uma nova solidariedade universal e uma sociedade mais acolhedora, renovo o convite para se dialogar sobre o modo como estamos construindo o futuro do planeta e sobre a necessidade de investir os talentos de todos.

Todos nós temos consciência de que estamos diante de um desafio histórico, que coloca o saber acadêmico no dever de contribuir para que esses “novos parâmetros da ecologia integral” possam ser pesquisados, analisados, definidos e propostos à sociedade.

Portanto, a partir de hoje, este VII Congresso da ANPTECRE pode tornar-se um celeiro de propostas para que a religião, e as diversas formas de diálogo aqui previstas, venham a contribuir efetivamente com a formação de uma nova mentalidade socioambiental. Uma vez que o ponto de partida do nosso Congresso para orientar essa abordagem ecológica é a religião, cabe destacar aqui a importância do diálogo ecumênico e inter-religioso nas reflexões, propostas e mesmo nas ações que possam ser implementadas nesse cuidado com a nossa “casa comum”.

Voltando ao pensamento do Papa Francisco, ele afirma na *Laudato Si'* que “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando ao cuidado da natureza, à defesa dos pobres, à construção *duma trama de respeito e de fraternidade*” (n. 201).

Penso que é justamente essa a proposta do Congresso da ANPTECRE: promover o diálogo e o debate sobre o desafio ambiental que vivemos, colocando-o à luz das análises e das contribuições que a religião pode oferecer à questão.

Para tal finalidade, o nosso evento abriga nada menos do que 10 Grupos de Trabalho e 14 Sessões Temáticas dedicados a abordar diferentes aspectos da crise socioambiental, desde os enfoques das teologias bíblica e sistemática, passando pelos aspectos voltados à educação, a linguagens,

à espiritualidade, à cultura visual e à sustentabilidade, dentre outros. Além disso, temos propostas de diálogos com outros saberes e outras religiões, e reflexões ligadas ao capitalismo, à política e à literatura.

Esta são informações das quais todos aqui já estão cientes, mas que faço questão de destacar, pela sua relevância para a construção de um imenso painel formado pela diversidade, no qual este Congresso se propõe a traçar linhas de diálogo, inclusão e cooperação. É uma tarefa ambiciosa, que pode, no entanto, tornar-se factível, desde que os passos aqui assumidos prossigam em novas trilhas que vão transcender este momento, como sementes para uma futura germinação.

Sabemos que se trata de um processo longo, que precisa motivar, principalmente, as novas gerações. Daí a importância de que os passos, delineados na programação do Congresso, sejam assumidos a partir de uma instituição de ensino e pesquisa, que possui um grande contingente de jovens, como a PUC-Rio. A eles pertencerá o futuro que queremos construir, através de uma rica interação da experiência de professores e conferencistas com o entusiasmo da juventude.

Assim, desejando êxito aos trabalhos que transcorrerão nos próximos dias, expresso uma esperança que não é só minha, mas do povo brasileiro e de todos os povos do mundo. Esperamos que os diversos segmentos da sociedade aqui representados possam reconhecer os respectivos valores e saberes, de modo que possam somar suas contribuições em benefício da conservação da “casa comum” que compartilhamos, o nosso planeta.

A todos desejo um bom e produtivo Congresso agradecendo pela atenção.

Introdução

Waldecir Gonzaga*

Dentro de um processo sequencial histórico, de 17 a 20 de setembro de 2019, o Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) acolheu a realização do VII Congresso da ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião), tendo como temática “Religião e crise socioambiental”, com a presença de docentes, pesquisadores/as e discentes de Pós-Graduação dedicados/as às Ciências da Religião e à Teologia.

Depois de termos oferecido os resultados dos Grupos De Trabalho (GTs) e quatorze Sessões Temáticas (STs), publicados em formato de Anais, os quais podem ser acessados gratuitamente no site oficial do evento (<http://www.eventospucRio.teo.br>) ou diretamente no link dos Anais, com um total de 805 páginas (<http://www.eventospucRio.teo.br/files/publicacao%20anais%20-%20ultima%20atualizacao.pdf>), agora oferecemos também as colaborações das mesas temáticas, conferências e fala de acolhida do Grão-Chanceler da PUC-Rio, em formato de livro. Tendo presente esta gama de colaborações, dividimos esta introdução em duas partes: a primeira, apresentando, ainda que brevemente, um histórico dos congressos e a estrutura do VII Congresso da ANPTECRE PUC-Rio 2019, que contou com três conferências, sete mesas temáticas, dez GTs e quatorze STs, e, a segunda, introduzindo o conteúdo, propriamente dito, deste livro, que traz colaborações das sete mesas temáticas.

Um primeiro passo, então, é que tenhamos presente a Ementa preparada referente à temática escolhida. A mesma proporcionou indicar os rumos a serem trilhados pelos vários PPGs de *Ciências da Religião e de Teologia* do Brasil, locados na Área 44 da Capes, em todos os trabalhos: conferencistas, mesas temáticas, GTs e STs. A Ementa indicou que: O VII Congresso tem por objeto a relação entre Religião, Teologia e crise socioambiental. São diversos e variados os motivos que levam à percepção de

* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doutorado pela FAJE, BH, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Presidente da Comissão Organizadora do VII Congresso da ANPTECRE PUC-Rio 2019. E-mails: waldecir@hotmail.com e waldecir@puc-rio.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

uma crise ambiental, em que avultam mudanças climáticas com indícios de uma situação de irreversibilidade. Paralelamente, a globalização e a tecnologia trouxeram, ao lado das vantagens, também efeitos da exploração humana e desigualdade social, violência, guerras, movimentos de migração e ondas de refugiados. O contexto político, por sua vez, apresenta sintomas de crise de democracia em discursos de ódio e discriminação, que impactam profundamente nas sociedades e em todo o ambiente. Nesse contexto, cabe perguntar: qual é o lugar da Religião diante desta crise? Em que medida as religiões se ligam às causas da crise socioambiental ou, contrariamente, podem contribuir, ou já contribuem, para a criação e estabelecimento de propostas com vistas à superação de tal crise? Qual o lugar desse tema na pesquisa na área de Ciências da Religião e Teologia no contexto atual?

Um segundo passo é o fato de que é importante ter viva a caminhada histórica dos congressos, que acontecem bianualmente. Este formato deu-se num modelo que tem permitido que seja realizado nas diversas regiões do Brasil, levando em consideração a simetria regional, com todas as suas potencialidades e traços próprios. Tomar ciência disso, também nos indica as próximas regiões onde o Congresso deverá e poderá acontecer, sobremaneira no Norte do país, visto que até então o mesmo ocorreu nas regiões Centro, Sudeste e Sul: 1º Congresso Nacional ANPTECRE | São Paulo – SP | 2008. Tema: *Teologia e Ciências da Religião*; 2º Congresso Nacional ANPTECRE | Belo Horizonte – MG | 2009. Tema: *Fenomenologia e Hermenêutica do Religioso*; 3º Congresso Nacional ANPTECRE | São Paulo – SP | 2011. Tema: *Teologia e Ciências da Religião: Interfaces*; 4º Congresso Nacional ANPTECRE | Recife – PE | 2013. Tema: *Qual é o futuro das religiões no Brasil?*; 5º Congresso Nacional ANPTECRE | Curitiba – PR | 2015. Tema: *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*; 6º Congresso Nacional da ANPTECRE | Goiânia – GO | 2017. Tema: *Religião, Migração e Mobilidade Humana*; 7º Congresso Nacional da ANPTECRE | Rio de Janeiro – RJ | 2019. Tema: *Religião e Crise Sociambiental*.

Um terceiro passo é ver a composição propriamente dita do VII Congresso, que se deu no campus da PUC-Rio, contando com uma estrutura que proporcionou que o mesmo se desenrolasse serena e tranquilamente, dando condições para que o congresso pudesse ter o sucesso e o êxito que teve. Pelos títulos das falas e exposições, se vê o quanto ele se desenvolveu num clima de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, dialogando com as demais

áreas do saber e do conhecimento, alargando os espaços ao diálogo, criando uma cultura do encontro e “redes” entre as diferentes instituições, saberes e pessoas, pensando a humanidade como um único povo que vive e habita em uma Casa Comum. Esta realidade nos desafia a buscar e trilhar possíveis saídas a partir da união de esforços em comum, com pactos e projetos comuns, como tem proposto o Papa Francisco: Pacto Educativo Global e Economia de Francisco. Se o séc. XX, balançado pelas duas grandes guerras mundiais, pelos grandes desmontes, pelas crescentes injustiças e crises, desafiou-nos a buscar possíveis sonhos para a humanidade como um todo, a exemplo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (10/12/1948), faz-se necessário que continuemos a sonhar alto, a traçar objetivos comuns e a lutar para que se tornem realidade. Se devemos olhar a realidade como um *poliedro*, caracterizada por distintas e numerosas diferenças, na riqueza da atual vastidão étnico-cultural, também se faz urgente e necessário que as várias culturas e religiões do Planeta colaborem para a salvaguarda da criação e da casa comum.

Além da crise socioambiental no mundo, todos fomos dormir em 2019, dando adeus ao ano velho, e acordamos em 2020, saudando o ano novo, com um inimigo comum, um minúsculo e invisível vírus, a Covid-19, instaurando entre nós a pandemia do novo coronavírus, que aumentou a pobreza e as injustiças, agigantando as desigualdades e massacrando os vulneráveis e fragilizados. As duas grandes guerras mundiais do início do séc. XX e a pandemia de 1918 fizeram com que a humanidade se unisse e é preciso fazer a mesma coisa diante dos novos desafios. Um vírus microscópico e invisível tem ameaçado a humanidade em larga escala. Como tem insistido o Papa Francisco, a humanidade já estava doente e agora a enfermidade foi alargada ainda mais e escancaradas foram suas feridas. Continuamos tendo muitas dificuldades em criar uma economia sustentável e com políticas públicas capazes de integrar a todos, sobremaneira promovendo os mais vulneráveis e empobrecidos.

Muita pobreza, guerras, migração, violência, discriminação, *fake news* etc. têm aumentado no mundo e isso nos revela uma crise socioambiental cada vez maior e é preciso que a religião redescubra seu papel e valor neste processo. O mundo precisa fazer tudo para superar esta crise socioambiental, bem como a atual pandemia do novo coronavírus, sobretudo pensando nos mais fragilizados e vulneráveis. Os grandes blocos econômicos têm imposto políticas injustas a partir da bancotocracia e da política

economicocentrista, que têm ameaçado cotidianamente a vida, privilegiando o mercado e não o ser humano. O humano precisa estar no centro, como pede o Papa Francisco com a Economia de Francisco, o santo pobre de Assis, e com o Pacto Educativo Global. É preciso que nos mobilizemos e que busquemos novas saídas para superar as crises que têm assolado a humanidade, que hoje atingiu 7,8 bilhões de seres humanos, caminhando para os 10 bilhões.

A pandemia do novo coronavírus nos desafia a tomar atitudes sociais coletivas e inclusivas de todas as realidades mais sofridas. Neste sentido é preciso lutar não apenas para que uma vacina seja encontrada, mas para que seja disponibilizada a todos e em todos os países do mundo. Do contrário, os mais pobres e fragilizados novamente ficarão de fora do “palco da vida”, relegados à dor, ao sofrimento e à morte. Poderá ser um novo genocídio, ainda que camuflado. Estejamos atentos para que não se pratique uma nova forma de dizimação da parcela mais pobre e vulnerável da humanidade, fragilizada pelas já históricas injustiças sociais.

Mais ainda, nessa luta não podemos deixar ninguém para trás. Deve haver políticas públicas que estejam voltadas para saúde, trabalho, moradia, educação, questão racial, igualdade de gênero etc. Quando trabalhamos juntos a travessia se torna mais leve para enfrentar os desafios que brotam a cada instante.

Ainda dentro deste terceiro passo, daquilo que aconteceu no VII Congresso, é salutar que recordemos ainda que tivemos:

- a) **três conferências principais:** “A crise socioambiental: causas e desafios”; “*Extra naturam nulla salus?* O drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno”; e “A crise socioambiental: perspectivas de soluções”;
- b) **dez grupos de trabalho (GTs):** GT 1: Religião e Educação; GT 2: Religião como Texto: Linguagens e Produção de Sentido; GT 3: Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo; GT 4: Gênero e Religião; GT 5: Pesquisa Bíblica; GT 6: Paul Tillich; GT 7: Teologia(s) da Libertação; GT 8: Teologia Sistemática: Questões Emergentes; GT 9: Cultura Visual e Religião; GT 10: Consciência Planetária, Sustentabilidade, Religião e Ecoteologia;
- c) **quatorze sessões temáticas (STs):** ST 1: Espírito e Utopia do Reino de Deus: Questões Emergentes entre Pneumatologia e Cris-

tologia; ST 2: Ecologia Integral: A Teologia Cristã em Diálogo com outros Saberes; ST 3: Capitalismo como Religião; ST 4: O Diálogo Católico-Pentecostal: Teologia, Bíblia e História; ST 5: Religiões Afro-Brasileiras e Contemporaneidade; ST 6: Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades não Religiosas; ST 7: Pentecostalismos e Protestantismos; ST 8: Interfaces e Discursos no (Con)Texto da Cosmovisão, Direitos Humanos, Formação e Ecologia; ST 9: Mística e Espiritualidades; ST 10: Religião, Espaço Público e Política; ST 11: Catolicismo no Brasil: Permanências e Rupturas; ST 12: Religiões e Filosofias da Índia; ST 13: A Igreja Católica na América Latina e no Caribe à luz do Evento Puebla: História, Teologia, Articulações Sociais e Políticas; ST 14: Teologia, Religião e Literatura;

- d) **sete mesas temáticas:** M1: Conflitos entre a ecologia e o agronegócio: problemas ético-socioambientais; M2: Fundamentalismos e dualismo entre mundo material e opções espirituais; M3: Religiões, teologias, ritos e cosmologias: tradições e textos sagrados; M4: Gênero, religião e ecologia; M5: Questão socioambiental: estado da arte e perspectiva para a Área 44 (epistemologias); M6: Religião e consciência ecológica; M7: O futuro da Amazônia diante da crise socioambiental: contribuições ético-religiosas. O conteúdo destas sete mesas constitui o objeto deste livro, que agora você tem em mãos.

Um quarto passo, portanto, é entrarmos diretamente no conteúdo deste livro, que traz a colaboração de temas desenvolvidos nas sete mesas temáticas, aqui indicadas. A riqueza e a diversidade de conteúdo realmente constituem uma grande colaboração para futuras pesquisas em temáticas religiosas e sociambientais. Não temos dúvidas em afirmar que no VII Congresso da ANPTECRE foi confirmado um canal de escuta e diálogo que não poderá mais retroceder. O próprio valor do processo preparatório (o antes, o durante e o depois), o valor dos Anais (com as falas dos GTS e STs) e agora do livro (com os textos das mesas temáticas) perfazem uma linda somatória, visto que tudo isso constitui memória e arquivo deste evento de singular beleza, na luta para se criar mecanismos na superação da crise socioambiental e pela defesa da casa comum. Não temos ilusões, nestes textos não iremos encontrar respostas ou receitas prontas. Pelo contrário, temos consciência de que, como é de se esperar, o que iremos encontrar aqui são

ótimas reflexões e indagações, convites ao leitor e à leitora para refletir e continuar debatendo o tema, procurando superar a crise, dando passos a cada dia e construindo cada vez mais possíveis saídas comuns e em vista do bem comum.

Após o texto da saudação e acolhida do Grão-Chanceler da PUC-Rio, na abertura do Congresso, com suas reflexões, dando uma palavra sobre o Sínodo da Amazônia e sobre o valor da *Laudato Si'*, temos o texto da conferência de Abertura (*A crise socioambiental: causas, desafios e perspectivas*, do Prof. Ivo Folmann), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave *justiça socioambiental, conhecimento e desigualdades*, apresenta uma contextualização da temática do congresso, trata das causas, desafios e perspectivas da atual crise socioambiental, indicando uma conceituação operacional de justiça socioambiental, além de contribuições e provocações para o futuro. Ainda neste bloco inicial, temos o texto da segunda conferência (*Extra naturam nulla salus? O drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno*, da Prof.^a Isabel Varanda), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave *esperança, criação, ecologia, religião, mundo e casa comum*, e oferece uma reflexão sobre o atual desequilíbrio socioambiental, em que a autora indica o gigantismo sem precedentes na história da humanidade. Ele trabalha a temática a partir de três pontos: 1) a coisa a pensar; 2) a coisa a amar; 3) a coisa a libertar, partindo do pressuposto de que os dramas e as esperanças da criação são os dramas e as esperanças da religião, em que precisa e pode ajudar a cuidar da casa comum. Em seguida, temos colaborações das sete mesas temáticas do Congresso.

A primeira mesa (M1), norteadada pela temática *Conflitos entre a ecologia e o agronegócio: problemas socioambientais*, traz três colaborações: 1) *Religião e ecologia: teoecologias no espiritualismo brasileiro* (Luiz Signates), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *religião e ecologia, espiritualismo brasileiro, teoecologia e ecocídio*, apresenta uma abordagem sobre o dilema ambiental em que o Brasil vive no atual momento de sua história, com o problema da desindustrialização e do forte empobrecimento geral da população, tendo o agronegócio como principal força produtiva sobrevivente, gestando o ecocídio, o economicídio e democracídio no mundo político-econômico, com suas proporções incomuns e consequências imprevisíveis. Além disso, também nos indica que, no campo religioso, as religiosidades espiritualistas têm colaborado para que esse modelo se instale e se perpetue. Ele nos mostra que um caminho de superação pode

vir a partir de uma teoecologia profunda, tendo como base proposta a *Laudato Si'*; 2) *O mal entra pela boca. A dieta neoliberal, a produção agrícola e a questão ambiental – percursos de uma pesquisa* (Valério Guilherme Shaper), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *agricultura, ecologia, regime alimentar, dieta neoliberal e a ceia do Senhor*, indica que questões relativas à terra sempre ganharam destaque na teologia latino-americana, ainda que a partir de uma abordagem ao espaço rural. Afirma que o “agronegócio rompeu esse confinamento e levou a cidade ao campo e trouxe o campo à cidade”, trazendo ganhos e perdas, nem sempre fáceis de serem mensurados. Trata da “nova perspectiva” instaurada pelo “regime alimentar”, caracterizado pela atual “dieta neoliberal”, com seus complexos processos de acumulação capitalista ao longo da história, que “engendram as lógicas destrutivas do campo e da cidade”, com relações tensas entre famílias produtoras e famílias consumidoras, indicando que tais tensões podem e devem ser pensadas “desde a teologia paulina para as ‘comidas demoníacas’ das ‘pólis’ romanas”; 3) *A redução da natureza a objeto, produto e meio de produção e o horizonte do bem-viver e da ecologia integral* (Paulo Agostinho N. Baptista), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *natureza, bem-viver, paradigma ecológico, ecologia integral e decolonialidade*, aponta que no Brasil e no mundo, as condições ambientais pioram a cada dia. Mostra que o Brasil tem batido recordes muito negativos neste campo da crise socioambiental, como: “desmatamento e queimadas na Amazônia, o uso e abuso dos venenos, dos agrotóxicos que combatem pragas, pela ausência dos predadores naturais”. O desafio é superar o antropoceno, que tem se afirmado diante de todas as espécies, sobretudo frente ao atual “sistema econômico capitalista neoliberal que privilegia o lucro acima de tudo”. O antropocentrismo tem colocado em risco a sua sobrevivência e a de muitas espécies. Superar esse momento e discutir temas como ecologia, agronegócio e meio ambiente é possível a partir da consciência dessa perspectiva, pois as condições e as situações históricas que deram vida ao atual “espírito ocidental contra a natureza”, com suas diversas formas de colonialidade, fizeram com que se reduzisse a natureza a objeto, a exemplo do agronegócio, no atual processo de reificação. Sua proposta é que é preciso que analisemos as implicações dessa exploração, os horizontes do bem-viver e da ecologia integral, a fim de se poder chegar a um “enfrentamento dessa situação da crise eco-humana, e ainda refletir sobre o nosso papel enquanto pesquisadores e cidadãos”.

A segunda mesa (M2), tratando da temática *Fundamentalismos e dualismo entre mundo material e opções espirituais*, traz duas colaborações: 1) *Teologia, Fundamentalismo Cristão e Meio Ambiente Sob o Olhar do Demônio em Paul Tillich* (Jaziel Guerreiro Martins), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *teologia, fundamentalismo, Tillich, demônio e meio ambiente*, aponta para o fato de que o fundamentalismo cristão tem produzido “uma teologia puramente abstrata”, voltada apenas para “o nível do transcendente”, desconsiderando e eximindo os cristãos de uma “preocupação com a sociedade, com a natureza humana, com a realidade dos problemas socioeconômicos e com a vida no planeta”. A superação deste processo pede uma definição atualizada de Teologia, que tenha presente a vida concreta da comunidade de fé e a prática da justiça, a fim de que o cristão neste terceiro milênio não seja uma “máquina de poder, de dinheiro, de egoísmo e de opressão”. A partir da “análise de um pensamento de Paul Tillich acerca do *demônico*”, alerta-nos para o fato de que “a sociedade cristã ocidental moderna, atuando de forma demônica e demoníaca, tornou-se consumista, imediatista, egoísta e individualista”, desconsiderando o bem comum, a importância do outro e da natureza. Convida-nos para a superação de uma “teologia demônica” e da “teologia antropocêntrica”, ouvindo os gritos da criação, emanados pelo planeta; 2) *Refletindo sobre a realidade teológico-política da sociedade brasileira na atualidade* (Gerson Leite de Moraes), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *liberalismo, fundamentalismo, teologia política, campo midiático e autoritarismo*, e tem como foco “analisar alguns aspectos da teologia política no Brasil atual”. Destaca e trabalha elementos históricos da Teologia ao longo dos últimos séculos, com especial atenção à crise da Metafísica em Kant, seu estabelecimento e posteriores desdobramentos, “as respostas dadas pelo liberalismo teológico e seu reverso, o fundamentalismo”. Alerta para o fato de que “este último movimento teológico deitou raízes no Brasil e gestou uma teologia política que flerta com o autoritarismo”. Chama-nos a atenção para o fato de que existe uma “relação entre os campos religioso, midiático e político” e que é preciso debruçar-nos sobre ela e tentar entendê-la melhor. Compreender esta intrigada relação é ter em mão um instrumental para “a compreensão da realidade teológico-política da sociedade brasileira na atualidade”. O fundamentalismo atual não é algo a-histórico, ele tem suas raízes históricas nos últimos séculos e carrega consigo um “projeto” separado da realidade da vida dos vulneráveis e da causa da defesa da casa comum.

A terceira mesa (M3), abordando a temática *Religiões, teologias, ritos e cosmologias: tradições e textos sagrados*, traz duas colaborações: 1) *Cosmologia teológica para uma renovação antropológica: caminhos de interação a partir de A. Garcia Rubio e A. Gesché* (Lúcia Pedrosa-Pádua), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *antropologia, cosmologia, A. Garcia Rubio e A. Gesché*, indica a amplitude e a complexidade da crise ecológica e pede que tratemos a temática a partir de uma problemática mais ampla, considerando-a como crise socioambiental, visto que a mesma envolve em cheio “as principais dimensões para a manutenção de condições de uma vida digna e saudável” para o ser humano e para o planeta. As grandes mudanças climáticas e sociais têm produzido crises de uma abrangência incalculável, atentando culturas e civilizações, destruindo a vida humana e da criação como um todo, em especial dos mais pobres e vulneráveis. A proposta é uma “articulação entre antropologia e cosmologia” para se chegar a “uma visão integrada e integradora do ser humano”, como “tarefa teológica atual e urgente”. Para tanto, os instrumentais metodológicos oferecidos são as articulações “de cosmologia e antropologia teológica dos teólogos Garcia Rubio e Adolphe Gesché”, indicando “consequências para o agir humano em tempos de crise”, atualizando “a teologia da criação-salvação” e encontrando possíveis “categorias teológicas da relação de Deus com o mundo criado”. Aponta para as consequências antropológicas das opções do agir humano e para a responsabilidade de uma opção de comunhão e salvaguarda de toda a criação; 2) *Relatos do deserto e a eco-poética: hiperconectividade no cristianismo antigo* (Paulo Nogueira), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *Antônio do Egito, Atos de Felipe, ascese, deserto, animais, monstros e fronteira cultural*, trabalha textos narrativos do cristianismo antigo, dentre os Padres da Igreja, dos Padres do Deserto e de Apócrifos. Estes textos aqui escolhidos nos oferecem relatos de pessoas que fazem uma experiência do “meio ambiente de forma intensa, articulada e conectiva”, rompendo nossas atuais barreiras de conectividade com o meio ambiente. Neles, nós encontramos relatos de interação dos seres humanos com a obra da criação, mas sem o controle ou domínio da mesma, pois vivem em ambiente e lugares onde “os espaços são inóspitos, os animais são ameaçadores, as entidades poderosas”, como espaços e situações de “constante luta e ambiguidade”, impensáveis para os dias e parâmetros atuais. Os textos e personagens escolhidos (de Antônio, de Atanásio, os Atos Apócrifos de Felipe) são peculiares e ilustrativos para se trabalhar a temática proposta, pois “vão na contramão

dos debates teológicos normativos ou dos alinhamentos com o poder Romano de seu tempo”. Eles rompem com os atuais paradigmas e fronteiras culturais, com que estamos acostumados a lidar.

A quarta mesa (M4), trabalhando a temática *Gênero, religião e ecologia*, traz duas colaborações: 1) *Religião, Gênero e Ecologia: Um Pouco de História e Desafios de Movimentos Ecofeministas* (Ivoni Richter Reimer), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *religião, ecofeminismo, gênero, teologia e vulnerabilidades*, apresenta e trabalha a temática tendo presente “referenciais teóricos ecofeministas”, a partir de pesquisa bibliográfica e de audiovisuais, com vistas a abrir o leque da abordagem proposta e avançar nas reflexões. São propostas de reflexão que têm por finalidade ajudar a “refletir sobre a temática da Mesa Redonda a partir de tragédias socioambientais e pandêmicas contemporâneas”. Como afirma a própria autora, a proposta tem sua base “na transversalidade de abordagens socioambientais ecofeministas a partir da categoria analítica de gênero”. Também contempla relações de poder entre “classe, etnia e geração na lide com pessoas e ambiente”, indicando “a ética do cuidado desde os elos mais vulnerabilizados na criação, em nível sociocultural, político, econômico e teológico” como chave de leitura e ação para se trabalhar a temática diante dos atuais desafios da crise sociocultural, que tem se agigantado em escalas e proporções nunca visto antes; 2) *Gênero, religião e ecologia* (Gilbraz Aragão), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *justiça ambiental, questões de gênero e teologia da criação*, apresenta a temática, convidando a todos e a todas a um alargar de horizontes capazes de integração e a assumir a valorização do diferente. Aponta as “bases para o diálogo das religiões com os desafios científicos da questão de sexualidade e gênero”. Indica a necessidade de se trabalhar um “modelo de conhecimento mais complexo” da plural realidade neste campo, a fim de se trilhar uma justa estrada “para um processo de reconciliação e construção de relações mais inclusivas e íntegras, com o divino criador e com as outras criaturas, outras gerações e gêneros, outras culturas e classes”. Levanta a problemática e mostra que é justamente a partir da assimilação e do amadurecimento de “um modelo de conhecimento mais complexo” que conseguiremos “superar, nas teologias, a ideia de criação perfeita e de natureza determinada para a procriação”.

A quinta mesa (M5), focada na temática *Questão socioambiental: estado da arte e perspectiva para a Área 44 (epistemologias)*, traz três

colaborações: 1) *Sinais dos tempos e dos espaços: elementos para uma teologia pública da Casa Comum* (Rudolf von Sinner e Alex Villas Boas), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *Casa Comum, epistemologia, vulnerabilidade, teologia pública, escatologia latitudinal*, desenvolve toda uma reflexão acerca da epistemologia própria da Teologia, tendo presentes teóricos da Casa Comum – a exemplo de Michel de Certeau – e de experiências e epistemologia ligadas à terra – como Vítor Westhelle –, e diz que para se “desenvolver um diálogo significativo da Teologia com a Ecologia é necessário repensar os pressupostos epistemológicos, centrados não apenas no ser humano, mas em seu relacionamento com o mundo que habita”. Defende a expressão “Casa Comum”, como o conceito-chave a ser levado em consideração e “compartilhado entre a Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas e a Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco”. Sustenta que uma atitude epistemológica “demanda uma hermenêutica teológica pública de potencial de cooperação e solidariedade, tendo a vulnerabilidade como categoria central”. Tem presente que a cultura e a transcendência atuais “se configuram como espaços de habitar de modo resistente à cultura hegemônica tecnocrata, homogeneizante e excludente”. Afirma que textos atuais analisados sobre a temática Teologia e Ecologia “tendem a subestimar o aspecto cultural da ecologia”, sobremaneira “a importância da interculturalidade e da reconciliação cultural”; 2) *Para além do reencantamento do mundo natural: religare como renaturare* (Clodomir B. de Andrade), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *espiritualidade e natureza, epistemologia das ciências da religião, Thoreau, sacralização da natureza e naturalização do sagrado*, traz uma abordagem da temática proposta afirmando que é “possível refletir de forma aguda acerca das imbricações possíveis entre as espiritualidades da imanência e a Natureza, destacando as exigências de inteligibilidade epistemológicas e metodológicas multidisciplinares para tal empreitada espiritual e filosófica”, abraçando a ciência, enquanto sua antiga definição de “*Philosophia Naturalis*”. Como instrumental e ferramenta para se realizar um estudo epistemológico, o autor apropria-se do “perspectivismo apresentado por H.D. Thoreau (1817/1862)”, a partir do qual ele procura “apontar para a possibilidade de se pensar uma pedagogia do despertar a partir da intimidade com a natureza (*physiophilia*)”. Aponta para o projeto anamnético daquilo que ele indica ser “interdependência humana para com o mundo natural”, tendo como foco levar o ser humano a atingir “uma experiência

de profunda unicidade com a natureza”; 3) *Sínodo para a Região Pan-Amazônia: Sinal de Tempos que estão por vir* (Edelcio Ottaviani), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *sínodo pan-amazônico, sinais dos tempos, acontecimento e governamentalidade*, para se fazer leituras de alguns acontecimentos eclesiais hodiernos, o autor parte da noção “sinais dos tempos”, do grande Papa João XXIII, que abriu o Concílio Vaticano II, a qual entrou em documentos do Magistério, exemplo da *Gaudium et Spes* 4, e foi retomada pelo Papa Francisco, que tem procurado escutar e perscrutar os “sinais dos tempos nos apelos da humanidade, especialmente dos mais pobres, doentes, fragilizados e vulneráveis, como é o caso do crescente “fenômeno das migrações em massa” que tem acontecido nos últimos anos. Trabalha a temática a partir da noção da expressão “sinais dos tempos” e analisa por que, apesar de tudo, o teólogo José Comblin a apresenta “como um dos dez maiores desafios aos debates teológicos atuais”. Em seguida, indica o Sínodo da Amazônia como um “sinal dos tempos” para a realidade da Igreja nos tempos atuais, que ultrapassa “os muros das instituições eclesiásticas”. A mesma coisa é apontada em relação à Encíclica *Laudato Si'*, que traz como projeto e proposta uma ecologia integral, socioambiental, anunciada por Francisco. Aponta que estes e outros “sinais dos tempos”, que estão emergindo hoje, sinalizam “tempos mais democráticos e mais solidários”. Porém, afirma que para se chegar a isso, faz-se necessário “uma conversão dos hábitos e uma resistência às diferentes formas de governamentalidade que instauram sucessivos mecanismos de sujeição”. Indica que na tensão entre o “já” e o “ainda não” é possível, contudo, já ir saboreando “a alegria da pertença definitiva no Reino de Deus anunciado por Jesus”.

A sexta mesa (M6), apresentando a temática *Religião e consciência ecológica*, traz duas colaborações: 1) *Pecado e Conversão Ecológica. Contribuição da Ecoteologia para a Discussão Acerca de “Religião e Consciência Ecológica”* (Afonso Murad), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *pecado ecológico, conversão ecológica, pecado social, ecoteologia e consciência ecológica*, “objetiva mostrar que o pecado ecológico é uma extensão da noção de ‘pecado social’ e pergunta se é conveniente a utilização pastoral desse termo”. Para atingir seu objetivo, trabalha os seguintes pontos: “1) uma breve síntese acerca do pecado e da conversão no Novo Testamento; 2) o conceito de pecado na teologia tradicional e sua superação a partir do Vaticano II; 3) a noção de ‘Pecado Social’ nas Conferências do Episcopado latino-americano em Medellín, Puebla e Aparecida; 4) a

concepção de ‘Conversão Ecológica’ na *Laudato Si*’”. Demonstra que muitos autores têm tentando mostrar como a religião pode “ajudar ou atrapalhar” no processo de construção de uma “consciência ecológica”; como a Igreja Católica, na América Latina e no Caribe, após o Concílio Vaticano II, pela caminhada histórica de suas Conferências, fez uma opção pelos pobres e assumiu a defesa da construção de “uma sociedade justa, solidária e sustentável”, como fio condutor de suas opções evangélicas. Aponta que com o “desenvolvimento da ecoteologia” ascendeu-se também um compromisso com a defesa do mesmo ambiente e despontou-se uma noção de “consciência socioambiental”, trazendo à tona a noção de “pecado ecológico”, que necessita de uma melhor elaboração em seus “elementos teológicos básicos”. Indica que a superação deste pecado só virá por meio uma “conversão ecológica” capaz de superar a crise e reverter a situação, encontrando possíveis saídas e soluções para a atual crise socioambiental; 2) *Encontros e Diálogos com Selene, Mulher Camponesa Pomerana: Agricultura Familiar Orgânica e Espiritualidade de Tradição Luterana* (Claudete Beise Ulrich), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *mulheres camponesas pomeranas, comunidade, espiritualidade luterana e educação popular*, trabalha, a partir de abordagens qualitativas, o valor, a força, a garra, a criatividade e “a importância do papel das mulheres na comunidade camponesa pomerana, de tradição luterana da região de Alto Santa Maria, do município de Santa Maria de Jetibá, no estado do Espírito Santo”. Desenvolve a temática a partir da atuação concreta dessas mulheres, de como elas trabalham a terra, como conseguem obter uma produção de alimentos orgânicos, como frutificam um novo modelo de vida comunitária, como atuam na transformação e superação dos desafios cotidianos “a partir da educação popular e da espiritualidade de tradição luterana”. Além de toda uma base teórica e bibliográfica, para se produzir este texto, também foi realizada uma pesquisa de campo, “com imersão na comunidade local”, com entrevistas a mulheres da referida comunidade pomerana. Entre os vários encontros, *in loco*, destacam-se os “encontros e diálogos com Selene, mulher, camponesa, e uma das protagonistas das transformações na comunidade pomerana”.

A sétima mesa (M7), tratando da temática *O futuro da Amazônia diante da crise socioambiental: contribuições ético-religiosas*, traz duas colaborações: 1) *O Paraíso Devastado: Colonização, Catequese e Desamparo* (Zuleica Dantas Pereira Campos), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *catequização, colonização, religião e xamanismo*, tendo presente a

temática do Evento e de sua mesa, ancorando sua reflexão “em estudos realizados por autores como Cunha (1998), Gadelha (2002), Loureiro (2002), Rosário (2018) e Viveiros de Castro (1996)”, que tratam da “colonização e catequização da Amazônia e seus desdobramentos na atualidade”, oferece um estudo que a autora chama de “uma breve narrativa histórica da região demonstrando que seu processo de colonização e de catequização foi extremamente violento para as populações nativas”. Recorda a situação preocupante das mudanças climáticas e dos efeitos produzidos pela exploração humana, as crescentes desigualdades sociais e o aumento da violência, que têm assolado o Brasil “juntamente com a crise democrática e os discursos de ódio e intolerância”. Tendo isso presente e não pretendendo oferecer respostas prontas e sim convidar o leitor e a leitora a refletirem e debaterem o tema proposto, a autora ressalta algumas religiões, entre as não institucionais, “que buscam uma integração mais íntima com a natureza e um resgate dos saberes tradicionais”, oferecendo o exemplo do xamanismo amazônico, com sua preocupação ecológica, com sua visão social e cosmológica, presente também em centros urbanos, levando pessoas “à busca de espiritualidades que as grandes religiões institucionalizadas não oferecem”;

2) *Amazônia: escuta, anúncio, diálogo: Para uma Igreja com rosto amazônico* (Francilaide de Queiroz Ronsi), que, para nortear sua leitura, tem como palavras-chave: *escuta, anúncio, diálogo, inculturação e interculturalidade*, trabalha o tema proposto a partir do tão esperado Sínodo Especial para a Amazônia, com fortes expectativas sobretudo em relação à presença da Igreja na região Pan-Amazônica, que compreende vários países: Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guianas (“inglesa e francesa”), Peru, Suriname e Venezuela. Mostra o valor do evento como canal de escuta e diálogo, seja no antes, seja no durante e indica que o legado precisa ser levado adiante. Tem como perspectiva a real necessidade e a possibilidade de integração e de harmonia no que tange “às dimensões social, ecológica e humana na realidade dos povos e das comunidades da região Pan-Amazônica”. A reflexão nos ajuda perceber “a necessidade e os desafios para a inculturação e para a interculturalidade da Igreja na região Pan-Amazônica, em um contexto marcado pela ‘globalização da indiferença’, com graves consequências para o ser humano e para a natureza”. Ressalta e valoriza as falas e os encontros do Papa Francisco “com os índios e as índias da Amazônia, em Puerto Maldonado”, indicando que já ali era delineado o percurso e os passos que seriam dados na direção do Sínodo da Amazônia: “ele deveria partir da

escuta acolhedora para o anúncio inculturado e para o diálogo intercultural”. Expressa o forte desejo de “que a Igreja seja capaz de assumir e expressar a beleza de uma região que é multicultural, multirreligiosa e multiétnica”, como é rica e diversa toda essa região. Como ótica para se dar um passo nesta direção, a autora oferece “a colaboração do teólogo e místico Raimon Panikkar, com o desenvolvimento dos termos: ‘diálogo dialogal’, *‘efecto pars pro toto’* e ‘diálogo intrarreligioso”.

Por todo seu rico conteúdo, não temos dúvidas em poder afirmar que este texto, em cada capítulo e no conjunto, traz e oferece uma significativa colaboração do VII Congresso da ANPTECRE PUC-Rio 2019. De forma alguma, ele ignora ou substitui a leitura e a consulta dos Anais do Congresso, com suas abundantes 805 páginas; pelo contrário, incentiva e demonstra seu valor, ressaltando que as colaborações são complementares e deverão suscitar muitas outras: seu legado continua e deve ser levado adiante. Quem participou do evento e bebeu na fonte, com toda a sua estrutura, com o clima e acolhida nos espaços da PUC-Rio, com certeza vai se reencontrar aqui no conteúdo deste livro, construído e costurado a partir da colaboração de muitas mãos, de irmãos e irmãs de caminhada, que atuam na área Ciências da Religião e Teologia, buscando sempre oferecer reflexões, e não receitas prontas, fazendo brotar a cada instante novas pistas e saídas para a construção de uma sociedade justa, fraterna e solidária, voltada para os mais vulneráveis e para toda a obra da criação, capaz de superar os desafios que nos impedem de viver a fraternidade universal, superando a crise socioambiental.

Enfim, nesta obra nós temos a oportunidade de ter acesso aos textos da mesa temática de que participamos e daquelas que não tivemos condições de participar, visto que várias aconteciam ao mesmo tempo. A todos e a todas que tiverem acesso a este livro, queremos desejar que o mesmo possa servir como fonte de leitura, reflexão, consulta e pesquisa, despertando ainda mais o desejo de encontrar saídas para a atual crise socioambiental e de edificar a Casa Comum, de sonhar e concretizar novos rumos, construídos juntos.

A crise socioambiental: causas, desafios e perspectivas

José Ivo Follmann SJ*

Introdução

O convite para proferir esta palestra foi para mim um grande desafio¹. É particularmente mobilizador o fato de falar para um público de rostos muito conhecidos, que testemunham a presença de interlocutores, com certeza, muito mais vivenciados e preparados para dar conta da fala que me foi solicitada.

Assim, revestido neste sagrado respeito e reconhecimento para com todas e todos aqui presentes, proponho com toda singeleza cinco passos, como atalhos da aproximação daquilo que está expresso no título que me foi proposto. Vou iniciar com uma breve *contextualização* (procurando mostrar o “lugar da fala”, em que me inspiro), para, em um segundo passo, temperar esta contextualização com pequenas provocações envolvendo a discussão em torno de alguns conceitos como *desigualdades*, *desenvolvimento*, *conhecimento*. Em um terceiro passo, de certa forma simultâneo ao segundo, farei o convite para nos perguntarmos sobre os *conflitos socioambientais dentro do contexto atual*. Na sequência, desenharei, em breves pinceladas, a forma como estamos trabalhando o *conceito de justiça socioambiental*, envolvendo, também, *perspectivas operacionais*, para, finalmente, concluir (*conclusão*, quinto passo) com algumas *contribuições e provocações para a continuidade*.

Apesar de aparentar ser algo relativamente bem estruturado, será uma fala simples, com justaposições fragmentadas que se movimentam, se quiserem, em um horizonte de complexidade. Talvez esta conferência possa ser mais bem definida como um conjunto de pequenos ensaios de organização de pensares para provocar diálogos e novas organizações de pensares.

* Sacerdote jesuíta. Doutor em sociologia. Sociólogo das religiões. Professor e pesquisador na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Secretário para a Justiça Socioambiental da Província dos Jesuítas do Brasil. Diretor do Observatório Luciano Mendes de Almeida – OLMA. E-mail: jifmann@unisinos.br.

1 Este texto reproduz a conferência de abertura do VII Congresso da ANPTECRE.

Contextualização²

Vivemos em um mundo da indiferença. A humanidade está contaminada pela globalização da indiferença. Faço este registro a partir da profética ida do Papa Francisco, à Ilha de Lampedusa, *local que testemunha a tragédia cotidiana de grupos de africanos que buscam entrar em território europeu. (...). Muitos deles perdem a vida antes de chegar ao destino incerto*. Isto faz parte do drama de milhões e milhões de seres humanos, que diariamente são forçados a deixar para trás suas famílias, casas, terras, amizades e comunidades, seja por causa de perseguições e guerras, seja por causa de desastres ambientais, sendo estes últimos, às vezes, de origem criminosa. Enfim, trata-se de uma busca desesperada de caminhos de sobrevivência. Em seu destino se deparam, também, muitas vezes, com a aridez da indiferença e da falta de acolhimento, enfrentando o drama da rejeição, quando não de verdadeira agressão xenofóbica. O Papa Francisco, naquela ocasião em Lampedusa, fez uma denúncia radical daquilo que ele denominou de *globalização da indiferença*. É um dos reflexos da grande crise que assola a humanidade.

O mesmo Papa Francisco, dois anos depois daquele gesto, lançou a *Encíclica Laudato Si'* (2015), a qual, muito além de ser um apelo ecológico em relação ao cuidado da criação, é um apelo de *Ecologia Integral*, ou seja, de *cuidado da Casa Comum*³. Trata-se de uma proposta que gera a busca de “soluções integrais” (L., S., 2015, n.139). Nesta busca, o relacional e a interligação de tudo, como categoria central da experiência humana na criação, aparecem como centrais. O Papa aponta para a mesma grande crise, que assola a humanidade, muitas vezes marcada pela indiferença, focando a destruição da própria *Mãe Terra*, reflexo da degradação humana, social e ambiental. Mas isto não pode ser tratado isoladamente. O Papa Francisco assim se expressou: “não há duas crises separadas, uma ambiental e outra social, senão uma só e complexa *crise socioambiental*” (FRANCISCO, 2015, n. 139). É uma única crise, que assola a humanidade, perpassando o humano, o social e o ambiental. Na sua origem está o modo como os seres humanos usam e abusam das pessoas, da organização social e dos dons da criação.

Falar em *Cuidado da Casa Comum* exige colocar em pauta aquilo que poderíamos chamar de *Cuidado da Alma da Humanidade*. Ao longo da

2 Este subitem transcreve alguns trechos de dois artigos preparados para a *Revista Convergência*, 2019, nº 523 e nº 526.

3 A expressão “Cuidado da Casa Comum” é construída pelo autor a partir do que é proposto ao longo de todo o texto da Encíclica *Laudato Si'*, na qual se fala repetidamente de “Casa Comum”, de “Nossa Casa” e se fala também da “cultura do cuidado”.

história humana muitos caminhos marcaram sulcos fundos, palmilhados por inumeráveis mentes e corações, cujas vidas expressaram e expressam esse cuidado, através das mais diferentes tradições, religiosas e outras.

Obviamente, frente a este público seletivo, eu não preciso cometer a ingenuidade de detalhar quais são as grandes tradições religiosas. O que é certo é que todas elas buscam o *Cuidado da Alma da Humanidade*, que é fundamental para que se possa falar em *cuidado da Casa Comum*. Acredito que ninguém aqui discorda disso.

Junto às religiões, são também sempre lembradas tradições não religiosas. O *Cuidado da Alma da Humanidade* e o conseqüente *Cuidado da Casa Comum* estão presentes, de múltiplas formas, em toda essa pluralidade da tradição humana, comportando um colorido infundável de caminhos na busca espiritual. Em todos esses caminhos, somos surpreendidos por exemplos de testemunhos pessoais arrebatadores e intensos de vivência espiritual. A espiritualidade extrapola os limites das tradições religiosas, sendo impossível ser abarcada por elas, apesar de supostamente sempre se manifestar através delas. Disso, também, certamente ninguém discorda.

Aliás, talvez devêssemos dizer que é no nível da espiritualidade que as religiões mais se aproximam, ou seja, em nível das grandes causas espirituais. E se o *Cuidado da Casa Comum* é uma causa espiritual comum, exigindo em um primeiro plano o *Cuidado da Alma da Humanidade*, temos uma indicação para dizer que a promoção da justiça socioambiental é, com muita probabilidade, motivo de mobilização geral das religiões e de muitas outras instâncias “pararreligiosas”, se me permitem usar este termo.

Aqui eu estou falando como integrante da Igreja Católica Apostólica Romana, ligada à tradição cristã. Nesta tradição, comungada pela quase totalidade dos presentes, estimo eu, a teologia da reconciliação é um dos aspectos centrais. Nós, cristãos, professamos a fé na *Reconciliação de Tudo em Cristo*. O conceito novo de *Ecologia Integral*, sugerido pelo Papa Francisco, mesmo que ele, a rigor, não o defina, aponta para um caminho de reconciliação da humanidade com Deus, consigo mesma e com os dons da natureza, no que estamos chamando de *Cuidado da Casa Comum*. No mundo das religiões em geral, independentemente de culturas e idiosincrasias, podemos, como já sinalizei, levantar a hipótese de que existe uma consistente proximidade teológica e espiritual que fundamenta isto que é o *Cuidado da Casa Comum*.

Na tradição cristã muito se avançou, por diversos caminhos em tempos recentes, na reflexão teológica e pastoral, focando o cuidado da vida em todas

as suas dimensões, sublinhando a ideia de que “tudo está estreitamente interligado” (FRANCISCO, 2015, n. 16). O Patriarca Bartolomeu, referido pelo Papa Francisco (2015, n. 6), fala em “túnica inconsútil da criação”. O duplo foco, do cuidado da vida e do interligar de tudo, é uma ponte direta para a retomada de elementos centrais nas diferentes tradições teológicas e religiosas que tomam consciência da atualidade de suas intuições ou revelações originárias, apontando para o grande “religar” no *Cuidado da Alma da Humanidade*.

Nas expressões do Papa Francisco, subjaz um apelo evidente para pensarmos o todo em sua complexa interligação como um *novo paradigma*. É um convite que sinaliza para a condução do cuidado da humanidade e do planeta Terra, nisto que é a nossa *Casa Comum*. Trata-se de um apelo a toda a humanidade, dirigido particularmente a todos/as aqueles/as que estão à frente da produção do conhecimento e das tomadas de decisão, na busca de respostas frente aos desafios manifestos, de forma dolorosa, na situação da humanidade, da vida e do planeta Terra nos tempos atuais. Está dirigido, também, ao modo de proceder dos seres humanos em seu dia a dia. O convite do Papa associa, de forma orgânica, a produção do conhecimento, a tomada de decisões e o modo de vida do dia a dia, dentro da grande tarefa da humanidade que é o *Cuidado da Casa Comum*.

Trata-se de uma *Casa Comum* que está caindo aos pedaços, ferida por um câncer mortífero: as tremendas desigualdades, expressões vivas da injustiça. “Vivemos em um mundo estragado”, dizia um documento da Companhia de Jesus, em 1999, fazendo eco a muitos gritos, escritos e declarações, gerados em circunstâncias diversas e por organizações e movimentos diversos. Um mundo estragado em todos os aspectos, desde as relações entre as pessoas, as relações de organização da ordem pública, as relações políticas, econômicas e culturais, até as relações ambientais no descuido clamoroso para com os dons da criação. Um mundo sobre o qual se debruçam diferentes ecologias (humana, da vida cotidiana, econômica, cultural, política, social etc.), todas elas representando importantes acúmulos de conhecimento e contendo ricas formulações, podendo-se vislumbrar nelas caminhos ou dimensões daquilo que deve ser a construção da proposta de uma *Ecologia Integral* (FRANCISCO, 2015, n. 137-162).

Os estragos quase indescritíveis em relação à harmonia da natureza, manifestos em paisagens horrendas de destruição da vida, sobretudo, nas periferias pobres das grandes cidades, não são mais do que manifestações dos estragos milenares que vêm marcando, de forma crescente, a autodestruição da própria humanidade.

Desigualdades, desenvolvimento e conhecimento

O quadro de desigualdades que se desenha no Brasil fica escancarado sempre que visualizamos qualquer imagem aérea de nossas grandes cidades. Estas paisagens urbanas da desigualdade são o espelho de toda a sociedade atravessada por permanentes e crescentes desigualdades sociais, historicamente estruturadas e permanentemente estruturantes de nossas vidas. Dados oficiais, conhecidos neste ano de 2019, revelam que o 1% mais rico dos brasileiros acumula uma renda 33 vezes maior do que os 50% mais pobres⁴. Vivemos em um momento histórico em que o índice de desemprego está beirando mais ou menos 13%. O desemprego e os baixos níveis salariais são relativamente mais intensos, quando se trata de mulheres e/ou quando se trata de população negra. Sabe-se que 54,9% da população são pretos ou pardos, ou seja, negros, afrodescendentes, mais concentrados nas periferias pobres e quase totalmente ausentes nos centros privilegiados. Entre os desempregados, a população afrodescendente soma 61%. Se focarmos nos 10% mais pobres da sociedade, os afrodescendentes representam 75% deste número⁵.

Além das tremendas desigualdades sociais que o modelo de desenvolvimento vem gerando ao longo da história recente do país, trata-se de um modelo agressivamente depredador e destruidor do meio ambiente, deixando em seu rastro inúmeros problemas ambientais. Vivemos um desenvolvimento gerador e reprodutor de desigualdades e de degradação ambiental, repleto de conflitos e injustiças socioambientais de toda ordem⁶.

A convergência e simbiose das desigualdades sociais com os problemas ambientais, gerando e reproduzindo conflitos e injustiças socioambientais, tem muito a ver, também, com o próprio processo histórico que diferencia as ciências, produzindo um conhecimento fragmentado⁷. De algumas décadas para cá, tem-se procurado um novo conhecimento, capaz de ver os problemas ambientais no contexto socioeconômico e vice-versa. Ou seja, um conhecimento refletindo a unidade dinâmica e relacional.

4 Talvez um pequeno quadro comparativo entre 2014 e 2019, nos ajude a perceber a tendência de aumento da desigualdade no Brasil: *10% mais ricos*: 2014 = 49% renda e 2019 = 52% renda; *50% mais pobres*: 2014 = 5,7% renda; 2019 = 3,5% renda. (IBGE, Pnad contínuo).

5 Dados do IBGE, Pnad contínuo.

6 Hoje se conhecem múltiplos efeitos perversos do tipo de opção de desenvolvimento que nos marca. Talvez um exemplo gritante sejam os desastres vividos em 2015 (Mariana) e em 2019 (Brumadinho) decorrentes de crimes ainda não suficientemente levados a sério, com prejuízos ambientais, econômicos e sociais incalculáveis, perdas enormes de vidas humanas e não humanas.

7 O que sintetizo nos próximos três parágrafos está mais amplamente desenvolvido em um capítulo escrito em coautoria com outros dois autores (GONÇALVES; ALMUNA; FOLLMANN, 2019).

Um nome de referência é Enrique Leff (2004), que propôs uma visão integrada e abrangente para alcançar a reconstituição da realidade total. Segundo este autor, é fundamental que se consigam explicar as causas históricas da problemática ambiental, diagnosticar casos concretos e planejar ações com o objetivo de solução, integrando os diversos processos históricos, econômicos, sociais, políticos, ecológicos e culturais.

Gosto de apresentar a visão deste autor, combinando-a (em dupla) com as contribuições de Basarab Nicolescu (2001), renomado teórico da proposta da transdisciplinaridade, que fala do conhecimento produzido com atenção ao terceiro incluído. Podemos considerar como terceiro incluído muitas vezes aquilo que é o extra-acadêmico ou o que não utiliza a linguagem disciplinar e os jargões científicos. A ideia do terceiro incluído é muito inspiradora para uma boa análise e busca de soluções para os problemas e conflitos socioambientais nos contextos aqui em pauta.

Nicolescu (2001) fala nos vários níveis de realidade em suas reflexões. Isto nos oportuniza também boa chave de aproximação para desenvolver nova lógica de enxergar a problemática ambiental, que já não é mais uma problemática somente ambiental, mas socioambiental, envolvendo os diferentes níveis no convívio dentro da *Casa Comum* (FRANCISCO, 2015).

Voltando ao pensamento de Leff (2004), a sociedade humana, apesar dos importantes avanços tecnológicos, muitas vezes, por causa deles ou da maneira como se deram, está longe de ter resolvido os seus próprios problemas internos. A mesma coisa se deve dizer quanto aos conflitos gerados na relação do ser humano com os bens naturais: alguns problemas internos e, também, conflitos na relação com a natureza tenderam a se agravar.

O cenário em que irrompe a questão ambiental é o de um mundo em ebulição, onde as contradições de problemas atuais e problemas do passado compõem conjuntamente o enredo para a compreensão dos problemas e conflitos socioambientais. O mundo está em ebulição, não porque está em processo criativo, mas porque é um mundo em degradação, tentando sobreviver...

Conflitos socioambientais neste contexto

O que está em jogo é fazer frente a essa desagregação sem medidas, resultante da degradação dos nexos fundamentais dos ecossistemas nos quais os seres humanos e a humanidade, como um todo, estão constituídos em atores centrais, diretamente responsáveis. A vida, em sua diversidade de expressões, as relações entre os seres humanos, o ser humano enquanto

tal, as sociedades e o planeta Terra foram e estão sendo degradados. É fundamental que o objeto da degradação seja reconhecido como sujeito, isto é, seja reconhecido em sua dignidade⁸. É fundamental que se faça justiça. O termo degradação é revestido de grande força e vigor, quando tomamos consciência de quem é o degradado e, mais radicalmente, quando tomamos consciência de quem está na origem da degradação⁹.

O ser humano está degradado, sendo, também, a origem de toda a degradação. Mas o ser humano não está só degradado; também está regenerado e marcado pelo reconhecimento da força da vida que explode em sua diversidade pedindo cuidado. O inverso de ser degradado é ser reconhecido. Desde a sua origem, antes de todos os tempos, o ser humano é “amado por Deus”. Quando se reconhece a importância de cada ser vivo, acontece o cuidado deste ser vivo e se busca criar um clima favorável para que o mesmo possa ser, desabrochar, afirmar-se, viver e espalhar vida. A indiferença cede lugar à “cultura do cuidado” (FRANCISCO, 2015, n. 231). Quando isto acontece, está-se promovendo a justiça. Trata-se de justiça no sentido amplo, entrelaçando a “justiça social” com a “justiça ambiental” e expressando o cuidado da vida em todas as suas expressões. É uma justiça, que tem como objeto o estabelecimento de relações justas de existência entre os seres humanos e, destes, com os demais seres vivos fundamentais para o bom equilíbrio e a harmonia de tudo.

Já referimos a “globalização da indiferença” ou talvez se pudesse dizer “cultura da indiferença”. É o que faz com que inumeráveis situações de degradação ambiental onde as pessoas residem ou sobrevivem, como também cifras inumeráveis de seres humanos não sejam nem percebidas e consideradas. É a degradação ambiental e a situação de descarte dos seres humanos, os descartados do mundo. A “cultura do cuidado” (FRANCISCO, 2015, n. 231) é fruto congênere da busca e da prática da justiça, tendo como centro a nossa *Casa Comum* e seu cuidado, em suma, a justiça tanto social como ambiental. A esta soma usamos dar o nome de *justiça socioambiental*.

8 Com relação à dupla (ou múltipla) degradação, ver L. S., 2015, n. 48; n. 56 e outros.

9 *O mundo vive hoje, em nível macro*: A superaceleração dos avanços no campo da tecnologia e a vertiginosa reconfiguração das relações pessoais, familiares, laborais, comunitárias e outras, gerando forte crise de humanismo e de solidariedade; O escândalo migratório; As devastações aceleradas e descontroladas dos dons da natureza; A perda do horizonte do comunitário; O individualismo que mina a construção do Reino; A perda do sentido da transcendência. *Vive-se, também, em nível da dimensão religiosa no Brasil*: Sinais evidentes de manipulação política de grupos religiosos; Setores ultraconservadores de direita atuando com muita força no seio das Igrejas, inclusive da católica, difamando todo trabalho de solidariedade e defesa dos mais pobres e das minorias.

Ser seguidor de alguma tradição religiosa, ou, ser seguidor da tradição cristã, em particular, não nos permite posturas intimistas e absenteístas, buscando pairar ingênua e alienadamente por sobre a realidade. Não nos permite, também, posturas condenatórias como se fôssemos juizes/as e estivéssemos isentos/as de envolvimento nessas injustiças, ou, como se a culpa fosse só de outros/as. Ou seja, esta opção de vida não nos permite agir como se o restabelecimento de relações justas não devesse passar por dentro de nós, de nossas “entranhas” e das “entranhas de nossas instituições”. A nossa teologia cristã é uma teologia da encarnação e do radical compromisso com a *Reconciliação de Tudo em Cristo*.

Se olharmos para a nossa história, perceberemos o grande peso de usurpação e de obstrução de possíveis processos de reconciliação que subjaz ao seu desenrolar ou desenvolvimento. Poder-se-ia dizer que a própria essencialidade humana ficou abafada, reprimida e até esquecida. Também aqui na América, como em todos os outros contextos, o ser humano foi muitas vezes desviado de sua humanidade. Isso não é um efeito poético de linguagem. Trata-se de algo de extrema gravidade, gerador de conflitos estruturais, ou seja, permanentes. Alguém, certo dia, comentou que a América Latina poderia ser totalmente outra se os “colonizadores” nos séculos XV e XVI tivessem tido um mínimo de sensibilidade para com os seres humanos, populações e povos que aqui habitavam e que faziam desta terra, habitada por eles há milênios, o seu habitat incontestado. Infelizmente na mente do europeu conquistador era uma terra inexplorada, pois quem estava ali não foi considerado como alguém. Se tivesse ocorrido simplesmente um movimento de aproximação, de intercâmbio, de diálogo e de mútuo reconhecimento e enriquecimento, a história seria outra. É claro, não se deve ler o passado com os paradigmas do presente. Não se narra o passado com o condicional “se”. No entanto, é conhecido que os paradigmas do passado permanecem vivos e a perversidade de dominação colonizadora, que denunciamos com relação a um passado longínquo continua absurdamente atual, em todos os processos de dominação, ou seja: os paradigmas dos passados, pela via da dominação na prática, se reproduzem impassíveis. Em outras palavras, “*não se pode*” avaliar ou interpretar o passado com paradigmas do presente, mas “*se pode*” continuar a explorar, no presente, com os mesmos paradigmas do passado...¹⁰.

10 Alguém um dia perguntou: “Já imaginou como seria o Brasil hoje, se em 1500, os portugueses que chegaram tivessem tido este reconhecimento com relação aos povos aqui existentes? Ou como seria o Brasil hoje, se depois de 1888, os ex-escravos negros tivessem sido atendidos por uma política afirmativa de integração na sociedade?”

Justiça socioambiental: conceito e perspectivas operacionais¹¹

O Papa Francisco assim se expressou: “hoje não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres”. (FRANCISCO, 2015, n. 49 – grifos do autor).

No Marco de Orientação da Promoção da Justiça Socioambiental – Marco PJSa, da Província do Brasil, Companhia de Jesus, temos a seguinte formulação para definir justiça socioambiental:

Todas as ações que têm como objetivo colaborar para a superação das injustiças presentes em nossa herança histórica e reproduzidas pelo atual modelo de desenvolvimento extrativista e financeiro, gerador de desigualdades sociais e de agressões ambientais inomináveis. A rigor, dentro da perspectiva da concepção de *ecologia integral*, que nos foi apresentada pelo Papa Francisco, em sua Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS), existe uma sinalização implícita do conceito de *(in)justiça* envolvendo o nosso convívio na *Casa Comum*, em todas as esferas de relações, com o convite para um processo urgente e necessário de reconciliação e construção de *relações justas*. Trata-se basicamente de todas as relações que o ser humano empreende: as relações com Deus; as interpessoais, de geração, de gênero, étnico-raciais, religiosas, culturais, sociais, políticas, econômicas e, também, com os dons da natureza. (Província do Brasil, Companhia de Jesus, 2019)

Está muito evidente que, de fato, no chamado do Papa, na Carta Encíclica, está embutido um desafio à realidade humana como um todo, em toda a sua complexidade. Esta é a grande novidade, a grande inovação em termos de Ensino Social da Igreja, que *Laudato Si'* expressa. A *Justiça Socioambiental* não pode ser, simplesmente, pautada como conjunto de práticas reativas a situações pontuais, decorrentes dos chamados conflitos ambientais, como muitas vezes o conceito é trabalhado na Academia. Ela é uma intervenção na sociedade como um todo em seu modo de ser e se organizar. O duplo foco, do cuidado da vida e da inter-relação de tudo, é uma ponte direta para a retomada de elementos centrais nas diferentes tradições

¹¹ O conteúdo deste subtítulo reproduz basicamente um texto coletivo coordenado e redigido pelo autor para o Marco de Orientação da Promoção da Justiça Socioambiental – *Marco PJSa*, Província do Brasil, Companhia de Jesus (PDF, 2019).

teológicas e religiosas que tomam consciência da permanente atualidade de suas intuições ou revelações originárias, apontando para o grande “religar” no “cuidado da alma da humanidade”.

Operacionalizando: três níveis de incidência

Como já foi sinalizado, podemos distinguir três níveis concretos, como diferentes instâncias ou espaços de expressão e realização da justiça ou da justiça socioambiental. As práticas de justiça devem expressar-se no nível da produção do conhecimento, no nível das tomadas de decisão, e, sobretudo, no nível cotidiano de nosso ser, viver e agir, no dia a dia.

Em nível de conhecimento, através do reconhecimento das diversas formas de saber e de percepção da vida e das coisas, muito além dos simples conhecimentos disciplinados pelo mundo acadêmico¹². Destaca-se a busca da superação da linha abissal que separa, por um lado, conhecimentos academicamente valorizados e, por outro lado, saberes excluídos do mundo racional-científico. Destaca-se a valorização dos diversos saberes. Nos aspectos relacionados à Igreja, somos convidados a absorver com humildade, os conhecimentos populares e tradicionais em nossas práticas religiosas, através da consolidação de uma “Igreja em Saída”.

No nível da tomada de decisões, a postura de cultivo aberto e democrático do conhecimento, decorrente dos procedimentos apontados é, sem dúvida, aporte fundamental para um maior acerto na gestão, dando conta de autêntica e ampla cultura de participação e de reconhecimento da dignidade dos sujeitos envolvidos nas decisões. Neste sentido, sugere-se caminhar para formas inovadoras de implementar e avaliar as políticas públicas embasadas em indicadores mais sustentáveis.

Enfim, no nível das práticas do cotidiano, estamos no chão do cuidado por dentro das pequenas práticas pessoais e coletivas no dia a dia... É o “campo do cotidiano”, “campo de cultura”, do cuidado e da justiça, nas práticas do dia a dia. O espaço e o tempo de profundo sedimentar o Cuidado

12 Trata-se de todo um novo modo de produção do conhecimento e da tomada de decisões, que avançam fortemente em diferentes meios. Isto acontece no amplo debate: sobre o próprio *conceito de transdisciplinaridade* (teoria do pensamento transdisciplinar e do terceiro incluído de Basarab NICOLESCU, 2001, relevando a transversalidade do conhecimento e transcendendo o império fechado das disciplinas e da Academia); sobre a *complexidade do mundo do conhecimento* (teoria da complexidade de Edgar MORIN, 2002, dando conta da imensa diversidade de percepções e abordagens); e sobre a *superação da linha abissal que separa conhecimentos academicamente valorizados e saberes excluídos do mundo racional-científico*; esta superação se baseia na radical valorização dos diversos saberes (discurso sobre a ciência e ecologia dos saberes de Boaventura de SOUZA SANTOS, 2004).

da Casa Comum em nós e no testemunho vivo dentro das práticas pessoais e coletivas do dia a dia. Aqui, sem dúvida, todas/os somos chamados a uma profunda conversão socioambiental.

São, portanto, três níveis de ação, nos quais se manifesta o chão concreto de realização da prática da justiça ou da justiça socioambiental. Precisamos de justiça socioambiental em nossos meios de produção de conhecimento, em nossos processos de tomadas de decisão, em nosso modo de proceder nas práticas cotidianas em geral.

Operacionalizando: três dimensões ou ênfases temáticas

O Observatório Luciano Mendes de Almeida – OLMA tem buscado enfrentar esse desafio estruturando, teórica e empiricamente, o conceito de *justiça socioambiental*, centrando a atenção em três eixos ou dimensões. Falando na linguagem da “cultura do cuidado”, pode-se falar em três grandes focos de cuidado: o cuidado da dignidade humana, o cuidado do ordenamento socioeconômico e das políticas públicas e o cuidado dos bens da criação.

- **O reconhecimento radical da dignidade do ser humano**

É a dimensão do cuidado da dignidade humana, amparada no reconhecimento. Esta dimensão acontece, na prática, nas relações com o diferente, nas relações étnico-raciais, religiosas, de geração, de origem nacional, de visões de mundo e opções, buscando sempre formas de estabelecer o diálogo, o valor da pluralidade e a inclusão de todos/as.

A justiça começa a ser construída na medida da tomada de consciência de que todos somos habitantes e fazemos parte da *Casa Comum* e cada um/a tem o direito de ser reconhecida em dignidade nas suas diferenças. Assim são práticas de justiça socioambiental todas as práticas que reconhecem e cultivam, por dentro das diferenças de todas as ordens, a dignidade do ser humano e suas particulares repercussões na harmonia do *Cuidado da Casa Comum*.

- **Cuidado dos dons da criação, da vida e da saúde dos ecossistemas**

É a dimensão do cuidado dos dons da criação. Esta dimensão está expressa na constante atenção à conservação, à preservação e aos usos adequados dos dons da criação, em vista do cuidado dos ecossistemas saudáveis e da vida para o presente e o futuro do planeta Terra e dos seres nele habitantes.

A *justiça socioambiental*, nesta dimensão, se expressa através de práticas com relação aos dons da criação, que podem ser percebidos nos diferentes

níveis de participação social, desde uma radical revisão das práticas na produção do conhecimento, das tomadas de decisão e do tratamento harmonioso e equilibrado dos dons da criação, no seu cultivo e uso no dia a dia. Estão em pauta, neste ponto, as repercussões destas práticas na harmonia do *Cuidado da Casa Comum*.

- **O ordenamento da sociedade ou a superação das desigualdades sociais**

É a dimensão do cuidado do ordenamento socioeconômico e das políticas públicas. Nesta terceira dimensão, está em questão a superação das desigualdades, das exclusões sociais e da pobreza, pela busca do acesso universal aos direitos básicos de trabalho, assistência social, previdência, segurança, saúde, moradia, educação, alimentação e nacionalidade. A rigor, o que está em pauta, são os grandes e pequenos processos decisórios na sociedade em seus ordenamentos políticos e econômicos e na condução das políticas públicas. Estão em pauta as repercussões de tudo na harmonia do *Cuidado da Casa Comum*.

Assim, com o foco na ideia de que tudo está interligado nesta nossa *Casa Comum*, pode-se afirmar que são práticas de *justiça socioambiental*, práticas econômicas e políticas pautadas no atendimento aos direitos sociais e humanos básicos, no reconhecimento da dignidade do ser humano e no cuidado dos dons da criação como dimensões básicas no *Cuidado da Casa Comum*.

Concluindo: contribuições e provocações para a continuidade

Finalmente, a título de “pequenas contribuições e provocações para a continuidade” retomo a chave de leitura mestra tendo sempre presentes: 1) As três dimensões em pauta: o ser humano em sua dignidade, o convívio com os dons da criação e o ordenamento socioeconômico e das políticas públicas; 2) O apelo à urgência de se enfrentar a “cultura da indiferença”; 3) A importância do cultivo da “cultura do cuidado”. A atenção central deve ser colocada na dimensão relacional e na interligação de tudo dentro da experiência humana na criação.

Assim, retomando os níveis de intervenção, referidos neste texto, podemos dizer que a *justiça socioambiental* é praticada na medida em que, tanto no que diz respeito à dimensão do *cuidado da dignidade humana*, do *cuidado dos bens da criação* e do *cuidado do ordenamento socioeconômico e das políticas públicas* quanto quando estiverem sendo adotadas medidas que revelem: a) Tratamento democrático e equilibrado na própria

produção do conhecimento; b) Tratamento democrático e equilibrado de todos os envolvidos na tomada de decisões quando se trata de dons da natureza e seu uso; c) Ordenamento coerente no dia a dia individual ou coletivo, expresso no modo de ser, viver e agir no cotidiano.

Muitas vezes este processo deve ser, em primeiro lugar, um “tema de casa”. Tudo está interligado em nossa *Casa Comum!*

Quero finalizar a presente fala, sem ter a possibilidade de aprofundar, mas, lançando para o debate, quero ainda frisar que, além desta atenção às três dimensões (ênfases temáticas) e aos três níveis (posições estratégicas de incidência), é muito importante sinalizar mais alguns pontos de atenção:

- ✓ Estar, também, sempre muito atentas e atentos com relação às invisibilidades e ausências:
 - O olhar de quem não é visto;
 - A voz de quem não é ouvido;
 - A percepção que não é relatada.
- ✓ Estar a serviço do bem comum (em nível cognitivo, decisório e de vivência no cotidiano):
 - O bem comum construído em consonância e harmonia com todos os ecossistemas.
 - Pois, a rigor, todo ecossistema (*uma favela, um empreendimento construtor de barragem, um empreendimento de produção agropastoril, uma aldeia indígena ou outros*) é constituído complexamente de todas as esferas das relações humanas e naturais.
- ✓ Ter atenção permanente a novos atores sociais, que adentram esse cenário com seus saberes, valores e interesses diversos.
 - Todos devem poder estar presentes, de uma forma ou outra, na construção de linguagens e práticas que impulsionem a superação dos conflitos socioambientais.
 - Espaços privilegiados para tal são, com certeza, as religiões, em sua diversidade de expressões, focadas em “cuidar da alma da humanidade” e “cuidar da Casa Comum”.

Por fim, vou concluir com uma frase do Papa Francisco, seguido de pequeno poema de Thiago de Mello: “Não pensem que estes esforços são incapazes de mudar o mundo. Estas ações espalham, na sociedade, um bem que frutifica sempre para além do que é possível constatar” (FRANCISCO, 2015, p. 151).

Quando a verdade for flama

As colunas da injustiça
sei que só vão desabar
quando o meu povo, sabendo
que existe, souber achar
dentro da vida o caminho
que leva à libertação.
Vai tardar, mas saberá
que esse caminho começa
na dor que acende uma estrela
no centro da escravidão.
De quem já sabe, o dever
(luz repartida) é dizer.
Quando a verdade for flama
nos olhos da multidão,
*o que em nós hoje é palavra
no povo vai ser ação.*
(Thiago de Mello)

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *Reflexões de um velho teólogo e pensador*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. *O espaço da coexistência: uma visão interdisciplinar de ética socioambiental*. São Paulo: Loyola, 2013.
- COMPANHIA DE JESUS. *Vivemos em um mundo estragado*. Roma: Cúria Generalícia/Secretariado de Justiça Social, 1999.
- COMPANHIA DE JESUS. *Marco de Promoção da Justiça Socioambiental: Marco PJSa*. Rio de Janeiro: Companhia de Jesus, Província do Brasil, 2ª Ed. Reformulada e atualizada, Publicação provisória em preparação PDF, 2019.
- FRANCISCO, Papa. *Laudato Si'*. (Carta Encíclica do Sumo Pontífice). São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.
- FOLLMANN, José Ivo. O “Cuidado da Casa Comum” como Caminho de Espiritualidade e Justiça. *Revista Convergência*, Vol. LIV, n. 523, Rio de Janeiro, p. 58-69, 2019a.
- FOLLMANN, José Ivo. Justiça Socioambiental e Vida Religiosa Consagrada. *Revista Convergência*, Vol. LIV, n. 526, Rio de Janeiro, p. 50-60, 2019b.
- GONÇALVES, Teresinha Maria; ALMUNA, Aliste Almuna; FOLLMANN, José Ivo. Conflitos Socioambientais: História, Tempo e Contexto. In: LADWIG, Nilzo Ivo; CAMPOS, Juliano Bitencourt. *Planejamento e gestão territorial: o papel e os instrumentos do planejamento territorial na interface entre o urbano e o rural*. Criciúma: Unesc, 2019, p. 138-162.
- LEFF, Enrique Z. *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2004.
- MORIN, Edgar. *Educação e complexidade, os sete saberes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 2002.
- NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Trion, 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: “um discurso sobre as ciências” revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

Extra naturam nulla salus? O drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno*

*Maria Isabel Pereira Varanda***

Introdução

Ao longo de vários meses, tenho convivido com dezenas de autores e dezenas de livros e artigos, debatendo-me com novos conceitos e com um banco infindável de dados e tratamento de dados disponibilizados por múltiplas áreas do saber. A minha dívida é grande para com todos, mas de modo particular para com Martin Heidegger e Zigmunt Bauman, que inspiram e conduzem, algumas vezes de modo subterrâneo, o estudo que vos apresento agora. O diálogo exploratório com estes autores forneceu-me bases para formular e testar hipóteses, ajudou-me a aprofundar uma ou outra intuição, a construir e a afinar categorias e a contrastar as minhas próprias posições.

Pelo meio, muitas foram as perplexidades, as hesitações metodológicas, o abandono ou validação de hipóteses e de princípios heurísticos; as próprias questões geradoras enfraqueceram, já para não falar do resvalo para a subjetividade, entre tantos outros escolhos que fazem parte dos processos de investigação. No entanto, este caminho, com estações árduas e por vezes angustiantes, conduziu a alguns resultados que, embora não tendo sido explicitamente previstos e visados, trazem, de certo modo, algo novo, uma descoberta para mim própria, no modo de aproximar aquilo a que Heidegger chamaria “o Ponto Mais Crítico”, que se mostra, segundo ele “no que ainda não pensamos”. E ele reforça: “Continuamos a não pensar, embora o estado do mundo continue, cada vez mais, a dar que pensar” (HEIDEGGER, 1958, p. 164). Espero que esta minha tentativa nos possa aproximar um pouco mais do que ainda não pensamos, do Ponto Mais Crítico. Gostaria de entrar convosco por caminhos inesperados e pouco frequentados onde o risco de nos desorientarmos ou mesmo de nos

*Artigo originalmente publicado em *Atualidade Teológica*, v. 24, n. 64, jan./abr. 2020, no dossiê “Teologia e Crise Socioambiental”.

** Doutora em Teologia pela Université Catholique de Louvain. Docente do Departamento de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Braga – Portugal. E-mail: mivaranda@gmail.com.

perdermos é grande; mesmo assim, vale a pena a aventura: A coisa a pensar; A coisa a amar; A coisa a libertar.

A coisa a pensar – O ponto mais crítico

Habitamos um universo simples e ao mesmo tempo de uma complexidade estonteante. É razoavelmente simples entrar na matemática, na biologia, na físico-química, mas é extremamente complexo para nós descrever e explicar a miríade de arranjos das unidades básicas de construção da matéria, que levam ao surgimento de formas de vida únicas, dinâmicas, sensitivas, capazes de pensamento e de sentimento.

A vida humana é ainda mais complexa na medida em que o indivíduo não se contenta com estar vivo; consciente de que as suas decisões mais básicas são condicionadas pelas possibilidades e limitações que a genética e o meio ambiente impõem, precisa encontrar uma comunidade biótica mais vasta e complexa, um “nicho”, onde possa desenvolver-se física, emocional e espiritualmente, onde se possa realizar, viver e ser feliz.

Comove-me as entranhas viver no planeta Terra num arco temporal em que do registro de “desmesura antropocêntrica” que a Modernidade gerou, se passa, na segunda metade do século XX, durante a qual eu nasci, e neste século XXI infante, para um despertar em sobressalto da consciência ecológica planetária.

Observo com alegria e expectativa este progressivo despertar das consciências para a dimensão planetária e cósmica da mais ínfima vida e das relações intrínsecas que ligam todos os seres, com laços incindíveis de cumplicidade biótica. É emocionante ser agente e testemunha desta mudança de paradigma; o horizonte de realização da vida humana alarga-se e os conceitos antropológicos de vida boa e de bem viver revelam-se indissociáveis de todas as criaturas que habitam e constituem o planeta e o universo. Esta consciência é, ao mesmo tempo, “fascinante e tremenda”; fascinante, na medida em que configura uma nova “reverência” face ao mistério da vida, um mais profundo conhecimento quanto à natureza da vida e uma maior responsabilidade e empatia para com a vida da natureza. Consciência tremenda, na medida em que se torna acessível ao senso comum e à experiência comum o processo vertiginoso de devastação do humano e do planeta em múltiplas vertentes, a desconstrução do “cosmo cultural” no qual nasceram as gerações que somos na atualidade, o colapso da religião

tradicional no Ocidente, o fim das utopias, a emergência abrupta de distopias, o fracasso estrondoso do ideal de progresso, o descrédito das soteriologias, a irrelevância e esquecimento de Deus, a “rendição dos deuses” (YOURCENAR, 2015), o sentimento difuso de uma “última instância de humanidade” (LARUELLE, 1994) e a incerteza relativamente ao futuro.

“O ‘Eu’, tão caro para o Homem do Ocidente, desfaz-se no urrar mudo de uma angústia impronunciável” (BELLET, 2007, p. 24). Que lucidez ou que loucura fazem Maurice Bellet se expressar assim? Esta ideia resulta de uma leitura pessimista do mundo presente? Não seria justo conotar Maurice Bellet com um qualquer movimento pessimista; aliás, também nós nos distanciamos quer dos pessimismos, quer dos otimismoes – mais retóricas de adaptação e de acomodação de subjetividades à realidade do que a própria realidade. O que está aqui em questão é a tragédia da vida, mais do que qualquer outra coisa. Esse sentido trágico que a Grécia Antiga tão bem soube captar. É a maré alta do trágico do mundo presente que Bellet exprime, qual urrar mudo de angústias impronunciáveis do humano e da terra, sua companheira. Um presente trágico, grávido de ameaças e sem promessas de futuro. Um tempo, o nosso tempo, baralhado por dois ponteiros maiores: Renúncia (Chantal Delsol) e Nostalgia (Zygmunt Bauman). Renúncia, que Chantal Delsol explana na obra *Lâge du renoncement*:

A desconstrução e a demolição do que foi aviltado por excesso, esta desconstrução bem visível na segunda metade do século XX, deixam lugar a um outro estado de espírito: a renúncia. Trata-se, com efeito, menos de uma revolta ou de um pôr em causa, do que de um abandono, indiferente e frio: o momento presente desliga-se da verdade, da certeza, do progresso e da esperança, da realeza do homem e de tantas outras categorias ou conceções hierárquicas... o espírito contemporâneo não grita, nem suplica, nem agride. Ele deixa, ele enterra, ele livra-se de, ele demite-se. Ele afasta-se. (DELSOL, 2011, p. 10-11)

Nostalgia, para Zygmunt Bauman. O tempo presente é o tempo da nostalgia – “epidemia global de nostalgia” – que se exprime num movimento de “regresso às tribos”, “regresso às desigualdades” e “regresso ao útero”. A este movimento de fuga para outros lugares que não o futuro, Zygmunt Bauman chama-lhe “retrotopia”, que é, aliás, o título do seu último legado, obra publicada poucos meses após a sua morte, em 2017. “Então, aqui estamos: os habitantes de uma era de perturbações e discrepâncias, um tipo de

idade em que tudo – ou quase – pode acontecer, enquanto nada – ou quase – pode ser realizado com autoconfiança e certeza de o atravessar” (BAUMAN, 2019, p.153). É esta condição humana atual que o título deste estudo pretende focar: o drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno. Numa era polarizada não já entre a autoridade e o proibido, mas entre o possível e o impossível; entre concepções antropológicas essencialistas e concepções antropológicas relacionais; entre o “novo humanismo”¹ e o trans-humanismo, entre uma perspectiva prometeica e pós-prometeica; entre uma antropologia de afastamento do humano da natureza e uma antropologia de imersão no seio da natureza (PAPAU, 2015, p. 536-540).

Extra naturam nulla salus? Facilmente associamos esta fórmula axiomática com o ambíguo e controverso axioma cristão – *extra ecclesiam nulla salus* – formalizado no século III por Cipriano de Cartago. A expressão que propomos é arriscada pelo estilo rebuscado que denota. Não se pretende, de modo algum, estabelecer qualquer paralelo semântico com o axioma cristão antigo; o recurso é meramente utilitário; reapropriamo-nos, tão só, da estrutura e da lógica axiomáticas. O objetivo é provocar e mostrar qualquer coisa que dá que pensar, pela assertividade axiomática, pela ambiguidade e controvérsia que a própria formulação denota, pela diversidade e complexidade de abordagens, de leituras e de interpretações que indicia, ou seja, pelo seu caráter aberto a abordagens epistemológicas distintas, das biológicas às teologias, das filosofias às geografias, passando pelas espiritualidades.

Fora da natureza não há salvação. Na medida em que a expressão dar que pensar cumpre o seu objetivo. Pensar a natureza, pensar a salvação e pensar o “fora” e o “dentro” que, para além da espacialidade, aponta para um terceiro sujeito nesta equação: o ser humano. No âmbito deste estudo, que se inscreve na tentativa de aprendermos a pensar melhor a “Coisa Mais Crítica” que, no nosso tempo, se identifica com o desequilíbrio ecológico global, deixamos, simplesmente, uma nota de precisão concetual. O que dizemos quando dizemos natureza e o que dizemos quando dizemos salvação?

No que respeita à natureza, partilha-se o entendimento genérico de que natureza é um conceito complexo e dinâmico, com numerosos significados ao longo da história. No entanto, “Sendo um conceito vago é, todavia, uma palavra de grande peso que acompanha habitualmente argumentos

1 BOKOVA, I. *L'Unesco et les fondements du nouvel humanisme*. Discurso da Diretora geral da Unesco, em 7 de outubro de 2010, por ocasião da apresentação do diploma *honoris causa* em política europeia e internacional.

vencedores” (IVAKHIV, 2016, p. 415), lembra Adrian Ivakhiv, professor de *Pensamento Ambiental e Cultura* na Universidade de Vermont’s Rubenstein, nos Estados Unidos. Nós nos beneficiamos da boa síntese que o professor faz do significado do conceito de natureza, identificando três grandes áreas de entendimento: “(i) a qualidade e o caráter essencial de alguma coisa; (ii) a força inerente que conduz ou o mundo ou os seres humanos ou ambos; (iii) o mundo material em si mesmo, considerando os seres humanos incluídos ou não” (IVAKHIV, 2016, p. 415). Com esta base, se conseguirmos chegar a articular um conceito de natureza que não se identifica com “todas as coisas” ou com “o mundo todo” torna-se possível pensar o que pertence ou não pertence à natureza e que é essencial para pensar o *fora* ou *dentro* da natureza (EVERNDEN, 1999, p. 20-21). Neste estudo, quando falamos de natureza, situamo-nos no terceiro âmbito de sentido, referido por Adrian Ivakhiv, no qual o humano pode ser e não ser incluído; é incluído na medida em que, como ser biológico, partilha um mesmo nível de imanência; não é incluído, na medida em que o humano não é redutível a essa imanência; a capacidade de transcendência, singularidade do humano, outorga-lhe um nível distinto de participação na imanência.

É também no arco semântico deste terceiro sentido que o professor Adrien elabora uma genealogia das noções de natureza no Ocidente e que aqui replicamos; tal genealogia inclui, então:

A natureza concebida como um sistema de normas e leis, direitos e obrigações divinamente ordenado; um livro para ser lido, descoberto e estudado; o feminino maternal nutrindo e cuidando dos seus filhos [...]; um organismo semelhante a um corpo cujas características espelham as do corpo humano; um objeto ou máquina como um relógio para ser analisado, desmontado e disponibilizado para o uso humano; um armazém de recursos; um reino duro e cruel do qual os humanos devem distanciar-se através do contrato social da civilização; uma teia de vida florescente; um jardim Edénico para ser protegido e visitado periodicamente para renovação e fortalecimento pessoal; um museu, parque temático, ou ginásio ao ar livre para treinos da masculinidade ou conquistas sobre-humanas; um sistema cibernético ou base de dados de informação genética circulante; ou uma divindade, Gaia, que, quando pressionada, pode tornar-se um anjo vingador, exercendo justiça sobre a humanidade que transgrediu a sua ordem. (IVAKHIV, 2016, p. 416)

Acrescentamos a este elenco, o estatuto de criatura, à semelhança dos demais seres, que as religiões em geral reconhecem à natureza, remetendo a sua origem para uma entidade divina criadora.

Cada um destes conceitos ou imagens configura diferentes tipos de relação do humano com a natureza: submissão, controle, exploração, instrumentalização, governo, predição, medida, manipulação, proteção, defesa ativa, contemplação estética, união mística (IVAKHIV, 2016, p. 416). A identificação de múltiplos e diversificados modos de relação do humano com a natureza leva a pensar que a natureza não é um “óbvio guia para o comportamento humano” (IVAKHIV, 2016, p. 416); do mesmo modo, a ciência, que procura decifrar o mundo para nós, é múltipla, historicamente variável no modo como se relaciona com outros domínios, por exemplo, com a religião, com paradigmas culturais e políticos, com a sabedoria popular, com o próprio indivíduo, deixa uma grande *margem* de provisoriedade, de incerteza e de indeterminação, que favorece a emergência de diferentes e mesmo antagônicos tipos de relação com o mundo natural. Não será esta *margem* precisamente a terra natal do que chamamos e entendemos por liberdade? Não será esta *margem* o lugar favorável à emergência daquilo a que Polkinghorne chama “*Truth-seeking communities*”? (POLKINGHORNE, 1994, p. 149). Não reside aqui precisamente aquilo a que uns chamam mistério e, outros, enigma da vida e do mundo? Aquilo que faz com que sejamos vida em movimento, num fascinante e tormentoso modo de ser peregrino? Peregrino fazedor de sentidos necessários para viver, necessários para querer viver e necessários para amar viver?

Por aqui começa a desenhar-se, em nosso entender, um critério de validação de guias seguros para o comportamento humano: o que é que o ser humano pensa que é essencial para viver, para querer viver e para amar viver? Esta é, diria Heidegger, “a coisa a considerar” e a coisa a considerar é o “ponto crítico” e “toda a coisa crítica dá que pensar”. Mas, adverte Heidegger, “nós somente podemos pensar quando amamos aquilo que é em si mesmo ‘a Coisa a considerar’” (HEIDEGGER, 1958b, p. 152). Querera Heidegger dizer com isto que o amor é condição essencial para o humano pensar bem? Se assumirmos este critério, seremos obrigados a reconhecer, como Heidegger: “o Ponto mais Crítico mostra-se nisto, que ainda não pensamos” (HEIDEGGER, 1958b, p. 153); por um lado, porque não nos voltamos suficientemente para a Coisa a pensar, isto é, com amor – “longe da vista, longe do coração”, diz o eloquente ditado popular – e, por outro lado, porque o que é preciso

pensar se desvia do ser humano, esconde-se dele e reserva-se, embora o reservado já nos tenha sido e continua a ser apresentado; assim, o que se reserva, a essência da Coisa, solicita a atenção do humano de um modo mais essencial e reclama-o de um modo mais íntimo que qualquer outra coisa que lhe é apresentada. É ao humano que pertence encontrar e pensar o que se dá a pensar, mormente o que se dá a pensar em modo de reserva. É ao humano que cabe a tarefa de pensar para mostrar. Para Heidegger, “o homem é o ser que mostra; a sua essência é a de mostrador” (HEIDEGGER, 1958b, p. 160) daquilo que se afasta, daquilo que se reserva, e que é em si mesmo a Coisa que dá que pensar. Heidegger chama-lhe “O Ponto mais Crítico”, e interroga-se: “O que é o Ponto mais Crítico? Em que é que ele se mostra no nosso tempo?” (HEIDEGGER, 1958b, p. 153). Replicamos a questão de Heidegger, hoje: Em que é que o Ponto Mais Crítico se mostra no nosso tempo? Não será, porventura, naquilo que nos convoca aqui: a falência ecológica global eminente? Inclino-me a pensar que sim.

Identificado o Ponto mais Crítico do nosso tempo, também o conceito de salvação, a que nos referimos no axioma *extra naturam nulla salus*, precisa de uma breve explicitação semântica, deixando depois o axioma aberto a outras possibilidades hermenêuticas.

As soteriologias de múltiplas naturezas, de modo particular, as soteriologias religiosas, apontam para a possibilidade de superação das limitações humanas provocadas por causas materiais, pelo sofrimento e pela morte. Embora o conceito de salvação esteja intimamente associado ao Cristianismo e à ideia de Jesus Cristo como Salvador, encontramos noutras religiões conceitos que veiculam a promoção da felicidade humana e têm como objetivo a transcendência da mortalidade. “A ideia de que o ser humano pode ser resgatado da condição defetiva em que se encontra ou transcender as limitações de causa material e a morte é um tema encontrado nas religiões” (FLOOD, 2016, p. 622).

Nas religiões abraâmicas, de um modo geral, a salvação aparece intrinsecamente ligada à escatologia; é compreendida em termos de perfeição deste mundo no fim da história e/ou em termos de plenitude individual, depois da morte, num mundo não material ou céu. A nossa hipótese – de salvação integral – passa por articular explicitamente e de modo intrínseco a salvação do ser humano e o mundo natural e a salvação do mundo natural e o ser humano. Penso que a soteriologia cristã, se purificada dos desvios e reducionismos que a inflação antropocêntrica provocou ao longo dos

séculos, pode ainda trazer importantes contributos para pensar a salvação, no sentido de uma recapitulação salvífica de todas as criaturas, que o conceito soteriológico cristão de *apocatastasis* denota. Mais uma vez, Heidegger nos dá um critério e lembra um método para nos ajudar a pensar mais e a pensar de maneira nova a salvação que *se dá a pensar* como Coisa Crítica: “salvar não é somente livrar de um perigo, é propriamente libertar uma coisa, deixá-la voltar ao seu ser próprio” (HEIDEGGER, 1958a, p. 177-178). E, para isso, o ser humano necessita de pensar a Coisa Crítica, aquela que dá que pensar; e só a pode pensar verdadeiramente na medida em que a ama e só a ama na medida em que a conhece, e só a conhece na medida em que experimenta aquele mais fundo do já pensado, que é reserva e ocultamento; na medida em que assume a vocação de mostrador da essência da Coisa Crítica; por outras palavras, na medida em que estabelece como método: “Procurar com o olhar por todos os lados, no interior do já pensado, o não pensado que ainda aí se esconde” (HEIDEGGER, 1958b, p. 165). Mas só se chega lá sob condição de amar aquilo que o pensamento procura, e o amor acontece precisamente no fato de se amar o que *é/há* de mais profundo (HEIDEGGER, 1958b, p. 164).

A coisa a amar – Amor ao mundo

Sinto um grande gosto e deslumbre por pertencer a este tempo de radical mudança de paradigma no modo como o humano se compreende a si mesmo e começa a entender o planeta Terra: como um condomínio no cosmo, geografia fechada, por um lado, pois é um lugar com bordos, fora do qual a expectativa de habitação para o humano ainda está no âmbito da ficção; por outro, condomínio aberto, na medida em que os humanos tomam progressiva consciência de que o planeta não é mera paisagem, nem teatro de operações, nem kit cósmico de sobrevivência, nem mera fonte inesgotável de recursos para fortalecer o sentimento de poder e de propriedade de alguns (temos presente a mais recente pretensão de Mr. Donald Trump, presidente dos Estados Unidos, que se propôs comprar a Groenlândia), nem armazém a céu aberto das construções e dejetos dos humanos. O planeta Terra é um espantoso *ser vivo*, um ecossistema global que se abre como *criatura-morada-moradora* a uma infinidade de *criaturas-moradas-moradoras*. A esta luz, a relação biótica da criatura humana com toda a Terra e com a Terra toda, na intensividade e extensividade do seu ser planetário, nunca deveria ter sido

na *ordem do ter* – expropriação, apropriação, exploração, consumo, mas sim na *ordem do ser* – ser-com, *inter-esse*, compaixão, sobriedade, humildade, evolução criativa, comunhão, condomínio, responsabilidade, amor.

Se é verdade que a Terra é constituída por bens disponíveis, apetecíveis e consumíveis, na complexidade de relações tecidas no âmbito da cadeia alimentar, e de modo singular para o humano; se também é verdade que esta prodigalidade natural da Terra exprime a sua *intentio profundior* de proexistência, de um *modo próexistente de ser*; ela é, ao mesmo tempo, um bem perecível, quando forçada e ultrapassada a sua biocapacidade pela intervenção intensiva e pelo consumo irracional e desumano.

Vamos escutando, com um misto de estupefação e de impotência, a notícia relativa à data do *earth overshoot day* – dia do ano até ao qual os humanos consomem os recursos disponíveis para todo o ano, ou seja, o dia do ano em que a Terra atinge o limite da sua biocapacidade e, portanto, a partir do qual deixa de conseguir repor aquilo que consumimos. Em 2017, o *earth overshoot day* foi assinalado no dia 3 de agosto; dois dias mais cedo, dia 1º de agosto, em 2018, e no ano em curso, 2019, o *earth overshoot day* aconteceu a 29 de julho. A partir desta data, estamos a comer a Terra, a empobrecê-la e a esgotá-la. Enfim, queremos lembrar aqui, de modo emblemático, que, logo no dia 19 de agosto, a Islândia assinalou o desaparecimento do primeiro glaciar devido às alterações climáticas.

A presidente da República da Islândia, dizendo que pretende que seja declarado estado de emergência climático, descerra uma placa em memória do primeiro glaciar da ilha, o Okjokull, a perder a denominação de glaciar devido à extensa área gelada que desapareceu. Com a inscrição *A letter for the future*, está indicado o valor 415 ppm co₂, que corresponde ao nível recorde de dióxido de carbono na atmosfera atingido em maio do ano passado. A Terra deixou de ser o que era e sabemos que a Terra que é hoje não é, afinal, a Terra sonhada e prometida. Fizemos dela um lugar doentio e perigoso.

O *earth overshoot day* e o desaparecimento do glaciar Okjokull são sinais inequívocos das consequências injustas, dramáticas e perigosas da ação humana sobre o planeta, nele provocando mudanças “globais” e “irreversíveis”. Tal constatação leva a comunidade científica a identificar uma nova era geológica: o Antropoceno². No ano 2000, Crutzen e Stoermer forjam

2 CRUTZEN; STOERMER, 2000, p. 17-18; BONNEUIL, 2015, p. 35-40; CASTREE, 2015; LABRECQUE, 2015, p. 665-671.

este neologismo para dizer que as alterações antropogênicas da Terra, alterações que resultam, portanto, da ação do ser humano, são tão profundas e globais ao ponto de o humano se tornar uma “força geológica” que imprime mudanças irreversíveis no planeta. Assim, à era do Cenozoico, sucede-se o Antropoceno, a nova era que é matriz da crise ecológica planetária atual, cujo grau de gravidade justifica as numerosas vozes que se levantam, pelo mundo afora, para pedir a declaração de estado de emergência ecológica planetária e a declaração da ecologia integral, reforço eu, como TEIP: Território Educativo de Intervenção Prioritária.

O planeta está em perigo pela ação do ser humano; poderá o ser humano salvar o planeta pela sua decisão e ação? O que é preciso mudar no nosso modo de ser e de habitar o mundo para alterar a rota de colisão para uma rota de comunhão?

- **Esperança ecológica integral: da Casa Comum à comunhão de autonomies**

Duas Guerras Mundiais precedem a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, proclamada em 1948. Desde esta declaração, em que o foco é o ser humano e a sua independência, até à *Carta da Terra*, no ano 2000, desenvolveu-se um movimento de progressiva deslocação do acento no ser humano independente para a interdependência. E da Declaração Universal dos Direitos Humanos à *Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra* (2010), passa-se do foco nos direitos e liberdades individuais para um foco nos direitos da comunidade maior da vida. Passar de privilegiar os direitos humanos para honrar também os direitos da natureza representa um grande arco de mudança. De modo concreto, a “Carta da Terra” dá-nos a aspiração por uma ecologia integral baseada em: 1) integridade ecológica; 2) justiça social e económica; 3) democracia, não violência e paz; e 4) respeito e cuidado para com a comunidade de vida. Estes são documentos notáveis que refletem a mudança, ao longo do século XX, desde a valorização dos indivíduos isolados até à celebração da nossa imersão na comunidade da Terra (MICKEY, 2017, p. xiii). A coroar este movimento evolutivo, vem a encíclica papal *Laudato Si’ (LS)*, em 2015; ela aponta e conduz para este sentido mais amplo das relações humano-Terra: “... nós e todos os seres do universo... estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime” (LS 89).

A bondade e a força da encíclica já foram por demais escrutinadas e destacadas. Ela tornou-se referência permanente no contexto do cristianismo católico, com o mérito de proporcionar uma síntese da condição ecológica planetária. Com a publicação da encíclica em 24 de maio de 2015, uma onda de pensamento sobre o planeta e a ecologia integral levantou-se notavelmente no contexto católico – entrando na vaga global de um despertar em sobressalto para o “Ponto Crítico” da condição ecológica contemporânea – com incontáveis estudos, referências, criação de grupos de reflexão e de espiritualidade, projetos educativos, redes científicas interdisciplinares, manifestos, declarações, bandeira de ativismos “verdes” em múltiplos contextos políticos, culturais e sociais, para além da referência recorrente do título e subtítulo da encíclica. A *LS* cumpre, com efeito, a sua missão de catalisador de um vasto e diversificado leque de informação, de estudos, doutrinas, espiritualidades e ideais ecológicos; cumpre também a sua função de despertar as consciências individuais, as forças políticas, culturais e religiosas para o imperativo do cuidado integral da Casa Comum, configurado no conceito de ecologia integral.

Olhando os quatro anos de recepção da encíclica, não será excessivo dizer que ela se tornou um marco do pensamento ecológico cristão e das teologias cristãs e fonte de inspiração criativa de um modo novo de pensar e de habitar o mundo. Coloca-nos no âmbito de uma problemática que se tornou forçosamente, diríamos mesmo, dramaticamente “interessante”, ao longo das últimas décadas. Entenda-se aqui “interessante” no sentido que Heidegger explicita: “E ‘interessante’ quer dizer: o que permite ao objeto em questão tornar-se indiferente no momento após e ser substituído por um outro ... rebaixa a coisa interessante ao nível das indiferentes e será empurrada para o meio daquelas que em breve serão aborrecidas” (HEIDEGGER, 1958b, p. 154).

No processo de recepção da encíclica, esta é valorizada como síntese “interessante” e nova, por exemplo, na extensão do horizonte salvífico a todas as criaturas e ao processo de evolução criativa, esbatendo, assim, a clássica focalização antropocêntrica das soteriologias cristãs; “interessante”, na medida em que deixa pontos de partida para o cristianismo repensar a teologia da criação, a soteriologia, a escatologia, tendo em conta os saberes das diferentes disciplinas científicas. “Interessante”, ao reconhecer os vínculos intrínsecos entre todas as criaturas, nos quais se desenvolve e dos quais emerge, em aparente paradoxo, a irredutível autonomia dos indivíduos e se

evidenciam as “leis intrínsecas” de cada um e de todos os seres – a este processo chamamos de bom grado: comunhão de autonomias, a plasmar no conceito de ecologia integral, que é a expressão secularizada das teologias cristãs da criação. E isto não é pouco! No entanto, o valor circunstancial – por isso, provisório e instável – do “interessante” poderá não ter interesse, se considerarmos, com Heidegger, que interesse, “*inter-esse* quer dizer: ser entre e no meio das coisas, manter-se no meio de uma coisa e aí permanecer sem fraquejar” (HEIDEGGER, 1958b, p. 154). Sobre o seu tempo, Heidegger diz: “o ‘interesse’ de hoje só conhece o ‘interessante’” (HEIDEGGER, 1958b, p. 154). Sobre o nosso tempo, poderemos sustentar o mesmo: *o interesse de hoje parece só conhecer o interessante*. A ser assim, este parece-nos ser um motivo forte para um trabalho de distanciamento crítico relativamente à própria *Laudato Si*, enquanto considerada “interessante”, na medida em que este distanciamento nos pode conduzir do interessante ao que tem “interesse” e do que é “interesse” e, por isso, nos colocar “no meio das coisas”, nos aproximar do “Ponto Crítico”, do “Ponto Mais Crítico”, “do que se dá a pensar” (HEIDEGGER, 1958b, p. 154-158) e que é, para nós, a condição ecológica planetária e o estatuto e papel da Religião.

A título de exemplo de um modo reflexivo concreto de sustentar esta transição crítica do *interessante* para o *interesse*, vejamos o conceito de *casa comum*; é um conceito interessante, mas que pode não ser o conceito com mais interesse, com mais potencial de *inter-esse*; que nos *inter-essa* e que nos coloca no *Ponto Mais Crítico*. No contexto da *LS*, dois verbos – pensar e habitar – aos quais acrescentamos um terceiro – morar – constituem o ponto de partida para algum distanciamento crítico relativo ao subtítulo da encíclica: *Sobre o cuidado da casa comum*. Ao ensaio de Heidegger, *Bâtir, Habiter, Penser*, vamos buscar os verbos *pensar e habitar* (HEIDEGGER, 1958a, p. 170-193); a Levinas, no texto *La Demeure*, vamos buscar o verbo *morar* (LEVINAS, 1994, p. 162-190). Pensamos que um estudo aprofundado de cada um destes textos bem como o diálogo entre os dois poderão fornecer pistas para um pensar mais original e para uma compreensão renovada do ser humano como aquele que habita, na medida em que o habitar é o seu modo de ser na Terra (HEIDEGGER, 1958a, p. 173-175), mas explorando outras semânticas do habitar, que a distinção entre casa e morada pode trazer. No âmbito desta conferência, não é possível levar mais longe o estudo do potencial desta intuição. Fica a hipótese de trabalho. O jogo entre habitação (Heidegger) e morada (Levinas) serve, em nosso

entender, para fundamentar o necessário distanciamento crítico relativamente às semânticas de cuidado e de casa comum, sugerindo, assim, um novo capítulo na encíclica *Laudato Si'* ou uma renovada edição. Parece-me que uma *Laudato Si'* 2 poderia conduzir a categoria de *cuidado* a outras representações do *habitar a terra*, para além da casa comum. Implicaria, por um lado, a distinção entre casa e morada e, por outro lado, a identificação ‘*adam-adamah*, identificação do Humano com a Terra, a chamada *Casa Comum*; identificação, não simbólica ou alegórica, mas física e, claro, tendo em conta os níveis distintos de imanência e de participação na imanência. Implicaria pensar a *casa comum* não como um dado (que o título *cuidado da casa comum* sugere), mas como um *in fieri*, como possibilidade de *construção-habitação-morada* comum necessariamente ligada à construção da *humanidade comum*.

Em suma, propomos a categoria de *morada* como mais adequada do que casa para dizer o modo de ser-estar do humano na Terra, e a *cidade*, a *Polis*, que, diz Aristóteles, “não é mais que uma associação de seres iguais, que aspiram em comum a conseguir uma existência ditosa e fácil” (ARISTÓTELES, 1965, p. 216), mais adequada do que casa para dizer a comunidade planetária de autonomias, veja-se, para dizer ecologia integral.

A coisa a libertar – A alegria da Criação

Os dramas e as esperanças da Criação são os dramas e as esperanças da Religião. Hoje:

- a) *O desafio maior que se coloca à Religião é cuidar de Deus. Chegados ao século XXI*, parece que pouco restou – em todo o caso, do Deus da e na religião – e o que restou não parece ter significativo interesse para os Modernos. Deus tornou-se uma inutilidade “mundana” (Claude Geffré); Não mais suscita admiração, nem temor, nem interesse prático; tornou-se uma curiosidade envolta em bolor e pó; se ainda vem à ideia (Emmanuel Lévinas) não é para pensar ou ser pensado (Adolphe Gesché), muito menos amado, mas para ser relegado para uma arqueologia das ideias, quando não para o esquecimento. Deus está ao abandono. O *fascinans et tremendum* do Deus do monoteísmo hebraico e cristão não o é mais e “O apagamento da transcendência deixa o mundo terrestre solitário” (DELSOL, 2011, p. 46). Certo é que, ao encon-

trar-se numa terra sem céu, nos limites da simples imanência, o humano ressen-te-se desta condição. Charles Taylor descreve-a em termos de “mal-estar da imanência”, dele identificando três formas: a fragilidade do sentido, o nivelamento das nossas tentativas para solenizar momentos cruciais de transição nas nossas vidas e o absoluto nivelamento, esvaziamento, do ordinário (TAYLOR, 2007, p. 309).

As religiões têm diante de si a missão histórica de cuidar de Deus e de habitar com empatia e coragem profética os abismos da imanência.

- b) Resta a esperança de que, e as palavras são de Schleiermacher, “Das suas peregrinações através todo o domínio da humanidade, a religião regresse com um sentido mais afinado e um julgamento mais formado, entre no seu próprio eu e encontre finalmente em si mesma tudo aquilo que, tirado das regiões mais afastadas, ela procurou reunir” (SCHLEIERMACHER, 1944, p. 182). Vale a pena visitar de novo os *Discours sur la Religion*, de Schleiermacher, particularmente o *Segundo Discurso*. Pode ajudar-nos a repensar a religião, hoje, e o cristianismo de um modo particular.

Parece-me imperativo recuperar e valorizar dimensões da religião retidas no crivo do iluminismo e da racionalidade teológica e colocadas sob suspeita: contemplação, intuição, sentimento. Estes são os elementos que, segundo Schleiermacher, definem a religião; diz ele: “Na sua essência, ela não é nem pensamento, nem ação, mas contemplação intuitiva e sentimento” (SCHLEIERMACHER, 1944, p. 151). Tal não significa a marginalidade da razão. Schleiermacher ainda sublinha: “A religião deve ser qualquer coisa que tem a sua realidade própria, que pode penetrar no coração dos homens, qualquer coisa de pensável, que pode ser objeto de um conceito, sobre o qual se pode dissertar e discutir” (SCHLEIERMACHER, 1944, p. 149). A esta luz, a religião é, certo, contemplação, intuição, sentimento, mas também pensamento, de Deus e do Universo.

As religiões têm diante de si a missão histórica de cuidar do seu património religioso e de o disponibilizar ao mundo de hoje com humildade generosa e imaginação criativa.

- c) A religião tem escrito uma história milenar de revelação e de experiência de um Amor Maior que move o mundo no sentido da alegria e da salvação. A religião pode dar um contributo fundamental para a transformação do modo como cada indivíduo se vê a si mesmo e na relação com o que o rodeia, ao nível do que poderíamos chamar “experiência mística da íntima relação com todas as criaturas”. “Aquilo de que precisamos, em primeiro lugar, não é de uma teologia ecológica multirreligiosa, mas de uma profunda reorientação das consciências, considerando a nossa identidade como seres comunitários” (COWARD; MAGUIRE, 2000, p. 208). As religiões estarão à altura deste papel místico, se velarem para que não se fechem as poucas brechas de transcendência no cosmo e, ao mesmo tempo, se procurarem trazer à luz o elemento que falta: o amor, pois só ele jamais nos deixará indiferentes ao grito da criação e ao grito dos pobres (LS 49). Com efeito, enquanto os fatos não tocarem o coração do humano, não haverá amor compassivo e sem amor compassivo não há transformação do mundo. A realidade é que não temos sabido reconhecer todas as criaturas e todas as coisas como “carícia” total de Deus (LS 84); teremos, por isso, pela frente a árdua tarefa de compensar 20 séculos de desmesura antropocêntrica. É necessário, portanto, investir num movimento de transformação-conversão de dentro para fora. E aqui as Religiões podem dar um contributo fundamental.
- d) O diálogo entre a ciência e religião precisa de focar-se em questões e tópicos específicos e não em discursos genéricos. Esse tipo de diálogo interessa aos dois interlocutores. Por exemplo, no âmbito da condição ecológica atual, “em vez de simplesmente oferecerem uma síntese de alguma idealizada interação com a natureza” (BRATTON, 2008, p. 222), as religiões precisam se envolver cada vez mais nas problemáticas ambientais, culturais e sociais concretas dos indivíduos, numa frente conjunta com os saberes em geral e particularmente com as ciências do ambiente. Esta frente conjunta representa uma tentativa comum – pacífica e reflexiva – para resolver problemas práticos urgentes que afetam a qualidade da vida humana e o destino das diversas espécies e ecossistemas da Terra (BRATTON, 2008, p. 222).

- e) Também as Religiões têm o dever de intensificar o diálogo globalmente responsável – ecumênico e inter-religioso – e de se mobilizarem numa frente comum de profecia: de esperança para a Terra, de esperança para a criação. Uma esperança em movimento, capaz de imprimir “mudanças decisivas na peregrinação da justiça e da paz”. Esta é a convicção e o programa de ação transmitidos pela Conferência inter-religiosa realizada entre 16-19 de junho de 2019, em Wuppertal, na Alemanha, “*Kairos* para a criação – Confessando esperança para a Terra”³: coragem, num tempo de ansiedade e desespero, para que todos nos sintamos inspirados a participar no cuidado integral da criação. Pelo diálogo globalmente responsável, as Religiões estarão a contribuir para a salvação da beleza e bondade do mundo, ao mesmo tempo em que partilham as riquezas das diferentes tradições religiosas.
- f) Revisitar o conceito de *Imago Dei* na tradição bíblica e teológica do Cristianismo pode trazer chaves críticas para pensar a *Imago hominis* – o humano criado à imagem de si mesmo – da era do Antropoceno. Aqui, a tradição hebraico-cristã pode assumir uma palavra singular no âmbito da ecologia humana, mormente no que respeita à dignidade humana e aos direitos humanos.
- g) A peregrinação da justiça e da paz na era do Antropoceno toca o sinal de alarme, chegada à estação trágica de emergência ecológica global. Formulo ainda um último desafio, por entre tantos outros que ficam por enunciar, à espera de que o nosso encontro com as dores e as cruces do mundo inspire modos novos de ser benfazejos e desperte em nós o Espírito que renova a face da Terra. Desafio que se formula em termos de medida concreta: proponho que comecemos a considerar seriamente a possibilidade de um *Rendimento Básico Universal* (RBU), como um direito devido humano universal para lutar contra as desigualdades, promover a liberdade e a autodeterminação de cada membro da família humana e contribuir para dinâmicas de convivência feliz entre todas as criaturas. Originalmente, a ideia tinha em vista o âmbito mais restrito de um país – todos os cidadãos deveriam ter um rendimento básico nacional, aquele que é devido à sobrevi-

3 CONFERÊNCIA WUPPERTAL EM ECOTEOLOGIA E DE ÉTICA DA SUSTENTABILIDADE, O Wuppertal Call – *Kairos* para a Criação – Confessante esperança para a Terra.

vência de todos e de cada cidadão e coloca todos num patamar a partir do qual cada um pode florescer, crescer, desenvolver-se, realizar-se, competir, consumir e produzir riqueza. Recentemente, esta minha ideia embrionária evoluiu para o âmbito universal, ao encontrar em Zigmunt Bauman a proposta de um *Universal Basic Income* (UBI) (BAUMAN, 2018, p. 83-117). Subscrevo a sua convicção de que um RBU ou UBI pode constituir um ganho social, moral, político, cultural e ecológico sem precedentes no combate às desigualdades e aos desequilíbrios em todos os âmbitos da vida no planeta.

Conclusão

Tendo trilhado os caminhos propostos e feito a reflexão a partir de três pontos: a) A Coisa a Pensar: O ponto mais crítico; b) A Coisa a Amar: o amor ao mundo; c) A Coisa a Libertar: A Alegria da Criação, sempre a partir dos ângulos propostos, como ótica de leitura, somos convidados a olhar os dramas da Criação, diante da crise socioambiental do século XXI, tendo presente que esta crise desafia a religião a cuidar de Deus e da obra da Criação, revisitando sempre o próprio conceito de *Imago Dei* e de *Imago hominis*, à luz da Revelação e da experiência de um Amor Maior que move o mundo no sentido da alegria e da salvação.

Não somos mais ingénuos. A intrigante e perigosa realidade ecológica do mundo presente desafia todos a “inventar” um modo novo de habitar o planeta, que nos possa levar da casa comum à comunhão de autonomias; que nos possa ajudar a ter sempre presente que os dramas e as esperanças da Criação são os dramas e as esperanças da Religião.

Se a crise sociambiental nos questiona e nos desafia, então é preciso entender que o desafio maior que se coloca à religião neste momento é cuidar da obra da criação, procurando estabelecer sempre e cada vez mais o diálogo entre a ciência e a religião, inclusive focando-se em questões e tópicos mais emergentes e não em discursos genéricos. É missão das Religiões identificar causas concretas e colocar-se na linha da frente da não resignação, da denúncia do mal e do anúncio operativo de boas novas e da boa nova da salvação, aqui e agora.

Imperioso é que tenhamos presente que as Religiões têm o dever de intensificar um diálogo globalmente responsável, seja aquele ecumênico,

seja aquele inter-religioso. Mais ainda, as Religiões devem mobilizar-se numa frente comum de profecia: de esperança para a Terra, para o planeta, para a Criação como um todo e não apenas para os humanos. Não somos mais cegos. Não somos mais surdos. Vemos e ouvimos a peregrinação da justiça e da paz na era do Antropoceno tocar o sinal de alarme ao chegar à estação trágica de emergência ecológica global. Para Zigmunt Bauman, “Temos diante de nós o caminho aberto ou para darmos as mãos ou para abeirarmos a sepultura comum”⁴.

No momento certo, no lugar certo, do modo certo, o Papa Francisco encontra as palavras certas para exprimir o que todos intuimos e acalantamos nos nossos corações:

Como nunca antes na história, o destino comum obriga-nos a procurar um novo início (...). Que o nosso seja um tempo que se recorde pelo *despertar duma nova reverência face à vida, pela firme resolução de alcançar a sustentabilidade*, pela intensificação da *luta em prol da justiça e da paz* e pela jubilosa *celebração da vida*⁵.

Enfim, ressoa nos nossos ouvidos, nos nossos pensamentos e nos nossos corações, o convite de Geraldo Vandré para caminharmos; caminharmos, cantando, sem medo: “Vem, vamos embora que esperar não é saber, quem sabe faz a hora, não espera acontecer; vem, vamos embora que esperar não é saber, quem sabe faz a hora, não espera acontecer”⁶.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *A Política*. Lisboa: Editorial Presença, 1965.
- BAUMAN, Z. *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- BELLET, M. *Le Dieu sauvage: Pour une foi critique*. Paris: Bayard, 2007.
- BOKOVA, I. *L'Unesco et les fondements du nouvel humanisme*. Discurso da Diretora geral da UNESCO, em 07 de outubro de 2010, por ocasião da apresentação do diploma *honoris causa* em política europeia e internacional. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/about-this-office/single-view/news/unesco_and_the_new_humanism_principles/>. Acesso em: 2 set. 2019.
- BONNEUIL, C. Anthropocène. In: BOURG, D.; PAPAUX, A. (Dir.). *Dictionnaire de la pensée écologique*. Paris: PUF, 2015. p. 35-40.
- BRATTON, S. Ecology and Religion. In: CLAYTON, P.; SIMPSON, Z. *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 207-225.

4 Com estas palavras, Zigmunt Bauman encerra a sua última obra escrita: BAUMAN, 2018, p. 167.

5 LS 207. Neste excerto literal, os trechos em itálico são acrescentados por mim.

6 VANDRÉ, G. *Pra não dizer que não falei das flores...*

- CASTREE, N. The Anthropocene: a primer for geographers. *Geography*, v. 100, p. 66-75, 2015.
- CONFERÊNCIA WUPPERTAL EM ECOTEOLOGIA E DE ÉTICA DA SUSTENTABILIDADE. O Wuppertal Call – Kairos para a Criação – Confessante esperança para a Terra. Disponível em: <<https://jlfic.com/resources/kairos-for-creation-confessing-hope-for-the-earth-the-wuppertal-call/>>. Acesso em: 2 set. 2019.
- COWARD, H.; MAGUIRE, D. *Visions of a New Earth: religious perspectives on population, consumption and ecology*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, n. 41, p. 17-18, may. 2000.
- DELSOL, C. *L'âge du renoncement*. Paris: Cerf, 2011.
- EVERNDEN, N. *The Social Creation of Nature*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999.
- FLOOD, G. Salvation. In: STAUSBERG, M.; ENGLER, S. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. United Kingdom: Oxford University Press, 2016. p. 622-633.
- HEIDEGGER, M. Bâtir, Habiter, Penser. In: HEIDEGGER, M. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1958. p. 177-178.
- HEIDEGGER, M. Que veut-dire “penser”? In: HEIDEGGER, M. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1958. p. 152-165.
- IVAKHIV, A. Nature. In: STAUSBERG, M.; ENGLER, S. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. United Kingdom: Oxford University Press, 2016. p. 415-429.
- LABRECQUE, C. A. Catholic Bioethics in the Anthropocene. Integrating Ecology, Religion, and Human Health. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, v.15, n.4, p. 665-675, 2015. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/ncbq/content/ncbq_2015_0015_0004_0665_0671>. Acesso em: 2 set. 2019.
- LARUELLE, F. *En dernière humanité: La nouvelle science écologique*. Paris: Cerf, 2015.
- LEVINAS, E. La demeure. In: LEVINAS, E. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1994. p. 162-190.
- MICKEY, S. et al. *The Variety of Integral Ecologies: Nature, Culture, and Knowledge in the Planetary Era*. EBSCOhost: SUNY Press, 2017.
- PAPAUX, A. Homo faber. In: BOURG, D.; PAPAUX, A. (Dir.). *Dictionnaire de la pensée écologique*. Paris: PUF, 2015. p. 536-540.
- POLKINGHORNE, J. *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker*. Princeton: University Press, 1994.
- SCHLEIERMACHER, F. *Discours sur la Religion: A ceux de ses compteurs que sont des Esprits cultivés – 1789*. Paris: Aubier Montaigne, 1944.
- TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- VARANDA, M. I. P. *Extra naturam nulla salus? O drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno. Atualidade Teológica*, v. 24, n. 64, jan./abr. 2020. Disponível em: <[https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.47835](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47833/47833.PDFXXvmi=)
- YOURCENAR, M. *O tempo esse grande escultor*. Miraflores: Difusão Editorial, 2015.

Religião e ecologia: teocologias no espiritualismo brasileiro*

*Luiz Signates***

Introdução

Inicialmente, eu gostaria de saudar a ANPTECRE e, ao citá-la, saudar a todos os colegas dos estudos de teologia e ciências da religião, inclusive e sobretudo os que compartilham esta mesa, pela felicidade da temática deste Congresso.

O Brasil vive hoje um dilema ambiental que talvez represente o seu maior desafio na história. O quadro de crise econômica, polarização política, instabilidade institucional e curralização religiosa, que decorreu na eleição de um presidente de extrema-direita, expressa uma contradição da nossa jovem democracia, cujas consequências podem ser irreversíveis e que, sem dúvida, precisam ser debatidas por toda a comunidade científica.

De um lado, temos um contexto econômico, que culmina com o maior processo de desindustrialização da história do planeta, no qual as principais forças produtivas sobreviventes – as que se reúnem sob o conceito do agronegócio brasileiro –, responsáveis por parte significativa da balança comercial brasileira, exsurtem como apoiadoras fundamentais dessa guinada à direita. Praticamente reafirmando uma impressão popular antiga, advinda da Velha República, do tempo dos coronéis: a de que o setor rural brasileiro é retrógrado e pré-iluminista.

A pujança e as contradições do agronegócio brasileiro

É preciso que se admita: o agronegócio brasileiro é um dos responsáveis por não estarmos num poço econômico muito mais fundo do que estaríamos, em termos de sustentação da economia. Segundo o Cepea (2018), o agronegócio é hoje responsável por nada menos do que 22% do PIB brasileiro.

* Texto desenvolvido a partir de conferência proferida em 18 de setembro de 2019, na Mesa-Redonda *Conflitos entre ecologia e agronegócio: problemas socioambientais*, durante o VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, ocorrido na PUC-Rio, no Rio de Janeiro.

** Professor efetivo do PPG Ciências da Religião da PUC-Goiás e do PPG Comunicação da UFG. Doutor em Ciências da Comunicação (USP). E-mail: signates@gmail.com.

Em agosto de 2019, a “Balança Comercial Brasileira do Agronegócio” (FIESP, 2019) registrou um superávit de 7,16 bilhões de dólares, o que significou uma gigantesca contração de 11,7% em relação ao mesmo mês do ano anterior. Apesar disso, o superávit do agronegócio garantiu resultado positivo na balança comercial total do Brasil, já que o comércio dos demais produtos resultou em déficit de 3,98 bilhões de dólares em agosto de 2019. Vêm do agronegócio nada menos do que 43,3% da receita brasileira com exportações.

Mas, faz isso com um custo ambiental altíssimo, na medida em que temos em paralelo um quadro inaudito de deterioração das condições sociais de vida: desemprego, regressão de direitos constitucionalmente garantidos, desfinanciarização do sistema educacional e de produção científica, perseguição ideológica, aparelhamento do Estado, combate explícito à sobrevivência das etnias indígenas e quilombolas e fomento ao desequilíbrio ambiental e à indiferença para com a vida.

Como afirma Fabrini (2008):

Diferentemente do latifúndio do passado, que “excluía” pela não produção, agora o agronegócio “exclui” pela produção! [...] o agronegócio tornou-se sinônimo de produtividade, mas uma produção/productividade excludente, promotora da miséria, degradação ambiental, violência e tantas outras mazelas e barbáries (FABRINI, 2008, p. 36, 43).

A contradição é nítida e bastante própria do capitalismo de tipo selvagem, que o país passa a adotar a partir da eleição de Jair Bolsonaro. Um dos setores mais pujantes, em termos de produção e reprodução de riqueza, no Brasil, é também aquele que patrocina o maior retrocesso humano e ambiental da nossa história.

Vem também dessa esfera da economia boa parte da sustentação das ações regressivas em relação ao meio ambiente do governo Bolsonaro. A literatura especializada é farta em denúncias: é o agronegócio o principal motor da degradação ambiental no Brasil, refletido nos índices alarmantes de desmatamento, que decorrem em perda da biodiversidade e contaminação do solo, bem como no assoreamento dos rios e na extinção dos mananciais hídricos, além do problema da poluição por resíduos tóxicos da agricultura e por restos de animais na pecuária.

Autores que discutem o problema da sustentabilidade do agronegócio referem-se a seis causas básicas da insustentabilidade no meio rural: a degradação do solo, a disponibilidade limitada de água, o esgotamento dos

recursos naturais, a pobreza rural, o crescimento intenso da população e a diminuição da força de trabalho agrícola (DA SILVA, 2012, p. 30).

O custo ambiental gerado pelo agronegócio não é computado na sua produção e, em longo prazo, poderemos ter perdas ambientais irreparáveis. Dessa forma, é fundamental e urgente repensar o modelo de desenvolvimento tecnológico que vem sendo adotado pelo agronegócio brasileiro. (GOMES, 2019, p. 63)

A crítica ao modelo do desenvolvimento econômico rural brasileiro não é, contudo, apenas vinculada à estratégia extrativista do capitalismo, e sim resultado de uma plethora de elementos conjugados, convergentes com esse interesse, e que se sintetizam nas políticas públicas colocadas em curso pelo governo do Brasil, momentaneamente sequestrado pela retórica extrema de Jair Bolsonaro.

[...] a desigualdade social, a degradação ambiental, o desemprego, os latifúndios, a concentração de riqueza e a privatização dos recursos naturais são signos antigos e históricos que aparecem perversamente “renovados”, reificados pelo processo de mundialização do capital em toda a década de 2000, mas, sobretudo, processa-se com maior perversidade no atual governo Bolsonaro, que pratica uma política inofensiva aos latifúndios e extremamente predatória em relação à agricultura familiar e aos povos tradicionais, em particular aos povos indígenas, em poucos meses de governo. (DA SILVA, 2019, p. 3)

A indeclinável multidisciplinaridade das questões ambientais

A questão ambiental não é, em nenhum sentido, apenas um problema de natureza econômica ou política – e daí a relevância extraordinária da tematização deste Congresso. Há muito se sabe que o debate sobre o paradigma ecológico não diz respeito a esta ou àquela área da atividade ou do pensamento, e sim perpassa todas as atividades concernentes à presença humana no mundo e institui não uma ou outra disciplina científica, e sim uma matriz epistemológica, ou um modo de organizar o conhecimento e a relação dos saberes entre si (CAPORAL et al., 2009, p. 65-110):

O que se detecta desde já faz algumas décadas é uma mudança de paradigma, relacionada ao conhecimento de sistemas complexos. Mudanças

que vêm trazendo transformações epistemológicas desde diversas ciências e pontos de vista científicos cada vez mais interessados por novas reformulações, a partir de novos critérios e valores em relação ao meio ambiente, promovidos por novos saberes, novas relações sociais e a subjetividade humana. (FERRIZ et al., 2019, s/p)

O mero entrecruzamento de práticas e saberes relacionados à ecologia demonstra que, mesmo que as ideologias extremistas consigam seu intento de legitimar a destruição ecológica em nome do desenvolvimento econômico, seu sucesso será o seu fracasso. O agronegócio não está isento da recolha das consequências nocivas das políticas de destruição ambiental em curso.

Exemplos não faltam. A recente liberação desenfreada dos defensivos agrícolas pelo Ministério da Agricultura, a serviço dessa gente, já começa a causar reações de restrição comercial em diversos países da Europa, que, com certeza, impactarão na capacidade de comercialização do agronegócio brasileiro.

Outro exemplo candente são os resultados devastadores que deverão ter sobre o solo e o clima, a destruição da Amazônia, a mudança das políticas de restrição ao desmatamento e o nítido afrouxamento das condições fiscalizadoras da destruição da cobertura vegetal das fazendas e das florestas e matas ciliares dos cursos d'água. O impacto tem sido crescente sobre a atividade produtiva agropecuária de caráter intensivo, extrativista e ancorada na monocultura:

Mercadorias de baixo valor agregado, como a soja, concorrem no comércio internacional à custa da intensificação do desmatamento, da degradação ambiental, da contaminação da água e dos solos, e da própria contaminação humana, principalmente de trabalhadores e famílias rurais. É uma contradição, mas o discurso da produtividade e do crescimento em boa parte se baseia na degradação de nossa natureza e da saúde das populações das atuais e futuras gerações. O lado reverso deste modelo frequentemente permanece oculto pelos números mágicos das exportações do agronegócio, que favorecem a balança comercial. Nem as estatísticas oficiais de saúde, altamente subnotificadas, nem os preços finais das mercadorias traduzem os danos ambientais e à saúde humana produzidos por este modelo [...]. As monoculturas são insustentáveis sob vários aspectos: além dos problemas de contaminação humana e ambiental pelos agrotóxicos, que geram desmatamento, queimadas e perda de biodiversidade, as monoculturas tendem a concentrar renda; reduzem empregos – principalmente se comparados

com os empregos gerados na agricultura familiar –; intensificam as desigualdades sociais e contribuem para o êxodo rural e os problemas de saneamento urbano; e afetam a segurança alimentar por reduzir a qualidade e quantidade da produção agrícola familiar voltada à produção de alimentos. (PORTO, 2007, p. 18)

Exemplos como esses servem para suspeitarmos de que tais políticas constituem, na verdade, uma espécie de ganância suicida, na medida em que desconectadas dos próprios avanços tecnológicos alcançados pelo saber agrotécnico contemporâneo. Essa lógica é relativamente simples de ser entendida: a enorme complexidade do intercâmbio e da interdependência dos seres vivos às condições ambientais não permite que ações isoladas de degradação possam se isentar da degradação global.

O comprometimento, contudo, não se resume à esfera instrumental dos negócios: atinge a vida como um todo. Os efeitos nefastos dessa desarticulação entre política e meio ambiente no Brasil anunciam consequências trágicas para a vida do nosso povo. Perdas econômicas motivadas pelo desmantelo da proteção estatal sobre as questões de interesse público repercutirão diretamente no processo de empobrecimento e de depauperação da qualidade de vida nas cidades.

Trata-se de um ecocídio que caminha de mãos atadas com o homicídio e, talvez, até com o democracídio (perdoem os neologismos meio forçados). Aparentemente, não estamos apenas estacionados num modelo de desenvolvimento ecologicamente predatório, socialmente perverso e politicamente injusto – para usar as categorias consagradas na Rio 92 (FIGUEIREDO, 2018, p. 106-115). Sequer temos um modelo de desenvolvimento em prática e convivemos diariamente com crises políticas contínuas, provocadas pelo próprio presidente da República e por seus auxiliares.

Trata-se de um governo que semeia crises e se exime de responsabilidades sociais básicas, fazendo das redes sociais da internet o principal ambiente para o embate de natureza política, urdido à maneira da guerra simbólica constante.

Espiritualismo e ecologia: conservadorismo e teoecologia romântica

Estudiosos de todos os campos das ciências sociais e humanas investigam hoje como chegamos a esse ponto. Nós, do campo dos estudos de religião, também temos contribuição a dar, seja para compreender os largos espaços

políticos de apoio conservador nas religiosidades contemporâneas, seja para registrar também os espaços de resiliência e motivação ecológica no campo religioso.

Nos estudos que tenho feito sobre o assunto, observo, juntamente com vários colegas que se debruçam sobre essa temática, que a religiosidade brasileira compartilha a produção e a reprodução da cultura conservadora que fez a população brasileira votar contra si própria (SIGNATES, 2019). Não é por acaso que, vira e mexe, Bolsonaro cita a Bíblia e se faz acompanhar de líderes religiosos. É visível o poder crescente de denominações que perderam o pudor de separar a religião da política, a Igreja e Estado, e que partem para a constituição de bancadas, centradas sobretudo em pautas moralistas, de enorme repercussão nos corações e mentes de seus fiéis (DE ALMEIDA, 2019). Tem história o poder do argumento e da afetividade religiosos para induzir os adeptos ao autossacrifício, tangidos pelo imaginário de um bem maior, supostamente vinculado ao próprio Deus (MAUSS; HUBERT, 2005).

É preciso também estudar com profundidade as religiosidades nas quais a ecologia constitui princípio teológico. E aqui me refiro a uma miríade de religiosidades e espiritualismos sensíveis à preservação dos bens naturais, não raro inspirados numa visão romântica da natureza, configurando de forma ecológica o ancestral “mito do eterno retorno”. A busca ecológica significa um modo presente e viável de retorno ao Éden, de reconquista da paz, da harmonia e da felicidade perdidas pela racionalidade instrumental da civilização moderna, uma tendência que tem sido considerada típica das religiões da tradição abraâmica (ROSA, 2018).

Podemos registrar, nesse âmbito, como exemplos típicos no Brasil, a ecologia religiosa do Santo Daime ou da União do Vegetal.

O Santo Daime é também plural em sua epistemologia, pois o saber religioso é, na verdade, um conjunto de saberes religiosos que provém das plantas, das outras religiões que com ele compõem e da doutrina própria que a igreja cria, configurando uma ecologia religiosa. (ALBUQUERQUE, 2012, p. 358)

Deve-se mencionar também a relevância dos ritos alimentares orgânicos na Igreja Messiânica (GONÇALVES, 2009) e a sacralização da natureza no holismo, em que saúde, bem-estar, completude existencial e fruição estética são buscados em santuários de vida silvestre, nos quais a

harmonização com a natureza produz uma espiritualidade ecológica que passa a ser fortemente interiorizada:

A vida necessita do movimento “de dentro pra fora” – do individual para o coletivo – até para entender e trazer o movimento “de fora pra dentro” – do coletivo para o individual, uma vez que o movimento de transformação pessoal nunca é isolado. Cada ser humano é o centro de uma rede de conexões através das quais tem uma gama de oportunidades para exercer a cidadania local e planetária. (VIEZZER, 2007, p. 41)

Um exemplo bem acabado dessa subjetivação pode ser a expressão escrita pelo espírita e jornalista global André Trigueiro (2017), que tem feito inúmeras pregações espíritas pelo país sobre a temática ecológica em ligação com a doutrina de Allan Kardec, tal como concebida no Brasil. Fiel à noção individualista de reforma íntima como fundamento da transformação espiritual, André Trigueiro infere que “o planeta está dentro de nós” (TRIGUEIRO, 2017).

De forma mais indireta, mas não menos relevante, identificamos também as correntes afro-brasileiras e as diferentes práticas xamânicas, cujos deuses tribais ou formas espirituais típicas das comunidades negras e pobres do Brasil comparecem com pés descalços nos terreiros de piso batido, celebrando a simbólica do contato direto com o chão do planeta (BOAES; OLIVEIRA, 2011).

Caminhos de uma teoecologia profunda

Tais religiosidades constituem tipicidades capazes de revelar como a religião pode ser espaço de reflexão e vivência ecológica produtiva. Isso porque, como nos faz pensar Hans Jonas (2006), a questão ecológica é uma ética do futuro, em que o presente é pensado em função das gerações que ainda não nasceram. Ora, o futuro, como todos sabemos, é uma categoria fundamental da religiosidade. Em religião, futuro é enfrentamento da morte, é a substituição da noção niilista de desaparecimento por uma noção vivicante, é a substituição do terror da destruição pela esperança da sobrevivência espiritual, do renascimento ou da ressurreição. É a crença no futuro que lança o ser humano no mundo do cuidado, da comunhão, da solidariedade.

Entretanto, é relevante destacar que tais religiosidades têm sido, também, o lugar onde o conservadorismo viceja com mais força, no Brasil. Por constituírem o que se denomina “religiões do self” (D’ANDREA, 2000), sustentam suas teologias específicas, na maioria dos casos, em formulações individualistas e segregacionistas de santuários próprios, feitos para iluminados ou escolhidos, lugares de onde aguardam que o apocalipse do mundo faça com que as coisas se resolvam por si próprias. Ao não converterem os sonhos ecológicos em programas políticos, em que a solidariedade seja pensada como cidadania, tais comunidades, não raro formadas por famílias de classe média e alta, decaem na ideologia conservadora de seus nichos socioeconômicos. As espiritualidades ecológicas são politicamente conservadoras e espiritualmente individualistas.

Uma visão romântica da natureza não raro termina por coincidir, contraditoriamente, com um esquecimento do homem, em sua condição social, como parte do desastre ecológico, o que torna tais religiosidades em espécies de bolhas ecológicas em busca de autossustentação, com pouca ou nenhuma comunicação com as forças do mundo.

Trata-se, como se percebe, de uma mentalidade contraditória e certamente incompleta, mas que sinaliza para um fato a meu ver relevante: há espaço espiritual para o desenvolvimento de uma mentalidade ecológica no Brasil que, devidamente politizado, pode fazer frente ao desastre ecológico e humano que constitui este governo e à vontade suicida de uma economia que não receia destruir a natureza da qual depende.

É dentro dessa possibilidade que emergem, no Brasil, teocologias como a da ecologia profunda, de Leonardo Boff (2013), que irá vincular de forma sistêmica as preocupações ecológicas com a Teologia da Libertação. Ou, como afirmou o próprio Boff, em 2012, uma vez que a Teologia da Libertação nasceu ouvindo o grito dos pobres, das águas, dos animais e da terra, “é preciso articular esses gritos. O grande pobre é o planeta Terra, *pacha mama*, que está devastado e oprimido, e deve ser inserido na Teologia da Libertação. Como bem diz Sobrino, a terra está crucificada” (BOFF apud WOLFART, 2012, s/p).

É a Igreja Católica quem melhor tem trabalhado a questão ecológica e, com mais especificidade, a contradição entre produção e conservação na agricultura, com atenção aos aspectos humanos e espirituais dessa temática. Desde o panteísmo cristão, de fundo ecológico, em Theilhard de Chardin (1970), até a extraordinária encíclica *Laudato Si’* (FRANCISCO,

2015), recentemente editada pelo Papa Francisco, os textos católicos têm assimilado de forma cada vez mais crítica as contradições do capitalismo.

Entretanto, o sentimento que temos no presente de curto prazo não tem como ser otimista. O fogo criminoso na Amazônia, o uso desenfreado de agrotóxicos, a agressão inaudita contra as comunidades indígenas são tragédias rurais que se articulam com o desemprego recorde, o acelerado empobrecimento e a degradação das condições de vida nas grandes cidades. O capitalismo absolutamente indiferente ameaça-nos e desafia-nos.

Eis por que considero que a postura política adequada é a de alerta crescente. Fazendo minhas as palavras de Leonardo Boff:

Não quero que saiam tranquilos daqui; quero produzir angústia, pois ela nos faz trabalhar e nos põe em marcha. Nós somos terra, filhos da terra. Se não resgataremos essa razão sensível para complementar a outra, não vamos nos mobilizar. O maior crime da humanidade hoje é a falta de sensibilidade. Não sentimos mais, não nos indignamos. A origem das religiões é o sentimento do mundo e não a razão do mundo. Para isso existe a ciência. Abraçando o mundo, estamos abraçando a Deus (BOFF apud WOLFART, 2012, s/p).

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Maria B. B. Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. V. 10, nº 1, p. 351-365, 2012.
- BOAES, Antonio G.; OLIVEIRA, Rosalira dos S. Religiões afro-brasileiras e ética ecológica: ensaiando aproximações. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Anpuh, Ano III, nº 9, p. 93-121, jan/2011.
- BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade: o que é e o que não é*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CAPORAL, Francisco R.; COSTABEBER, José A.; PAULUS, Gervásio. Matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural, para o desenvolvimento rural sustentável. In: *Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade*. Brasília: Dos Autores, 2009, p. 65-110.
- CEPEA. *PIB do Agronegócio – Brasil*. 2018. Disponível em: [http://www.cepea.esalq.usp.br/upload/kceditor/files/Planilha_PIB_Cepea_Portugues_Site_atualizada\(1\).xlsx](http://www.cepea.esalq.usp.br/upload/kceditor/files/Planilha_PIB_Cepea_Portugues_Site_atualizada(1).xlsx). Acesso em: 10 set. 2019.
- CHARDIN, Pierre T. *O fenômeno humano*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.
- D'ANDREA, Anthony A. F. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- DA SILVA, Andréa L. O estado brasileiro nas políticas para o meio ambiente na década de 2000: notas para o debate. *16º CBAS*, out-nov/2019. Disponível em: <http://broseguini.bonino.com.br/ojs/index.php/CBAS/article/view/1425/1393> Acesso em: 5 jun. 2019.

- DA SILVA, Devanildo B. Sustentabilidade no Agronegócio: dimensões econômica, social e ambiental. *Comunicação & Mercado*. UNIGRAN, V. 1, n. 3, Dourados, p. 14-22, jul-dez/2012.
- DE ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos estudos CEBRAP*, v. 38, n. 1, São Paulo, p. 185-213, jan.-abr./2019.
- FABRINI, João E. Latifúndio e agronegócio: semelhanças e diferenças no processo de acumulação de capital. *Revista Pegada*. V. 9, n. 1, p. 35-62, junho/2008.
- FERRIZ, José L. S.; DOS SANTOS, Luis O. S.; OLIVEIRA, Larissa M.; CAVALCANTE, Bruna I. Ética, sociedade e sustentabilidade na contemporaneidade: estudos interdisciplinares sobre meio ambiente, ecologia humana e educação socioambiental. *Anais do 22º SEMOC*. Salvador, UCSAL, 2019. Disponível em: <http://ri.ucsal.br:8080/jspui/handle/prefix/1366>. Acesso em: 9 jun. 2020.
- FIESP. *Balança comercial brasileira do agronegócio – Agosto 2019*. Disponível em: <https://www.fiesp.com.br/arquivo-download/?id=260602>. Acesso em 10 set. 2019.
- FIGUEIREDO, Fábio F. A agenda político-ambiental no Brasil. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 18, nº 208, p. 106-115, 2018.
- FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. Roma: Santa Sé, 2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf. Acesso em 10 ago. 2019.
- GOMES, Cecília S. Impactos da expansão do agronegócio brasileiro na conservação dos recursos naturais. *Cadernos do Leste*, V.19, nº 19, Belo Horizonte, p. 63-78, jan.-dez./2019.
- GONÇALVES, Hiranclair R. Alimentação e agricultura natural na Igreja Messiânica Mundial do Brasil e suas dissidências. *Revista Nures*. Nº 13, set.-dez./2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/nures/article/download/4425/2996>. Acesso em: 10 set. 2019.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- PORTO, Marcelo F. Agrotóxicos, saúde coletiva e insustentabilidade: uma visão crítica da ecologia política. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 12, nº 1, Rio de Janeiro, p. 15-24, 2007.
- ROSA, Richard A. S. *Religião e meio ambiente: uma breve análise da ecologia na perspectiva das religiões da tradição abraâmica*. (Dissertação de Mestrado), UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2018.
- SIGNATES, Luiz. Espiritismo e política: os tortuosos caminhos do conservadorismo religioso e suas contradições no Brasil. *III Colóquio Internacional do NEARG*. Goiânia: PUC-Goiás, 5 abr. 2019 (Conferência).
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- TRIGUEIRO, André. *Espiritismo e ecologia*. Brasília: FEB, 2017.
- VIEZZER, Moema. Atores sociais e meio ambiente. FERRARO JÚNIOR, Luiz A. (org) *Encontros e caminhos: formação de educadoras(es) ambientais e coletivos educadores*. Brasília: MMA, Departamento de Educação Ambiental, 2007, p. 37-46.
- WOLFART, Graziela. Teologia da Libertação e a preocupação ecológica. Leonardo Boff e o chamado à Mãe Terra. *Instituto Humanitas Unisinos*. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/514443-teologia-da-libertacao-e-a-preocupacao-ecologica-leonardo-boff-e-o-chamado-a-mae-terra>. Acesso em: 10 set. 2019.

O mal entra pela boca: a dieta neoliberal, a produção agrícola e a questão ambiental – percursos de uma pesquisa*

Valério G. Schaper**

Introdução: localizando e problematizando o tema

A intensidade da questão agrária entre os anos 1950 e os anos 1960 no Brasil estabeleceu uma relação fundante com a nascente teologia latino-americana de libertação. Essa relação atingirá o seu ápice nos anos 1980 com o surgimento, em 1984, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (STÉDILE; FREI SÉRGIO, 1993; MARTINS, 1989). Essa relação desencadeou nos meios teológicos uma reflexão abundante (MEDINA, 1991) e nas igrejas, respostas institucionais significativas¹ (GAIGER, 1987; MAINWARING, 1989; SCHÜ-NEMANN, 1992; VANDERLINDE, 2004; ALMEIDA, 2013). As famosas greves do ABC Paulista de 1978 a 1980 e as emergentes questões urbanas não geraram tanta produção teológica quanto as lutas no campo nos anos precedentes e subsequentes (KRISCHKE; MAINWARING, 1986; BOBSIN, 1999).

Foge ao propósito desta reflexão investigar as razões desta conexão entre a nascente teologia latino-americana de libertação e a questão agrária (BERTON, 1963). Não há dúvida quanto a centralidade da questão da terra na formação das sociedades latino-americanas e como isso tem impactado ainda hoje o tema do desenvolvimento na região (IANNI, 1984; GOMEZ E., 2018, p. 205-232; VACAFLORES RIVERO, 2009; COTTYN et al., 2016). Para o contexto mais imediato das questões que interessam ao escopo da reflexão a ser desenvolvida aqui, levantamos a hipótese de que as abordagens da questão agrária têm sido determinadas por compreensões dicotomizantes do rural e do urbano (MINGIONE; PUGLIESE, 1987; RODRIGUES, 2014). Em certo

* Este texto tem como base a comunicação apresentada no VII Congresso ANPTECRE (Religião e Crise Socioambiental), realizado na PUC-Rio, de 17 a 20 de setembro de 2019.

** Doutor em Teologia (PPG-EST). Professor da graduação e do programa de pós-graduação em teologia da Faculdade EST. Coordenador do Instituto Sustentabilidade América Latina e Caribe. E-mail: valerio@est.edu.br.

¹ A título de exemplo, citamos aqui a criação da Comissão Pastoral da Terra, em 1975, pela Conferência Nacional do Bispos do Brasil da Igreja Católica Romana, e a criação do Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor, em 1978, pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

sentido, é possível dizer que essas abordagens acabavam, na prática, por estabelecer leituras dicotômicas mais do que por constatar dicotomias reais. Nesses termos, possíveis relações mais complexas entre o rural e o urbano, que pudessem transcender as leituras de uma suposta continuidade gradual tradicional-moderno ou a de uma oposição rural-urbano, determinada, em última análise, pela subordinação do campo às relações capitalistas urdidadas na cidade, não eram captadas integralmente (LEITE; ÁVILA, 2007; FERNANDES, 2008; DEL POPOLO; REBOIRAS, 2015; KOROL, 2016)².

Havia, portanto, alguns “déficits” teóricos que limitavam a análise da questão agrária nos meios teológicos. A reflexão aqui apresentada pretende oferecer alguns subsídios que podem ajudar a começar a sanar alguns desses “déficits”. Em vez de continuidade ou oposição, cabe, então, sustentar que vigem relações mais complexas, entremeando o mundo rural, o mundo da cidade e as relações de ambos com a questão ambiental (ecologia). Não se pode esquecer aqui que essas relações passam pelas mesas (e suas lógicas de consumo) e pelos hábitos alimentares, isto é, pelo que, fazendo analogia invertida com o conhecido texto bíblico, entra pelas bocas.

Explorando uma relação complexa

As questões relativas aos temas agrários passaram a ocupar nossas pesquisas já há algum tempo e, desde 2010, estamos nos dedicando ao tema de maneira intermitente. Como o interesse era a área da ética, estava, evidentemente, em pauta a questão de uma ética ambiental. De forma muito sintética, reproduzimos abaixo alguns passos dessas pesquisas.

- **Hábitos alimentares e religião**

A pesquisa foi iniciada em novembro de 2010 pela mesa, ou seja, pelo consumo³, analisado desde a perspectiva dos hábitos alimentares. O título da

2 Escapava, por exemplo, a leitura que Foster (FOSTER, 1999, 2012) propôs para teoria de Karl Marx. Segundo Foster, Marx divisava, no cerne de sua crítica ao capitalismo, uma “ruptura metabólica” entre ser humano e natureza. Dito de forma sintética, a lógica capitalista separa, especialmente, o cultivo de alimentos ou extração de matéria-prima das plantas industriais. O que é extraído do solo (nutrientes como nitrogênio, fósforo, potássio, água etc.) não retorna para o solo e, através do consumo pensado em termos de cadeias produtivas exportadoras, desloca toneladas de nutrientes e gera enorme poluição nos contextos urbanos. Rompe-se um ciclo metabólico natural, pois a atividade humana de produção destrói o ciclo local de realimentação da natureza.

3 Evidentemente, considerávamos aqui a transformação socioeconômica que, segundo pesquisadores, converte cidadãos e cidadãs em consumidores e consumidoras. Cite-se aqui a análise crua levada adiante em “Vida para o consumo. A transformação das pessoas em mercadoria” (BAUMAN, 2008) e a proposta de um consumo ativo em “Consumidores e cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização (CANCLINI, 2008).

pesquisa era “A produção de alimentos e a formação de hábitos alimentares – em busca de uma abordagem ético-religiosa”. Nesta primeira etapa da pesquisa, a atenção recaiu sobre o ato de alimentar, de comer. Buscávamos estabelecer conexões entre a atividade humana regular de comer e valores religiosos.

Foram entrevistadas 200 pessoas (no Sul e no Sudeste do Brasil). Desse levantamento resultaram alguns artigos e o livro *Plantar, comer e rezar*, que ficou pronto em 2014 e foi publicado em 2015. Essa pesquisa de campo constatou que as pessoas cuidam de forma especial da alimentação em dias especiais, como feriados religiosos. Entretanto, a pesquisa levou à hipótese de que as práticas religiosas registradas seriam mais o produto de um marketing bem orquestrado que explora elementos de um sistema simbólico religioso residual (atávico), fragmentário.

O que chamou a atenção foi que um número significativo de pessoas (39%) ainda ora antes das refeições (SCHAPER; DE OLIVEIRA, 2011, p. 46, 80-89). Isso indica que a dedicação do alimento ainda se mantém como um dado exótico num mundo em que a produção de alimentos e os hábitos alimentares tendem a se tornar processos totalmente secularizados. O hábito residual, acima mencionado, representa uma chance, pois, como diz Wirzba, tomar o alimento “(...) como dádiva e como declaração de amor e da alegria de Deus é receber o alimento de uma maneira teológica” (WIRZBA, 2014, p. 35).

Mas, entre as contribuições que esta pesquisa trouxe, evidenciou-se o fato de que a urbanização, o crescimento da população e a mudança das dinâmicas familiares, marcadas pela redução do tempo disponível para dedicar-se à necessária tarefa de preparar os alimentos criaram o cenário para uma transformação paulatina e radical das culturas alimentares.

A pesquisa permitiu entrever o complexo jogo que se estabelece com os hábitos alimentares, marcados por alguns fragmentos religiosos mecânico-residuais, pelos violentos processos da agricultura industrial (agronegócio), pelo avanço da indústria de alimentos superprocessados, pelo persuasivo marketing dos alimentos processados e pela gourmetização da alimentação, que a encerram no asfíxiante espaço entre a técnica, a arte e a indústria (BRITO; COSTA, 2018; PALMIERI Jr., 2017).

Portanto, evidenciou-se uma relação complexa entre a acumulação econômica, a tecnologização da produção de alimentos, impactadas pelas ofertas crescentes de novos alimentos “vazios”⁴ e pela ação da propaganda

⁴ São os alimentos cuja composição fornece energia ou calorías, sem fornecer qualquer outro nutriente (proteínas, minerais ou vitaminas).

a serviço de uma nova cultura alimentar e de novos hábitos alimentares. (NESTLE, 2019)

Em suma, a pesquisa permitiu inferir que profundas transformações das culturas alimentares (que ainda guardam alguma conexão com referências religiosas difusas) estão em curso. Entretanto, muitos elementos indicaram que as mudanças de hábitos alimentares estão ocorrendo num contexto em que se constata que há também profundas mudanças nos complexos sistemas agrícolas (em nível local e global). Não há relações de causalidades simples ou diretas nesse caso.

Curiosamente, em geral, as análises correntes recaem sobre o uso excessivo de agrotóxicos, o uso indiscriminado da terra, desleixo com as fontes de água etc. Desta forma, o olhar volta-se sempre para a atividade agrícola e as formas de cultivo. O olhar é direcionado para as pessoas que, na terra, produzem o alimento. Uma guerra de desinformação, combinada com os interesses inconfessos da agricultura industrial, tem conduzido a uma dinâmica de culpabilização que penaliza uma das pontas do processo: as famílias agricultoras. Em muitos casos, a família agricultora está atada ao sistema agrícola-industrial por meio do “sistema de integração vertical”⁵. (MARQUES; SOUZA; MACHADO Jr.; 2015; NOGUEIRA; DE JESUS, 2013; SORJ; POMPERMAYER; CORADINI, 2008), somente para citar um exemplo.

Portanto, a pesquisa exigia aprofundamento. Vimos que a questão da qual partíramos recebera muitas iluminações e também redirecionamentos. O consumo de alimento ainda guardava uma tênue e obscura conexão com elementos religiosos, mas, pela rápida transformação cultural dos hábitos alimentares no contexto urbano, fomos levados a ver que o consumo estabelecia relações mais profundas com a produção de alimentos. O mundo rural não é um simples fornecedor de alimentos. A cidade não é mera consumidora. Evidenciou-se, assim, que as fórmulas de interpretação das relações entre o rural e o urbano não ajudavam. As transformações eram intensas e demandavam abordagens mais específicas. Era preciso ampliar as leituras, sem abandonar o enfoque econômico.

5 O sistema de integração vertical é a combinação de processos de produção, distribuição, vendas e processos econômicos tecnologicamente distintos, sob controle de determinada empresa importante em dado segmento que o propõe às pequenas propriedades agrícolas de base familiar.

- **Produção, modelos alternativos e soberania alimentar**

A segunda etapa desta pesquisa, iniciada em 2015 e concluída em 2018, foi, então, direcionada para as lógicas de produção, os megaprocessos econômicos e industriais da alimentação, mas tinha um olhar voltado para aquelas práticas de resistência que guiavam os modelos alternativos de produção, especialmente aquelas animadas pela perspectiva da fé. Essa pesquisa tinha o seguinte tema: “Desenvolvimento e articulação de experiências, saberes e práxis ecumênica de fortalecimento da segurança e soberania alimentar através de modelos alternativos de produção e de consumo sustentáveis”.

Os resultados colhidos indicaram que a forma atual da agricultura, extensiva, industrial e altamente tecnologicizada representava um nível elevado de violência contra a terra. Os ciclos e dinâmicas da terra são ignorados, levando a uma rápida exaustão de seus recursos. A terra tornou-se cativa e foi privada de seus direitos. A tese de José de Souza Martins, exposta em “O cativo da terra”, em 1979, sustentava que a libertação dos escravos no Brasil foi possível porque a terra passara a ser cativa (MARTINS, 2010). Considerando os resultados da pesquisa sobre o processo de industrialização da agricultura, talvez caiba uma nova fase para esta tese. Agora, a terra foi libertada, porque as sementes (tratadas, transgênicas etc.) e o sistema altamente tecnologicizado de manejo da terra é que se tornaram cativos das relações capitalistas que, enfim, enredaram completamente o campo.

Os resultados indicaram também que os processos de cultivo são acelerados para aumentar de forma brutal a produtividade e a consequente lucratividade no processo capitalista de acumulação. A produção por hectare vem crescendo exponencialmente. O melhoramento genético das sementes, além de agrilhoar a pessoa que produz às empresas que manipulam e patenteiam o melhoramento das sementes, reduz seu potencial alimentício para torná-las produtivas e resistentes aos agrotóxicos que visam a acabar com as pragas e todo tipo de “erva daninha”, que, supostamente, roubariam recursos do solo, impedindo o desenvolvimento pleno dos plantios (MÜLLER, 2018, p. 16-23; PERELMUTTER, 2018, p. 33-45). As pesquisas evidenciam que possíveis impactos da transgenia para melhoramento genético de sementes sobre a saúde humana dependem de análises que são sempre nebulosas (VIGNA, 2001; OLIVEIRA, 2001, p. 131-144). A rotulagem dos alimentos processados que se utilizam de grãos transgênicos está sob disputa.

A análise de resultados de muitas outras pesquisas de campo indicam que o uso abusivo e crescente de agrotóxicos chegou a níveis escandalosos.

As pesquisas demonstram de forma evidente que há alarmantes indícios do desenvolvimento de doenças de natureza variada, mas com elevado poder de mortalidade e incapacitação. O uso de agrotóxicos atinge inicialmente as pessoas que lidam diretamente com a agricultura e, indiretamente, todas as pessoas ao redor e o raio deste impacto amplia-se enormemente, se considerarmos as altas cargas residuais de agrotóxicos nos alimentos que chegam aos mercados para consumo direto, grande parte, *in natura*. Além disso, a impossibilidade de controlar a pulverização aérea de veneno por conta da dispersão derivada (o fenômeno da “deriva”) torna os agrotóxicos uma arma de produção de doenças em escala planetária, além da contaminação de rios e lençóis freáticos.

Todos os dados deixam concluir que se desencadeou um processo de adoecimento da espécie humana e das demais espécies, que é crescente e largamente desconhecido em seus efeitos no largo prazo. Investigações adicionais que possibilitem aferir tais suspeitas são raras, pois o financiamento é restritivo. O tipo de medicina praticado, que é focado nos sintomas biológicos isolados, ignora ambientes e contextos de adoecimento. Há um adoecimento biológico, ambiental e cultural, pois temos sido incapazes de considerar outras modalidades de conhecimento que gerem formas mais integrais de pensar as doenças em conexão com os ambientes, especialmente aqueles que são modificados pela agricultura de matriz industrial (AVILA VAZQUEZ; DIFILIPPO, 2018, p. 46-63).

O que concluímos é que as atuais formas de produção agrícola criaram lógicas econômicas com uma força gravitacional tão absurda que nada parece escapar de sua voragem. O controle de sementes, o controle da venda, a transformação da matéria-prima em alimento, o convencimento pelo marketing, o controle da medicina e as novas propostas de saúde criam uma força gravitacional tão poderosa da qual parece impossível escapar. Além disso, evidenciou-se ainda que a natureza é vista unicamente como conjunto *commodities*; mesmo os bens coletivos mais fundamentais, como a água, correm o risco de se transformarem em mercadoria⁶. Entretanto, um generoso movimento, que interconecta o urbano e o rural de formas variadas, vem construindo modelos alternativos baseados em parâmetros da agroecologia e focados na busca do soberania alimentar (MEINCKE, 2011; SARMIENTO, 2018, p. 63-73, p. 86-102; CIRIGLIANO, 2018, p. 107-109; GALEAZZI, 1996, p. 133-156; HOYOS; D’AGOSTINI, 2017, p. 174-198).

⁶ O tratamento da água como mercadoria foi proposto por Brabek-Lemeth, ex-CEO da Nestlé, em 2005. SCHAPER, 2019, p. 183-203.

Uma convergência: regime alimentar, dieta neoliberal e os sistemas agrários

Presas à força gravitacional das lógicas econômicas, a relação entre o consumo e a produção de alimentos requer, como as pesquisas demonstraram claramente, uma abordagem que unifique ambos, integrando uma considerável soma de outros aspectos que vieram à luz. Ademais, espera-se que a abordagem unificadora supere a dicotomia campo e cidade, rural e urbano, que está na base da relação entre a produção e o consumo de alimentos. Assim, o encontro com os estudos agrários, que vêm sendo desenvolvidos em muitos outros países, descortinou o cenário de abordagens que visam justamente a dar conta das questões que indicamos anteriormente.

Parece-nos especialmente promissora a metodologia do “regime alimentar” proposta por Harriet Friedmann (em 1987) e desenvolvida posteriormente por Friedmann e McMichael (1989). Segundo esta pesquisadora e este pesquisador, a perspectiva metodológica do “regime alimentar” permite perceber “(...) o modo como a cadeia alimentar interliga e transforma as diversas culturas mundiais pela mercantilização” (MCMICHAEL, 2013, p. 13). A questão, então, não é apenas o alimento em si, mas é a “política das relações alimentares” (MCMICHAEL, 2013, p. 14). Portanto, o propósito da abordagem dos regimes alimentares é especificar as relações entre o comércio agroalimentar e a ordem mundial do capital.

Procurando interligar todas as dimensões, McMichael insiste que a análise do regime alimentar “[...] não diz respeito apenas às relações internacionais de produção e consumo, mas também ao papel da agricultura comercial no processo de construção do Estado na era moderna” (MCMICHAEL, 2013, p. 17-18). Através desta metodologia, ao se analisar a constituição dos regimes alimentares, descortina-se, então, a própria constituição do Estado moderno em suas múltiplas conexões com o mercado.

Assim, mediante o recurso de um método histórico-comparativo, os regimes alimentares detalham “[...] a construção política das ordens agroalimentares que, ao mesmo tempo, moldam e são moldadas pela dinâmica da acumulação específica. Neste sentido, o regime alimentar e a história do capital podem ser compreendidos como mutuamente condicionantes” (MCMICHAEL, 2013, p. 22).

De forma sintética, McMichael apresenta o método do regime alimentar a partir de quatro aspectos inter-relacionados:

De modo formal, o conceito de regime alimentar define uma ordem mundial capitalista regida pelas regras que estruturam a produção e o consumo de alimento em escala mundial. De modo substantivo, o conceito de regime alimentar refere-se à projeção de poder por rotas alimentares decorrentes de relações historicamente específicas de produção e acumulação de capital. De modo abstrato, o regime alimentar pode ser compreendido como a face política das relações de valor histórico-mundiais. De modo concreto um regime alimentar representa uma conjuntura histórico-mundial em particular, no qual regras dominantes definem uma relação de abastecimento alimentar com preço mundial administrado. (MCMICHAEL, 2013, p. 22-23)

Segundo as pesquisas de Harriet Friedmann e Philip McMichael, podem ser identificados três regimes alimentares entre os séculos XIX a XXI. O primeiro período, cujo epicentro é a Grã-Bretanha, vai de 1870-1930. Consistia basicamente no envio de produtos tropicais (grãos e carnes) para abastecer as classes industriais europeias. Esta fixação de setores de agricultura comercial nos Estados coloniais moldará todo o desenvolvimento do século XX. O segundo regime alimentar (1950-1970), cujo epicentro é os EUA, redirecionou os fluxos de alimentos para seu Império pós-colonial e estabeleceu uma nova divisão internacional do trabalho na agricultura em torno de complexos transnacionais de *commodities*.

O atual regime alimentar (1980-2000), intitulado de corporativo, corresponde à terceira fase das transformações recentes do capital e aprofunda o processo anterior, incorporando mais áreas na cadeia de abastecimento da proteína animal (Brasil, por exemplo), integrando cadeias diferenciadas de suprimento com a revolução do supermercado, subdividindo os alimentos em duas modalidades, de qualidade e padronizado, visando a atender dietas variadas de classe. Por fim, vale observar que os processos relativos aos regimes alimentares são cumulativos, isto é, cada regime subsequente integra, modificando, elementos dos regimes anteriores.

Este terceiro regime alimentar corporativo é definido por Gerardo Otero como “regime alimentar neoliberal” (OTERO, 2013) Segundo Otero, não se trata de mera mudança terminológica. Embora acompanhe a argumentação de McMichael, ele entende que não ocorreu, no terceiro regime, um deslocamento total do regime alimentar para o mercado internacional, como propõe McMichael. A intervenção dos Estados segue sendo um

momento necessário da constituição desse regime, especialmente no que diz respeito ao seu papel regulador.

Nesse sentido, Otero faz uma contribuição à perspectiva do regime alimentar, dando especial atenção ao papel do Estado, especialmente nos países do Sul global em que a mobilização dos movimentos sociais representa um dique de resistência e pode constranger o Estado a tomar medidas que assegurem, por exemplo, os interesses da agricultura familiar. Esta sutil mudança de perspectiva tira o enfrentamento do regime alimentar liberal da esfera internacional e o traz para o âmbito regional e local. Este é o espaço em que os movimentos sociais transitam e têm seu enraizamento.

A luta dos movimentos sociais que unificam os interesses do campo e da cidade é demarcada pela noção de soberania alimentar, proposta pela Via Campesina em 1996, na Cúpula Mundial da Alimentação (FABRINI, 2017; SCARABELI; MANÇANO, 2019). Enquanto direito fundamental, a soberania alimentar supõe a inter-relação das dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais e ambientais que possibilite o acesso a um alimento saudável, seguro e culturalmente apropriado em qualidade e quantidade e garanta o abastecimento regular da população, a preservação do meio ambiente e a proteção da produção local frente à concorrência desleal de outros países (MEIRELLES, 2004).

Além disso, o regime alimentar corporativo promove o que pode ser denominado de “dieta neoliberal” (OTERO; PECHLANER; GÜRCAN, 2015, p. 472-479; NESHEIM; NESTLE, 2012), isto é, a oferta massiva e o incentivo ao consumo de alimentos altamente industrializados, disponíveis em toda a rede de supermercados e de preço acessível que têm como base gorduras, farinhas e toda sorte de aditivos químicos que potencializam sabores e garantem a longa conservação destes produtos. Além do seu baixo teor nutritivo (calorias vazias), há pesquisas que indicam que estes alimentos estão fortemente associados ao crescimento de uma série de doenças (obesidade, diabete, alergias, doenças cardíacas etc.). Os efeitos da dieta liberal representam, ademais, um grave problema de saúde pública.

Frente à dieta neoliberal pouco saudável e homogeneizante, que marginaliza as culturas alimentares subsistentes e autônomas de amplas populações do planeta e que, através do regime alimentar corporativo, degrada ecossistemas e fragiliza a reprodução do trabalho social, o discurso da soberania alimentar estimula a resistência de produtores e consumidores, promovendo a recuperação de valores, reconstruindo a diversidade e a

criação de novas formas de produção, circulação e consumo (MCMICHAEL, 2016, p. 177-178, 208-209).

Teologia: perspectivas bíblico-teológicas

- **O mal entra pela boca**

Desde a perspectiva dos regimes alimentares que governam a economia, enredam a lógica do estado, estabelecem desigualdades e comprometem a saúde dos corpos, o mal sai, sim, da boca, mas, sobretudo, entra pela boca. Entretanto, como vimos, há sinais de esperança na luta pela soberania alimentar dos povos, levada adiante por inúmeros movimentos sociais. Portanto, as lutas pelos direitos da terra são indissociáveis das lutas pela cura dos povos através de um alimento de qualidade. Aliada nessa luta, a teologia não poderia deixar de compartilhar, ainda que brevemente, três motivos bíblico-teológicos que podem ajudar a seguir pensando.

- **Contra o “regime alimentar” das *polis* imperiais**

Nos capítulos 8 a 11 da primeira carta aos Coríntios, Paulo trata da comida sacrificada a ídolos (1 Co 8,4) no contexto da *polis* romana (SCHAPER, 2011, p. 261-274). A argumentação parece progredir por círculos concêntricos. Inicialmente, Paulo dá a entender que comer ou não comer as comidas sacrificadas não é algo determinante, pois “não é a comida que nos recomendará a Deus” (1Co 8,8). Assim, no capítulo 8, a questão gira em torno da consciência e do bom senso de modo que a liberdade de umas pessoas não deveria confundir as demais, ameaçando sua fé. Paulo sustenta que colocar em risco a fé da irmã e do irmão é um pecado contra Cristo (1 Co 8,12).

Entretanto, a complexa argumentação de Paulo abre-se para uma profunda reflexão sobre liberdade e servidão. A expressão máxima da liberdade é uma forma de servidão. Ele introduz a questão central: a quem servimos? Se a liberdade precisa ser afirmada pelo consumo livre das comidas sacrificadas, está implícita aí uma servidão à lógica da participação nas dinâmicas das *polis*. Ele aponta para o problema de a elite de Corinto (“fortes”): não ter reconhecido como suas antigas lealdades são incompatíveis com a nova ordem de coisas inauguradas pela “comunhão do corpo de Cristo” (1 Co 10,16).

7 O conceito de “regime alimentar” é usado aqui de forma simbólica. Como foi demonstrado, o conceito foi criado e é usado para descrever uma nova perspectiva dos processos de acumulação do capital do final do século XIX até o presente momento. O uso aqui é, então, mais sugestivo do que rigoroso.

Era praticamente impossível viver em uma cidade do Império romano sem ter contatos com o mundo religioso da época. Não se conhecia, neste contexto, carne que não tivesse sido sacrificada. Esta era, em grande parte, a carne encontrada nos açougues, que adquiriam o excedente dos templos. Além disso, as ocasiões para que se consumisse este tipo de carne eram inúmeras: visita a parentes pagãos, festividades religiosas públicas, compromissos sociais com fartos banquetes, compras regulares.

Paulo apela para unidade do corpo de Cristo e chama (sentido literal de *ekklesia*) para que se afastem do consenso autograticante da *polis*.

O corolário da unidade do corpo de Cristo é, portanto, uma radical interrupção de todas as outras vinculações e participações, pois participação gera comunhão e o paralelo estabelecido por Paulo é o da “eucaristia” (1 Co 10.16-17). Portanto, qualquer outra comunhão é idolatria (GOUCH, 1993). O compromisso gerado pela participação na eucaristia não é excludente, posto que não exclui ninguém, mas requer exclusividade. A liberdade conduz, portanto, a uma única servidão: a Cristo e à pessoa do próximo.

Todos os demais compromissos e lealdades precisam ser submetidos ao crivo do compromisso determinado pela comunhão eucarística, isto é, precisam ser claramente abandonados ou subordinados ao critério desse último. Esta lealdade radical a Cristo crucificado subordina o “interesse próprio” ao “interesse da outra pessoa” (as fracas), subordina o “saber” ao “amor” e determina o abandono de todas as lealdades que amesquinham a dignidade daqueles que são “conformados” à imagem de Cristo.

Assim, o “regime alimentar” da *polis* romana que parecia, à primeira vista, indiferente para a vida cristã, torna-se idolatria, quando a liberdade é ocasião para o escândalo das pessoas que não podem participar daquela dinâmica alimentar, por uma questão de consciência ou econômica. O escândalo, informa Paulo, chegou até mesmo à celebração da eucaristia, pois, quando a celebram, há pessoas que se fartam e se embriagam e há gente que passa fome (1 Co 11,21). A participação no regime alimentar da *polis* ameaça o cerne da eucaristia, ou seja, a participação no corpo de Cristo que gera a comunhão que é vida nova (THEISSEN, 1987, 148-167).

- **Eucaristia nas franjas do Império: a refeição da soberania alimentar**

Jesus Cristo andou no meio do povo. Comeu e bebeu com as pessoas consideradas pecadoras. Isso intrigou os escribas: “Por que come (e bebe) ele com os publicanos e pecadores?” (Mc 2,16). Participou de suas mesas com tal

regularidade que atraiu comentários desairosos: “Eis aí um glutão e bebedor de vinho, amigo de publicanos e pecadores” (Mt 11,19). Deduz-se, assim, que a comunhão de mesa foi central no ministério de Jesus. Ele não apenas falava ou pregava às pessoas. Ele convivia com elas da forma mais íntima: sentava-se à mesa com elas ao redor de uma refeição. Se associarmos essa prática às referências a refeições nas parábolas do reino, não é difícil derivar disso a centralidade que Jesus atribuía à comensalidade (AGUIRRE, 1994, p. 121-134).

Evidencia-se, assim, o sentido profundo que adquire o fato de Jesus ter tomado uma refeição como sacramento (NEELAND; PUGH, 2012, p. 153-154): uma forma de memória e participação efetiva na mesa da comunhão com Cristo que sinaliza e concretiza o reino de Deus (Mc 22,1-14; Lc 14,15-24). Mas é mais do que isso. O próprio Cristo oferece a si mesmo como alimento (Jo 4,10; Jo 6,32-36; Mc 14,22-24; 1 Co 11,23-28). Então, se por um ato de comer o pecado entrou no mundo (Gn 1,29-30; 2,9,16-17; 3,6, 11-19, 22-24), é também por um ato de comer que o mundo pode ser redimido do pecado (Mt 26,26-30; Jo 6,48-59, especialmente os vv. 54-57). Este ato de comer que redime o mundo se dá, no limiar do reino, como ato escatológico (Mc 14,22-16; Lc 22,14-20). É Paulo que desentranha a dimensão de juízo presente nesse ato sacramental: a participação indigna, à vista do que já havia ocorrido na celebração da ceia entre as pessoas da comunidade de Corinto, “come e bebe juízo para si” (1 Co 11,26-34).

Mais do que memória ou mero simbolismo, a refeição na qual Cristo oferece a si mesmo como bebida e comida é participação no próprio Cristo. Ele também torna-se parte da pessoa que participa dessa santa refeição (Gl 2,20, Rm 8,10-11). Aquele que consome é consumido e passa a fazer parte da vida de Cristo e da vida das outras pessoas, comprometendo-se com a nova lógica aí inaugurada (Lc 13,19-20; Lc 14,7-14). Dá-se, então, a “comunhão do corpo de Cristo” (1 Co 10,16) e “participamos do único pão” (1 Co 10,17). Assim, a graça de Deus, que acolhe e aceita sempre, nos alcança *na e pela comunhão*. *Na e pela comunhão* somos pessoas libertadas para a autêntica vida em comunidade. (CAVANAUGH, 2005, p. 265-268; MENDEZ MONTOYA, 2009, p. 113-156; WIRZBA, 2014, p. 206-220).

A eucaristia é a grande “festa da reconciliação”. Recebemos, nessa participação, a dádiva nova da comunhão com Deus e com os irmãos e as irmãs. Entretanto, há sempre o risco de que nos apropriemos dela de forma privada (Lc 12,13-21; 16,19-21; 1 Co 11,17-34). Os nossos interesses e lealdades anteriores ameaçam a todo momento a “comunhão do corpo de

Cristo”. Esse comer e beber que se dão contra a comunhão comprometem a “obra de Deus” e geram “escândalo” (Rm 14,17, 20-23). Vale ressaltar ainda que, ao opor-se ao “regime alimentar” da *polis* romana, projeta-se uma prodigalidade com aquilo que as pessoas dispõem e podem compartilhar. O trigo, cujas espigas estavam dispersas pelo campo, toma forma de alimento generoso no pão cotidiano, usual e essencial em todas as refeições. As uvas, cujas bagas maduraram ao calor do sol, cederam seus açúcares para dar vida ao vinho saboroso. São sinais-símbolos da vinculação entre o cultivo (uva, trigo) com a produção (vinho, pão) e o consumo (ceia em torno da mesa). A cadeia produtiva é formatada em sentido virtuoso: alimenta, cria conexões humanas e, então, projeta a vida para um sentido mais profundo: internamente e externamente. A natureza, então, abre espaço para o divino.

Portanto, no pão e no vinho come-se mais que comida e bebida. Ao comungarmos do corpo e do sangue de Cristo, tornamo-nos cúmplices da promessa de um mundo novo, renascido em Cristo. Os nossos sonhos de um mundo novo e justo (nas formas múltiplas que cada um de nós sonha) são unificados mediante nossa participação no corpo de Cristo e, a partir d’Ele, são redimidos do pecado (na forma das lealdades demoníacas), que é a marca de cada um dos nossos sonhos e planos humanos. Assumidos por Ele, tornam-nos cúmplices-participantes da benfezeja conspiração do novo *éon*, das “coisas novíssimas” (*eschaton*) que o Senhor está trazendo à luz e realizando em nós e em nosso meio.

- **A cidade santa como mercado justo**

Nos evangelhos há muitas imagens rurais do reino dos céus (campo, semeadura, colheita) assim como há, na imagem da eucaristia, a indicação de vínculos horizontais na cadeia produtiva. Contudo, a imagem consagrada na Revelação de João é a do novo céu e da nova terra como a de uma “cidade santa” (*tén polín tén hágian*) que descera do céu: à nova Jerusalém (Ap 21,2)!

No centro dessa cidade está o rio de “água da vida” que flui diretamente do trono de Deus e do Cordeiro (Ap 22,1). De um lado e de outro das águas, encontra-se “a árvore da vida” que frutifica cada mês (Ap 2,7; 22,2a). Suas folhas servem de cura para as nações (Ap 22,2c). Cabe destacar que a árvore da nova Jerusalém reintroduz a “árvore da vida” do Jardim do Éden. Anteriormente associada ao pecado, agora ela representa redenção. Essas imagens da nova Jerusalém atualizam a profecia de Ezequiel (Ez 47,8-12), que traz imagens semelhantes. Os símbolos da Jerusalém sugerem a solução

da dicotomia campo-cidade. A nova cidade é campo e é cidade: nela há rio, árvores, frutos e remédio. Sugestivamente, o remédio vem da mesma árvore que alimenta. Alimento e saúde são unificados nesta imagem agrícola e no acesso democrático que o mercado justo da cidade santa possibilita.

Conclusão

Como mencionado, a análise da questão agrária desde o enfoque clássico, cujo acento estava centrado no capital (leitura marxista), apresentava dificuldades para incorporar a ecologia e a atividade produtiva de agricultores e camponeses de forma autônoma. O enfoque do regime alimentar, proposto aqui, possibilita tratar de forma mais consequente toda ação político-ecológica e a dinâmica da produção agrícola e os esforços de organização e resistência da pequena propriedade rural de base familiar (MCMICHAEL, 2016, p. 89-115).

Portanto, a partir destas rápidas referências, levantamos aqui a tese de que a melhor forma de abordar os conflitos entre a ecologia e a agricultura industrial não é por meio dos processos socioeconômicos que enredam ambas. O regime alimentar, lido desde a perspectiva da “dieta neoliberal” aqui proposta, possibilita uma abordagem complexa dos conflitos que envolvem a ecologia e a agricultura industrial, além de outros aspectos, pois não se perde no culturalismo da questão ambiental nem reduz a agricultura industrial a processos socioeconômicos.

Como visto, o regime alimentar unifica estes aspectos e acrescenta outros, proporcionando uma leitura que posiciona a questão da ecologia dentro de uma perspectiva socioeconômica inovadora: comer é uma questão política em, pelo menos, dois sentidos. Por um lado, em torno do comer engendra-se um regime alimentar que, mediante a lógica da dieta neoliberal, ameaça a soberania alimentar de culturas tradicionais e possibilita que nações e grupos privados controlem as transações e o comércio de alimentos, gerando situações de insegurança alimentar. Por outro lado, essa mesma dinâmica desperta resistências que se organizam em torno da reivindicação de soberania alimentar como fronteira de enfrentamento político.

A investigação teológica apresentou um conjunto de motivos e imagens bíblicas cheio de possibilidades para uma leitura cristã do tema. Os relatos da vida de Jesus indicam a prática de uma comensalidade profunda que culmina na instituição do sacramento da ceia, colocando o comer no limiar de uma vivência escatológica que se desdobra em práticas de

comunhão que tem a mesa e a participação em Cristo como núcleo fundante. Paulo, por sua vez, desenvolveu, a partir dos eventos que tiveram lugar na comunidade de Corinto, uma reflexão sobre práticas alimentares circulantes no Império Romano. Ele demonstrou como elas afetavam e ameaçavam a nova ética da comunhão que se estendia da “comunhão do Corpo de Cristo”. O Apocalipse de João encerra a reflexão descrevendo a imagem da “cidade santa”, cujo concepção unifica campo e cidade e aponta para a comida como alimento e remédio. Insinua-se, assim, um novo regime alimentar, que traz a justiça da segurança e da soberania alimentar.

Referências bibliográficas

- AGUIRRE, Rafael. *La mesa compartida*. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales. Santander: Sal Terrae, 2009.
- ALMEIDA, Vasni. Discursos e iniciativas de metodistas progressistas sobre a questão agrária no Brasil (1980-1999). *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 4, nº 1, Juiz de Fora, p. 127-149, 2013. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/709/pdf_69> Acesso em: 15 jun. 2020.
- AVILA VAZQUEZ, Medardo; DIFILIPPO, Flavia. Agricultura tóxica y salud en pueblos fumigados de Argentina, BEROS, Daniel; KALMBACH, Pedro. *Riesgos y Desafíos del actual modelo de producción agrícola*. Un abordagen interdisciplinario. Buenos Aires: PPCC/IERP, 2018, p. 46-62.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BERGER, Klaus. *Manna, Mehl und Sauerteig*. Korn und Brot im Alltag der frühern Cristen. Stuttgart: Quell Verlag, 1993.
- BERTON, Norberto. La tarea inconclusa en la obra rural en América Latina. *Cristianismo y Sociedad*, v. 1, n. 1, Montevideo, p.28-35, 1963.
- BOBSIN, Oneide. Protestantismo e o mundo do trabalho. In: KOCH, Ingelore. (Org.). *Brasil: outros 500*. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo: Sinodal/IEPG/COMIN, 1991, p. 135-144.
- BRITO, Bruno Almeida; COSTA, Larissa Alves de Sousa. Da colônia ao gourmet. Uma análise do surgimento da nova cozinha brasileira, seus lastros históricos e tendências. *Cientefico*, v. 18, n. 37, Fortaleza, p. 153-170, 2018. Disponível em: <<https://revistacientefico.adtalembrasil.com.br/cientefico/article/view/363/356>> Acesso em: 10 jul. 2020.
- CAVANAUGH, William T. Consumo, mercado y eucaristia. *Concilium*, Estella, n. 310, p. 101-108, 2005.
- CIRIGLIANO, Deborah. Un modelo de producción amigable. Visita a la Estancia Las Dos Hermanas, BEROS, Daniel; KALMBACH, Pedro. *Riesgos y Desafíos del actual modelo de producción agrícola*. Un abordagen interdisciplinario. Buenos Aires: PPCC/IERP, 2018, p. 107-109.
- DEL POPOLO, Fabiana; REBOIRAS, Leandro. *Os povos indígenas na América Latina*. Avanços na última década e desafios penderes para a garantia de seus direitos. Santiago: CEPAL, 2015.
- COTTYN, Hanne et al. (Eds.). *Las luchas sociales por la tierra en América Latina*. Un análisis histórico, comparativo y global. Lima: Universidad Naciona Mayor de San Marcos, 2016.

- FABRINI, João E. Os movimentos camponeses e a soberania alimentar nacional. *GEOgraphia*, v. 19, n. 39, Niterói, p. 54-69, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13786/8986>>. Acesso em: 22 jun. 2020.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: BUAINAIN, Antônio Márcio (Ed.). *Luta pela Terra, Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Brasil*. Editora da Unicamp, 2008. Disponível em: <<http://www.enfoc.org.br/system/arquivos/documentos/71/f1301questo-agrria-conflitualidade-e-territorialidade.pdf>>. Acesso em: 1º ago. 2020.
- FERNANDES, Bernardo Mançano; PEREIRA, João Márcio M.(Orgs.). *Desenvolvimento Territorial e questão agrária*. Brasil, América Latina e Caribe. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016.
- FERNANDES, Bernardo Mançano; SCARABELI, Vanderley. O debate paradigmático em torno da insegurança alimentar com base nos conceitos de segurança alimentar, soberania alimentar e agroecologia. *GEOGRAFIA: Ambiente, Educação e Sociedades – GeoAmbES*, v. 3, n. 1, Cáceres, p.35-52, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/geoambes/index>. Acesso em: 23 jun. 2020.
- FOSTER, John Bellamy. Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology. *American Journal of Sociology*, v. 105, n 2, Chicago, p. 366-405, set. 1999. Disponível em: https://pdfs.semanticscholar.org/5549/9aaf3b48fce5ff02d6e6b63de37693557913.pdf?_ga=2.93411677.11152184.1596579510-1264746917.1596118449. Acesso em: 18 jul. 2020.
- FOSTER, John Bellamy. A ecologia da economia política marxista. *Lutas Sociais, Revista do Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais – PUC/SP*, n. 28, São Paulo, p.87-104, 1. sem. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/l/article/view/18539/pdf>. Acesso em: 18 jul. 2020.
- GAIGER, Luis Inácio G. *Agentes religiosos e camponeses sem terra no Sul do Brasil*. Quadro de interpretação sociológica. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GALEAZZI, Maria Antonia M. A segurança alimentar e os problemas estruturais de acesso. In: GALEAZZI, Maria Antonia M. (Org.). *Segurança alimentar e cidadania*. A contribuição das universidades paulistas. Campinas: Mercado de Letras, 1996, p. 133-156.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Consumidores e cidadãos*. Conflitos multiculturais da globalização. 7. ed. Rio de Janeiro. UFRJ, 2008.
- GOMEZ E., Sergio. La tierra y las reformas agrarias en América Latina: una mirada al pasado y perspectivas. In: FERNANDES, Bernardo M. et al. (Comps.). *La actualidad de la reforma agraria en América Latina y El Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2018, p. 205-232.
- GOOCH, Peter D. *Dangerous Food*. 1 Corinthians 8-10 in Its Context. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1993.
- HOYOS, Claudia J. C.; D'AGOSTINI, Adriana. Segurança Alimentar e Soberania Alimentar: convergências e divergências. *Revista Nera*, v. 20, n. 35, Presidente Prudente, p. 174-198, 2017.
- IANNI, Octavio. *Origens agrárias do estado brasileiro*. São Paulo: Vozes, 1984.
- KOROL, Claudia. *Somos tierra, semilla, rebeldia*. Mujeres, tierra y territorio en América Latina. Rosario: America Libre, 2016.
- LEITE, Sérgio Pereira; ÁVILA, Rodrigo Vieira. Reforma agrária e desenvolvimento na América Latina: rompendo com o reducionismo das abordagens economicistas. *Rev. Econ. Sociol. Rural*, vol. 45, n. 3, Brasília, p. 777-805, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20032007000300010>. Acesso em: 17 jul. 2020.

- MAINWARING, Scott. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MAINWARING, Scott; KRISCHKE, Paulo. *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)* (Orgs.). Porto Alegre: L&PM/CEDEC, 1986.
- MARQUES, Ieso Costa et al. Estratégia de integração vertical no agronegócio: modelo de operação na cadeia produtiva do frango em Anápolis (GO). *Estudos*, v. 42, n. 1, Goiânia, p.7-21, jan./mar. 2015.
- MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite*. Emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. 9. ed. revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2010.
- MEDINA, Alfredo F (Org.). *A teologia se fez terra*. São Leopoldo: Sinodal; Rio de Janeiro: CEDI, 1991.
- MEINCKE, Silvio. *Quem vai alimentar o mundo*. Histórias de pessoas que produzem alimentos. São Leopoldo: Oikos, 2011.
- MEIRELLES, Laécio. Soberania alimentar, agroecologia e mercados locais. *Revista Agricultura*. Experiências em agroecologia, v. 1, n. 0, Rio de Janeiro, p. 11-14, 2004.
- MENDEZ MONTOYA, Angel F. *Theology of Food: Eating and the Eucharist*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- MCMICHAEL, Philip. *Regimentas alimentares e questões agrárias*. São Paulo: Unesp; Porto Alegre: UFRGS, 2016.
- MINGIONE, Enzo; PUGLIESE, Enrico. A difícil delimitação do “rural” e do “urbano”: alguns exemplos e implicações teóricas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 22, p. 83-99, Coimbra, abr. 1987. Disponível em: <https://ces.uc.pt/rccs/index.php?id=307>. Acesso em: 19 jul. 2020.
- MORAIS, Leandro; BORGES, Adriano (Orgs.). *Novos paradigmas de produção e de consumo*. Experiências inovadoras. São Paulo: Instituto Polis, 2010.
- MÜLLER, Betina. El modelo extractivista de agronegocios en el marco político-económico actual. In: BEROS, Daniel; KALMBACH, Pedro. *Riesgos y Desafíos del actual modelo de producción agrícola*. Un abordagen interdisciplinario. Buenos Aires: PPCC/IERP, 2018, p. 16-23.
- NEEL, Douglas E.; PUGH, Joel A. *The Food and Feasts of Jesus: inside the World of First-Century Fare, With Menus and Recipes*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2012.
- NESTLE, Marion; NESHEIM, Nestle. *Why Calories Count: from Science to Politics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2012.
- NESTLE, Marion. *Uma verdade indigesta: como a indústria alimentícia manipula a ciência do que comemos*. São Paulo: Elefante, 2019.
- NOGUEIRA, Claudia N.; DE JESUS, Edivane. A pequena produção avícola familiar e o sistema de integração no oeste catarinense: “uma prisão de portas abertas”. *CADERNO CRH*, v. 26, n. 67, Salvador, p. 123-138, jan./abr. 2013.
- OLIVEIRA, Fátima. *Transgênicos: o direito de saber e a liberdade de escolher*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2001.
- OTERO, Gerardo. El régimen alimentario neoliberal y su crisis: estado, agroempresas multinacionales y biotecnología. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol*, n. 17, Bogotá, p. 49-78, jul.-dic. 2013. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/814/81429096004.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2020.
- OTERO, Gerardo; PECHLANER, Gabriela; GÜRCAN, Efe Can. The Neoliberal Diet: Fattening Profits and People. In: HAYNES, Stephen N. et al. (Eds.). *Routledge Handbook of Poverty and the United States*. London; New York: Routledge, 2015, p. 472-479.

- PALMIERI Jr., Valter. “Gourmetização” da alimentação em uma sociedade desigual. *Carta Social e do Trabalho*, n. 34, Campinas, p. 33-38, jul./dez. 2016.
- PERELMUTER, Tamara. El agronegócio em la economía regional. In: BEROS, Daniel; KALMBACH, Pedro. *Riesgos y Desafíos del actual modelo de producción agrícola*. Un abordagen interdisciplinario. Buenos Aires: PPCC/IERP, 2018, p. 33-45.
- RODRIGUES, João Freire. O rural e o urbano no Brasil: uma proposta de metodologia de classificação dos municípios. *Análise Social*. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. 39, n. 211, Lisboa, p. 430-456, 2. sem. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aso/n211/n211a08.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2019.
- SARMIENTO, Claudio. Aportes de la agroecología en la búsqueda de una nueva relación com la naturaleza; BEROS, Daniel; KALMBACH, Pedro. *Riesgos y Desafíos del actual modelo de producción agrícola*. Un abordagen interdisciplinario. Buenos Aires: PPCC/IERP, 2018, p. 63-73.
- SARMIENTO, Claudio. Experiencias alternativas de producción agropecuária. In: BEROS, Daniel; KALMBACH, Pedro. *Riesgos y Desafíos del actual modelo de producción agrícola*. Un abordagen interdisciplinario. Buenos Aires: PPCC/IERP, 2018, p. 86-102.
- SCARABELI, Vanderly; MANÇANO, Bernardo Fernandes. O debate paradigmático em torno da insegurança alimentar com base nos conceitos de Segurança Alimentar, Soberania Alimentar e Agroecologia. *GEOGRAFIA: Ambiente, Educação e Sociedades – Geo-Ambes*, vol. 3, n. 1, Cáceres, p. 35-52, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/geoambes/index>. Acesso em: 15 ago. 2020.
- SCHAPER, Valério G. Koinonia. A força profanadora da comunhão. *Estudos Teológicos*, v. 51, n. 2, São Leopoldo, p. 261-274, jul./dez. 2011.
- SCHAPER, Valério G.; DE OLIVEIRA, Willian Kaizer. *Plantar, comer e rezar*. A produção de alimentação e a formação de hábitos alimentares – em busca de uma abordagem ético-religiosa. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015.
- SCHAPER, Valério G. Nascer da água e do Espírito. In: WOLFF, Elias (Org.). *Águas para a vida. Apelo aos povos e seus credos*. São Paulo: Recriar, 2019, p. 183-203.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação*. O surgimento da consciência sociopolítica na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1992.
- SORJ, Bernardo et al. *Camponeses e Agroindústria*. Transformação social e representação política na avicultura brasileira. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/q43wq>. Acesso em: 18 jun. 2020.
- STÉDILE, João Pedro; FREI SERGIO. *A luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Página Aberta, 1993.
- THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. Estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- VACAFLORES RIVERO, Carlos. La lucha por la tierra es la lucha por el territorio. *Boletín Dataluta*, abril de 2009. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/nera/artigo_domes/4artigodomes_2009.pdf Acesso em: 16 jun. 2020.
- VANDERLINDE, Tarcísio. *Entre dois reinos*. Inserção luterana entre os pequenos agricultores. 2004. 354 f. Tese [Doutorado] – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.
- VIGNA, Edélcio. *A farra dos transgênicos*. Brasília: Inesc, 2001. [Argumento 5 – Publicação Mensal do Instituto de Estudos Socioeconômicos].
- WIRZBA, Norman. *Alimento e fé*. Uma teologia da alimentação. São Paulo: Loyola, 2014.

A redução da natureza a objeto, produto e meio de produção e o horizonte do bem viver e da ecologia integral

Paulo Agostinho N. Baptista*

“O progresso dá-nos tanta coisa que não nos sobra nada nem para pedir, nem para desejar, nem para jogar fora”.

Carlos Drummond de Andrade

Introdução

O gênero *homo*, que deu origem ao *homo sapiens sapiens*, ao ser humano moderno, surgiu no planeta por volta de 2,5 a 3,2 milhões de anos. Apesar das descobertas frequentes, que mudam essas previsões da origem, acredita-se que o ser humano atual surgiu há cerca de 200 mil anos.

Na escala criada pelo físico e astrofísico Carl Sagan (1983), se compararmos a história do universo, desde o Big Bang, com 365 dias, um calendário cósmico, os *neandertals* surgiram no dia 31 de dezembro, às 23h49:38 segundos, ou seja, há 300 mil anos. E o ser humano moderno? Ele surge há apenas 7 minutos antes da meia-noite, às 23h53:21. Essa escala é muito interessante para mostrar e nos fazer pensar como uma subespécie, que emerge bem ao final da história do universo, pode se considerar superior, acima ou proprietária da natureza, numa relação de domínio e de colonialidade com o ambiente natural, mas também de colonialidade do ser, do poder e do saber. Paul Crutzen, Nobel de Química em 1995, popularizou o termo Antropoceno, criado pelo biólogo Eugene Stoermer na década de 1980, caracterizando essa situação do humano diante do mundo, como uma nova era. Mas será que sempre foi assim nessa sua história de 200 mil anos? E será que podemos colocar todo o peso dessa responsabilidade na humanidade ou em alguns seres humanos e grupos, ou em determinados modos de produção?

* Doutor e Mestre em Ciência da Religião (UFJF), licenciado em Filosofia (UFJF), bacharel em Teologia (PUC Minas), especialista em Filosofia da Religião (PUC Minas), pós-doutor em Demografia (CEDEPLAR/UFMG). Líder do Grupo de Pesquisa REDECLID – Religião, Educação, Ecologia, Libertação e Diálogo, Pesquisador e docente do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas. – E-mail: pagostin@gmail.com.

Discutir hoje sobre Ecologia, Agronegócio e Meio ambiente nesta Mesa, e todos os problemas decorrentes dos conflitos que crescem a cada dia, exige que tenhamos consciência dessa perspectiva temporal. Mas será preciso refletir também sobre as condições e situações históricas que fizeram com que se produzisse “o espírito ocidental contra a natureza”, título do livro de Frederick Turner, ou seja, como as diversas formas de colonialidade fizeram com que se reduzisse tudo, como as diversas formas de produção, como o agronegócio, e as relações tanto humanas quanto com a natureza, a objeto, ao processo de reificação. E nessa pegada, e no contexto atualíssimo de um des-governo absurdo que temos no país, precisaremos ver as implicações dessa exploração, mas também os horizontes do bem viver e da ecologia integral, para o enfrentamento dessa situação da crise eco-humana, e ainda refletir sobre o nosso papel enquanto pesquisadores e cidadãos.

A reificação colonialista e a visão reducionista do agronegócio sobre o ambiente e a pessoa humana

No processo de alienação, conforme Karl Marx (2004, p. 111), “a desvalorização do mundo humano aumenta em proporção direta da valorização do mundo das coisas” e poderíamos acrescentar não só o mundo humano, mas também o mundo natural e toda a comunidade humana e biótica se desvalorizam e são reificados e ameaçados, na medida em que cresce a exploração capitalista e colonial. Para Lukács, a estrutura produzida pelo capitalismo, de forma unificada, gera uma consciência reificada:

O homem não aparece nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis deve se submeter (LUKÁCS, 2003, p. 204).

Desta forma, percebe-se que discutir a questão ecológica, que também é um problema social, portanto socioambiental, como destaca o professor José Ivo Follmann, é discutir sobre o sistema de produção que produz e mantém essa crise. Como afirmam Farias Filho e Maciel, (2018, p. 106), “a problemática ambiental gera infortúnios de ordem não somente natural, mas também social, política, econômica e cultural”. E aí acrescentamos: também de ordem religiosa.

Vive-se uma dinâmica de colonialidades e suas diversas formas são bem complexas e enfrentá-las: do poder (QUIJANO, 2005), tanto econômico quanto político; do saber/conhecer (LANDER, 2005), superando o eurocentrismo, com seu universalismo e sua visão de totalidade; a epistemologia do Norte e sua geopolítica de produção científica, com seus mitos da neutralidade e objetividade; a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 127-167), a partir da questão de gênero, sexualidade, etnia, subjetividade; e a colonialidade da natureza, sua coisificação e redução a recurso, uma das colonialidades menos trabalhadas. Tudo isso não é tarefa fácil.

Essas colonialidades não podem ser pensadas e enfrentadas como se fossem separadas. Elas estão articuladas. Assim, Walter Mignolo (2010, p. 12) diz que a colonialidade do poder implica o controle da economia, da autoridade, da natureza e seus recursos, de gênero e sexualidade, da subjetividade e da consciência. Ou seja, poder, saber, ser e natureza são colonialidades que determinam o ver, o fazer, o pensar, o ouvir e o sentir.

Para Enrique Dussel, a partir do *cogito, ergo sum* da modernidade, o qual só foi possível a partir da colonialidade, que tem início em 1492 na América (DUSSEL, 1994), gerou-se o *cogito, ergo conquiro*¹, do “penso, logo conquisto”, do *dominatum*, do *conquistatum*, por isso é necessário um complexo processo de decolonização, são necessários uma virada, uma revolução, um “giro decolonial”, como afirma Maldonado-Torres.

Enrique Dussel, já em 1972, abordava essas questões que seriam depois incorporadas ao pensamento decolonial, mostrando um “mais além” da colonização, da dominação sobre o índio, o negro, a mulher, que revelam o “rosto do Outro”, indicando que havia, além da vontade de poder, uma “vontade oprimida” (DUSSEL, 1972, p. 71), ou uma colonialidade de poder, como ele diria depois com Anibal Quijano, em 2005. Quijano trabalhou na América Latina com a teoria da dependência, importante na discussão sobre o nosso crônico subdesenvolvimento, mas que depois adotou, a partir de Wallerstein, a categoria sistema-mundo. Essa categoria, que não teremos tempo de explorar, mostra que há a “interminável e incessante acumulação de capital para a escala mundial como a determinação fundamental da

¹ Para Dussel (2009, p. 307), a palavra *conquiro*, em latim, significa: “procurar com diligência, inquirir com cuidado, reunir. Por isso, *conquisitum* é o que é procurado com diligência. Mas na reconquista espanhola contra os muçulmanos a palavra tomou o sentido de dominar, submeter, ao saírem para recuperar territórios para os cristãos. Neste novo sentido, queremos agora usá-la ontologicamente”.

sociedade” (CASTRO-GÓMES; GROSFUGUEL, 2007, p. 15). Para Spivak, a divisão social do trabalho, organizada internacionalmente, é fundamental para a manutenção do “sistema-mundo capitalista”. Como também I. Wallerstein percebe que os discursos sexistas e racistas são “inerentes” ao capitalismo. (BALLESTRIN, 2013, p. 89-117).

Quadro 1 – Sistema-mundo

Nível	Aspecto Econômico	Aspecto Político	Aspecto Cultural
Centro	Países com produção de alto valor agregado tecnológico; produtor e exportador de tecnologia; mão de obra especializada	Países que são Estados fortes, tendo a capacidade de ampliar domínio para além de suas fronteiras	Possuem forte identidade nacional e ampliam sua identidade como referencial para além das fronteiras
Semi-periferia	Países de industrialização de baixo valor tecnológico agregado; não produz tecnologia, mas a absorve; mão de obra semi-especializada e não especializada	Estados que têm o controle de sua política interna, mas não exercem influência externa	Possuem identidade cultural e nacional média
Periferia	Países que produzem produtos primários apenas; mão de obra não especializada	Estados que nem possuem o controle da sua política interna, nem exercem influência externa	Não possuem identidade nacional ou ela é fragmentada, prevalecendo identidades étnica ou religiosa

Fonte: MARTINS, 2015.

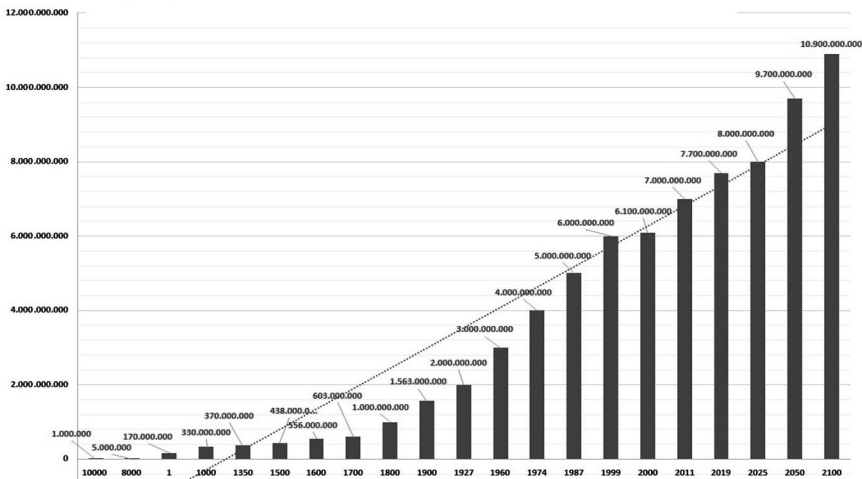
E deve-se destacar que a colonização da América foi fundamental para a construção do “espírito ocidental contra a natureza” (TURNER, 1990). E ganhou ainda maior dimensão com o desenvolvimento trazido pela invenção da máquina a vapor, a partir do final do século XVII, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, produzindo verdadeira revolução industrial. Para Milton Santos (2006), o crescimento da produção, que foi favorecido pelos processos mecânicos e técnicos, trouxe os primeiros indícios de desequilíbrio ambiental. E isso avançou, a partir da Segunda Guerra Mundial, de modo especial depois dos anos 1970, para a forma técnico-científico-informacional de domínio sobre o espaço geográfico. Não foi sem razão que o Clube de Roma surge em 1968, dentro do próprio círculo de capitalistas, cientistas e pensadores preocupados com o desenvolvimento, e se torna mundialmente conhecido com o seu relatório “Os limites do crescimento”, de 1972.

No entanto, a questão que deveria ter presidido os debates sobre o Ambiente não deveria ter sido sobre o desenvolvimento, mas sobre a sociedade, a sociedade sustentável. É uma questão de natureza política e que tem como principais responsáveis os agentes econômicos, as empresas. Para Maria Adélia Souza: “Esse é, aliás, o sentido da técnica: criadora permanente de exclusão, pois a informação é o motor da política”. (SOUZA, 2008, p. 30-31).

Na visão de Maria Adélia, discutir a questão ambiental é discutir a vida humana, as condições fundamentais de sobrevivência humana: que sociedade é sustentável para os recursos de que dispomos? Que modo de vida deveremos e poderemos ter para garantir a sustentabilidade da vida social e ambiental?

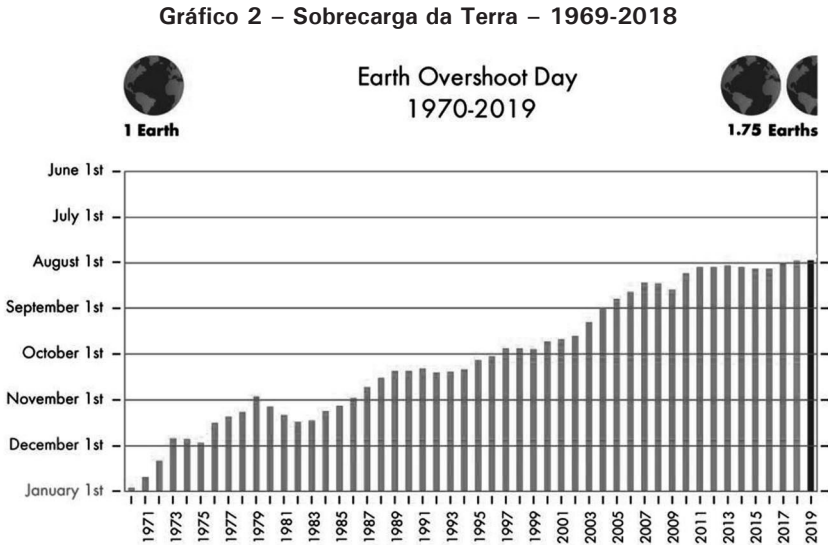
Um processo leva a outro. Entre 1600 e 1800, em 200 anos, a população mundial duplica, chegando ao seu primeiro bilhão. Mais 127 anos e duplica novamente, em 1927. E o processo se acelera: com menos de 33 anos, chega-se ao terceiro bilhão. E hoje, somos quase 7,7 bilhões de pessoas e chegaremos a quase 10 bilhões daqui a 31 anos. A Terra suportará tal situação nos níveis de consumo e exploração? Vejamos esses dois gráficos, que sintetizam esses problemas: o crescimento populacional e o Dia da Sobrecarga da Terra.

Gráfico 1 – População mundial e Número de habitantes – 10.000 a.C a 2.100



Fonte: Quadro elaborado pelo autor a partir de ALVES (2013 e 2017).

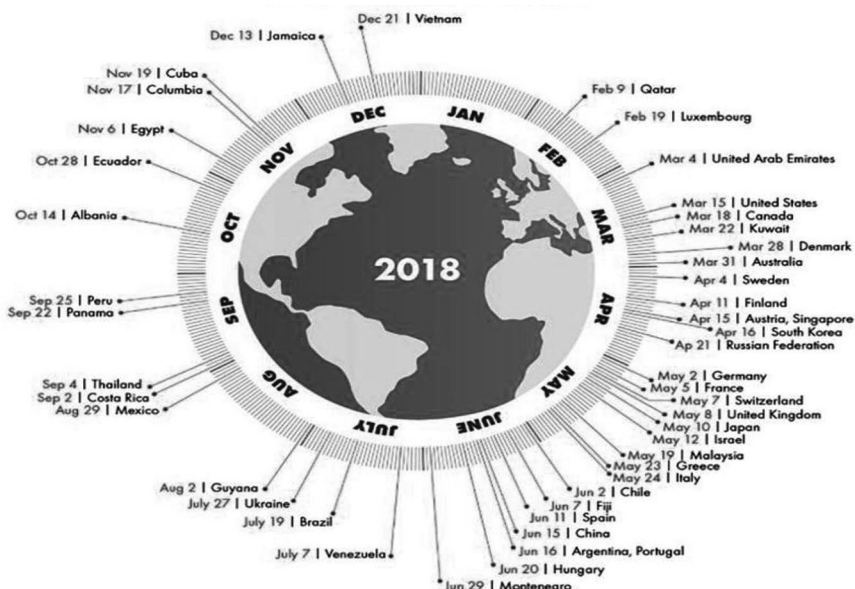
Outra questão extremamente preocupante é sobre a capacidade da Terra de suportar o nível de consumo atual. Um índice indicativo desse processo é chamado “Sobrecarga da Terra”, medido desde 1970, conforme o Gráfico 2:



Fonte: EARTH (2019).

A Sobrecarga da Terra verifica a biocapacidade da Terra, se ela é suficiente para garantir a Pegada Ecológica da humanidade. Essa é calculada dividindo-se a biocapacidade do planeta (a quantidade de recursos ecológicos que a Terra pode gerar naquele ano), pela Pegada Ecológica da humanidade (demanda da humanidade para esse ano) e multiplicando por 365, o número de dias em um ano. A situação dos países é bem variável, conforme Quadro 2, referente a 2018. O Brasil aparece com a data de 19 de julho:

Quadro 2 – Sobrecarga da Terra por países – 01 de agosto de 2018



Fonte: ALVES, 2018.

A preocupação com a condição do planeta não é tão antiga. Há exatamente 250 anos, em 14 de setembro de 1769, nascia Alexander von Humboldt, um naturalista, que pode ser chamado, ao lado de outras figuras fundamentais na defesa da natureza, como Francisco de Assis, de um verdadeiro ambientalista e ecologista. Ele antecipou questões como a interferência humana na natureza, no desmatamento, produzindo efeitos no clima. Destacou a importância das matas para a conservação da umidade, da retenção das águas, na manutenção dos mananciais, seu efeito resfriador e contra a erosão do solo, e o assoreamento dos rios, que gera sérios problemas para as espécies aquáticas e as demais, tudo isso com sérios riscos para as gerações futuras. (MESQUITA, 2017).

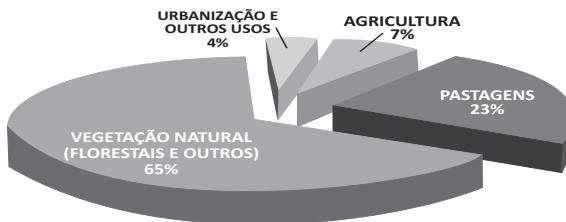
Hoje continuamos a ter uma lógica econômica que não consegue perceber a perspectiva eco-humana. O *paradigma* dominante, chamado de *moderno*, tem reproduzido uma racionalidade que se tornou cada vez mais dualista: “a divisão do mundo entre material e espiritual, a separação entre a natureza e a cultura, entre ser humano e mundo, razão e emoção, feminino e masculino, Deus e mundo e a atomização dos saberes científicos” (BOFF, 1995, p. 29). A forma analítica e instrumental de pensar e de agir

das ciências modernas, expressas nas diversas tecnologias, apesar de sua crise e dos questionamentos que sofrem, continua prevalecendo.

Por isso, vemos governantes, como o atual, que ironiza a grave situação do desmatamento se intitulando “capitão motosserra”, mas também muitos políticos e empresários, especialmente do agronegócio, que expressam uma consciência reificada, reclamando das demarcações de terras indígenas, dos sem-terra, buscando convencer-nos de que o país ainda tem muita terra a ser explorada.

O Brasil tem 851 milhões de hectares (Gráfico 3). As áreas urbanas representam 4% do nosso território. As florestas e cerrados ocupam 63%. As terras produtivas são 32%, ou seja, um terço pode ter aproveitamento agrícola. Os números são impressionantes. Desse um terço, 72% da área são dedicados às pastagens, em grande parte degradada, e só 25% para a agricultura. Mas olhando mais de perto, as pastagens e mais da metade da área agricultável (55%) são utilizadas para alimentação animal, ou seja, 28% do território nacional. A “população” de animais supera a humana: temos quase 215 milhões de bovinos, mais 41 milhões de suínos e quase 1 bilhão e meio de galináceos, segundo dados do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (BRASIL, 2019). E grande parte dessa produção não é para a alimentação humana dos brasileiros, mas para a exportação. Por isso, o agronegócio é um campo muito disputado politicamente, pois tem se destacado no PIB, como em 2017, quando sua participação foi de 23,5%. Sua força política é enorme, com uma bancada considerável, e “mais bem organizada” de 210 deputados (41%), segundo o jornal *O Estadão* (31 maio de 2019). E 4.013 proprietários de terra devem, segundo a OXFAM, em 2018, quase 1 trilhão de reais ou 22 “petrolhões”, uma dívida maior que o PIB de 26 estados.

Gráfico 3 – Uso da Terra no Brasil
850 milhões de hectares



Fonte: MMA/IBGE, 2010.

Certamente, essa força se expressa também nos conflitos no campo, com muitas mortes de agricultores, indígenas e líderes sindicais, e no embate com a questão ecológica, que também gera morte de ambientalistas e defensores da natureza como Chico Mendes (1988), Dorothy Stang (2005), Walter Manfredo Méndez Barrios (2016) e Berta Cáceres (2016). Segundo a ONG *Global Witness*, houve mais de 900 ambientalistas mortos na América Latina entre 2002 e 2015. O ano de 2015 foi o pior, com 185 assassinatos em todo o mundo, cerca de dois terços na América Latina (MONGABAY, 2016).

A lógica produtivista é maior do que tudo. O Brasil é o primeiro produtor e exportador mundial de açúcar, café e suco de laranja, e é o primeiro exportador mundial de carne bovina e de frango, e de grãos de soja, sendo o segundo exportador de farelo de soja, óleo de soja e algodão, e o terceiro de milho. Essa riqueza produzida não beneficia a população brasileira, mas os grandes produtores, cada vez mais mecanizados e utilizando-se de inúmeros produtos nocivos, os agrotóxicos, para aumentar a produtividade. A dinâmica funciona assim: “a cana empurra a soja para o Norte, a soja empurra a pecuária e a pecuária desmata o cerrado e a floresta”, conforme afirma Thomas Brieu (2017), O estado do Mato Grosso é um exemplo claro desse processo. Está em primeiro lugar na renda com o agronegócio (R\$ 82 bilhões), tendo o maior rebanho bovino e sendo o maior produtor de grãos (63 milhões de toneladas), segundo o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (2019).

Não se percebe mais hoje, como há alguns anos, a importância da agricultura familiar, sua forma cuidadora do ambiente, uma “ecologia dos pobres” (ALIER, 1997), os benefícios sociais e econômicos que produz. Se tomarmos o total de proprietários de terra no país, que possuem mais de 1.000 hectares, eles representam 0,91%, mas ocupam 45% do território nacional, em agricultura, gado e plantação de florestas. Uma das maiores concentrações de terra do mundo. Por outro lado, os proprietários de terra com estabelecimentos com menos de 10 hectares são cerca de 47% do total das propriedades, mas ocupam menos de 2,3% da área rural total. Portanto, a maioria das propriedades têm até 1 módulo rural (minifúndio), ou são pequenas propriedades, até 4 módulos, propriedades familiares. E se isso já não fosse, por si só, escandaloso, temos que 70% dos alimentos que abastecem nossos lares vêm desses 2,3% da terra (AGÊNCIA BRASIL, 2016).

Justamente esses trabalhadores e trabalhadoras do campo, que lutam para produzir o alimento de nossas mesas, que fazem parte do Programa Nacional da Agricultura Familiar – PRONAF, tiveram, em maio de 2019, um corte dos financiamentos em mais de 800 milhões de reais, sem falar de outros 6 bilhões de reais, dos anunciados 30 bilhões para a safra 2018/2019. Sob pressão, em junho houve promessa de liberação de financiamento quando do anúncio do financiamento da safra 2019/2020. E quais as implicações dessa realidade?

As consequências da reificação da natureza: o envenenamento do ambiente e das mentes

O Brasil tem em seu território riquezas imensas como a Amazônia. Ela ocupa cerca de 49% do Brasil, atingindo a totalidade dos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará e Roraima, e a quase totalidade de Rondônia, a metade do Mato Grosso e um terço do Maranhão.

Tabela 1 – Espécies da Amazônia

AMAZONIA – ESPÉCIES	
PLANTAS	30.000
ANIMAIS	4.000
ÁRVORES	2.500
AFLUENTES	1.100
AQUÍFEROS	Alter no chão e rio aéreo
ÁGUA NO MAR	175 milhões m ³ /seg.

Fonte: Elaboração do autor a partir da Campanha da Fraternidade 2017 sobre Biomas no Brasil.

E essa realidade está ameaçada a cada ano. Segundo dados do INPE, em 2019, de janeiro até o dia 22 de agosto, foram identificados 39.033 focos de queimadas, quase 250% de aumento em relação a 2018. E em agosto, foi marcado o dia do fogo (10 de agosto), por um grupo chamado Sertão, pelo aplicativo WhatsApp, que contratou motoqueiros para colocar fogo às margens da BR 163, na Floresta Nacional do Jamanxim, em Novo Progresso, Pará, tendo o Ministério Público do Pará alertado ao Ibama, que nada fez (G1, 2019).

Nos diversos governos anteriores, essa realidade não foi muito diferente, ora mais, ora menos, as queimadas existiam. O maior número de queimadas

foi em 2004 e 2005, com mais de 70 mil incêndios. Nos governos Lula, houve alternância: caiu em 2006 para 33 mil, mas subiu em 2007 para 47 mil. Houve uma queda mais expressiva em 2008 e 2009 (13 mil), mas novo aumento em 2010 para 44 mil. No governo de Dilma Rousseff, novas alternâncias, com 28 mil em 2016, e com Temer, caiu em 2017 para 24 mil e 16 mil em 2018. (G1, 2019). E o estado do Mato Grosso lidera em número de queimadas, dentro da lógica da expansão do agronegócio. O mais grave é que nos últimos cinco anos a Justiça não condenou ninguém, nenhum desmatador. Em 10 grandes operações do Ministério Público Federal, ninguém foi preso (G1, 2019). E a expectativa é que a situação piore muito em 2020.

Com tudo isso, cerca de 16% da Amazônia já foi desmatada. Se essa situação calamitosa não fosse suficiente, recebe agora doses alarmantes de agrotóxicos e de poluição na extração de ouro e de outros minerais, contaminando as terras, as águas, além de assassinar indígenas, as populações ribeirinhas e lideranças sindicais rurais.

Segundo a União Internacional para a conservação da Natureza (IUCN), em 2016 havia 5.200 espécies em processo de extinção permanente no mundo. E as precárias condições ambientais têm levado milhões de pessoas a aproveitar o que conseguem da natureza para sobreviver, acabando por destruir ainda mais um ambiente já depauperado. E logo essas pessoas terão que migrar, numa lógica muito parecida com o que Bauman (2010) chamava de capitalismo parasitário. Há a previsão de que haverá em breve mais de 150 milhões de migrantes climáticos. Atualmente, há 250 milhões de migrantes internacionais.

Em agosto deste ano, a ministra da Agricultura, Tereza Cristina, apelidada pelos críticos de “ministra veneno”, mesmo admitindo que não existe risco zero, afirmou que haverá cada vez mais aprovação de agrotóxicos, pois o país precisa “entrar na modernidade”. Que modernidade? Até o início do mês de agosto, foram liberados 262 agrotóxicos, de um total de mais de 2.000 aguardando a análise, sendo 41% muito tóxicos. E agora, em 17 de setembro de 2019, foram liberados mais 63, totalizando neste ano 325 produtos. No governo Temer, em 2017, houve um recorde em 13 anos: 450 produtos liberados. E os últimos dados de análise sobre alimentos é referente a 2015. Segundo a Deutsche Welle (WEISS, 2019), cerca de 30% dos agrotóxicos usados no Brasil (são próximos de 500), não são autorizados na Europa. De acordo com o Instituto Nacional do Câncer – Inca, cada pessoa no país ingere, “em média, cinco litros de pesticidas por ano, devido aos

vestígios nos alimentos”. Enquanto na Europa se lança um quilo de agrotóxico por hectare, no Sul do Brasil isso chega a 12 e 16 quilos. Enquanto no primeiro mundo se tolera 0,05 miligrama de glifosato por quilo, o mais usado, no Brasil aceitam-se 10 miligramas, ou seja, “mais de 200 vezes”. Além das doenças, esse processo destrói as terras, pois os herbicidas ficam no solo, não são decompostos e atingem as águas e os lençóis freáticos. Estudos mostram que não há doses seguras (*O ESTADÃO*, 2019). Uma metanálise, a partir de 300 estudos, publicada no *Interdisciplinary Toxicology* (2013), observou que o glifosato, presente no herbicida Roundup, além de ser cancerígeno, é responsável por uma epidemia de doença celíaca, causando a intolerância ao glúten.

Além das mortes diretas de agricultores envenenados, um número de pessoas incalculável, essa situação do envenenamento poderá contrair sérias doenças através da alimentação e da água contaminadas, podendo chegar a milhões de mortos. Há ainda as mortes diretas por violência na área rural. Em 2017, nosso país bateu o recorde de assassinatos no campo. Segundo a BBC Brasil (2018), “A cada seis dias, um ativista que lutava por terra ou defesa do meio ambiente foi assassinado, em média, no Brasil”. Foram 57 pessoas, segundo a ONG internacional Global Witness. No mundo, foram 207 assassinatos e o Brasil representou 27,5% desse total (*BBC BRASIL*, 2018).

Com a crise econômica, a desigualdade cresce. A pobreza extrema subiu para 11%, atingindo 7% da população, quase 15 milhões, que são aqueles com renda de R\$136,00 por mês (*EXAME*, 2018). E já temos 36% da nossa força de trabalho sem carteira assinada e sem garantias trabalhistas, num tempo de grande desemprego e do uso de robôs e de tecnologia robótica mecanizada tanto nas indústrias como no campo. Não se precisará mais de gente para o trabalho. Vivemos no contexto do pós-trabalho, com redução de direitos e postos. Que políticas têm sido pensadas sobre essa realidade, sobre o colapso social e ambiental? Que projeto de país temos para enfrentar essas calamidades?

A saída do bem viver e da ecologia integral: a perspectiva da decolonialidade da natureza da religião

É nossa responsabilidade, enquanto cidadãos e pesquisadores, e especialmente para quem como nós trabalhamos com a temática da religião, contribuir para o cuidado da nossa *pólis*, da nossa Casa Comum. Não só o Brasil, mas

todo o planeta vivem sobre a ameaça eminente de uma brusca mudança climática, com consequências imprevisíveis, o acelerado processo de ecocídio.

Segundo o demógrafo e defensor da causa ecológica José Eustáquio Diniz Alves (2019), o equilíbrio planetário começou a entrar em crise com o uso crescente dos combustíveis fósseis, como o carvão, desde a máquina a vapor de James Watt, em 1769. A perda crescente da biodiversidade e o aumento da temperatura produzirão um colapso. Os últimos anos foram os mais quentes e o aumento do calor não será suportável e pode gerar um planeta inabitável, tanto pelo aumento dos níveis do mar, quanto pelo avanço dos desertos. A partir do estudo de Ron Patterson (2014), mostra-se que se há 10.000 anos os “humanos e seus animais eram menos que um décimo de um por cento da biomassa”, hoje eles são 97%. Esse ecocídio contra as espécies animais e vegetais pode ser comparado a outros crimes como sexismo, racismo, homofobismo e escravismo. Calcula-se que, entre 1970 e 2014, houve uma redução de 60% nas populações de vertebrados silvestres (mamíferos, pássaros, peixes, répteis e anfíbios), com 1 milhão de espécies ameaçadas de extinção, segundo uma Plataforma intergovernamental da ONU. Entre 1980 e 2000, perderam-se 100 milhões de hectares de florestas no mundo (ALVES, 2019).

Estamos próximos do fundo do poço. Mas é possível alimentar alguma esperança?

Já existem muitos grupos e movimentos, em alguns países, que têm buscado formas diferentes de tratar a nossa Casa Comum. E podemos aprender bastante com eles, especialmente com as culturas originárias. Marcelo Barros (2014, p. 59) mostra a mudança epistemológica importante, uma outra forma de saber, produzida pelas culturas indígenas Quéchua, Aymara e Guarani, que se expressa como *Sumak Kwasay*, *Sumak Kamana* e *Teko Porã*, respectivamente, e que pode ser traduzida como o novo paradigma do bem viver. Esse paradigma parte de um princípio de inclusividade de todas as dimensões da vida, da religação de todos: o “*sumak kawsay* é uma utopia política não muito distante da utopia do Reino. Ambos são parecidos ou representam um *pachakuti*, uma reviravolta social. O *pachakuti* restabelece o equilíbrio perdido e abre o caminho para se viver em plenitude” (SUESS, 2010).

Barros mostra como essa visão transforma a perspectiva política dos países que a assumiram (Bolívia e Equador), privilegiando o bem viver na “organização social e política”, com ações contra o colonialismo e

a colonialidade, nova dinâmica democrática, participativa e popular, e no “comunitarismo das culturas”, de modo especial nesses países de culturas indígenas e afrodescendentes (BARROS, 2014, p. 60). Respeitando-se a autonomia de cada Estado, busca-se criar uma solidariedade entre os povos desses países. É um processo de decolonização do poder, do saber e do ser.

Tal concepção da vida tem alcançado avanços políticos quando abre espaço para que a natureza – os rios, espécies, montanhas – tenha direitos e seja sujeito de direito. Isso pode ser uma referência importante na formação das futuras gerações, para que se crie outra forma de relação entre as pessoas e o ambiente.

No Brasil, temos a luta penosa e sofrida do MST, que segue firme, oferecendo esperança para milhares de pessoas. Ao lado desse movimento e do bem viver, surgem em diversos países outros movimentos, como a luta por justiça ambiental e sustentabilidade e por um ecologismo dos pobres, como dizia Juan Martinez Alier (1997), que inclui todas e todos. Ele começa a ganhar uma perspectiva internacional a partir do vazamento do memorando Summers, em 1991, do economista chefe do Banco Mundial Lawrence Summers, quando ele defende a migração das indústrias poluentes para os países mais pobres, justificando-a pela relação custo-benefício, pela pouca poluição desses países e pelo cuidado estético das nações desenvolvidas (CORTE; PORTANOVA, 2015, p. 81).

Uma figura importante hoje no debate ecológico e político, que tem sofrido pressões de todos os lados, tanto internas quanto externas, é o bispo de Roma, Francisco. Sua Encíclica *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015) mostra uma atitude corajosa e empenhada na luta por uma visão e por uma prática integrais da ecologia. Parece até redundante falar em ecologia integral, pois ecologia se refere à casa toda, mas diante da fragmentação da sociedade contemporânea, das diferenciações de todas as esferas, dos valores, das estruturas da sociedade, por tudo, é necessário esse destaque.

A *Laudato Si'* coloca para toda a sociedade o desafio de cuidar da vida e defendê-la, especialmente as vidas mais ameaçadas, como as dos pobres, dos excluídos e excluídas, e de toda a natureza. O nosso futuro eco-humano, e o das novas gerações dependerão disso, daquilo que fizermos hoje. A questão central é

Que tipo de mundo queremos deixar a quem vai suceder-nos, às crianças que estão a crescer? Esta pergunta não toca apenas o meio ambiente

de maneira isolada, porque não se pode pôr a questão de forma fragmentária. [...] referimo-nos sobretudo à sua orientação geral, ao seu sentido, aos seus valores. (FRANCISCO, 2015, n. 160).

Por isso, o texto de Francisco coloca como eixos: “a relação entre os pobres e a fragilidade do planeta”, que “tudo está interligado”, por isso faz forte crítica ao “ao paradigma moderno e à razão instrumental e sua tecnologia”, chamando a sociedade a “pensar outra forma de economia e de desenvolvimento e de progresso”. Mostra o “valor de cada criatura e o sentido humano da ecologia” e propõe que haja um “debate sincero/honesto” e que se assumam as “responsabilidades das políticas internacionais e locais”, o que deve produzir outra cultura e “a proposta de um novo estilo de vida” (FRANCISCO, 2015).

Além de se posicionar claramente sobre o problema ecológico, convocou um Sínodo sobre a Amazônia, que acontecerá em Roma entre os dias 6 e 27 de setembro de 2019. A reação dentro da Igreja e de países como os Estados Unidos e o Brasil tem sido muito forte. E, para março de 2020, ele quer realizar um encontro com jovens economistas para discutir o enfrentamento desse sistema neoliberal que avança em sua insanidade, criando um clima favorável ao pior dos mundos: o paradigma da guerra infinita, como chama Leonardo Boff, a partir de Alain Tourraine.

Conclusão

Como cidadãos, devemos lutar para que esses movimentos e essas formas alternativas de pensar e agir em relação à situação socioambiental ganhem visibilidade e sejam perspectivas e horizontes de esperança para as comunidades eco-humanas. E recuperar os fundamentos da esperança das religiões é um caminho importante.

Como pesquisadores, espera-se que, diante do quadro atual e das previsões alarmantes, nossa produção acadêmica, seja nos projetos de pesquisa e de extensão, mas também nas atividades de ensino, contribuam para a consciência ecológica, uma ecologia de saberes, com diz Boaventura de Souza Santos (2009, p. 467), de modo que nossas universidades cumpram seu papel pedagógico na construção de uma sociedade justa socioambientalmente, cuidadora da Casa Comum de todos os seres e espécies.

Como afirmou Francisco, na *Laudato Si'*, “Se tivermos presentes a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos

reconhecer que as soluções não podem vir de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade”. (FRANCISCO, 2015, n. 63).

Referências bibliográficas

- AGÊNCIA BRASIL. EBC. Menos de 1% das propriedades agrícolas detém quase metade da área rural no país. *AgenciaBrasil.EBC*. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-11/menos-de-1-das-propriedades-agricolas-detem-quase-metade-da-area-rural>>. Acesso em: 2 set. 2019.
- ALIER, Juan Martinez. O ecologismo dos pobres. *Raega – O Espaço Geográfico em Análise*, v. 1, dez. 1997. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/17910/11685>>. Acesso em: 3 set. 2019.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. A vida na Terra tem duas ameaças vitais: mudanças climáticas e ecocídio. *EcoDebate*. 19 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2019/06/19/a-vida-na-terra-tem-duas-ameacas-vitais-mudancas-climaticas-e-ecocidio-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Acesso em: 1º set. 2019.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. Dia da Sobrecarga da Terra (Earth Overshoot Day): 1º de agosto de 2018. *Ecodebate*, 4 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2018/07/04/dia-da-sobrecarga-da-terra-earth-overshoot-day-01-de-agosto-de-2018-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Acesso em: 2 set. 2019.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. Exame Humano. *Ecodebate*, 20 set. 2013. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2013/09/20/exame-humano-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Acesso em: 28 jul. 2019.
- ALVES, José Eustáquio Diniz. O impressionante crescimento da população humana através da história. *IHU On-line*, 6 abr. 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/566517-o-impresionante-crescimento-da-populacao-humana-atraves-da-historia>>. Acesso em: 28 jul. 2019.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-agosto 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004>. Acesso em: 16 maio 2016.
- BBC BRASIL. Brasil tem recorde de assassinatos no campo em 2017, mas só dois casos são esclarecidos. *BBC Brasil*. 24 jul. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44933382>>. Acesso em: 2 set. 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- BRIEU, Thomas. Como são usadas as terras no Brasil? *DoIt Brasil*. Disponível em: <<http://comunicacaoprodutiva.com.br/socioambiental/uso-das-terras-no-brasil/>>. Acesso em: 2 set. 2019.
- BARROS, Marcelo. Teologias Pós-coloniais e Espiritualidade do Bom Viver. *VOICES*, Panamá, v.37, n.1, p.57-67, 2014. Disponível em: <<http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- BOFF, Leonardo. *Dignitas Terrae*. Grito da Terra, grito dos pobres. São Paulo: Editoria Ática, 1995.

- BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. *Agropecuária Brasileira em números*. 22 fev. 2019. Disponível em: <<http://www.agricultura.gov.br/assuntos/politica-agricola/agropecuaria-brasileira-em-numeros>>. Acesso em: 13 set. 2019.
- CORTE, Thaís Dalla; PORTANOVA, Rogério Silva. Movimento por justiça ambiental e sustentabilidade: fundamentos para a governança da água. *RCJ – Revista Culturas Jurídicas*, Juiz de Fora, v. 2, n. 3, p. 74-99, 27 set. 2015. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=087d2849417bebb>>. Acesso em: 4 set. 2019.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores/UMSA, 1994.
- DUSSEL, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamerica Livros, 1972. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120131094753/CAMINOS.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2016.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Ed.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 283-335.
- EARTH Overshoot Days – *Past Earth Overshoot Days* – 1969-2019. Disponível em: <<https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/>> Acesso em: 2 set. 2019.
- EXAME. Pobreza extrema sobe 11% no Brasil e atinge 7% da população. *Exame. Economia*. 12 abr. 2018. Disponível em: <https://exame.com/economia/pobreza-extrema-sobe-11-no-brasil-e-atinge-7-da-populacao/>. Acesso em: 1º set. 2019.
- FARIAS FILHO, Everaldo Nunes de; MACIEL, Louise Claudino. Reificação e questão ambiental. Contribuições de Karl Marx para a agenda de uma educação ambiental. *Ambiente & Educação*. Revista de Educação Ambiental, v. 23, n. 3, Rio Grande, p. 105-127, 2018.
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si’*. Sobre o cuidado da Casa Comum. Roma, 24 maio 2015. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 4 set. 2019.
- G1. Número de queimadas na Amazônia em 2019 é o maior desde 2010, diz INPE. *G1 Jornal Nacional*. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/08/23/numero-de-queimadas-na-amazonia-em-2019-e-o-maior-desde-2010-diz-inpe.ghtml>>. Acesso em: 2 set. 2019.
- LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Tonico/2s2012/Texto_1.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfuguelcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- MARTINS, José Ricardo. Immanuel Wallerstein e o sistema-mundo: uma teoria ainda atual? *Iberoamérica Social*. 30 nov. 2015. Disponível em: <<https://iberoamericasocial.com/immanuel-wallerstein-e-o-sistema-mundo-uma-teoria-ainda-atual/>>. Acesso em: 3 set. 2019.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martins Claret, 2004.

- MESQUITA, João Lara. Humboldt: a fascinante história do primeiro ambientalista. *O Estadão*, Mar sem fim. São Paulo, 24 nov. 2017. Disponível em: <https://marsemfm.com.br/a-invencao-da-natureza/>. Acesso em: 13 set. 2019.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad e gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. Disponível em: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epistc3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2016
- MONGABAY. *Ambientalistas, na América Latina, são uma espécie em extinção*. 22 dez. 2016. Disponível em: <https://pt.mongabay.com/2016/12/ambientalistas-na-america-latina-sao-uma-especie-amecada-de-extincao/>. Acesso em: 15 jun. 2017.
- O ESTADÃO. Pesquisa indica que não há dose segura de agrotóxico. *O Estadão*, Rio de Janeiro, 4 ago. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/ag-estado/2019/08/04/pesquisa-indica-que-nao-ha-dose-segura-de-agrotoxico.htm>. Acesso em: 2 set. 2019.
- PATTERSON, Ron. Of Fossil Fuels and Human Destiny. *Peak Oil Barrel*, May 2014. Available on: <http://peakoilbarrel.com/fossil-fuels-human-destiny/>. Access in: 12, July, 2019.
- PiB AGROD – Disponível em: <https://www.cepea.esalq.usp.br/br/pib-do-agronegocio-brasileiro.aspx>. Acesso em: 31 ago. 2019.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2016.
- SAGAN, Carl. *Os dragões do Éden: especulações sobre a evolução da inteligência humana*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.
- SOUZA, Maria Adélia A. de. A geopolítica do desenvolvimento sustentável: panorama mundial. O planeta e as metáforas. In: SOTER (Org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 30-31.
- SUESS, Paulo. Elementos para a busca do bem viver – *sumak kawsay* – para todos e sempre. *IHU – Notícias*, São Leopoldo, 3 dez. 2010. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/38925-elementos-para-a-busca-do-bem-viver-sumak-kawsay-para-todos-e-sempre->. Acesso em: 20 jul. 2016.
- TURNER, Frederick. *O espírito ocidental contra a natureza: mito, história e as terras selvagens*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- WEISS, Sandra. Há um ciclo de envenenamento por agrotóxicos entre Brasil e Europa. *Deutsche Welle – DW – Made for minds*. Meio ambiente, 2 jul. 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/h%C3%A1-um-ciclo-de-envenenamento-por-agrot%C3%B3xicos-entre-brasil-e-europa/a-49435294>. Acesso em: 12 jul. 2019.

Teologia, fundamentalismo cristão e meio ambiente sob o olhar do demônio em Paul Tillich

Jaziel Guerreiro Martins*

Introdução

Para muitos acadêmicos, o teólogo seria um ser extremamente sensato e circunspecto que passa o tempo todo imerso em livros, artigos científicos, congressos, conferências, com a pretensão de responder de forma exata e precisa a perguntas que ninguém nunca ousou fazer (TEMPLE, 2015, p. 115). Isso pode ser verdade se a teologia for considerada unicamente como o estudo de Deus e a repetição contínua dos dogmas eclesiásticos dos 7 Concílios Universais da Igreja Cristã (MUELLER, 2007, p. 88-103). Entretanto, uma definição atualizada de teologia mostra que a mesma é a “busca pelo significado e sentido da vida humana, a partir de uma comunidade de fé, paz, justiça e amor” (TAMAYO, 2004, p. 171-177).

Aquele que é da área da teologia sabe que as coisas nem sempre são assim no campo religioso. Quem nunca ouviu falar que enquanto a cidade de Constantinopla estava para ser invadida, os teólogos jaziam concentrados em supinas discussões sobre quantos anjos caberiam na ponta de uma agulha? (SALISBURY, 1995, p. 30)¹. Esse tipo de matriz produz uma Teologia puramente abstrata, dogmática, fundamentalista às vezes, sem a preocupação com a sociedade, com a natureza humana, com os problemas socioeconômicos e com a vida planetária. Olha-se o objeto de estudo apenas verticalmente: o transcendente, o sagrado, as divindades, o Supino Bem, a eternidade e a vida após a morte (MARROU, 2009, p. 35). Constrói-se uma roda e todos devem ser inseridos nessa roda: quem não entra na roda é um profano, um publicano, um mundano, um incrédulo. Assim, para se salvar dos problemas e intempéries da vida que a própria religião cria, basta fazer parte da roda.

* Jaziel Guerreiro Martins é mestre em Teologia pela Universidade de Birmingham, Inglaterra, e doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. É docente do PPG em Teologia e na graduação em Teologia nas Faculdades Batista do Paraná. O presente trabalho esteve vinculado ao GT Fundamentalismos e Meio Ambiente do VII Congresso Nacional da ANPTECRE: Religião e Crise Socioambiental. E-mail: diretor@fabapar.com.br.

1 Embora este detalhe não seja uma realidade histórica comprovada em si mesma, mostra o antagonismo entre os teólogos e o mundo que os cerca.

O fundamentalismo cristão sob uma perspectiva tillichiana

As palavras “fundamentalismo” e “fundamentalista” nasceram nos Estados Unidos, no princípio do século XIX e no contexto do protestantismo, com o objetivo de preservar e defender os pontos considerados fundamentais da fé cristã. Foi um contraponto ao movimento liberal daquele período (MENDONÇA; VELASQUES, 2002, p. 111-113). O lema era que aquelas pessoas que ainda continuassem firmemente apegadas aos grandes fundamentos e que estão decididas a combater a sério por esses fundamentos fossem chamadas de *Fundamentalistas*, devendo, portanto, o termo ser considerado “um elogio e não um insulto”.

O fundamentalista cristão, assim como qualquer outro, absolutiza a sua verdade, a sua religião e a sua cultura. No limite, impõe pela força, inclusive das armas, a sua própria verdade. Quando se não suporta viver na perplexidade e na interrogação, surge a tentação de absolutizar as próprias crenças, excluindo e perseguindo quem as não partilha. Em toda a História foi permanente a utilização da religião para fins que não são os seus: alcançar o poder, servir os próprios interesses econômicos, políticos, culturais, impondo hegemonicamente o próprio domínio. Em última análise, na base está uma determinada concepção de verdade, que se confunde com a posse do Fundamento. Mas, precisamente aqui, é preciso perguntar: quem é o Homem, um ser finito, para considerar-se senhor do Fundamento?

Um pensamento que pode ser usado no não diálogo do fundamentalismo cristão com a ecologia, com a sociedade e com o ser humano do século XXI é a análise da ideia de Paul Tillich acerca do *demônico* (TILlich, 2004, p. 481-487). Em sua linguagem, Paul Tillich parece ser um tanto ambíguo à primeira vista, mas analisando com cuidado o seu pensamento, pode-se perceber pelo contexto que há uma sutil e, às vezes, uma imperceptível diferenciação entre o “demônico” e o “demoníaco”: *demoníaco* é usado no sentido de satânico, e *demônico*, no sentido de ambíguo, criador/destruidor ao mesmo tempo.

Usa-se o demônico em particular para expressar a ambiguidade do numinoso, na linha de Otto: *tremendum et fascinatum* (OTTO, 2007), ou fundamento e abismo do ser, ao mesmo tempo. Tillich argumenta que todo processo de vida apresenta a ambiguidade de elementos positivos e negativos amalgamados de tal forma que se torna impossível apartar o negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento. A vida não é essencial, nem existencial, mas ambígua.

Dentro da autotranscendência da vida e suas ambiguidades, Tillich fala das ambiguidades da religião: o sagrado e o secular, e o divino e o demônico. A religião sempre se move entre os pontos ameaçadores de profanação e demonização, e em todo ato genuíno da vida religiosa ambas estão presentes, aberta ou disfarçadamente. A característica principal do demônico é o estado de ser desintegrado. A autoelevação demoníaca de uma nação sobre todas as outras em nome de seu Deus ou do seu sistema de valores produz a reação de outras nações em nome de seu Deus. A autoelevação demoníaca de forças particulares na personalidade centrada e a reivindicação de sua superioridade absoluta conduzem à reação de outras forças e a uma consciência desintegrada.

Toda vez que aparece o demônico, ele mostra traços religiosos, mesmo que a aparência seja moral ou cultural. Essa é uma consequência lógica da imanência mútua das funções da vida na dimensão do espírito e do duplo conceito de religião como preocupação incondicional e como reino de símbolos concretos que expressam preocupações concretas. Aqui podem se dar como exemplos os fundamentalismos cristãos e acristãos: as exigências incondicionais de obediência cega feitas pelos pastores ou líderes que se autoatribuem dignidade religiosa, bem como pelas funções culturais, sociais, políticas e religiosas que dominam todas as outras por esses líderes, que buscam a idolatrização de si mesmos, por impulsos particulares na pessoa que se apodera do centro pessoal – em todos esses casos ocorre uma autotranscendência distorcida.

Ao se usar esse pensamento de Tillich na análise do fundamentalismo, especialmente o cristão, pode-se ver uma forma marcante na ambiguidade do demônico na esfera do reino religioso. O fundamentalismo, que poderosamente se constitui em termos políticos e econômicos, se torna possuído demonicamente quando se reveste de santidade divina e produz a ruptura que conduz à luta antidemônica contra os demais grupos religiosos e vertentes teológicas díspares de si mesmo, bem como fomenta uma espécie de perseguição demoníaca ideológica implacável, usando em alguns casos até a força física, destruindo espaços cúlticos dessas religiões (SOARES, 1990, p. 95).

Essa atitude fornece uma transição à discussão da religião no sentido mais estrito da palavra e da sua demonização, de acordo com a metodologia da ambiguidade de Paul Tillich. A ambiguidade básica da religião tem uma raiz mais profunda do que qualquer das demais ambiguidades

da vida, pois religião é o ponto no qual é recebida a resposta à busca do que é sem ambiguidade. A religião, no sentido da possibilidade de o ser humano receber essa resposta, é sem ambiguidade; a recepção real, de fato, é profundamente ambígua, pois ocorre nas formas cambiantes da existência moral e cultural do ser humano. Essas formas participam do sagrado ao qual apontam, mas não são sagradas em si mesmas. Se elas reivindicam ser sagradas em si mesmas, acabam se tornando demoníacas exatamente por causa disso.

Tillich, em sua obra *Teologia sistemática*, dá alguns exemplos da demonização da religião em geral, que exprimem perfeitamente os fundamentalismos religiosos. Estes, como realidade histórica, utilizam criações culturais tanto na teoria, quanto nas práxis. Usam algumas e rejeitam outras, e ao fazer isso constituem um reino de cultura religiosa que se estabelece paralelamente às outras criações culturais. Mas a religião como auto-transcendência da vida em todos os reinos reivindica uma superioridade sobre elas que se justifica na medida em que a religião assinala para aquilo que transcende todas elas, mas a reivindicação de ascendência se torna demoníaca quando a religião fundamentalista como realidade social e pessoal faz essa reivindicação para si mesma e para suas formas finitas mediante as quais ela aponta ao infinito.

O fundamentalismo é atual em grupos sociais que estão unidos a grupos políticos ou separados deles. Em ambos os casos, ele constitui uma realidade social, legal e política que é consagrada pelo sagrado incorporado nele. No poder dessa consagração, ele consagra as outras estruturas comunitárias e dessa forma tenta controlá-las. No caso de resistirem, o fundamentalismo procura destruí-las (MARIANO, 1999, p. 111-120). Nota-se, no fundamentalismo, que o poder dos portadores do sagrado é o caráter incondicional do sagrado, em cujo nome ele rompe a resistência de todos aqueles que não aceitam os símbolos da autotranscendência sob os quais vive a comunidade religiosa fundamentalista. Essa é a fonte do poder daqueles que representam uma comunidade religiosa, como é também a fonte da solidariedade das instituições sagradas, costumes sagrados, sistemas de lei divinamente ordenados, ordens hierárquicas, mitos e símbolos, e assim por diante. Mas essa mesma solidez trai sua ambiguidade divino-demônica; ela é capaz de rejeitar todas as críticas que são levantadas contra ela em nome da sua justiça. Dessa forma, entende-se o fato de o fundamentalismo rejeitar peremptoriamente as críticas em nome do sagrado, dizendo ter o

princípio de justiça dentro de si mesmo, e procurando destruir as mentes e a religião daqueles que tentam resistir (TILLICH, 2004, p. 484-487). No reino da vida pessoal, a ambiguidade divino-demônica da religião aparece na ideia de santo. Aqui refletem-se o conflito entre humanidade e santidade, e o apoio divino, bem como a supressão demoníaca do desenvolvimento pessoal em direção à humanidade. Esses conflitos, com suas consequências integradoras, desintegradoras, criativas e destrutivas ocorrem antes de tudo dentro da pessoa individual. Uma das formas através das quais a religião usa sua própria ideia consagrada de personalidade para suprimir a ideia de humanidade no indivíduo é criando uma consciência intranquila naquele que não aceita a reivindicação absoluta da religião (TILLICH, 2004, p. 484-487). Frequentemente, na história da religião, é o princípio negativo, ascético, que recebe consagração religiosa e que se coloca como juiz condenador contra as implicações positivas da ideia de humanidade. O psiquiatra conhece a devastação causada por esse conflito no desenvolvimento pessoal.

A discussão sobre a ambiguidade divino-demônica na relação da religião como teoria naturalmente enfoca o problema da doutrina religiosa, particularmente quando essa aparece na forma de um dogma estabelecido. O conflito que surge no fundamentalismo é um conflito entre a verdade consagrada do dogma demonológico e a verdade que une mudança dinâmica e forma criativa. Mas não é o conflito teórico como tal no qual aparece a ambiguidade divino-demônica, mas em seu significado para a comunidade santa e a personalidade santa. A supressão demoníaca da obediência honesta às estruturas da verdade é que está em jogo aqui. O que ocorre nesse sentido à função cognitiva acontece igualmente à função estética; a supressão da expressividade autêntica na arte e na literatura é igual à supressão do conhecimento honesto. É feita em nome de uma verdade e de um estilo consagrados religiosamente.

Não há dúvida de que a autotranscendência abre os olhos à verdade cognitiva e à autenticidade estética. Poder divino encontra-se nas doutrinas religiosas e na arte religiosa. Mas começa a distorção demônica quando uma nova percepção irrompe na superfície e é reprimida em nome do dogma, da verdade consagrada, ou quando novos estilos buscam exprimir as tendências de um período e são impedidos de fazê-lo em nome de formas de expressão religiosamente aprovadas. Em todos esses casos, a comunidade e as personalidades que resistem são vítimas da destruição demoníaca da verdade e da expressividade em nome do sagrado. Dessa maneira, o

fundamentalismo vê a religião do outro como aquele que, por ter um pacto com o diabo, resiste aos seus dogmas e aos seus avanços. Em nome de suas crenças (dogmas), os fundamentalistas tentam demonicamente destruí-los em nome de seu deus. É preciso destruí-los, pois participam do eixo do mal, expressão usada por George Bush, ex-presidente norte-americano.

Em uma perspectiva tillichiana, os fundamentalismos cristãos em que cada qual se julga como o representante maior do Reino de Deus em sua luta contra as forças da demonização, estão eles mesmos sujeitos às ambiguidades da religião e expostos à demonização. Os ataques severos a outros grupos religiosos antagônicos, os ataques e agressões físicas aos seguidores dos cultos afro e todo o “exorcismo” praticado de forma hostil com uma espécie de fanatismo religioso lançando elementos de demonização fazem com que, em uma linguagem tillichiana, possa-se asseverar peremptoriamente que os grupos fundamentalistas não sejam apenas demônicos, tornam-se, também, demoníacos.

Proposta de uma nova teologia para um novo tempo

Em meio ao fundamentalismo cristão haveria uma vontade dos deuses que a pessoa está destinada a cumprir através de rituais, dogmas e crenças (FELIPE, 2007, p. 216). Não se olha o objeto de estudo horizontalmente: a necessidade do outro, a realidade da vida cidadina, do migrante, do mendicante, dos incautos e abandonados, não se vê a natureza, não há a preocupação com os problemas socioeconômicos do ser humano, nem com a vida planetária. Nessa teologia, o planeta, compulsoriamente está a serviço do fiel, e o mesmo deve *demonicamente* usufruir dele de forma desvairada, descomunal, destruindo a seu bel-prazer a natureza, sem preocupações maiores, com o epíteto: “Nós não somos deste mundo”.

O Cristianismo em especial, em oposição absoluta com o antigo paganismo e com religiões da Ásia, excetuando-se o Zoroastrismo, estabeleceu um assombroso dualismo entre o ser humano e a natureza, insistindo de forma peremptória que é a vontade de Deus que o homem explore a natureza para seus próprios fins (WHITHE, 2003, p. 135-151). Fato é que nenhuma civilização conhecida originou tanta destruição no meio ambiente quanto a sociedade capitalista cristã ocidental moderna, razão pela qual a degradação ambiental se constitui em um dos mais graves problemas a ser enfrentado pela humanidade nos séculos seguintes, incluindo o século XXI.

Nessa concepção dualística e mecanicista de mundo dominado pelo sistema capitalista de produção, a sociedade ocidental moderna, de forma demônica e demoníaca, tornou-se consumista, imediatista, egoísta e individualista, não se levando mais em consideração o bem comum e a importância do outro e da natureza (PINTO, 2004, p. 18-19). Assim, construíram-se uma lógica e um *habitus* reforçador da ideia da natureza submissa à vontade humana e passível de controle, respectivamente, como reunião diversificada de matérias-primas ou de uma grande máquina a seu serviço (CARVALHO, 2005, p. 24).

A Teologia tradicional e horizontal acerca do planeta baseia-se na doutrina da criação. A visão judaico-cristã da criação é de que esta é um sistema fechado, gerando uma concepção de história como algo totalmente acabado após os atos criacionais em que se lança a própria criação ao domínio do homem, feito à imagem e semelhança de Deus, que tem a função de dominá-la, controlá-la e usá-la (BLANK, 2013, p. 17-31). De acordo com Passos, a modernidade ocidental concretizou essa Teologia em termos econômicos, políticos e tecnológicos, regida por uma racionalidade de domínio do sujeito humano sobre o objeto natureza. A consequência disso foi a destruição da natureza e a submissão total e absoluta do ecológico ao econômico (PASSOS, 2012, p. 73-75).

No entanto, uma teologia atual relevante não seria aquela que olha somente verticalmente, de forma demônica, querendo trazer todos para a roda, para a máquina de poder, de dinheiro e de opressão. Pelo contrário, a Teologia relevante precisa deixar de dar ao cristão subsídios para ele ser uma máquina de poder, e buscar o outro no seu *lócus* e *habitat*. O Cristo viveu e manifestou essa mudança de paradigma na religiosidade de seu tempo, não atuando em Jerusalém, nem se apegando à máquina de poder de sua época, à lei, a tradição e o templo, mas vivendo na Galileia, lugar dos pobres, miseráveis e doentes (MORRIS, 2007, p. 33-36). Viera ele para cuidar dos doentes e não dos sãos. Uma teologia demônica que se serve a si mesma não possui sentido e significado para o ser humano do século XXI. A verdadeira teologia é a busca de significado e sentido da vida para o ser humano do terceiro milênio.

Nesse paradigma teológico, usando uma linguagem de Tamayo, a Teologia precisa manter-se fiel ao duplo polo da experiência bíblica de liberdade e libertação e da nossa experiência atual do mundo na busca de sentido e de salvação. O antigo paradigma, demônico, já necrosado, não dá conta nem

responde a uma série de fenômenos revolucionários em curso. Nessa nova maneira de fazer teologia, a consciência ecológica impõe-se, felizmente, cada vez mais, pondo em xeque o modelo científico-técnico de desenvolvimento imposto pela modernidade, um modelo predador da natureza e destruidor do tecido da vida (TAMAYO, 2004, p. 171-177). Vivemos tempos de revolução biogenética, que se manifesta na regulação da natalidade, na descoberta do código genético, na reprodução medicamente assistida, na experimentação com células estaminais, na clonagem, e assim por diante. Trata-se de avanços que não deixam de levantar perguntas nos domínios da filosofia, da ética e da religião. Conseqüentemente, a teologia não deveria persistir no caminho simples da condenação a tudo o que é novo.

A sociedade na “modernidade líquida”² vive mergulhada na cultura dos direitos humanos. A pergunta que se faz em termos de meio ambiente é se eles são respeitados. O que é feito deles quando estão em causa os interesses dos poderosos e da globalização neoliberal³? Não reside aí o perigo de aparecer como sujeito de direito somente o possuidor do poder econômico, como se os direitos humanos se restringissem apenas ao direito de propriedade? A sexualidade também constitui outro campo difícil para o Cristianismo e para a teologia, que continua com uma concepção dualista do ser humano e uma atitude assaz repressiva frente ao corpo.

É precisamente a consciência destes acontecimentos que demanda uma refundação da Teologia como ciência, uma espécie de novo modelo teológico para um distinto mundo plausível, dentro de uma série de horizontes teológicos novos como resposta aos novos desafios agora existentes. O novo horizonte hermenêutico seria a chave de toda a teologia, provocando uma saída para além da mera exegese dos textos sagrados a fim de que a teologia abarque elementos em que haja um significativo espaço hermenêutico enquanto busca de sentido. Pela sua própria natureza, a teologia

2 Termo usado por Zygmunt Bauman, que também é o nome de sua obra mais conhecida, *Modernidade líquida*. Zygmunt Bauman (1925 – 2017), professor emérito das universidades de Leeds (Inglaterra) e Varsóvia (Polônia) e um dos mais importantes sociólogos da atualidade. Com uma linguagem simples e acessível, Bauman lança um olhar crítico para as transformações sociais e econômicas trazidas pelo capitalismo globalizado. Conceito central do pensamento do autor, a “modernidade líquida” seria o momento histórico que vivemos atualmente, em que as instituições, as ideias e as relações estabelecidas entre as pessoas se transformam de maneira muito rápida e completamente imprevisível.

3 Um exemplo recente aconteceu na data de 13 de abril de 2020, em que o presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, teria desautorizado uma operação legal em andamento do Ibama contra um grupo que explorava madeira ilegal nas matas de uma região do estado de Rondônia.

não pode circunscrever-se a apenas reproduzir ou interpretar literalmente os textos sagrados e fundacionais. Ela tem de ler de modo crítico os textos e trazê-los para a nossa experiência de mundo, na confluência e na fusão de horizontes. Sem a mediação hermenêutica, o discurso teológico não passará de simples repetição dos textos do passado e de reprodução do discurso religioso oficial, legitimando as teologias feitas e as instituições, cooperando, assim, para as estruturas de poder, especialmente do capitalismo considerado selvagem e escravizador, de maneira demônica, em uma linguagem tillichiana.

Conclusão

Nesse novo paradigma, uma perspectiva que não pode ser negligenciada de forma alguma é a ecológica, que exige, por um lado, a superação da teologia antropocêntrica e, por outro, que se ouça o grito do planeta em busca de libertação. A teologia cristã é hoje muitas vezes suspeita de ter colaborado para as dificuldades ecológicas, ao ter defendido um antropocentrismo exasperado e perdido de vista que o primeiro artigo do Credo cristão professa, a criação amorosa do mundo por Deus, de tal modo que se estabelece também uma leitura ecológico-festiva da criação⁴.

O horizonte “pós-moderno” implica a ética como importância capital na teologia. A teologia move-se, também, no horizonte da razão prática e não somente no da razão pura, e reconstrói-se através do reverso da história e a partir dos novos sujeitos, que são todos os espoliados: mulheres abusadas, espancadas e marginalizadas, etnias subjogadas, culturas negadas, religiões humilhadas, povos, países e continentes marginalizados pela globalização neoliberal (CABRAL, 2009, p. 4-68). Na base do Cristianismo está a memória subversiva e perigosa de uma vítima inocente: Jesus crucificado. Esquecendo as vítimas, apaga-se a consciência moral. Nenhuma religião autêntica se exprime em uma teologia dos vencedores. Ainda seria teologia aquela que contemporiza com a globalização da rapina e da exclusão, ignorando a justiça e a solidariedade?

⁴ Para uma discussão mais aprofundada desta específica questão, sugerem-se as seguintes obras: PAPA FRANCISCO, 2015; STOLL, 2015; WHITE, 1967, p. 1203-1207.

Referências bibliográficas

- BLANK, Renold. *Deus e sua criação*: Doutrina de Deus, doutrina da criação. São Paulo: Paulus, 2013.
- CABRAL, Jimmy S. *Bíblia e teologia política*: escrituras, tradição e emancipação. Rio de Janeiro: Instituto Mysterium, 2009.
- CARVALHO, Vilson S. *Raízes da ecologia social*: o percurso interdisciplinar de uma ciência em construção. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares em Comunidades e Ecologia Social – Instituto de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, 2005.
- FELIPE, S. T. *Ética e experimentação animal*: fundamentos abolicionistas. Florianópolis: UFSC, 2007.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARROU, Henri. *Teologia da história*: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- MORRIS, Leon L. *Lucas: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- MUELLER, Enio R. “A teologia e seu estatuto teórico: contribuições para uma discussão atual na universidade brasileira”. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: 2007, v. 47, n. 2.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PASSOS, João D. *Teologia e outros saberes*: uma introdução ao pensamento teológico. São Paulo: Paulus, 2012.
- PINTO, Rogélia H. *Prática de rezadeiras sob o olhar de uma enfermeira à luz da história oral de vida*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de João Pessoa. Programa de Pós-Graduação em Enfermagem – Centro de Ciências da Saúde, 2004.
- SALISBURY, Joice. *Pais da Igreja*. Brasília: Virgens Independentes, 1995.
- SOARES, Mariza. “Guerra Santa no país do sincretismo”. *Sinais dos tempos*: diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do Iser, n.23, 1990.
- STOLL, R. Mark. *Inherit the holy mountain*: religion and the rise of American environmentalism. New York: Oxford University Press: 2015.
- TAMAYO, Jose J. *Fundamentalismos y Diálogo entre Religiones*. Madrid: Trotta, 2004.
- TEMPLE, William. *Christ in all things*: William Temple and his writings. London: Canterbury Press: 2015.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- WHITHE, Lynn. “As raízes históricas de nossa crise ecológica”. Maristela Oliveira de Andrade (Org.) *Milenarismos e utopias*. João Pessoa: Ed. Manufatura, 2003.
- WHITHE, Lynn. *The Historical roots of our ecological crisis*. Science, vol. 155, p. 1203-1207, march 1967.

Refletindo sobre a realidade teológico-política da sociedade brasileira na atualidade

Gerson Leite de Moraes*

Introdução

Uma imagem foi veiculada pelos principais órgãos de imprensa do Brasil no segundo semestre de 2019, e ilustra e justifica a necessidade de uma reflexão sobre a realidade teológico-política presente na sociedade brasileira. Nela, é possível ver o líder da Igreja Universal do Reino de Deus, o bispo Edir Macedo, que tem diante de si, numa posição de submissão, o Presidente da República Federativa do Brasil, eleito em 2018, o senhor Jair Messias Bolsonaro. São inúmeros os exemplos oferecidos pela História que envolvem numa trama, geralmente perigosa, os poderes político e religioso. A título de exemplos, pode-se citar, na Alta Idade Média, Carlos Magno sendo coroado imperador do Império Franco pelo Papa da época, mostrando que uma aliança entre os dois poderes caracterizaria toda a Idade Média, e é bem verdade também, que o pacto celebrado nunca se viu livre de tensões por todo o período do medievo. Um outro exemplo, bem mais recente, é o do caprichoso Napoleão Bonaparte, que fez o Papa do período cruzar a Europa para coroá-lo Imperador, mas no momento da coroação, num gesto calculado e extremamente simbólico, tomou a coroa das mãos do Papa e coroou-se a si mesmo, como que dizendo aos presentes, que ele se considerava superior à Igreja, cabendo a ela um papel de submissão e, portanto, de coadjuvante, no projeto megalomaniaco de poder do Imperador dos franceses. Guardadas as devidas proporções, já que Edir Macedo não é Papa e Bolsonaro está muitíssimo distante, tanto de Carlos Magno como de Napoleão, pode-se dizer que os poderes político e religioso estão amalgamados no Brasil, numa aventura que pode ser extremamente perigosa para toda a sociedade brasileira. O objetivo deste texto é mostrar como o fundamentalismo religioso foi construído a partir da crise da Metafísica no século XIX e tornou-se o modelo vitorioso de interpretação da práxis

* Doutor em Ciências da Religião pela PUCSP, Doutor em Filosofia pela Unicamp. Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie e, desde fevereiro de 2020, Coordenador do curso de Teologia da mesma Universidade.

religiosa brasileira, em quase todos os segmentos do protestantismo, principalmente no interior do pentecostalismo nacional. Vários estudos apontam que o segmento dito evangélico no Brasil foi decisivo para a vitória na corrida presidencial, de Jair Bolsonaro, portanto, se faz necessário analisar o nível de relacionamento entre os poderes político e religioso, sendo de suma importância que os estudiosos de religião no Brasil compreendam este fenômeno da teologia política nacional.

A crise da metafísica

O ambiente religioso ocidental não foi o mesmo depois da filosofia kantiana, sendo esta, portanto, um divisor de águas. Immanuel Kant (1724-1804) estabeleceu uma distinção clara entre os fenômenos e a coisa-em-si (*o noumenon*), que segundo ele, não poderia ser objeto de conhecimento científico, algo até então pretendido e afirmado pela tradição da metafísica clássica. A ciência, portanto, deveria se restringir ao mundo daquilo que aparece, ou seja, dos fenômenos (*phainomenon*), procurando sua constituição pelas formas *a priori* da sensibilidade (tempo e espaço) e pelas categorias do entendimento (qualidade, quantidade, causalidade, finalidade, verdade, falsidade, particularidade). Pode-se dizer, portanto, que conhecimento racional, para Kant, é uma síntese realizada pela razão entre uma forma universal inata e um conteúdo particular oferecido aos seres humanos pela experiência.

A *Crítica da razão pura*, em sua utilidade negativa, consistiu em definir os limites do conhecimento humano, colocando fim às especulações metafísicas que pretendiam conhecer além do que é permitido pela experiência. Ela, portanto, se propôs a responder ao questionamento essencial e primal dos seres humanos: o que podemos conhecer? Apesar de reconhecer uma série de ondas interpretativas desde os fundamentos lançados por Kant, ainda assume-se aqui, para efeitos de construção de discursos, o princípio de que Kant, com suas ideias, colocou a metafísica em sérios apuros, pois os seres dela (metafísica) não passam e não podem ser capturados pela razão pura, conforme as perspectivas defendidas, por exemplo, por Gérard Lebrun. Foi somente numa outra *Crítica*, desta vez, a *Crítica da razão prática*, que Kant, ao se questionar sobre as possibilidades e as condições da ação humana, responde à pergunta: o que devemos fazer? É nesta *Crítica* que Kant reabilita, por exemplo, Deus, por isso se diz que, em Kant, a religião foi reduzida à moralidade. Neste carreadouro é que Nietzsche

pode afirmar em tom zombeteiro, que Kant “expulsou Deus pela porta da frente (*Crítica da razão pura* – 1781-1787) para reintroduzi-lo pela porta dos fundos (*Crítica da razão prática* – 1788)”.

Muitas foram as tentativas de reação ao pensamento kantiano, em matéria de religião, talvez a mais contundente tenha sido promovida por Friedrich Schleiermacher, que inseriu a religião no quadro das interpretações românticas do início do século XIX, afirmando, contra Kant, que religião não é nem pensamento e nem atividade moral, mas intuição e sentimento do infinito.

Hegel também criticou o pensamento kantiano, além de outras escolas epistemológicas, como o inatismo e o empirismo, pois entendia que todas elas haviam sido insensíveis ao que há de mais fundamental e essencial à razão, pois esta é, antes de tudo, histórica. Ela é a unidade da razão objetiva com a razão subjetiva, que Hegel chama de Espírito Absoluto. Para Hegel, o real é racional e o racional é real porque toda a realidade é construída racionalmente no tempo, por isso a razão é histórica. O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anistóricos e, portanto, abstratos para Hegel. Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel tenta superar a aporia posta pela *Crítica da razão pura*.

A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura – se elevou ao conceito de razão (HEGEL, 2014, p. 438).

Em meados do século XIX, no entanto, começa a ocorrer um movimento de retorno às ideias de Kant, chamado de Neocriticismo ou Neokantismo. Este movimento deu origem a uma série de importantes manifestações da filosofia contemporânea, entre elas a Escola de Marburgo (que contava, entre seus expoentes, figuras como F. A. Lange, Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer), a Escola de Baden (Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert), e o Historicismo Alemão (Georg Simmel, Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch).

As características comuns de todas as correntes do *Neocriticismo* são as seguintes: a) Negação da Metafísica e redução da Filosofia à reflexão sobre a ciência (Teoria do Conhecimento); b) Distinção entre o aspecto

psicológico e o aspecto lógico-dedutivo do conhecimento em virtude da qual a validade de um conhecimento é completamente independente do modo como ele é psicologicamente adquirido ou conservado; c) Tentativa de partir das estruturas da ciência, tanto da natureza quanto do espírito, para chegar às estruturas do sujeito que a possibilitariam.

A escola mais importante do neocriticismo para o escopo deste trabalho é o Historicismo, principalmente aquele ligado ao pensamento de Troeltsch e Friedrich Meinecke, que viam na história a revelação de Deus, considerando que cada momento histórico está em relação direta com a divindade, sendo permeado por valores transcendentais. Este é o chamado Historicismo fideísta. Para Troeltsch, por exemplo, toda religião é condicionada historicamente, o problema é como legitimar algo construído no tempo, portanto, submetido às questões sociais, políticas e econômicas, dando-lhe uma validade absoluta e eterna. Ele defende a tese de que há uma *causalidade autônoma* em matéria de religião, que explicaria o surgimento ou a renovação da religião em termos de fatos essencialmente religiosos, completamente afastados de outras causas que a determinariam, como, por exemplo, as causas econômicas, como pensava Marx. É essa independência da religião em relação à causalidade natural que pode ser vista como a presença de Deus no finito para Troeltsch. Posicionando-se assim, ele imaginava preservar a ideia de que a religião, principalmente a cristã (segundo ele superior às outras religiões, exatamente por seu conhecimento de Deus na história humana), apesar de condicionada historicamente, preservava sua validade absoluta e eterna, eliminando todo relativismo, que possui um “veneno corrosivo”, que de certa maneira acabou sendo, a despeito de toda preocupação troeltschiana, estimulado pelo próprio movimento do historicismo.

O século XIX como berço de conflitos na atualidade: liberalismo versus fundamentalismo

Se o século XVIII abalou a metafísica tradicional, o século XIX, no campo religioso, vai tentar responder e reagir a isso. A religião perderá o lugar de ditar as normas de conhecimento no mundo, mas continuará fazendo sentido nas vidas particulares dos seres humanos. Quando muitos acreditaram que a religião entraria em colapso e desapareceria num determinado período de tempo, pois havia se mostrado obsoleta e desnecessária, ela, a partir

do seu próprio interior, produziu uma série de respostas ao desafio imposto pela implosão da metafísica. No campo teológico ocidental, dois movimentos marcaram a tentativa de resistência aos desafios impostos pelo iluminismo e pela crise da metafísica, a saber, o liberalismo e o fundamentalismo.

O ambiente otimista do século XIX, fruto das conquistas racionalistas do século XVIII, com avanços em várias áreas do saber – trabalho que vinha sendo desenvolvido desde o século XVII, com a revolução científica –, deu origem ao “liberalismo teológico”, que era uma tentativa de compreender a fé cristã, de tal modo que ela se mostrasse compatível com as ideias oriundas das conquistas ainda da época das “Luzes”. Rubem Alves diz o seguinte:

O modernismo (palavra que usarei como sinônimo de liberalismo) se caracteriza pelo fato de que ele aceita, como seu ponto de partida, a cosmovisão científica moderna. A ciência se constitui, assim, não só num ponto de referência teórico, como também num instrumento metodológico para a interpretação dos textos sagrados (ALVES, 1982b, p. 255).

No Brasil, como apontado acima, o liberalismo teológico, às vezes é chamado de “modernismo”. Neste trabalho, para efeito de conceituação, ele será chamado de liberalismo teológico. Pode-se dizer que ele não é um movimento monolítico, mas possui algumas características comuns, tais como: a) assunção rigorosa do método histórico-crítico e de seus resultados; b) relativização da tradição dogmática da Igreja, e particularmente da cristologia; c) leitura ética do cristianismo; d) tentativa de harmonizar a religião cristã com a cultura da época.

Uma de suas primeiras manifestações foi o movimento que veio a ser denominado “a busca do Jesus histórico”. No final do século XVIII, sob a influência da atitude crítica e racionalista do Iluminismo, começou-se a tomar consciência do fato de que o Jesus dos dogmas eclesiais era o resultado de um longo processo de sucessivas interpretações. Uma vez constatado tal fato, a pergunta que surgiu, naturalmente foi: “Como é que Jesus teria realmente sido?” A busca do Jesus histórico foi um esforço para libertá-lo das roupagens e maquiagens com que seus seguidores o recobriram por séculos sucessivos, a fim de recuperá-lo em sua pureza original, tal como ele realmente foi. Ora, este é um esforço que qualquer protestante, mesmo os mais conservadores, poderiam aplaudir. Não foi a Reforma um movimento com uma intenção semelhante,

ou seja, recuperar o Cristianismo do Novo Testamento, desfigurado pela tradição católica? Havia, entretanto, um problema fundamental: o movimento pressupunha que *também os textos sagrados eram uma interpretação*. (ALVES, 1982b, p. 255-256).

O problema fundamental apontado por Rubem Alves colocava em xeque algo muito sério para a tradição protestante, aquilo que os mesmos chamavam de inspiração verbal. Como apontam alguns estudiosos, quando o protestantismo surgiu e trocou um Papa real por um Papa de papel (Bíblia), este passaria a ser, desde então, o elemento norteador, infalível e inerrante da mentalidade protestante:

A Bíblia é assim, o livro sagrado, inspirado. Suas palavras foram ditadas pelo Espírito Santo. Se dispomos de uma confissão ou um sistema de doutrinas que contenha aquilo que o Espírito Santo falou, então estamos de posse de uma verdade absoluta, que transcende a história, e que permanecerá para sempre, aconteça o que acontecer. O Fundamentalismo, assim, constrói um mundo estável e fixo, dominado por certezas, e quem quer que ali penetre verá todas as suas dúvidas acabarem. As questões que a história levanta, os novos problemas que surgem dia a dia, longe de ameaçar o universo fundamentalista, são nada mais que expressões da perversidade do homem, seu pecado, e sua resistência à verdade bíblica. Decorre, daí, que o fundamentalista não pode permitir que quaisquer questões críticas sejam levantadas acerca do Livro Sagrado (ALVES, 1982a, p. 66-67).

A proposta do liberalismo foi vista como algo extremamente perigoso e a reação foi imediata. Como o liberalismo teológico teria ido longe demais, no ambiente europeu, não tardaram a aparecer reações furiosas, principalmente nos EUA, que exigiam a volta imediata aos “Fundamentos”. Desde a década de 40 do século XIX, havia indícios daquilo que viria a ser o “fundamentalismo” (A criação da Aliança Evangélica nos EUA pode ser vista como o germe do movimento), aliás, tem sido assim desde então, sempre que um grupo fundamentalista se articula para combater a “modernidade relativista”, “os avanços nefastos do liberalismo teológico”, geralmente eles se organizam a partir da ideia de que receberam uma missão especial de Deus, para, unidos, salvarem a pureza da interpretação bíblica. No Contexto da Guerra Fria, já no século XX, estes grupos norte-americanos investiram pesado na América Latina, despejando muito dinheiro em igrejas dispostas a combater o “comunismo ateu”, através da interpretação

fundamentalista da Bíblia. Rubem Alves menciona uma espécie de dissonância cognitiva dos fundamentalistas norte-americanos:

Alguém comentou com ironia, que capitalistas fundamentalistas usavam de todos os recursos que a moderna Geologia colocava ao seu alcance para descobrir petróleo, e com parte dos seus lucros sustentavam seminários e missionários fundamentalistas que se dedicavam a negar a validade das ciências geológicas (ALVES, 1982a, p. 67).

O registro oficial de nascimento do fundamentalismo pode ser apontado como o ano de 1895, mas, como mencionado acima, suas principais tendências já estavam expostas ao longo de todo século XIX, nos EUA. Para o fundamentalismo, os 5 Fundamentos dos quais a Igreja não podia se afastar eram: Infalibilidade das Escrituras (numa época de consagração da Infalibilidade Papal, em função da perda do Patrimônio de São Pedro na Itália); A Divindade de Jesus Cristo; Seu Nascimento Virginal; Seu Sacrifício Expiatório e Substitutivo na cruz pelos pecados humanos; Sua Ressurreição Física e Volta iminente.

Vale ressaltar que o fundamentalismo não é exclusividade do cristianismo. Ele também esteve presente em outras religiões mundo afora:

[Apesar de os] movimentos a que se deu o nome de fundamentalistas terem surgido apenas no século XIX, originalmente entre alguns grupos protestantes dos Estados Unidos. O termo veio mais tarde a ser aplicado a outros movimentos – primeiro no Islã, em seguida no judaísmo e posteriormente, embora de forma diferente, noutras civilizações, em particular o hinduísmo e o budismo. Estes últimos movimentos, posteriores aos originais movimentos protestantes, não se autointitulavam fundamentalistas; foram designados assim pelo discurso acadêmico ocidental (EISENSTADT, 1997, p. 1).

A modernidade e suas conquistas científicas e teológicas incomodavam protestantes, mas também traziam sérios problemas para os católicos. No mesmo diapasão de “reação”, no mesmo período, no final do século XIX, a Igreja Católica incentivou a “filosofia cristã” por meio da neoescolástica, e dentro desta, o neotomismo, que reabilitou São Tomás de Aquino como o grande representante da ortodoxia católica. Basta lembrar do Papa Leão XIII e de sua encíclica *Aeterni Patris* de 4 de agosto de 1879 e do estímulo aos centros de difusão do neotomismo: Louvain, na Bélgica, e Friburg, na Suíça.

É importante ressaltar que todo este desenrolar de fatos no século XIX é mais um capítulo da rica história da Igreja cristã, mas ele parece ser, de fato, o desfecho de um longo ato, que Richard Niebuhr chamou de *acordo constantiniano*, um período histórico iniciado lá com Constantino no Império Romano e em que, desde então, a Igreja cristã gozava de uma posição especial dentro da sociedade em geral e influenciava decisivamente o Estado de maneira particular, seja ele erigido entre protestantes ou católicos:

O acordo constantiniano [surgiu] em muitas formas e em todas as épocas, como problema de razão e revelação, de religião e ciência, de lei natural e lei divina, de Igreja e Estado, de não resistência e coerção entre protestantismo e capitalismo, pietismo e nacionalismo, puritanismo e democracia, catolicismo e romanismo ou anglicanismo, Cristianismo e progresso. (NIEBUHR, 1967, p. 31)

Como parece que a era constantiniana chegou ao fim e a Igreja cristã teve que readequar o seu discurso porque se viu desafiada pelos avanços do espírito do tempo, muitos setores do cristianismo resolveram adotar o fundamentalismo como visão de mundo, na tentativa de preservar e estender um pouco mais a era constantiniana. Usando uma expressão de Reinhold Niebuhr, nem sempre é fácil para a Igreja despertar de sua “letargia trepidante e sua sonolência mecanizada” (NIEBUHR, 1953, p. 11).

O fundamentalismo, com sua perspectiva de retorno aos fundamentos, assume uma postura antimoderna, mas usa de forma paradoxal todos os recursos tecnológicos e políticos para atingir seus objetivos. O fundamentalismo deixa de ser um movimento somente religioso e se espalha no campo da cultura e da política:

Afigura-se-nos, porém, que o fundamentalismo, com sua vincada ideológica “tradicionalista” antimoderna, é basicamente um fenômeno moderno – embora com fortes raízes históricas nas civilizações religiosas. Todo movimento fundamentalista assume um componente central do programa político da modernidade, a saber, o componente totalitário jacobino. Os movimentos fundamentalistas devem assim ser analisados, quer no contexto destas civilizações, quer no programa cultural e político da modernidade (EISENSTADT, 1997, p. 1-2).

O fundamentalismo, apesar de seu nascimento na Modernidade, encontra suas raízes, principalmente no campo da política numa tensão entre a ordem transcendente e a ordem mundana, por isso, S. N. Eisenstadt

afirma que a era axial (expressão de Karl Jaspers) de mais ou menos 1000 anos, algo entre 500 a.C e 500, foi o período em que em vários lugares do mundo, pode-se observar a substituição do rei-deus pelo governante humano, que devia seguir uma lei superior. Daí surgiram grupos que se arvoraram ao direito de promulgar ou interpretar essa lei superior, tentando garantir, para si, o monopólio da interpretação e conseqüentemente do estabelecimento da “verdade”. O poder político sempre esteve associado ao poder religioso e o fundamentalismo sempre foi o modelo interpretativo que viabilizou essa união. Há uma teologia política que perpassa a História do Ocidente, desde então. Nos dias atuais, é mister pensar nesta relação e como ela foi construída na sociedade brasileira nos últimos anos.

Repensando a teologia política na atualidade

Se a questão teológico-metafísica de Deus aparece, sob muitos aspectos, como uma questão obsoleta, a questão teológico-política de Deus está no centro da atualidade não só filosófica, mas política e, talvez, principalmente, teológica.

Carl Schmitt, que foi membro do Partido Nazista e realizou vários projetos legislativos para o regime, mesmo sem nunca ter se encontrado pessoalmente com Hitler, construiu suas teses em consonância com o pensamento conservador de homens como Bonald, De Maistre e Donoso Cortés. O jurista alemão desenvolveu seu pensamento sob os escombros do Estado Liberal no período entreguerras. Em sua obra, *Teologia política*, Carl Schmitt lançou uma de suas principais teses a respeito da evolução política na modernidade:

Todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia (SCHMITT, 2006a, p. 35).

Na prática, isto significa que alguns dos conceitos que ajudam a explicar o funcionamento do Estado assumiram um caráter sacramental, porém

mascarados pelo processo secularizante em marcha desde o início da Modernidade. Schmitt tentou mostrar que o Deus onipotente, do período medieval teocêntrico, desembocou num legislador todo-poderoso personificado na imagem do Estado como um *Deus ex-machina*.

No entanto, quem se esforça em investigar a literatura jurídico-estatal da jurisprudência positiva nos seus últimos conceitos e argumentos vê que o Estado interfere em todos os âmbitos, às vezes, como um deus *ex-machina* a caminho da legislação positiva (SCHMITT, 2006a, p. 36).

As analogias realizadas por Schmitt visam, no plano simbólico, a explicar a legitimação do poder quando o Estado Constitucional superou o Antigo Regime, valendo-se de toda estrutura semântica antes utilizada pelos princípios teológicos. Para Schmitt, a fé em Deus, outrora presente na justificativa da existência do político, foi substituída pela fé na tecnologia:

[...] surgiu então uma religião do progresso técnico que prometeu que todos os outros problemas seriam solucionados pelo progresso tecnológico. [...] transformando a crença nos milagres e no além – numa religião dos milagres técnicos, das realizações humanas e da dominação da natureza. Uma religiosidade mágica transformou-se numa tecnicidade igualmente mágica (SCHMITT, 2007, p. 84-85).

Dialogando com Thomas Hobbes e seu conceito de soberania, “*auctoritas non veritas facit legem*” (A autoridade, não a verdade, faz a lei), Schmitt irá prescrever o seu famoso *estado de exceção*, personificado na figura do soberano, lembrando que, para ele, “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006a, p. 7). Em nome da preservação do Estado, as prerrogativas do Soberano devem ser aumentadas, com isso, define-se quem são os “amigos” e os “inimigos” do Estado. O Soberano terá o direito de vida e de morte sobre as pessoas, que não deixa de ser uma atualização do *patria potestas* romano.

No Brasil, do presidente Jair Bolsonaro, há uma série de tentativas de implantação de um regime de exceção¹, seus mais fanáticos seguidores, muitos religiosos declarados (católicos ou evangélicos), não veem nenhum

1 “Podemos então definir o estado de exceção na doutrina schmittiana como o lugar em que a oposição entre a norma e sua realização atinge a máxima intensidade”. (AGAMBEN, 2004, p. 58) “[...] ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe” (AGAMBEN, 2004, p. 89).

problema e nenhuma contradição com seus credos religiosos, lutar pela concentração de poder nas mãos de alguém que eles julgam ser um enviado de Deus para restabelecer a ordem e lutar contra os valores do comunismo. O Brasil flerta com um estado de exceção e com o apoio de muitos religiosos. Um projeto ditatorial está sendo construído aos poucos no Brasil, e, ao longo de muitos anos, ele está sendo urdido nos altares religiosos e sob a influência teórica do fundamentalismo na leitura bíblica. Se o projeto tirânico será emplacado não é possível saber, mas que ele existe e foi erigido por influência religiosa, não há a menor dúvida.

Vale frisar que isto não é nenhuma novidade, basta lembrar que, na África do Sul, o pastor neocalvinista Daniel François Malan, quando primeiro-ministro daquele país, usou as prerrogativas do Estado para instituir legalmente o abjeto, vil e funesto regime de segregação racial, chamado de *Apartheid*.

Repensando a relação entre política e religião no Brasil

De tudo o que foi dito acima sobre o pensamento político de Carl Schmitt, que pavimentou juridicamente a aventura autoritária na Alemanha nazista, o que interessa, para os objetivos deste trabalho, é destacar que a proximidade com o poder soberano vai definindo quem são os “amigos” e os “inimigos” do Estado. Neste sentido, os evangélicos brasileiros, desde o final da década de 80 do século XX, principalmente após a promulgação da Constituição de 1988, começaram a mudar seus discursos políticos, entendendo que a aproximação com o Estado seria algo benéfico para a sua causa. Se, antes disso, a política era vista como um espaço sujo e, portanto, inadequado para ser ocupado pelos “santos” de Deus, depois das primeiras experiências positivas e das benesses aquinhoadas destas, os líderes evangélicos, principalmente das megagregas, ditas neopentecostais, mas que ao longo do tempo desembocaram naquilo que venho chamando de transpentecostalismo², compreenderam que a relação entre os campos religioso, político e midiático era a tábua de salvação que deveria ser agarrada visando à sobrevivência e ao crescimento de suas empresas religiosas.

Um fenômeno, que pode ser rastreado nas últimas legislaturas da Câmara de Deputados, é o apreço enorme que os deputados federais evangélicos têm pela Comissão de Ciência e Tecnologia, Comunicação e Informática.

² Ver o artigo: MORAES, Gerson Leite de. “Neopentecostalismo”, p. 1-19.

É através desta comissão que são distribuídas as concessões midiáticas no Brasil, os canais de televisão e as emissoras de rádio, coisas tão apreciadas pelos pastores evangélicos.

Num plano maior, que envolve a Câmara e o Senado, os evangélicos se unem na chamada Frente Parlamentar Evangélica, como registra o requerimento n. 1051 de 2019 (do senhor Silas Câmara). O requerimento mencionado há pouco requeria o registro da Frente Evangélica do Congresso Nacional e é datado de 27 de março de 2019. O requerimento faz uma síntese dos valores e objetivos do grupo e traz também a ata de eleição da mesa diretora, o Estatuto de Constituição da Frente Parlamentar e as assinaturas dos membros. A título de registro, vale a pena reproduzir a síntese do requerimento que a criou, nesta que é a 56ª Legislatura da Câmara dos Deputados.

Senhor Presidente, 1. Requeiro nos termos do artigo 15, inciso I e VIII do Regimento Interno da Câmara dos Deputados *c/c* art. 3º do Ato da Mesa n. 69, de 10 de novembro de 2005, o registro da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional que reúne Deputados Federais e Senadores preocupados em fiscalizar os programas e as políticas governamentais, voltados à proteção da família, da vida humana e dos excluídos e acompanhar a execução das mesmas, bem como participar do aperfeiçoamento da legislação brasileira do interesse da sociedade e ainda do debate dos grandes temas nacionais. 2. Promover o intercâmbio com entes assemelhados e parlamentos de outros países visando ao aperfeiçoamento recíproco das respectivas políticas e da sua atuação constitui uma das suas finalidades. 3. Seguem em anexo a Ata de Eleição e o Estatuto de Constituição, da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional e as assinaturas necessárias à sua regular instalação (Requerimento de criação da frente parlamentar evangélica do Congresso nacional REQ 1051/2019).

A Bancada Evangélica, como é popularmente chamada a Frente Parlamentar Evangélica, é chamada por sua defesa conservadora de valores cultivados no seio das Igrejas evangélicas, mostrando os efeitos de uma leitura bíblica pautada pelo fundamentalismo no Brasil. Menos conhecida é a composição dos membros da Comissão de Ciência e Tecnologia, Comunicação e Informática (CCTCI – 56ª Legislatura). Das 25 vagas de membros titulares desta Comissão Permanente, 11 delas estão nas mãos de evangélicos. Já entre os suplentes, das 25 vagas, 17 estão destinadas aos evangélicos. Vejam, abaixo, as listas de titulares e suplentes.

Membros Titulares da CCTCI (Frente Parlamentar Evangélica)

Cezinha de Madureira PSD/SP	Roberto Alves REP/SP
Cleber Verde REP/MA	Zé Vitor PL/MG
David Soares DEM/SP	Alex Santana PDT/BA
General Peternelli PSL/SP	Jefferson Campos PSB/SP
Julio Cesar Ribeiro REP/DF	Rodrigo Agostinho PSB/SP
Paulo Magalhães PSD/BA	

Membros Suplentes da CCTCI (Frente Parlamentar Evangélica)

Celina Leão PP/DF	Paulo Eduardo Martins PSC/PR
Domingos Neto PSD/CE	Paulo Freire Costa PL/SP
Fernando Rodolfo PL/PE	Ruy Carneiro PSDB/PB
Gilberto Abramo REP/MG	Silas Câmara REP/AM
Jorge Braz REP/RJ	Capitão Wagner PROS/CE
Laercio Oliveira PP/SE	Dr. Frederico PATRIOTA/MG
Lauriete PL/ES	JHC PSB/AL
Luis Miranda DEM/DF	Liziane Bayer PSB/RS
Marco Bertaiolli PSD/SP	

Nitidamente, nos últimos trinta anos, os evangélicos construíram uma relação envolvendo os campos religioso, político e midiático. Este fenômeno da 56ª Legislatura da Câmara dos Deputados, de ocupação significativa da CCTCI, pode ser observado em outras legislaturas passadas. Pesquisar e refletir como as conquistas midiáticas foram fundamentais para a consolidação dos impérios midiáticos religiosos, por meio da ocupação e ressignificação do espaço político, auxilia na compreensão do estado atual de coisas no Brasil.

A intersecção destes campos no Brasil é uma das muitas facetas da teologia política no Brasil. O campo político (esvaziado em seu sentido republicano) virou um simples meio para a conquista do campo midiático, que, por sua vez, trouxe benefícios gigantescos para as Igrejas que usaram deste artifício. Trata-se de uma lógica autômata, que se retroalimenta e que se sustenta por meio do discurso fundamentalista no Brasil. Compreender a realidade político-teológica do Brasil na atualidade é urgente e necessário. Nesta reflexão, houve uma tentativa de esboçar algumas pistas que merecem ser investigadas e aprofundadas num outro patamar de pesquisa.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982 a.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982 b.
- EISENSTADT, S. N. *Fundamentalismo e modernidade*. Oeiras: Celta, 1997.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MORAES, Gerson Leite de. A Hermenêutica de Schleiermacher. *Revista Jurídica*, vol. 17, n.1, Capinas, p. 63-67, 2001.
- MORAES, Gerson Leite de. *Neopentecostalismo – um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro*. Disponível em: <https://www.pucsp.br/re-ver/rv2_2010/t_moraes.pdf>.
- NIEBUHR, Reinhold. *Foi et Histoire*. Switzerland: Delachaux & Niestlé, 1953.
- NIEBUHR, Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- REQUERIMENTO DE CRIAÇÃO DA FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA DO CONGRESSO NACIONAL. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2196448>>. Acesso em: 4 mai. 2020.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006 a.
- SCHMITT, Carl. *Interpretación Europea de Donoso Cortés*. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2006 b.
- SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. Introduction and translation by George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- TROELTSCH, Ernst. *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

Cosmologia teológica para uma renovação antropológica: caminhos de interação a partir de A. Garcia Rubio e A. Gesché

Lúcia Pedrosa-Pádua*

Introdução

A crise ambiental que vivemos é ampla e complexa. Envolve as principais dimensões para a manutenção de condições de uma vida adequada, decente e saudável (BOFF, 2015, p. 14)¹. A poluição do ar, as mudanças climáticas, a acidificação das águas e a perda da biodiversidade encontram-se entre as mais ameaçadas.

Em sua encíclica *Laudato Si'*, *Sobre o Cuidado da Casa Comum* (2015), o Papa Francisco chamou a atenção do mundo para o fato de que a crise ambiental é inseparável de uma crise humana abrangente, cultural e civilizatória. O humano e seus sistemas sociais, com ênfase concreta aos pobres, devem ser vistos conjuntamente ao seu ambiente, não de forma separada. A crise deve ser chamada, portanto, de socioambiental, a trazer a possibilidade, sem precedentes, da destruição da vida sobre a Terra (FRANCISCO, 2015, p. 87-88).

Que palavra teológica oferecer diante dessa complexa crise socioambiental?

Na perspectiva da *Laudato Si'*, falar da crise é, ao mesmo tempo, anunciar uma salvação e afirmar possibilidades de mudanças. As “coisas podem mudar”, porque “o Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa Casa Comum” (FRANCISCO, 2015, p. 16), afirma ao início da Encíclica. Perspectiva retomada, ao final do documento, como convite à esperança e à confiança: “Deus não nos deixa sozinhos porque Se uniu definitivamente à nossa terra e o seu

* Doutora em Teologia Sistemático-pastoral (PUC-Rio). Professora do PPG em Teologia da PUC-Rio. E-mail: lpedrosa@puc-rio.br.

¹ Esta obra de L. Boff é uma reedição ampliada de *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres*, publicada pela Editora Ática (SP), em 1994.

amor sempre nos leva a encontrar novos caminhos” (FRANCISCO, 2015, p. 141-142).

Este é o pano de fundo da presente reflexão: uma palavra a partir da teologia cristã que relacione o humano e o seu ambiente e, assim, contribua para a antropologia teológica cada vez mais integrada e integradora. A opção metodológica é oferecer alguns caminhos articuladores de cosmologia e antropologia teológica, e apontar consequências para o agir humano em tempos de crise. Nós o faremos a partir de Garcia Rubio, de Adolphe Gesché – ao nosso ver autores seminais para a antropologia teológica neste aspecto –, e do Papa Francisco, com a *Laudato Si’*.

A relação com o ambiente como uma das relações fundamentais na salvação-humanização: A. Garcia Rubio

No Brasil, A. Garcia Rubio foi ao núcleo da necessidade da teologia do cosmo para uma adequada abordagem do humano. E o fez em amplas páginas de seu livro *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, já na primeira edição, em 1989. O texto passou à edição revista e ampliada (2001), que teve numerosas reimpressões. Recebeu continuidade importante em estudos recentes sobre a teologia da criação-salvação desafiada pelo pensamento evolucionista (GARCIA RUBIO; AMADO, 2012).

A obra de Garcia Rubio é programática em suas linhas e se reveste de profetismo, se pensarmos que é anterior à Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento – ou Rio 92 – e o evento paralelo das organizações não governamentais, o Fórum Global que, entre outras coisas, redigiu a primeira versão da *Carta da Terra* (2000), com princípios de uma vida sustentável. Estes dois eventos, sabemos, proporcionaram um aprofundamento e uma ampliação das preocupações ecológicas na sociedade civil, nas comunidades, na academia (SIQUEIRA, 1992). No magistério eclesiástico, em seus vários níveis, a preocupação ecológica se torna mundial (TATAY, 2018, p. 143).

Em *Unidade na pluralidade*, Garcia Rubio apresenta a noção do ser humano a partir de uma complexidade dinâmica, que articula as dimensões de imanência – *a pessoa em si mesma* – e de abertura a *Deus*, aos *outros seres humanos* e ao *cosmo*. O humano se desenvolve, pessoalmente, nas relações (GARCIA RUBIO, 2014, p. 312). A proposta integradora encontra-se claramente na Introdução da obra, desde a primeira edição:

Procuramos oferecer uma visão de conjunto dos temas mais significativos da Antropologia teológica, focalizando a pessoa humana em si mesma, na sua relação com Deus e com os outros seres humanos, bem como na sua relação com o cosmos. Tudo isso à luz da fé no Deus criador que é simultaneamente salvador (GARCIA RUBIO, 1989, p. 7).

A categoria de *relação* é estruturante na antropologia teológica, a partir da fé cristã. Determina a própria noção de Deus e do humano, em si e em suas interações pessoais, sociais e com o ambiente.

Outra integração fundamental da inteira obra do autor, preciso é assinalar, encontra-se na perspectiva teológica. Trata-se da fé em Deus criador-salvador: “Tudo isso à luz da fé no Deus criador que é simultaneamente salvador” (GARCIA RUBIO, 1989, p. 7). Assim, a apresentação da fé cristã não pode separar a fé em Deus criador da salvação de Jesus Cristo, da criação em Cristo, da “nova criação”. E esta encontra-se intrinsecamente relacionada com a vivência concreta das relações fundamentais, segundo Jesus Cristo.

No tema da relação do humano com o ambiente, o autor realiza vigorosa descrição da crise ecológica em seus principais desafios da produção de alimentos, do esgotamento das reservas naturais, da poluição, da corrida armamentista e da injustiça internacional que, entre outras coisas, culpabiliza os pobres pela explosão demográfica, enquanto deixa em segundo plano o questionamento do tipo de progresso em andamento pelos países mais ricos (GARCIA RUBIO, 2014, p. 235-539). E localiza a raiz do problema numa crise antropológica, marcada por um cartesianismo que vê o eu humano separado da corporeidade e, assim, dos demais seres humanos e do mundo natural. Separado do corpo, dos outros e da natureza, equipado com um instrumental técnico poderoso, este humano, forjado na civilização industrial, adota uma atitude predatória e destruidora.

Segundo Garcia Rubio, vivemos uma verdadeira “patologia do espírito humano” (2014, p. 541), caracterizada pela arrogância e pela perversão das relações com o ambiente. A visão científica das sociedades industriais gera uma noção antropológica dominadora e depredadora; com relação aos povos colonizados e originários, oprime, coisifica e desqualifica. Por isso, os desafios ecológicos exigem revisão dos valores que pautam as relações culturais e a própria noção do ser humano, pois este não está separado, independente ou contra a natureza.

Quem destrói a natureza se autodestrói, afirma Garcia Rubio em diálogo com as novas ciências da terra ou teoria dos sistemas, que evidenciam a complexidade das inter-relações constitutivas da vida. O indivíduo complexo está conectado a outro sistema maior – as sociedades – e estas intimamente ligadas com um ecossistema ou meio ambiente vital. Indivíduo, sociedades e ecossistemas estão interligados; por isso, a relação entre eles deve estabelecer uma lógica de inclusão e integração – não de separação e oposição (GARCIA RUBIO, 2014, p. 542). A problemática ecológica encontra-se no plano sistêmico, ou seja, dos ecossistemas e das intencionalidades humanas inter-relacionadas. Não se trata de negação da liberdade humana, mas da liberdade humana suicida e homicida.

Esta questão ecológica, vista de forma sistêmica, não pode ficar a cargo dos burocratas e tecnocratas, escrevia Garcia Rubio (2014, p. 553). A teologia tem também sua importância e responsabilidade. Os cristãos podem ser informados por uma teologia mais ampla, que, sem desvalorizar as macrorrelações, os compromissos com a justiça e a solidariedade, ressalte que este compromisso engloba também a vinculação do ser humano e das sociedades com o meio ambiente. É urgente, nos diz o teólogo, “ampliar o horizonte da reflexão teológica contemporânea. É cada vez mais urgente perceber que a relação homem-sociedade é inseparável do relacionamento homem-meio ambiente” (GARCIA RUBIO, 2014, p. 553) e articular a teologia da história com a teologia do cosmos. É urgente uma contribuição cristã em meio aos clamores da humanidade, uma “teologia ecológica” (GARCIA RUBIO, 2014, p. 551).

E, ali, em seu *Unidade na pluralidade*, Garcia Rubio oferece, já na primeira edição, uma teologia em perspectiva integrada da criação-salvação, com vistas a superar o dualismo entre o ser humano e o cosmo. A alienação do humano frente ao cosmo e mesmo a oposição frente a ele levam a uma relação de domínio sobre a natureza. Dualismo transferido também para Deus, de quem o humano é imagem. A fé em Deus criador-salvador, ao contrário, conduz à consciência de que o destino humano está inseparavelmente unido ao destino do mundo. A salvação traz em si uma dimensão cósmica (GARCIA RUBIO, 2014, p. 551).

Esta fundamentada perspectiva bíblica enriquece a contribuição. Ressalta a presença de duas tradições, no Antigo Testamento: a proclamativa, que destaca o ser humano no conjunto da criação, e a tradição manifestativa, que sublinha a participação do humano no cosmos, afirma a consistência e o valor próprios das coisas criadas e convida à admiração. Esta tradição

manifestativa é a mais presente no Novo Testamento. O cosmo possui, nessa visão, um valor simbólico-sacramental enquanto reflexo, participação e ou manifestação do amor criador de Deus, a suscitar a sensibilidade diante da vida nas plantas, nos animais e no mundo inorgânico. Toda esta realidade está penetrada do amor de Deus e da ação mediadora de Jesus Cristo, o que faz com que todo o universo tenha uma dimensão crística, pneumatológica e trinitária, a dar ao cosmo um significado profundo e um sentido libertador de amor e liberdade (GARCIA RUBIO, 2014, p. 269. 545-555).

Como consequência, a “administração responsável” da natureza (melhor tradução para a expressão de Gn 1,28 – “submetei a terra...”) deve vir acompanhada da admiração e da ação de graças diante de um mundo rico em conteúdo simbólico-teológico (GARCIA RUBIO, 2014, p. 554-555). Consequências pastorais para o Brasil e para a América e um ensaio de teologia da terra completam a sistematização desse importante mestre da antropologia teológica (GARCIA RUBIO, 2014, p. 561-568).

Em Garcia Rubio, o ser humano é visto de maneira integrada em suas relações fundamentais para com Deus, consigo mesmo, inter-humanas e com o ambiente. Se os mecanismos de dominação instrumentalizam e destroem tanto o ser humano quanto os povos e a natureza – para não falar da própria imagem de Deus –, a salvação de Deus, mediante Jesus Cristo, suscita perdão, conversão e reorientação destas relações fundamentais, tanto no âmbito do coração, das comunidades eclesiais e das estruturas sociopolítico-ecológicas, neste discernimento, a teologia tem muito a contribuir.

Uma teologia do cosmo como exigência humana, cósmica e teológica:

A. Gesché

Na mesma época e em semelhante direção, o teólogo belga A. Gesché observava um excesso antropocêntrico na teologia, criticava o seu acomismo e justificava: uma teologia do cosmo não era um luxo a contemplar o universo e sondar os seus mistérios e enigmas, mas uma exigência. Embora observe que “a gratuidade faz paradoxalmente parte de uma de nossas necessidades” (GESCHÉ, 2004b, p. 21), uma teologia do cosmos era exigência do próprio Deus, do ser humano e do cosmo.

Exigência de Deus porque o Deus do ser humano é o Deus de todas as coisas, portanto do cosmo; e uma teologia deveria dar mais espaço a Deus e não se restringir a responder às necessidades humanas.

Uma exigência humana porque este deve ser devolvido ao cosmo. Superar a alienação e caminhar em direção à consideração do cosmo como alteridade. Uma teologia demasiadamente antropológica, diz Gesché (2004b, p. 23), é asfíxiante. Se, por um lado, ela pode ajudar a combater a alienação de si mesmo, a autoilusão de onipotência, por outro, deve preservar a alteridade do cosmo, diante da qual o ser humano se restitui a si mesmo.

Finalmente, uma teologia do cosmo é uma exigência do próprio cosmo, também ele dom de Deus e, portanto, com sentido teologal. Sem enraizamento cósmico, acósmico, o humano está perdido, sem morada, sem alimento, sem amor, sem admiração. Se Deus deu o ser humano a si mesmo, também o fez com as flores e os pássaros (São Francisco), o ar, a água, o fogo, a terra (GESCHÉ, 2004b, p. 25). Há, no cosmo, um “segredo de salvação” a ser descoberto.

Como em Garcia Rubio, também a teologia de Gesché dialoga com a filosofia e as novas ciências. Para ele, “nosso mundo está reencantado pela ciência” (2004b, p. 112). Este encantamento vem de dentro da mesma ordem da natureza. Se, para a ciência clássica, o humano seria o executor das leis imutáveis e imóveis já previstas e programadas totalmente a partir de um tempo regular e uniforme, a ciência moderna descobre que o cosmo não é regido unicamente pelo determinismo do acaso ou da necessidade, segundo regras totalmente exteriores. Ele, o mundo, dispõe de uma dinâmica interior e autônoma de invenção, de surgimento de coisas inesperadas e inteiramente novas. O princípio de incerteza, a teoria do caos, o conceito do tempo interno e operador, o princípio de irreversibilidade, as leis da complexidade e outras desvelam um cosmo mais imprevisível do que se pensava.

Nas novas ciências, o tempo adquire outra grandeza e outro valor. Descobriu-se que a história e a dinâmica processual pertencem a toda natureza e à própria natureza das coisas. Não existe uma “simples realidade” porque toda realidade é viva, ativa, estruturadora, inventiva, criativa. O tempo e a mudança são parte intrínseca da realidade e são avaliados positivamente como “riqueza, fator de criação e de devir” (GESCHÉ, 2004b, p. 111). O dinamismo é a verdadeira, e não aparente, face do cosmos.

Esta mudança na maneira científica de ver o mundo atinge nossa sensibilidade para com o mundo e nossa relação com ele.

A primeira mudança é abandonar a ideia do cosmo como lugar de perfeição. E isto diz respeito à conduta humana. Se, antes, se pensava que a natureza deveria ditar o comportamento e a conduta, vê-se hoje que são

a imperfeição e a incompletude que influenciam nossa conduta, porém de outra maneira: solicitando nossa intervenção.

Este mundo “traspassado de criatividade” exige vê-lo como “lugar e condição da liberdade e da ação do homem” (GESCHÉ, 2004b, p. 114). Teologicamente, o cosmo não é traspassado por um espírito determinista da natureza, mas por um desejo criador. Ele está em gênese, como pode nos inspirar Rm 8,22, a “criação inteira geme ainda agora nas dores do parto”; ele está se fazendo, com a ajuda humana, como sugere Gn 2,15, “o senhor Deus tomou o homem e o estabeleceu no Jardim de Éden para cultivar o solo e o guardar”. Portanto, não somos precedidos por uma lei, mas por uma fé, uma esperança e uma expectativa.

Cosmologia teológica

Em ambos os autores, A. Garcia Rubio e A. Gesché, está explícito, metodologicamente, um diálogo com as ciências humanas e da terra. Antropologicamente, afirmam-se uma inter-relação e uma interssignificação entre *ser humano*, *Deus* e o *cosmo*. Garcia Rubio vai além, ao incluir as *inter-relações humanas* nas estruturas sociais. Um termo não pode ser pensado teologicamente à custa do outro. O discurso sobre Deus interessa e diz respeito ao ser humano (e suas inter-relações) e ao cosmo. Afirmações sobre o ser humano (e suas inter-relações) ensinam algo sobre Deus e o cosmo. A reflexão sobre o cosmo fala do ser humano (e suas inter-relações) e de Deus. A fé no Deus da criação-salvação possui uma dimensão humanizadora, pois fala-se a partir do Deus da Encarnação-Redenção em Jesus Cristo, “terra natal” (GESCHÉ, 2004a, p. 64) do discurso cristão sobre Deus.

Ambos em muito contribuem com a renovação da teologia no horizonte da consciência planetária, com vistas a assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta (MURAD, 2019, p. 86).

Tendo estabelecido dois importantes caminhos na reflexão sobre cosmologia e antropologia teológicas, e mantendo a intencionalidade de interssignificação e inter-relação entre elas (a ideia de mundo nos dá uma ideia de Deus e do humano), ressaltamos três diferentes sentidos da criação-salvação, compartilhados pelos autores, com enriquecimentos recíprocos: um modelo que reforça a ideia de liberdade, criatividade e invenção; o modelo que reforça a ética e as relações; o modelo trinitário, que reforça a autocomunicação de Deus mesmo, pelo Filho, na criação.

O cosmo como lugar de liberdade, criatividade e invenção

Na cosmologia teológica, afirma-se que o mundo não é fruto do acaso. Nem tampouco um projeto divino fechado, a modo de fabricação. Muito diferente destes dois extremos, a vida no mundo e, com ela a vida humana, está enraizada numa decisão gratuita divina que possibilita autogênese, liberdade e invenção.

Será que Deus criou segundo um plano preciso e fechado? Pela pergunta, já sabemos que a linha de resposta do autor se direciona a um “não”. Em seu estudo do livro do Gênesis, Gesché (2004b, p. 118-121) ressalta a abertura do plano criador divino. O verbo utilizado no mandato divino sobre a luz (Gn 1,3) situa-se de forma neutra e impessoal e pode ser traduzido como “Que ela se faça” ou “Que exista luz”, a indicar a presença divina, mas, não de forma a ocupar e preestabelecer tudo e substituir o desenvolvimento da criatura. Após a criação, o protagonismo passa às coisas criadas – elas se tornam sujeito. O sol e as estrelas presidem o dia e a noite (Gn 1,18), a terra produz verdura, as ervas as suas sementes e as árvores os seus frutos, segundo sua espécie (Gn 1,12), segundo os seus próprios recursos.

Interessante exegese, que contribuiu para a afirmação de que, na criação, não há acaso, pois há uma intencionalidade criadora. Mas tampouco ela se confunde com uma interpretação criacionista segundo a qual Deus fabrica sobre formas preestabelecidas. Se há uma intencionalidade e uma decisão divinas, que afastam a ideia de acaso, há também, ao mesmo tempo, a abertura da criação ao seu próprio desenvolvimento: “este mundo querido é lançado para ser ele mesmo, para ser aquilo que será” (GESCHÉ, 2004b, p. 120). A criação está aberta à própria autonomia e à autoinvenção.

E mais. A criação é confiada ao ser humano – neste sentido, ele é co-criador (GESCHÉ, 2003, p. 53). É a ele que Ele, em sua liberdade, entrega a corresponsabilidade do mundo criado pelo seu amor.

Vemos então a criação traspassada por uma estrutura imanente de auto gênese e de invenção, que receberá no homem o nome de estrutura de liberdade [...] porque Deus é liberdade [...]. O nosso direito à liberdade no mundo se fundamenta no gesto que a preside (GESCHÉ, 2004b, p. 123-124).

Garcia Rubio, em sua rigorosa articulação entre criação e salvação vê, na liberdade entregue ao ser humano e no processo evolutivo que permite a cada

criatura desenvolver-se, a lógica do Deus *kenótico*. Radicalizada na encarnação, a *kénose* divina tem início na criação. Deus, por amor, esvazia-se para dar espaço à criatura. E isto não significa ser subtraído em seu poder, mas precisamente o contrário: “Deus Amor é tão onipotente que pode até ‘esvaziar-se’ para permitir que o outro seja por ele mesmo!” (GARCIA RUBIO, 2012, p. 38).

Há aqui um respeito à autonomia do ser humano e do processo evolutivo como um todo. O sentido do “poder” divino é revisto: não se coaduna com prepotência, instrumentalização ou dominação, pois é poder de amor que cria em aberto e respeita a criatura, a deixar que ela seja e se faça. Com grande consequência para a antropologia – o ser humano, livre e responsável, é também capaz e chamado a amar no respeito à alteridade de Deus, dos demais e do cosmo.

O cosmo instaurado pelo amor

Esta forma de se compreender a criação afirma que o ato criador não é neutro ou indiferente. Tampouco é arbitrário – “Deus não é uma onipotência arbitrária” (FRANCISCO, 2015, p. 51). Longe destes dois extremos, o ato criador inaugura um sentido de amor, bondade, sabedoria, inteligência e justiça que, como orientação ética, deve pautar as relações e, em sentido profundo, significa um caminho de salvação e reconciliação.

Gesché (2004b, p. 126) parte da noção de que o *bereshit* que, geralmente, é traduzido por “no princípio”, também significa “por um princípio”. Nele, Deus cria pela sabedoria e pela justiça (Pro 3,19; 8, 22-31) e estas são identificadas com a Lei e a *torah* (Eclo 24,23; Br 4,1). Daí a afirmação da criação de Deus como a instauração de um ato ético.

Este ato ético é também salvífico. Na articulação criação-salvação, realizada pela teologia paulina no Novo Testamento, é Cristo o “critério histórico-pessoal-salvífico para a compreensão adequada da criação” (GARCIA RUBIO, 2014, p. 188). A criação se faz em Cristo. Seu senhorio, na ressurreição-exaltação, atinge o coração do mundo, mostrando o sentido ressurrecional de toda a humanidade e de toda matéria. Com sua encarnação, vida, morte e ressurreição, personifica a sabedoria de Deus (1Cor 1,24.30), imagem-modelo segundo a qual tudo é criado, como se vê nos hinos cristológicos de Colossenses (1, 15-20) e Coríntios (1 Cor 8,6). “Tudo foi criado por ele e para ele [...] ele existe antes de tudo; tudo nele se mantém” (Cl 1,16-17), por ele tudo existe (1 Cor 8,6) e nele tudo é reconciliado (Cl 1, 20).

Sendo Cristo a imagem-modelo, é necessário afirmar que a criatura, orientada a ele, é chamada a servir ao Reino de Deus, concretamente, como Jesus Cristo, ou seja, a optar pelo amor concreto e pelas relações de não dominação, o que inclui a relação com a natureza. Na abertura e na vivência das novas relações em Cristo é que se dá o perdão dos pecados e a reconciliação do universo, com novos vínculos humanos e com o cosmo, a “nova criação” (GARCIA RUBIO, 2012, p. 44).

O amor ágape é a forma de Deus se relacionar com a criação. Portanto, essa não é um ato de produção, mas a instauração de uma relação querida, uma aliança a ser respondida e, por isso, sempre inacabada. Mas, entra-se no campo das pessoas e das relações com a certeza: de um querer divino sábio e sensato; de uma possibilitação das relações mesmo diante dos fracassos; de uma promessa de plenitude.

Por isso, o humano será um ser chamado à livre convivência com esta orientação amorosa e cheia de sentido. Um ser para a justiça e sabedoria que se revelam em Jesus Cristo. Um ser que verá neste Deus o alicerce de sua transcendência e de sua vocação criadora. Um humano responsável por relações de inteligência e amor, que, por seu sim, confirme a vida de outros e da natureza, sem alienação ou dominação.

O cosmo habitado por Deus

Na criação, temos a mediação do próprio Deus, pelo Filho (Cl 1,16). Vemos aqui Deus envolvido no ato criador a partir de dentro, pois a mediação trinitária vem do interior mesmo de Deus (GESCHÉ, 2004b, p. 140). E esta mediação do Filho, Jesus Cristo, não se separa da presença e da atuação do Espírito. A criação recebe, então, um sentido que é crístico, pneumatológico e trinitário (GARCIA RUBIO, 2014, p. 269).

Aqui, a noção de Deus é rica. O rigor da unidade divina se associa com a riqueza do plural. O monoteísmo cristão é diferenciado, cheio de dinamismo interior. Em Deus há como uma “exterioridade interna” (GESCHÉ, 2004b, p. 141), uma abertura em si mesmo, pois nele habitam a diferença, a distância e a alteridade, e elas são fonte e razão de ser de sua unidade. Seria impossível pensar a criação sem esta diferença em Deus – ele cria o diferente de si porque a diferença e a distância já se encontram nele; distância que ele também pode evitar (LADARIA, 2007, p. 47). Por isso o mundo não é Deus, não deixando de estar nele – tudo nele se mantém (Cl 1,17) – e de ser morada

do *Logos* (Jo 1,10), que o marca com o selo da diversidade e do dinamismo criador vivo. Na *Laudato Si'* Francisco (2015, p. 58) nos diz, na mesma linha, que a natureza não apenas manifesta Deus, mas é lugar de sua presença. Em cada criatura habita o Espírito Santo, que chama a um relacionamento com ele. E, ao mesmo tempo, Deus se distancia infinitamente da criatura, que não possui a plenitude de Deus e não nos pode dar esta plenitude.

Ora, como será o mundo criado por Deus Trindade? Também ele, o cosmo, é portador de uma dinâmica interna. O dinamismo interno divino é introduzido na criação. À imagem de Deus, o cosmo é lugar da diferença, do dinamismo e da iniciativa, de mediações e de trocas. Se há também distância e alteridade em Deus, o mundo se torna lugar espaçoso, espaço aberto para a alteridade, onde cada criatura comunica sua mensagem e é chamada à vida. Se é comunhão de amor-ágape, o cosmo manifesta o chamado à interligação de todas as coisas e, na liberdade humana, a vocação à comunhão e comunicação, aproximação e envolvimento, formação de comunidade. E, apesar do pecado, é este mundo o espaço em que Deus criador-salvador se autocomunica. Nas palavras de Garcia Rubio, a “criação pecadora (por causa do ser humano) é orientada a Cristo, continua a possuir uma bondade intrínseca (...), é redimida por Cristo”. (2014, p. 193).

A humanização que brota da religião com o cosmo

Um grande desafio brota da cosmologia teológica para a antropologia. “É a humanidade que precisa mudar”, afirma o Papa Francisco na *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015, p. 121). Mudar em sua relação com o cosmo, o que significa também a natureza, o corpo, o planeta, a terra, a matéria.

A humanização passa, primeiramente, pela consciência de que a crise ecológica é uma crise nas relações – com Deus, com os demais, com o ambiente e consigo mesmo. E que não será curada “sem curar todas as relações humanas fundamentais” (FRANCISCO, 2015, p. 73). Urge uma “consciência basilar” que vê o humano enquanto humanidade, num caminho conjunto, chamado a novas relações. Superar a “consciência isolada” (FRANCISCO, 2013, p. 7) em direção à consciência de um vínculo originário, uma origem comum, uma recíproca pertença e um futuro partilhado por todos (FRANCISCO, 2015, p. 121).

A nova consciência passa por um dar-se conta da destruição das condições de vida na Terra e, de maneira particular, da situação radicalmente

injusta em que se encontra a maior parte da população mundial, os pobres. Alienados das condições básicas da vida digna, que dizem respeito, inevitavelmente, à relação com a terra, com o planeta, com o corpo, com as condições materiais de sobrevivência – com o cosmo. A proposta do Papa Francisco, de uma *ecologia integral*, exige encarar aqueles que são invisibilizados nos planejamentos dos solos urbanos ou que migram por motivos climáticos. Que não são considerados em sua dignidade e valor. Que são vitimizados pela aporofobia – rejeição aos pobres (CORTINA, 2018), pelo racismo, pela cultura do descarte.

O “sim” radical de Deus à criatura na criação-salvação do cosmo é um apelo a cada criatura para dizer, também ela, um “sim” à vida e ao conviver. A crítica da racionalidade tecnocrática que permeia as economias e a política e, conseqüentemente, a relação com o planeta, é urgente para que se avance nesta nova consciência cósmica, com “novas convicções, atitudes e estilos de vida” (FRANCISCO, 2015, p. 121). Igualmente, é preciso desenvolver uma nova relação com o cosmo, que articule a administração responsável da natureza com a atitude de contemplação e de ação de graças que vê, nela, a manifestação do amor de Deus (Garcia Rubio). E, ainda, ver-se como parte do cosmo e em relação com ele faz parte da nova consciência basilar, do “sim” a cada criatura que é, ao mesmo tempo, um compromisso com o destino do planeta e um “sim” a si mesmo.

O cosmo é uma alteridade (Gesché) a ser reconhecida, arranca o humano da alienação acósmica e, na relação, cria identidades. A *Laudato Si'* observa o quanto cada um é configurado por seu ambiente geográfico, o drama dos migrantes e refugiados em serem obrigados a deixar sua terra, as conseqüências da destruição dos lugares de memória e de não ter um “lugar” no mundo. A atitude arrogante de dominação e destruição que o considere um mero objeto ou matéria-prima constituiu uma verdadeira “patologia do espírito humano” (Garcia Rubio).

Na cosmologia teológica, como foi visto, afirma-se que o mundo não é fruto do acaso e nem é, por outro lado, um projeto divino fechado, a modo de fabricação. A vida no mundo e, com ela, a vida humana estão enraizadas numa decisão gratuita divina que possibilita autogênese, criatividade, liberdade e invenção. Daí um respeito profundo por cada criatura, que participa de um “querer” de Deus e que também, a seu modo, desenvolve suas capacidades criativas. Nada está predeterminado ou formatado. No caso humano, a liberdade faz parte da vocação de ser pessoa. Trata-se

de um “direito”, não é um ato de insubmissão. Ela é, por assim dizer, obrigatória, constitutiva de humanidade. Na relação com Deus, há gratuidade – graça – não subserviência. Deus é aquele que convida a pessoa a “tomar a palavra” (GESCHÉ, 2004a, p. 70-79). Portanto, reinvidicar e defender o direito à liberdade, à criatividade e à invenção são também consequências antropológicas da teologia do cosmo. Porém, isto exige a revisão da ideia da “vontade de Deus”, se compreendida de maneira fixista. Igualmente, exige entender a onipotência divina, que abre espaço para a criatura desenvolver-se em liberdade e criatividade, num gesto *kenótico*.

A cosmologia teológica faz ver como o ato criador não é neutro ou arbitrário, mas instaurador de um sentido de sabedoria, amor-ágape e justiça, que conhecemos pela encarnação do Filho em Jesus Cristo. Assim sendo, a criação exige uma decisão do humano pelo caminho da não dominação e não omissão, opções éticas pela vida sustentável que, em sentido profundo, decidem caminhos de salvação e reconciliação, por serem resposta a um convite divino. Fazer desta resposta um caminho de liberdade é estar, nas palavras de Gesché, em “convivência” – que implica liberdade e júbilo – com o sentido ético que Deus imprimiu no mundo, ao criá-lo, o que implica relações responsáveis com o ambiente, com a vida, com os corpos. No desenvolvimento ético, vale lembrar as palavras de Francisco para quem, nas condições atuais da sociedade mundial, o bem comum torna-se “apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres” (FRANCISCO, 2015, p. 97).

A presença de Deus no cosmo é um convite a desenvolver o olhar jubiloso dos místicos que “viram” esta presença em si e em todas as coisas criadas de forma viva, vivificante e comunicante (PEDROSA-PÁDUA, 2012, p. 221). Deus Trindade convida à valorização da biodiversidade, da diversidade cultural e religiosa, das diferenças pessoais e, nesta riqueza, busca a unidade que não domina ou destrói, mas que sustenta a pluralidade a partir de uma origem comum. O cosmo manifesta o chamado à interligação de todas as coisas e, na liberdade humana, a vocação à comunhão e comunicação, aproximação e envolvimento, defesa da vida ameaçada, formação de comunidade. A presença respeitosa de Deus no mundo é convite a uma confiança radical no presente e na plenitude da promessa do Deus que, em Cristo, no Espírito, reconcilia todas as coisas e as conduz a uma plenitude e a uma realização insuspeitadas.

Conclusão

A relação entre cosmologia e antropologia adquire, para a teologia, nova relevância, dadas as proporções da crise socioambiental, que coloca a possibilidade da destruição das possibilidades de vida na terra. A Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, constitui um marco de importância ímpar para o discernimento eclesial e mesmo civil atual, pela análise das causas da crise, pelo apelo ético-espiritual e pela palavra de esperança e salvação.

As obras de A. García Rubio (Brasil) e A. Gesché (Bélgica) trazem significativa contribuição à articulação cosmologia-antropologia, em direção a uma renovação na teologia e na prática responsável pelo futuro do planeta. Em ambos os autores, encontramos um diálogo com as ciências humanas e da terra. Antropologicamente, afirma-se uma inter-relação e uma interssignificação entre *ser humano* (e *inter-relações humanas*), *Deus* e o *cosmo*.

Em nosso estudo, nos limitamos a apresentar o cosmo como lugar aberto à liberdade e à invenção, instaurado pelo amor e habitado por Deus. Com sérias interssignificações para a antropologia: nova consciência de pertencimento à terra, compartilhando o seu destino; defesa de um lugar no mundo para todos; defesa do direito à liberdade e à invenção; decisão ética pela vida sustentável; abertura à presença de Deus em sua novidade trinitária; salvaguarda de um futuro. O estudo evidencia a necessária revisão teológica da noção de Deus em sua “vontade” e em seu “poder”.

Enfim, cosmologia e antropologia são teologicamente inseparáveis, a contribuir no enriquecimento, desdobramentos e exigências da ecologia integral e do cuidado com a Casa Comum, propostos por Francisco.

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Dignidade e direitos da Mãe Terra. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CARTA DA TERRA. 2000. Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.com.br/prt/index.html>>. Acesso em: 9 jul. 2020.
- CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2017, 2ª impressão, 2018.
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.
- FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2013.
- GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

- GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- MURAD, Afonso. Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. *Fronteiras*, v. 2, n. 1, Recife, p. 65-97, 2019.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Evolucionismo e Espiritualidade-Contribuições da Mística para a revisão da ideia de Deus. In: RUBIO, Alfonso Garcia; AMADO, Joel Portella. *Fé cristã e pensamento evolucionista*. Aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 221-253.
- RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2ª ed. Revista e ampliada (2001). São Paulo: Paulus, 7ª reimp., 2014.
- RUBIO, Alfonso Garcia; AMADO, Joel Portella. *Fé cristã e pensamento evolucionista*. Aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SIQUEIRA, Josafá Carlos. *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- TATAY, Jaime. *Ecología integral*. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS). Madrid: BAC, 2018.

Relatos do deserto e eco-poética: hiperconectividade no Cristianismo antigo

Paulo Augusto de Souza Nogueira*

Introdução

A linguagem é um poderoso sistema de classificação de mundo. As formas como classificamos as coisas determinam a maneira como com elas nos relacionamos. Segundo a teoria cognitiva das projeções metafóricas de George Lakoff e Mark Johnson (2003), as metáforas escolhidas e usadas para expressar um âmbito da experiência determinam nossa relação com esse âmbito. Em seu famoso exemplo, o exame de trabalhos acadêmicos é expressado e sentido como guerra. Defendemos uma dissertação. Podemos acertar ou errar uma questão. Temos estratégias em nossos argumentos. Estas são metáforas do âmbito militar. Por isso, transpiramos e tememos em uma defesa diante de um empoderado grupo de professores e professoras. Nossa experiência também é orientada por meio das oposições com que classificamos o mundo, como bom x mau, alto x baixo, puro x impuro, animado x inanimado, ativo x passivo etc. Por meio de palavras, criamos mundos e nos movemos nele. A linguagem, entendida aqui em sentido amplo, se torna uma segunda pele.

Em consequência, nossos modelos de descrição e classificação de mundo originados da linguagem também determinam nossas formas de relação com o meio ambiente. Isso acontece nas metáforas que a cultura projeta sobre ele. O meio ambiente pode ser entendido como mãe natureza, que nos alimenta generosamente como seus filhos. Uma metáfora romântica, que, no entanto, não deixa de transparecer o seu antropocentrismo. Há também o modelo mecanicista, segundo o qual o planeta funciona segundo certas leis, como uma máquina, que, uma vez conhecida, nos permita manipulá-la. São modelos distintos de projeção, com associações e percepções limitadas pelos respectivos âmbitos metafóricos. Esses modelos incidem na forma como lidamos com o mundo: o mundo pode ser entendido

* Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg. Professor pesquisador da Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas e bolsista de produtividade do CNPq-2. E-mail: pasn777@gmail.com

como funcionando ou não, suas partes constitutivas seriam “peças”, no caso da projeção mecanicista; ou o mundo pode ser percebido como acolhedor, harmônico ou provedor, no caso da imagem romântica maternal. Da mesma forma, as oposições classificam e determinam nossa relação com o mundo: há humanos e animais, existem cultura e natureza, e humanos estão acima, enquanto animais e objetos inanimados abaixo etc.

Nesso tempo, cientes da necessidade urgente de maior integração entre humanos e seu meio ambiente, na busca de formas de frear a sua devastação pelos impactos causados pelo antropoceno, precisamos de novas e melhores imagens e narrativas, que nos permitam conceber essas novas relações. Essa necessidade de novas metáforas e narrativas apresenta um problema fundamental: a linguagem precisa da concretude das imagens, porém essa concretude é derivada de nossos corpos. Sempre é um modelo humano projetado sobre o meio ambiente, relação essa já presente nessa expressão. Meio ambiente para quem? Quem se supõe estar no centro? Não há linguagem, cognição e conhecimento, sejam quotidianos ou transcendentes, sem as projeções de nossos corpos e de nossos processos psíquicos. Entendo que não há como escapar de Feuerbach, um dos esquecidos pais das Ciências da Religião¹.

Como então falarmos e estabelecermos novas relações com o nosso (sic) meio ambiente por meio de escolhas no sistema da língua, sem que reduzamos o mundo ao nosso umbigo, sem que ele seja classificado como meras projeções de nós mesmos? Haveria a possibilidade de desenvolvermos imagens e narrativas sobre o mundo sem a determinação excessiva das projeções de nossas autoimagens? Natureza, mãe natureza, habitat, lar, criação, ecossistema, *Umwelt*, biosfera etc. são muitos os conceitos de nossa relação com o mundo, sempre entendido como um espaço para, um ambiente para, um casa, refúgio, espaço de nossa sobrevivência.

Para a elaboração de um projeto – fadado ao fracasso desde o início – de falar sobre o mundo sem que sejamos o seu centro, precisamos de uma linguagem que *descentre* e ao mesmo tempo *conecte* os elementos do mundo. Descentrar não só para nos tirar do danoso protagonismo, mas também para trazer o maior número de sujeitos e agentes possíveis; conectar para tornar presentes as relações amplas, reais e potenciais da biosfera. Afinal, tudo estaria em relação com tudo, sem centro, sem *télos*: pura conectividade vital.

1 e de Stewart Guthrie em sua obra: *Faces in the Clouds*, 1993.

O pensamento eco-poético é um espaço de reflexão que pensa o meio ambiente e a linguagem, os sistemas de representação do mundo e as tradições dos povos com que se referem a ele. Nós nos aliamos neste ensaio para promover nossa reflexão sobre os esforços teóricos e narrativos do ecofeminismo e das teorias de cruzamentos de fronteiras (que em inglês se expressa por uma única palavra: *queer*). Devo muito das reflexões que trago aqui às obras recentes de Patricia Cox Miller (2018) e de Virginia Burrus (2019). Uma das tarefas é buscar na história da cultura e, em especial, na história das religiões, modelos narrativos alternativos, discursos calados, mas latentes, pulsando nos subterrâneos da memória coletiva.

Há um modo de narrar o mundo que tem o poder de exercer as funções complementares de descentralizar e integrar. Descentraliza uma vez que não admite linearidade e causalidade de um nível apenas, como nos muitos discursos científicos e racionais da modernidade; integra – na medida em que o antropocentrismo da linguagem o permite – por ser concreto e imagético, linguagem primitiva. Nele, imagens e metáforas se organizam por associação (na criação de *clusters*). Trata-se do mito ou do que chamamos de *modo onírico de narração e articulação de imagens*, próprio da expressão religiosa (NOGUEIRA, 2018). O mito é a linguagem hiperconectiva por excelência. Tudo participa com tudo. Bichos, plantas, rios, mares, nuvens, humanos. Ele é também concreto, material, espaço visual, sendo capaz de integrar num único e breve relato elementos contraditórios e ambíguos, sem qualquer tentativa de resolução, sem compromissos de ajuste. Esse modelo de mito é devedor de esforços teóricos de pensadores russos como Olga Freidenberg, Iuri Lotman e Eleazar Meletinski (além da antropologia de Lévy-Bruhl), que lhe destacam a concretude imagética e o primado do espacial em detrimento do – mais filosófico e abstrato – aspecto temporal. É na linguagem da narrativa mítica que encontraremos os cruzamentos de fronteiras. Mas em que tradições? Certamente não seria no universo do judeu-cristianismo, berço do discurso antropocêntrico e dualista, explorador do meio ambiente. Ou seria?

Em que tradições religiosas buscar então esse espaço de interconexão entre o humano e o meio ambiente? E como reconhecê-lo? Nossa proposta poderá parecer surpreendente a princípio. É nas origens do que se convencionou chamar de cultura judaica-cristã, a base da cultura antropocêntrica e exploradora do meio ambiente do Ocidente, que encontramos tradições a serem revisitadas, nas quais o papel do ser humano no mundo

é questionado a partir de cruzamentos de fronteiras (*queering*). Nesses cruzamentos o que está em jogo é o corpo. Ele é exercitado, transformado, esfacelado na relação com corpos de animais, monstros, espaços desérticos, selvagens, ameaçadores. Nesse conjunto de tradições e textos que visitaremos, há um mundo em construção, uma alternativa ao estabelecido. Nele os humanos se projetam e se interrogam frente a espaços de identificação e de alteridade. Visitaremos especificamente textos cristãos do terceiro e quarto séculos, em um período no qual a Igreja se tornava imperial, centralizada, ortodoxa, a caminho da hegemonia. É precisamente nesse contexto de aproximação do Cristianismo aos centros de poder que em desertos afastados dos centros urbanos encontramos homens e mulheres santos em processos de retiro, meditação, oração, luta e experimentação.

Não buscaremos quadros holísticos, harmônicos e produtivos (ou seja, libertadores e/ou emancipatórios). Os discursos religiosos que analisaremos são desconfortáveis, fragmentários, ambíguos e contraditórios. Ainda que um dos textos a que faremos referência seja de autoria de um pai da Igreja, ele comunga com a cultura popular e com as formas de narrativa do mito e do folclore, em expressões grotescas e exageradas. Esses textos pedem por leitores que aceitem suspender convicções e embarcar em processos ficcionais de construção e desconstrução de mundo.

Repetimos: não buscamos holismos. O mundo já foi nomeado e, portanto, fragmentado. A cultura é nosso pecado original. A partir da premissa da queda, frente ao desconforto do paraíso irremediavelmente perdido, homens e mulheres solitários exercitam e fragmentam seus corpos para encontrarem conexões com espaços, objetos e animais. Esse perder-se no deserto ocorre em detrimento das instituições e dos espaços produtivos urbanos, da natureza romantizada e da historicidade. A recusa à produção e à reprodução, o contato constante com os animais e com os espaços desérticos se destacam nesses relatos.

Analisaremos a *Vida de Antonio*, de Atanásio e a obra anônima, os *Atos apócrifos de Felipe*. Esses dois relatos, uma *vita*, biografia, e um apócrifo do gênero *praksis*, partilham da estrutura de linguagem do mito. Mito não pode ser entendido aqui como narrativa de origem, de deuses e heróis. O mito também se *desloca* e contamina narrativas de cruzamento de fronteiras, na hiperconectividade onírica, que recusa as soluções rápidas, harmônicas e razoáveis.

Nesses três relatos, os homens e mulheres santos entram em contato com uma comunidade inusitada: seres angelicais e demoníacos, monstros, os mortos, animais, espaços e objetos. Trata-se de um jogo de espelhos, nos quais as respostas consolidadas pela tradição são desconsideradas, promovendo uma desconstrução radical do estabelecido.

Vivendo com e como animais no deserto: a vida de Antonio

O primeiro de nossos textos, a *Vida de Antonio*, é de autoria de Atanásio, bispo de Alexandria, que a compôs em torno do ano 357. Ele oferece-nos a biografia daquele que foi o mais importante e um dos primeiros monges do deserto no Egito. Antonio, nascido em 251, viveu por 105 anos.

Alguém poderia perguntar: por que deveríamos analisar a biografia de um monge do deserto, escrita por um pai da igreja, ferrenho defensor da ortodoxia, em um Congresso que tem por tema Religião e Crise Ambiental? Esses textos das origens do Cristianismo não se constituem em fundamento do dogmatismo eclesial, do dualismo teológico com consequências nefastas no trato com a criação? Não é o Cristianismo a tradição que nos ensinou a amar mais as coisas do espírito em detrimento da natureza?

Como crítico das origens cristãs, me associo à ecofeminista norte-americana Virginia Burrus, que afirma que só podemos desprezar o pensamento ecológico do Cristianismo antigo a partir de concepções monolíticas de sua história. Na verdade, segundo Burrus, o Cristianismo antigo é dotado de uma eco-poética que é, de fato, “cristã porque é também judaica, e platônica e politeísta. [...] Os cristãos antigos eram dados ao excesso e à transgressão em busca por transformação” (BURRUS, 2019, p. 6). Essa eco-poética é tanto cruzadora de fronteiras (*queer*) quanto pós-humana. Por fim, “cristãos do Mediterrâneo antigo experimentavam sua humanidade em coexistência com um amplo espectro de outros seres vivos, em relação com eles, sejam animais, plantas, minerais, seres angelicais e demoníacos, divinos ou criados, grandes e pequenos. Essa eco-poética antiga é ao mesmo tempo materialista e animista” (BURRUS, 2019, p. 6). É na busca dessa comunidade plural, constituída de plantas, bichos, humanos, entidades do além, espaços e objetos, que visitamos o mundo de Antonio do Egito.

A *Vida de Antonio* é uma biografia que desafia o gênero literário em que foi narrada. Afinal *vitae* narravam os feitos de homens notáveis

(basicamente homens), suas carreiras públicas, ações militares e desempenho político-administrativo. E também seus discursos e ensinamentos. A temporalidade era marcada pela das instituições e dos feitos aos quais estavam ligados. O que dizer então da vida de Antonio? Era ele digno de uma biografia? Sua narrativa de fato começa com a referência à sua família abastada e nobre no Egito. Porém, desde a primeira infância o menino “não quis aprender as letras, porque queria estar longe da companhia das outras crianças” (1,1)². O analfabetismo de Antonio é reafirmado em todo o texto. Tampouco é versado em grego. Ainda que debatesse com filósofos e teólogos, a narrativa informa que o fazia por meio de intérpretes. Após perder os pais, com 18 ou 20 anos, sendo responsável por sua irmã, ele é tocado pelo desafio evangélico de viver em pobreza absoluta. Por fim, entrega a irmã aos cuidados de algumas virgens conhecidas e “se entregou à vida ascética diante de sua casa, vigiando a si mesmo e vivendo com grande disciplina” (3,1). Em seguida ele se junta a um ancião que se “exercitava em sua vida solitária”, passando a viver assim em pobreza e ascese, do trabalho de suas mãos, em constante oração.

Em seus primeiros anos de ascese, Antonio passa por provações que o levam a cruzar muitas fronteiras: ele tem que lidar com seu corpo e seus desejos, mas também tem que lutar contra demônios que se projetavam em animais selvagens. Seus inimigos não eram comuns, eles trocavam de forma. O primeiro *travestimento* é o do Diabo, que assume forma de mulher para despertar o desejo sexual no jovem asceta. Em seguida, o Diabo assume a forma de uma criança negra que diz: “eu sou a anjo da fornicção” (6,2). A cada investida do Diabo, o eremita o vence com mais severidade na ascese. Inimigo externo, vitória interna. Esse exercício de construção de si mesmo pela negação do prazer, no deserto, enfrentando seres que mudam constantemente de forma é que se apresenta como a sua obra digna de ser relatada. Sua vida não era medida pelas ações comuns, nem pela passagem cronológica do tempo. O seu tempo é o do deserto, da solidão, das batalhas interiores: a-histórico e primitivo. Com essa ênfase na luta interior, contra os desejos íntimos, o Cristianismo constrói desde o *Pastor de Hermas*, obra profética e visionária do início do segundo século, uma poderosa exploração, problematização e ampliação da subjetividade. Nosso herói se constrói na ausência de ações, na negação do espaço urbano e de suas instituições de poder. Ao contrário da novela grega, outro gênero narrativo em alta na

² ATANÁSIO, 2002.

época, marcada por aventuras e por cenários urbanos, nossa narrativa insiste na ausência de ações externas e em espaços vazios. Tanto é assim que no texto logo passamos dos fatos da vida de Antonio quando ele tinha seus 18 ou 20 anos (essa imprecisão também chama a atenção), para cenas que ocorrem quando ele tem mais de 50 anos (46,1 faz referência à perseguição do Imperador Maximino contra os cristãos em 308). Ou seja, Antonio faz, aos 52 anos, as mesmíssimas coisas que fazia com 18 ou 20. Todo o tempo produtivo de sua vida, dos 20 aos 50, é desprezado nessa biografia, talvez por ser inexistente.

Se há ausência de uma trama temporal no texto, afinal a biografia dedica metade dos relatos a narrar as ações de um velho no isolamento no deserto, a geografia do texto destaca elementos simbólicos: Antonio vai morar em tumbas, depois, orientado por Deus, vai para o deserto interior, mais distante de Tebas, por fim, vai à montanha interior, onde encontra um paraíso a seu modo. Essa sucessão de desertos o entrega ao exercício da solidão, à descoberta de uma animalidade profunda. O deserto é construído nesse relato como o espaço da alteridade e do descentramento, do descobrir-se entre animais, demônios, anjos, mortos e os seus próprios desejos. Só ali o eremita pode descobrir sua animalidade radical. Voltemos à tumba. Ela expressa ao menos duas coisas: por um lado, uma reminiscência de gruta pré-histórica, lugar de imagens e de sombras, no qual animais se projetam, ameaçam. É ali que Antonio tem o primeiro confronto com animais ameaçadores. Por outro lado, a tumba também evoca o espaço liminar: a fronteira. Antonio vence a morte se mortificando, é revivificado por estar na tumba, nesse lugar de passagem. Na experiência relatada, os animais são sentidos como ameaçadores, superiores até. Eles surram-no violentamente. Diante da resistência do homem santo, sua violência assume outras formas. Essa troca de forma é enfatizada no texto. Após terem se manifestado como cães, o inimigo diz:

“Vamos nos acercar a ele de outra forma”, afinal ao Diabo é fácil transformar-se para fazer o mal. E assim, de noite fizeram tanto ruído que todo o lugar parecia se mover. Parecia que os demônios, como se rompessem com as quatro paredes do habitáculo, entravam através delas transfigurados em imagens de animais selvagens e de serpentes. E num momento o lugar se encheu de imagens de leões, ursos, leopardos, touros, serpentes, víboras, escorpiões e lobos. Cada um desses animais se

movia conforme a sua própria natureza. O leão rugia, desejando atacar; o touro parecia chifrá-lo; a serpente rastejava sem chegar a tocá-lo, o lobo se lançava sobre ele, mas se retirava. Terrível era o furor de todas essas aparições e os ruídos dos rugidos. (9,5-7)³.

Aqui os animais, ainda que chamados de “irracionais”, se lhe aparecem com toda a sua fúria. Nesse habitáculo eles se manifestam como poderosos, ameaçadores, superiores até. O Diabo, poderoso inimigo, também é representado como um animal.

Com suas perseverança e fé, Antonio superava todas essas provocações, de forma que os animais o abandonavam para vir atormentá-lo outras vezes. Essas cenas se repetem e o relato sugere que o ser atacado por demônios que se manifestam em formas animais no deserto era o que ocupava o eremita por décadas. Antonio segue assim sua missão de “se mortificar”, de vencer tentações, vencer o Diabo em múltiplas manifestações animais.

Há uma cena que queremos mencionar, pois ilustra exemplarmente o tipo de relação que Antonio tinha com seu meio ambiente. Quando ele é instado a se retirar mais e mais, para práticas ascéticas mais rigorosas, isso é representado pelos espaços em que habita. Essa transição ocorre após Antonio ter dado apoio aos confessores na perseguição de Maximino, em que ele desejava o martírio, o que lhe foi negado por Deus. Isso fez com que ele adotasse práticas ascéticas mais rigorosas, “vivendo um martírio pela consciência” (47). Esse retiro interior, para dentro de si mesmo, em mortificações cada vez mais intensas, passa a ser relatado nas passagens que seguem por meio de mudanças de cenário. Tendo sido visitado no deserto por pessoas que a ele acorriam com as mais diversas demandas, decidiu ir para a alta Tebaida, região ainda mais isolada. Mas uma voz do alto lhe deu uma solução ainda mais radical: “Se queres realmente ser eremita, vai para o deserto interior”. Conduzido por uns sarracenos enviados pela divina providência, viajou por “três dias e três noites”, chegando a uma montanha muito alta.

O texto descreve o lugar e a primeira cena no espaço que agora é nomeado “montanha interior”. Nela encontraremos uma relação nova entre o asceta e seu ambiente:

3 A tradução dessa passagem é adaptada (com consulta ao texto grego) de: Atanásio (1995).

Como que por moção divina, Antonio gostou do lugar [...] Considerava o lugar como sua morada. [...] As tâmaras lhe ofereciam pequena refeição, sem muito trabalho. [...] Pediu a alguns de seus visitantes que lhe levassem um enxadão de duas pontas, uma machadinha e trigo. Tendo-os recebido, explorou os arredores de sua montanha, encontrou pequeno lugar apropriado, preparou-o e, tendo água em abundância para irrigar, semeou-o. [...] No começo, os animais selvagens do deserto iam beber água e muitas vezes danificavam suas sementeiras e suas culturas. Capturou amigavelmente um desses animais e disse a todos: “Por que me prejudicais? Não prejudico a nenhum de vós! Ide, e em nome do Senhor não vos aproximeis mais daqui!”. Daí em diante, como que respeitando a proibição, não foram mais. (50).

Podemos observar que há uma fusão com o espaço. Se antes a reclusão era em sua consciência, em seguida o relato a transforma em maior distanciamento das pessoas e dos compromissos e relações que representam: Antonio, ávido de solidão, parte para o deserto interior, onde está a montanha interior. É lá que ele tem esse momento de harmonia, de imposição respeitosa para com os animais.

“Por que me prejudicais? Não prejudico a nenhum de vós!”. É como se ele fosse, nesse breve momento, um deles, digno de ser ouvido por eles. Isso, no entanto, não o livra de sua agonia e de seu combate com os seres demoníacos que se manifestam em feras e seres monstruosos. A convivência com os animais e com os monstros sempre é tensa, sempre é selvagem.

Antonio gasta sua longa vida em dura ascese, em mortificação. Na morte foi honrado pelos irmãos, a quem deixa seus poucos bens. O biógrafo nos faz uma descrição do estado em que se encontrava o eremita na reta final de sua vida.

Mas julgai, com isso, também vós, como era esse homem de Deus, Antão que, desde a juventude até idade tão avançada, conservou igual ardor na ascese. Não se deixou vencer pela velhice para fazer grandes gastos com a alimentação. A fraqueza de seu corpo não o fez mudar a forma de suas vestes. Não lavou nem os pés. Entretanto o ancião se conservou absolutamente sadio. Tinha os olhos intactos e via com absoluta clareza. Não perdeu um só dente, mas suas gengivas estavam um pouco consumidas por causa da sua grande idade. Seus pés e mãos estavam perfeitamente sãos. Parecia mais corado de saúde e mais forte que aqueles que usavam alimentos variados, banhos e vestes diversas. (93)

O asceta vive num mundo sem temporalidade da produção, dos acontecimentos políticos, dos regimes históricos. Seu tempo é o do envelhecimento do corpo, maltratado pelas duras condições do ambiente, mas são. Ainda que Atanásio tenha colocado Antonio em diálogo com hereges e com imperadores, a artificialidade desses contatos de caráter apologético salta à vista. Os grandes interlocutores de Antonio são seus poucos irmãos monges do deserto e os animais, seja seus companheiros em dividir o espaço e os recursos, seja os que como feras selvagens e demoníacas o fustigam.

Os monges do deserto podem ser narrados como campeões da ortodoxia, como exemplos da fé, modelos de comprometimento com a emergente religião, com sua acelerada assimilação pelo poder imperial. Mas há neles também um movimento de contramão, de recusa à cidade, ao poder, de fazer o Cristianismo dialogar com o deserto, com os animais, com uma corporeidade que na ascese recupera e experimenta sua extrema animalidade. Encontramos essa mesma conexão quase mítica em outros relatos de eremitas do deserto cujos corpos são colocados em relação solidária com espaços e animais. Outro relato fascinante é a *Vida de Paulo*, de Jerônimo. Trata-se de um relato que concorre com a memória de Antonio, argumentando que Paulo de Tebas é um eremita mais antigo que Antonio, exaltando sua ascese e santidade. O relato descreve seu deserto como um espaço idílico e os animais como seus parceiros, inclusive em sua alimentação diária e depois em seu sepultamento. Temos aqui narrativas do Cristianismo antigo que se constituem na sua primeira mitologia ecológica?

O mundo descentrado das fronteiras e dos seres ambíguos: atos de Felipe

Os questionamentos dos primeiros cristãos sobre a experiência humana no meio ambiente, ao qual se sentiam integrados, mas frente ao qual também sentiam estranhamento e hostilidade, também foram realizados por meio de gêneros literários ficcionais e fantásticos. Nós nos referimos especificamente ao gênero dos *Atos Apostólicos Apócrifos*, que nas suas primeiras versões imitavam, adaptavam e, às vezes, invertiam elementos da novela grega. Nos mais antigos deles, como nos *Atos de João* e nos *Atos de Paulo*, encontramos aventuras de viagens, proações, milagres exagerados e amores idealizados. No caso do tema amoroso, os cristãos simplesmente invertiam a temática: as uniões matrimoniais eram transformadas em

uniões espirituais celibatárias. Este gênero literário representou um espaço de projeção da perspectiva de mundo de um grupo marginalizado, que por meio de imaginação narrativa mapeava a realidade, a interpretava por meio de suas categorias e sensibilidades. Para nós trata-se de um acesso privilegiado – ainda que relativamente desprezado pelos acadêmicos – de acesso às práticas e às ideias religiosas dos cristãos e cristãs de grupos subalternos, que convencionamos chamar também de cultura popular.

Um dos textos mais fascinantes desse conjunto textual é o conjunto de narrativas que chamamos de *Atos de Felipe*, escrito provavelmente no terceiro ou quarto séculos. Esse texto é um pouco diferente dos *Atos Apócrifos* mais antigos, pois ele é mais eclético, inserindo subgêneros e ênfases que não são comuns nos outros relatos. Os *Atos de Felipe* são compostos de 15 livros e do Martírio de Felipe. O texto é estruturado da seguinte forma:

- 1: Felipe deixa a Galileia, ressuscita o filho de uma viúva. O jovem dá um relato detalhado dos tormentos do mundo infernal (Apocalipse de Viagem aos Infernos).
- 2: Felipe debate com filósofos e com sacerdotes judaicos em Atenas.
- 3: Ele realiza obras maravilhosas nas terras da Pártia, enquanto viajava para Candace (Etiópia) e Azoto.
- 4: Curas e exorcismos são realizados em Azoto.
- 5: Conversão da família do judeu Ireu, em Nicatera (Grécia).
- 6: Felipe é mandado para a prisão. Debates teológicos. Ele é libertado após ressuscitar um jovem homem.
- 7: Ireu constrói uma sinagoga cristã.
- 8: Felipe (acompanhado de Mariane e de Bartolomeu) inicia sua viagem através de um deserto, rumo ao país dos ofitas (adoradores de serpentes). Converte um leopardo e um cabrito.
- 9: Felipe destrói um dragão e serpentes no deserto.
- [10: Não preservada nos manuscritos].
- 11: Felipe entrevista 50 demônios (dragões e serpentes) e depois os destrói.
- 12: O leopardo e o cabrito são transformados em seres humanoídes. Eles recebem a eucaristia.
- 13: Felipe chega a Hierápolis da Frígia. É recebido por serpentes. Ele mata os dois dragões que guardam as portas da cidade.
- 14: Restaura a visão a Estaquis. Felipe tem visões de Deus.
- 15: Cura Nicanora, a mulher do governador.

- Martírio de Felipe: Prisão e tortura do apóstolo, de Mariane e de Bartolomeu. Felipe lança no inferno toda a população de Hierápolis. Todos são salvos por Cristo. Morte do apóstolo.

Desse conjunto de subnarrativas agrupadas na obra, de distintas proveniências, nos chama a atenção o relato de viagem ao inferno no começo da obra. O gênero de viagens infernais havia sido adotado pelos primeiros cristãos da literatura greco-latina e judaica, sendo desenvolvido em apocalipses com essa temática. Esse relato inserido no início da narrativa nos chama a atenção, da mesma forma como a referência aos infernos em seu final, no Martírio de Felipe. É como se os organizadores da obra quisessem propositalmente inserir as aventuras do apóstolo Felipe num enquadramento cósmico, nas bordas do mundo humano, na fronteira com o mundo dos mortos.

A parte que mais nos chama a atenção em todo o conjunto narrativo está nos Atos 8 a 12, num relato fantástico em que Felipe, Mariane e Bartolomeu cruzam um deserto imaginário, em direção a Hierápolis da Frígia. Toda a tensão da narrativa se dá na relação com seres que são por eles atraídos e com outros por eles expulsos. No primeiro grupo, se encontram animais que desejam abandonar sua bestialidade, tornar-se mansos, humanoides, ser dotados de linguagem e poder assim receber os sacramentos. Trata-se de um leopardo e de um cabrito, predador e presa, que passam a seguir os apóstolos por onde vão, e que passam por diferentes transformações, até a mais elevada delas, que implica receber a eucaristia. Após serem espargidos por Felipe com água da taça eucarística, se passa a transformação: “Naquele momento mudou, pouco a pouco, a forma de seus rostos e de seus corpos, à semelhança dos homens. Eles se levantaram sobre seus pés e estenderam suas patas dianteiras como mãos e glorificaram a Deus...” (XVII A, 8.1)⁴. No entanto, ao adentrarem em seu destino, a ameaçadora cidade dos “adoradores de serpentes”, Hierápolis da Frígia, eles ainda são reconhecidos por certos traços animais.

No segundo grupo de seres das bordas, eles enfrentam, entrevistam e subjagam seres monstruosos e demoníacos. O deserto é o lugar de encontros sucessivos, nos Atos 9 e 11, com seres monstruosos, que inicialmente poderíamos definir como multifformes. Trata-se de dragões, que são também serpentes (e que aparecem em dois grupos distintos), que, após uma

⁴ As citações dos *Atos de Felipe* são feitas a partir de tradução do texto grego, cotejadas as traduções: PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, 2011; BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R, 2012.

dura entrevista conduzida por Felipe, se apresentam na verdade como demônios poderosos, que, por sua vez, têm a aparência humana de homens negros, de sexualidade ambígua (ameaçadores para as mulheres, também homossexuais). Esses seres monstruosos são ora eliminados por Felipe, ora entrevistados e subjugados. Mais importante do que identificá-los com seres mitológicos ou demoníacos específicos, é observar seu caráter multiforme: monstros, serpentes, demônios, homens exóticos de sexualidade ambígua.

Essa ênfase nas transformações e nos cruzamentos de fronteiras, que se evidenciam num deserto fantástico, se torna ainda mais complexa no fato de que os próprios protagonistas, Felipe e seus acompanhantes, também são ambíguos. No começo da missão de Felipe, Jesus encarrega Mariane de dar apoio ao apóstolo: “Sei que você é boa e masculina na alma, e abençoada entre as mulheres; e [sei que] a forma de pensar feminina entrou em Felipe, mas a forma masculina e viril de pensar está em você” (VIII, 3 G). No entanto, ela deve mudar de aparência para realizar sua missão de apoio ao apóstolo: “Quando você entrar naquela cidade, as serpentes dali devem vê-la dissociada da aparência de Eva, com nada de aparência feminina [...] assim você, Mariane, fuja da pobreza de Eva e seja rica em si mesma”. (VIII 4 G)

Entramos aqui no complexo e influente campo imaginário das mulheres e de sua relação com a entrada do mal e do demoníaco no mundo, e da conseqüente necessidade de se disfarçarem ou de ocultarem sua beleza. De acordo com o manuscrito V (Vaticanus Gr. 824), Mariane deveria trocar “sua aparência e seu aspecto feminino” (95,2). As características de cada sexo devem ser trocadas: Mariane se torna masculina, pois Felipe é feminino. Em vez de defender a castidade, o texto parece muito mais voltado para a expressão da identidade dos primeiros cristãos nos limites da sexualidade, em sua permeabilidade. Afinal, a sexualidade não é o âmbito da vida na qual as pessoas são mais permeáveis às outras? O sexo, e todo o universo de desejos e fantasias que o acompanha, não é um campo de batalha por excelência, cheio de implicações reais ou imaginárias, uma esfera da vida longe de encontrar reconciliação?

Como esse relato cheio de cenas entrecortadas, personagens fantásticos, multiformes e ambíguos nos permite entender a relação dos primeiros cristãos com o mundo, as suas relações amplas na natureza, com a ecologia? Certamente não há um tratamento exclusivo do tema ecológico nas

narrativas. Esse é o ponto importante: o espaço, o meio ambiente, nunca é isolado dos seres reais e imaginários, humanos e animais. Tudo é integrado. A escolha do cenário também merece atenção, pois, como no relato de Atanásio, os *Atos de Felipe* nos levam para fora do mundo das cidades e instituições do mundo antigo. Adentramos com os apóstolos num deserto imaginário. É nesse espaço de imaginação e ficção que os seres humanos são descentrados, inseridos em redes e conexões com seres das fronteiras da cultura. Ao travar diálogos com animais, dragões, serpentes, homens de países exóticos, os apóstolos não conseguem constituir efetivas relações de poder e ocupar um lugar central. Mesmo vencendo, eles seguem sua jornada e caminham para uma cidade hostil onde encontrarão a morte, a cidade dos “adoradores de serpentes”, aliados das mesmas serpentes/dragões/demônios que venceram no deserto. Esses seres humanos não estão no centro de nada, ainda que sejam conduzidos pelo Cristo. Não se trata de uma relação entre eles, perfeitamente delimitados, e o mundo caótico, externo. Eles também são tomados pelas ambiguidades sexuais, que fazem com que invertam os papéis estereotipados. A relação com o deserto e com os seres fronteiriços incide sobre suas subjetividades. O deserto é um lugar de perder-se, o grande mundo onde tenho que negociar o tempo todo com seres multiformes. Os animais demônios de Antonio – ora parceiros na solidão da ascese, ora demônios violentos e ameaçadores – se tornam aqui seres ainda mais fluidos, instáveis, que nunca são exatamente o que aparentam ser, da mesma forma que os viajantes humanos do relato.

Conclusão

Neste breve ensaio, procuramos explorar narrativas do Cristianismo antigo por meio das quais as relações entre os seres humanos e o meio ambiente são apresentados de forma integrada, ainda que conflitiva. Nosso objetivo era encontrar nos textos do período de formação do Cristianismo, em tempos em que a Igreja antiga passa por profundas transformações políticas e culturais no seu alinhamento com o poder imperial, experimentos no deserto, na relação com os animais, com entidades, com os monstros. Nossas duas fontes andam na contramão do alinhamento da Igreja: seus heróis viajam ou moram em desertos, praticando ascese, orando, enfrentando os seres das bordas da cultura. O primeiro de nossos textos, a *Vida de Antonio*, de Atanásio, reduz sua longa vida à mortificação de seu corpo, à luta solitária,

em seu interior, e nos espaços desérticos transformados em extensão de seu interior. No segundo relato, mais fantástico, Felipe, Mariane e Bartolomeu enfrentam no deserto seres demoníacos mutantes, ameaçadores, ao mesmo tempo que são acompanhados e buscam a transformação em seres humanos. Entre eles, em seus polos opostos, os apóstolos administram suas próprias ambiguidades. Aqui não encontramos um Cristianismo pronto para dominar, nomear, submeter espaços e seres, por mais que seu heroísmo seja exaltado. Essas narrativas, próximas do mito e das formas do folclore, nos conduzem para reflexões nas quais os seres humanos se questionam, exploram, descentrados.

Referências bibliográficas

- ATANÁSIO. *Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia do imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de S. Antão* (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 2002.
- ATANÁSIO. *Vida de Antonio* (Biblioteca de Patrística). Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- BOVON, François; MATTHEWS, Christopher R. *The Acts of Philip. A New Translation*. Waco: Taylor University Press, 2012.
- BURRUS, Virginia. *Ancient Christian Eco-poetics: Cosmologies, Saints, Things*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- COX MILLER, Patricia. *In the Eye of the Animal: Zoological Imagination in Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. O Modo onírico de narração e de articulação de imagens: hiperconectividade das linguagens da religião. *Horizonte*, v. 16, Belo Horizonte, n. 51, p. 1004-1022, set./dez. 2018.
- PIÑERO, Antonio; DEL CERRO, Gonzalo. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, vol. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

Religião, gênero e ecologia: um pouco de história e desafios de movimentos ecofeministas

Ivoni Richter Reimer*

“Estamos no mesmo mar,
mas não no mesmo barco”.
(Maria Paula Meneses, 2020)

Introdução: retomando a trajetória deste texto

Quando apresentei a palestra no VII Congresso Nacional da ANPTECRE, não fazia ideia de que eu a concluiria em forma de texto na atual situação de isolamento/distanciamento social por causa da pandemia da Covid-19. O coronavírus que se espalhou globalmente adentrou espaços públicos e privados de forma assustadora e mortífera para milhares de pessoas. Governos, instituições e pessoas são por ele afetados diretamente, mesmo que de formas diferentes, e tomam (ou não) medidas para aliviar seus impactos e prevenir sua ação em nível pessoal, social e econômico, e cada um desses grupos sociopolíticos será julgado e, portanto, responsabilizado pelas medidas que tomar ou deixar de tomar.

Pelos impactos da Covid-19 no cenário nacional e internacional, tornam-se ainda mais agudas e urgentes as questões colocadas naquela ocasião¹. Tomo a liberdade, pois, de fazer algumas adequações de conteúdo devido ao contexto atual. Contudo, não silenciarei a memória de catastróficas tragédias socioambientais e político-econômicas evocadas na ocasião (Césio-137, há 32 anos em Goiânia, e rompimento das barragens em Mariana e Brumadinho/MG, nos últimos anos). Ao contrário, acrescentarei mais dois desastres socioambientais em meio à tragédia pandêmica: a) em final de maio/início de junho, foram desmatados mais de 530 hectares de área protegida de cerrado nativo, em território quilombola Kalunga, em Cavalcante (GO) na Chapada dos Veadeiros, por meio da “técnica do correntão”,

* Doutora em Teologia/Ciências da Religião (Universität Kassel) com pós-doutorado em Ciências Humanas (UFSC). Docente na PUC Goiás (PPG em Ciências da Religião). E-mail: ivonirr@gmail.com
1 Visto que a palestra foi proferida, originalmente, no III Colóquio Internacional do NEARG (PUC Goiás), em abril de 2019, ela foi publicada integralmente na revista *Caminhos* (2019, Especial).

realizado pelas Fazendas Alagoas e Pequi, em afronta à vigente lei ambiental e aos direitos do povo quilombola da região, extraíndo dali inclusive toneladas de calcáreo; b) na manhã de 3 de julho, dois tratores e vários homens, entre eles um dos proprietários da Fazenda Santa Catarina (Usina Sabarácool), Victor Vicari Rezende, invadiram e começaram a destruir as lavouras prontas para colheita no Acampamento Valdair Roque, em Quinta do Sol (PR)², onde 50 famílias agricultoras pertencentes ao Movimento Sem-Terra (MST) produzem alimentos (grãos, frutas, tubérculos, legumes, ovos, mel, verduras, pães, queijos, bolachas, leite etc.), destinados para o autossustento e à Campanha de Doação, organizada pelo MST, no contexto do distanciamento/isolamento social causados pela pandemia.

Diante desses fatos, a questão que se coloca é: é possível, e como, relacionar o tema “Religião, Gênero e Ecologia” em seus aspectos ecofeministas com a atual pandemia que assola o planeta e seus habitantes (não só) humanos? Buscando tecer alguns fios para construir reflexões, destaco elementos ecofeministas e desenvolvo alguns itens acerca do tema. Para tal, baseio-me em referências bibliográficas, utilizando também audiovisuais; aponto para questões históricas de longa duração e, como aqui apontado, para questões emergentes que se baseiam nessa história. Busco indicar para conexões existentes as relações de poder vigentes entre pessoas e dessas para com o (meio)ambiente. Destaco trabalhos realizados em movimentos sociais e teológicos ecofeministas, para os quais o princípio ético do cuidado é fundamental.

Algumas percepções básicas

Em primeiro lugar, para mim continua valendo a afirmação feita por ocasião da palestra: A ganância e a falta de seriedade e/ou competência no exercício de funções públicas contribuíram e continuarão a perpetuar situações de riscos e perdas, caso não houver profunda mudança de mentalidades, empreendimentos, responsabilidades e espiritualidade. Assim, expresso a pertinência e a interconectividade das relações econômicas do

² Em torno de 100 campamentos e assentamentos do MST no Paraná iniciaram campanhas de doação de alimentos em 9 de março, no início da pandemia. Até 3 de julho foram doadas 246 toneladas de alimentos, 6.400 marmitas e 600 máscaras de tecido. O acampamento Valdair Roque localiza-se na Fazenda Santa Catarina, cuja proprietária é a Usina Sabarácool, com grande passivo jurídico e centenas de ações trabalhistas que fizeram o Incra pensar em declará-la para Reforma Agrária. Mais informações em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/balaio-do-kotscho/2020/07/04/fazendeiro-destrui-lavoura-do-mst-destinada-a-doacao-de-alimentos.htm> e <https://mst.org.br/2020/07/03/comunidade-do-mst-tem-lavouras-destruidas-por-fazendeiro-e-capangas-no-parana/>.

mau uso/abuso das forças e das matérias-primas de produção com a construção de ideologias e imaginários que sustentam essa economia política desde a Antiguidade³.

Em segundo lugar, continua central o reconhecimento das interconexões do pensar e agir local e global, econômico e político, público e privado, cultural/religioso e social em relação ao ambiente no qual vivemos: Nós somos parte do lugar que habitamos; dele cuidamos ou com ele sucumbimos. Isso tem a ver com alimentação, relações sociais, saúde, enfim, com uma boa política que garanta “o pão nosso de cada dia”, incluindo nesse “pão” um bom e democrático governo para todas as pessoas (LUTERO, 1980 [1529], p. 467-469).

Em terceiro lugar, e permeando os dois itens anteriores, as relações de gênero tornam-se “o” lugar nevrálgico de averiguação e avaliação de relações políticas, sociais, religiosas, econômicas e ecológicas. As políticas públicas, entre elas a saúde da mulher e as políticas ambientais, estão interconectadas pelo cuidado (ou não) das partes mais vulnerabilizadas no processo civilizatório desenvolvimentista do capitalismo, atualmente neoliberal.

O mundo que habitamos e que nos habita tornou-se um contexto macro e global, caracterizado por relações e redes assimétricas de poderes que, gerando e consolidando desigualdades, também as classificam, discriminam e marcam por meio de diversas formas de violência na casa, no trabalho, na religião e na política. As partes mais vulnerabilizadas encontram-se em todos esses espaços de relações e sofrem, cada vez mais, os arbítrios, os impactos e as consequências dessas relações assimétricas. Reafirmo, portanto, que a cadeia, ou rede de desigualdades, historicamente marcada por violências, interpenetra e atravessa essa economia do mercado, o mundo do trabalho, as leis, as políticas de Estado, as mídias, as igrejas etc., influenciando pressupostos e preconceitos que constituem a base a partir da qual são definidas as macropolíticas de desenvolvimento (MIRANDA, 2015).

A vida vulnerabilizada como eixo referencial

Como reação e proação a esse complexo conjunto assimétrico de poderes que em perspectiva teológica abarca toda a vida criada, movimentos e teologias ecofeministas têm-se constituído como um dos agentes e protagonistas que visam a transformações em nível pessoal, sociocultural, econômico,

³ Ver a respeito das bases ideológicas e patriquiariarcas da economia política romana que se perpetua, em formas transvestidas, em Richter Reimer (2006).

político e ideológico. Reconhecendo e assumindo que o pessoal é político e que o político é pessoal, esses movimentos são multidinâmicos e representativos para várias agendas de mobilização, entre elas, a ecológica. Destaca-se que a opressão das mulheres tem caráter político-ideológico e, mesmo sendo experiência pessoal, não pode ficar restrita e “guardada” no espaço privado, pessoal e doméstico. Foi-se percebendo que as condições e os contextos, bem como as circunstâncias de experiências pessoais são estruturadas e estão circunscritos por meio de fatores públicos, legais e religiosos e que, portanto, problemas “pessoais” e/ou individuais “só podem ser resolvidos através dos meios e das ações políticas” (COSTA apud RICHTER REIMER, 2019, p. 125). Considerando o caráter ideológico-político das opressões e violências e que experiências localizadas estão circunscritas a fatores políticos, legais e socioculturais, esses movimentos e teologias reivindicam que qualquer problema, também de saúde e de ambiente, deve ter sua solução por meio de ações políticas (GEBARA, 1997). Trata-se, portanto, de movimentos socioculturais e políticos em defesa de todas as formas de vida, com repercussão em todas as áreas de atuação, também na teologia, e que se embatem com grupos que representam o capital, a religião alienada e o patriarcado (SANTOS, 2020) que ameaçam a vida na Terra.

Também as relações assimétricas de gênero estão construídas ideologicamente há milênios, e se transvestem continuamente. Como não abarcam exclusivamente “problemas de mulheres”, os movimentos e teologias ecofeministas, que têm no gênero uma categoria analítica⁴ de (re)construção de poderes e de transversalidades com classe, etnia e idade, tornam-se um referencial e um paradigma revolucionários para reflexões, análises e ações que também entrelaçam religião, gênero e ecologia.

Em suas várias tendências (RICHTER REIMER, 2019), movimentos ecofeministas mostram que não são unívocos, e nem por isso oponentes. Trabalham no sentido de conscientizar para a necessária e urgente mudança de mentalidades, paradigmas e epistemologias, a fim de transformar as relações de poder entre homens e mulheres e as relações de homens e mulheres com o ambiente/ecossistema (CANDIOTTO, 2012). Já em 1997 (p. 9), Ivone Gebara, em diálogo com feministas internacionais, preconizava que teologias e movimentos ecofeministas situavam-se em “nível político-ideológico das lutas sociais e das relações nacionais e internacionais entre

⁴ Algumas categorias analíticas para a análise das relações de poder estão apresentadas em Schüssler Fiorenza (2009, p. 124-143).

os grupos humanos diante do crescente desastre ecológico”. Isto significa que não há ambientes ou relações isolados, mas que a interdependência socioambiental e político-econômica afeta todos os ambientes e todos os seres em nível planetário⁵.

Por isso, as proposições registradas por Flores e Trevizan (2015, p. 13) continuam sendo um dos grandes desafios ecofeministas, para a viabilização de ambientes sustentáveis e, portanto, saudáveis por meio de novas relações:

oposição a um desenvolvimento de maximização de benefícios monetários, em detrimento da saúde das comunidades humanas e dos ecossistemas; incorporação e valorização dos saberes e trabalhos das mulheres envolvidas em atividades também de subsistência; concentração na organização econômica e política da vida e do trabalho das mulheres que apresente alternativas à crise ecológica e melhoria das condições de vida das mulheres e dos pobres; busca da autossuficiência, da descentralização e da auto-organização, mediante a busca de equilíbrios.

Assim, uma perspectiva ecofeminista de libertação percebe, no conjunto das relações de gênero, a interconexão entre a exploração do ambiente com todos os seus recursos naturais e de pessoas com todo o seu corpo em nome da “economia” e do “mercado”, e reconhece que esta exploração é característica de sistemas patriquiraricais de dominação, dos quais fazem parte todas as formas de violência. Fato é que a capitalista “maximização monetária” não tem privilegiado e garantido a saúde das pessoas todas e de todo o ambiente, o que se evidencia terrivelmente nessa pandemia; os trabalhos de mulheres, especialmente os que primam pela ancestralidade de saberes, continuam sendo pouco reconhecidos, também em nível científico, acadêmico e socioeconômico; a falta de reconhecimento e de proteção oficial em vários níveis de poder das atividades produtivas e criativas de pequenos(as) agricultores(as) que resistem ao agronegócio tem contribuído para o avanço de desmatamentos e de afrontosos ataques à produção de alimentos orgânicos, como enunciados na Introdução desse texto; a conquista árdua e gradual de autossuficiência de pequenos produtores(as) continua ameaçada pelos grandes empreendimentos da economia política, sustentada ideologicamente também por teologias fundamentalistas,

⁵ Sugiro ver documentário-filme *O Efeito Borboleta*, bem como o artigo de Toldy (2013).

aviltando, assim, a busca da construção de equilíbrio nas relações que afetam classe, gênero, etnias e ambiente.

Governos não têm sido suporte, proteção e motivação para essas vidas vulnerabilizadas que buscam e constroem sua organização, sobrevivência e autossuficiência, também em solidariedade com outras vidas ameaçadas e “descartadas” e no cuidado do ambiente em que produzem alimentos e relações de afetividade e pertencimento, como também apontado na introdução. Pelo contrário, o Estado brasileiro, por meio do seu governo, tem prevaricado em relação (não só) às políticas públicas ambientais, deixando de gerir atuais desastres e de agir preventivamente em relação a novos desastres⁶.

Continua, pois, sendo desafio e tarefa de movimentos e teologias ecofeministas, entre outros que se articulam com vários setores da sociedade, “pressionar, fiscalizar e buscar influenciar esse aparelho [o Estado], através dos seus diversos organismos, para a definição de metas sociais adequadas aos interesses” (COSTA, 2005, p. 7) e necessidades das vidas vulnerabilizadas. Para tal, fundamental se faz renovadamente a articulação para garantir e maximizar os benefícios de políticas públicas de gênero e de ambiente na construção de relações de equidade, cuidado e proteção. A fiscalização de ações públicas e de iniciativas privadas que atentem contra as já vulnerabilizadas vidas precisa evidentemente ser redobrada, o que agudiza mais ainda o estado de exceção pandêmica, que, paradoxalmente, pode se tornar um embrião de reorganização de manifestações e movimentos populares em defesa e solidariedade com as vidas mais sofridas, como o demonstram as ações e campanhas solidárias (Introdução).

Por isso mesmo, há que se pontuar, nesse contexto, que as tecnologias capitalistas utilizadas para desmatar e extrair minérios e madeiras, bem como para invadir corpos e ambientes protegidos e desterritorializar riquezas naturais e humanas em benefício do capital e seu acúmulo por uma mínima parcela da população, oferecem poucos benefícios no que se refere a políticas públicas, mas causam demasiada destruição, doença e morte. Contudo, são exatamente essas tecnologias que colocam grandes desafios para (re)articular “tecnologias teológicas” (CARDOSO, 2016, p. 108-109) que priorizem e prestem diaconia às partes mais vulnerabilizadas no conjunto da criação: todos os seres violentados, empobrecidos, descartados e

⁶ Isso tem acontecido por meio do afrouxamento das leis e normas contra o uso de pesticidas e inseticidas, bem como contra o desmatamento de áreas de risco e sob proteção. Ver Marques (2019).

adoecidos por esse sistema capitalista patriquiarcal, que também adentra altares religiosos ideológica e economicamente marcados por este mesmo capital. Sendo as mulheres a maioria das pessoas que se encontram nessa condição, continua sendo imprescindível que se vincule renovada e constantemente a luta pelos direitos das mulheres e outras minorias qualitativas – e a manutenção de direitos conquistados! – aos movimentos e às políticas públicas em defesa e preservação do (meio)ambiente.

Na pandemia: aumento de violências e visibilidade de incompetências

É exatamente aqui que volto à pandemia da Covid-19, uma tragédia dentro de várias tragédias. No vídeo inicialmente mencionado, destaca-se que grande parte da produção de alimentos entre os quilombolas é garantida pelo trabalho de mulheres, o que também acontece na maioria de outras pequenas propriedades agrícolas. Essas populações camponesas fazem parte do grupo socioeconomicamente mais vulnerabilizado no Brasil. Estudos recentes mostram que a pandemia desmascara o já existente/permanente estado de exceção para uma grande maioria de pessoas no planeta, agravando “uma situação de crise a que a população mundial tem vindo a ser sujeita” (SANTOS, 2020, p. 6) e evidenciando uma global-estrutural crise dos cuidados com a vida. O coronavírus está globalizado, mas não “pega” por igual; existem pessoas socio-historicamente mais vulneráveis a ele: mulheres, indígenas, quilombolas, trabalhadores informais e de ruas, moradores de rua, sem-teto e das periferias metropolitanas, refugiados, imigrantes ilegais, pessoas portadoras de deficiências, idosas, presas... Além disso, as vulnerabilidades históricas de mulheres são agudizadas pelo distanciamento social, porque aumentaram as várias formas de violência de gênero contra mulheres e crianças em todos os lugares no mundo e diminuíram as medidas protetivas e preventivas por parte dos poderes públicos (GUEVARA, 2020). A diretora executiva da ONU, Phumzile Mlambo-Ngcuka, em Mesa-Redonda virtual (20 de abril), afirmou e reivindicou:

Um dos aspectos mais devastadores dessa pandemia é o modo como a violência contra as mulheres, incluindo a violência doméstica, aumentou muito em muitos países. Todos os governos devem declarar serviços para prevenir e responder à violência contra as mulheres como essenciais. Isso inclui linhas de apoio e abrigos. Eles não devem apenas receber a atenção e o financiamento de que precisam agora, mas esses

recursos devem continuar após a pandemia. (ONU MULHERES BRASIL, 2020, s.p.)

Em relação à realidade econômica e do trabalho de mulheres no contexto da pandemia, Gabriela Ramos, chefe de gabinete da Organização e Cooperação para o Desenvolvimento Econômico (OCDE), argumentou e postulou:

Em um mundo desigual, uma crise de saúde como a que enfrentamos hoje fere desproporcionalmente as mulheres. [...elas] representam 70% da força de trabalho da área de saúde em todo o mundo e 95% da força de trabalho de longo prazo em toda a OCDE. [...] estão potencialmente superexpostas a essas consequências econômicas, pois estão super-representadas na economia informal sem proteção social adequada. [...] enfrentamos duas opções ao responder a esta crise: podemos permitir que esses impactos desproporcionais exacerbem as desigualdades existentes ou podemos garantir uma incorporação de uma forte lente de gênero nos esforços de resposta e recuperação para emergir mais forte. [...]. O mundo pós-Covid-19 nunca mais será o mesmo, e cabe a todas as pessoas garantir que as mulheres se saiam melhor. (ONU MULHERES BRASIL, 2020, s.p.)

Essas constatações impactam e desafiam, pois, além do fato de a maioria dos governos não enfrentarem protetiva e preventivamente o aumento da violência doméstica contra mulheres e crianças por meio do cumprimento da legislação existente⁷ – ou de sua criação –, a pandemia evidencia outro problema também no Brasil: a relação entre a crise excepcional permanente na área econômica com a crise na saúde pública, privilegiando-se “salvar o capital e o mercado” em vez de centrar esforços em políticas públicas nas áreas da saúde, de gênero, da economia e da educação. O cuidado da vida em todas as suas formas não se evidencia como foco ideológico-político de vários governos ditos democráticos no contexto (não só) dessa pandemia. As incompetências tornam-se não só mais visíveis, mas tanto mais ridículas frente à seriedade da situação que é minimizada, distorcida e ideologicamente utilizada para agravar hostilidades e ignorâncias em meio ao povo, que deveria (se) proteger e ser protegido. Atitudes e falas de alguns

⁷ Em consonância com os movimentos feministas e sociopolíticos, em 7 de agosto de 2006, o presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, assinou a Lei 11.340, nomeada de Lei Maria da Penha. A respeito da história, conteúdo, luta e conquista dessa Lei, ver Presidência da República (2006) e Miranda (2015).

governantes têm agravado a falta de cuidado de muita gente que circula sem uso de máscara, se aglomera em lugares públicos sem as medidas restritivas que devem ser observadas e, quando infringidas, também as pessoas devem ser punidas. Contudo, na falta do cumprimento das normas, da fiscalização e da séria observância dos cuidados preventivos, muitas dessas pessoas chegam a adoecer e, em filas de hospitais, disputam as poucas vagas para o uso de UTIs... A irresponsabilidade chega ao ilimitado absurdo, que, na mais triste falta de sentido, evidencia a generalizada falta de responsável e amoroso cuidado, de crise generalizada da humanidade que deveria existir em nós.

De espiritualidades alienadas para espiritualidades do cuidado

Espiritualidades alienadas e alienantes têm por característica serem fundamentalistas, marcadas por fatalismo, dualismo e essencialismo (GEBARA, 1997), tomando “as coisas” como dadas por vontade de Deus, que deve, em algum momento, mostrar às pessoas o sentido do seu sofrer. Dessa forma, as pessoas se “assentam” sobre as vontades construídas ideologicamente a partir de teologias conservadoras que apelam para a “vontade de Deus” para justificar grande parte dos sofrimentos existentes, sem questionar estruturas e sistemas que constroem relações que são, na maioria das vezes, causadores da maioria de tais sofrimentos, entre eles pobreza, racismo, doenças, violências, discriminação e ódio...⁸

Por isso, a (des)construção epistemológica, hermenêutica e histórico-cultural em busca de superar dualismos e hierarquias é condição para a mudança das relações de poder em todos os níveis de saber/fazer, haja vista que esses dois pilares ideológicos perpassam o conjunto das relações humanas, e são expressos também na espiritualidade (HOORNAERT, 2014; REFLEXUS, 2020). Essa reconstrução não prescinde de rever e aprofundar uma radical crítica à *pleonexia* e à *hybris* humanas, raízes de dominação e abuso dos corpos de todos os seres. Para além do campo teológico, mas dele não desvinculado, em nível científico e tecnológico isso implica observar atentamente as “inovações” e seus impactos causados principalmente nas vidas mais vulnerabilizadas, a fim de não enfraquecer a força político-emancipatória dos movimentos e teologias ecofeministas, potencializada

⁸ Um dos livros e personagens bíblicos que mais questiona esse tipo de espiritualidade e seu arcabouço teológico é Jó, tornando-se, pois, um convite para estudos e reflexões na atualidade.

com a categoria analítica de gênero em suas transversalidades com classe, etnia e idade.

Entre as propostas de teologias ecofeministas está a vivência de uma espiritualidade marcada pela ética do cuidado da vida em seu conjunto de relações, vinculada com as partes mais vulneráveis. Para viver essa ética é preciso (re)inventar espiritualidades como parte da expressão da vida social e política a serviço de minorias qualitativas (GEBARA, 1997; RICHTER REIMER, 2010; RUETHER, 2014). Teológica e pastoralmente, é importante reler tradições bíblicas, como a da criação e da aliança, revisitar a práxis libertadora de Jesus e perceber o poder dinâmico e transformador da *ruah* divina, Espírito de vida e liberdade. Observando as relações de poder nessas narrativas e a opção de Deus em favor da vida machucada, pode-se operar junto com movimentos socioambientais em perspectiva de cooperação crítica e construtiva, bem como de solidária reciprocidade em favor de uma práxis teológica, social e política para reordenar e reorganizar a inter(rel)ação entre todos os seres da criação (REIMER; RICHTER REIMER, 2010).

A vivência de espiritualidades do cuidado desafia e está desafiada a perceber e assumir, para além das diferenças entre as várias tendências ecofeministas, a renovada urgência de agir contra uma “visão utilitarista da natureza, no mesmo estilo ao que [...] ocorre nas instituições da sociedade hegemônica, dominada pelos homens.” (FLORES; TREVIZAN, 2015, p. 23). Em termos de trabalho hermenêutico e teológico, é urgente realizar ininterruptamente pesquisas críticas em perspectiva ecológica que concentrem esforços em compreender integradamente os gritos de pessoas vulnerabilizadas e o gemido de toda a criação (Rm 12), e motivar pastoral, social e politicamente para a superação das causas de sofrimentos que originam tais gritos e gemidos. Estas causas devem ser vistas em seus respectivos contextos.

Para muita gente comprometida ecofeministicamente, a vivência da espiritualidade em sua diversidade de expressões faz parte do almejado bem viver integral comprometido com o princípio VIDA a partir dos “porões da humanidade”. Nas palavras de Lassak (2012, p. 108), está posto o desafio de constantemente “refletir os elementos religiosos em seu potencial para o desenvolvimento de uma espiritualidade de resistência”. Essa espiritualidade envolve e está impregnada de sensibilidades, compaixão e ternura que se manifestam também como crítica radical e enfrentamento das injustiças em todas as suas relações e expressões. Característica de

teologias contextuais de libertação, essa vivência da espiritualidade pode possibilitar a celebração e a denúncia, a tristeza das perdas e a alegria das conquistas no caminho.

Também a partir da vivência de espiritualidades do cuidado, a relação entre religião, gênero e ecologia é fundamental no sentido de perceber e vivenciar a inter-relação entre os elos mais vulneráveis da criação. Nesse momento, quero afirmar que, com base no exposto, o tripé “Religião, Gênero e Ecologia” não se sustenta nem se mantém em horizonte algum, caso não priorize constante e renovadamente as partes mais vulnerabilizadas das relações, bem como o fundamento da comunidade e do cuidado como referenciais do exercício de poder, na busca democrática e solidária do bem viver de toda a criação.

Perspectivas em vez de conclusões

Entre os esforços de teologias ecofeministas estão o discernimento, o empenho e o compromisso em afirmar relações de reciprocidade, cooperação e cuidado para um questionamento e uma reordenamento da inter(rel)ação entre seres humanos e natureza. A solidariedade para com as partes mais vulneráveis, também na perspectiva de elaboração teórico-referencial, é característica central. A vivência de espiritualidades centradas e permeadas pela ética do cuidado é força geratriz para teologias ecofeministas.

Os impactos da pandemia da Covid-19 são muitos e variados, incluindo o isolamento social, a evidência do estado de exceção permanente para a maioria da população planetária, adoecimentos, preconceitos e mortes. Eles afetam direta e indiretamente as políticas públicas, as relações de gênero, as expressões religiosas e o acesso à alimentação e ao trabalho de grande parte do povo. Esses impactos também podem ter e estão tendo repercussões significativas em termos de seriedade e solidariedade, como o fato de que algumas organizações realizam Campanhas de Doação de alimentos, roupas e remédios. Assim, desde o dia 9 de março, no início da pandemia da Covid-19, as Campanhas de Doação de alimentos *in natura*, em marmitas, bem como máscaras de proteção feitas artesanalmente com tecido, Campanhas organizadas pelo MST no Paraná, tornaram-se expressão de fartura e de solidariedade produzidas nos Acampamentos e Assentamentos daquele estado (ver nota 2). A represália veio em forma de invasão destrutiva feita por representantes do agronegócio da região (cana-de-açúcar

– Usina Sabarácool), e causou grandes prejuízos para essa rede de produção e solidariedade. Contudo, isso não conseguiu paralisar o ânimo e a motivação das mulheres e dos homens do Acampamento e dos movimentos sociais: no dia seguinte à destruição, no mesmo espaço, foi inaugurado o Centro de Produção Agroecológica Pinheiro Machado (FERREIRA, 2020), em homenagem ao líder cientista da agroecologia no Brasil, como sinal de esperança também no intuito de que essa terra seja declarada, pelo Incra, para Reforma Agrária. Observei, aliás, que todas as trabalhadoras e todos os trabalhadores do campo usaram máscaras durante o plantio das bananeiras e do feijão crioulo – outro belíssimo exemplo de responsabilidade cidadã, ausente em tantos outros espaços!

A consciência é construída com base na história de vida, que abrange também as (con)vivências, os aprendizados em palavra e ação, a introspecção e a reflexão própria no esforço de compreender o sentido da vida, a superação (ou não) de dificuldades, as ajudas recebidas e dadas (ou não)... O respeito e o cuidado vêm acompanhados pelo reconhecimento da pertença, da organicidade e da humildade de perceber que somos parte, em passagem por este mundo que ainda é de Deus. É assim que também se manifestou a agricultora indígena argentina Ângela Romano (2020), criadora de horta orgânica autossustentável, no questionamento às economias de mercado e consumo. Ela reconheceu que não é a dona da terra, mas que é parte da terra, e conclama: “Tomemos conciencia de la importancia de la tierra, el agua y el aire, cuidemos de la vida, amemos la vida y el futuro. Si podemos ser autosustentables, basta de tanto consumo y volvamos a embarrarnos las patas”. Meter a mão e afagar a terra, conhecer os desejos da terra, e dela receber os frutos do nosso cuidado.... Esse labor e cuidado tornam-se impossíveis em milhares de hectares de terra!

Para finalizar, em consideração às terras goianas, peço entrada para a poetisa de Goiás, Cora Coralina (1889-1985/ 2020), com seu “O cântico da terra” que, para alguma gente enaltece o brio dos latifundiários contemporâneos, mas que, escrito em outro contexto, pode questionar exatamente os mesmos, pois dirige-se aos pequenos(as): “Ó lavrador, tudo [...] é meu”, inclusive o pão da tua casa; “plantemos a roça”, que não é latifúndio; “cuidemos do ninho, do gado e da tulha” que é para a autossustentabilidade; e assim, no sítio (!), felizes seremos, com fartura o suficiente!

Esse suficiente da fartura haverá de motivar muitas Campanhas de Solidariedade... Esse suficiente da fartura marcará espiritualidades do

cuidado. E essa fartura suficiente perpassará a relação de gênero, que repercute em expressões religiosas e ambientais de proteção, cuidado e preservação. Podemos experimentar felicidade em abundância sem *pleonexia* e *hybris*, também em meio a situações pandêmicas!

Referências bibliográficas

- CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A teologia ecofeminista e sua perspectiva simbólico-cultural. *Horizonte*, v. 10, n. 28, Belo Horizonte, p. 1395-1413, out./dez. 2012.
- CARDOSO, Nancy Pereira. Onde estiver o seu tesouro ali também o seu coração: mineração, tecnologia e economia em Jô, 28. *Caminhos*, v. 14, n. 1, Goiânia, p. 96-110, 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4828/2694>. Acesso em: 16 jun. 2019.
- CORALINA, Cora. *O Cântico da terra*. Disponível em: http://www.releituras.com/coracoralina_cantico.asp. Acesso em: 2 jul. 2020.
- FERREIRA, Diego. MST inaugura Centro de Produção Agroecológica em lavoura destruída por usineiros no PR. *Terra sem Males*, jornalismo independente. 5 de julho 2020. Disponível em: https://www.terrasememales.com.br/mst-inaugura-centro-de-producao-agroecologica-em-lavoura-destruida-por-usineiros-no-pr/?fbclid=IwAR2rpWyam5GLYxla09HjgRRFKjt_rFKknJ55HWjpxMF16_cSHu-MFV_JcxM. Acesso em: 6 jul.2020.
- FLORES, Bárbara Nascimento; TREVIZAN, Salvador Dal Pozzo. Ecofeminismo e comunidade sustentável. *Estudos Feministas*, v. 23, n. 1, Florianópolis, p. 11-34, 2015.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GUEVARA, Argelia. Exigen al presidente cese a su violencia institucional contra las mujeres. 28 de maio de 2020. Disponível em: <https://rebellion.org/exigen-a-presidente-cese-a-su-violencia-institucional-contras-las-mujeres/>. Acesso em: 2 jun. 2020.
- HOORNAERT, Eduardo. Ecofeminismo e imaginário cristão. *Mandrágora*, v. 20, n. 20, São Bernardo do Campo, p. 45-58, 2014.
- LASSAK, Sandra. Comunidades de Resistência e Libertação: a influência da Teologia (Feminista) da Libertação no Movimento de Mulheres Camponesas. *Caminhos*, v. 10, n. 2, Goiânia, p. 90-109, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2456/1518>. Acesso em: 27 set. 2019.
- LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. In: LIVRO DE CONCÓRDIA (tradução e notas: Arnaldo Schüller). São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980. p. 385-496.
- MARQUES, Letícia Yumi. As políticas públicas ambientais no ano dos desastres. *Consultor Jurídico*, 24 dezembro 2019; Retrospectiva 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-dez-24/direito-ambiental-politicas-publicas-ano-desastres>. Acesso em: 28 jun. 2020.
- MENESES, Maria Paula. Entrevista temática com Maria Paula Meneses: “Estamos no mesmo mar, mas não no mesmo barco”, feita por Ivoni Richter Reimer. *Caminhos*, v. 18, n. 2, Goiânia, 12 páginas, 2020. Em edição, estará disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/index>.
- MIRANDA, Cynthia Mara. Os movimentos feministas e a construção de espaços institucionais para a garantia dos direitos das mulheres no Brasil e no Canadá. *Interfaces Brasil/Canadá*, v. 15, n. 1, Canoas, 2015, p. 347-385. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/download/6721/4632>. Acesso em: 25 mar. 2019.

- ONU MULHERES BRASIL. Mulheres e meninas devem estar no centro dos esforços de resposta à Covid-19, apontam mulheres líderes. 25 de maio de 2020. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-e-meninas-devem-estar-no-centro-dos-esforcos-de-resposta-a-covid-19-apontam-mulheres-lideres/>. Acesso em: 2 jun. 2020.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Lei N° 11.350, de 7 de agosto de 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 2 jun. 2020.
- REFLEXUS, Revista de Teologia e Ciências da Religião, v. 14, n. 1, Vitória, p. 15-176, 2020. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/issue/view/102>. Acesso em: 5 jul. 2020.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Espiritualidad ecológica en la Biblia. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 65, Quito, p. 47-59, 2010. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/65.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2019.
- RICHTER REIMER, Ivoni. As teologias e práticas políticas dos movimentos (eco)feministas. *Caminhos*, v. 17, Especial, Goiânia, p. 120-137, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7489/4272>. Acesso em: 25 mar 2020.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus*: contribuições para um mundo globalizado. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2010.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: _____. *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 72-97.
- ROMANO, Ângela. “No soy dueña de la tierra: SOY PARTE DE LA TIERRA. 27 março de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kUHmLrbfd-8>. Acesso em: 25 mar. 2020.
- RUETHER, Rosemary Radford. Ivone Gebara: teóloga ecofeminista latino-americana. *Mandragora*, v. 20, n. 20, São Bernardo do Campo, p. 175-185, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v20n20p175-185>. Acesso em: 2 abr. 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, abr. 2020.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da sabedoria*: uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução: Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- TOLDY, Teresa Martinho. “O Efeito Borboleta”: ecologia e teologias feministas da libertação. *Caminhos*, v. 11, n. 2, Goiânia, p. 93-108, 2013. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2839/1734>. Acesso em: 2 jun. 2020.
- TÚLIO, Sílvio; JACOMETTO, Honório. Donos de Fazenda são multados em \$300mil em área quilombola em Goiás. *Jornal Globo G1*, 5 de junho 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2020/06/05/donos-de-fazenda-sao-multados-em-r-300-mil-por-desmatamento-em-area-quilombola-preserveda-na-chapada-dos-veadeiros.ghtml>. Acesso em: 23 jun. 2020.

Gênero, religião e ecologia

Gilbraz Aragão*

Introdução

Que, afinal, tem a ver gênero com ecologia? Como tem religião no meio, a gente até lembra que em certas místicas a sexualidade constitui um caminho especial para o sagrado, que nos descentra para conexões mais amplas e profundas com a natureza, com o cosmo. Aí, como aclamam até poetas, são dimensões muito ligadas: “todo sagrado é erótico e todo erótico é sagrado”, “erótica é a alma”, “é em sexo, Deus e morte que eu penso todo dia”. Então, um sagrado que não traga tesão e cuidado, sempre mais ampliados, por tudo o que se mexe no universo, teria de ser repensado – como um erotismo que não seja tratado com sagrado respeito, também. Agora, puxando isso para o lado da nossa religião cristã e católica, creio que estamos com nota boa na história da ecologia, mas com nota bem ruim no quesito gênero – e no aprofundamento da dimensão sexual da vida (também espiritual), que ele implica.

Na perspectiva de ecologia integral que foi ensaiada pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*¹, existe um clamor por justiça envolvendo nosso convívio na Casa Comum, com o convite para um processo urgente de reconciliação e construção de relações mais inclusivas e íntegras, com o divino e com os outros, outras gerações e gêneros, outras culturas e classes, com os bens da natureza. A humanidade, e nossa sociedade brasileira em especial, continua marcada por injustiças escandalosas, com multidões sendo privadas do acesso ao atendimento de suas necessidades básicas. São crescentes as ameaças à vida e o atual modelo de desenvolvimento neoliberal segue gerando grandes desigualdades sociais, processos perversos na política e na cultura, bem como agressões devastadoras à natureza, à água e à terra.

* Doutor em teologia, professor e pesquisador na Unicap, e-mail: gilbraz.aragao@unicap.br.

1 Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html. Acesso em: 23/08/2019.

Desafios ecológicos e justiça socioambiental

Frente a esses desafios ecológicos, a justiça socioambiental deve ser promovida através de um conjunto de relações que perpassam os diferentes níveis do convívio, dentro da nossa grande Casa Comum: relações justas que envolvem o reconhecimento profundo da dignidade de todos os seres humanos, acima de raízes étnico-raciais, de crenças religiosas, das diferentes gerações, gêneros, visões de mundo e convicções políticas, buscando sempre formas de estabelecer o diálogo, o valor da pluralidade e a dinâmica da reconciliação; relações justas que envolvem a efetivação de políticas de superação das desigualdades sociais e o acesso universal aos direitos básicos de trabalho, assistência social, previdência, saúde, moradia, educação e alimentação; relações justas que envolvem a conservação e preservação dos “dons da Criação” ou bens naturais, em vista de um ecossistema saudável e de vida para o futuro do planeta Terra e seus habitantes.

Em profunda consonância com toda riqueza cultural e religiosa humana, que apontam para o cultivo do Bem Viver², o Papa Francisco, ainda mais concretamente nas articulações do Sínodo para a Amazônia³, chama a nossa atenção para a vivência verdadeira da espiritualidade cristã. Seu caráter essencialmente transformador pode ser alcançado por diversos caminhos, mas é impossível consegui-lo sem o cuidado dos outros e da vida. A boa prática da espiritualidade é um estilo de vida pessoal e comunitário sóbrio e, o quanto possível, existencialmente próximo do cotidiano das pessoas empobrecidas e necessitadas a quem queremos servir, de modo a visibilizar, antes mesmo das palavras que pronunciamos e das atividades empreendidas, uma atitude de solidariedade efetiva.

E, juntos, precisamos discernir estratégias de ação, visando a contribuir para a superação do abismo das desigualdades sociais e suas graves implicações econômicas, políticas, culturais e ambientais. Isso, no nosso contexto brasileiro atual, implica em Participação na agenda da Assistência Social; Valorização da economia solidária e diferentes buscas de desenvolvimento alternativo; Contribuição no processo de educação das relações étnico-raciais; Contribuição no movimento de afirmação das mulheres em

2 Sobre o Bem Viver, conferir o dossiê do Iser, disponível em <http://iserassessoria.org.br/dossie-bem-viver/>. Acesso em: 23 ago. 2019.

3 O instrumento de trabalho está disponível em <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>. Acesso em: 23 ago. 2019.

seu protagonismo na sociedade; e Contribuição no serviço aos refugiados e às vítimas de deslocamentos forçados.

... As religiões poderiam formular, inspiradas em suas teologias e espiritualidades, princípios éticos que orientassem as ações concretas de seus seguidores, voltadas para a sustentabilidade planetária. Ajudar as pessoas na compreensão sobre a importância da relação profunda entre o Criador e todas as criaturas existentes no planeta Terra. Procurar viver o espírito da Aliança entre o Criador e todas as criaturas, espírito esse que supõe compromisso em preservar as diferentes manifestações de Deus na natureza, privilegiando as vidas mais vulneráveis e ameaçadas. (...) Fazer com que a área geográfica e os templos religiosos possam testemunhar o desejo de sua religião em contribuir para minimizar os impactos do aquecimento global, optando pelas energias alternativas, ampliando a área verde, reciclando os resíduos. Manter o diálogo inter-religioso com outras crenças e credos, com o objetivo de irmanar esforços que revelem a contribuição das religiões para preservar a obra do Criador e o seu desejo de salvar a todos... (SIQUEIRA, 2019, p. 57).

Em meio às várias frentes de ação, faz-se necessário um conjunto de processos pedagógicos que favoreçam a formação de pessoas conscientes de sua condição social e histórica; que saibam identificar o Mestre Jesus em meio às situações de morte e sejam capazes de se indignar; que sejam capazes de se abrir aos outros e de lutar em favor da justiça e da defesa dos direitos humanos fundamentais dos mais empobrecidos da sociedade; e que, sobretudo, busquem analisar as causas profundas da exclusão, da destruição dos bens da natureza, dispondo-se a enfrentar, de forma criativa e inovadora, as forças que subjugam a vida. Estamos juntos nessa frente comum de engajamento cristão em favor de mais justiça e paz.

Nestes tempos de degradação civilizacional, em um contexto de total desagregação do ambiente humano de vida, o apelo se orienta para esta espiritualidade regeneradora da humanidade para a prática da justiça. Como estamos falando em degradação, talvez seja necessário cavar muito para reencontrar as verdadeiras soluções. O caminho de solução está no coração. Aprendi isso de líderes de outras religiões e, sobretudo, de pessoas sábias do povo. Quando queremos buscar soluções que sejam humanas precisamos substituir a cabeça pelo coração. O coração está mais próximo do Espírito de Deus. Ele está mais próximo

das pessoas e da vida. A cabeça cria muitos subterfúgios, incertezas e máscaras de mentira. Deixemos que o coração responda às perguntas originárias do Espírito de Deus: “Onde estás”? “Onde está o teu irmão”? “Como está a Criação”? É preciso que nosso coração escute o pulsar do coração de Deus! (FOLLMANN, 2019, p. 11).

Desafios de gênero e revisão antropológica

Mas se nessa frente ampla e macropolítica temos o que ensinar, há uma dimensão especial dela mesma, mas micropolítica, em que temos ainda muito o que aprender: a da sexualidade. A expressão “ideologia de gênero”, por exemplo, não é reconhecida no mundo acadêmico, mas é usada por religiosos conservadores, contrários às liberdades modernas e aos estudos de gênero iniciados por feministas na década de 1960 nos Estados Unidos e na Europa e desenvolvidos por grupos LGBTQ+ pelo mundo afora – que teorizam a diferença entre o sexo biológico e o gênero sexual. E a associação desse movimento com “ideologia” surgiu em meados da década de 1990, no âmbito do Conselho Pontifício para a Família, sendo que o documento “Homem e mulher os criou”⁴, publicado agora em junho de 2019 pela Congregação para a Educação Católica, continua criticando essa suposta ideologia, que matiza as condições biológicas pelas construções culturais da sexualidade.

Mas nessa crítica, sim, é que se esconde verdadeira ideologia, a da natureza humana sexualmente binária, haja vista que os estudos falam de alguma ambiguidade sexual biológica em cada cem casos e mesmo de transformações ao longo da vida (como os meninos guevedoces aqui da República Dominicana: quando a puberdade chega, em vez de menstruar, o que parecia ser um clitóris nessas meninas vira um pênis, seus testículos aparecem, e eles se casam e geram seus filhos⁵). Então quem usa rosa deve ter um modelito azul de reserva – ou vice-versa – e os nossos teólogos precisam rever a sua ideia de Criação perfeita e de natureza determinada para a procriação.

4 Acessível em: https://drive.google.com/file/d/1qd0084NzMEIIyNTRglKsxP1iaoS3jp_G/view. Acesso em: 23 ago. 2019.

5 Ver <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/reinaldojoselopes/2019/06/sexo-e-genero-biologicos.shtml>. Acesso em: 23 ago. 2019.

A mediação de gênero deve ser aplicada a toda a teologia. Mas como fazer isso? Como abordar, por exemplo, a eclesiologia a partir das contribuições feministas? Percebe-se a necessidade de uma reformulação dos currículos de teologia, contemplando, entre outras, a questão de gênero. Como dar passos nesse sentido, vencendo resistências e despertando maior interesse pela questão no mundo acadêmico? A leitura de gênero deve estar presente também na pastoral. Que estratégias mais favorecem a passagem do discurso à prática? É importante uma nova abordagem na educação, especialmente uma nova pedagogia para crianças e adolescentes, que leve em conta as relações de gênero. É nos primeiros anos de vida que meninos e meninas introjetam a cosmovisão patriarcal (BRUNELLI, 2000, p. 217).

A doutrina ética, moral e política do cristianismo está fundamentada no que tradicionalmente se chama a “lei natural”. Daí desenvolveu-se o conceito da “natureza humana”, a existência criada por Deus de uma entidade substantiva metafísica que se transmite de geração em geração. Na sua encíclica *Caritas in Veritate*⁶, o Papa Bento XVI afirma: “Em todas as culturas se dão singulares e múltiplas convergências éticas, expressões de uma mesma natureza humana, querida pelo Criador, e que a sabedoria ética da humanidade chama lei natural. Dita lei moral universal é fundamento sólido de todo diálogo cultural, religioso e político” (n. 55). As interpretações neoescolásticas da teoria da lei natural, formulada por Tomás de Aquino, dominaram a moral católica a partir do século XVIII e sua influência persistiu depois do Concílio Vaticano II, mas hoje ela deve ser criticada pelo seu método dedutivo, seus prejulgamentos eurocêntricos e patriarcais, seu universalismo abstrato: a natureza, humana como animal e cósmica, está em contínua e caótica mudança. Precisamos superar a associação da diversidade e transformação das coisas com o Pecado Original, que teria subvertido uma natureza binária e perfeitamente integrada em um Paraíso estático, para nos alegrarmos com a Bênção Original de uma Criação imperfeita, diversa e em processo.

Repensar isso é sério porque é o fundamento da repressão à diversidade. Dos quase duzentos países que existem no mundo, setenta e seis ainda criminalizam as relações homossexuais consensuais e as pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros (LGBT+)⁷. A própria Organização das

6 Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 23 ago. 2019.

7 <https://www.unfe.org/fr>. Acesso em: 23 ago. 2019.

Nações Unidas tem vindo a público para dizer que direitos LGBTQ+ são também direitos humanos, e que esses “estranhos” humanos buscam e desde o começo da humanidade sempre buscaram, tanto quanto os “outros”, relações amorosas responsáveis e humanamente dignas, e que, juntos, devemos construir um mundo onde possamos ser, como sonhava Rosa Luxemburgo, “socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres”.

Pois bem, essa causa passa por um debate mais amplo no campo das ideias. A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da lei “natural”, direitos humanos “universais” somente quando “universalizáveis”) e o contextualismo antropológico, com seus parâmetros culturais e éticos incomensuráveis (“isso é certo, se a esse grupo parece”), faz com que a convivência e o desenvolvimento pareçam sem chance na vida moral e política do mundo. Mas em um rápido passeio pela filosofia, descobrimos que as verdades absolutas sobre a “natureza humana”, assim consideradas por antigos sábios (como a sentença “em toda relação homossexual vai sempre faltar ou sobrar um pedaço de carne”), eram, de fato, culturalmente moldadas e condicionadas (por um pensamento que se pretende único e procede de modo binário e excludente, definido a partir de adultos machos). A existência de contextos culturais e sociais não significa, porém, que não haja verdades transculturais ou universais: significa apenas que identificá-las exige muito mais cuidado do que a metafísica imaginou, e que grande parte dessa identificação tem de ser feita com metodologia de pesquisa e comunicação intersubjetiva, e não simplesmente pela meditação especulativa.

Em vista disso precisamos pactuar, então, um axioma de conhecimento para além da lógica clássica – identidade, não contradição e terceiro excluído –, em que uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do que se exclui. Para além dessa maneira de pensar, que é a da “maioria moral”, precisamos aprender a lidar com a contradição aparente da pluralidade de absolutos, considerando a complexidade da realidade e da verdade (no espectro entre homo e hétero, por exemplo, encontram-se várias gradações na vida de cada pessoa), exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença (a sexualidade biológica, macho e fêmea, não é o único componente para se construir a identidade psicossocial de gênero, feminino e masculino e outras, entre e além), acolhendo a controvérsia, a relação e o paradoxo para além do princípio de não contradição e, sobretudo, servindo à causa do “outro”, atendendo ao revelador grito dos desempoderados (dos “terceiros” gêneros), que devem nos inspirar

criatividade amorosa. Esse cuidado pode dar a justa medida da vinculação entre direitos e deveres, pode ser o princípio originante da razão – e da fé – que humanizam.

Pois então, e as religiões têm muito a ver com esse desafio dos direitos que emergem entre os excluídos em matéria de gênero sexual, de vez que, do ponto de vista antropológico (HARVEY, 2014), os símbolos religiosos existem, inconsciente, mas primordialmente, para proteger a replicação dos nossos genes e a criação dos nossos filhos, para nos proporcionar uma segunda pele, cultural. Por isso geram, com suas histórias simbólicas (sobre como “reviver”), os interditos sexuais – e gastronômicos – necessários à garantia da boa convivência – e sobrevivência humana – em um dado contexto sócio-histórico (JUSCHKA, 2010; ENDSJO, 2014).

(...) As religiões unem as pessoas em práticas e crenças comuns; aproximam-nas em um mesmo objetivo de vida. Esse objetivo pode ser a vida no sentido mais literal, uma vez que as religiões são o mais antigo sistema de proteção conhecido que habilita as pessoas a terem filhos e criá-los até a idade adulta. A importância disso é óbvia: seleção natural e evolução significam que onde quer que o processo de dar à luz e criar os filhos (ou seja, transmitir os genes e cuidar das crianças) esteja mais bem protegido, aí as comunidades humanas irão sobreviver e florescer. Todos nós somos compostos de genes e proteínas, que são protegidos de duas formas. A primeira é nossa pele, a segunda, a cultura em que vivemos. Os antigos cultos aos deuses e deusas eram muito importantes, porque proporcionavam uma cultura comum na qual símbolos e histórias, aprovação e desaprovação da comunidade eram compartilhados. Tanto cultura como culto vêm da mesma palavra latina “cultus”, que quer dizer adoração aos deuses ou a um ser supremo. (...) A cultura é protetora, e as religiões, com seus diferentes padrões de crença e prática, são os mais primitivos sistemas culturais de que se tem notícia voltados para a proteção da replicação dos genes e a criação dos filhos. A questão da sobrevivência é a razão por que muitas religiões são tão preocupadas com sexo e alimento. As leis determinam o que você pode ou não comer, quem você pode ou não desposar, que tipos de comportamento sexual são permitidos, e controlam o status e as atividades femininas muito cuidadosamente. Isso fazia sentido quando pouco se sabia sobre reprodução e quando a vida era arriscada, principalmente para os bebês e crianças... (BOWKER, 1997, p. 6-7).

Nossos comportamentos sexuais, assim, são desenhados pelas narrativas mitológicas, e as religiões que se mundializaram e se tornaram majoritárias desde a Era Axial refletem em seus mitos as possibilidades e limites daquela sabedoria agrícola-patriarcal que privilegiava a procriação familiar e a valorização espiritualizada do feminino submisso e maternal (agricultores precisavam de terras e de filhos), funcionais à revolução social que a agricultura então propiciou (CORBI, 1983).

Em princípio, no espírito das nossas grandes religiões e tradições de fé no mundo de hoje, onde respeitar e amar o próximo é fundamental na Regra de Ouro comum, em vez de dominação de gênero ou degradação patriarcal, que originam as formas mais básicas de violência entre nós, ser humano significa desenvolver respeito mútuo, parceria, entendimento e tolerância entre todas as pessoas, prontidão para a reconciliação e o amor. A sexualidade, portanto, relação humana primeira, deve ser a expressão e a reafirmação de um envolvimento amoroso vivido em parceria. Em princípio, essa é a regra fundamental de toda religiosidade, para quaisquer formas de enamoramento.

Porém, nas entrelinhas dos textos sagrados, e para além deles, em sua encarnação prática, litúrgica e doutrinal, a maioria das religiões não tem sido capaz de compreender – e inspirar coordenadas de valores, junto com proteção social para – as alteridades sexuais e afetivas que se afirmam. Com a nossa “libertação da natureza” (e relativização da agricultura) pela indústria moderna (já estamos na quarta revolução industrial, a biotecnológica), pelo menos os grupos mais beneficiados pela cultura da diversão (na “aldeia global” desse “admirável mundo novo” em que há Coca-Cola e internet para quase todo mundo) sentem-se livres para expressar outras condições sexuais, para compartilhar novas cartografias de desejo e de família. E o conceito cultural-religioso de “lei natural”⁸ (versão racionalizada daqueles mitos axiais agrícolas e que embasava tradicionalmente a moralidade da “posição do missionário” – única considerada virtuosa) não se sustenta mais diante das descobertas pluralistas e evolutivas da antropologia, acerca de alternativas ético-míticas – também no campo de gêneros sexuais.

Resultado é que novas identidades sociais emergem, mas penam muito para se afirmar. No que diz respeito às mulheres mesmo, a belíssima

8 <http://estudosdereligiao.blogspot.com.br/2010/10/a-natureza-humana-tem-futuro.html>. Acesso em: 23 ago. 2019.

reportagem “Ave Maria”, de Fabiana Moraes para o *Jornal do Commercio*⁹, que aproveita o mês mariano e reflete sobre mulheres de nome Maria que foram assassinadas em Pernambuco, informa que “... Aqui, no Brasil do sol e da simpatia, maior país cristão do mundo, mata-se uma mulher a cada duas horas. (...) Vítimas de crimes cometidos por maridos, pais, filhos, colegas, conhecidos. Pessoas que se aproveitaram da relação íntima com suas parceiras, filhas, mães e amigas para, geralmente com uma arma branca (faca, foice etc.), encerrar brutalmente suas existências”.

A Virgem Maria está presente em todas as mulheres, ensina a religião católica. Da mesma maneira, desfigura-se nas traspassadas pela violência doméstica e sexual dessa triste procissão de Mariazinhas. Não é à toa que mulheres e simpatizantes feministas caminham pelas ruas do Recife todo ano na Marcha das Vadias¹⁰, que satiriza a sua objetificação e a sua degradação sexual e luta pela autonomia feminina e fim da violência machista, nos difíceis caminhos que levam De Mariazinha a Maria, emancipada e empoderada, “nem freira, nem puta”. Uma outra maneira de ser mulher está se parindo e ocupando as praças – já que as meninas “fogem” das suas casas e encontram fechados para elas as Igrejas e os seus ministérios.

Ao refletirmos sobre as dinâmicas de gênero e sexualidade, podemos perceber que ao universo feminino unem-se todos os seres humanos que não se enquadram e não seguem os ditames do patriarcalismo e do sexismo. Conforme tais princípios, a sexualidade saudável é tida como um processo no qual o erotismo se expressa através das relações entre homens e mulheres, expressando nitidamente as relações de poder e dominação dessa ideologia patriarcal e heteronormativa. Como o poder é também simbólico, reflete-se em todos os âmbitos da sociedade, gerando desigualdades, na maioria das vezes, difíceis de serem modificadas. De acordo com Bourdieu, o poder é um processo invisível, que ocorre onde menos se espera e no mais profundo do ser, isto é, pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo o exercem (MENEZES; CAMPELO, 2016, p. 245).

9 <http://especiais.jconline.ne10.uol.com.br/avemaria/index.php>. Acesso em: 23 ago. 2019.

10 <https://folhape.com.br/noticias/noticias/mulheres-em-movimento/2019/08/23/NWS,114414,70,1055,NOTICIAS,2190-MARCHA-DAS-VADIAS-MULHERES-CONTINUARAO-NAS-RUAS.aspx>. Acesso em: 23 ago. 2019.

Há muitas dificuldades para a construção de novas moralidades, sobretudo nas questões de dignidade e mesmo de sobrevivência da comunidade LGBT+. O problema é mundial, diz respeito à intolerância frente aos novos direitos ensaiados, mas há lugares em que o drama é maior (vide¹¹ o trabalho de evangelização de africanos). No Brasil, também se busca colocar a “cura evangélica gay”¹² na pauta dos Direitos Humanos(!) e, em Pernambuco, já houve inclusive campanha pública de criminalização da homossexualidade¹³, promovida por associação religiosa e cristã. Centros de Combate à Homofobia estão organizando grupos de “Mães e Pais pela Igualdade”, mas a cada dezenove horas um LGBT+ é assassinado ou se suicida no país, vítima de discriminação¹⁴. O trabalho de educação escolar e familiar exige novas formulações simbólicas e novas proposições teológicas sobre a sexualidade humana.

Apesar desse triste cenário, a batalha contra a discriminação conta com algumas vitórias. No Brasil, o movimento LGBT+ é recente, começou nos anos 1970, mas só se fortaleceu na década de 1980. Em 2004, nasceu, da união da sociedade civil organizada com o Governo Federal, o programa Brasil sem homofobia. Sob a responsabilidade do programa, em 2008, realizou-se a primeira Conferência Nacional LGBT no país, colocando em pauta os Direitos Humanos e a necessidade de políticas públicas para um efetivo combate à segregação. Nos últimos anos, a luta contra a LGBTfobia ganhou espaço midiático e social. Conquistamos o direito à adoção de crianças, graças a uma decisão jurídica de 2010. Devido a um Decreto Presidencial de 2016, transexuais e travestis podem usar, oficialmente, seus nomes sociais. A união estável entre casais homossexuais foi aprovada no Supremo Tribunal Federal em 2017. A vitória mais recente foi a decisão do STF de igualar os crimes de racismo e homofobia. No âmbito internacional, desde 1990, OMS deixou de classificar a homossexualidade como patologia. A transexualidade continua a ser uma enfermidade, registrada como Transtorno de Identidade de Gênero. Entretanto, saiu do rol das doenças mentais e passou a constar numa categoria específica, a de Transtornos Sexuais. (DIVERSIDADE CRISTÃ, 2019, p. 3).

11 <http://youtu.be/MFLl5fY48QI>. Acesso em: 23 ago. 2019.

12 <http://exame.abril.com.br/brasil/politica/noticias/feliciano-pauta-cura-gay-para-proxima-sessao-da-cdhm>. Acesso em: 23 ago. 2019.

13 <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/noticia/2012/09/05/presidencia-da-republica-se-manifesta-contra-anuncio-do-movimento-pro-vida-55158.php>. Acesso em: 23 ago. 2019.

14 <https://www.politize.com.br/lgbtfobia-brasil-fatos-numericos-polemicas>. Acesso em: 23 ago. 2019.

Considerações finais

Vamos fazer uma analogia. González Faus (1998) lembra que, ainda no século XIX (como mesmo agora para grupos talibãs muçulmanos), os cristãos eram proibidos de tomar vacinas, porque isso impedia a Deus de castigá-los: “a vacina é um desafio lançado ao céu”. Dennis Nineham (1993) investigou o que o cristianismo significava para os crentes comuns no final do primeiro milênio: “Numa era em que havia pouco entendimento acerca de causas secundárias, os males que afligiam a sociedade eram considerados castigo de Deus; achava-se que Ele de fato devia estar irado com seu povo se infligia tanto sofrimento a eles. Também, em nível pessoal, as mortes e doenças dos indivíduos eram interpretadas como castigo” (p. 48).

Mas hoje, para a maioria dos cristãos, Deus é, acima de tudo, amor infinito, criador e reanimador da vida, numa perspectiva em que a saúde integra a salvação, que é sempre a vontade divina – a qual conta com a mediação parceira da liberdade humana, sua ciência e sua medicina também. Então, mesmo que ainda encontremos pastores interditando o protagonismo feminino, nos templos e alhures, “porque Jesus era homem”, e ainda achemos crentes associando a Aids ao castigo divino contra os gays, é possível haver mudança nas “imagens divinas” e nas disciplinas éticas das religiões, que devem reinterpretar os seus princípios em novos horizontes culturais (existe até um coro católico em favor da inclusão de casais do mesmo sexo e suas famílias¹⁵ e, entre nós, há cristãos pela diversidade enfrentando a segregação LGBT+¹⁶). Afinal, ou as Igrejas mudam com as pessoas, ou as pessoas...

Precisamos somar e multiplicar em um mutirão para a defesa do pluralismo e da diversidade, para fazer frente a uma onda de religiosidade reacionária entre nós, em que inclusive evangélicos e católicos fundamentalistas, que são concorrentes no mercado religioso, unem-se “ecumenicamente” contra o ecumenismo e o diálogo entre as religiões e filosofias de vida (sobretudo com as tradições afro-indígenas), contra imigrantes e especialmente muçulmanos, contra os direitos reprodutivos e a diversidade sexual, unem-se pela catequese cristã nas escolas e contra o “ensino religioso” laico e republicano, pela “liberdade religiosa” entendida como direito ao proselitismo intolerante e à ocupação do espaço público pela “Bíblia”. A

15 <http://youtu.be/fALapkVsdjw>. Acesso em: 23 ago. 2019.

16 Ver o Caderno do OLMA sobre a temática em http://olma.org.br/wp-content/uploads/2019/08/lendo-OLMA-DC-jul19_v1-compactado.pdf. Acesso em: 23 ago. 2019.

religião está sendo manipulada por grupos poderosos, que se aproveitam do medo das transições culturais para tentar manter dominação política (e exploração econômica) sobre “Deus e o mundo”!

Quero concluir esse meu ensaio, que buscou contribuir para teraputizar nossas experiências de fé e também espiritualizar as relações sociais, recorrendo a uma imagem horripilante e a um agnóstico arrepiador: a atriz Viviany Belebony simulou uma crucificação na Parada Gay de São Paulo, foi demonizada por deputados e desprezada por religiosos como uma profanadora – crítica que não se faz aos bancos, por exemplo, que exploram os pobres mas dependuram crucifixos nas suas agências. Muitos caíram na defesa da cruz como símbolo sagrado – esquecendo que o corpo humano (também dos transexuais, ainda mais se humilhados) é, desde o Gênesis e no testemunho de Jesus, a melhor imagem de Deus para o judeu-cristianismo.

Porém, foi um filósofo que saiu em defesa da moça em sua coluna da *Folha*¹⁷:

Vamos esclarecer uma coisa (disse o Pondé). O judeu Jesus (mais tarde chamado Jesus Cristo) descende do profetismo hebraico. Esta corrente do Velho Testamento (a Bíblia Hebraica ou *Tanach*, como falam os Judeus) se constitui em dura crítica social e política ao poder constituído. Esta crítica se sustenta na ética do Deus israelita, pautada pela busca de justiça contra os idólatras do poder dos reis, dos ricos e dos falsos deuses (os ídolos, daí, a idolatria). Neste sentido, o significado da “libertação” é se colocar ao lado de todos que sofrem com o peso do poder do mundo a serviço da injustiça. A transexual apenas situou sua condição como sendo vítima do ódio do mundo a ela e aos iguais a ela. Fez teologia performática, e, com isso, deu um banho em muita gente com PhD que discute o sexo dos anjos por aí. Entendo que os evangélicos e cristãos em geral se ofendam. Mas acho que a reação de orar no Congresso Nacional não cabe num estado laico. (...) Eu, pessoalmente, além de entender a proposta teológica dela, e achar que ela cabe num debate teológico consistente, achei a imagem de um erotismo selvagem. Sade ficaria de boca aberta. Nietzsche ficaria com tesão. A beleza da crucificada, associada à agonia do seu rosto, põe em diálogo três dimensões vulcânicas do ser humano: o sexo, o medo e a dor. Não vi só Cristo ali. Vi uma deusa em agonia. Essa linda vale uma missa.

¹⁷ Trecho de coluna publicadas na *Folha de São Paulo* de 22 de junho de 2015.

Referências bibliográficas

- BOWKER, John. *Para entender as religiões*. São Paulo: Ática, 1997.
- BRUNELLI, Delir. Relações de gênero e teologia feminista. In: SUSIN, Luiz (Org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- CORBI, Mariano. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas: la necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos, mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.
- DIVERSIDADE CRISTÃ. *LGBT+ e segregação*. Brasília: OLMA, 2019.
- ENDSJO, Dag. *Sexo e religião*. São Paulo: Geração, 2014.
- FAUS, González. *A autoridade da verdade*. São Paulo: Loyola, 1998.
- FOLLMANN, José. *O cuidado da casa comum*. Brasília: OLMA, 2019.
- HARVEY, Graham. *Food, sex and strangers: understanding religion as everyday life*. New York: Routledge, 2014.
- JUNQUEIRA, Sérgio et al. *Amor sacralizado e o amor bandido: gênero, orientação sexual e espiritualidade*. Curitiba: Editora CRV, 2015.
- JUSCHKA, Darlene. Gender. In: HINNELLS, John (Ed.). *The routledge companion to the study of religion*. New York: Routledge, 2010, p. 245-258.
- MENEZES, Walfrido; CAMPELO, Lúcia. O discurso invisível da diversidade sexual. In: MENEZES, Walfrido; CAMPELO, Lúcia; MENINO, Silvana (Orgs.). *Gênero*. Recife: Libertas, 2016.
- NINEHAM, Dennis. *Christianity Medieval and Modern*. London: SCM Press, 1993.
- O'BRIEN, Joanne e PALMER, Martin. *O atlas das religiões*. São Paulo: Publifolha, 2008.
- SIQUEIRA, Josafá. *Questões socioambientais*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2019.

Sinais dos tempos e dos espaços: elementos para uma teologia pública da Casa Comum

Alex Villas Boas*

Rudolf von Sinner**

Introdução: a tarefa de uma teologia que se entende pública diante de questões socioambientais

A tarefa do diálogo da Teologia com a Ecologia implica não somente uma aproximação temática como já vinha sendo feito por algumas áreas das Ciências Humanas, incluindo a Teologia (VILLAS BOAS, 2012), mas uma re-fundação epistemológica em que o referencial cultural ao qual a produção de conhecimento se dirige não é mais somente o ser humano, mas como se relaciona com o mundo que habita, e a criação de um “comum” integrador das diferenças, visando assim a superar o antropocentrismo que está na base das contradições culturais que retroalimentam o modelo de ciência e produção predatórias do Meio Ambiente, bem como alimentam a exclusão social.

“Casa Comum” é uma expressão compartilhada entre a Agenda 2030 dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da ONU (UN 2015, nn. 7; 36) e a Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da Casa Comum (LS nn. 53;62-63; 111-114; 119; 144; 156-157), do Papa Francisco, publicada meses antes. Pode ser encarada como símbolo do novo cenário mundial que demanda a adoção de uma agenda pública para um esforço coletivo político e social, ainda mais urgente em tempos da Covid-19, que desmascara as contradições culturais do determinismo econômico e solicita uma responsabilidade compartilhada e retroalimentada por uma cultura de solidariedade. Nas palavras do Papa Francisco, desvela uma humanidade a pensar que seria possível ser sempre saudável num mundo doente

* Doutor e livre-docente em Teologia, professor da Faculdade de Teologia e coordenador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (Citer) da Universidade Católica Portuguesa. Professor convidado no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. Contato: alexvboas@ft.lisboa.ucp.pt

** Doutor e livre-docente em Teologia, professor adjunto de Teologia Sistemática e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. Professor extraordinário na Universidade de Stellenbosch, África do Sul. Pesquisador bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. Contato: rudolf.sinner@pucpr.br

(FRANCISCO, 2020). Em momentos como esse, verifica-se nas religiões um grande potencial de empatia e cooperação social. Casa Comum também indica uma atitude epistemológica que demanda uma hermenêutica teológica pública do potencial de cooperação e solidariedade (SINNER, 2018, 2019) do campo religioso com as diversas áreas de conhecimento para uma revisão de esquemas morais e mentais, especialmente com a acentuação da crise humanitária já em curso, em tempos de pandemia, trazendo a necessidade de pensar a vulnerabilidade como categoria central.

A dimensão cultural desta crise, simultaneamente social e ecológica, é evocada pela *LS*, para o desenvolvimento de estratégias de resistência ao monopólio do paradigma tecnocrático e ao seu modo de produção globalizante e massificador. A sustentabilidade ecológica e social implica a crítica ao antropocentrismo epistemológico e à cultura do descarte alimentada por uma visão consumista que produz um estilo de vida hegemônico. A *LS* convoca, assim, uma corajosa revolução cultural que estabeleça a interdependência entre as soluções científicas e econômicas, a educação e a cultura, integrando, no discurso público, diversidade cultural, arte, poesia, e expressões de vida interior, numa chave intercultural que procura soluções cooperativas entre pessoas e instituições distintas para problemas comuns.

A categoria Casa Comum demanda a realocação da cultura como “âmbito comum” que consolida uma unidade cultural, como referência epistemológica de cada área de saber, sendo assim, naturalmente, um exercício de saída da autorreferencialidade, não somente da Teologia, mas de todo campo de saber em um exercício interdisciplinar e transdisciplinar. Entretanto, a *LS*, que pode ser uma grande oportunidade de aceitação da Teologia no espaço público, por meio da adoção de uma agenda pública amplamente intercultural, incorre no risco contraditório de vulgarização ao ser entendida como um elemento meramente eclesial, ao se analisar a sua recepção.

A *LS* é citada em mais de 2.000 trabalhos científicos de diversas áreas, porém, na área de *Religious Studies* (nomenclatura internacional comumente aceita para Ciências da Religião e Teologia), num universo de quase 300 artigos científicos em periódicos indexados de alto índice bibliométrico, há apenas 11 trabalhos com um fator de impacto acima de h10 no *Google Scholar*¹. A análise irá se basear nos textos de maior impacto, ou

¹ A análise baseia-se nos resultados obtidos do Google Scholar captados pelo software *Publish or Perish*, utilizado amplamente pelas agências de financiamento e entidades reguladoras da produção científica. Utilizaram-se os verbetes combinados: *Laudato Si'*, *Theology*, *Ecology*, *Common Home*, *Religion*, *Agenda 2030*.

seja, que foram mais absorvidos na produção de outros textos. Isso não significa que outros textos, inclusive de colegas, não sejam de qualidade, mas têm repercutido pouco no respectivo fórum de debate. Os três artigos mais citados incidem no histórico do diálogo entre teologia e ecologia, como a Ecoteologia (TAYLOR; WIEREN; ZALEHA, 2016), e em outras tradições religiosas (NIEMANDT, 2015), e o novo interesse das ciências pela *LS* (DEANE-DRUMMOND, 2016).

Trabalhos coletivos têm contribuído para a sistematização da hermenêutica teológica da ecologia integral, mapeando a presença da ecologia clássica nos pontificados anteriores, mas com especial ênfase na teologia da criação (MILLER, 2017) e na tradição filosófico-teológica de valorização do mundo (BONINO; MAZZOTTA, 2018), que promovem a noção e as relações ecológicas verticais, assentes na igualdade da dignidade da criação (DANROC; CAZANAVE, 2016). No entanto, dois limites comuns devem ser apontados a esses trabalhos: 1) não é explorado o possível papel da ecologia cultural no desenvolvimento de uma ecologia integral; 2) a *LS* é abordada preferencialmente em termos de teologia da criação, descuidando da abertura epistemológica para um pensamento inclusivo e alternativo ao reducionismo tecnocrático da razão pública. Os índices bibliométricos indicam que o interesse de leitura da *LS* é muito maior fora da teologia e das ciências da religião, e mesmo aqui, a falta de indícios da repercussão da obra de um autor em um outro indica que pouco se lê aquilo que se produz sobre a *LS* no campo de Estudos de Religião, em âmbito nacional e internacional.

Na escassa produção científica sobre a relação entre *LS* e *ODS*, salientam-se as suas convergências, vendo a crise ambiental como outra face da crise social, a necessidade de repolitizar a sustentabilidade desde uma ética social (GIRAUD; ORLIANGE, 2017). Um dos limites desta visão é, contudo, não identificar as diferenças entre os dois documentos. Há relevantes ênfases que apontam como a Agenda 2030 fica ligada a um modelo social-democrático em crise de credibilidade política, ao passo que a encíclica advoga um modelo inovador de responsabilidade ética comunitária e uma economia ecossolidária (SACHS, 2017). A distinção dos sujeitos epistêmicos determinados pelos dois documentos é um ponto alto, no entanto, enfatiza uma cultura dialética conflitual que retroalimenta as razões de recusa em ambientes de opinião polarizada (LI; HILGARD; SCHEUFELE et al., 2016). Em nenhum desses trabalhos está presente a ideia de reconciliação cultural, questão de particular importância para Francisco (VILLAS BOAS, 2016).

Demanda-se uma inovação de abordagem que não incide na produção de uma nova teologia da criação – por mais importante que seja –, mas em estabelecer as bases epistemológicas para uma hermenêutica teológica pública, contra-hegemônica e intercultural e em vista da elaboração de uma ecologia do cotidiano necessária para o cumprimento da Agenda 2030. A inovação esperada visa a uma nova imaginação política, integradora de fronteiras culturais e sociais, para uso da educação formal e não formal em comunidades religiosas que assumem a Agenda 2030, discernindo novas formas de operacionalizar o afeto público da solidariedade em tempos de pós-pandemia que possibilite a consolidação imagética da consciência ética e estética da Casa Comum, traduzida teologicamente na linguagem ordinária a fim de reduzir as incongruências dos sistemas ecológicos do contexto social. No que segue, abordamos a temática em dois vieses: primeiro, na linha de uma Teologia do cotidiano da Casa Comum, e depois, numa reconceituação da escatologia que inclua a dimensão espacial e não apenas temporal.

Teologia do cotidiano da Casa Comum

A revisão de literatura especializada e a avaliação do seu impacto evidenciaram a necessidade de preencher uma lacuna no debate atual, que é o papel da ecologia cultural na ecologia integral, e sua interdependência com a ecologia do cotidiano. Tal hipótese parte da ideia de que a ecologia cultural, que surge na década de 1980, e que é reempregada pelo Papa Francisco desde a epistemologia do cotidiano de Michel de Certeau, pode ser desenvolvida como plataforma para a ecologia integral e as metas multitemáticas e interdependentes dos ODS da Agenda 2030. De Certeau, além de ser o teólogo mais apreciado pelo Papa Francisco (FRANCISCO, 2017) e apesar de não ter desenvolvido um pensamento específico sobre ecologia, dedica seu trabalho às constantes transformações culturais na sociedade de consumo e cultura de massa. Privilegia o desafio do reconhecimento das alteridades, especialmente as emergentes das contradições da sociedade como o excluído, o imigrante, as minorias e o agravamento da histórica desigualdade de gênero. A cultura será, portanto, um espaço de habitar de modo resistente ao poder que cria dinâmicas culturais hegemônicas e que incidem sobre a produção de subjetividades.

A dinamicidade cultural alternativa surge da capacidade de discernir a tensão entre o que se conserva e o que se inventa no tecido cultural,

provocada pela presença da alteridade, demandando a criação de um lugar comum de habitação. Sua noção de comum possibilita a suspensão de uma visão dicotômica entre identidade e alteridade, para uma visão relacional (CERTEAU, 1987, p. 218-220). Teologicamente, a alteridade é vista sob o signo do imprevisível e é exatamente o modo como representa o desvelamento de Deus, desconstruindo as tentações hegemônicas e promovendo uma diversidade reconciliada (CERTEAU, 2005, p. 341; 437-461).

De Certeau não visa a capturar a cultura em uma suposta essência que historicamente corroborou para a definição de identidade hegemônica e postura epistemológica com pretensão de neutralidade científica, resultando em desinteresse e despolitização da produção de conhecimento, no sentido em que não interfere na tarefa de reconhecimento e afirmação da diferença, como processo vital e expansivo. Ademais, a pretensão de superioridade performativa conduz a ciência a não se entender como dependente da cultura, mas antes a reduz como objeto da ciência e não como seu espaço de produção, resultando em um abismo entre comunidade científica e a população, entre o cientista e o cidadão, entre senso crítico e senso comum. A cultura, para o pensador francês, é analisada em suas práticas, e visa a reconduzir a prática de pensar a cultura e as línguas científicas para o âmbito de origem, o cotidiano. Elabora, assim, uma epistemologia das práticas quotidianas como lógica da ação que está no cerne da constituição e da transformação do campo social, cultural, político, científico, educativo e religioso, pois incide no exame do cotidiano, âmbito significativo na constituição dos sujeitos, de produção de sentidos sobre si e sobre o mundo, como abertura para a alteridade (CERTEAU, 2018, p. 157-181). Apesar de ser pouco conhecido como teólogo, o autor francês tem especial importância, não somente para o atual pontificado, como para alguns projetos teológicos que se inspiraram no autor como a *Théologie de la différence chrétienne* (GEFFRÉ, 1991) e a *Theologie de l'exil* (MOINGT, 1991), que propunham uma hermenêutica cristã da alteridade e o esboço de uma teologia em saída. Também a *Theologie du quotidien* (THEOBALD, 2016) e a *Théologie de la faiblesse du croire* (BAUERSCHMIDT 2000) que dialogam com a antropologia do crer. São, ainda, significativas outras propostas recentemente publicadas que exploram aplicações temáticas do autor no campo da espiritualidade, da linguagem, da teologia do mundo entre outros (GIARD, 2017). Entretanto, em nenhum desses projetos há uma aplicação das categorias de Certeau a uma teologia da Casa Comum, explorando a relação entre ecologia cultural e ecologia do cotidiano.

A questão central a ser investigada, em nossa perspectiva, é pensar a ecologia desde a perspectiva do cotidiano como problema cultural, situada no processo de alienação da sociedade de consumo e cultura de massa que molda as relações na produção de uma subjetividade marcada por um estilo de vida hegemônico, a fim de reformular em chave ecológica a dialética entre casa e sociedade, *oikos* e *polis*, habitar e pertencer, no horizonte da dissolução das convergências. De Certeau, em seu trabalho sociológico, reforça a intuição de que devem ser elaboradas soluções não somente econômicas e políticas, mas também práticas de ecologia social, identificadas no horizonte de uma ecologia cultural que inverte a tradicional perspectiva analítica *top down*, ao valorizar recursos motivacionais, normativos e simbólicos excluídos da racionalidade pública de cariz tecnocrático. Nesta perspectiva, ganham relevância crítica as heterologias, aberturas culturais que introduzem a alteridade dentro do espaço familiarizado, e que configuram as fronteiras como lugar de encontro intercultural. Sendo a religião o tecido cultural no qual se confeccionou a subjetividade hegemônica moderna, não se pode deixar de lado a questão religiosa na reformulação da criação cultural revisitando a capacidade de abrir fendas éticas e estéticas que a experiência religiosa comporta taticamente no cotidiano, em que a transcendência também se dá como forma de resistência (CERTEAU, 1986, p. 171-198).

Ademais, a questão ecológica, tanto na *LS* quanto na Agenda 2030, revisita a questão dos direitos humanos na medida em que o referencial epistemológico antropocêntrico se mostra insuficiente como medida cultural, ética e política de incorporação de alteridades, uma vez que a pretensão da representação da universalidade do ser humano sempre promoveu a tentação da superioridade de uma cultura sobre as demais. A ecologia integral, por sua vez, vê-se como um itinerário de reconhecimento da comum dignidade manifestada em suas múltiplas diferenças. Entretanto, tal debate precisa adentrar taticamente microliberdades que funcionam como microrresistências em forma de rede, quando pensadas em dinâmica de ecosolidariedade da Casa Comum. O momento de pandemia que se vive mundialmente e as oscilações de prioridade política entre salvar vidas ou mercados evidenciam como a solidificação de uma cultura de solidariedade operacionalizada no cotidiano para ser uma forma de política em rede é um trabalho urgente, contínuo e constante. O ponto de vista da epistemologia das práticas cotidianas de De Certeau pode oferecer as bases de uma

teologia do cotidiano da Casa Comum que possa ecologizar as dicotomias culturais e sociais desde o âmbito da religiosidade vivida. A atitude epistemológica do autor, crítica a uma epistemologia da História e por extensão às Ciências Sociais e Humanas de cariz tecnocrático, rompe teórica e metodologicamente com os mecanismos de homogeneização, dinâmicas de exclusão, repressão e controle articulados em diversos contextos (econômico, político, cultural, científico e religioso). Segue de perto, assim, a arqueologia foucaultiana, que correlaciona relações de poder, produção de conhecimento e produção de subjetividade. A análise destes procedimentos hegemônicos visa a desconstruir e desnaturalizar as operações de poder escondidas em significações hegemônicas presentes no quotidiano desde as operações situadas entre identidade e alteridade, nomeadamente as relações de confrontação, comparação, reconhecimento e reconciliação. Para suspender o olhar hegemônico do sujeito epistêmico, De Certeau adota a noção de complexidade que evidencia a inutilidade operatória dos binarismos dicotômicos em que a diferença é vista como negativo da identidade. Pensada a partir da *coincidentia oppositorum* de Nicolau de Cusa, a complexidade pode assim ser vista como diferença afirmativa, integradora de uma multiplicidade capaz da produção de uma comunidade expandida, e como o vetor pelo qual o futuro entra no presente (CERTEAU, 2015, p. 41-119).

De Certeau, assim, privilegia o que chamou de táticas entendidas como lógicas operatórias das artes de fazer e das artes de dizer, que emergem como resistência, práticas de uma nova criação cultural, integradora da alteridade numa revolução silenciosa do quotidiano em que germina um modo de habitar comum de onde emergem novas linguagens e práticas compartilhadas. Ademais, o projeto se insere no debate sobre o retorno do religioso nas sociedades e nas Ciências Humanas e tem como interlocutores os autores que têm revisitado o substrato teológico da cultura como elemento que não pode ser desprezado para uma nova imaginação política.

Nesse sentido, há algumas tarefas de interlocução que são necessárias incorporar no debate epistemológico interdisciplinar das Ciências da Religião e da Teologia, para a relação entre religião e Casa Comum, como elemento privilegiado para um discurso público das teologias e religiões, a saber: sobre o papel que o Cristianismo ocupa na produção de subjetividades no âmbito das arqueologias do saber de Michel Foucault e de De Certeau (CERTEAU, 2018, p. 157-181); a análise que Agamben faz do sentido de antitragédia do Cristianismo na cultura (AGAMBEN, 1999, p. 133);

a reflexão de Boaventura S. Santos sobre o perfil de religião contra-hegemônica produzido pelas teologias políticas plurais no diálogo entre epistemologias do Sul e do Norte (SANTOS, 2013, p. 142); a questão de Deus vista como intensificação da vitalidade como elemento teológico de uma ética da responsabilidade em Hans Jonas (JONAS, 1979); a questão da religião no espaço público nas sociedades pós-seculares em Habermas (MONIZ, 2019, p. 109-132); a desconstrução do Cristianismo desde a sensibilidade ética e estética em Jean-Luc Nancy (NANCY, 2005); a necessidade de pensar desde as fronteiras, como linhas de proteção dos direitos fundamentais dos estrangeiros, como propõem Medrazza e Neilson (MEDRAZZA; NEILSON, 2019), assim como as práticas em que a religião pode ser pensada como abertura à alteridade e espaço de redução de desigualdade de gênero (HARRIS, 2017), todos esses elementos promotores de um espaço comum, que se integram e se inter-relacionam na Casa Comum.

Ecologia, escatologia e teologia pública

Posta esta agenda epistemológica, diante do desafio específico da questão socioambiental, optamos, nesta segunda seção, por fazer uma discussão que entendemos ser propriamente teológica, e mais especificamente de Teologia fundamental-sistemática, discutindo como essa questão e o contexto hoje conscientemente plural em termos de religiões e culturas desafiam uma teologia cristã, e com que ela pode contribuir para com essa discussão tão necessária. Ao falar de “Teologia”, não se intenta ser exclusivo, pois poderá e deverá haver uma teologia judaica, muçulmana, uma afroteologia (SILVEIRA, 2019), uma teologia espírita etc. Falamos aqui a partir do nosso *locus* específico, que é uma universidade confessional com um curso de Teologia Cristã, ainda que em toda abertura ecumênica e inter-religiosa, tanto que há, por exemplo, um Sheik muçulmano querendo fazer um pós-doc. Entendemos a Teologia como a análise crítica e construtiva não propriamente de Deus, mas do falar de Deus. Trata-se de um exercício totalmente humano, baseado em linguagem. Este falar de Deus existe, é verdade, porque há pessoas que creem que haja um Deus com quem se relacionam, de quem se sentem interpeladas, a quem se dirigem em culto e oração e a partir de quem se posicionam ética e moralmente. Conta com a irrupção do Outro, do messiânico que nos interpela, que nos justifica e que nos convida ao compromisso. O foco, no entanto, na academia deve estar numa

abordagem sistemática, ou seja, racionalmente organizada e metodologicamente responsável, que possa responder às indagações de outros campos de saber quanto ao que está fazendo e por quê. Sua pertinência é medida em relação às narrativas fundantes – o que Lutero chamaria de Evangelho como chave hermenêutica central, aquilo que promove o Cristo – e em relação aos desafios da contemporaneidade. Uma teologia precisa ser pública, na medida que se situa numa esfera pública na qual contribui com os desafios contemporâneos que nos afligem, entre eles a tremenda ameaça à sobrevivência do planeta e a urgência de buscar e promover o *sumak kawsay*, o bem viver tão destacado pelos povos andinos (ACOSTA, 2016; SOLÓN, 2019). É pública – além da questão epistemológica apontada acima – na medida em que segue duas características centrais da postura e da atuação de Jesus: *parrhesia*, o dizer público da verdade mesmo quando incômodo, e é considerada inoportuna (FOUCAULT, 2011). Também *kenosis*, a renúncia a uma imposição poderosa, localizando o verdadeiro poder na humildade e na fraqueza demonstradas na cruz que, por sua vez, escancara a arrogância do poder opressor e destruidor dos interesses políticos e econômicos da chamada elite. *Parrhesia* e *kenosis*, ou simplificando, ousadia e humildade (SINNER, 2012). Por fim, uma teologia pública, na figura da teóloga ou do teólogo que a exerce, responde a três públicos no famoso dizer de David Tracy (2006): à academia, à Igreja e à sociedade. É preciso dizer sua palavra com convicção, sem medo, procurando convencer não por força, muito menos por violência, mas por argumento – ainda me parece instigante e emancipatória aqui a ação comunicativa de Habermas – e sem arrogância. Importa, ainda, que seja uma teologia com conteúdo e posição, e não uma teologia “descafeinada” (ŽIŽEK, 2004) ou, numa metáfora mais bíblica, sem sal e, portanto, sem gosto.

A crise e a questão socioambiental indagam a teologia em, no mínimo, três aspectos: 1) em questões de justiça e cidadania, no caso presente de modo especial buscando promover o respeito aos povos originários e populações amazônicas hodiernas; 2) no relacionamento do ser humano com o seu ambiente animal, vegetal e material, da compreensão da natureza, da criação e do lugar do ser humano nela; 3) no relacionamento entre sinais dos tempos e dos lugares, bem como das compreensões de tempo e de lugar quanto à compreensão da realidade e da visão cristã sobre ela. Trataremos destes aspectos a seguir a partir de uma “escatologia latitudinal”.

Em sua palestra inaugural na Faculdades EST, proferida em 1990, Vítor Westhelle (1952-2018), teólogo luterano brasileiro radicado em Chicago até o seu falecimento mui precoce, falou sobre “Os Sinais dos Lugares: as Dimensões Esquecidas” (WESTHELLE, 1990), apontando para uma dimensão ofuscada diante da dominância da história, da temporalidade e dos “sinais dos tempos”. 22 anos depois, publicou “Eschatology and Space. The Lost Dimension in Theology Past and Present” (WESTHELLE, 2012). Vemos a continuidade na reflexão sobre uma escatologia espacial e o contínuo apontamento pelo esquecimento de uma dimensão que considerava central para a vida humana e a teologia. Foi central e reveladora para ele a experiência de quatro anos de pastorado em Matelândia/PR (1986-1990), onde também foi coordenador da Comissão Pastoral da Terra e interagiu intensamente com pessoas em suas lutas pela terra. Como formulou à época, o objetivo da luta pela terra “não é apenas uma luta particular para a transformação social, não é apenas uma estratégia dentro de um projeto histórico (sociedade socialista, Reino etc.) [...] é a libertação do espaço na forma de lugares em que se pertence” (WESTHELLE, 1990, p. 256). Sem desmerecer questões de justiça e transformação sociais, à época e ainda hoje muito atreladas a questões de progresso histórico, informadas por teleologias diversas, Westhelle procura compreender a densidade teológica da terra, das ocupações, dos acampamentos, do espaço. Reivindicou o direito de ser e do significar do espaço latino-americano, num caráter inclusive revelatório, não tendo que seguir o caminho racionalizante do Ocidente que deslocou o espaço para dentro do tempo, abstraído a história de seu *locus* específico. Posteriormente, veio a expressar esta reivindicação por meio da perspectiva pós-colonial, que sensibiliza para a importância do estar localizado e da colonização ocidental que durante séculos se arrogou ser a única percepção válida sobre o mundo e ter, naturalmente, o poder de definição e, inclusive, de governo. Mesmo após o fim das colônias no sentido político, permaneceu a postura arrogante numa linha de pensamento que “abaixo do Equador não há pecado” (CASPAR BARLAEUS século XVII), que “o novo mundo teria se “mostrado física e espiritualmente impotente e que só as “zonas de clima temperado, mais exatamente [...] a parte Norte das mesmas” seriam “o verdadeiro palco da história mundial” (HEGEL, 1970, p. 107-108; WESTHELLE, 2010). Ou ainda, como achava seu contemporâneo Schleiermacher, “dos campos de missão não podem surgir novas heresias”. O que hoje se costuma chamar de Sul global seria uma tábula rasa na qual devem ser inscritas a razão ocidental,

a teologia ocidental, a política ocidental, a economia ocidental, a cultura ocidental. Esta tendência de globalização unilateral e homogênea tornou o mundo “chato” (FRIEDMAN, 2005), na ambiguidade que somente a língua portuguesa pode conferir ao termo. As escatologias em voga, tanto as milenaristas tão comuns em setores do protestantismo e do pentecostalismo brasileiro, para quem só existem passado e futuro, e o presente precisa ser suportado até Jesus vir, quanto as realizadas, principalmente na linha da teologia da prosperidade, para quem sofrimento e mal-estar são um acidente a ser superado e no qual se afirma sem pudor o mundo em sua configuração capitalista neoliberal, são percepções insuficientes. A tensão entre o “já” e o “ainda não” é saudável e precisa ser mantida, mas não pode restringir-se apenas à dimensão temporal.

Na verdade, a etimologia de *eschaton* já mostra a forte conotação espacial: os primeiros (*protoi*) serão os últimos (*eschatoi*) e vice-versa, referindo-se a sua localização social, nem tanto temporal. Ou na parábola do banquete (Lc 14,7-11), em que os discípulos deveriam sentar no último lugar (*eschaton topon*) para daí serem convidados a avançar para cima da mesa. “O *eschaton* é o lugar onde ocorre a reversão” (WESTHELLE, 2012, p. 80), ou, por que não, a revolução. A partir desta constatação etimológica e da importância do deslocamento teológico a partir da pós-colonialidade e das teologias da libertação, deve-se, defende Westhelle, partir para uma escatologia não longitudinal, mas latitudinal. “A escatologia das teologias da libertação não é sobre progresso, que sugeria um paradigma longitudinal, mas sobre limites, fronteiras e margens” (WESTHELLE, 2012, p. 81). E de modo geral,

Escatologia é um discurso sobre liminalidade, marginalidade, sobre o que é diferente num sentido ontológico, ético, e também epistemológico. Ontologicamente, porque se depara com a questão de Outra realidade; eticamente, porque pertence a um código moral diferente, tão diferente como é o Sermão do Monte de todos nossos sistemas éticos e prescrições morais; epistemologicamente, pois escatologia é também sobre a liminalidade dos nossos regimes epistêmicos aceitos, isto é, que há outros “saberes”, muitas vezes suprimidos, além do âmbito no ético comumente aceito na academia. (WESTHELLE, 2012, p. 73).

Foi Agostinho quem colocou o tom para a teologia ocidental, seja ela católica ou protestante. O preço para tirar os cristãos da linha de acusação

de que o novo Deus adotado seria responsável pelo fim de Roma foi de distinguir a *civitas Dei* da *civitas terrena vel diaboli*, dissociando-a da realidade social e política. Este dualismo, diz Westhelle, não foi cósmico, mas axiológico: “O mal não é inerente à natureza, mas ao presente supremo da liberdade” (WESTHELLE, 2012, p. 12), deslocando o drama escatológico para a experiência individual. A natureza enquanto criação de Deus fica como infraestrutura abaixo do drama da salvação; assim, a dimensão espacial da escatologia foi abandonada em prol da escatologia temporal e individualizada, contudo, focada num indivíduo sem localização.

Umaseses à guisa de conclusão

1. De fato, história, memória e também futuro e esperança, a existência do ser humano entre a criação, o *próton*, a criação, e o *eschaton*, quando o Messias se faz presença, *parousia*, são características da tradição judaico-cristã, na verdade de todas as religiões abraamíticas. O diálogo com outras concepções religiosas, com visões mais orgânicas e circulares da vida indagam uma teologia cristã sobre uma maior valorização da pertença e da sujeição às condições específicas da vida que podem ser precárias, mas providenciam um lar. Ao mesmo tempo, o vetor transformador embutido na escatologia sempre estará em certo conflito com o vetor conservador da preservação da tradição. A tensão entre eles pode ser extremamente produtiva, como se vê na abordagem de Antonio Teles da Silva (2012), marajoara que saiu de sua terra em busca de outras oportunidades, ao se deparar com a instigante literatura de Dalcídio Jurandir, também marajoara que saiu de sua terra, primeiro para Belém, depois para o rio, com umas incursões no Rio Grande do Sul. A “aquonarrativa” das águas amazônicas que caracterizam a experiência ribeirinha entre a enchente e a vazante contrasta com a travessia do Rio Amazonas e a busca do novo por esse poeta e pensador marxista sem perder sua conexão com as raízes de sua origem. Continuava dando e pedindo a bênção nas ruas apesar de não acreditar em Deus.
2. A importância da localização pede ajustes na nossa percepção da escatologia – seja ela na expectativa da vinda do Messias, seja ela numa versão secularizada quanto ao progresso tecnológico e o

constante crescimento econômico. A transformação ao longo do tempo, por mais necessária que possa ser, precisa levar em conta o espaço existente e habitado. Contudo, também o espaço não é um simples dado, mas está permeado por fissuras e rupturas de onde nascem espaços alternativos, como espaços tangenciais (*tangential spaces*) que se tornam heterotopias. A convivência intercultural, inter-religiosa e ecumênica precisa criar espaços heterotópicos que permitem um deslocamento de espaços às vezes petrificados e permitem o conhecimento de outros espaços cuja experiência permite transcender o espaço até então conhecido e adotado. Escatologia é o advento do outro, do novo, mas também a transcendência do presente, do conhecido, tanto em termos espaciais, quanto temporais. Manter esta perspectiva da revelatória, portanto apocalíptica irrupção do novo, inclusive por meio de pessoas, populações e da terra que sofrem, me parece ser uma das tarefas imprescindíveis da teologia hoje, também e não por último no âmbito acadêmico.

3. Isto nos indaga também na releitura da tradição teológica, indagada pelas epistemologias emergentes, a diversidade religiosa e cultural e as críticas pós-coloniais, de estarmos atentos às fissuras, rupturas e marginalidades. O herege Martim Lutero, hoje mais valorizado e talvez até um pouco domesticado ecumenicamente como um pai da Igreja, oferece-se para tais leituras atentas aos entre-espaços em meio às paradoxalidades que promovia, entre o interno e o externo, a justificação e o pecado, a percepção do estar *coram Deo* e *coram hominibus* etc. Westhelle as promovia e chamava até de “transfigurando Lutero” (2016) – indo com Lutero além de Lutero, percebendo a realidade revelatória na profundidade de suas abordagens e outras por ela instigadas. A *figura*, conforme Erich Auerbach, funciona como cifra literária, em si vazia, mas carrega consigo sua raiz e localização originária, de onde transita para outras localizações e eventos. Por isso, me parece importante que a ideia de vocação em Lutero, o ser humano enxergado e colocado na realidade como *cooperator Dei* numa *creatio continua* não confunde o ser humano com o criador originário, nem o redentor escatológico, mas coloca o ser humano como atuante nas dimensões da presença de Deus na

oikonomia, na *politia* e na *eclesia*, no dizer de Lutero. Portanto, tanto empodera o ser humano para assumir sua responsabilidade dentro deste mundo e não de outro, quanto o lembra da transcendência de Deus que providenciará a consumação deste mundo, deixando-o consciente de suas limitações e falhas. Também por aqui: ousadia e humildade. São posturas necessárias também na área 44, Ciências da Religião e Teologia, não por último diante dos enormes desafios da crise socioambiental.

Referências bibliográficas

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver*. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *The End of the Poem: Studies in Poetics*. California: Stanford University Press, 1999.
- BAUERSCHMIDT, Frederick Christian. Introduction: Michel de Certeau, theologian. In: WARD, Graham. (Org.). *The Certeau Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000. p. 209-213.
- BONINO, Serge-Thomas; MAZZOTTA, Guido (Orgs.). *Dio creatore e la creazione come casa comune: prospettive tomiste*. Doctor Communis 1. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2018.
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*. II. Séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. 3ª reimpressão. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- CERTEAU, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Theory and History of Literature, Vol. 17. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- CERTEAU, Michel de. *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition introduite et établie por Luce Giard. Éditions du Seuil, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *La culture au pluriel*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1987.
- DANROC, Gilles; CAZANAVE, Emmanuel. *Laudato Si': pour une écologie intégrale*. Paris: Groupe Artège. Éditions Lethielleux/Les Presses Universitaires du Institut Catholique de Toulouse, 2016.
- DEANE-DRUMMOND, Celia. *Laudato Si' and the Natural Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits*. *Theological Studies*, v. 77, n. 2, p. 392-416, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FRANCISCO, Papa. *Encyclical Letter Laudato Si': On Care For Our Common Home*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Extraordinary Moment of Prayer* ["Urbi et Orbi" Blessing]. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- FRANCISCO, Papa. Quem é Michel De Certeau? "Para mim, o maior teólogo para os dias de hoje". *Revista IHU on line* – IHU, Instituto Humanitas Unisinos, SJ; nota do sítio da Pontifícia Universidade Gregoriana, em 19-5-2017, traduzida por Moisés Sbardelotto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567886-quem-e-michel-de-certeau-para-mim-o-maior-teologo-para-os-dias-de-hoje>. Acesso em: 2 set. 2020.

- FRIEDMAN, Thomas. *The World Is Flat: A Short History of the Twenty-First Century*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.
- GEFFRÉ, Claude. Le non-lieu de la Théologie chez Michel de Certeau. In: GEFFRÉ, Claude (ed.). *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Actes du colloque “Michel de Certeau et le christianisme”. Paris: Editions du CERF, 1991. p. 157-180.
- GIARD, Luce. *Michel de Certeau: Le voyage de l’oeuvre*. Paris: Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2017.
- GIRAUD, Gaël; ORLIANGE, Philippe. Laudato si’ et les Objectifs de développement durable: une convergence? *Études*, n. 1, p. 19-30, 2017.
- HARRIS, Harriet A. The Epistemology of Feminist Theology. In: ABRAHAM, William J.; AQUINO, Frederick D. *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 591-605.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822]. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M., 1970. v. 12.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979.
- LI, Nan; HILGARD, Joseph; SCHEUFELE, Dietram A. et al. Cross-pressuring conservative Catholics? Effects of Pope Francis’ encyclical on the U.S. public opinion on climate change. *Climatic Change*, v. 139, p. 367-380, 2016.
- MEDRAZZA, Sandro; NEILSON, Brett. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor* (a Social Text book). Durham: Duke University Press, 2013.
- MILLER, Vincent J. (ed.). *The Theological and Ecological Vision of Laudato Si’*: Everything is connected. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- MOINGT, Joseph. Une théologie de l’exil. In: GEFFRÉ, Claude (ed.). *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Actes du colloque “Michel de Certeau et le christianisme”. Paris: Editions du CERF: 1991, p. 130-156.
- MONIZ, Jorge Botelho. Suspending (Dis)Belief? Cultural Diversity and Religion in Contemporary Europe. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 21, n. 42, p. 109-132, 2019.
- NANCY, Jean-Luc. *Déconstruction du christianisme*. Tome 1: La Déclosion. Col. La philosophie en effet. Editions Galilee, 2005.
- NIEMANDT, Cornelius JP. Ecodomy in mission: The ecological crisis in the light of recent ecumenical statements. *Verbum et Ecclesia*, v. 36, n. 3, 2015, art. #1437, 8p.
- SACHS, Wolfgang. The Sustainable Development Goals and Laudato Si’: varieties of Post-Development? *Third World Quarterly*, v. 38, n. 12, p. 2573-2587, 2017.
- SANTOS, Boaventura de Souza Santos. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SILVA, Antonio Carlos Teles da. Teologia das águas amazônicas. In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.). *Teologia pública: desafios sociais e culturais*. Teologia pública, v. 2. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012. p. 73-89.
- SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana*. Tese [Doutorado em Teologia]. Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação em Teologia: São Leopoldo, 2019. Disponível em: http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/1017/1/silveira_haa_td196.pdf. Acesso em: 17 jul. 2020.
- SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil*. Towards a Public Theology Focused on Citizenship. Eugene: Wipf & Stock, 2012.
- SINNER, Rudolf von. *Teologia pública num estado laico: Ensaio e análises*. Teologia pública, vol. 7. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

- SINNER, Rudolf von. *Paz em meio à violência*: subsídios para a compreensão e o exercício da cidadania cristã. São Leopoldo: Sinodal, 2019.
- SOLÓN, Pablo (Org.). *Alternativas sistêmicas*. Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. Trad. João Peres. São Paulo: Elefante, 2019.
- TAYLOR, Bron; WIEREN, Gretel van; ZALEHA, Bernard. The greening of religion hypothesis (part I and II): Assessing the data from Lynn White, Jr, to Pope Francis. *Journal of the Study of Religion, Nature and Culture*, v. 10, n. 3, p. 268-305, 306-378, 2016.
- THEOBALD, Christophe. Michel de Certeau. Théologie du quotidien. *Recherches de Science Religieuse*, v. 1, n. 104. p. 5-8, 2016.
- UNITED NATIONS. *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. New York: United Nations; 2015. Disponível em: <<https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld>>. Acesso em: 15. jun. 2020.
- VILLAS BOAS, Alex. Francisco e a Teologia da cultura. *Revista Pístis & Práxis*, v. 8, n.3, p. 761-788, 2016.
- VILLAS BOAS, Alex. *Meio Ambiente & Teologia*. Col. Meio Ambiente & Outros saberes. São Paulo: Senac, 2011.
- WESTHELLE, Vítor. Os Sinais dos Lugares: as Dimensões Esquecidas. Preleção Inaugural. In: DREHER, Martin N. (Org.). *Peregrinação*. Estudos em homenagem a Joachim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 256-268.
- WESTHELLE, Vítor. *After Heresy*. Colonial Practices and Post-Colonial Theologies. Eugene: Cascade, 2010.
- WESTHELLE, Vítor. *Eschatology and Space*. The Lost Dimension in Theology Past and Present. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- WESTHELLE, Vítor. *Transfiguring Luther*. The Plenary Promise of Luther's Theology. Eugene: Cascade, 2016.
- ŽIŽEK, Slavoj. Passion in The Era of Decaffeinated Belief. *Lacan*, v. 5, 2004. Disponível em: <https://www.lacan.com/passionf.htm>. Acesso em: 17 jul. 2020.

Para além do reencantamento do mundo natural: *religare como renaturare**

Clodomir B. de Andrade**

O problema

O colapso socioambiental que ora se testemunha no Brasil, e em todo o planeta, devido à subalternização da natureza às nossas finalidades antrópicas, aponta para uma teia de problemas que, de forma alguma, se pode ter a pretensão de esgotar num espaço tão limitado como este. Portanto, devemos, aqui, tentar nos circunscrever ao âmbito do fenômeno religioso para destacar as perspectivas que possam nos ajudar a explorar a nossa compreensão da crise socioambiental pelo prisma das Ciências da Religião, sublinhando, de passagem, a possibilidade que tal reflexão nos oferece para, finalmente, buscar um caminho pelo qual seja possível transformar a nossa mirada e a nossa práxis, com o intuito básico de diminuir aquela crise socioambiental aludida, dada a impossibilidade da sua equação definitiva, quando se consideram os moldes que determinam a trama de teses e práticas que afligem o nosso planeta.

Há cinquenta e três anos, em março de 1967, num mundo ainda relativamente alheio à crise ambiental com a qual hoje nos deparamos, um medievalista americano causou relativo furor acadêmico ao apontar para as raízes históricas e ideológicas da crise ambiental que se avizinhava. Em seu artigo, “As raízes históricas de nossa crise ecológica”, publicado na revista *Science* em sua edição de Março de 1967 (WHITE, 1967, p. 1205), resultado de sua apresentação no congresso anual da Associação Americana de História, Lynn White Jr. apontava para o fato de que a nossa instrumentalização subalternizante da natureza, mais do que oriunda da própria

* Autor publicou artigo na mesma linha e temática no dossiê da Revista *Atualidade Teológica: Teologia e crise socioambiental*, v. 24, n. 64, jan./abr. 2020. Cf. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47838/47838.PDFXXvmi=>

** Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor do Departamento de Ciências da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. clodomirandrade@yahoo.com. Este artigo representa uma versão revista da comunicação realizada no âmbito da Mesa 5 – *Questão socioambiental: estado da arte e perspectiva para a Área 44 (epistemologias)*.

tecnociência, repousava num certo olhar míope, que deformava – e ainda deforma – a nossa visão do mundo natural a partir do nosso afastamento e divórcio unilateral daquele. Os muitos e problemáticos usos e abusos da tecnociência seriam, neste sentido, para aquele autor, simplesmente um epifenômeno de dois problemas anteriores e superiores: (i) uma questão epistemológica: a mirada, o olhar que pousamos sobre a natureza; e o seu correlato negativo no mundo da práxis, (ii) o nosso esquecimento de nossa pertença à natureza, com a sua conseqüente exploração irrefletida. Desse modo, a mirada falsificadora que pousamos sobre a natureza da natureza, sobre a nossa própria natureza e sobre as relações entre essas duas, foi historicamente construída a partir da nossa relação de objetificação, hierarquização antrópica, subalternização e instrumentalização do mundo natural. Nesta perspectiva, quando nossa mão cega cai sobre a natureza, esse ato nada mais representa do que um corolário particularmente trágico daquela mirada falsificadora que cria as condições de possibilidade para que nós, que esquecemos de nos enxergar em nossa posição originária, arcaica, radical, a de nossa pertença inextrincável à natureza, a enxerguemos como “o Outro”. Mais do que isso – e mais importante para nós, aqui – Lynn White, Jr. debitava parcela importante daquela deformação da nossa mirada ocidental ao texto bíblico do Gênesis. Tal instrumentalização do texto bíblico repercutiria ainda no antropocentrismo exacerbado do humanismo renascentista, cujo coroaamento pode ser localizado no projeto mecanicista cartesiano que inaugura a modernidade ocidental, e separava não só o corpo do espírito como também isolava o ser humano do mundo natural, subordinando este àquele. Todavia, desde a publicação daquele artigo até os dias de hoje, a transformação profunda das relações entre as religiões e a natureza pode ser medida pelo preâmbulo da Carta da Terra (1982): “*a proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um dever sagrado*”, que aponta para uma verdadeira mudança de paradigmas, tanto no campo das *doxas*, quanto no das práxis espirituais. Ao referir a dimensão da ação moral ao imperativo espiritual, convergem redes de significados novos e antigos num apelo global, teoricamente supraideológico que consubstancia, de forma definitiva, espiritualidade e natureza. Como resultado desta nova complexidade, assiste-se à ressemantização das muitas práticas que se organizaram a partir da releitura daqueles conteúdos doxológicos. A multiplicidade das faces e das vozes que se engajaram nesta verdadeira “virada verde” no âmbito das espiritualidades é por demais complexa e rica para

ser compreendida numa breve apresentação como esta. Porém, é importante ressaltar que essas novas “teologias verdes” refundaram solidamente o campo da práxis, ao mesmo tempo espiritual e ambientalista, e podem ser compreendidas como alguns dos principais polos irradiadores, não só de novas culturas espirituais, mas também de novas práticas morais e políticas que hoje se alastram globo afora. O melhor exemplo disto talvez seja a Carta Encíclica verde, radicalmente socioambiental e espiritual, da cristandade católica: a Carta Encíclica *Laudato Si'*, escrita pelo Papa Francisco, marco incontornável dessa nova espiritualidade socioambiental (FRANCISCO, 2015).

Portanto, o esquecimento da nossa condição radicular de afloramento consciente de Natureza instaura, necessariamente, um problemático distanciamiento da nossa pertença mais arcaica. Um desdobramento imediato desse afastamento autista é a cristalização de um olhar que não se enxerga e nem se reconhece mais como coautor imbricado inextrincavelmente na tensão relacional das dez mil coisas. Esse olhar míope embaça todo um conjunto de potencialidades cognitivas e praxiológicas, que jazem relegadas à sombra da periferia do nosso infundado orgulho por uma suposta centralidade e teleologia cósmica. Contudo, antes de falar daquilo que foi esquecido, ou como retificar tal equívoco – ambos seguirão em breve, cabe perguntar: como ocorreu este esquecimento, como se deformou o nosso olhar a tal ponto que não conseguimos mais nos enxergar como Natureza?

Para responder a esta pergunta, é importante esclarecer, antes, a diferença entre transformação e deformação, para podermos, posteriormente, focalizar o olhar. Quando transformamos algo, ainda é possível encontrar no resultado da transformação, algo que aponta para a sua constituição originária. Contudo, quando deformamos algo, roubamos-lhe aquilo que lhe é essencial, aquilo que constitui o ser de forma mais arcaica. Daí, quando falamos da “deformação do nosso olhar”, estamos nos referindo a um processo de adestramento tão antigo e profundo que sequer nos damos conta de que as lentes através das quais enxergamos a realidade, elas próprias, já são resultado de determinações simbólicas, ideológicas e valorativas que falsificam, necessariamente, tanto a visão quanto aquilo que é visto. É como se enxergássemos tão mal desde sempre que jamais nos ocorreu a necessidade de visitar um oculista. Por isso, quando indicamos os desvios de nossa constituição epistemológica, metodológica e ontológica, o fazemos lembrando sempre da necessidade de, sempre, retificar o olhar que deseja enxergar corretamente.

Mais do que propor aqui qualquer tipo de hermenêutica imaculada, o convite, de fato, é para que tentemos enxergar o fenômeno por vários ângulos e perspectivas, tentando, na medida do possível, evitar os preconceitos apriorísticos mais evidentes. Assim sendo, parece importante, antes de mais nada, tentar – sem de modo algum fazer um juízo de valores acerca do processo – olhar com algum cuidado para como, de que maneira, chegamos ao divórcio radical e unilateral entre nós e a natureza.

A história da deformação do nosso olhar

Quando exterioridade, distância e alteridade caracterizam os topos desde onde enxergamos a natureza, a partir do desenredamento humano da medida daquela, podemos estar seguros de que: (i) não conseguimos mais nos enxergar como fazendo parte daquela; (ii) nos vemos distantes dela e, finalmente, (iii) nos *sentimos* diferentes dela. Decorre dessa distorção do nosso olhar, então, nosso processo de objetificação, subalternização e instrumentalização da Natureza a partir da hierarquização antrópica – o “especismo humano”: a nossa suposta centralidade cósmica. Nesta perspectiva, quando imaturamente se critica a *húbris* tecnocientífica ou o modelo de capitalismo global que servem de plataforma pernicioso para a agudização da destruição natural, como se estes fossem os responsáveis diretos ou os “culpados preferenciais” pela destruição natural alarmante que testemunhamos, está a se esquecer que tanto a tecnociência quanto o modelo econômico hegemônico global nada mais são do que epifenômenos, isto é, resultados necessários da falsificação da nossa pertença inextrincável à constituição originária, imanente, natural e material fenomênica. Assim sendo, antes de apontar o indicador para aqueles subprodutos cegos e desagradáveis da deformação do nosso olhar, cumpre averiguar, antes, as origens das forças que criaram as condições de possibilidade para que se calcificasse, de forma quase irreversível, a fluidez ótima da nossa vista, no que tange a nossa pertença natural originária. Tal calcificação, acredito, encontra as suas raízes mais profundas nas tradições espirituais e filosóficas da transcendência, que revestiram o ser humano de uma pátina de centralidade e superioridade em relação às outras criaturas, tornando opaca a translucidez ideal desde onde enxergamos o mundo.

Cabe destacar, aqui, por isso, as duas principais matrizes ideológicas que constituem a nossa formação ocidental: o papel dos monoteísmos

abraâmicos (Judaísmo, Cristianismo, Islã) e a nossa herança logocêntrica grega, que sedimentaram o nosso especismo antrópico e são, hoje, porém e paradoxalmente, as duas principais ferramentas humanísticas às quais podemos recorrer para minorar o colapso ambiental, já que muito pouco podemos esperar da tecnociência conduzida de forma cega ou de um *mea culpa* do modelo hegemônico econômico global capitalista. No primeiro caso, o aspecto religioso, como Lynn White Jr. já apontou, a história é bem conhecida: a queda, a expulsão do Paraíso e a injunção por parte de Iavé: “crescei, multiplicai-vos e dominai a Natureza”. Todavia, é importante sublinhar, neste passo, que as tradições da imanência no Oriente, no Budismo (“a interdependência”), no Daoísmo (“o Dao”) e no Hinduísmo (“Brahman”), supostamente mais sensíveis à caracterização do divino impregnando a realidade, também não conseguiram frear o avanço avassalador da tecnociência e do capitalismo planetário. O colapso ambiental na Índia e na China o demonstra cabalmente. De novo, é importante frisar: não se trata de atribuir culpa, mas de descrever processos.

Na dimensão filosófica, desde os pensadores mais arcaicos, passando pela famosa declaração de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”, pelos pensadores clássicos gregos e também helenísticos¹, a primazia e a centralidade humanas na *scala rerum* também ajudaram a cristalizar a crença equivocada de que nós, humanos, dada a presença do *logos* em nós, estaríamos no topo da cadeia das criaturas e que essas, bem como a Terra como um todo, estariam à nossa disposição. Tal perspectiva, que passeia por todo o pensamento ocidental, não obstante vozes dissonantes como Spinoza, Nietzsche e, mais recentemente, Derrida e outros, encontra o seu ápice no projeto da modernidade ocidental com a bipartição cartesiana corpo/mente e homem/Natureza, sobre a qual falaremos com mais vagar a seguir.

Foi, contudo, a agudização da crise ambiental e as transformações sociopolíticas da segunda metade do século XX, como a contracultura, a fundação dos Partidos Verdes, a atuação contundente das muitas ONGs dedicadas exclusivamente ao combate da destruição natural, desencadeando uma nova sensibilidade ecológica (a Rio 92 e a sua “Carta da Terra” são exemplos sintomáticos daquelas transformações), todos esses acontecimentos desembocam na “Revolução Verde” no âmbito das espiritualidades, que têm na obra de Leonardo Boff e o “cuidado com a Casa Comum” um

¹ Apesar da concepção alargada de natureza no Estoicismo, a tradição ainda coloca o afloramento humano no topo dos seres naturais.

dos modelos exemplares dessa “virada verde”, de tal forma que aquela iria transformar-se na base da Carta Encíclica *Laudato Si'* (Francisco, 2017), além dos seus desdobramentos como o Sínodo Pan-Amazônico (2019) e outros eventos, como a possibilidade de se pensar num “pecado ecológico”, no campo estritamente teologal, atestam.

O trajeto do sendeiro está, portanto, indicado. Tentaremos, aqui, ao nos afastar daqueles modelos da transcendência, ensaiar alguns passos que permitam o reconhecimento da nossa condição mais originária, mais arcaica: a de seres naturais, e não sobrenaturais. Contudo, essa aventura anamnética exige, como ponto de partida, um procedimento propedêutico que pretende investigar o campo por sobre o qual se debruçará o nosso olhar. Esse esforço de delimitação, na realidade, se constitui, antes de mais nada, numa exploração dos contornos fluidos do conceito de natureza, para que seja possível, posteriormente, falar do brotar humano naquela e, finalmente, explorar as possibilidades de uma “Pedagogia do Despertar”, ou seja, da possibilidade de um exercício anamnético que nos permita recuperar a nossa condição mais arcaica, mais originária: a de seres *naturais*, parte e pedaço inextrincável do balé holográfico de todos os elementos, sistemas, seres e fenômenos que, em sua trama, dispõem as causas, condições e constituições daqueles infinitos seres e processos. Assim, a agenda de nossa aventura intelectual indica as balizas que orientarão a reflexão que se segue: pensar a natureza, o nosso lugar nela e as possibilidades guardadas num novo modo de relacionamento com o mundo natural, de tal sorte que uma nova mirada, cuidadosa, se manifeste como oportunidade de materializar um novo modo humano de ser e de estar no mundo.

Por isso, para tentar atingir aquela clareza de mirada acerca da nossa constituição originária e da serenidade dela advinda, buscaremos uma paleta instrumental metodológica que seja capaz de colorir fielmente, com nossas próprias tintas, os contornos esboçados pelos mestres da tradição da arte do pensamento. Assim sendo, procuraremos valorizar a possibilidade de se enxergar a natureza através de diferentes janelas, realçando as riquezas inerentes a cada uma daquelas perspectivas; mais do que simples escolha epistemológica ou mesmo metodológica, cabe retificar, propedeuticamente, a miopia que instaura a distorção do olhar, obnubilando aquilo que se pretende apontar. Tal retificação da mirada implica necessariamente o curso anamnético aludido, e cujo resultado a ser alcançado, idealmente, seria capaz de transformar a nossa relação com o “Outro” natural, a rede das

dez mil coisas. Para tanto, como método de investigação, pretendo retomar os passos do projeto originário do pensamento ocidental, que os antigos chamavam de *historia peri phuseōs*, uma “investigação acerca da natureza”. Tal projeto, cuja riqueza fundou e alimentou as diversas áreas do conhecimento humano no Ocidente, seja no campo das ciências, das técnicas e das humanidades, foi o responsável também por reunir as condições de possibilidade para que toda e qualquer investigação acerca da natureza se transformasse, não só em metodologia específica dos vários ramos do saber, mas alimentou a crença difundida em vários círculos filosóficos da Antiguidade (exemplarmente no estoicismo com a sua fórmula *phusis homologoumenos*) e da Modernidade (nos círculos espinozistas e pós-espinozistas na sua célebre formulação *Deus sive Natura*) ocidental de que o estudo da natureza, quando tomado como baliza, seria capaz de nos catapultar para uma experiência quase soteriológica, em termos de seu conteúdo cognitivo e emocional. Nesse sentido, como uma das finalidades possíveis daquela retificação do olhar já aludida, desponta aquilo que chamaremos, aqui, de uma “pedagogia do despertar”: a possibilidade de se instaurar uma nova *paidéia* cultural que ressemantize o significado de natureza e também de nossas práticas para com ela. Neste diapasão, para além de um “reencantamento do mundo natural”, acreditamos ser possível investigar as possibilidades contidas naquilo que chamaremos aqui de *physiophilia*, uma intimidade amorosa com o mundo natural, que se desdobra em corolários práticos em termos de perspectivismo e de revalorização da antiga e esquecida arte da *philosophia naturalis* como possibilidades de uma nova *paidéia* que exclua os perigosos contornos de uma tentativa de “reencantamento do mundo”. Nesse sentido, invocaremos a obra de Henry D. Thoreau como baliza metodológica para elencar algumas possibilidades de ressignificação da relação humana com o mundo natural.

Retificando o olhar através de uma pedagogia do despertar

Se de fato o mosaico composto pela noção de sagrado e de mundo natural começa a se entrelaçar de forma particularmente profunda na espiritualidade contemporânea, marcando uma de suas características potencialmente mais fecundas, talvez um bom guia para refletir sobre tal entrelaçamento seja a obra, literalmente profética, de Henry D. Thoreau (1817/1862), cujo bicentenário de nascimento comemorou-se recentemente; sua obra nos abre uma

janela de oportunidades particularmente ampla para uma reflexão sustentada acerca da relação entre sagrado e natureza. Thoreau, escritor, místico, ambientalista, filósofo, ativista político, naturalista americano novecentista é, hoje, um ícone global do ambientalismo, da democracia radical e da vida alternativa baseada na autossuficiência, simplicidade e sacralidade do mundo natural. Ao se afastar do centro de sua cidade natal, Concord, em Massachusetts, e construir, ele próprio, uma cabana no meio da mata às margens do lago Walden, próximo a Concord, para se dedicar à reflexão, escrita e agricultura sustentável, Thoreau elabora, de forma inovadora e inimitável, uma “pedagogia do despertar”, através de uma proposta filosófica cujos desdobramentos soteriológicos, éticos, políticos e ambientalistas somente agora começam a ser devidamente avaliados pelas humanidades acadêmicas ocidentais. Pioneiro de uma leitura atenta das tradições sapienciais orientais e herdeiro do projeto clássico grego do autoconhecimento e do cuidado-de-si, sua obra, vazada numa linguagem densa de poesia, se constitui num afloramento particularmente belo e germinal para se pensar as imbricações dos espaços entre sagrado e natureza. Figura inspiradora tanto de Mahatma Gandhi em sua luta pela libertação da Índia do domínio britânico e de Martin Luther King, Jr. em sua cruzada pelos direitos civis das minorias nos Estados Unidos, Thoreau é, hoje em dia, um marco incontornável daquela relação entre a espiritualidade e o mundo natural.

A visão básica, de que Thoreau irá enuclear todo o seu pensamento, pode ser apontada para a sua seguinte perspectiva: “Eu vejo, cheiro, saborio, ouço, sinto Aquele/a imperecível ao qual estamos ligados, ao mesmo tempo nosso/a criador/a, nossa morada, nosso destino, nossos próprios seres” (THOREAU, 1980, p. 140). Este pequeno fragmento, retirado da lavra luminosa de H. D. Thoreau, apresenta, creio, uma oportunidade particularmente rica para uma reflexão sustentada acerca do espaço originário da morada física e intelectual humana; tal pérola panteísta, aliada também aos seus escritos naturalistas, o torna um dos últimos representantes do cultivo da agora já esquecida *Philosophia Naturalis*, aquele belo e ambicioso projeto que foi sendo paulatinamente abandonado devido à esclerose e ao subsequente engessamento das fronteiras agora estanques e incomunicáveis dos saberes na academia. Um caleidoscópio fluido de espiritualidade, ciência, arte e autoconhecimento: eis, em suma, a sua formulação mais radical.

Mais do que isso, seria importante destacar, do ponto de vista metodológico, aquilo que chamar-se-á, aqui, de *perspectivismo*, ou seja, a

necessidade de se olhar para a natureza a partir de uma pluralidade de perspectivas: naturalista, mitológica, mística e filosófica, que se consubstancia no seu ceticismo em nos agarrarmos à somente uma delas: “como se a natureza só pudesse ser observada através de um tipo de conhecimento” (THOREAU, 1971, p. 580). Ou, em outras palavras: “só precisamos observar qualquer fato ou fenômeno, por mais familiar que eles sejam, de uma pequena perspectiva diferente da nossa rotina ou do nosso caminho costumeiro, para sermos arrebatados e encantados por sua beleza e pelo seu significado” (THOREAU, 1962, p. 1185). Do ponto de vista da práxis, contudo, para além de suas inegáveis contribuições como escritor, ambientalista ou teórico político, o seu principal interesse, uma “pedagogia do despertar” cujo epicentro se encontra na reflexão e práxis junto à natureza, ecoa, na realidade, uma veneranda tradição de cuidado-de-si em busca da serenidade cujas raízes remontam tanto à Antiguidade clássica ocidental quanto oriental. Tal abertura ao “Outro” oriental e ao “Outro” natural, tradicionalmente esquecidos pela academia ocidental das Humanidades até meados do século passado, parecem transformar Thoreau num modelo novo, típico e planetário de *homo religiosus*. Tais aberturas também apontam para uma polinização mútua ótima que pode ser detectada em suas famosas palavras que, claramente, parecem apontar para um novo *ethos*, quiçá agora global: “Suponho que aquilo que em outros homens é religião seja, em mim, amor à natureza” (THOREAU, 1980, p. 55).

Retomar a via originária implica retomar o curso esquecido da nossa ancestralidade animal, vegetal e mineral: somos, radicalmente, folha, terra, água, vento e muito mais. Nosso pedigree é da nobreza imanente às matas e aos mares que se duplicam na nossa estrutura orgânica mais profunda. Nossa irmandade com as galáxias mais longínquas, em cujos fornos nossos átomos foram de fato forjados, retrata da forma mais exata possível a nossa essência microscópica em relação ao macrocosmo. Não se trata aqui de apelo místico, trata-se meramente de constatação irrefutável. A nossa *filia* com o Todo, aquilo que os antigos chamavam de *tó pan* ou *tó hólós*, a totalidade de tudo aquilo que existe, delimita, de forma insigne, o pousar de vista mais rico: a visão panóptica ou holística, imperativamente decrescida das excrecências novaeristas. Retomar aquela vereda holística, panóptica, se explica pela necessidade de correção de rumo do nosso vagar confuso, nossa ronda eminentemente destrutiva dos liames que nos soldam à totalidade. É o caso, aqui, de indicar mais a desmedida oriunda da *húbris*

tecnocientífica do que qualquer tipo de invalidação apriorística dos métodos e resultados da tecnociência.

Segundo Thoreau: “Queremos habitar, principalmente... próximo à fonte perene de nossa vida” (THOREAU, 1980, p. 543). O verbo “habitar” é rico. Descendente direto do “*habitare*” latino, ele implica uma pertença a uma certa circunstancialidade: a um certo local e a uma certa família de seres que partilham do mesmo espaço, nele convivendo, se relacionando e se interpolinizando mutuamente. Não é à toa que de *habitare* surja também, na sua forma intensiva, *habitat*, o local em que se habita. Ora, tanto “*habitat*” quanto “*habitare*” são modificações do verbo *habere*, “ter, possuir”. Neste sentido, o *habitar* exsuda um odor de “posse” e “pertença” que se retroalimenta: por possuir, sou próximo, germano de algo. Contudo, ao pertencer ao *habitat*, sou por ele possuído e determinado pela interdependência poliédrica entre os diversos seres que partilham o mesmo *habitat*, sendo determinado por e também determinando o espaço de habitação. Assim, cristaliza-se no *habitat* uma habitualidade que caracteriza os seres que o compõem. O hábito, aquilo que é próprio de si como manifestação de uma certa natureza, se sedimenta como modo-de-ser-no-mundo: a habitação, a morada. Daí o desejo de querer *habitar*, viver habitualmente, sem dela nos afastar muito, principalmente, próximo à fonte perene da nossa vida. Ora, aquela fonte perene, aqueles prados fendidos de onde vazam vitalidade, força e alimento espiritual, é a própria natureza. É lá, na intimidade da pertença àquele *habitat*, que conseguimos nos transfigurar naquilo que de fato somos, natureza. É graças também àquela transfiguração que alguns se tornam capazes não só de descrever com cuidado diligente e exatidão amorosa os muitos aspectos daquele ambiente. Mais do que isso, por causa da transfiguração aludida, alguns são capazes de falar *como natureza*, e não somente *da natureza*. Ao nos perceber como natureza, nos tornamos médiuns da própria natureza: se autoconhecendo, se tateando e se experimentando, emprestando a sua voz para que a natureza possa levar a cabo o seu trabalho em busca de autoconsciência e autoexpressão. Thoreau, ao se compreender *como natureza* falará não mais como Thoreau, mas como voz mediúnica do esforço de autoexpressão da própria natureza. Essa experiência radical, anamnética da sua pertença última à circunstancialidade do seu *habitat* originário, implica uma personificação modal da totalidade dos seres e processos que, conjuminados de forma sinfônica com ele, se espriam para além das suas manifestações puramente fenomênicas, já que agora eles

possuem uma voz que consegue expressar em suas várias modulações a teia diáfana e luminosa que aflora como fenômeno. Ao se desmanchar pela *Natura*, transbordando dos estreitos limites da nossa enganosa fisicalidade, que na maioria das vezes só se percebe enquanto limitação material, Thoreau alcança uma voz capaz de veicular de modo panóptico a extraordinária pluralidade daqueles que formam o concerto da mata, de Walden e também de Concord. Dessa forma, assumindo como sua pertença radical, pois, radicular, enraizante, enraizada e enraizadora, a intimidade inextrincável das suas circunstâncias biofísicas e socioculturais, Henry se manifesta como modo-de-ser consciente do mundo natural e humano em todas as suas vicissitudes e dimensões. Ao se tornar veículo consciente da natureza, dela extraindo a sua força perene de automodulação infinita, ele concorre com as outras criaturas que partilham da mesma morada, do mesmo habitat, emprestando-lhes dicção própria e autônoma, informando um biocentrismo que consegue escapar das malhas do especismo antrópico, hierarquizante e subalternizante dos outros, do “Outro”, enxergado como diferente e, portanto, perigoso, e, por isso, inimigo. Ao estender os braços da *philia*, que se consagra num abraço íntimo e carinhoso com a totalidade da natureza emoldurada na sua circunstancialidade imediata nas matas ao redor de Concord, Thoreau abraçará uma visão de mundo absolutamente nova e revolucionária, como indicamos mais acima: falar *como* natureza, e não mais *sobre, acerca, a respeito* da natureza. A mudança na perspectiva é radical – não mais dual e externa, mas *não dual e interna*, daí a necessidade de retomarmos os caminhos da imanência como uma das chaves possíveis para se repensar a crise ambiental hodierna, pois, se é verdade que um dos traços característicos da modernidade ocidental é o desencantamento do mundo, tal desencanto repercute de forma nítida no olhar subalternizante que adotamos em relação à natureza e àqueles seres que habitam de forma contígua a ela. Como “reencantar” o mundo pode implicar a necessidade de revesti-lo de uma pátina sobrenatural, talvez melhor seria explorar o promissor caminho daquelas espiritualidades da imanência, que recusam qualquer tipo de cisão ontológica entre o físico e o espiritual. Neste sentido, além de algumas espiritualidades de matriz oriental como o Daoísmo, algumas tradições do Hinduísmo ou ainda algumas vertentes budistas, talvez fosse uma boa ideia recorrer à nossa herança filosófica e espiritual ocidental para tentar retomar uma proposta clássica esquecida: viver de acordo com a natureza (no vocabulário estoico, *physeos homolegoumenos*). É importante

recordar que os ambientes imanentistas agrupam ao redor de si interessantes desdobramentos filosóficos e soteriológicos que podem nos ajudar a compreender melhor, ou sob ângulos diferentes e mais fecundos, a relação entre a natureza e o sagrado. A tese de que Deus, o Divino ou o Sagrado – ou como se preferir chamar aquela paisagem última da existência tão cara aos anelos humanos – se consubstancia com a existência material e natural informando a realidade, se espraia para alguns corolários extremamente peculiares: se Deus (somente para usarmos a expressão mais difundida no ambiente religioso ocidental) se confunde com o material, então toda Teologia pode, num certo sentido, ser subsumida ao campo de estudos propriamente físico (no sentido do nexu *théos = physis*); do mesmo modo, toda teodiceia imanente transborda necessariamente para uma *paisagem natural e material*, como, por exemplo, fizeram os já mencionados estoicos ou, mais modernamente, Espinosa com a sua revolucionária formulação *Deus sive natura* (“Deus ou natureza”). A possibilidade instigante de se compreender também o autoconhecimento e a ciência como partes desse projeto anamnético-soteriológico complementar passa a fazer sentido tendo como pano de fundo o processo bifronte de uma pedagogia do despertar cuja anamnese pode ser entendida como uma recordação / lembrança da nossa condição originária natural, recuperando o projeto holístico de sabedoria originário, arcaico grego, o projeto filosófico que funda tanto o autoconhecimento como a ciência ocidental, a *Philosophia Naturalis*.

Conclusão

Nesta perspectiva, o projeto thoreauiano, libertário enquanto práxis política e libertador enquanto experiência metanoica radical de unicidade com o mundo natural, parece se constituir numa modulação da veneranda tradição do cuidado-de-si clássico ocidental, que postula a tese de que o estudo e a contemplação da natureza podem servir de trampolim privilegiado para a consecução daquela experiência de unicidade entre o indivíduo e o Ser, corolários da tese de que a natureza (*phúsis*) não é somente a origem (*arché*) do real, mas que o estudo daquela estaria na gênese daquele processo cognitivo que, idealmente, se consubstanciaria na experiência do despertar espiritual. Portanto, o estudo cuidadoso e a intimidade amorosa com a natureza, uma “*physiophilia*”, aí incluída a humanidade – já que para Thoreau somos partes inextrincáveis daquela – se constituem, acredito,

como janelas privilegiadas para se pensar um grande número de questões que despontam na hierarquia de prioridades contemporâneas, enfeixadas na urgência das crises: (i) ambiental global, (ii) socioeconômica e (iii) ideológica.

Referências bibliográficas

- ONU. Carta da Terra, preâmbulo. Nações Unidas, 1982.
- THOREAU, Henry. D. *Walden*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- THOREAU, Henry. D. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- THOREAU, Henry. D. *The Journal of H. D. Thoreau in fourteen volumes bound as two*. New York: Dover, 1962. v. IX.
- WHITE, Lynn, Jr. "The historical roots of our ecological crisis", *Science*, v. 155, n. 3767, Washington, p. 1203-1207, 1967.

Sínodo para a região pan-amazônia: sinal dos tempos que estão por vir

Pe. Edelcio Ottaviani*

Introdução

O Papa Francisco – em mensagem para o Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, datada de 14 de janeiro de 2018 e dirigida ao Povo de Deus e aos atores políticos e sociais, envolvidos ou interessados em participar no processo de dois acordos globais (*Global Compacts*) – externou sua preocupação pela triste conjuntura de tantos irmãos e irmãs que “fogem das guerras, das perseguições, dos desastres naturais e da pobreza” (PAPA FRANCISCO, 2018). Esse é um “sinal dos tempos” (ST) que, desde sua visita a Lampedusa, em 8 de julho de 2013, ele tem procurado ler à luz do Espírito Santo¹. Para o pensar teológico, o que chama a atenção nessa mensagem, além do triste acidente que tirou a vida de mais de 300 refugiados oriundos do Norte da África (Líbia), é o fato de Francisco reintroduzir – em seus pronunciamentos, homilias e documentos – a expressão tão cara ao Papa João XXIII, sinais dos tempos (ST)². Por meio dela, ao convocar o Concílio, o Papa Bom vislumbrava o desejo de paz e a atenção aos valores espirituais que emanavam em meio a seres humanos feridos por guerras sangrentas e aterrorizados com o seu próprio poder destruidor. Francisco (2015b, n.15) – por meio da Bula de Proclamação do Ano da Misericórdia (*Misericordiae Vultus*), sem imprecações e anátemas, usando mais o remédio da misericórdia do que o da severidade, como seu antecessor (PAPA JOÃO XXIII,

* Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP. Professor do Programa de Estudos Pós-graduados em Teologia e líder do Grupo de Pesquisa José Comblin, ambos da PUC-SP. Reitor do Centro Universitário Assunção – UNIFAI. Padre da Arquidiocese de São Paulo – Região Episcopal Belém. eottaviani@pucsp.br
1 Doravante utilizaremos a sigla ST para designar as expressões “sinal dos tempos” ou “sinais dos tempos”. A aplicação do singular (sinal) ou plural (sinais) vai depender do contexto da frase.

2 PAPA JOÃO XXIII. Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, 2002a.

O Papa Francisco tem lançado mão da expressão ST em homilias na Casa Santa Marta em 13.10.2014 (Abrir-se às surpresas de Deus e não fechar-se aos sinais dos tempos); em 23.10.2019 (Três atitudes para discernir os sinais dos tempos: silêncio, reflexão, oração); Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 51, Francisco escreve, adotando para si as palavras de Paulo VI: “Não é função do Papa oferecer uma análise detalhada e completa da realidade contemporânea, mas animo todas as comunidades a uma capacidade sempre vigilante de estudar os sinais dos tempos” (Paulo VI, *Ecclesiam suam*, n. 19).

2002b, § 31) – convocou a Igreja a ir ao encontro das periferias existenciais; a cuidar das feridas daqueles que as têm gravadas na carne e que não têm mais voz, porque seu grito foi esmorecendo e se apagando, por causa da indiferença dos que acumulam riquezas e poder, tornando-se cegos à necessidade de seus semelhantes.

Este texto tem por escopo contribuir com a leitura dos ST tomada a peito pelo Papa Francisco. O primeiro tópico aborda a migração em massa e outros fenômenos de escala transnacional, tais quais a devastação da floresta e a contaminação dos rios e do solo da região amazônica, como efeitos nefastos da governamentalidade neoliberal³, verdadeiros sinais de um tempo que não se deseja mais. Esses fenômenos prenunciam aos cristãos o tempo propício (o *kairós*) e os incitam a construir as bases de um tempo que está por vir, cujo parâmetro é o modo de Deus governar as coisas tanto na terra como no céu (Mt 5, 10; 6, 9-10). O segundo tópico procura esclarecer o debate epistemológico em torno da noção ST e de o por que José Comblin, apesar das observações referentes aos equívocos e reduções a que ela se inclina, apresentá-la como um dos dez maiores desafios aos debates teológicos atuais. O terceiro tópico, ao mencionar o Sínodo da Amazônia como um ST para a realidade eclesial atual, associa o evento sinodal a um acontecimento de implicações que vão além dos muros das instituições eclesásticas, sinalizando tempos que estão por vir. Os três tópicos abordados elucidam o que na conclusão é afirmado à luz de Michel Foucault e seus estudos sobre o biopoder: a política implantada pelo governo neoliberal autoritário de Jair Messias Bolsonaro se apresenta como uma contra-agenda aos apelos das políticas ambientalistas e alterdemocráticas, alinhadas ao projeto de uma ecologia integral anunciado na Encíclica *Laudato Si'*, e um contraponto, quem sabe uma oposição, ao movimento messiânico instituído por Jesus, que não exclui os marginalizados, mas os faz destinatários privilegiados da Boa Nova por Ele anunciada: “Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5, 3).

³ Neologismo criado por Michel Foucault e que diz respeito a tudo o que concerne à arte de governar. Não se trata da junção de dois vocábulos (governo e mentalidade), mas de tudo o que está relacionado à condução de condutas dos seres humanos e de suas relações com tudo o que os cerca, como a musicalidade concerne a tudo o que diz respeito à música. À gênese de condução da conduta tanto da população (*Omnes*) quanto de cada indivíduo em particular (*Singulatim*) ele deu o nome de governamentalidade pastoral, funcionando como uma espécie de matriz da governamentalidade liberal (FOUCAULT, 2008a, p. 155-180) e neoliberal, cujas raízes, nas últimas quatro décadas, se estenderam por todo o planeta por meio da globalização de dispositivos particulares (noção de capital humano, por exemplo) e com outras estratégias de poder sobre todos e cada um (FOUCAULT, 2008b, p. 297-327).

Lendo os ST

Para além do fluxo migratório – e atendendo ao apelo de várias conferências episcopais latino-americanas, que buscam novos caminhos para a evangelização de uma porção do povo de Deus que arrisca ser esquecida ou dizimada na Amazônia (A 12, 2019) – Francisco lançou-nos ainda o desafio de perscrutar os ST, em meio às denúncias de queimadas e devastações; de mortes, perseguições e exploração dos povos amazônicos (indígenas, mestiços, seringueiros, ribeirinhos e habitantes das periferias nas cidades). Tal qual o homem postado frente à figueira estéril, na parábola contada por Jesus (Lc 13, 6-9), Francisco se posta diante da realidade denunciada por bispos e lideranças dos povos da região e constata não a falta de frutos, mas os efeitos podres da expansão ilegal das madeireiras, das fronteiras agrícolas e dos agronegócios; enfim, efeitos podres da razão neoliberal. Na esperança de que haja ainda remédio para os males causados à flora e à fauna amazônicas, o Papa nos convida a escutar os povos da maior floresta tropical do mundo, estendendo-se pelo Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa, para pensarmos conjuntamente um projeto econômico sustentável que beneficie a todos, não somente mineradores, madeireiros, pecuaristas e empresários. De nossa parte, pensamos que esses clamores estão também associados àqueles que ecoam dos povoados e das regiões afetados pelo rompimento da barragem da Samarco, em Bento Rodrigues, distrito de Mariana, e da barragem da Vale, em Brumadinho, ambas em Minas Gerais. Desejamos ler os ST em meio aos escombros e às cinzas de centenas de milhares de anos de história, arquivados e semicatalogados no antigo Museu Nacional do Rio de Janeiro.

No incêndio desse museu, que consumiu 90% do maior acervo de história natural do Brasil, perderam-se não somente fósseis, documentos, achados arqueológicos, mas, também, modos de agir e de pensar, de outras épocas e de outras culturas. Em suas análises sobre os discursos e as práticas (Arqueologia do Saber), registrados nas atas, nos receiptuários e em textos poucos manuseados, geralmente esquecidos em estantes empoeiradas, Michel Foucault mostrou, por meio de rica pesquisa documental, que ao declínio de um mundo associam-se fatores que possibilitam, ao mesmo tempo, a emergência de um novo. O advento de um novo paradigma nos faz perceber a mesma realidade de um ponto de vista totalmente diferente, de forma a vivermos o paradoxo da destruição de um mundo sem que se

efetive o fim do mundo (EWALD, 1984, p. 96). Como o reverso de uma moeda, o filósofo francês mostrou também que a destruição de um arquivo, para além da perda material, destrói as chaves de acesso a práticas imemoriais (FRANCISCO, 2018). Os arquivos, guardiães do arcaico, em cuja raiz encontra-se o termo *arché* (AGAMBEN, 2009, p. 69), mantêm viva uma fonte inesgotável de inspiração para criar novos possíveis e novos caminhos. Em sua materialidade incorporal – como uma quarta pessoa do singular (ainda incógnita) seguida pelo infinitivo de um verbo (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 79) –, esses novos possíveis aguardam os filhos do tempo para *se materializar, incorporar, se efetivar*. Infelizmente, os arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro voaram pelos ares com as cinzas, tornando mais pobre nosso futuro e menos inspiradora a nossa esperança. Faremos o mesmo com a materialidade incorporal dos segredos da Amazônia, arquivados na mente e nos corpos de cada povo indígena?

Fluxo migratório; queimadas, devastação e extermínio de povos; rompimento de barragens de contenção de minérios; incêndio de museus, esses quatro fenômenos são como os fios aparentemente desconexos no verso de um bordado. Basta olhar para a outra face e notar que eles traçam os contornos precisos de uma figura emergindo como um acontecimento de grandes dimensões, aglutinando fortunas nas mãos de uns poucos e deixando centenas de milhões à deriva. Estes caminham a passos lentos da linha da pobreza para a realidade triste da miséria. Os quatro problemas aqui mencionados – migração; queimadas e devastação; rompimento de barragens e incêndio do Museu Nacional – são fios no avesso da razão neoliberal, poderoso bordado que, sob o *leitmotiv* “aumento de lucros e diminuição de custos a qualquer preço”, instaura uma cruzada contra o modelo econômico do Estado de Bem-Estar social (*Welfare State*), tido por ela como um mau exemplo de gestão empresarial.

As tragédias citadas, no entanto, mostram o lado sombrio do rico e luminoso bordado, que foi esboçado, em 1938, no Colóquio Walter Lipmann (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 71)⁴; desenhado nas décadas de 1940 e de 1950 por Milton Friedman e Friedrich Hayek da Universidade de Chicago (COMBLIN, 2001, p. 41-56); aplicado primeiramente, na década de 1970, por economistas chilenos, os *Chicago Boys*, formados na referida

4 Espécie de Internacional capitalista, de pensamento e políticas liberais, o Colóquio realizou-se de 26 a 30 de agosto de 1938 e foi composto por 26 economistas, filósofos e funcionários de alto escalão, nove anos antes da criação da Sociedade Mont-Pélerin (1947).

universidade e sustentados pela mão forte de Pinochet (COMBLIN, 2001, p. 57-61); replicado globalmente, nos anos 1980, por intermédio das políticas e reformas desenvolvidas por Margareth Thatcher, na Inglaterra (1979) e Ronald Reagan (1980), nos Estados Unidos; ideologicamente disseminado ao ser difundido pelas tecnologias de informação.

Ao seguir o rastro do Papa Francisco, em sua leitura dos ST, e lançando mão das análises foucaultianas sobre a gênese da governamentalidade neoliberal (FOUCAULT, 2008b), migração; queimadas e devastação das florestas; extermínio dos povos indígenas; rompimento de barragens; incêndio de museus são manifestações ou ainda sinais de uma governamentalização das instituições políticas, econômicas, sociais e pessoais exercida pela racionalidade neoliberal. Tal qual o avermelhado indicando tempestade (Mt 16,3), a migração em massa, observada por Francisco, é um sinal indicando o declínio de um pensamento econômico que se fez hegemônico e acabou por desfazer laços de solidariedade entre povos e nações, gerando cada vez mais desigualdades, em vez da sonhada ampliação de oportunidades marteladamente prometida no final do século passado. Ao dar visibilidade aos sinais que o Papa perscrutou após sua visita a Lampedusa, procuraremos mostrar que, se as migrações em massa não são ainda em si mesmas ST⁵, elas são ao menos manifestações do acontecimento denominado *razão neoliberal*, esta sim um ST, verdadeiro divisor de águas em sua dimensão histórica e sentido escatológico: desmantelamento do Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) e da visão de mundo que dela decorre. Desmantelamento este, cuja gênese e efeitos nocivos para os pobres foram, respectivamente, objeto de estudo para Michel Foucault e José Comblin.

Implicações da noção ST

Como vimos, o Papa Francisco tem lançado mão da noção ST em várias ocasiões: nas homilias na Casa Santa Marta, em mensagens publicadas nas mídias sociais, em Exortações e documentos oficiais⁶. Não obstante a mitigação do uso de tal expressão durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, ele a retoma no mesmo tom profético utilizado por João XXIII.

5 Nisto consiste o problema epistemológico em torno dos ST: como diferenciá-los de meros fatos históricos? Na sequência veremos que determinados fatos históricos podem vir, sim, a se tornar ST caso eles marquem profundamente a mentalidade de uma época e sua consequente visão de mundo.

6 PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, 2013. SÍNODO DOS BISPOS. *Assembleia Especial para a Região Pan-Amazônica*, n. 28 e 34.

As razões de tal mitigação já se encontravam no próprio Concílio, é o que atesta Clodovis Boff (1979, p. 63-74). Este, depois de ter feito o estudo mais completo sobre a noção ST, segundo José Comblin (2005a, nota 1), acabou por colocá-la de lado, aconselhando a não empregá-la no campo da reflexão teológica, por causa da dificuldade de se estabelecer uma metodologia rigorosa para se ler os ST. Mais ainda, ele propõe “enterrar esta linguagem, que vem marcada de ilusão e romantismo” (BOFF, 1979, p. 160)⁷. Ele chega a essa conclusão, ao tentar analisar os fundamentos epistemológicos de uma possível teologia dos ST, depois de mostrar o sentido específico dessa expressão encontrada uma única vez no NT (Mt 16, 3) e a impossibilidade de transpor para o campo das ciências históricas a dimensão messiânico-escatológica que lhe é inerente. Para ele, o uso indiscriminado da expressão, referindo-se aos “sinais característicos de nossa época”, pode facilmente desaguar num pragmatismo e num oportunismo (BOFF, 1979, p. 159).

Gilles Routhier, menos radical que Clodovis, não a descarta totalmente, ao tratar dela em seu artigo “*De la fortune et de l’infortune d’une expression*” (2001, p. 77-102)⁸. Sem deixar de levar em conta as considerações de Paul Valadier, que indica os perigos de um uso ideológico e reducionista dos ST, Routhier elabora um histórico da noção, situando-a na aurora do século XX. Ele a mostra enquanto rubrica (*rubrique*), a partir de 1949, pouco abaixo do título da Revista dos dominicanos *La Vie Religieuse*, e, como título daquela que a substitui depois de 1959. Ela se encontra também na Constituição Apostólica *Humanae Salutis* (1961), convocando o Concílio, e na Encíclica *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII; nos documentos conciliares (*Gaudium et Spes* n. 4, 11 e 44, § 2; *Persbyterorum Ordinis*, n. 9 § 2; *Unitatis Redintegratio*, n. 4 § 1; e *Apostolicam Actuositatem*, n. 14, § 3); nas publicações de Paulo VI (*Populorum Progressio*, 1967, n. 13) e da II Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), realizada em Medellín, Colômbia (1968) (ROUTHIER, 2001, p. 80-96).

No entanto, segundo Routhier, é por meio de Marie-Dominique Chenu que o espírito da expressão parece alcançar certo consenso junto à comissão conciliar, criada para discutir o assunto, e junto aos meios eclesiais e pastorais. Segundo Chenu, ST são “acontecimentos, realizados pelo

7 Clodovis Boff, assim como Paul Valadier, diz que, na leitura dos ST, a distinção destes e dos acontecimentos históricos não é muito clara, podendo facilmente resvalar numa análise sociológica que lança a deriva a dimensão messiânico-escatológica empregada em Mt 16,3.

8 NT. “Do bom êxito e dos infortúnios de uma expressão”

homem, e que, para além de seu conteúdo imediato, têm valor de expressão de uma outra realidade” (CHENU, 1965, p. 32). Estes acontecimentos têm valor simbólico, por meio dos quais os homens podem alcançar, de repente, espaços espirituais insuspeitáveis. Não são fatos isolados, “mas fenômenos estendidos a todo um ciclo de vida coletiva, a partir de um desencadeamento cujo choque contagioso atinge pouco a pouco toda uma geração, um povo, uma civilização” (CHENU, 1965, p. 32). Segundo Chenu, ST não são nem intervenções de Deus na história, nem uma providência imanente ou uma presença de Deus nos acontecimentos, mas mutações da consciência humana em consequência das grandes transformações de grande amplitude que conduzem as pessoas a se interrogarem e a se predisporerem à escuta do Evangelho (ROUTHIER, 2001, p. 91). Em suma, acontecimentos de grande amplitude que se nos apresentam como um grande ponto de interrogação e que colocam em causa nossas aspirações.

À luz dessa definição, podemos dizer que as quatro catástrofes de cunho socioambiental que citamos, se ainda não se configuraram como ST, são ao menos manifestações do acontecimento neoliberal, este sim um ST. As catástrofes mencionadas foram impulsionadas pelos infinitivos migrar, queimar, devastar, romper, incendiar, e materializadas pelos “eu queimo”; “ela, a floresta, é queimada”; “tu devastas”; “elas se rompem”; “nós incendiaremos”; “eles migram”. Todas são manifestações dessa potência voraz do “lucro cada vez maior a custo menor possível” sempre pronta a se atualizar, como o avermelhar do ferro junto ao fogo (DELEUZE; PARNET, 1998, P. 76). É o modelo empresarial sendo subjetivado, assimilado pelos mais diferentes sujeitos, desde o proprietário ou sociedades proprietárias dos meios de produção até o mais subalterno dos funcionários. Para as vítimas desta lógica empresarial – os que sucumbiram nessas tragédias, porque foram soterrados ou assassinados, ou os que foram lesados por elas, os desabrigados, perseguidos e explorados, e que perderam parentes, bens e referências – a lógica neoliberal é um acontecimento que instaura e move um mundo do qual eles querem se livrar, mas não sabem como. Trata-se de um acontecimento que desperta – naqueles que sofrem as consequências nefastas de sua lógica excludente e elitista – o desejo de não ser governado dessa maneira, desse jeito, por seus dirigentes e por seus regimes de verdade (FOUCAULT, 1990, p. 3). Entre eles, emergem movimentos de resistência motivados pela

esperança escatológica de outro mundo que, sem ser a negação metafísica deste mundo, aguarda o momento oportuno para se efetivar (*zu wirken*)⁹.

Apesar de ciente dos alertas e da sugestão de Clodovis Boff, da seriedade e profundidade de seus escritos sobre os ST, José Comblin não abandona o uso da expressão em seus livros e artigos teológicos. Num opúsculo intitulado *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?*, ele não hesita em colocar a leitura dos ST entre as dez maiores tarefas para o teólogo contemporâneo (2005b, p. 87-94). Nas sete páginas tratando sobre o tema, Comblin elabora um pequeno diagnóstico das diferentes posturas vividas atualmente dentro e fora da estrutura eclesial: “para alguns, diz ele, é o tempo favorável para reconquistar o poder perdido durante a Modernidade” (2005b, p. 87). Segundo ele, no interior desse projeto, a Igreja hierárquica latino-americana acabou por fazer a opção pela burguesia, esquecendo-se pouco a pouco dos pobres, deixando-se encantar pelos dogmas, direito canônico, pela liturgia e pelas leis morais (2005b, p. 88-89). Essa leitura dos ST parte de um determinado solo, que certamente não é o mesmo pisado por Jesus Cristo. Outros, no entanto, que guardam na memória a doce lembrança do Concílio Vaticano II (CVII), veem o momento atual como o tempo da “destruição sistemática” do espírito conciliar, num “eu maldigo”, “tu neutralizas, “ele combate”. No que concerne à conjuntura extraeclesial, é a destruição sistemática da solidariedade. Trata-se do tempo da hipocrisia tecnológica e científica, baseada em rankings, em metas e estatísticas, para os quais, diz Comblin, se arquiteta “um discurso fabricado” (2005b, p. 93). Em meio a esse horizonte pouco luminoso, para não dizer sombrio, nosso teólogo dispara: “Por que a Igreja foi tão sensível ao materialismo dos operários e dos socialistas e é tão pouco sensível ao materialismo das burguesias?” (2005b, p. 94). Neste cenário, cabe ainda falar de realização, neste mundo, de esperanças messiânico-escatológicas?

Chenu, já em 1965, ao mencionar o Papa Paulo VI, falava da necessidade de “se estimular, na Igreja, a atenção constantemente despertada aos ST e a abertura indefinidamente jovem que saiba verificar todas as coisas e reter o que é bom (1 Tm 5, 21) em todo tempo e em toda circunstância” (CHENU, 1965, p. 31). Porém, diz também o dominicano, “para dar corpo

9 A palavra alemã *wirken* traduz bem a ideia de algo que está para se realizar (efetivar) e sua relação com a realidade (*Wirklichkeit*), mantendo seu caráter dinâmico. A palavra *Realität*, por sua vez, originária do termo latino *realitas*, diferente de seu sinônimo, esconde essa dinamicidade que lhe é intrínseca na língua germânica. Nessa perspectiva, dá-se também o tempo messiânico, que se inscreve num “ainda-não”, inaugurando as bases de um tempo de bem-aventuranças definitivas e que há de vir.

a esses sinais, é necessário inventariá-los, de algum modo, num diagnóstico cordialmente atento aos múltiplos componentes técnicos e humanos da grande obra em curso da construção do mundo, e oferecer assim seu campo [de atuação] à perspectiva de João XXIII” (CHENU, 1965, p. 38), na qual estão fundidos tanto a análise das realidades terrestres quanto o momento propício para o anúncio do Evangelho e de seu núcleo duro: os valores do Reino de Deus, “reino e misericórdia e de apelo universal”, como diz Comblin (2005a, p. 107). O momento atual, apesar de seu aspecto sombrio, nos oferece, como na época do Império Romano, “recursos possíveis para a vivência do Evangelho, uma boa matéria para a construção do Reino de Deus” (CHENU, 1965, p. 38). Diagnosticar os sinais que manifestam a aurora ou o ocaso de um acontecimento abissal, eis a tarefa que se apresenta urgente para a Igreja e, de modo particular, para nós teólogos e por que não dizer também para os cientistas da religião! Dirigir-se contra ele ou a favor dele decorre de um discernir, como discerne o simples camponês, ao observar se vai fazer bom tempo ou se vai cair uma tempestade (Mt 16, 2-3). Simples assim, se o que nos move é o mesmo espírito que moveu Jesus, ou seja, o Espírito que faz novas todas as coisas sobre o mesmo solo em que pisam o pobre, o excluído, o dominado, o discriminado.

ST e sua relação com o Sínodo da Amazônia

Neste tópico, tratando dos elementos que nos propusemos a pensar, como contribuição ao VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (Anptecre), relacionando religião e crise socioambiental, lanço mão, uma vez mais, da contribuição de Foucault que enriquece os elementos abordados por Chenu. Introduzo aqui o exemplo tomado pelos dois para elucidar a dimensão mobilizadora da Queda da Bastilha (1789): um acontecimento, segundo Foucault, e verdadeiro ST, segundo Chenu (CHENU, 1965, p. 32). Na aula de 5 de janeiro de 1983, de seu Curso Governo de Si e dos Outros, ministrado no *Collège de France* entre os anos 1983-1984, Foucault comenta a razão de ter escolhido o texto de Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?), como epígrafe para tratar da *palavra verdadeira* e do risco que a constitui quando se diz a verdade ao tirano (*parresía*). Para Foucault, o que mais chama a atenção no texto de Kant, além da definição de maioria (*sapere aude* – ouse saber) e do

uso público da razão, são as perguntas subjacentes a todo o texto: “Qual é a minha atualidade? Qual o sentido dessa atualidade? E o que faz com que eu fale dessa atualidade?”. Nesse presente perscrutado pelo filósofo alemão, o elemento fundamental consiste na identificação do acontecimento que tem valor de sinal. Mas, “sinal do quê?”, indaga Foucault, respondendo ele mesmo à questão colocada e respondida por Kant: “Sinal da existência de uma causa, de uma causa permanente que, ao longo da própria história, guiou os homens no caminho do progresso. Causa constante que se deve, portanto, mostrar que agiu outrora, que age agora, que agirá futuramente” (FOUCAULT, 2010, p. 17).

Trata-se, pois, como crítico atento do presente, de identificar o sinal rememorativo, demonstrativo e prognóstico de uma época. Não se trata, no entanto, da noção de acontecimento, por exemplo, como o da Queda da Bastilha enquanto evento fundante do processo revolucionário francês, mero fato histórico. Chenu, nesse caso, se aproxima da análise foucaultiana e diz que, em *O conflito das faculdades*, o filósofo alemão procurou mostrar que a razão de a Revolução Francesa ser vista como um acontecimento se deve ao fato de ser “recebida em toda a sua volta por espectadores que não participam dela, mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela” (CHENU, 1965, p. 32). Segundo Foucault, e Chenu o havia dito antes, para Kant o que faz da Revolução um acontecimento é o que acontece na cabeça dos que não fazem a revolução! É nesse sentido que ela será o sinal de progresso, pois foi a partir dela que todos os homens passaram a tomar consciência do direito de se dotar de uma constituição política que lhes convém, com o intuito de evitar, no interior de uma nação, toda guerra ofensiva. Assim, tanto a *Aufklärung* quanto a Revolução, enquanto virtualidades permanentes, são acontecimentos e sinais que marcam a instauração de uma nova época.

Nesse sentido, procurando uma saída da governamentalidade neoliberal, não seria o *Sínodo da Amazônia* – esse oportuno acontecimento – e as comissões preparatórias ao *Instrumentum Laboris* os ST capazes de motivar as novas gerações de cristãos a uma mudança de atitude? Como diz o Papa Francisco, parafraseando o Patriarca Bartolomeu de Constantinopla, é chegado o tempo de passar “do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilha, em uma ascese que significa aprender a dar, e não simplesmente a renunciar” (Apud FRANCISCO, 2015, p. 9). Olhando para as manchetes de jornais, nos primeiros

dias deste mês de setembro (2019), e para o conteúdo do *Instrumentum Laboris (IL)* em preparação ao Sínodo Pan-Amazônico, pergunto: não é chegado o momento de repensar as propostas desenvolvimentistas que ocultam um modo obsoleto de economia e olham para o subsolo, em vez de perceber a riqueza que passa em meio às copas das imensas árvores do continente amazônico (*IL*, n. 74 f; n. 97)? Não é chegado o momento de perceber que a preservação desse imenso rio correndo pelos ares promove “o bem viver”, “o bem conviver” e o “bem fazer”? Não seria o Sínodo da Amazônia um dos ST capazes de recolocar a Igreja nos *trilhos* do Concílio Vaticano II, retomando sua missão profética e apontando para um formato eclesial poliédrico, liberto do “risco de pronunciar uma palavra única [ou] propor uma solução que tenha um valor universal” (*IL*, n. 110 apud *EG*, n. 184)? Ao pleitear espaços de participação cada vez maiores ao laicato e uma presença crescente das mulheres nos organismos de decisão e inserção nos ministérios ordenados (*IL*, n. 127-129), não seriam as propostas de organização das comunidades um modo de romper com uma governamentalidade pastoral, de cunho eminentemente patriarcal, que impede a Igreja de se atualizar e responder de forma eficaz aos desafios pastorais do século XXI? O Papa Francisco, no início de seu pontificado, indicou o ponto de partida: uma Igreja em saída capaz de testemunhar a vinda do Reino de Deus, postergando ou renunciando às urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho, aos moldes do Bom Samaritano (FRANCISCO, 2013, n. 46).

Francisco não se contenta somente em perscrutar os ST, mas deseja apressar a vinda do Reino de Deus, do qual o Sínodo da Amazônia é um acontecimento e um sinal dos tempos que estão por vir. Certo, não tanto pelos documentos finais que dele decorreram¹⁰, mas sobretudo pelos problemas nele levantados e as possibilidades de resolução corajosamente debatidas. Por isso, o Sínodo da Amazônia é um sinal. Enquanto resistente maior ao poder pastoral que se enraizou na Cúria romana, Francisco não perde tempo em conjecturas sobre o Concílio Vaticano II. Ele simplesmente o faz acontecer, pois sabe que a floresta incessantemente desmatada, o índio ameaçado e o migrante faminto têm pressa. Como bom jesuíta, diz Antonio Spadaro, e por meio de suas iniciativas pastorais, Francisco quer

10 PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia*, 2020. DOCUMENTO FINAL DO SÍNODO AMAZÔNICO. No que concerne à questão dos *virii probati* e da ordenação das mulheres, as propostas do *Instrumentum Laboris* foram mais ousadas do que as soluções apresentadas pelos documentos oficiais.

colocar o Mestre de Nazaré e seu Evangelho no centro dos debates internacionais e, com Ele, todos os que até agora foram relegados às periferias geográficas e existenciais (SPADARO, 2013, p. 11-13).

Conclusão

Olhando para o nosso Brasil, faz-se mais do que nunca necessária uma leitura dos ST. Não deixamos, no entanto, de prestar atenção às observações levantadas por Clodovis Boff e Gilles Routhier, porque elas nos fazem mais cuidadosos e comedidos no uso da expressão. Porém, a exemplo do Papa Francisco e de Comblin, que a assimilaram em suas existências e fizeram dela uma filosofia de vida, nós não a abandonamos e nem a enterramos, dado que ela tem a força intrínseca e o mérito de nos tornar atentos às realidades terrestres, ao mesmo tempo em que nos convida a perscrutar na história os traços antecipatórios do Reino de Deus, representados na imagem da Jerusalém Celeste expressa no Apocalipse de João:

Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo, e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca haverá mais morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram (21, 3-4).

No Brasil, faz-se necessário identificar o que está por trás do desmonte do Ministério da Educação, orquestrado pelo então Ministro Abraham Weintraub, que determinou um inconsequente e indiscriminado bloqueio de fomentos à pesquisa e a bolsas de estudos em todas as universidades do país; dos pronunciamentos equivocados e infundados do Ministro das Relações Exteriores, Ernesto Araújo, sobre o caráter esquerdista do Nacional-Socialismo; das opiniões preconceituosas da Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves; das falácias e mentiras do Presidente da República e de seu ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, procurando negar o aumento assustador das queimadas em diversos pontos da Amazônia brasileira, contra todas as evidências científicas apresentadas pelo ex-diretor do Instituto de Pesquisas Espaciais (INPE), Prof. Ricardo Galvão¹¹; do silêncio estratégico do então Ministro da Justiça,

11 O GLOBO. “Nasa diz que 2019 é o pior índice de queimadas na Amazônia brasileira desde 2010.” Ver também EARTH OBSERVATORY. Uptick in Amazon Fire Activity in 2019.

Sérgio Moro, que viu diminuída sua estatura de herói do país, ameaçada pelos escândalos da chamada *Vaza-Jato*, envolvendo trocas de mensagens com o procurador de Curitiba, Deltan Dallagnol, e colocadas a público pelo site *Intercept Brasil*, deixando transparecer sua parcialidade não tão justa assim¹². Parafraseando o poeta inglês, há algo de podre no Reino não da Dinamarca, mas na República Federativa do Brasil. Não é Hamlet que está ameaçado, mas todos nós que nos reunimos neste VII Congresso da Anp-terce para trocar ideias sobre o papel da religião e da teologia e sua relação com a crise socioambiental contemporânea e, por conseguinte, com todo o povo brasileiro.

Poderíamos elencar uma série ainda maior de tropeços desencadeados pelo novo governo, que não conseguiu, nesse um ano meio desde que tomou posse, melhorar o desempenho da economia e baixar significativamente os índices de desemprego no país, seriamente agravados pelos efeitos da pandemia e do consequente isolamento social. Ao contrário, fez-nos retroceder em vários aspectos diante dos indicadores internacionais. Porém, é preciso ler o que move essa anarquia de ditos e desditos do presidente da República que, a cada pronunciamento intempestivo frente ao Palácio do Governo, necessita de uma junta ministerial para interpretar o que o chefe da nação não queria dizer, mas disse alto e bom som diante das câmeras de televisão. Nunca na história deste país a hermenêutica foi tão solicitada pelo Planalto.

Mas, o que está por trás desse show de horrores que nos envergonha diante das autoridades e universidades internacionais? Seria o ressentimento de pseudofilósofos contra a *intelligentsia* da qual não quiseram ou da qual jamais conseguiram fazer parte? Seria o suposto desaparelhamento psicótico de uma direita autoritária, incapaz de ouvir ou perceber o outro em sua diferença de raça e de gênero, tachando de “comunista” todo apelo social? Seriam os interesses milicianos que há muito tomaram o controle do Rio de Janeiro e que agora querem o controle total da nação? Muitas são as questões que poderiam ainda ser acrescentadas no afã de analisar os ST no solo histórico do Brasil; de perceber a mão ou as mãos invisíveis manipulando os fantoches que encenam o horror estampado nas manchetes dos jornais de maior circulação dentro e fora do país. Segundo Jean-Claude Monod, esses horrores não são mais do que a sobrevida da razão neoliberal, adquirindo uma face autoritária que investe constante e deliberadamente

¹² <https://theintercept.com/brasil/>.

na supressão dos espaços democráticos, lançando mão da força policial para reprimir a ocupação dos espaços públicos pelos movimentos alter-mundialistas que resistem à mundialização econômica promovida pela globalização neoliberal. A revolta zapatista, em Chiapas, no México (1994); as manifestações contra a Organização Mundial do Comércio, em Seattle (1999); o primeiro Fórum Social Mundial, em Porto Alegre (2001); e, mais recentemente, a revolta dos *Gilets Jaunes*, em Paris (2019/2020) são movimentos que acenam para “outra” democracia, mais justa que esta que existe atualmente (MONOD, 2019, p. 226).

O momento é delicado e a tarefa hercúlea. Muito embora tenha feito um grande bem ao despossuir o geraseno de uma Legião de demônios, a ação de Jesus não foi bem-vista pelos homens daquela região. O prejuízo imediato que lhes causou, ao fazer os espíritos malignos se ampararem dos porcos e se precipitarem montanha abaixo, fazendo-os se afogar no mar da Galileia, os levou a expulsarem-No dali. Deixando num barco a cidade, dirigiu-Se para outro lugar, não sem exortar o homem, do qual haviam saído os demônios, que contasse a sua parentela o que se passara com ele (Lc 8, 38-39). Jesus tinha meta, seu sim se tornava posteriormente um não. Ele não é um reativo, muito menos um ressentido (NIETZSCHE, 1990). O Sínodo Pan-Amazônico é o ST (*Instrumentum Laboris*, n. 28-34) de libertação dos índios, das árvores e dos animais da floresta, ameaçados pela Legião de motosserras, tratores e escavadeiras. Embora sendo muitos, trinta por cento da nação, não terão forças contra o pulsar pela vida e o instinto de sobrevivência que começam a se amparar das novas gerações, das quais Jesus é o precursor.

Referências bibliográficas

- A 12 REDAÇÃO. 28.08.2019. Papa convoca Sínodo Pan-Amazônico. Disponível em: <https://www.a12.com/redacaoa12/santo-padre/por-que-o-papa-convocou-o-sinodo-para-a-amazonia>. Acesso em: 14 set. 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos: princípios de leitura*. São Paulo: Loyola, 1979.
- CHENU, Marie-Dominique. Les signes des Temps. *Nouvelle Revue de Théologie*, n. 87, Bruxelles, p. 29-39, 1965.
- COMBLIN, José. *O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. 3ª ed. São Paulo: CESEP; Petrópolis: Vozes, 2001.
- COMBLIN, José. Os Sinais dos Tempos. *Concilium*, n. 312, Petrópolis, p. 101-114, 2005a.
- COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005b.

- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Organização Geral e cotejo com os textos originais de Lourenço Costa. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- EARTH OBSERVATORY. Uptick in Amazon Fire Activity in 2019. Disponível em: <https://earthobservatory.nasa.gov/images/145498/uptick-in-amazon-fire-activity-in-2019>. Acesso em: 16 set. 2019.
- EWALD, François. O fim de um mundo. In: ESCOBAR (Org.). *Michel Foucault: O Dossier, últimas entrevistas*. Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos outros I* (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Vol. 82, nº 2, p. 35 – 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2020.
- FRANCISCO, Alessandro. O Museu, o arquivo e o tempo. 18.09.2018. *Revista Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-museu-o-arquivo-e-o-tempo/>. Acesso em: 13 set. 2019.
- KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?” (Was ist Aufklärung?)*. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf. Acesso em: 5 set. 2019.
- KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Disponível em: <https://bdfwia.github.io/bdfwia.html>. Acesso em: 5 set. 2019.
- MONOD, Jean-Claude. *L'art de ne pas être trop gouverné*. Paris: Seuil, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *L'Antéchrist*. Textes et Variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery. Tome. VIII. Paris: Gallimard, 1990. (*Oeuvres Philosophiques Complètes*).
- O GLOBO. “Nasa diz que 2019 é o pior índice de queimadas na Amazônia brasileira desde 2010.” Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/08/23/nasa-diz-que-2019-e-o-pior-ano-de-queimadas-na-amazonia-brasileira-desde-2010.ghtml>. Acesso em: 16 set. 2019.
- PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.
- PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015a.
- PAPA FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*: o rosto da Misericórdia. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015b.
- PAPA FRANCISCO. Abrir-se ao Deus das Surpresas. *A Felicidade se aprende a cada dia*: homilias proferidas na Casa Santa Marta (13.10.2014). São Paulo: Paulinas, 2017.

- PAPA FRANCISCO. Os tempos mudam: homilia na Casa de Santa Marta em 23 de outubro de 2015. Disponível em: <http://www.osservatoreromano.va/pt/news/os-tempos-mudam>. Acesso em: 14 set. 2019.
- PAPA FRANCISCO. Mensagem dirigida ao Dia Mundial do Migrante e do Refugiado. 2018. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html/. Acesso em: 13 set. 2019.
- PAPA JOÃO XXIII. Constituição Apostólica *Humanae Salutis*: com a qual é convocado o Concílio Vaticano II. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002a.
- PAPA JOÃO XXIII. Discurso na Abertura Solene do Concílio. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002b.
- ROUTHIER, Gilles. Les signes du Temps: fortunes et infortune d'une expression du Concile Vatican II. *Transversalités*, n. 118, Paris, p. 77-102, 2001/2. DOI 10.3917/trans.118.0077.
- SÍNODO DOS BISPOS. *Assembleia Especial para a Região Pan-Amazônica*. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral. *Instrumentum Laboris*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- SPADARO, Antonio. *Entrevista Exclusiva do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.
- VATICAN NEWS. Papa em Assis em 2020 com jovens economistas e empreendedores. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2019-05/papa0francisco-assis-2020-jovens-economistas-empreendedores.html>. Acesso em: 15 set. 2019.

Pecado e conversão ecológica: Contribuição da ecoteologia para a discussão acerca de “religião e consciência ecológica”

Afonso Murad*

Introdução

No contexto da mesa temática “Religião e Consciência Ecológica”, apresento uma reflexão sobre “Pecado e Conversão ecológica”. O título é proposital, pois creio que somente podemos compreender e utilizar esse conceito se ele incluir uma mudança de vida pessoal e coletiva, de mentalidade e de estruturas, ou seja, a conversão. Na primeira parte, apresento um breve panorama das noções de pecado e conversão no Novo Testamento. A seguir, delinheiro os elementos básicos da noção tradicional de pecado. Apesar de oficialmente superado pelo Concílio Vaticano, ela vigora ainda nas mentes e nos corações, dificultando a aceitação do tema do pecado ecológico. Então, sustento que o conceito de pecado ecológico deriva do pecado social ou estrutural, tal como aparece nos documentos do episcopado latino-americano em Medellín, Puebla e Aparecida. Por fim, explico a noção de pecado social em relação à Graça, e apresento o conceito de “conversão ecológica” na *Laudato Si*?. A título de conclusão, elenco os elementos teológicos básicos para o conceito de pecado ecológico. E justifico por que esses temas conjugados (pecado e conversão) podem ajudar o desenvolvimento da consciência ecológica.

Jesus, o pecado e a conversão

O evangelista Lucas assinala que Jesus se prepara para a missão refazendo o caminho que Israel traçou após a libertação do Egito. Jesus passa quarenta dias no deserto e depois é tentado por Satanás. Mas resiste a todas as tentações (Lucas 4,1-13) e, assim fortalecido, inicia sua missão.

No tempo de Jesus, a religião dominante era controlada pelos escribas e fariseus nas pequenas cidades, e pelos saduceus e pela elite sacerdotal no templo de Jerusalém. Eles classificavam diversas categorias de pessoas como

* Afonso Tadeu Murad é doutor em teologia pela Universidade Gregoriana (Roma). MBA em gestão e tecnologias ambientais na USP. Professor de teologia na Faje, em Belo Horizonte. murad4@hotmail.com

“pecadoras”. Essas eram malvistas e em alguns lugares não tinham acesso à sinagoga, lugar de oração semanal e de leitura dos textos sagrados (a Lei e os profetas). Dentre os pecadores públicos, os evangelhos citam as prostitutas e os cobradores de impostos (Mt 21,32), que, além de servirem aos romanos, se apropriavam de parte da coleta. A insistência no pecado dos outros fortalecia a posição daqueles que se consideravam os justos, pois cumpriam a Lei.

Nesse sistema excludente e de pureza ritual, também os doentes entravam no rol dos impuros e pecadores. Por isso, em Marcos 2,3-12, Jesus começa perdendo os pecados ao parálico, faz com que ele vença a paralisia e caminhe. Como um sinal de que o Reino de Deus está chegando, Jesus cura muitos doentes. Além de restabelecer a saúde, dom fundamental para viver, era uma forma de trazer as pessoas de volta para o convívio social e anunciar a vinda do Novo Tempo (Mt 11,4-6). Assim se compreende a cena em que Jesus cura Bartimeu, o mendigo cego de Jericó (Mc 10, 46-52). Bartimeu estava literalmente “à beira do caminho” (v.46). Após a cura, “segue Jesus no caminho”.

Jesus não está interessado em acrescentar mais pecados na longa lista que já existia, nem em condenar ninguém. Numa sociedade com traços teocráticos, as pessoas consideradas “pecadoras” eram marginalizadas. Aqui ganha sentido o seu gesto de colocar-se à mesa com os pecadores, a comensalidade (Lc 5,27-31). Era um grande sinal de inclusão, de comunhão e restabelecimento dos laços rompidos. Diríamos, na linguagem de hoje, perdoar pecados e conviver com os pecadores eram também promover a pertença religiosa e “resgatar a cidadania”.

Uma das novidades do ensino e da prática de Jesus consiste em anunciar que Deus é o Paizinho carinhoso (Abba). Não o Deus da Lei, e sim da misericórdia, tal como mostram as três parábolas da alegria em Lucas 15. Deus é como a mulher pobre que se alegra com suas amigas quando encontram uma moedinha perdida. Assemelha-se ao pastor que, em vez de quebrar a pata da ovelha que foge, a traz nos ombros e chama os amigos e vizinhos para festejar. E, sobretudo, é o pai bondoso que acolhe o filho imaturo de volta. O filho reconhece que pecou (contra o céu e contra o pai, versículos 18.21).

Jesus coloca o ser humano necessitado como prioritário, em comparação com a Lei religiosa e, especialmente, o preceito do Sábado. Esse é seu ensinamento, por exemplo, quando os discípulos recolhem as espigas de trigo no sábado, que são restos da colheita reservados aos pobres (Mc 3, 23-28). O evangelista Mateus recolhe uma série de discursos de Jesus denunciando a hipocrisia, os esquemas de dominação, a perseguição aos profetas e sábios, e

a inversão de valores dos “doutores da lei” e dos fariseus (Mt 23). Mas raramente se usa a palavra “pecado”. De outro lado, os evangelistas alertam que “o pecado contra o Espírito Santo não tem perdão” (Mc 3, 28-30). Essa expressão parece indicar o fechamento total do ser humano à proposta de Jesus.

Para os evangelhos sinóticos, o mais importante é a vinda do Reino de Deus, oferta amorosa do Pai em Jesus e com Jesus. Esse não prega a justiça retributiva (dar a cada um o que merece), mas sim a justiça recriadora (dar a todos o que necessitam para serem felizes e fiéis à aliança com Deus). “*Busquem primeiro o Reino de Deus e a sua justiça*” (Mt 6,33). Predomina nos evangelhos o empenho de Jesus de *perdoar* os pecados; *curar* das doenças físicas, psíquicas e somáticas; *libertar* as pessoas das ideologias dominadoras, que no seu tempo eram principalmente as religiosas; e *recobrar* a esperança em Deus e no seu reinado. “O domínio de Deus que aparece no Novo Testamento é uma soberania do amor e da misericórdia, e não um domínio baseado num conjunto de leis a serem observadas”. (FRANÇA MIRANDA, 2004, p. 33)

Jesus começa sua pregação assim: “*O Reino de Deus está próximo. Convertam-se e creiam no Evangelho*” (Mc 1,15). O pecado, como rejeição a Deus e ao Reino de Deus, deve ser perdoado e suprimido. Aí se coloca o tema da Conversão. Ela exige humildade (reconhecer seu pecado), fé (acreditar que é possível ser diferente e confiar em Deus), mudança de mentalidade, e novas atitudes. Por vezes, a conversão exige a reparação do dano causado. O exemplo típico é Zaqueu, rico e chefe dos cobradores de impostos. Jesus vai ao encontro dele, oferece-se para ir à sua casa. Ele se converte e devolve, em proporção bem maior, tudo o que explorou dos pobres (Lc 19,1-9).

O apóstolo Paulo amplia a reflexão sobre o pecado, contrapondo-o com a Graça. Ele anuncia que Jesus Cristo libertou o ser humano do domínio do Pecado (no singular) com sua morte e ressurreição redentoras. Utiliza para isso a imagem do escravo que alcança a liberdade (= redenção, Rm 6,3-10). No entanto, permanece no ser humano essa ambiguidade de luz e trevas. Somos em Cristo novas criaturas (Gal 6,15), mas devemos estar atentos para não recair na escravidão (Gal 5,1). Paulo também coloca em oposição a “vida segundo o espírito” e a “vida segundo a carne” (Gal 5, 16-26). A palavra “segundo a carne” (*sarx*) não significa aqui o corpo humano, ou ainda a sexualidade, como posteriormente se interpretou. E sim, o ser humano frágil e autossuficiente, que não se abre a Deus. Mais do que falar em “pecados” (no plural), Paulo usa o termo “Pecado”, para

indicar todo um contexto negativo, que desumaniza e afasta as pessoas de Deus e de seu projeto. Ele confia na vitória de Cristo ressuscitado sobre as forças do Mal na história: “onde abundou o Pecado, superabundou a Graça” (Rom 5,20).

Conforme o 4º evangelho, a rejeição a Jesus e a sua proposta (que chamamos de Pecado) não acontece somente no âmbito de cada pessoa individualmente. Há um conjunto de forças negativas que se opõem a Jesus, a ponto de levá-lo à morte. Se Cristo é a luz de Deus vindo a esse mundo, essas são trevas que tentam ofuscá-lo (Jo 1,9-11). Quem pratica o mal odeia a luz, pois essa revela suas ações. E quem pratica a verdade vem para a luz, para que suas ações se manifestem, pois são feitas em Deus (Jo 3,20-21). As trevas, as forças do mal na história, cegam os olhos das pessoas (1 Jo 2,11b). Numa polêmica com seus contemporâneos, que desejam assassiná-lo, Jesus afirma que “todo aquele que pratica o pecado é escravo dele” (Jo 8,34). É inútil se apoiar na mera pertença religiosa, como se isso os fizesse livres. O diabo, o príncipe desse mundo, é homicida e mente. Ele é o pai da mentira (Jo 8,44). O Pecado não somente se justifica, se esconde, foge da luz, mas também combate com falsos argumentos, promove a mentira e visa a aniquilar os que estão no caminho da luz.

Há uma constelação de conceitos interdependentes e essenciais, para entendermos o pecado no Novo Testamento: a prioridade do chamado de Jesus; a peregrinação na fé dos discípulos(as) e seus riscos; as tentações que seduzem e podem desviar da meta; a misericórdia de Deus que é sempre maior do que nossos pecados; a simultaneidade da dimensão pessoal, comunitária e política do pecado; a superação do pecado pelo pedido de perdão, a conversão e reconstrução das relações; a ambiguidade do ser humano como criatura iluminada e tenebrosa, santa e pecadora; o pecado como ruptura da amizade com Jesus; o pecado como um contexto, uma situação, um clima que condiciona as atitudes negativas e destruidoras de pessoas e da coletividade. Essa constelação deve ser a base para o conceito de Pecado Ecológico. A conversão, por sua vez, consiste na abertura do ser humano a Deus, que se reconhece pecador, acolhe o perdão divino, muda de rota e assume atitudes renovadas.

Da visão tradicional a uma nova perspectiva

No catolicismo tradicional, o pecado diz respeito a atos individuais que objetivamente transgridam uma norma definida pela Igreja e pelo senso comum. Para isso, há uma lista de pecados individuais que emanam de uma visão

adaptada dos dez mandamentos da Lei de Deus (que não são os mesmos da Bíblia, Êxodo 20,1-10) e os cinco mandamentos da lei da Igreja (CAULY, 1924, p. 135-259). Além disso, a doutrina tradicional distingue “pecado mortal”, que retira o “estado de graça” da pessoa, e os pecados veniais ou leves. Assim, há pouco espaço para compreender o pecado estrutural, e muito menos o pecado ecológico, pois esta classificação não se aplica a eles.

Segundo a moral católica tradicional, para que haja um pecado são necessárias quatro condições: (a) que haja um indivíduo que o pratique; (b) que ele seja consciente do que é certo e do que é errado e se sinta culpado quando erra; (c) que ele tenha a intenção de realizar o mal; (d) que efetivamente pratique um ato pecaminoso (CAULY, 1924, p. 265-266). Por exemplo: matar é um pecado contra o 5º mandamento. Se alguém mata acidentalmente uma pessoa, não comete pecado, pois falta a intenção. Se você deseja matar alguém, mas não o faz, também não peca, pois falta a matéria, o fato concretizado.

Como se apaga o pecado individual, que está relacionado à culpa e à transgressão objetiva à norma? (a) Por meio da confissão, no sacramento da penitência. O presbítero, em nome da Igreja, perdoa os pecados e propõe uma prática de reparação, que normalmente é devocional, como rezar vários Pai-Nosso e Ave-Marias. Dificilmente a reparação significa um gesto concreto ou processos para atenuar as consequências negativas do pecado cometido. (b) Através de práticas penitenciais, como privar-se de certos alimentos e bebidas, peregrinar a santuários, e renunciar a algo prazeroso, que demonstrem arrependimento, de contrição.

O Pecado Ecológico não se encaixa nesse esquema, pois: (a) não é somente individual, mas também coletivo e estrutural; (b) muitas vezes as pessoas são coniventes ou indiferentes ao dano ambiental, porque não têm consciência ecológica, e, portanto, não seriam culpadas; (c) pode-se degradar o meio ambiente sem ter a intenção negativa de fazê-lo; (d) a não ser o caso de uma empresa altamente poluidora, é difícil medir o dano imediato, pois as ações antiecológicas afetam lentamente o meio ambiente e as pessoas.

A cultura moderna introduziu um elemento novo na ética, que é a primazia da subjetividade sobre a lei e a tradição. Ou seja: é certo ou errado aquilo que o indivíduo considera assim, o que sente que é bom ou ruim para ele. Isso cria até em ambientes tradicionais uma dicotomia entre o que se prega e o que se vive. Mantêm-se as aparências, mas as práticas individuais são outras. Toma-se da doutrina tradicional o que convém às

pessoas e aos seus grupos de referência. Tal relativismo não reside na doutrina formal, que elas defendem ferrenhamente. Há uma grande resistência em aderir à conversão ecológica, pois ela implica mudanças no estilo de vida, na produção e no consumo de produtos e serviços.

O Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes* e na *Lumen Gentium*, amplia a visão clássica sobre o pecado e a conversão, ao articular diversas dimensões: pessoal, comunitária, eclesial e cósmica. Passa de uma concepção objetivante para a personalizante, centrada no sujeito e na comunidade, considerando a complexidade da realidade humana (MATTOS, 2015, p. 732). Ver, por exemplo: GS 10, 13, 25, 75; LG 8,11. No contexto latino-americano, a Igreja dos pobres e a Teologia da Libertação elaboraram o conceito de “Pecado Social” ou “Pecado Estrutural”, ressaltando que a conversão exige assumir posturas comunitárias, eclesiais, sociais e políticas. Com o crescimento da consciência ecológica, começa-se a refletir sobre a graça, o pecado e a conversão nessa perspectiva. Tal discurso ganha reconhecimento na encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco.

Após o Concílio Vaticano II, vários teólogos da área da ética cristã (teologia moral) ampliaram a reflexão sobre o pecado. Ao se voltarem para a Bíblia, colocaram em destaque o seguimento a Jesus como o fundamento da ética cristã. E para superar uma visão legalista, que se detinha na “lista de pecados”, eles engendraram o conceito de “opção fundamental” ou “orientação fundamental”. Se a pessoa orienta sua vida para o Bem, ela está dirigida para Deus. No entanto, nesse caminho de fé, que corresponde à própria existência, ela pode se desviar, parar ou andar mais devagar. Os pecados se multiplicam e a pessoa muda de rumo, envereda no caminho da indiferença ou do Mal. Daí a necessidade de conversão constante, ou de uma conversão profunda, quando o desvio é grande.

Em diferentes graus, cada um de nós é ao mesmo tempo santo e pecador. “Pelo coração de cada cristão passa a linha que divide a parte que temos de justos da que temos de pecadores” (Puebla 253). Santidade é o caminho do Bem, da luz, da solidariedade, de união com Deus, que nos purifica e faz crescer. A conversão pode significar tanto a mudança de orientação fundamental, em direção ao Bem, como também o processo de corrigir os desvios de rota e despertar para retomar com paixão o seguimento a Jesus. O limite da reflexão sobre Pecado e orientação fundamental é que ele se atém ao indivíduo, e não contempla o aspecto social.

Pecado social e estruturas de pecado

A Igreja dos pobres e a Teologia da Libertação latino-americana e caribenha, ao assumir a opção preferencial pelos pobres, elaboraram o conceito de Pecado Social. É pecado, pois freia, bloqueia e luta contra o Sonho de Deus, que é a vida em plenitude para todos e todas (João 10,10). É social porque não se reduz ao ato praticado por uma pessoa individualmente. Cada pessoa pode ter parte nesse pecado, através da indiferença, do consentimento ou da cumplicidade. Mas ele contagia a sociedade, a ponto de criar e manter estruturas que oprimem os mais pobres e aumentam as diferenças sociais. O Pecado Social se traduz em mecanismos políticos, em opções econômicas complexas, em ideologias desumanizadoras. Mesmo uma pessoa com reta intenção pode ajudar a manter essas “estruturas de Pecado”. Assim compreendido, podemos dizer que o Pecado Ecológico é uma forma de Pecado Social.

Oficialmente, a Igreja latino-americana, nas conferências de Medellín, Puebla e Aparecida, assumiu o conceito de *Pecado Social* e da consequente conversão.

A conferência de Medellín (1968) dá o primeiro salto, ao afirmar sem reservas que as injustiças sociais, que provocam a pobreza, são um pecado. A conversão inclui, ao mesmo tempo, a pessoa e as estruturas sociais. A miséria, “como fato coletivo, que marginaliza grandes grupos humanos em nossos povos, se qualifica de injustiça que clama aos céus” (Justiça 1). As injustiças sociais “exprimem uma situação de pecado” (Paz 1). A Igreja “denuncia a carência injusta dos bens deste mundo e o pecado que a engendra” (Pobreza na Igreja 5). Um continente novo postula novas e renovadas estruturas e homens novos, que à luz do Evangelho sejam verdadeiramente livres e responsáveis (Justiça 3). Assim,

Uma sincera conversão terá que modificar a mentalidade individualista em outra de sentido social e de preocupação pelo bem comum (Pobreza na Igreja 9c). “A paz, fruto da justiça, implica simultaneamente mudanças de estrutura, transformações de atitudes, conversão de corações (PAZ, 14b).

O documento da Conferência de Puebla (1979) avança no tema, embora com algumas afirmações ambíguas. Ele utiliza a expressão “Pecado Social” ou “situação de pecado”. Em continuidade com Medellín, estende-se

a visão sobre o pecado, compreendido também como uma força coletiva, que entranha em estruturas sociais e econômicas desumanizantes. Especialmente para os mais pobres

O luxo de alguns poucos converte-se em insulto contra a miséria das grandes massas. Isto é contrário ao plano do Criador e à honra que lhe é devida. Nesta angústia e dor, a Igreja discerne uma situação de pecado social, cuja gravidade é tanto maior quanto se dá em países que se dizem católicos e que têm a capacidade de mudar (DP 28).

Os bispos confessam que “a realidade latino-americana faz-nos experimentar amargamente, até aos extremos limites, esta força do pecado que é a contradição flagrante do plano de Deus (DP 186). Há “situações de pecado que, em nível mundial, escravizam tantos homens e condicionam adversamente a liberdade de todos” (DP 328). Tanto o capitalismo liberal como o comunismo são sistemas “claramente marcados pelo pecado” (DP 92).

A “libertação de todas as servidões do pecado pessoal e social” visa ao crescimento progressivo, pela comunhão com Deus e com os outros, que culmina na perfeita comunhão do céu (DP 482). A realização do serviço evangelizador é árdua e dramática, porque o pecado, força de ruptura, impede o crescimento no amor e a comunhão tanto a partir do coração, como a partir das diversas estruturas pelos humanos, nas quais o pecado de seus autores imprimiu sua marca destruidora (DP 281). Ou seja, há uma retroalimentação do pecado pessoal com o estrutural.

Existem (...) inter-relações profundas entre as objetivações do pecado no campo econômico, social, político e ideológico-cultural (DP 1113). “Muitas são as causas desta situação de injustiça, mas à raiz de todas elas encontra-se o pecado, tanto em seu aspecto pessoal como nas próprias estruturas” (DP 1158).

O cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política. Não é correto reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política. Pois o amor, a oração e o perdão têm importância aí (DP 515). A radicalidade do seguimento a Jesus “faz que a conversão seja um processo nunca encerrado, tanto em nível pessoal quanto em nível social” (DP 193).

Em face da *situação de Pecado*, a Igreja tem “o dever de denúncia, que deve ser objetiva, denodada e evangélica; que não intenta condenar, mas sim salvar o culpado e a vítima” (DP 1269). Uma Igreja servidora e missionária “denuncia as situações de pecado, chama à conversão e compromete os fiéis na ação transformadora do mundo” (DP 1305). Anúncio, denúncia, apelo à conversão individual e coletiva. A Igreja

(...) convoca as pessoas para uma contínua conversão individual e social. Pede que todos os cristãos colaborem na transformação das estruturas injustas, comuniquem valores cristãos à cultura global em que estão inseridos, e, conscientes dos resultados já obtidos, se animem a continuar trabalhando pelo seu aperfeiçoamento (DP 16).

Vejamos como aparecem os temas do Pecado Social e da conversão na *Conferência de Aparecida (2007)*. A conferência inclui a “conversão pastoral”, de uma “Igreja em saída”. Portanto, a Igreja necessita mudar seus paradigmas e a prática evangelizadora.

O serviço pastoral à vida plena, especialmente dos povos indígenas, exige que “anunciemos Jesus Cristo e a Boa Nova do Reino de Deus, denunciemos as situações de pecado, as estruturas de morte, a violência e as injustiças internas e externas e fomentemos o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico” (DAp 95).

Com o pecado, opta-se por um caminho de morte. Então, o anúncio de Jesus convoca à conversão, que nos faz participar da vitória do Ressuscitado e inicia um caminho de transformação (DAp 351). A conversão é a resposta inicial de quem escuta o Senhor com encantamento, “crê n’Ele pela ação do Espírito, decide ser seu amigo e ir após Ele, mudando sua forma de pensar e de viver” (DAp 278). Implica escutar com atenção e discernir “o que o Espírito está dizendo às Igrejas” (Ap 2,29) através dos sinais dos tempos em que Deus se manifesta (DAp 366). Tal tarefa de conversão, que é simultaneamente pessoal e comunitária, diz respeito também à Igreja institucional. “A conversão pastoral de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (DAp 370).

O caminho traçado pelas Conferências de Medellín, Puebla e Aparecida, explicitando o conceito de “Pecado Social” em relação com o pecado pessoal, e o apelo à conversão individual e coletiva nos fornecem a base para compreender o pecado e a conversão ecológicos.

Pecado e conversão ecológica

Segundo a ecoteologia, não se deve começar a pregação com o Pecado Ecológico, e sim com a *Graça Ecológica*. Entende-se aqui como “Graça” não simplesmente uma série de favores que Deus nos concede (= as graças). E sim, a Trindade que se doa a nós, e nos convida a participar da causa do Reino de Deus como discípulos e missionários de Jesus.

A autodoação do Deus Trindade começa com a Criação. Nela, Deus constitui o gênero humano como parte da Terra. No dizer do Papa Francisco, nosso planeta é como a casa onde habitamos com as outras criaturas, uma irmã com quem partilhamos a existência, uma mãe bondosa que nos acolhe nos seus braços (LS 1). O mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor (LS 12). Cada criatura e o conjunto das criaturas (ecossistema) têm valor em si mesmos e são o primeiro evangelho (LS 69).

Há uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza. Cada comunidade toma da Terra aquilo de que necessita e tem o dever de protegê-la e de garantir a continuidade de sua fertilidade para as gerações futuras (LS 67). A aliança de Deus com seu povo, anunciada nas escrituras judaicas, se estende a toda a criação, como aparece no relato da aliança ampliada, depois do dilúvio: “*Eu estabeleço a minha aliança com vocês e com seus descendentes, e com todos os animais que os acompanham: aves, animais domésticos e feras, com todos os que saíram da arca e agora vivem sobre a terra*” (Gen 9,9-11). A graça ecológica suscita em nós a atitude de gratidão a Deus, de louvor, de encantamento, de êxtase diante da beleza da nossa Casa Comum. E porque nos encantamos, desejamos cuidar.

O Pecado Ecológico é a rejeição à “Graça ecológica”, um desvio da missão de administrar, cuidar e cultivar o jardim da Criação. No dizer de Deuteronômio 30, em vez de escolher o caminho da vida, opta-se pelo caminho da morte. A expressão bíblica “desviar o coração” se aplica bem aqui. O ser humano nega sua dimensão de criatura limitada, de ser parte da Terra. Considera-se dono, dominador e saqueador (LS 2). Nesse sentido, o Pecado Ecológico inclui a “falta de consciência”, tal como a compreende Paulo Freire. Mesmo que a pessoa não seja responsável diretamente por isso.

Por sua vez, a conversão ecológica se traduz em consciência crítico-construtiva. Ela leva a enfrentar a ideologia do antropocentrismo desordenado (LS 69) e destruidor. Tal consciência não se limita ao conhecimento

teórico. As grandes questões socioambientais do mundo devem ecoar em nós como uma dor que nos dói por dentro, em vista da contribuição que daremos para mudar essa situação (LS 19).

O pecado ecológico é semelhante ao *pecado social*, ou pode ser uma expressão dele. Não atinge somente os indivíduos, mas também as estruturas sociais, políticas e culturais. Também diz respeito a cada um de nós, pois no nosso cotidiano assumimos atitudes que impactam positiva e negativamente sobre o solo, a água, o ar, e os outros seres vivos. Cada um pode medir, por exemplo, sua pegada ecológica (<http://www.pegadaecologica.org.br/>) e reduzi-la.

Tal como acontece com outros desvios do ser humano em relação ao sonho de Deus, a conversão ecológica inclui o pedido de perdão, a mudança de mentalidade, a adoção de atitudes individuais, e o empenho em ações coletivas e institucionais.

Nunca maltratamos e ferimos a nossa Casa Comum como nos últimos dois séculos. Mas somos chamados a colaborar com Deus para que o nosso planeta seja o que Ele sonhou ao criá-lo e corresponda ao seu projeto de paz, beleza e plenitude (LS 53).

O pecado fragmenta o ser humano, divide-o interiormente, faz dele alguém indiferente à dor do outro ou mesmo um cúmplice da iniquidade. Na perspectiva da ecoteologia, a conversão significa a reconstrução de unidade do humano consigo mesmo, com os outros, com a comunidade de vida do planeta, e com o Deus da Vida. Então, a conversão ecológica faz parte do processo de vida, para sermos melhores, mais felizes e integrados. Ela se expressa no empenho pela Ecologia Integral, que segundo a *Laudato Si'*, articula aspectos diversos e complementares da ecologia: ambiental, econômica, social, cultural, da vida cotidiana, urbana e rural e intergeracional (Capítulo IV da *Laudato Si'*). E, na nossa cultura latino-americana e caribenha, nos passos em direção ao “Bem Viver”.

Há *tentações* ligadas ao Pecado Ecológico. Elas são interdependentes: individuais e coletivas. Por exemplo, a tendência ao consumismo, a sede de poder e dominação (sobre as outras pessoas e as outras criaturas), o espírito de competição e não de cooperação, a indiferença perante o sofrimento dos pobres e da Terra. Como se diz na teologia tradicional, não são pecados enquanto se limitam a tendências (concupiscência). Mas se concretizam

nas pessoas e na sociedade, através de gestos, atitudes e padrões culturais. Quando se tornam padrões de comportamento, justificados por ideologias, exercem uma força negativa sobre as pessoas.

Graça e conversão ecológicas estão intimamente relacionadas com a justiça intergeracional, à luta pela continuidade da teia da vida no nosso planeta. Permanece uma questão em aberto: é conveniente, do ponto de vista teológico e pastoral, insistir no Pecado Ecológico? Ou não seria melhor acentuar o sonho de Deus para nós e as outras criaturas, e a necessidade da conversão ecológica?

O Papa Francisco, na *Laudato Si'*, insiste na conversão ecológica. Ele não usa a expressão “Pecado Ecológico”, mas amplia o tema do Pecado Social, ao incluir os danos que causamos ao planeta.

A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada (LS 2).

Francisco cita o Patriarca Bartolomeu, patriarca das Igrejas ortodoxas. Segundo esse, tudo isso é pecado: a destruição da biodiversidade na criação de Deus; comprometer a integridade da Terra e contribuir para a mudança climática, desnudando a Terra das suas florestas naturais ou destruindo as suas zonas úmidas; contaminar as águas, o solo, o ar. Pois um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus (LS 8).

As narrações da criação no livro do Gênesis invocam que a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: com Deus, com o próximo e com a terra. Com o pecado, estas três relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. Tal fato distorceu o mandato de “dominar” a Terra (Gn 1, 28) e de “cultivá-la e guardá-la” (Gn 2, 15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (Gn 3, 17-19). O pecado “manifesta-se hoje, com toda a sua força de destruição, nas guerras, nas várias formas de violência e abuso, no abandono dos mais frágeis, nos ataques contra a natureza” (LS 66).

Papa Francisco dedica uma parte do capítulo VI da *Laudato Si'*, intitulado “Educação e espiritualidade ecológicas”, à Conversão ecológica (LS 216-221). Coloca claramente como se conjugam as atitudes pessoais às

ações comunitárias. Fornece elementos para o cultivo de uma espiritualidade ecológica, de gratidão, carinho e cuidado. Resumidamente:

– Ele propõe algumas linhas de espiritualidade ecológica que nascem das convicções da nossa fé, pois aquilo que o Evangelho nos ensina tem consequências no nosso modo de pensar, sentir e viver. Trata-se de dizer das motivações que derivam da espiritualidade para alimentar uma paixão pelo cuidado do mundo. A espiritualidade está ligada ao próprio corpo, à natureza e às realidades deste mundo. “Vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia” (LS 216).

– A crise ecológica apela a uma profunda conversão interior. A conversão ecológica, “comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que nos rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus”. Ser guardiões da obra de Deus é parte essencial de uma existência virtuosa (LS 217).

– A sã relação com a criação é uma dimensão da conversão integral da pessoa. “Isto exige também reconhecer os próprios erros, pecados, vícios ou negligências, e arrepender-se de coração, mudar a partir de dentro (LS 218).

– Não basta que cada um seja melhor. “Aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias (..) Serão necessárias uma união de forças e uma unidade de contribuições. A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária (LS 219).

– Esta conversão comporta várias atitudes que se conjugam para ativar um cuidado generoso e cheio de ternura: (a) gratidão e gratuidade, reconhecer o mundo como dom recebido do amor do Pai, que provoca renúncia e gestos generosos; (b) consciência amorosa de formar com os outros seres do universo uma estupenda comunhão universal; (c) desenvolver criatividade e entusiasmo para resolver os dramas do mundo (LS 220).

O sentido da conversão ecológica é enriquecido com convicções da nossa fé, desenvolvidas na encíclica, tais como: (a) cada criatura reflete algo de Deus e tem uma mensagem para nos transmitir; (b) Cristo assumiu em Si mesmo este mundo material e agora, ressuscitado, habita no íntimo de cada ser; (c) Deus inscreveu no mundo uma ordem e um dinamismo que o ser humano deve considerar (LS 221).

Assim, a dimensão ecológica da conversão integral permite “que a força e a luz da graça recebida se estendam à relação com as outras criaturas e com o mundo que nos rodeia, e suscite aquela sublime fraternidade com a criação inteira”, vivida por São Francisco de Assis (LS 221).

Conclusões abertas

Como se vê, a *Laudato Si'* traça as características fundamentais da conversão ecológica, como parte integrante do processo de transformação e renovação dos discípulos(as) missionários(as) de Jesus.

O tema do Pecado Ecológico precisa ser desenvolvido, à luz da noção de pecado social ou pecado estrutural. Nesse sentido, o documento final do Sínodo para a Amazônia (2019) fornece uma chave de leitura iluminadora.

Propomos definir o pecado ecológico como uma ação ou omissão contra Deus, contra o próximo, a comunidade e o meio ambiente. É um pecado contra as gerações futuras e manifesta-se em atos e hábitos de poluição e destruição da harmonia do ambiente, em transgressões contra os princípios da interdependência e a ruptura das redes de solidariedade entre as criaturas e contra a virtude da justiça (Sínodo para a Amazônia, 2019, proposição 82).

O sínodo recolhe de maneira sintética e adequada os elementos teológicos acerca do pecado ecológico, como apresentamos nessa reflexão. Vejamos cada parte:

– *Uma ação ou omissão contra Deus, contra o próximo, a comunidade e o meio ambiente.* Aqui se enfatiza seu aspecto objetivo e complexo. O pecado ecológico rompe a aliança com Deus, prejudica as pessoas, as comunidades e o ambiente que nos cerca, da qual fazemos parte. Tal pecado efetiva-se em ações humanas visíveis. Mas também o ser humano toma parte dele quando silencia diante da injustiça socioambiental ou é conivente com ela.

– *Um pecado contra as futuras gerações.* Somos responsáveis pela continuidade de vida na nossa Casa Comum, em toda a sua extensão. Ecologia evoca um compromisso com o presente e o futuro. A solidariedade intergeracional se aplica não somente à comunidade humana, mas também às outras espécies de seres vivos que habitam nosso planeta.

– *Manifesta-se em atos e hábitos de poluição e destruição da harmonia do ambiente.* O pecado ecológico expressa-se em ações, causando impactos negativos que se acumulam com o tempo (poluição) ou têm efeito imediato (destruição). Ele brota de hábitos e de percepções que têm sua raiz no desvio do coração humano e se exterioriza em estruturas de pecado, que rompem o equilíbrio dos ecossistemas.

– *Inclui transgressões contra os princípios da interdependência e a ruptura das redes de solidariedade entre as criaturas e contra a virtude da justiça.* O texto faz referência à citação do Catecismo da Igreja Católica (CIC 340-344). Aponta questões mais profundas relacionadas ao pecado ecológico. Conforme a *Laudato Si'*, o individualismo moderno e a globalização da indiferença frente às dores dos pobres e do planeta têm sua causa humana no paradigma tecnocrático (LS 101,106-108), no antropocentrismo despótico e desordenado (LS 68, 69, 118, 119, 122). Rompe-se com a solidariedade básica entre as criaturas, e se colocam a competição, o lucro e o sucesso individual como valores supremos. Na linguagem das escrituras judaicas, diríamos que é uma forma de idolatria, de abandonar o caminho da vida e enveredar pelas trilhas da morte.

Na Pastoral, devemos evitar discursos muitos generalizados sobre o pecado ecológico. É necessário mostrar como e onde se dão os mecanismos de degradação da água, do solo e do ar; e em que medida eles comprometem a continuidade da vida nos biomas, nas plantas, animais e humanos. Especialmente, os membros de comunidades rurais, indígenas e quilombolas. Então, articularemos diferentes linguagens. O que a ecologia denomina de degradação ambiental e humana, nós chamamos de pecado ecológico ou socioambiental. São duas formas diferentes e complementares de compreender a mesma situação.

A noção de Pecado Ecológico é uma ampliação da noção de Pecado Social ou Pecado Estrutural, quando incorpora o novo paradigma da consciência ecológica. Mas, tal conceito é o mais conveniente para abarcar o conjunto de situações e estruturas, atitudes e atos, no âmbito pessoal, comunitário, institucional, corporativo, econômico e político? Não seria melhor falar em: “pecado contra a mãe Terra”, ou “pecado contra a ecologia integral”, ou ainda “pecado socioambiental”?

Cada um de nós, em diferentes graus e âmbitos da existência, participa da condição de peregrino(a) no caminho da vida, que chamamos santidade, e também do pecado. Por isso, devemos “vigiar e orar” (Mt 26,41). Com humildade, examinar nossas atitudes e gestos, à luz da misericórdia de Jesus e do seu apelo à conversão. Essa conversão significa tanto passar do mal para o bem, como ir do bem para um bem maior.

A oração nos conecta com o Deus da Vida e fortalece em nós a vocação de discípulos(as) e missionários(as). Ao mesmo tempo que atuamos em grupos, para defender o meio ambiente e as comunidades, alimentamos uma

espiritualidade ecológica, que não é somente de luta e enfrentamento. Ela inclui o cultivo da paz interior, a gratidão aos outros e à natureza, a alegria em saborear as pequenas coisas do cotidiano, o louvor e ação de Graças a Deus, a experiência de comunhão com o solo, a água, o ar, as plantas, os animais e as pessoas.

O foco principal não deve ser o pecado, e sim a Conversão Ecológica, com a exigência de reparação real dos danos causados contra nossa Casa Comum e seus membros: os seres abióticos (água, ar, solo e energia) e os seres vivos (micro-organismos, plantas, animais e nós humanos). Isso implica tanto as atitudes cotidianas como um novo projeto de sociedade, com ações comunitárias e institucionais correspondentes. Sonhar, esperar e transformar!

As diversas lutas em favor da justiça socioambiental são uma forma comunitária de combater o pecado ecológico e promover a conversão. Na medida em que as pessoas estão engajadas nessa causa, desenvolvem importantes valores, como o cuidado crescente com a Casa Comum, a resiliência, o espírito de cooperação, a esperança, a confiança nas pessoas e a fé no Deus da Vida. E quando conseguem vitórias, mesmo pequenas, elas sinalizam que é possível outra forma de organizar a sociedade. Então, celebram com alegria e gratidão esses sinais fragmentários do Reino de Deus entre nós.

Referências bibliográficas

- ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. Amazônia: Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Documento Final do Sínodo para a Amazônia. Brasília: CNBB, 2019.
- CAULY, M. *Curso de instrução religiosa*. Tomo I: Catecismo explicado. São Paulo: Francisco Alves, 1924.
- Catecismo da Igreja Católica. Sigla: CIC. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html>.
- CELAM. Medellín: Conclusões da Conferência de Medellín, 1968. São Paulo: Paulinas, 2010, 3ª ed. (As citações correspondem aos diferentes documentos da Conferência, como “Justiça”, “Paz”, “Pobreza na Igreja”).
- CELAM. Puebla: Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo: Loyola, 1980.
- CELAM. Aparecida: Documento de Aparecida. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (sigla: LG), Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo*. A doutrina da Graça. São Paulo, Loyola, 2004.
- FRANCISCO, PP. *Laudato Si'*. Encíclica sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015. <<http://www.pegadeaecologica.org.br/>>. Acesso em: 6 jul. 2020.
- MATTOS, L.A. Pecado. In: *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015, p. 732-733.

Encontros e diálogos com Selene, mulher camponesa pomerana: agricultura familiar orgânica e espiritualidade de tradição luterana

Claudete Beise Ulrich*

Introdução

O presente artigo buscou perceber a importância do papel das mulheres na comunidade camponesa pomerana, de tradição luterana da região de Alto Santa Maria, do município de Santa Maria de Jetibá, no estado do Espírito Santo, na mudança de trabalhar a terra e na produção de alimentos orgânicos, a partir da educação popular e da espiritualidade de tradição luterana¹. As análises foram realizadas tomando por base teórica e metodológica abordagens qualitativas, com utilização de diversas ferramentas de pesquisa (documentos, observações *in loco*, anotações no diário de campo, entrevistas) (FICHTNER et al., 2013). Os dados também foram produzidos com imersão na comunidade local e, especialmente, nos encontros e diálogos com Selene, mulher camponesa pomerana, uma das protagonistas das transformações na comunidade.

De partida, há um aspecto importante a ser destacado na Comunidade Camponesa Pomerana de Alto Santa Maria, no município de Santa Maria de Jetibá/ES: a transformação no modo de plantar, colher e vender através da agricultura familiar. No final da década de 1980, houve uma mudança da agricultura convencional com agrotóxicos para uma agricultura alternativa, atualmente, agricultura orgânica. No começo, esta inovação foi algo muito difícil de ser aceito pela comunidade. Hoje, entretanto, a maioria das famílias que vivem e trabalham em Alto Santa Maria cultivam alimentos de forma orgânica e agroecológica. Em 1989, foi criada a primeira Associação de Produtores Orgânicos em Santa Maria de Jetibá.

* Doutora em Teologia pela Faculdade EST. Professora no Programa de Pós-Graduação na Faculdade Unida de Vitória (FUV). Coordenadora do curso Licenciatura em Ciências das Religiões. Coordenadora dos Grupos de Pesquisa Religião, Gênero, Violências: Direitos Humanos e Cátedra de Teologia Pública e Estudos da Religião Rev. João Dias de Araújo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9944681145159594> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9830-3768>. Email: claudete@fuv.edu.br

1 A presente reflexão é fruto do Pós-Doutorado em Educação (especialmente, educação no campo) realizado na Universidade Federal do Espírito Santo, tendo como supervisor de pesquisa o Prof. Dr. Erineu Foerste.

A vida das mulheres camponesas pomeranas é marcada pelo trabalho. Elas, cotidianamente, além do trabalho da casa, do cuidado das crianças, plantam, cuidam, colhem, vendem. As mulheres camponesas integram as classes populares. Marlene Ribeiro (2008, p. 43) diz “há uma dimensão educativa de formação das classes populares que marca as suas construções identificadas como educação popular”. A mudança para uma agricultura orgânica implicou outro tipo de educação, de saúde e, sobretudo, de alimentação. Assim, se “a expressão ‘campo’ remete às lutas históricas do campesinato, educação popular carrega o sentido das organizações populares do campo e da cidade que, na sua caminhada histórica, participam, realizam e sistematizam experiências de educação popular” (RIBEIRO, 2008, p. 32).

Algumas reflexões sobre campesinato ou comunidade camponesa

Teodor Shanin assim define o campesinato:

Eu acho que uma das características principais do campesinato é o fato de que ele corresponde a um modo de vida, a uma combinação de vários elementos. Somente após compreendermos que se trata de uma combinação de elementos e não de algo sólido e absoluto é que começamos a entender realmente o que ele é. Porque, se procurarmos uma realidade fixa, não vamos encontrar isso no campesinato (SHANIN, 2008, p. 34).

Portanto, o campesinato corresponde a um modo de vida, que tem, segundo Rosemeire Aparecida de Almeida, como sustentáculo a *Família*, o *Trabalho* e a *Terra*. Desta relação, derivam uma multiplicidade de componentes do modo de vida camponês: relações de vizinhança, religiosidade/espiritualidade, laços de confiança, relações comunitárias, racionalidade ecológica, solidariedade, entre outros. Segundo a referida autora,

Grosso modo, podemos dizer que a lógica camponesa se centra na *tríade família, trabalho e terra*, enquanto a lógica do agronegócio no lucro e na renda. Daí o conflito permanente gerando um campo em disputa e cabe à sociedade saber de que lado vai ficar. Portanto, para que a oposição campesinato *versus* agronegócio tenha sentido, é preciso partir do pressuposto de que estamos falando de relações sociais de produção inteiramente opostas que, por sua vez, produzem lógicas de reprodução distintas (ALMEIDA, 2008, p. 309).

Já Klaas Woortmann aponta para a relação ética com a terra:

Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria (WOORTMANN, 1990, p. 12).

O autor também afirma que as sociedades camponesas, cada uma com a sua cultura, têm na tríade terra, família e trabalho elementos comuns (WOORTMANN, 1990, p. 23). Ainda de acordo com Woortmann (1990, p. 23), nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Há relações de reciprocidade, de modo que não se pensa a terra sem se reportar à família, e o trabalho permite a reprodução da família. No entanto, ele deixa muito claro que as categorias culturais são produzidas pela história e se transformam com a história. “Transformando-se a ordem social, transformam-se as estruturas de significados que contêm essas categorias de representação” (WOORTMANN, 1990, p. 70). Ainda segundo Maria de Nazareth Baudel Wanderley, o campesinato tem “uma forma de viver e de trabalhar no campo que, mais do que uma simples forma de produzir, corresponde a um modo de vida e a uma cultura” [...] (WANDERLEY, 2015, p. S027). Portanto, “um modo de vida e uma forma de trabalhar, cujos eixos são constituídos pelos laços familiares e de vizinhança” (WANDERLEY, 2015, p. S031). O lugar que assumem no mundo do trabalho constitui o elemento central que forja a sua própria identidade social (WANDERLEY, 2015, p. S039).

Considerações sobre o Povo Tradicional Pomerano

O Povo Tradicional Pomerano chegou em terras capixabas há 160 anos. Construíram suas vidas nas montanhas de Domingos Martins, Santa Leopoldina e Santa Teresa, região conhecida genericamente como *Kulland* (Mata Fria). Posteriormente, algumas famílias deslocaram-se para Afonso Cláudio, Itarana, Itaguaçu, Baixo Guandu, Pancas, Vila Pavão etc. Considerando as altas temperaturas, logo denominaram este novo espaço geográfico de *Warmland* (Terra Quente). Nesses territórios, criaram formas alternativas de produzir suas existências, em contato com outros povos e comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc.), que se tornaram conhecidas.

O Povo Tradicional Pomerano foi reconhecido como tal pelo Decreto Federal nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007) e pelo Decreto Estadual nº 3.248-R/2013 (ESTADO DO ESPÍRITO SANTO, 2013), considerando suas culturas (espiritualidade, festas comunitárias, arquitetura, culinária, língua etc.) e conhecimentos no cuidado com a terra e o meio ambiente. Algumas medidas decorrentes desse reconhecimento favoreceram a elevação da autoestima das comunidades pomeranas e seus sujeitos nos últimos anos. Destacamos, em especial, a valorização de sua cultura e de sua língua, com a proposição de grafia pomerana e a cooficialização da língua em cinco municípios capixabas com presença pomerana, como projeto piloto, a saber: Santa Maria de Jetibá, Domingos Martins, Laranja da Terra, Pancas e Vila Pavão efetivadas no Programa de Educação Escolar Pomerana (PROEPO).

Decorre daí a crescente necessidade de se fazer registros das memórias orais desse povo, que até então teve sua língua materna transmitida apenas oralmente. Fazem parte da comunidade camponesa pomerana: *a terra* (*Land* engloba a casa, os animais, a horta, o pomar, as nascentes, tudo que envolve a propriedade) (BAHIA, 2011, p. 47; TRESSMANN, 2005, p. 63), *o trabalho, a família, a língua pomerana e a religião cristã de tradição luterana* são dimensões que formam a identidade cultural e social do Povo Tradicional Pomerano (BAHIA, 2011; TRESSMANN, 2005; FOERSTE; SCHÜTZ FOERSTE, 2017). A transmissão da religião e da língua faz parte do papel das mulheres pomeranas (SILLER et al., 2019, p. 170-171).

A preservação da língua pomerana fortalece o pertencimento ao grupo étnico-cultural. Essa ideia de pertencimento está fundamentada no trabalho na terra, no processo educativo, na profissão da fé luterana ligada com a religiosidade popular (ritos, benzeduras, bênçãos geralmente realizadas pelas mulheres) e na preservação da língua pomerana, fortalecendo o papel das mulheres como “guardiãs” (GOMES, 1996, p. 17-30) da memória do povo pomerano, afirmando a sua identidade social enquanto Povo Tradicional.

Selene: agricultora orgânica pomerana de Alto Santa Maria

Selene Hammer Tesch se destaca como liderança na produção de plantas medicinais, condimentos e na desidratação destas plantas para serem consumidas como chás, condimentos ou outros usos, o que lhe valeu o Prêmio Sebrae Mulher de Negócios na categoria Produtora Rural em 2014 (reportagem Sayonara Lacerda, 2014). Ela se casou aos 16 anos, pois se casar

cedo fazia parte da cultura camponesa pomerana². Quando a entrevistei em 2019, estava celebrando 40 anos de casamento. Ela, mãe de 3 filhos (1 falecido) e 5 filhas, também é avó de 4 netos e 4 netas (duas netas estavam a caminho, no dia da entrevista). Selene afirmou o que para ela é ser mulher: “A mulher é a essência da vida. Toda a vida do ser humano e da família gira em torno da mulher. Ser mulher é viver a simplicidade dentro da família” (Entrevista realizada no dia 29 de abril de 2019). Por um lado, ela coloca a mulher como a essência da vida e diz que toda a vida e a da família giram em torno da mulher. No entanto, entende que o lugar da mulher é viver na simplicidade e dentro da família. Então, percebe-se, no pensamento de Selene, avanços e retrocessos no seu entendimento do que significa ser mulher. Ela também disse:

As mulheres pomeranas, no entanto, também sofrem violência moral e física. A própria educação que recebem desde pequena é que devem obedecer, ser submissas aos maridos, que o lugar delas é a cozinha – que este é o dever delas. A partir das nossas filhas é que estamos tendo uma nova visão, uma nova discussão de que as mulheres são iguais aos homens e que elas não devem se submeter às violências. Isto o pai e a mãe devem ensinar às suas filhas (Entrevista realizada no dia 29 de abril de 2019).

Esta resposta foi aprimorada numa outra visita:

As mulheres são fortes por natureza. Somos capazes de aturar muitas coisas e ainda sobreviver com tudo isso. As que são do campo mesmo chegam a ter jornada tripla. As mulheres que estão em movimentos também são criticadas por aquelas que não estão. As próprias mulheres pomeranas não sabem que sofrem violências, seja moral, física e até sexual. A educação que receberam foi para obedecer, ser submissas. O dever das mulheres é ficar na cozinha, no trabalho. A partir das filhas, estamos tendo outras discussões sobre os direitos das mulheres. Isto aprendemos também nos movimentos das mulheres. Temos direitos iguais e precisamos nos respeitar (Entrevista realizada no dia 31 de agosto de 2019).

Por um lado, ela ressalta que as mulheres pomeranas são fortes e aguentam muitas coisas, apontando para a tripla jornada de trabalho. Nem sempre há reconhecimento mútuo entre as mulheres da importância de

² Com o processo educacional e o Estatuto da Criança e do Adolescente, esta realidade de casar-se tão jovem também tem mudado para as mulheres pomeranas.

participar de movimentos sociais. Ela também aponta que a violência moral, física e até sexual faz parte da vida das mulheres pomeranas. No entanto, muitas mulheres não sabem que estão sujeitas à violência, isto é, não se reconhecem com direitos. A educação que receberam foi para obedecer, ser submissas. Aprenderam que o seu lugar é na cozinha, no trabalho. Ela também diz que é a partir das novas gerações, das filhas, da participação nos movimentos sociais, que estão aprendendo sobre os direitos das mulheres e que precisam aprender a respeitar. Portanto, aprender a respeitar a si mesmas, a reconhecer que têm direitos, está sendo um processo educativo.

Mas, também pode-se perguntar o que ela entende por família. Ela pensa na família camponesa. A família como um elemento fundamental da comunidade camponesa. Mulheres sozinhas, solteiras ou viúvas, na comunidade camponesa têm uma vida bastante sofrida e pesada. Segundo pesquisas de Joana Bahia sobre pomeranas, expressa-se que é a partir do

casamento, e com o nascimento dos filhos, que a mulher adquire na sociedade o seu lugar de adulta, conquista direitos e assume responsabilidades que divide com o marido, dando continuidade ao modo de vida camponês através da educação dos filhos. A mulher solteira está submetida às ordens dos irmãos e dos pais: ela não é dona de uma “colônia”, de uma *Land*. (BAHIA, 2000, p. 161)

A questão do casamento, constituição de família, nascimento de filhos/as ainda é muito forte, mas está mudando, pois também muitas mulheres pomeranas estão estudando, fazendo faculdade, mestrado e doutorado. Ainda segundo Bahia:

A mulher exerce um papel preponderante: é a dona da casa camponesa. A figura materna é que governa a parcela do trabalho que garante a manutenção da *household*, especialmente as técnicas mágicas; logo, em igualdade com o homem, é ela quem governa um determinado tipo de “saber-fazer”. A transmissão realizada pelas mulheres do saber mágico é mais do que uma transmissão de técnicas, pois envolve valores, a construção de papéis e a manutenção das identidades étnica e social (ou seja, pomerana e camponesa). Neste sentido, os ritos de passagem marcam a transformação da criança em adultos justamente quando aquela apreende o domínio pleno do saber trabalhar passando, então, a ser capaz de constituir uma nova família (BAHIA, 2000, p. 155-156).

Na narrativa da Selene, há ainda um aspecto que merece reflexão: “trocar ideias”. Portanto, as mulheres são ativas. Elas dialogam, opinam, deliberam e tomam decisões. Para trocar ideias é necessário ter ideias. Em relação à pergunta: “o que significa ser agricultora?” Ela respondeu: “uma agricultora é a essência da paz, pois gera comida, gera a paz. A produção de comida significa a produção da paz na sociedade”. A paz para Selene está ligada com a geração de comida. A não produção de alimentos significa a falta de paz, gerando fome e miséria. Importante destacar o conceito de paz da agricultora Selene: o seu saber sobre a paz não é o conceito espiritualizado, mas ligado com o cotidiano da existência humana. No entanto, a geração de comida, para a construção da paz, não é de qualquer jeito. Selene é agricultora/camponesa orgânica. Para ela, ser agricultora/camponesa é a que trabalha organicamente

Significa cuidar e amar a natureza. Quem ama a vida cuida da natureza. Cada ser vivente tem direito à vida. Os insetos também são importantes. Significa harmonizar o ambiente. As pedras são importantes. Elas dão o firmamento da natureza. Quem segura a terra nas montanhas são as rochas. Ser humano é parte da natureza. Os bichos fazem parte da natureza. As plantas...as flores...tudo...água. Eu penso que Deus está arrependido de ter criado o ser humano, porque ele não sabe cuidar da criação (Entrevista realizada no dia 29 de abril de 2019).

A narrativa de Selene sobre o significado em ser agricultora orgânica/agroecológica aponta para a espiritualidade da comunidade camponesa, ligada com toda a natureza. A produção de alimentos, que gera a paz, não pode acontecer em detrimento da destruição da natureza. Todos os seres vivos são importantes, mas também as pedras, as montanhas são fundamentais para a terra. Elas dão o firmamento para a natureza. O ser humano não está acima da natureza, mas faz parte da natureza. Os animais, as plantas, as flores, a água, todos os elementos estão interligados.

Selene apresenta, em seus relatos, elementos do pensamento complexo, isto é, a inter-relação de todos os elementos da natureza. De acordo com Edgar Morin, a natureza não é somente processo físico, mas aquilo que liga, articula e faz comunicar profundamente o antropológico, o biológico e o físico (MORIN, 1987, p. 424). Portanto, a agricultora orgânica Selene tem no seu fazer este saber, a necessidade do cuidado com todos os elementos da natureza, em que não há hierarquia entre eles e todos estão interligados. Carlos Rodrigues Brandão lembra de Paulo Freire, que aponta para o

“diálogo do homem com a natureza” (BRANDÃO, 1981, p. 103). Ainda de acordo com Brandão:

Isto quer dizer que as coisas que existem no mundo, da terra ao trigo, são dadas ao homem. Elas existem para ele e se oferecem ao homem para serem dominadas por ele. Para serem amorosamente transformadas e significadas pelo homem e para ele. O homem responde à dádiva da natureza com o ato de trabalho. O trabalho do homem é a sua parte no diálogo que deveria ser o fundamento de todos os outros atos humanos. Com o trabalho livre e solidário sobre a natureza, o homem cria a sua cultura, transforma o mundo, faz a história e dá sentido à vida (BRANDÃO, 1981, p. 103).

O autor citado aponta para a dádiva da criação e a resposta do ser humano com o ato do trabalho, que necessita ser livre e solidário com a natureza. Este ato precisa ser amoroso. A narradora Selene se refere a Deus como criador de todos os elementos da natureza e do ser humano. No entanto, para ela “Deus está arrependido de ter criado o ser humano, porque este não sabe cuidar da criação”. A espiritualidade invocada por Selene está na interligação com o cuidado com a terra e tudo o que ela contém, uma referência ao Salmo 24.1. A teóloga Ivone Gebara nos lembra da necessidade urgente de “reler a tradição cristã à luz das atuais tragédias e dos desafios vividos no planeta” (GEBARA, 2017, p. 97).

André Droogers, em sua pesquisa com pomeranos/as, percebeu que Deus está ligado com a proteção que pode ser individual ou familiar. “Deus é um Deus de proteção” (DROOGERS, 1984, p. 9). No entanto, a resposta de Selene aponta para uma espiritualidade, além do individual e familiar. Está ligada com Deus que sofre devido à falta de cuidado com a criação, com a terra e tudo o que ela contém, pois toda a natureza geme, como se estivesse em dores de parto (Rm 8.22). A partir deste processo de conscientização que também foi espiritual, aconteceu uma mudança radical na forma de trabalhar a terra.

Esta forma de pensar foi construída a partir da história de participação de Selene na Igreja Luterana e nos movimentos sociais. Selene faz referência, na sua fala, de que foi orientadora (professora do Ensino Confirmatório) na Igreja Luterana³ onde ensinava o Catecismo Menor, os 10

3 O Povo Tradicional Pomerano em sua maioria é de tradição religiosa cristã, luterana, participantes da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Mandamentos. Ela começou a refletir sobre a sua prática de ensinar os mandamentos, especialmente, o quinto mandamento “Não matarás”, para os adolescentes, mas percebia que muitas pessoas ao seu redor estavam morrendo, porque usavam agrotóxicos em suas plantações. Assim, ela se manifestou quando eu perguntei qual é o papel da Igreja Luterana nestas mudanças que ocorreram na comunidade, na forma de plantar.

No início foram muito importantes. Hoje a Igreja está bastante ausente. Poderia falar muito mais sobre a importância da produção orgânica e agroecológica. Quem teve muita influência foi o pastor Vitório Krause. Ela já é falecido e foi um dos grandes articuladores, em meados dos anos 1980. A partir do trabalho da Igreja Luterana e dos sindicatos de trabalhadores rurais houve muitas reuniões e conversas e começamos a mudar. Havia muito câncer entre a população e a membresia da Igreja Luterana... O pastor alertava que isto tinha a ver com o uso exagerado de agrotóxicos. Neste tempo, eu lecionava o catecismo – trabalhava com os/as confirmandos/as e ensinava os mandamentos. Os mandamentos são muito importantes para os luteranos. O quinto mandamento diz “Não matarás” e a gente com o jeito de plantar com o uso de agrotóxicos estava matando a si mesmo, o outro e a natureza. A partir desta reflexão, também decidimos eu e minha família a aderir ao movimento orgânico que se iniciava no município de Santa Maria de Jetibá-ES. O lema da nossa família e de todos que compartilham a agricultura orgânica é “plantar sem matar e comer sem morrer” (...) “Se a gente cuidar das plantas e da terra, elas nos darão o que a gente precisa pra viver” (Entrevista realizada no dia 31 de agosto de 2019).

Segundo o pastor Emil Schubert, em entrevista realizada dia 20 maio de 2019, havia um grande índice de agricultoras/es doentes de câncer, bem como muitas/os vieram a óbito devido à doença.

Era urgente mudar a forma de trabalhar a terra, de plantar e colher. Em 1982, o tema da IECLB foi Terra de Deus – Terra para todos, pois a terra pertence a Deus (Salmo 24.1). Era necessário cuidar melhor da terra e das pessoas. Neste sentido, o quinto mandamento “Não Matarás” foi ampliado em seu significado ético. As pessoas estavam se matando e matando a própria terra com o uso exacerbado de agrotóxicos. Assim, foram organizadas e criadas associações de agricultoras/es, objetivando a criação de uma agricultura orgânica e agroecológica.

Destaca-se o papel teológico, educativo e social que a IECLB exerceu naquele momento histórico, apontando para o uso exagerado dos agrotóxicos e as consequências como as doenças relacionadas ao câncer e à morte das pessoas e da terra. Importante lembrar a influência da Teologia da Libertação também na reflexão e atuação da Igreja Luterana. A metodologia da Teologia da Libertação “ver-julgar-agir” (L. BOFF; C. BOFF, 2010, p. 37-63) bem com a leitura popular da Bíblia (L. BOFF; C. BOFF, 2010, p. 51-52) tiveram uma grande influência no fazer pastoral, numa perspectiva de educação popular.

A relação da espiritualidade luterana, com a perspectiva da Teologia da Libertação, objetivando uma vida sem doenças e alimentos saudáveis na mesa foi um processo hermenêutico, que Selene apresenta na sua narrativa. O tomar consciência do saber ético “Não matará” (10 mandamentos) ligado com uma reflexão sobre a vida cotidiana da família e da Comunidade Camponesa Pomerana significou assumir uma transformação radical na forma de trabalhar na agricultura. O processo reflexivo, a partir do processo de conscientização do perigo à vida, conduziu para uma ação de transformação. Carlos Rodrigues Brandão lembra que a conscientização é nuclear em Paulo Freire. O autor afirma:

Ela é um processo de transformação no modo de pensar. É o resultado nunca terminado do trabalho coletivo, através da prática política humanamente refletida, da produção pessoal de uma nova lógica e de uma nova compreensão de mundo: crítica, criativa e comprometida. O ser humano que se conscientiza é aquele que aprende a pensar do ponto de vista da prática de classe que reflete, aos poucos, o trabalho de desvendamento simbólico da opressão e o trabalho político de luta pela sua superação (BRANDÃO, 1981, p. 108-109).

Foi também neste processo reflexivo que o significado da cultura pomerana começou a ser refletido.

Depois de 18 anos, eu entendi o que significa ser pomerana. Que eu faço parte de uma cultura rica de tradições. Marineuza e eu trabalhamos juntas para valorizar a cultura, pela escola. Os pais necessitam ensinar primeiro pomerano aos filhos, depois português. É importante ser bilíngue. Minha filha Patricia Tesch é professora de pomerano. Ela circula em algumas escolas, dando aula de pomerano (Entrevista realizada no dia 31 de agosto de 2019).

Portanto, conjuntamente, a partir de toda uma mudança reflexiva ética e prática na forma de plantar, também foi necessária uma transformação na forma de educar. Também a escola necessitou ser transformada e a língua pomerana, como um dos componentes curriculares, foi uma das lutas das mulheres e da comunidade. Selene aponta a importância de ser bilíngue. O que significa ser pomerana e cultivar organicamente?

A cultura pomerana é também orgânica familiar. Nossos antepassados cuidavam das nascentes. Cuidavam para que ela não desaparecesse. As pessoas moravam distantes e faziam queimadas nas matas para plantar. Eu só entendi o mal das queimadas bem mais tarde (Entrevista realizada no dia 31 de agosto de 2019).

A narradora afirma que a cultura da agricultura pomerana é também orgânica familiar e lembra que os antepassados cuidavam das nascentes. A memória dos antepassados e o cuidado com a água são fundamentais para afirmar que a agricultura agroecológica e orgânica é o melhor caminho para a preservação da vida.

Ecléa Bosi no seu livro *Memória e sociedade: lembranças de velhos* afirma “que a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a igreja, com a profissão, enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (BOSI, 1994, p. 54). O lembrar está relacionado com pessoas, grupos, instituições, experiências, cotidianos. A mesma autora salienta que: “Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1994, p. 55). Maurice Halbwachs, segundo Bosi (1994), “amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade” (HALBWACHS apud BOSI, 1994, p. 55).

A memória, segundo Michael Pollack “ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais” (POLLACK, 1989, p. 3). O ato de lembrar também traz conflitos, pois vai recuperar a “memória ‘proibida’ e, portanto, ‘clandestina’” (POLLAK, 1989, p. 5), ou seja, a memória social do grupo traz à tona também as relações de poder. O lembrar dos antepassados é um processo contraditório. Por um lado, Selene lembra que os antepassados

cuidavam das nascentes e por outro faziam queimadas. Portanto, a memória aponta para relações de conflito na forma de realizar a agricultura. Por isto, há a necessidade de destacar uma mudança, que afirme a vida, baseada numa espiritualidade ética: agricultura familiar orgânica.

Selene é presidente da Associação Amparo Familiar de Produtores Orgânicos (Amparo Familiar) desde 2001, que conta com a união de 90 famílias, produzindo uma variedade de 120 espécies de produtos por ano. Ela também fala da importância de vender nas feiras das cidades como Vila Velha e Vitória. De acordo com Selene, da Associação Amparo Familiar, a grande maioria da produção, ou seja, cerca de 200 toneladas, é vendida nas feiras. Assim se expressou para Daniela Stefano na entrevista para *Brasil de Fato*:

Hoje é a melhor forma de venda que beneficia tanto o agricultor como o consumidor. E a troca de ideias, de experiência, de poder conversar com o cliente, é uma forma muito agradável de trabalhar”. Parte dos alimentos também é destinada ao Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE).

O lema da Associação de Amparo Familiar resume a luta dos pomeranos em Alto Santa Maria: “Plantar sem matar, comer sem morrer”. “Plantar sem matar é não usar agrotóxicos nem produtos químicos, porque todo microorganismo que tem na terra, ela precisa para fortalecer as plantas, a nutrição da terra e desenvolvimento da saúde e da agricultura saudável. E comer sem morrer é ter certeza de fornecer seus produtos para alguém que se beneficia em saúde em fortalecimento do corpo e da vida. Isso tem um grande significado (STEFANO, 2019).

Outra Associação é As Mães da Terra – que busca fortalecer as mulheres, onde Selene também exerce o papel de presidente. Entendemos que precisamos cuidar da terra como nossa mãe. Esta associação foi criada em 2008. Ela disse que não é fácil reunir as mulheres, devido ao acúmulo do trabalho na agricultura.

Ela também foi representante da FAO/ONU em 2017. Ela diz: “o que mais aprendi foi sobre os direitos das mulheres rurais (#MulheresRurais, mulheres com direitos) (NAÇÕES UNIDAS BRASIL, 2015). Até 2030, quer se alcançar mais direitos para as mulheres agricultoras e uma sustentabilidade planetária. São 17 objetivos e 169 metas, colocadas pela ONU a ser alcançadas. Numa entrevista, Selene disse: “A mulher pode estar onde ela quiser estar. Basta traçar um objetivo, buscar um caminho e o conhecimento”,

encoraja Selene. “O caminho é longo e muitas vezes confuso, mas é preciso ter uma visão ampla, pra ver onde você quer chegar. A vida é feita de escolhas” (*SÉCULO DIÁRIO*, 2017).

O papel das mulheres na agricultura orgânica/agroecológica é fundamental. Elas exercem um papel de liderança, pois além da preocupação econômica, com comida saudável, colocam como objetivos fundamentais a saúde (entrevista para Esther RADAELLI, GIES, 2016) e também uma educação alternativa para seus filhos/as. Na entrevista dada para Daniela Stefano ao periódico *Brasil de Fato* (2019), Selene coloca que pensar em saúde é pensar de forma coletiva, comunitária, e o conhecimento que brota da agricultura orgânica, da produção de chás, necessita ser compartilhado.

Para desenvolver saúde você não tem que pensar no seu umbigo, tem que abranger mais coisas para acontecer e gerar isso. Porque não adianta eu trabalhar na minha propriedade e fechar isso só pra mim. Tem que fazer trabalho para expandir isso. E saúde só se promove quando todas as pessoas têm o bem-estar e o conhecimento de poder usufruir disso, poder gerar renda, conhecimento, poder compartilhar experiência. Isso é muito importante (STEFANO, 2019, [n.p.]).

Outro ponto importante na comunidade de Alto Santa Maria foi a organização e a luta coletiva por uma escola que tivesse a pedagogia da alternância, isto é, uma educação para os filhos e filhas, ligada com a comunidade camponesa. Edineia Koeler, Erineu Foerste e Alberto Merler no artigo “Pedagogia da Alternância em comunidade pomerana de Santa Maria de Jetibá” relatam

uma importante mobilização ocorreu em Alto Santa Maria em 1993, com a criação de uma associação para defender a implantação da Pedagogia de Alternância na escola da comunidade. [...] É importante registrar que, embora a escola oficialmente nunca tenha adotado a nomenclatura “Escola Família Agrícola”, por seguir a orientação da SEDU para identificar-se como estadual, a comunidade, carinhosamente, se refere a ela como *Familjeschaul* (“escola família”). (KOELER, FOERSTE, MERLER, 2019, p. 25).

Portanto, a Pedagogia da Alternância envolve professores/as, alunos/as, famílias e vincula-se como “trabalho colaborativo que articula comunidade e escola, para promover a formação humana integral e a profissionalização

[...]. A prática da parceria, conforme discute Foerste (2005), favorece o diálogo colaborativo entre sujeitos e instituições que tenham interesses e compromissos partilhados” (KOELER; FOERSTE; MERLER, 2019, p. 25).

Alicia Puelo aponta para a necessidade de favorecer “uma educação para a sustentabilidade que não pode ser reduzida a um simples título de melhor gestão dos recursos naturais” (PULEO, 2012, p. 46). É necessária uma mudança de relação com a terra, que passa por uma mudança nas relações de gênero em relação ao entendimento do cuidado, rompendo com o dualismo para

favorecer uma educação sentimental ecológica que estabeleça as bases emocionais das boas práticas para a sustentabilidade. O desprezo aos valores do cuidado, relegados à esfera feminizada do doméstico, é um dos fatores que levam a humanidade a uma corrida suicida de conflitos armados e desenvolvimento insustentável. O dualismo extremo cultivado pela nossa civilização precisa ser analisado e questionado como um subtexto que, em grande parte, responde a questões de gênero e que incide na persistência da desigualdade entre os sexos e na atual crise ecológica. As análises ecofeministas das oposições natureza-cultura, mulher-homem, animal-humano; sentimento-razão, matéria-espírito, corpo-alma denunciam o funcionamento de uma hierarquia que sempre desvaloriza as mulheres, suas tarefas, os animais não humanos, os sentimentos, o corporal e tudo o que é designado como Natureza frente a uma razão e uma cultura concebidas como masculinas e totalmente desligadas e liberadas do “natural”. (PULEO, 2012, p. 46).

O movimento de Selene e de outras mulheres camponesas pomeranas encontra respaldo no movimento chamado ecofeminismo. De acordo com a filósofa Puelo:

Tanto o ecologismo como o feminismo e o pacifismo estão na categoria de novos movimentos sociais, pois não se limitam apenas à exigência de uma distribuição de recursos mais justa. Eles também propõem outra qualidade de vida, se originam de uma visão diferente sobre a realidade cotidiana e revalorizam o que havia sido designado como diferente e inferior. Nesta nova abordagem, o despertar da consciência sobre a desvalorização das práticas de cuidado tem um lugar muito importante para o contato das mulheres com a ecologia (PULEO, 2012, p. 31).

Isto foi possível perceber na narrativa de Selene, plantar de forma ecológica, promovendo desta forma a paz, que se mostra palpável na comida na mesa e na saúde das pessoas da família e da comunidade. A perspectiva da vida e da espiritualidade é entendida de forma mais integral e ampla. A dimensão do cuidado faz parte da ação das mulheres. Neste sentido, Puleo também situa a “relação das mulheres com o meio ambiente nos marcos da construção social da ética e do cuidado” (FARIA, MORENO, 2012, p. 9). A ética do cuidado, na vida da comunidade camponesa de Alto Santa Maria, nasceu a partir de uma reflexão crítica na forma de entender e viver os mandamentos: o que significa *Não Matarás* em relação à natureza? A camponesa pomerana Selene foi uma das protagonistas destas indagações que conduziram a uma mudança na forma de tratar a terra.

Puleo também cita duas importantes teólogas cristãs atuantes numa perspectiva ecofeminista: Rosemary Radford Ruether (tradição cristã católica norte-americana) e Ivone Gebara (tradição cristã católica brasileira) que apontam para a necessidade de transformar a imagem do Deus patriarcal distante e separado da natureza.

Rosemary Radford Ruether ou Ivone Gebara, para superar o antropocentrismo (posição que nega toda consideração moral para o mundo não humano), dizem que é necessário mudar a imagem do Deus patriarcal separado da Natureza, e assumir uma visão de um Deus integrado na Natureza para entender a afinidade, a compaixão e o respeito, não somente aos seres humanos, mas também aos outros seres vivos e ao resto da Criação como parte da Divindade (PULEO, 2012, p. 46).

É esta visão integrada com a natureza que em parte encontramos na narrativa de Selene: Um Deus que se arrepende com a sua criação, um Deus que sofre com as dores da criação. É necessário urgentemente “abandonar a oposição hierárquica de espírito-matéria e alma-corpo, que tem sustentado ao longo de muitos séculos a misoginia, a demonização das mulheres e o desrespeito pela vida não humana. A partir de uma visão não teológica, sem dúvida também é necessário superar a correlação entre cultura- natureza e mente-corpo” (PULEO, 2012, p. 46).

Neste sentido, o cuidado necessita também ser assumido pelos homens, não sendo somente uma tarefa das mulheres. Como afirma Puleo “não se trata de que as mulheres se tornem as únicas salvadoras do planeta. Tanto homens quanto mulheres precisam se perceber como fazedores da

Cultura e integrantes de uma Natureza ameaçada e que precisa de cuidados” (PULEO, 2012, p. 47). Um dos slogans repetidos por Selene é: “Meio ambiente não precisa de nós. Quem precisa dele somos nós. Respeitar e preservar é dever de todos”. O processo educativo necessita incluir a relação do cuidado como tarefa de mulheres e de homens; é necessário um rompimento com o dualismo, apontando para a necessidade do cuidado como uma tarefa humana, no exercício de uma espiritualidade ativa de respeito à natureza.

Conclusão

A transformação da produção (plantar, colher, vender), o cuidado com a terra e a água trouxeram grandes mudanças para as mulheres. Elas participam, efetivamente, das vendas, da comercialização nas feiras orgânicas e agroecológicas nas cidades. Selene também está presente nas mídias sociais, através da internet, do facebook e do whatsapp, por exemplo, divulgando o trabalho da agricultura familiar orgânica. Esta questão pode ser um aspecto a ser pesquisado, o processo educativo que tem resultado desta participação efetiva das mulheres pomeranas nas lideranças de associações, nas feiras e nas diferentes mídias sociais. Percebe-se que o papel das mulheres pomeranas está num processo de transformação. Também atuam pastoras nas comunidades da IECLB, o que tem fortalecido o empoderamento das mulheres camponesas pomeranas na luta por direitos.

As mulheres pomeranas estão cada vez mais presentes na vida pública (nos movimentos sociais, nas feiras, comercializando os produtos orgânicos e agroecológicos, na administração da propriedade, nas mídias sociais, nas escolas, nas universidades), tomando consciência de que elas não são somente esposas e mães. São mulheres, camponesas, trabalhadoras, sujeitos da história, portadoras de conhecimentos e direitos, lutadoras de uma cultura de paz e justiça ambiental e de gênero, que se realiza na forma cuidadosa e respeitosa no relacionamento com a toda a natureza, numa espiritualidade intimamente ligada com a defesa da vida.

Referências bibliográficas

AGRICULTORA capixaba é eleita Embaixadora da Região Sudeste em campanha da FAO/ONU. *Século Diário*, 30 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.seculodiario.com.br/meio-ambiente/agricultora-capixaba-e-eleita-embaixadora-da-regiao-sudeste-em-campanha-da-fao-onu>>. Acesso em: 11 maio 2020.

- ALMEIDA, Rosemeire Aparecida de. Função social da propriedade e desenvolvimento sustentável: camponeses *versus* agronegócio. In: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson. (Orgs.). *Campesinato e territórios em disputa*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008. p. 303-325.
- BAHIA, Joana Maria. Práticas mágicas e bruxaria entre pomeranas. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 2, n. 2, p. 153-176, set. 2000. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos4/praticas_magicas.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- BAHIA, Joana Maria. *O tiro da bruxa. Identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é o método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BRASIL. Presidência da República. Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCPT). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Governador de Estado. Decreto Estadual n. 3.248-R, de 11 de março de 2013. Cria a Comissão Estadual do Espírito Santo de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CEDSPCT-ES). Diário Oficial do ES, Vitória-ES, p. 11-12, 12 mar. 2013.
- DROOGERS, André. *Religiosidade popular luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- DUARTE, Cristina Pereira; BARENHO, Raquel Cíntia Pereira. O feminismo e o ambientalismo intrínsecos em Marx. In: FERRI, Caroline; CAMARDELO, Ana Maria Paim; OLIVEIRA, Mara de. *Mulheres, desigualdade e meio ambiente* [recurso eletrônico] Caxias do Sul: Educs, 2017. p. 52-72 Disponível em: <<https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/ebook-mulheres-desig.pdf>>. Acesso em: 11 abr. 2020.
- ENTREVISTA realizada com o pastor da IECLB Emil Schubert, aposentando, residente em Vila Velha/ES, concedida em 20 maio de 2019.
- ENTREVISTAS realizadas com Selene Hammer Tesch na sua residência, em Alto Santa Maria/ES, concedidas em 29 de abril 2019 e 31 de agosto de 2019.
- FARIA, Nalu; MORENO, Renata. Apresentação. In: FARIA, Nalu; MORENO, Renata (Orgs.). *Análises feministas: outro olhar sobre economia e ecologia*. São Paulo: SOF, 2012. p. 7-11.
- FOERSTE, Erineu; FOERSTE, Gerda Margit Schütz. Língua, Cultura e Educação do Povo Tradicional Pomerano. *Educação em Revista*, n. 33, p.1-24, 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/edur/v33/1982-6621-edur-33-e153099.pdf>>. Acesso em: 29 out. 2019.
- FICHTNER, Bernd; FOERSTE, Erineu; SCHÜTZ-FOERSTE, Gerda Margit; LIMA, Marcelo (Org.). *Cultura, dialética e hegemonia: pesquisas em educação*. Curitiba/Vitória: Appris/Edufes, 2012.
- GEBARA, Ivone. *Ecofeminismo: desafios para repensar a teologia*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- GOMES, Ângela de Castro. *A guardiã da memória*. Acervo – Revista do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, v.9, nº 1/2, p. 17-30, jan./dez. 1996. Disponível em: <<https://biblioteca-digital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6836/538.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 30 abr. 2019.

- KOELER, Edineia; FOERSTE, Erineu; MERLER, Alberto. *Pedagogia da Alternância em comunidade pomerana de Santa Maria de Jetibá, Espírito Santo, Brasil*. Revista Brasileira De Educação do Campo, v. 4, 2019. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/campo/article/view/7129/16120>>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- LACERDA, Sayonara. Sebrae premia mulheres que se destacaram no empreendedorismo. *Sebrae*, 20 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.es.agenciasebrae.com.br/sites/asn/uf/ES/sebrae-premia-mulheres-que-se-destacaram-no-empendedorismo,33d0d665675c9410VgnVCM1000003b74010aRCRD>>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- MORIN, Edgar. O método v. 1: A natureza da natureza, 2. ed. Lisboa: Publ. Europa-América, 1987. apud CIOMMO, Regina Célia Di. Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. *Estudos Feministas*: Florianópolis. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v11n2/19130.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- NAÇÕES UNIDAS BRASIL. *Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- PULEO, Alicia H. Anjos do Ecossistema? In: FARIA, Nalu; MORENO, Renata (Orgs.). *Análises feministas: outro olhar sobre economia e ecologia*. São Paulo: SOF, 2012. p. 29-50.
- RADAELLI, Esther. Mulheres do campo mudam forma de trabalhar pela saúde da família. *G1 ES*. 20/03/2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/espirito-santo/agronegocios/noticia/2016/03/mulheres-do-campo-mudam-forma-de-trabalhar-pela-saude-da-familia.html>>. Acesso em: 25 nov. 2019.
- RIBEIRO, Marlene. Educação popular: um projeto coletivo dos movimentos sociais populares. *Perspectiva*, v. 26, n. 1, p.41-67, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/2175-795x.2008v26n1p41/9565>>. Acesso em: 25 nov. 2019.
- SILLER, Rosali Rauta; PLASTER, Josiane Arnholz; ULRICH, Claudete Beise; FOERSTE, Gerda Margit Schütz; FOERSTE, Erineu; TRESSMANN, Ismael. *Mulheres Pomeranas: vozes silenciadas*. São Carlos: Pedro & João, 2019.
- SHANIN, Teodor. Lições camponesas. In: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson. (Orgs.). *Campesinato e territórios em disputa*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008. p. 23-48.
- STEFANO, Daniela. De doentes por agrotóxicos a celeiro de orgânicos. *Brasil de Fato*. 10 de janeiro de 2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/01/03/de-doentes-por-agrotoxicos-a-celeiro-de-organicos>>. Acesso em: 20 mar. 2019.
- TRESSMANN, Ismael. *Da sala de estar à de baile*: estudo etnolinguístico de comunidades camponesas pomeranas do estado do Espírito Santo. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- WOORTMANN, Klaas. “Com Parente Não se Neguecia”. O Campesinato Como Ordem Moral. *Anuário Antropológico*/87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990. p.11-73. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6389/7649>>. Acesso em: 21 nov. 2019.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O Campesinato Brasileiro: uma história de resistência. *Revista de economia e sociologia rural*, v. 52, Supl. 1, p. S025-S044, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/resr/v52s1/a02v52s1.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

O paraíso devastado: colonização, catequese e desamparo

Zuleica Dantas Pereira Campos*

Introdução

Antes de mais nada, gostaria de deixar claro que meu lugar de fala nas ciências da religião é de uma professora pesquisadora que compreende o fenômeno religioso a partir da Antropologia e da História, campos do conhecimento aos quais dediquei meus anos de formação acadêmica. E é desse lugar que vou desenvolver aqui algumas reflexões acerca do tema que nos foi destinado nesta mesa, “O futuro da Amazônia diante da crise socioambiental: contribuições ético-religiosas”.

Não devemos esquecer que, quando tratamos de temas relacionando-os à complexidade ambiental, precisamos nos equipar de visões e abordagens do conhecimento científico multidisciplinar. Penso que uma visão unidirecional só nos permite apresentar uma paisagem monocromática das questões abordadas. Eis aqui meu desafio.

A história da região amazônica tem sido, desde a chegada dos primeiros colonizadores europeus até os dias atuais, uma trajetória construída em cima de genocídios e destruição ambiental – não que não o tenha sido antes, desde a chegada do *sapiens sapiens* na região (GUIMARÃES, 2018; PIVETTA, 2018). E nela, a região tem sido, e isso paradoxalmente, vítima daquilo que ela tem de mais especial – a contribuição para o equilíbrio ecológico mundial, a sua biodiversidade e a magia das inúmeras civilizações indígenas, muitas delas pouco conhecidas pela civilização ocidental.

A imagem da Amazônia foi formada primeiramente pelo olhar dos cronistas do século XVI, “terra de encantos, pulmão do mundo, natureza exuberante, lugar inóspito, Hiléia brasileira etc.” (J. ROSÁRIO; S. ROSÁRIO, 2018, p. 94).

O primeiro europeu de que se tem notícia a percorrer a Amazônia foi o espanhol Vicente Pinzon¹, que atravessou a foz do rio Amazonas, passou

* Doutora em História do Brasil (UFPE). Professora Titular e Coordenadora do PPG em Ciências da Religião da Unicap. E-mail: zuleica.campos@unicap.br

¹ Em fevereiro de 1500.

pela ilha de Marajó, uma das regiões mais povoadas no então mundo conhecido. É dessa viagem que temos os primeiros relatos de práticas atrozés “contra os povos da Amazônia: Pinzon aprisiona índios e os leva consigo para vender como escravos na Europa” (LOUREIRO, 2002, p. 108).

Desde então, viajantes, exploradores e catequistas buscaram explorar a região e, através da interação com as populações locais e o habitat exótico, disseminando mitos que se espalharam pelo mundo então conhecido. Os mitos mais populares são os do Eldorado, o do país da Canela e o do país das Amazonas. Sempre fazendo referência à superabundância da natureza composta por florestas de árvores altíssimas que atravessavam as nuvens; flores de tamanhos e cores extraordinários; rios que se perdiam no horizonte; monstros e animais estranhos e abundantes nas águas doces e no chão; pássaros enormes com penas e plumas de todas as cores.

No século XIX, assistimos ao movimento de sertanistas paulistas, baianos e pernambucanos que formaram, através da mestiçagem, os mamelucos. Esses desbravaram os sertões do Maranhão, as águas e as florestas do Grão-Pará, ou seja, a Amazônia (GADELHA, 2002). E assim a região foi uma fonte de lucros no período das drogas do sertão², enriquecendo a Metrópole; ou ainda podemos acrescentar, a grande produtora e exportadora de borracha, tornando-se uma das regiões economicamente mais importantes do mundo, na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX.

Seguindo essa trajetória de desventuras, no entorno da década de 1980, se transforma em fonte de ouro. O grande exemplo é Serra Pelada, que serviu para muitos empreendimentos. Pagou parte da dívida nacional; deixou os garimpeiros e suas famílias em condições subumanas; gerou energia elétrica para exportar para as outras regiões do Brasil e para os grandes projetos nacionais; e submeteu o nativo a pagar pela mesma energia, um preço significativamente mais elevado (LOUREIRO, 2002).

Do ponto de vista econômico, todas as estratégias concebidas para o desenvolvimento da região no sentido de sua integração ao mercado interno brasileiro tinham como objetivo diminuir as desigualdades regionais e inserir a Amazônia na economia nacional. Vale lembrar que, até a primeira metade do século XX, a região se encontrava praticamente isolada do resto do país.

² Como se denominavam as plantas curativas e a culinária das populações amazônicas.

Foi na década de 1970, auge da ditadura militar, que o “Projeto de Integração Nacional” deu início ao processo de inserção da região no mercado nacional e a Amazônia começou a se integrar física e economicamente com o restante do Brasil.

A partir daí até o final do século XX, foram viabilizadas ações produtivas e de infraestruturas subsidiadas pelos incentivos fiscais e financeiros concedidos pelas inúmeras agências de desenvolvimento regional existentes na região, e com vínculos econômicos com o mercado nacional e internacional de forma seletiva, concentrada e excludente. Os mais conhecidos e importantes são:

- O Polo Industrial de Manaus (PIM), correspondente à Zona Franca de Manaus (ZFM), totalmente concentrado na capital amazonense, (...) voltados predominantemente para o mercado interno brasileiro.
- Os polos Minerais no Pará: polo Trombetas (bauxita metalúrgica e refratária, no Noroeste e Centro-Norte do Estado), polo Carajás (minério de ferro, manganês, ouro, cobre e níquel, no Sudeste do Estado), polo Aluminífero (alumina e alumínio primário, no Norte do Estado), polo Siderúrgico (ferro-gusa, ferrosilício manganês, silício metálico e outros, no Sudeste do Estado) e polo Caulinífero (caulim, no Noroeste e Nordeste do Estado), voltados predominantemente para o mercado internacional;
- O polo Agropecuário, com um amplo leque de atividades vinculadas à pecuária, à produção de grãos e a culturas permanentes, com distribuição desigual na região, mas com predominância no Norte, Oeste e Leste de Mato Grosso e no Oeste, Leste e Sudeste do Pará, e de forma secundária no Sul de Rondônia e no Centro-Norte do Tocantins, tendo sua produção direcionada para o mercado interno brasileiro e para o mercado internacional (LIRA, SILVA e PINTO, 2009, p.158-59).

Como informam os autores, a prática extrativista madeireira também se organizou como atividade importante. Sua concentração está localizada no Pará, no Centro-Norte do Amazonas, em Rondônia e no Mato Grosso. Sua estrutura produtiva é caduca e destruidora, uma vez que se preocupam apenas com a extração da madeira até o esgotamento total das fontes (LIRA, SILVA e PINTO, 2009).

Assim, na década de 1990, percebemos que a economia da região decorreu de um “modelo desenvolvimentista desequilibrado” em termos de

espaço e de setores. Devido a isso se mantém desigual, ou seja, existem ilhas de desenvolvimento na região e áreas sem perspectivas, completamente abandonadas pelos projetos governamentais.

Chegamos ao século XXI e o que posso resumir da região é que esta se transformou num espaço de lutas internacionais, por ser a maior floresta tropical remanescente no planeta, ameaçada de sofrer interditos por causa do efeito estufa e do buraco da camada de ozônio. Do ponto de vista da economia, interessam as reservas naturais de grandes e diversas proporções.

Lima e Pozzobon (2005), ao estabelecerem uma classificação socioambiental da ocupação humana da Amazônia, percebem que permanecem três categorias de povos indígenas ocupando a região. As populações que mantêm inalterados seus conhecimentos “mitógenos” sobre o ambiente natural e se localizam em lugares de difícil acesso; os grupos que mantêm relações comerciais regulares com a sociedade local e regional compreendendo melhor as operações monetárias e o valor relativo das mercadorias; e, por fim, indígenas que perderam sua capacidade de produzir diretamente os principais recursos para a sua sobrevivência e passaram a depender do mercado para obter o consumo básico.

Somadas a essas populações, os autores se referem aos pequenos produtores tradicionais (população originária do processo de colonização ibérica da Amazônia); aos latifundiários tradicionais; aos latifundiários recentes (oriundos da década de 1950) e migrantes de fronteira que são posseiros. (IDEM)

Quanto aos espaços urbanos prevalecem a miséria, a falta de saneamento básico nas grandes e pequenas cidades e a falta de estrutura social geral. Muito provavelmente a Amazônia legal concentra parte significativa das reservas minerais da terra, produção de ferro e outros tipos de minérios, inclusive o nióbio. No entanto, como podemos perceber, não se beneficia de seus insumos.

Gostaria de lembrar que este breve relato introdutório não é uma queixa. É apenas uma constatação de fatos historicamente construídos e muitas vezes etnograficamente relatados.

Ecologia e espiritualidade

É importante levarmos em consideração que a crise socioambiental está intimamente ligada à crise dos paradigmas das ciências, em particular das

ciências humanas. Tais crises são indissociáveis, porque o relacionamento do ser humano com a natureza é, ao mesmo tempo, o relacionamento entre os seres humanos. É o modo de viver e pensar da humanidade.

A preocupação com o meio ambiente tem sido, neste início do século XXI, uma das questões mais discutidas entre dirigentes mundiais, uma vez que o clima vem sofrendo fortes alterações em decorrência dos países que historicamente pautam seu desenvolvimento na exploração intensiva, desorganizada de recursos naturais e da poluição nos países mais desenvolvidos.

Atualmente, encontramos movimentos que se preocupam com a integração e o resgate da natureza e dos saberes tradicionais que abranjam o ser humano de forma mais totalizante. Exercícios físicos e espirituais, individuais e em grupos, são cuidados tomados pelas pessoas ecologicamente orientadas.

O cuidado responsável com o ecossistema começa a fazer parte das crenças religiosas de forma mais efetiva. Em muitas, as práticas ecológicas e o contato com a natureza passam a serem vistos como mediação na busca da espiritualidade e da evocação do sagrado.

Preocupações ecológicas do tipo sustentabilidade da natureza, educação ambiental e sobrevivência do planeta parecem apontar para universos de espiritualidades dos quais as religiões institucionalizadas se afastaram, ou que nunca tiveram, no decorrer dos séculos e milênios de suas práticas.

Assim, as experiências religiosas-ecológicas seduzem os indivíduos que buscam um horizonte mais amplo de experiências de alteridade. Nesse sentido, a prática do sagrado corporificado na natureza evoca energias e forças que remetem para um “outro”, que não se dissipa nas representações culturais.

Então, neste contexto de intensa sensibilidade ecológica associada ao sagrado, podemos identificar as religiões xamânicas e afro-brasileiras corporificadas na paisagem, como a referência englobante para a dimensão da experiência humana.

O Xamanismo amazônico, por exemplo, engloba diversas especialidades cujo denominador comum é o fato de ser uma manifestação social e cosmológica. Os xamãs da Amazônia são conceituados na propriedade das plantas e grandes conhecedores da floresta. Utilizam rezas, cantos de cura e a incorporação de espíritos, uma vez que suas atividades curativas são de grande importância para as sociedades em que vivem.

Para Cunha (1998), a expansão do xamanismo está relacionada à debilidade das instituições políticas e econômicas tradicionais. Sua clientela é ampla e sem distinção de origem étnica. Atualmente realizam suas práticas nos meios rurais e nos grandes centros urbanos. Concordo com Pérez-Gil (2001) quando explica que a adaptação dos sistemas xamânicos à sociedade englobante e a complexidade dos grandes centros urbanos merecem um estudo a partir de uma dimensão diacrônica do fenômeno.

A história e a antropologia observaram o crescimento do xamanismo em situações de dominação colonial ou quando povos são apreendidos nos mecanismos do sistema mundial englobante. O crescimento do xamanismo parece coincidir com o enfraquecimento das instituições sociais, políticas e econômicas tradicionais. Assim, ele se estendeu do interior de certos grupos indígenas e está presente em movimentos milenaristas, no meio urbano, com técnicas heteróclitas que se autoproclamam tradicionais e em grupos do tipo *New Age* (CUNHA, 1998).

Na literatura antropológica, os xamãs do ocidente amazônico são descritos como viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas. Sob o efeito da ayahuasca ou de outros alucinógenos, veem tudo, nada os surpreende. Viagens na perspectiva da nossa definição comum aumentam seu prestígio, muitas vezes substituindo um longo ritual de aprendizagem convencional. Aos xamãs cabe interpretar o inesperado, atribuir conceitos ao incomum e estabelecer a ordem dos significados das coisas. É dessa forma que suas práticas objetivam reordenar ou equilibrar as condições estabelecidas através de suas viagens a outros mundos (CUNHA, 1998).

O perspectivismo amazônico problematizado por Viveiros de Castro (1996) me parece uma chave importante para a discussão do xamanismo, uma vez que põe em evidência a questão da pluralidade dos pontos de vista e nos leva ao imbróglio da tradução. Diz o autor: “Convém destacar que o perspectivismo ameríndio tem uma relação essencial com o xamanismo, de que é ao mesmo tempo o fundamento teórico e o campo de operação, e com a valorização simbólica da caça (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119). E, mais adiante, esclarece:

o perspectivismo ameríndio conhece um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada: o mito, que se reveste então do caráter de discurso absoluto. No mito, cada espécie de ser aparece aos outros seres como

aparece para si mesma (como humana), e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva (de animal, planta ou espírito). De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é explicitamente afirmado por algumas culturas amazônicas. Ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo — meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 135).

Partindo do perspectivismo ameríndio, me permito aqui apresentar a narrativa etnográfica de Crispim, xamã do Alto Juruá descrito por Cunha.

Crispim, um Jaminauá do Alto Bagé, grupo indígena que habita as terras Indígenas do Alto Rio Purus que percorre o território do Peru e dos estados brasileiros do Acre e do Amazonas. Durante decênios e até sua morte no começo dos anos 1980, foi o mais reputado xamã do Alto Juruá, tanto junto aos índios como aos seringueiros. De sua vida, conta-se que, criado por um padrinho branco que o teria levado para o Ceará e, após um assassinato em que teria sujado as mãos, para Belém, onde teria estudado, ele teria voltado para o Alto Juruá. Para Crispim, sua reputação xamânica explica-se por sua estada e seus estudos em dois lugares particularmente significativos: o Ceará (cerca de quatro mil quilômetros dali), de onde provêm quase todos os seringueiros da região e onde desde então os Kaxinawá do Purus situam a raiz do céu, e Belém, um dos últimos nós da rede do caucho. Não é, tampouco, indiferente que Crispim, voltando para os seus e estabelecendo-se na região como um xamã poderoso, tenha escolhido morar no lugar chamado Divisão, “partilha das águas”, isto é, nas próprias cabeceiras de seis bacias fluviais distintas: as dos rios Humaitá, Liberdade, Gregório, Tarauacá, Dourado e Bagé. Assim, Crispim, um homem criado no extremo-jusante, estabelece-se em uma espécie de hipermontante: idealmente situado para encarnar a contento o projeto de junção do local e do global. É nesse sentido que Crispim é um tradutor (CUNHA, 1998, p. 12).

Faz em torno de setenta anos que os Kaxinawá do Purus desceram das cabeceiras dos igarapés, na mata virgem amazônica para o rio Purus, habitado por seringueiros, marreteiros e grupos indígenas inimigos. Neste contato, morreu o último xamã. Dessa forma, os Kaxinawá se confrontaram

com os missionários, e com os xamãs de outros grupos indígenas. Lagrou (1991) em sua pesquisa, relata que entre os Kaxinawá se acredita que existem nativos com conhecimento, mas que perderam o poder, uma vez que alguns ex-xamãs se converteram ao protestantismo. Para a autora, que escreveu o trabalho em 1991, a situação é passageira e o grupo precisa do xamã como mediador e curador. Assim relata:

Os Kaxinawá sofrem constantemente ataques de forças ou entidades espirituais e muito mais ainda de ações de grupos vizinhos. Por isso sentem uma necessidade urgente de retomar o poder de interação com o lado espiritual da realidade. Dois fatos facilmente observáveis que apontam nessa direção são o uso frequente e público da ayahuasca (aproximadamente duas ou três vezes por mês) e as longas caminhadas solitárias de alguns velhos sem o objetivo de caçar ou de buscar ervas medicinais (explicação geralmente dada). Estas duas atividades mostram uma procura ativa de estabelecer um contato intenso com o que chamarei daqui em diante a *yuxindade* (LAGROU, 1991, p. 27-8).

Retomando o relato de Crispim e suas práticas, penso que a narrativa etnográfica de Manuela Carneiro da Cunha demonstra bem o quanto a sua condição de Xamã o leva a se estabelecer em local privilegiado, nas cabeceiras, divisão das águas. O local é distinto uma vez que Crispim faz o papel de tradutor. Mas, nesse caso, o que seria uma tradução?

A tradução seria o “estranhamento”, como diria Bhabha (1998), um exercício de dessacralização do predomínio da cultura global, o estabelecimento das diferenças, a contextualização histórica, inclusive dentro das posições minoritárias das quais esses grupos étnicos fazem parte. E assim teria repercussão e esse “estranho” poderia ser ouvido de alguma forma. Sempre consciente de que a lacuna permanecerá. Toda tradução, de qualquer lugar que se considere, sempre deixará lacunas para novos tradutores.

Partindo agora para a concepção das religiões afro-brasileiras, os deuses, denominados de orixás, são elementos da natureza, rios, trovões, raios, mares, terra, lama, dentre outros fenômenos. Assim,

Esta atribuição se baseia na inegável importância que assume a natureza dentro do pensamento e das práticas religiosas dos cultos afro-descendentes, marcados pela necessidade que os terreiros têm da natureza como parte integrante de seu universo, dos rituais e da própria

identidade dos seus deuses, o que gera um sentimento de respeito, dependência, integração, e, ao mesmo tempo, de submissão para com ela, (BOAES; OLIVEIRA, 2011, p. 94).

Não estamos dizendo com isso que as religiões chamadas tradicionais ou institucionalizadas, notadamente aquelas de matriz oriental, não possuam vinculações ecológicas fortes. Elas possuem! Porém, no caso da Amazônia, o mundo cristão participou historicamente dos projetos de colonização e “civilização” da região.

Foi uma catequização pautada na domesticação do nativo e da região, moldando-os à visão, à expectativa de exploração de pessoas. A história da colonização ocidental na Amazônia tem sido construída através da catequização violenta e exploradora, desencadeada por preconceitos e interesses estrangeiros, tanto no passado, como no presente.

Mas também posso acrescentar, para não ser injusta, o trabalho realizado por comunidades católicas da região no sentido de organização comunitária, geração de renda, assistencialismo e acolhimento àqueles que praticam o trânsito religioso.

De acordo com Figueiredo (1976), as referências mais antigas da presença negra africana na região Amazônica são narradas por viajantes naturalistas como Bates (1944), Agassiz (1938), Wallace (1939), entre outros. O negro africano escravizado participou das missões religiosas na ilha de Marajó, em Cachoeira, Condeixa, Chaves, Monsarás, Monforte e Muaná. O autor também salienta uma reduzida quantidade de escravizados fugidos das Guianas que adentrou na Amazônia e se instalou em território brasileiro.

Agenor Pacheco (2010) ao estudar as encantarias afro-indígenas na Amazônia Marajoara, corrobora as informações fornecidas por Figueiredo (1976) acerca da multiplicidade de contatos étnicos, sociais e culturais na região³. E é a partir desse hibridismo complexo e ambíguo que o autor orienta os estudos das encantarias afro-indígenas e suas relações envolvendo padres, pajés, curandeiros e benzedores.

As práticas religiosas na Amazônia convivem a partir do envolvimento com o cenário de uma natureza primária para se reproduzirem. As religiões afro-brasileiras, assim como o sagrado indígena e a pajelança cabocla,

3 Refiro-me às presenças de negros escravizados e libertos, brancos e miscigenados, colonizadores e trabalhadores migrantes que convergiram para a Amazônia Legal desde o início do processo de colonização.

trazem consigo potencialidades de valorização dos fenômenos naturais. Na Amazônia elas foram ressignificadas, como é comum em todas as regiões do Brasil em que são praticadas, adotando rituais das práticas locais da pajelança. Da mesma forma são vistas com preconceito e desconfiança. Como afirma Nascimento,

Muito embora se perceba que em uma região como a amazônica as práticas de pajelanças e de religiões afro-brasileiras já possuem seu lugar nas necessidades variadas de sua população, seja na área de saúde, afetiva, material, financeiro, em todas as regiões que serviram de campo de pesquisa, no estado do Pará e na tríplice fronteira, a procura pelos curadores do sagrado é frequente e regular. Apesar de todo o preconceito existente, a população tem uma confiança nos seus trabalhos, e sempre recorre quando precisa. Provavelmente se constituam no porto seguro da população, quando percebe que não tem a quem pedir socorro (NASCIMENTO, 2018, p. 133).

Ainda com relação ao preconceito, a autora ressalta nas comunidades afro-religiosas, por ela estudada, uma ausência de identidade quanto às suas práticas. Muitas preferem ser chamadas de benzedeiras ou rezadeiras:

Quem se define como tal, ou quer assim ser reconhecida, possui na sua casa, vultos de entidades da Umbanda e Tambor de Mina. Ou seja, percebe-se uma negação quanto à aproximação destas religiões, provavelmente devido à carga de preconceitos e visão negativa sobre as mesmas. Essa questão se relaciona com a que foi apresentada anteriormente quanto ao individualismo instalado nas relações e também na tentativa de “fuga” de uma determinada condição. É mais aceitável e tolerável para a sociedade ser chamada de rezadeira ou benzedeira do que de macumbeira (NASCIMENTO, 2018, p. 351-52).

Assim percebemos que o preconceito e o desamparo estão presentes nessas religiões não institucionalizadas em todo o território nacional. São inúmeras as pesquisas que têm sido produzidas para o reconhecimento dessas religiões que, inclusive, contribuem para uma humanidade mais afetiva. Quem sabe o retorno daquilo que a espécie *sapiens sapiens* tem de mais significativo: a humanidade e a espiritualidade.

Então nos vem a pergunta: Em que sentido a preocupação com a ecologia muda o posicionamento das religiões institucionalizadas no mundo

contemporâneo? É preciso lembrar que esta preocupação atravessa lugares de forma desigual. O mundo cristão transformará as suas práticas litúrgicas no sentido de valorizar o ecossistema? Não trago respostas, apenas algumas considerações a serem pensadas⁴.

Considerações finais

A primeira consideração é a de que, como consequência de séculos de exploração e abusos, restou hoje uma estranha sensação de sermos estrangeiros. Não conhecemos a Amazônia!

A natureza não tem sido considerada como parceira e aliada e, ao que parece, a floresta tem sido vista ora como um obstáculo a ser vencido, ora como simples objeto a ser explorado e destruído. A compreensão de que fazemos parte de um ecossistema e sem ele a vida humana não é possível é um ponto central da problemática ética e religiosa e que deve ser assumido.

A floresta amazônica está sendo derrubada de forma acelerada porque, na percepção da sociedade e do governo brasileiro, tem pouco valor, apesar de os ecologistas, os movimentos sociais, os governos de outros países (principalmente europeus), comunidades nacionais e internacionais formadoras de opinião afirmarem o contrário.

Aceitemos com modéstia a consciência de que os homens “estão” na natureza e de que os conhecimentos dela ainda são muito limitados. A consciência do desmantelamento de uma ordem original parece estar presente nas representações dos povos originários da Amazônia.

Pelo exemplo dos Kaxinawá penso também que não existe cultura global. O sentido da vida e da morte faz parte da perspectiva local. Pela experiência afro-brasileira podemos nos ressignificar.

Precisamos também fazer a autocrítica: o cristianismo teve uma atitude histórica muito ambígua com relação ao pensamento ecológico e à realidade dos ecossistemas.

Tenho consciência de que os problemas aqui tratados não são pequenos e simples, ao contrário. Atribuo a cada um deles uma complexidade específica e ao mesmo tempo ressalto a responsabilidade social, que não só advém do poder público, de políticas públicas, mas de cada um de nós. É

⁴ Quando esse texto foi apresentado e discutido, em setembro de 2019, a Igreja Católica preparava a sua “Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica”, previsto para outubro, sob o título “Amazônia: Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral”. Não pude, então comentá-lo e, portanto, não o incluí nesse texto. Remeto ao Portal oficial, em português, com notícias e documentos publicados (<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt.html>).

necessário garantir respeitabilidade e legitimidade às diferenças. Precisamos perspectivar e fazer as pazes com a natureza.

Referências bibliográficas

- AGASSIZ, Luiz; CARY, Elizabeth. *Viagem ao Brasil* (1865-1866). Coleção Brasileira, vol. 95. São Paulo: Ed. Nacional, 1938.
- BATES, Henry Walter. *O naturalista no rio Amazonas*. Coleção Brasileira, vol. 237. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1944.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOAES, Antônio G.; OLIVEIRA, Rosalira dos S. Religiões afro-brasileiras e ética ecológica: ensaiando aproximações. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 9, Maringá, p. 93-121, 2015. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30368>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- CUNHA, Manuela C. da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, Rio de Janeiro, p. 7-22, 1998. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100001&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 15 abr. 2019.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Presença africana na Amazônia. *Afro-Ásia*, n.12, p. 145-60, 1976. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20781/13384>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- GADELHA, Regina M. A. F. Conquista e ocupação da Amazônia: a fronteira norte do Brasil. *Estudos Avançados*. v. 16, n. 45, São Paulo, p. 63-80, 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000200005. Acesso em: 13 mai. 2020.
- GUIMARÃES, Maria. Os primeiros agricultores na Amazônia. *Pesquisa FAPESP*, São Paulo, ed. 269, jul., 2018. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2018/07/29/os-primeiros-agricultores-na-amazonia/>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- LAGROU, Elsie Maria. *Uma etnografia da cultura Kaxinawa entre a cobra e o inca*. 247f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.
- LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. *Estudos Avançados*. v. 19, n. 54, São Paulo, p. 45-76, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200004. Acesso em: 15 abr. 2019.
- LIRA, Sérgio R. B. de; SILVA, Márcio L. M. da; PINTO, Rosenira S. Desigualdade e heterogeneidade no desenvolvimento da Amazônia no século XXI. *Nova Economia*, v.19, n.1, Belo Horizonte, p.153-184, 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-63512009000100007. Acesso em: 15 abr. 2019.
- LOUREIRO, Violeta R. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. *Estudos Avançados*. v. 16, n. 45, São Paulo, p.107-121, 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000200008. Acesso em: 15 abr. 2019.
- NASCIMENTO, Ana Lúcia C. do. *Ciência do sagrado na Amazônia*. Encontros entre a tradição e modernidade nas práticas de pajelanças e religiões afro-brasileiras. 382f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido), Universidade Federal do Pará, Pará, 2018.

- PACHECO, Agenor S. Encantarias afro-indígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte*, v. 8, n. 17, Belo Horizonte, p. 88-108, 2010. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20781/13384>. Acesso em: 13 mai. 2020.
- PÉREZ-GIL, Laura. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. *Cad. Saúde Pública*, v. 17, n. 2, Rio de Janeiro, p. 333-344, 2001. Disponível em: <https://www.readcube.com/articles/10.1590/S0102-311X2001000200008>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- PIVETTA, Marcos. Mais gente na floresta. *Pesquisa FAPESP*, São Paulo, ed. 267, mai., 2018. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2018/05/21/mais-gente-na-floresta/>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- ROSÁRIO, Josenilda P. de S. do.; ROSÁRIO, Samuel A. S. do. A cronística de Gaspar de Carvajal e a colonização da Amazônia. *Nova Revista Amazônica*. v. 6, n. Especial, dez., Bragança, p. 93-107, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/view/6469>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pela Amazônia e rio Negro*. Coleção Brasileira, Vol. 156. São Paulo: Ed. Nacional, 1939.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, Rio de Janeiro, p. 115-144, 1996. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em: 13 jul. 2019.

Amazônia: escuta, anúncio, diálogo para uma Igreja com rosto amazônico*

Francilaide de Queiroz Ronsi**

Introdução

A preparação para a realização do Sínodo Especial para a Amazônia foi um momento muito especial para a Igreja, que se colocou aberta para a escuta atenta e solidária à realidade dos povos e das comunidades que habitam a região Pan-Amazônica. Em um encontro com os povos indígenas da Amazônia, em Puerto Maldonado, o Papa Francisco deu sinais de qual seria o caminho para a realização desse Sínodo: ele ocorreria a partir da escuta, com o cuidado para integrar o clamor dos pobres e o clamor da terra.

Veremos, então, que será preciso, para a Igreja, ir além da escuta. Será preciso atingir a mudança desde dentro para alcançar a harmonia com a criação, contemplar o criador e desvendar a sua presença nas diferentes culturas. O desafio que se impõe à Igreja é que ela seja encarnada, inculturada na realidade dos povos da região Pan-Amazônica, e que consiga assumir um novo rosto, um rosto que contemple a pluralidade de suas expressões, femininas e masculinas, de suas culturas, de seus povos e de seus ecossistemas.

Por conseguinte, a Igreja com rosto inculturado e encarnado realizará o anúncio do Evangelho, com o cuidado para “cultivar sem desenraizar, fazer crescer sem enfraquecer a identidade” porque a mensagem deverá ser transmitida a partir da realidade na qual está inserida. O Papa Francisco quis “adentrar no solo sagrado” da região Pan-Amazônica para com seus povos conhecer a sua cultura, religião e a exuberância de sua natureza e com eles aprender o significado de “bem viver”. Descobriremos que o significado para o “bem viver” vai muito além da relação harmoniosa entre as pessoas e a natureza, e o quanto é capaz de interpelar todas as sociedades.

* A autora publicou um artigo nesta linha e temática no Dossiê da Revista *Atualidade Teológica: Teologia e crise socioambiental*, v. 24, n. 64, jan./abr. 2020. Cf. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47945/47945.PDFXXvmi=>

** Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Docente do Departamento de Teologia da mesma Universidade. E-mail: francilaide@puc-rio.br.

Nessa região, que é multiétnica, multicultural e multirreligiosa, reconheceremos que o diálogo é imprescindível para a convivência fraterna, e para que seja evitada uma visão monolítica e patriarcal da realidade. Em seguida, apresentaremos as contribuições do teólogo e místico Raimon Panikkar para o diálogo intercultural, a partir dos termos por ele desenvolvidos: “diálogo dialogal”, em que os dialogantes crescem mutuamente; o *efecto pars pro toto*, em que a harmonia entre as diferentes perspectivas possibilita vislumbrar o todo que cada um vê parcialmente, e o “diálogo intrarreligioso”, como exigência para o encontro e o diálogo.

O nosso itinerário ajudará a elaborar algumas reflexões sobre a escuta, o anúncio e o diálogo como rotas para a inculturação, para a interculturalidade da Igreja na região Pan-Amazônica, para a integração entre o humano, o social e o ecológico e para que se vislumbre, a partir da beleza cultural, religiosa e étnica de seus povos, o seu rosto pluriforme amazonense.

Na Amazônia: “Quis vir visitar-vos e escutar-vos”

Em um clima de muita fraternidade e de oração, com a presença de bispos, missionários e missionárias, leigos e leigas, e representantes dos povos indígenas da região Pan-Amazônica¹, o Sínodo Especial para a Amazônia se realizou, em Roma, durante 21 dias, em outubro de 2019, com o tema “Novos caminhos para a Igreja e para a ecologia integral”. Espaço, segundo o Papa Francisco, “privilegiado de escuta do Povo de Deus: ‘Para os padres sinodais pedimos, antes de mais nada, ao Espírito Santo, o dom da escuta: escuta de Deus, até ouvir com Ele o grito do povo; escuta do povo, até respirar nele a vontade a que Deus nos chama’” (EC 6). Os participantes do Sínodo puderam testemunhar a novidade do Espírito, gestada durante esses dias, tão aguardada pela Igreja.

O Sínodo especial para a Amazônia resultou em uma Exortação Apostólica Pós-Sinodal, denominada, carinhosamente, pelo Papa Francisco, “Querida Amazônia”. Nesse texto, destaca-se o fato de o Papa convidar todos a fazerem a leitura do Documento Conclusivo do Sínodo. Logo no início, ele afirma: “não vou desenvolver todas as questões amplamente tratadas no Documento conclusivo, não pretendo substituí-lo nem o repetir.

¹ A Amazônia é um bioma plurinacional interligado pelos seguintes países: Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia, as Guianas e o Suriname, além do Brasil. Iremos nos referir a esse bioma plurinacional, como Pan-Amazônia.

[...] Nesta Exortação, preferi não citar o Documento, porque convido a lê-lo integralmente” (QA 2-3).

Desse modo, em paralelo à Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia deverá seguir a leitura do Documento Conclusivo do Sínodo. Essa foi uma das surpresas desse Sínodo: o que foi amplamente refletido durante a sua realização continua a reverberar em todas as páginas da Exortação Apostólica Pós-Sinodal.

O caminho para a realização desse Sínodo teve início quando o Papa Francisco o convocou, no dia 15 de outubro de 2017, mas foi em 19 de janeiro do ano seguinte, quando esteve em Puerto Maldonado, Peru, em um encontro com os povos da Amazônia, que se iniciou a escuta na região Pan-Amazônica em sua preparação. Nesse encontro, assegurou o Papa: “quis vir visitar-vos e escutar-vos, para estarmos juntos no coração da Igreja, solidarizarmo-nos com os vossos desafios e, convosco, reafirmarmos uma opção sincera em prol da defesa da vida, defesa da terra e defesa das culturas” (Fr. PM).

O Papa foi ao encontro dos povos indígenas, porque queria ouvi-los, queria estar com eles, como uma Igreja “em saída” em que seus discípulos missionários *primeireiam*, tomam a iniciativa! Assim ele fez. Tomou a iniciativa, encurtou as distâncias e tocou a carne sofredora de Cristo no povo (EG 24). O clamor dos povos, marcado pelas vozes de tantas mulheres, e da terra alcançou a Igreja que, chamada a ser cada vez mais sinodal, assumiu os seus contrastes, solidarizando-se com a força e a exuberância da vida e da sabedoria que caracterizam os povos da Região Pan-Amazônica, e com os seus desafios humanos, sociais, culturais e ecológicos.

Nessa perspectiva, o Papa Francisco lembrou das ameaças que os povos originários vêm sofrendo em seus territórios pela pressão dos interesses econômicos nacionais e internacionais, e advertiu que “devemos romper com o paradigma histórico que considera a Amazônia como uma despena inesgotável dos Estados, sem ter em conta seus habitantes” (Fr. PM). Para tanto, faz-se necessário reconhecer que

É preciso assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas, dando assim provas de compreender que o desenvolvimento de um grupo social supõe um processo histórico no âmbito de um contexto cultural e requer constantemente o protagonismo dos atores sociais locais a partir da sua própria cultura (LS 144).

A Região Pan-Amazônica vive uma crise socioambiental que significa uma ameaça contra a vida, ameaças reais e graves que vão desde as questões ambientais até as consequências sociais, com a envoltura de interesses econômicos e políticos. É importante entender que o avanço das atividades agropecuárias, extrativistas e madeireiras na Amazônia não só danifica a riqueza ecológica da região, em suas florestas e em suas águas, mas empobrece sua riqueza social e cultural, quando força a imigração para os centros urbanos, cujo destino final tende a ser as áreas mais pobres e periféricas das cidades (DCS 10-14). Além dessa imigração, o Documento Conclusivo destacada a opressão e a violência contra as mulheres:

A mobilidade humana na Amazônia revela o rosto de Jesus Cristo empobrecido e faminto (Mt 25,35), expulso e desabrigado (Mt 2,13-14), e também na feminização da migração que torna milhares de mulheres vulneráveis ao tráfico humano, uma das piores formas de violência contra as mulheres e uma das mais perversas violações dos direitos humanos. O tráfico de pessoas ligado às migrações requer um trabalho pastoral permanente em rede (DCS 13).

Assim sendo, não nos surpreende a necessidade da urgência que temos em superar o paradigma capitalista que, em detrimento do ser humano, exalta o mercado e a tecnologia, revelando-se devastador para a sociedade, para nos abrir ao paradigma da ecologia integral, como uma nova cultura que:

Não pode se reduzir a uma série de respostas urgentes e parciais para os problemas que vão surgindo à volta da degradação ambiental, do esgotamento das reservas naturais e da poluição. Deveria ser um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático (LS 111).

Aqui não se escolhe entre natureza e sociedade, desenvolvimento e progresso, mercado e bem-estar social, pelo contrário, integram-se todos eles a partir da primazia do ser humano. Nesse sentido, se, para alguns, os povos originários são considerados obstáculos para os que acreditam promover o desenvolvimento, para o Papa Francisco são “um grito lançado à consciência de um estilo de vida que não consegue medir os custos do

mesmo. Vós sois memória viva da missão que Deus nos confiou a todos: cuidar da Casa Comum” (Fr. PM).

Dessa forma, mantendo-se presente, inculturada, a Igreja escuta o grito da terra e o grito dos pobres, dos marginalizados, das mulheres vítimas das inúmeras violências, e é conduzida a uma conversão ecológica “que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que os rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus” (LS 217). Essa conversão também é cultural, ela muda a forma como as mulheres e os homens se relacionam entre si, além de sua relação com o transcendente e com a natureza a sua volta. “Significa estar presente, respeitar e reconhecer seus valores, viver e praticar a inculturação e a interculturalidade no anúncio da Boa Nova” (DCS 41).

Anunciar: “Fazer crescer sem enfraquecer a identidade”

O Papa Francisco já havia enfatizado que “precisamos de nos exercitar na arte de escutar, que é mais do que ouvir. Escutar, na comunicação com o outro, é a capacidade do coração que torna possível a proximidade, sem a qual não existe um verdadeiro encontro espiritual” (EG 171). Por isso, provocados para uma experiência de Igreja em “saída”, o convite é “aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20). É preciso ir além da escuta para alcançar uma mudança a partir de dentro, de mentalidade, de comportamento, para

recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada (LS 225, EG 71).

Nessa perspectiva, como um Pentecostes, deixar-se atingir pelo Espírito Santo e acolher a necessidade da libertação de uma visão fragmentária da realidade, incapaz de entender as complexas conexões, inter-relações e interdependências entre toda a criação. Permitir que cores, formas, sons, perfumes, sabores e saberes se descortinem diante da diversidade cultural e possam conviver em harmonia, reivindicando a encarnação do anúncio do Evangelho, que se realizará a partir de uma “Igreja encarnada num espaço concreto, dotada de todos os meios de salvação dados por Cristo, mas com

um rosto local” (EG 30), sem que sejam esquecidos os seus traços femininos. Pois reconhece que, mesmo

diante da realidade sofrida pelas mulheres vítimas de violência física, moral e religiosa, incluindo o feminicídio, a Igreja se posiciona em defesa de seus direitos e as reconhece como protagonistas e guardiãs da criação e da “Casa Comum”. Reconhecemos a ministerialidade que Jesus reservou para as mulheres (DCS 102).

Só a “partir do coração do Evangelho”, concentrando-se no essencial, na beleza atraente do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo, torna-se possível o anúncio encarnado nas realidades humanas. Assim, evita-se o risco do anúncio de um falso deus e de um ideal humano que não é cristão, mas consequência de uma mensagem fixa em formulações, distante do que é essencial ao Evangelho. Para o Papa Francisco, esse é o risco mais grave no anúncio do Evangelho. (EG 41)

Por isso, o anúncio deve acontecer a partir de um encontro profundo com Jesus Cristo, por meio da vivência comunitária da fé, que possibilite uma escuta atenta e acolhedora de sua voz que ecoa em todas as realidades humanas. A Igreja é chamada a se “relançar com fidelidade e audácia” em sua missão, pois, “trata-se de confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho arraigada em nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários”. (DAp 11)

De fato, “sem vida nova e espírito evangélico autêntico, sem a ‘fidelidade da Igreja à própria vocação’, toda e qualquer nova estrutura se corrompe em pouco tempo” (EG 26). Para evitar que isso aconteça, a Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia convoca a Igreja à fidelidade do anúncio evangélico, porque

tudo o que a Igreja oferece deve encarnar-se de maneira original em cada lugar do mundo, para que a Esposa de Cristo adquira rostos multiformes que manifestem melhor a riqueza inesgotável da graça. Deve encarnar-se a pregação, deve encarnar-se a espiritualidade, devem encarnar-se as estruturas da Igreja (QA 6).

Dessa forma, a presença da Igreja na Região Pan-Amazônica exige um anúncio que, provocado por uma experiência de encontro com Deus, desinstala a pessoa a não permanecer indiferente diante das injustiças, mas

a caminhar no exercício do discernimento e da interpretação dos sinais dos tempos, sob a inspiração do Espírito Santo. Um anúncio profético capaz de colocar em risco a própria vida, por fidelidade ao evangelho. São muitos os casos que, na defesa da vida e dos direitos humanos, abriram o caminho de cruz e martírio, como fizeram a Irmã Cleusa Coelho, a Irmã Dorothy Stang, o Pe. Ezequiel Ramin, dentre muitos e muitas.

É o Espírito Santo que “suscita uma abundante e diversificada riqueza de dons e, ao mesmo tempo, constrói uma unidade que nunca é uniformidade, mas multiforme harmonia que atrai” (EG 117). E assim, uma Igreja com rosto inculturado e missionário assume a diversidade cultural encarnando-se na realidade das mulheres e dos homens, de seus povos e comunidades que habitam a Região Pan-Amazônica, com o objetivo de:

Promover a Amazônia; isto, porém, não implica colonizá-la culturalmente, mas fazer de modo que ela própria tire fora o melhor de si mesma. Tal é o sentido da melhor obra educativa: *cultivar sem desenraizar, fazer crescer sem enfraquecer a identidade, promover sem invadir*. Assim como há potencialidades na natureza que se poderiam perder para sempre, o mesmo pode acontecer com culturas portadoras de uma mensagem ainda não escutada e que estão ameaçadas hoje mais do que nunca (QA 28 [Grifo nosso]).

Por conseguinte, para pensar em um rosto para a Igreja na Amazônia é necessário ter em conta a pluralidade de expressões femininas e masculinas que existem em seus povos, culturas e ecossistemas, e compreender que essa diversidade exige uma Igreja “em saída” (EG 20-23), encarnada, inculturada e intercultural. Capaz de acolher a novidade do Espírito, de se manter em escuta: “agora sejais vós próprios a autodefinir-vos e a mostrar-nos a vossa identidade. Precisamos vos escutar. [...] Precisamos que os povos indígenas plasmem culturalmente as Igrejas locais amazônicas”. (Fr. PM)

O “anúncio de um Deus que ama infinitamente cada ser humano, que manifestou plenamente este amor em Cristo crucificado por nós e ressuscitado na nossa vida [...] deve ressoar constantemente na Amazônia, expresso em muitas modalidades distintas” (QA 64). Como afirma o Papa Francisco, “a graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe” (EG 115). Logo, é possível reconhecer que um rosto em suas pluriformes matizes não impede a universalidade ou catolicidade da Igreja, pois essa se vê enriquecida pela “beleza deste rosto pluriforme”. (NMI 40)

Para a realização desse caminho, as Conferências Episcopais Latino-Americanas² constituem um itinerário que pode ajudar na construção desse rosto, além dos muitos testemunhos dos santos e mártires que assumiram em sua carne o profetismo de uma vida encarnada nessa região, e da teologia que surge a partir dos índios. Pois, “Deus manifesta-Se, reflete algo da sua beleza inesgotável através de um território e das suas características, pelo que os diferentes grupos, numa síntese vital com o ambiente circundante, desenvolvem uma forma peculiar de sabedoria” (QA 32), encarna-Se “nos povos da terra e em suas culturas” (EG 115).

Por consequência, que se ouça “a voz de Cristo que fala por meio de todo o povo de Deus” (EC 5). Nessa experiência, são as mulheres e os homens, de seus povos e comunidades da Região Pan-Amazônica os sujeitos da inculturação.

A inculturação eleva e dá plenitude. Sem dúvida, há que apreciar esta espiritualidade indígena da interconexão e interdependência de todo o criado, espiritualidade de gratuidade que ama a vida como dom, espiritualidade de sacra admiração perante a natureza que nos cumula com tanta vida (QA 73).

O anúncio, nesse sentido, seja “comunicado com categorias próprias da cultura onde é anunciado, provoque uma nova síntese com essa cultura” (EG 129, QA 68). Assim, a evangelização inculturada “será sempre a salvação e libertação integral de um povo ou grupo humano determinado, que fortalecerá sua identidade e confiança em seu futuro específico, criando oposição aos poderes da morte” (DSD 243).

Consequentemente, a inculturação da fé não é uma imposição de uma experiência religiosa em detrimento das demais, mas uma oportunidade para enriquecer a cultura do diálogo (interculturalidade). É certo que “não faria justiça à lógica da encarnação pensar em um cristianismo monocultural e monocórdico. [...] É necessário aceitar corajosamente a novidade do Espírito capaz de criar sempre algo de novo com o tesouro inesgotável de Jesus Cristo” (EG 117, QA 69).

A inculturação exige a encarnação. É um ato *kenótico*, em que ocorre um esvaziar-se para tocar e deixar-se tocar pela realidade dos demais, revela

2 Lembremos que a inculturação da Igreja foi impulsionada pelo Concílio Vaticano II, e confirmada pelas Conferências Latino-Americanas, primeiro em Medellín, em 1968, depois nas demais, mas que para a Amazônia se concretizou em Santarém, em 1972.

os próprios limites dos envolvidos, ensina a viver a compaixão e expõe a contingência da condição humana. Esse ato confiante de esvaziamento fortalece e anima os envolvidos, e no caso de uma Igreja que quer assumir um rosto amazônico, em suas múltiplas expressões femininas e masculinas, deve aceitar esse desafio e se encarnar nos povos da terra e em suas culturas (EG 115), para que seja exercida, com profetismo a sua missão de apresentar Cristo em toda a sua potencialidade libertadora e humanizadora.

“Adentrar em um solo sagrado”

A convocação para a realização do Sínodo especial para a Amazônia tem uma intenção muito especial, pois em seu primeiro discurso aos índios e às índias, quando praticamente se iniciou o Sínodo, o Papa destacou que a sua intenção não era falar “sobre”, mas que, auxiliado por seus povos originários, adentrar em um “solo sagrado” para escutá-los:

Nós, que não habitamos nestas terras, precisamos da vossa sabedoria e dos vossos conhecimentos para podermos penetrar – sem o destruir – no tesouro que encerra esta região, ouvindo ressoar as palavras do Senhor a Moisés: “Tira as tuas sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3, 5). (Fr. PM).

Surge uma nova e indispensável forma para prestar uma atenção especial à realidade a sua volta, uma experiência eclesial e missionária inculturada, capaz de uma escuta atenta e silenciosa; de aprender com os povos indígenas que a vida e a terra, com tudo o que ela contém, estão interligadas, e que a sua busca pela vida em abundância se realiza no que eles chamam de “bem viver”:

viver em harmonia consigo mesmo, com a natureza, com os seres humanos e com o ser supremo, pois existe uma intercomunicação entre todo o cosmos, onde não há exclusão nem excluídos, e onde podemos criar um projeto de vida plena para todos. [...] Bem viver compreende a centralidade do caráter relacional transcendente dos seres humanos e da criação, e implica um “bem fazer”. (DCS 9).

O “bem viver” não significa apenas considerar uma relação harmônica entre o ser humano e a natureza, seria muito superficial essa compreensão. O “bem viver” é uma ética indígena, em que o bem-estar de uma pessoa não se realiza em detrimento dos demais, mas na dependência do bem-estar

de todos. É um comportamento, é uma atitude diante da vida, é, segundo o ex-ministro da Economia do Equador, Pablo Dávalos, uma “alternativa ao modo capitalista de produção, distribuição e consumo”. (2020, p. 8)

Além disso, uma forma de relacionamento diferente entre os seres humanos, na qual a individualidade egoísta deve se submeter a um princípio de responsabilidade social e compromisso ético, e um relacionamento com a natureza no qual esta é reconhecida como uma parte fundamental da socialidade humana (DÁVALOS, 2020, p. 6).

Nesse sentido, não há separação entre sociedade e natureza, não se ignoram os avanços tecnológicos nem os avanços em produtividade; de outro modo, “uma sociedade pode chegar a ser altamente tecnológica e produtiva, integrando a natureza em sua própria dinâmica interna” (DÁVALOS, 2020, p.8). Contudo, rompe-se com a dicotomia entre ser humano e natureza, amplia-se a concepção sobre as mulheres e os homens em uma sociedade tão marcada pelo individualismo e pelo consumismo.

Essa realidade na Região Pan-Amazônica interpela, desinstala outras sociedades. Os povos que nela vivem não compreendem o sentido da vida sem que este esteja integrado ao território, como espaço físico vital e nutritivo, como sustento e limite da vida. Nessa região – “ou outro espaço territorial indígena ou comunitário – não é somente um *ubi* (um espaço geográfico), mas também um *quid*, ou seja, um lugar de sentido para a fé ou a experiência de Deus na história” (ILSA 19). Logo, pode-se considerar esse território como um lugar teológico, onde se vive a fé, onde Deus se revela; espaço epifânico onde “todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós. O solo, a água, as montanhas: tudo é carícia de Deus”. (LS 84)

Entretanto, no contexto político, econômico e tecnológico em que todos se encontram, deve-se perceber que, não da mesma forma, todos são afetados em suas vidas pela economia de exclusão, geradora de desigualdades sociais. Uma economia em que “o ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora”; que gera a cultura do “descartável”, em que os excluídos deixam de ser os “explorados” para se tornarem resíduos, “sobras”. Esse modo de desenvolvimento, impulsionado pela “globalização da indiferença”, anestesia as pessoas enquanto são “normatizadas” as desigualdades. (EG 53, 54)

Diante da amplitude dos desafios ambientais e sociais, e com a contribuição vinda da concepção do “bem viver” dos povos da Região Pan-Amazônica, constata-se que não é possível encontrar respostas específicas e independentes para cada parte do problema:

É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental (LS 139).

Para exemplificar essa realidade, lembrando que o Sínodo especial para a Amazônia aconteceu a partir da escuta dos povos que habitam a Região Pan-Amazônica, citamos uma dessas vozes registrada durante a preparação para o Sínodo e destacada na Exortação Pós-Sinodal Querida Amazônia:

Estamos sendo afetados pelos madeireiros, criadores de gado e outros terceiros. Ameaçados por agentes econômicos que implementam um modelo alheio em nossos territórios. As empresas madeireiras entram no território para explorar a floresta, nós cuidamos da floresta para nossos filhos, dispomos de carne, pesca, remédios vegetais, árvores frutíferas [...]. A construção de hidroelétricas e o projeto de hidrovias têm impacto sobre o rio e sobre os territórios [...]. Somos uma região de territórios roubados (QA 11).

O Papa Francisco afirma que para essa e tantas outras situações em que os direitos dos povos nativos não são respeitados, o que se deve dizer é que se trata de “injustiça e crime”; e alerta para não “permitir que a globalização se transforme em um novo tipo de colonialismo” (QA 14). Portanto, “é preciso indignar-se”, é preciso estar convicto de que “não é salutar habituarmos-nos ao mal; faz-nos mal permitir que nos anestesiem a consciência social” (QA 15). E para “evitar esta dinâmica de empobrecimento humano, é preciso amar as raízes e cuidar delas, porque são ‘um ponto de enraizamento que nos permite crescer e responder aos novos desafios’” (QA 33).

Diante dessa realidade, em que a Região Pan-Amazônica, com todos os seus povos e comunidades, assim como outras sociedades, são ameaçados por essa “globalização da indiferença”, o Papa Francisco sonha com “uma Amazônia que integre e promova todos os seus habitantes, para consolidar o que lhe é tão originário, o ‘bem viver’”, sem que seja desprezado

o grito profético e um árduo empenho em prol dos mais pobres. Pois, apesar do desastre ecológico que a Amazônia está a enfrentar, deve-se notar que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres (QA 8).

A cultura dos povos indígenas da Região Pan-Amazônica, o seu modo de viver e de ser, se configura como resistência diante do avanço de uma cultura que promove e gera exclusões, violências e mortes. Diante da urgente necessidade de mudança de paradigma, em que o mundo ocidental vive uma profunda crise, uma crise de vida, de modelo civilizacional e estrutural, a cultura do “bem viver” surge como um novo sentido para a sociedade, trazendo outra proposta de vida, baseada na harmonia das relações entre as mulheres e os homens, com a natureza, consigo mesmo, e no resgate da diversidade.

Almejando uma mudança estrutural, lembramos que o Papa Francisco propõe uma conversão ecológica, uma “conversão íntegra da pessoa”, que tenha origem no seu coração e seja capaz de abrir-se a uma “conversão comunitária”, e que reconheça seus vínculos sociais e ambientais (LS 216, 221). Que seja capaz de considerar a natureza parte de si mesmo, pois “estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos” (LS 139). Uma vez que “tudo está interligado” (LS 16, 91, 117, 138, 240), e essa compreensão da realidade aponta para um novo estilo de vida que promove uma relação harmoniosa entre as pessoas, suas culturas, religião e a natureza, “queremos uma Igreja que navegue rio adentro e faça seu caminho pela Amazônia promovendo um estilo de vida em harmonia com o território e, ao mesmo tempo, com o ‘bem viver’ dos que ali habitam” (DCS 75).

A mudança que ocorre desde o mais íntimo do cristão, que transforma o seu modo de vida, colabora para que a Igreja realize uma experiência de evangelização inculturada, fazendo-se carne, montando sua tenda – seu *tapiri* – na Amazônia (CNBB, 2014, p. 67-84). Com a realização do Sínodo especial para a Amazônia, a Igreja é, mais uma vez, animada a inculturar a Boa Nova diante dos desafios da região e de seus povos, por meio do diálogo intercultural, por entender, que “nos dias de hoje, a Igreja não pode estar menos comprometida, chamada como está a ouvir os clamores dos povos amazônicos, ‘para poder exercer com transparência o seu papel profético’” (QA 19).

Desse modo, o diálogo se torna indispensável para esse enraizamento, pois realiza-se pelo prazer de se comunicar e por todo o bem que é capaz de transmitir às pessoas envolvidas.

O diálogo: uma necessidade vital

A busca por essa sinodalidade para a Amazônia, conduzida pelo Espírito que animou Jesus Cristo, significa querer escutar, querer aprender, querer dialogar e querer responder com esperança e alegria aos sinais dos tempos, ao lado das mulheres e dos homens que compõem a Região Pan-Amazônica. É essencial gerar espaços institucionais de respeito, reconhecimento e diálogo com os povos nativos; assumindo e resgatando a cultura, a língua, as tradições, os direitos e a espiritualidade que são deles (Fr. PM). Pois, em uma região multiétnica, multicultural e multirreligiosa, o diálogo é imprescindível para a convivência fraterna, e a sua falta gera imposição e a impossibilidade da convivência.

Segundo o teólogo e místico Raimon Panikkar, a abertura à interculturalidade é enriquecedora para o diálogo. Para ele, “permite-nos crescer, ser transformados; nos estimula a sermos mais críticos, menos absolutistas e amplia o campo de nossa tolerância” (PANIKKAR, 2006, p. 109). Logo, a interculturalidade é indispensável para não se cair em uma visão monolítica das coisas e desembocar no fanatismo. Ele possibilita o crescimento harmonioso entre as culturas a partir do momento em que cada uma aprofunda as suas raízes quando acolhe os pontos de interseção que existem entre elas.

Dessa forma, o respeito à dignidade humana exige o respeito cultural, inseparável de um mútuo conhecimento – sem o qual haveria a tentação de querer impor uma cultura como modelo de convivência humana. Uma vez que as diferenças entre culturas são também diferenças antropológicas, o respeito à mulher e ao homem exige o respeito a sua cultura. A interculturalidade não significa relativismo cultural, nem fragmentação da natureza humana, toda cultura é cultura humana.

Para Panikkar, as diferenças culturais não são acidentes, não são um aspecto superficial do ser humano. São elementos importantes que não podem ser deixados de lado nas discussões sobre globalização. O ser humano é um animal cultural e a cultura incide sobre sua natureza humana. Diante disso, as diferenças culturais são diferenças humanas e não se pode, por isso, ignorá-las nem as eliminar ao tratar sobre questões humanas (PANIKKAR, 2006, p. 16-19).

Destacaremos a contribuição de Panikkar para o diálogo intercultural a partir do conceito, desenvolvido por ele, chamado de “diálogo dialogal”. Para esse teólogo, o “diálogo dialogal” é capaz de transcender o diálogo dialético. Enquanto este pretende convencer, ou seja, vencer dialeticamente o interlocutor, o outro pressupõe uma confiança recíproca em uma aventura comum ao desconhecido, que leva a conhecer à medida que se é conhecido e vice-versa.

Esse diálogo requer uma atitude de toda pessoa e não somente uma estratégia para determinar quem tem razão, implica, portanto, “todo o ser da pessoa e requer tanto um coração puro como uma mente aberta” (PANIKKAR, 2002, p. 57). No autêntico diálogo, o Tu deve se manifestar, é preciso conhecer o outro e não só escutar o que é dito, é preciso compreender. Isso implica uma verdadeira comunicação, simpatia e, também, amor.

Logo, entende-se que no diálogo intercultural é possível, além da comunicação entre as culturas, o crescimento mútuo, já que os interlocutores são capazes de entender e compreender a si mesmos e de aprender mutuamente, tornando-se, assim, capazes de construir pontes, e evitar que uma cultura se sobreponha à outra. Panikkar está convicto de que “a paz da humanidade depende da paz entre as culturas” (PANIKKAR, 2006, p. 19). Para ele a paz requer algo mais do que boa vontade, requer compreensão do outro, sem a qual não é possível transcender o próprio ponto de vista, dar-se ao encontro.

Portanto, não é possível valorizar o ponto de vista do outro sem o conhecimento de sua cultura – conhecimento que não pode acontecer sem amor, ou ao menos sem simpatia. Faz-se necessário superar a dicotomia entre conhecimento e amor, abrindo-se à valorização da perspectiva do outro, tentando ser consciente dela, ainda que não a compreenda. O encontro proposto para a interculturalidade é o lugar para essa experiência, em que é possível conhecer o outro (*alter*) como parte de si mesmo. A outra cultura pode ser compreendida a partir do amor que envolve os integrantes no diálogo. Esta é a função do amor como fonte de conhecimento.

O amor não é uma ideologia. [As mulheres] e os homens não são somente ideias. O diálogo (se entende o diálogo dialogal, no que o coração intervém tanto como a mente) é indispensável. Como temos dito, se não conheço o outro não poderei tampouco conhecer-me a mim mesmo – o *alter mio* (PANIKKAR, 2006, p. 78).

Assim sendo, o Papa Francisco fala em criar uma cultura para o diálogo que privilegie o encontro e que mantenha a busca por uma sociedade justa, capaz de memórias e sem exclusões (EG 239). De fato,

O diálogo não se deve limitar a privilegiar a opção preferencial pela defesa dos pobres, marginalizados e excluídos, mas há de também respeitá-los como protagonistas. Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo “como outro”, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar (QA 27).

Esse diálogo deve ser fecundo e não se contentar com simples elucubrações racionais, não pode se limitar a formalismos abstratos; deve penetrar a realidade e ter a coragem de evitar o colonialismo que arruinou muitos povos. E assim, a partir de uma inculturação bem entendida, compreende que, atenta

À situação de pobreza e abandono de tantos habitantes da Amazônia, deverá necessariamente ter um timbre marcadamente social e caracterizar-se por uma defesa firme dos direitos humanos, fazendo resplandecer o rosto de Cristo que quis, com ternura especial, identificar-Se com os mais frágeis e pobres (QA 75).

Que sejam as mulheres e os homens, com seus povos e comunidades que compõem a Região Pan-Amazônica os protagonistas desse diálogo, com a sua cultura, e não uma ação de poucos para poucos, pois, como afirma o Papa Francisco, “trata-se de um acordo para viver juntos, de um pacto social e cultural” (EG 239). Em vista disso, colabora Panikkar, afirmando que a interculturalidade é hoje muito mais do que uma discussão acadêmica: é uma necessidade vital para a sobrevivência humana. Para esse teólogo:

Toda cultura pode aprender muito com as outras. E me atreveria a dizer que somente sobreviveriam aquelas que sabem aprender com as outras, o qual não é sinônimo de deixar-se ensinar, nem menos ainda colonizar. “Aprender” quer dizer assimilar sem perder a identidade (PANIKKAR, 1994, p. 30).

O Papa Francisco, da mesma forma, afirma que “a verdadeira abertura implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz, mas ‘disponível para compreender as do outro’

e ‘sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos’” (EG 251). Desse modo, Panikkar afirma que o diálogo:

É inevitável, indispensável, não é só um imperativo social, um dever histórico: é a consciência de que para sermos nós mesmos, devemos entrar em comunhão com a terra, abaixo, os homens a nosso lado, e no alto, os céus (PANIKKAR, 2007, p. 107).

Por conseguinte, podemos avançar nessa compreensão, com o que Panikkar chamou de “*efecto pars pro toto*” (PANIKKAR, 1990, p. 135). Este efeito significa, resumidamente, estar consciente de que a visão que alguém tem da realidade (*totum*) se dá a partir de uma perspectiva adquirida de uma janela cultural e religiosa (*pars*) em que está inserido; ou seja, o que se vê é uma *totum per partem*, o todo por meio da parte, em que cada um pode ser consciente do todo, porém sob uma perspectiva particular. A harmonia entre essas perspectivas possibilita vislumbrar o *totum* (todo) que cada um vê parcialmente.

Nesta mesma direção, segue o Papa Francisco quando desenvolve o conceito de que o “todo é superior à parte” (EG 234-247), e faz uso da imagem de um poliedro para ilustrar a capacidade de inculturação e de interculturalidade que tem a Igreja, diante das suas diferentes manifestações particulares e de suas culturas:

Aqui o modelo não é a esfera, pois não é superior às partes e, nela, cada ponto é equidistante do centro, não havendo diferenças entre um ponto e o outro. O modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade (EG 236).

Assim sendo, em uma região como a da Amazônia, com sua rica diversidade cultural, étnica e religiosa, a partir do momento em que os seus povos são considerados como principais interlocutores para o diálogo, é possível ocorrer a harmonia entre as perspectivas de visões da realidade. E, dessa forma, torna-se uma experiência de aprendizagem e de abertura à transcendência, porque não parte de um relativismo das visões, mas do respeito por entender que outros caminhos procuram desvendar o mistério insondável de Deus. Uma vez que, “não se trata apenas de receber informações sobre os outros para os conhecermos melhor, mas de recolher o que o Espírito semeou neles como um dom também para nós” (EG 246).

Desse modo, o diálogo significa abrir-se ao encontro com os demais, reconhecer que a partir das diferenças e coincidências se é fortalecido em sua experiência de fé; é assumir uma atitude profética diante das indiferenças e das injustiças, porque acredita:

Ser a partir das nossas raízes que nos sentamos à mesa comum, lugar de diálogo e de esperanças compartilhadas. Deste modo a diferença, que pode ser uma bandeira ou uma fronteira, transforma-se numa ponte. A identidade e o diálogo não são inimigos. A própria identidade cultural aprofunda-se e enriquece-se no diálogo com os que são diferentes (QA 37).

Portanto, a abertura deve acontecer a partir de dentro de cada pessoa, de sua própria experiência de fé e vida, de sua própria conversão. Panikkar chama a atenção para a necessidade de um diálogo intrarreligioso, que significa diálogo no interior de si mesmo, um mergulho na religiosidade pessoal, quando se está diante de outra experiência religiosa e cultural. Nessa experiência, a fé viva exige constantemente uma renovação total, ou – em termos cristãos – uma verdadeira *metanoia*, pessoal, constantemente renovada (PANIKKAR, 1988, p. 114-116).

Para Panikkar, o diálogo intrarreligioso é um fundamento necessário para o diálogo inter-religioso e para a experiência de interculturalidade. Pois, compreende que, assim como a “alma de toda cultura é a religião, o diálogo intercultural desemboca, em última instância, no diálogo inter-religioso” (PANIKKAR, 2006, p. 36).

Esse diálogo começa com uma pergunta interior. “O diálogo surge sempre da dimensão mais profunda do nosso ‘si mesmo’” (PANIKKAR, 2007, p. 57), pois toca a parte mais recôndita do coração dos dialogantes. O autêntico diálogo só se instaura quando um dos participantes se sente implicado, alentado, estimulado:

Se falamos de tradições religiosas ou de religiões em geral, não devemos ficar na superfície da experiência humana religiosa. Devemos começar vivendo, conhecendo e experimentando nossa própria tradição, ou subtração particular, tão intensa e profunda que nos seja possível (PANIKKAR, 1990, p. 131).

Logo, o diálogo deve ser precedido por um clima de silêncio. Nesta atmosfera, os pensamentos têm a sua origem onde as palavras extraem o

seu poder, onde é possível encontrar-se com o outro como realmente é. O diálogo tem um núcleo místico, não visível, presente nas relações humanas, capaz de possibilitar a harmonia entre as diferentes perspectivas culturais e religiosas, porque tem lugar no coração da realidade. Dessa forma, algo acontece no coração de cada dialogante e no núcleo mais interno do mundo. O diálogo alcança o coração místico da realidade (PANIKKAR, 2007, 58-59), e permite que a interculturalidade seja um caminho para conhecer-se a si mesmo, pois “é um convite para descobrir o universal na profundidade do concreto” (PANIKKAR, 2006, p. 91).

Conclusão

Alicerçados pela nossa reflexão, reconhecemos ser a escuta a exigência da solidariedade, da convivência fraterna, do diálogo, do encontro, da sinodalidade e, também, do anúncio do Evangelho. A partir dessa compreensão, entendemos o apelo do Papa Francisco quando, em Puerto Maldonado, disse que “é bom que agora sejais vós próprios a autodefinir-vos e a mostrar-nos a vossa identidade. Precisamos vos escutar”.

De fato, como vimos, não é possível conhecer a realidade das mulheres e dos homens que habitam a Região Pan-Amazônica se não houver a abertura para a escuta, sendo eles os protagonistas do diálogo. Somente com a escuta é possível realizar a missão da Igreja, por meio de um anúncio capaz de “fazer crescer sem enfraquecer a identidade” e a realidade de um povo, capaz de reconhecer e de acolher o grito da terra e o grito dos pobres, dos marginalizados, das mulheres marcadas por tantas violências, dos excluídos.

Por isso, é importante: uma escuta atenta à voz de todos os povos e das comunidades, mas também atenta ao coração do Evangelho, em sua profundidade e essência, para que exerça o profetismo libertador e humanizador; uma escuta humilde, capaz de desejar “adentrar em um solo sagrado” e nele, com as mulheres e os homens, ser solidário em suas dores, indignar-se diante de uma globalização que promove a indiferença, a injustiça, a pobreza e a destruição de muitas culturas; uma escuta que reconheça o diálogo como uma necessidade vital, capaz de promover a interculturalidade e a inculturação.

Como pudemos ver, essa escuta que possibilita o anúncio e que se abre para o diálogo que transforma a realidade é comunhão, e é vital para a interculturalidade. Segundo Raimon Panikkar, a importância da

interculturalidade está em não ser possível se aproximar da realidade alheia se não se conhece a sua cultura, conhecimento que não se alcança sem amor, sem escuta e entrega. Para ele, a “paz da humanidade depende da paz entre as culturas”, essa convicção se faz presente nos termos que aprofundamos: “diálogo dialogal”, em que ocorre o crescimento mútuo entre as culturas; “*efecto pars pro toto*”, que promove a harmonia entre perspectivas tão distintas presentes entre as culturas; e o “diálogo intrarreligioso”, uma experiência de profundidade que cada interlocutor faz de sua própria realidade para melhor ir ao encontro dos demais.

Por conseguinte, acreditamos que, com essa abertura para a escuta, a Igreja realizará o anúncio do Evangelho e, aberta ao diálogo, revelará uma nova fisionomia, assumindo o rosto amazônico, sem que sejam desprezados os seus traços femininos. Assim, como lembra o Papa Francisco, “daqui resulta também que as mulheres tenham uma incidência real e efetiva na organização, nas decisões mais importantes e na guia das comunidades” (QA 103). Eis o desafio para toda a Igreja, não somente para a realidade que se encontra na Região Pan-Amazônica, encarnar-se (inculturação) em uma cultura para que, com coragem e ousadia, possa ressurgir, por meio de uma experiência de abertura e de escuta que não anula, mas revigora, uma tradição (interculturalidade) e, assim, possa revelar a beleza do Evangelho, que é plenamente humanizadora, dá plena dignidade às pessoas e aos povos e reaviva a esperança (QA 76).

Referências bibliográficas

- CNBB. Desafio missionário. Documentos da Igreja na Amazônia. Coletânea, Brasília: Ed. CNBB, 2014.
- CONCLUSÕES DA IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO SANTO DOMINGO. Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã. Texto Oficial. São Paulo: Paulinas, 1992.
- DÁVALOS, Pablo. *Sumak Kawsay*: uma forma alternativa. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver. IHU. Ano X, nº 340, p. 5-9, agosto de 2010. e m
- DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2007.
- FRANCISCO, Papa. Constituição Apostólica *Episcopalis Communio*. Sobre o sínodo dos bispos. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html. Acesso em: 14 jul. 2020.
- FRANCISCO, Papa. Discurso por ocasião do “Encontro com os Povos da Amazônia”. Coliseu *Madre de Dios* (Puerto Maldonado, Peru), 19 de janeiro de 2018. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/>

- papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html. Acesso em: 7 jul. 2020.
- FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Brasília: CNBB, 2013.
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Brasília: CNBB, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Querida Amazônia*. Brasília: CNBB, 2020.
- JOÃO PAULO II. Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp_ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html. Acesso em: 07 jul. 2020.
- PANIKKAR, Raimon. *Il diálogo intrarreligioso*. Cittadella: Assisi, 1988.
- PANIKKAR, Raimon. *O diálogo Indispensável*. Portugal: Ed. Zéfiro, 2007.
- PANIKKAR, Raimon. *Paz e interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2006.
- PANIKKAR, Raimon. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, 1990.
- SÍNODO PAN-AMAZÔNICO. Documento Conclusivo. Disponível em: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2020.
- SÍNODO PAN-AMAZÔNICO. *Instrumentum laboris* para a Assembleia Especial do Sínodo do Bispos para a Região Pan-Amazônica. Disponível em: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>. Acesso em: 13 jul. 2020.

Posfácio

Maria Teresa de Freitas Cardoso*

O VII Congresso da ANPTECRE, de 2019, foi ocasião de ampla discussão nos temas do contexto atual de crise socioambiental e da responsabilidade comum para o cuidado da Casa Comum. As abordagens fizeram-se de modo aprofundado na área das Ciências da Religião e Teologia, com interdisciplinaridade, interpelando as diversas subáreas e conjugando muitos de seus aspectos, e ainda estendendo-se em diálogo com outras áreas do saber, de modo multi-intertransdisciplinar. Os textos apresentados neste livro ilustram esse empenho e iluminam de modos diversos, ou a partir de intuições diferentes, as questões levantadas no Congresso.

Como os leitores puderam aprofundar neste livro, a ANPTECRE trouxe para a discussão diversas conferências. Houve três conferências mais extensas: uma sobre “A crise socioambiental: causas e desafios”. Uma outra sobre o tema: “*Extra naturam nulla salus?* O drama e a esperança da criação e da religião na era do antropoceno”. A terceira sobre “A crise socioambiental: perspectivas de soluções”. Houve, distribuídas nos três dias, as conferências, na forma de painéis, com conferencistas representantes dos PPGs da área, e tendo as mesas especificamente os seguintes temas: 1) “Conflitos entre a ecologia e o agronegócio”; 2) “Fundamentalismos e dualismo entre mundo material e opções espirituais”; 3) “Religiões, teologias, ritos e cosmologias: tradições e textos sagrados”; 4) “Gênero, religião e ecologia”; 5) “Questão socioambiental: estado da arte e perspectiva para a Área 44 (epistemologias)”; 6) “Religião e consciência ecológica”; 7) “O futuro da Amazônia diante da crise socioambiental: contribuições ético-religiosas”. Destacamos a importância de terem os PPGs encontrado aí uma oportunidade de trazerem suas reflexões para o diálogo, e os leitores poderão neste livro, acompanhar esses estudos, e encontrar pistas para mais interesse em fazerem prosseguir a pesquisa e o debate.

Entre as conferências, as mesas e também pelas discussões nos Grupos de Trabalho e as Sessões Temáticas, houve uma grande variedade de contribuições para a análise dos ambientes, das devastações dos biomas, do

* Doutora em Teologia pela PUC-Rio. Docente e Coordenadora no Programa de Pós-Graduação em Teologia, na PUC-Rio. Docente na Graduação no Departamento de Teologia da PUC-Rio.

problema da poluição, da questão das águas e preservação das florestas, das reservas, dos nossos ambientes, em face de considerações negacionistas e de queimadas que acontecem contemporaneamente, de modo que se colocavam todas tantas questões de ambiente e sociedades, atuais e candentes, e as interpelações para a escuta dos saberes, para a questão da religião, em diversas tradições, bem como de textos sagrados e possibilidades de aprofundamentos e aproximações ecológicas, seja do ponto de vista ambiental, seja do ponto de vista social, e da conexão entre ambos os aspectos, como a crise socioambiental.

De modo intenso, a reflexão sobre o problema social conexo com a problemática do ambiente, que torna sempre de crescente importância a busca de soluções e caminhos apropriados. Para os que discutiram a temática a partir da *Laudato Si'*, tratava-se, com o referido documento, de participar de um diálogo amplo, de uma causa comum, ao mesmo tempo pelo cuidado da Casa Comum e o cuidado de todos. A *Laudato Si'* pode ser lida como um texto de escuta das ciências, das religiões, das contribuições, e a tentativa de contribuir, participando do diálogo e somando nas sugestões. Porém, pela mesma forma como se apresenta, na participação de um diálogo e uma causa, que lhe são anteriores, e dos quais a encíclica se aproxima, na procura de abertura, sensibilidade e ação, só nos resta pensar que, dentro da *Laudato Si'* e para todos os que discutem essas questões, é antes e amplamente uma exigência, e por isso um tema comum, um tema de todas as áreas do conhecimento, como para a área de Ciências da Religião e da Teologia, em diálogo amplo e urgente entre si e com todos.

Para uma palavra que deseje, no final das leituras, agradecer o quanto aprendemos com o Congresso e o empenho de contribuições na reflexão, expressando interesse ainda pelo prosseguimento e a busca de luzes e ações, acrescentamos apenas uma breve consideração: se o tema socioambiental é um tema comum, se pode ser tratado em perspectiva de Casa Comum, e de casa não somente como lugar, mas como mundo de relações, e inter-relações, cabe refletir sempre de novo na direção do diálogo, na direção do acolhimento, na direção do compromisso.

Como uma referência que achamos de interesse para nossa contribuição para este posfácio de um livro no qual interagem reflexões em torno ao mundo em crise que se precisa ver em comum, e em vista de fazermos interagir nossas reflexões e propostas, retomamos uma consideração que apresentamos na nossa comunicação na Sessão Temática 2 do mesmo VII

ANPTECRE (o texto completo foi publicado nos Anais do VII Congresso)¹. A ST2 tinha o tema “Ecologia Integral: A teologia cristã em diálogo com outros saberes”, e nossa apresentação girava no tema da casa e da hospitalidade. Trazemos, então, uma colocação que lá fizemos para servir de nossa pequena e final ilustração deste livro de tantas conferências dos PPGs do VII Congresso da ANPTECRE, acentuando que apontam em geral para a importância de refletirmos todos juntos e de fazermos confluírem diversos elementos de análises e propostas, que precisam ser colocados em escuta e talvez também em interação. Lá, na nossa contribuição, considerávamos com gratidão as parcerias no estudo e compartilhávamos observações sobre a *Laudato Si'*, e em especial sobre a noção de casa e de hospitalidade, e dentre as considerações que propúnhamos, destacamos uma que reproduzimos no parágrafo a seguir, para servir de apoio para o diálogo das contribuições do VII Congresso da ANPTECRE.

Dizíamos, na comunicação e propomos como ilustração final, que a helenista Florence Guerchanac, em pesquisa sobre “a casa em festa”, ou sobre as relações e as celebrações vividas e compartilhadas na casa, percorreu primeiro especificamente sobre a noção de casa (*oikos*), a partir da consideração de que a casa (*oikos*), mais do que um lugar, atravessava os conceitos de família, parentes, próximos, cidade-mundo, envolvendo as celebrações festivas ou de luto, e as relações sociais mais próximas ou em referências mais abrangentes. Consta-se que *oikos*, como lar e família (ampla) poderia ser compreendida como um conjunto de relações e solidariedades, orgânicas e imbricadas, com fronteiras permeáveis, visibilidade social e relações externas junto à *polis*. Reúne os que convivem, interligando com funções específicas chefe da casa ou pais, filhos, parentes, servos, vizinhos, amigos e hóspedes. Ou grupos de pessoas em relação e também o espaço, ou como um espaço de sociabilidade (GHERCHANOC, s.d., p. 14), de responsabilidades e de solidariedade.

Mudando os contextos e as culturas, parece estarmos ainda em busca de um conceito de Casa Comum. Temos refletido como estamos em um mundo onde “tudo está interligado”, como o Papa Francisco reconhece e convida a ver, na *Laudato Si'* (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 16), tendo ele procurado abordar a temática da Casa Comum também em diálogo, ou

¹ Os Anais do VII Congresso da ANPTECRE estão disponibilizados no site do evento. Disponível em: <<http://www.eventospucrio.teo.br/files/publicacao%20anais%20-%20ultima%20atualizacao.pdf>>. Acesso em: 20/10/2020.

junto e em escuta com as ciências e com os saberes diversos, vindos de filosofias e das religiões, das tradições originárias, de toda parte, em meio ao diálogo em um mundo uno e diverso, onde todos haveriam de ter seu lugar e seu modo de contribuir. Afinal, lembraríamos ainda, formamos um “poliedro”, na expressão feliz do mesmo Papa na *Evangelii Gaudium* (PAPA FRANCISCO, 2013, p. 236).

Em vista do cuidado socioambiental, acolhendo as bem diversas reflexões do VII Congresso da ANPTECRE, pelas intuições de muitas luzes, somos convidados a ver e escutar, e seguir nos diálogos e assumir engajamentos. Tanto no mundo acadêmico como para além dele, e interligando-os, para caminharmos uns com todos e todos pela vida e em vista de cada um. Desse modo, para que se possa construir uma casa, onde todos tenham sua morada e possam estar na relação do respeito e da hospitalidade, no intercâmbio de dons e para o convívio na paz.

Referências bibliográficas

- GHERCHANOC, Florence. *Oikos en fête: Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*. Publications de la Sorbonne, s.d., p. 14.
- FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si'*, sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015, n. 16.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013, n. 236.

1ª edição

Esta obra foi composta em Minion Pro.
Miolo impresso em papel Pólen Soft 80g/m²
e capa em Cartão Supremo 250g/m².