UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

RENAN WILLIAM DOS SANTOS

**A SALVAÇÃO AGORA É VERDE:
Ambientalismo e sua apropriação religiosa pela
Igreja Católica**

São Paulo

2017

RENAN WILLIAM DOS SANTOS

**A SALVAÇÃO AGORA É VERDE:
Ambientalismo e sua apropriação religiosa pela
Igreja Católica**

Versão Original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. José Reginaldo Prandi

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237s Santos, Renan William dos
A salvação agora é verde: ambientalismo e sua
apropriação religiosa pela Igreja Católica / Renan
William dos Santos ; orientador José Reginaldo
Prandi. - São Paulo, 2017.
172 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Sociologia. Área de
concentração: Sociologia.

1. Sociologia. 2. Instituições Religiosas. 3.
Movimentos Sociais. I. Prandi, José Reginaldo,
orient. II. Título.

Nome: SANTOS, Renan William dos

Título: A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a).: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof(a). Dr(a).: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof(a). Dr(a).: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof(a). Dr(a).: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que por meio do processo nº 2015/02123-8 forneceram uma bolsa de estudos fundamental à realização desta pesquisa.

O suporte do pessoal do Departamento de Sociologia da USP igualmente merece ser lembrado. Agradeço sobretudo aos funcionários Gustavo e Janeide, sempre muito competentes e prestativos, e ao Prof. Dr. Brasília Sallum, ao Prof. Dr. Michael Löwy, à Profa. Dra. Maria Helena Augusto e ao Prof. Dr. Ricardo Mariano, com os quais aprendi importantes lições durante os cursos do mestrado.

Agradeço ao Ricardo Marino também por ter participado de minha qualificação e por ter acompanhado minha trajetória desde a graduação, me ajudando a formar o *habitus* de disciplina de estudo que todo pesquisador deve ter. Sempre muito crítico e provocativo, com a óbvia intenção de colaborar, você sempre me incentivou a fazer o melhor possível em minha escrita, a tomar cuidado em cada passo conceitual e em cada afirmação teórica ou empírica, mas sem fugir da “briga”. Espero que você possa enxergar esse cuidado ao longo deste trabalho.

Da mesma forma, agradeço à Profa. Dra. Maria José Fontelas Rosado Nunes, que também fez parte da banca de qualificação. Agradeço por toda ajuda acadêmica, pelas observações que foram da sociologia ao cuidado com o gênero na escrita, e por não só ter me indicando como também ter me emprestando títulos de difícil acesso, que muito ajudaram no fazer deste trabalho. Além disso, Zeca, agradeço pela simpatia, pela disponibilidade, pela amizade e pelo carinho que você demonstrou desde o primeiro contato.

Especialmente, agradeço a Reginaldo Prandi por tudo que tem feito por mim nos últimos anos. Você foi meu orientador no sentido forte da palavra. Agradeço por ter me “adotado” após a morte do Antônio Flávio Pierucci, quando eu estava sem norte e sem chão. O Flávio despertou em mim o gosto pela sociologia, o desejo de abraçar essa ciência como minha vocação. Sem ele, provavelmente eu iria ter feito outra coisa na vida. Nada disso importaria, entretanto, se você não tivesse aparecido. Você foi o responsável por transformar aquele gosto pelo fazer científico em algo concreto, por me ensinar como as coisas devem ser feitas na prática. Mas sua ajuda nunca se limitou, nem

de longe, ao campo acadêmico. Se eu tivesse que descrever aqui tudo o que você já fez por mim, teríamos mais um capítulo para revisar na dissertação.

Sou grato, ainda, a todo o pessoal do grupo de pesquisas “Diversidade religiosa na sociedade secularizada”, coordenado por Reginaldo Prandi: Célia Arribas, com quem compartilho o dia de nascimento e com quem espero compartilhar também, algum dia, o mesmo talento sociológico; Guilherme Borges, sem ajuda do qual talvez eu ainda estivesse por aí procurando o “retorno do sagrado”; João Carneiro, que chegou há pouco tempo, mas que sempre se mostrou muito atento e prestativo em nossas discussões; Luiz Jácomo, meu exemplo de autoestima, por sempre poder contar com sua ajuda, apesar de ele sempre me confundir com o Caduzão; Massimo Bonato, pela parceria e confiança em vários projetos que já fizemos juntos, e a despeito de sua predileção por poemas maranhenses sobre a modernidade líquida; Mônica Schettini, que não é de falar muito, mas já me deu várias indicações de leitura que foram muito úteis; Thiaquelliny Pereira, principalmente pela revisão e pela leitura atenta que sempre efetuou em meus trabalhos. Por fim, agradeço à Lena, tanto pelos maravilhosos quitutes que prepara em nossos encontros, quanto pelas divertidas conversas na cozinha.

Fora dos muros da academia, agradeço aos meus amigos Godoy, Hélio, Rodrigo, Patrícia, Jacque, Patrick e outros tantos que assumiram voluntariamente a árdua tarefa de me aguentar no dia a dia. Um agradecimento especial também a Bárbara, que me ajudou muito na revisão final deste trabalho. Agradeço ainda a meu pai Ozeias e minha mãe Selma, meus avós, Cida e Daniel, enfim, a toda minha família, que sempre me apoiou mesmo sem entender muito bem o que um sociólogo faz – acho nem nós sabemos muito bem, no fim das contas! Agradeço a estrutura que vocês me deram e a ajuda que vocês me dão até hoje, em todos os sentidos. É muito bom saber que eu sempre posso contar com vocês.

Por fim, quero agradecer àquela que apareceu na minha vida quase ao mesmo tempo em que esta pesquisa se iniciava, Camila Crumo. Ao lado do nosso dengoso cachorro Champignon – aliás, com a ajuda dele – você se tornou a minha fiel e mais querida companhia, meu amor. Sem vocês dois, nada teria graça, nada teria sentido. Esta pesquisa pode ter chegado ao final agora, mas nós permaneceremos juntos, espero, até quando não houver mais nada a ser dito, até quando cessar o bater de asas dos nossos corações.

Como se nós acreditássemos em alguma coisa, seja o que for, por instinto! Cremos nas coisas porque somos condicionados a crer nelas.
Aldous Huxley, 1980 [1932]: 226.

Durante todo o decorrer da história, as crenças religiosas de cada povo condicionaram a sua relação com o meio ambiente.
Paul Michael Haffner, 2008: 92.

Toda vez que o sistema de refrigeração de nossa geladeira apresenta um vazamento, toda vez que usamos um spray, na pintura ou como arma contra importunos insetos, estamos pecando contra o meio ambiente.
Kurt Kloetzel, 1998: 52.

Uma solução para os desafios ecológicos requer mais do que uma simples proposta econômica ou tecnológica. Ela exige uma mudança de coração.
João Paulo II, 2003a: 2.

Resumo

SANTOS, Renan William dos. **A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica**. 2017. 172p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Este trabalho se propõe a analisar sociologicamente a incorporação e transmutação pela Igreja Católica de um dos mais candentes temas da atualidade: a questão ecológica. A análise contou com o uso de um banco de dados no qual foram compilados praticamente todos os discursos pontifícios disponíveis sobre ecologia, desde o primeiro, proferido por Paulo VI, em 1970, passando por João Paulo II e Bento XVI, até chegar aos primeiros anos do pontificado de Francisco, que se colocou sob os holofotes mundiais com sua encíclica ecológica *Laudato Si'*. Primeiramente, foi feita uma reconstrução histórica dos contextos sociais que moldaram o surgimento e desenvolvimento das preocupações ambientais, ainda sem o envolvimento da Igreja Católica. Para a condução da análise, foram construídos três tipos ideais de ambientalismo: o esotérico, o racionalista e o moralista. Esse último dividido entre os subtipos intra e extramundano. Diferentes reflexões ambientalistas foram examinadas por meio dessa tipologia. Demonstrou-se como as causas apontadas e as soluções propostas podem seguir variadas direções conforme o sentido atribuído ao meio ambiente. Por vezes, essas perspectivas não só se diferenciam, mas também se contrapõem. Incluindo-se tardiamente nessa discussão, a Igreja Católica muitas vezes procurou desqualificar os raciocínios ecológicos presentes nas demais perspectivas, que poderiam redundar em concepções pagãs ou materialistas, contrárias a fé cristã. A Igreja Católica tem efetuado uma série de novas interpretações de seus tradicionais ensinamentos, como a teologia da criação, postulando que é o abandono dessa orientação religiosa que gerou a crise ambiental. Além disso, não haveria como purificar o meio ambiente físico sem antes purificar o meio ambiente humano, pois ambos teriam sido poluídos pelo pecado. A solução da crise ecológica dependeria, desse modo, de mudanças comportamentais em consonância com a moralidade tradicionalmente pregada pela orientação católica. Por fim, explicita-se como essa forma conservadora com a qual a Igreja Católica lida com o problema ambiental está relacionada ao processo de secularização.

Palavras-chave

Ambientalismo. Ecologia e moralidade. Meio ambiente e religião. Igreja Católica e ambientalismo. Secularização.

Abstract

SANTOS, Renan William. **Salvation now is Green: Environmentalism and its Religious Appropriation by the Catholic Church**. 2017. 172p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This work proposes to analyze sociologically the incorporation and transmutation by the Catholic Church of one of the most appealing topics of today: the ecological question. The analysis included the use of a database in which practically all the pontifical discourses available on ecology were compiled. It encompasses the first one, pronounced by Pope Paul VI in 1970, and also John Paul II and Benedict XVI and the first years of Pope Francis' pontificate, who placed himself under the worldwide spotlight with his ecological encyclical *Laudato Si'*. First, a historical reconstruction of the social contexts that shaped the emergence and development of environmental concerns was made, still without the involvement of the Catholic Church. For conducting the analysis, three ideal types of environmentalism were built: the esoteric, the rationalist and the moralist. That last one is split into the intramundane and extramundane subtypes. Different environmentalist reflections were examined using this typology. It was demonstrated how the causes identified and the solutions proposed may follow different directions according to the meaning given to the environment. Sometimes, such perspectives not only differentiate but oppose each other. Included latter in this discussion, the Catholic Church often sought to disqualify the ecological reasoning presented by other perspectives, which could result in pagan or materialistic conceptions, contrary to the Christian faith. The Catholic Church has come up with a series of new interpretations of its traditional teachings, such as the theology of creation, postulating that it is the abandonment of the religious orientation that raised the environmental crisis. In addition, there would be no way to purify the physical environment without first purifying the human environment, because both have been polluted by sin. The solution of ecological crisis would depend, therefore, of behavioral changes in consonance with the morality preached by the traditional Catholic orientation. Finally, it was explained how this conservative way with which the Catholic Church faces the environmental problem is related to the process of secularization.

Keywords

Environmentalism. Ecology and morality. Environment and religion. The Catholic Church and environmentalism. Secularization

Sumário

Nota prévia	11
Introdução	13
Capítulo 1. Novas prioridades: o surgimento das questões ambientais e suas repercussões	19
1.1. Erosões da visão de mundo antropocêntrica	19
1.2. Da preservação de reservas locais à busca de uma governança ambiental global.....	22
1.3. Breves apontamentos sobre a trajetória ecológica brasileira.....	29
Capítulo 2. Pondo as coisas em ordem: uma tipologia dos ambientanismos	35
2.1. Classificações disponíveis na literatura.....	35
2.2. Ambientalismo esotérico, racionalista e moralista (intramundano e extramundano)	39
Capítulo 3. Novos ideais de comportamento: sobre os deveres humanos em relação ao meio ambiente.....	46
3.1. A natureza dotada de valor moral.....	46
3.2. As escatologias ecológicas	57
3.3. Uma nova religião?	65
Capítulo 4. A salvação ecológica e a salvação religiosa: das tensões às apropriações.....	78
4.1. As provocações de Lynn White e o desencantamento do mundo	78
4.2. A percepção geral e a percepção religiosa da crise ambiental	82
4.3. O alargamento das fronteiras doutrinárias.....	86

Capítulo 5. A primavera ecológica do catolicismo: reordenações da orientação católica	93
5.1. Os primeiros brotos do ambientalismo católico	93
5.2. A ameaça do paganismo.....	100
5.3. Do “domínio” ao “cuidado” em relação à criação	110
5.4. Em busca de uma unificação mundial	115
 Capítulo 6. A ecologia moral, humana e integral: a reafirmação da moral católica como resposta aos problemas ambientais	 121
6.1. Raízes morais da crise ecológica.....	121
6.2. A conservação da natureza e o conservadorismo	128
 Considerações finais	 136
 Bibliografia.....	 145
Fontes Vaticanas.....	145
Referências bibliográficas	153

Nota prévia

Ambientalismo e religião são temas que suscitam as mais vigorosas paixões, em um espectro que pode ir do ódio à adoração. Entretanto, ambos serão tratados neste trabalho como simples objetos de estudo: não cabe aqui afirmar ou negar a veracidade de suas proposições, muito menos fazer apologia ou crítica de seus posicionamentos. Obviamente, não se ignora que é da orientação valorativa do autor que nasce o interesse pela pesquisa. A ciência “não é o conhecimento de qualquer coisa, mas daquilo de que os homens de certa sociedade, em certa época, reputam importante, que valha a pena ser conhecido” (Cohn, 2006:11). A pesquisa em si, contudo, deve obedecer às regras do método científico objetivo e axiologicamente neutro, e seus resultados devem ser válidos, no sentido de serem reais, mesmo para quem não se interesse por eles. Ou seja, “o conhecimento é objetivo nos resultados [...], mas não na gênese” (ibid.: 11).

Aos ouvidos simpatizantes de qualquer vertente dos dois fenômenos sociais em pauta, ambientalismo e religião, muitas vezes a linguagem adotada neste trabalho – que não é iconoclasta, mas também não é apologético – pode soar inconveniente. “Quem deseja ‘sermões’ que vá a um convento”, já dizia Max Weber (1996 [1920]: 22). Este não será o lugar para postular orientações práticas ou valorativas aos indivíduos em seu cotidiano. Nenhuma palavra sobre o que deve ou não ser feito, ou sobre o que é certo ou não acreditar, aparecerá nas páginas a seguir.

Também cabe evitar, de saída, mais um equívoco possível: este trabalho não é uma empreitada teológica. O esforço de incorporação da questão ambiental na gramática religiosa que se pretende estudar aqui é abordado dentro de uma sócio-lógica desencantada, não metafísica, que busca revelar as estratégias práticas, deslocamentos discursivos, momentos históricos e contextos institucionais nos quais aquele esforço de incorporação foi empreendido.

Para o tipo de sociologia que me proponho fazer, não importa se as atitudes postuladas como ecologicamente corretas são realmente necessárias, se as crenças religiosas são verdadeiras, se os discursos teológicos que buscam incorporar as questões ambientais têm fundamento. Importa apenas se os agentes realmente levam em conta tais fatores em suas ações e relações sociais, ou que existam associações ou instituições interessadas na regulação dos mesmos.

É claro que o influxo de fatores que condicionam e orientam o sentido das ações sociais e o funcionamento de determinada instituição é extremamente variado e complexo no plano do real. A realidade é sempre mais rica, intrincada e complexa do que sua apreensão pelo indivíduo. Há uma distância ou, neokantianamente dizendo, um *hiatus irrationalis* entre ambos. Por isso, o conhecimento científico não consegue ser, e nem teria sentido de ser, uma simples cópia da realidade concreta. A construção de conceitos científicos, portanto, visa gerar ferramentas analíticas, abstraídas da realidade justamente com a finalidade de ordená-la e simplificá-la.

Cada conceito ilumina, isola, ressalta, classifica uma parte dessa realidade ao preço de obscurecer, ofuscar, eclipsar outras partes. Os conceitos que serão construídos e usados neste trabalho, por conseguinte, não são algo que se pretenda ingenuamente demonstrar existir de forma pura na realidade, mas um meio de conhecê-la parcialmente, de torná-la compreensível. Eles são uma ponte possível para atravessar aquele abismo lógico entre o mundo infinito e caótico da realidade concreta e o mundo finito e ordenado do observador. Outras pontes, com diferentes encadeamentos conceituais, seriam igualmente possíveis e não mutuamente excludentes.

Introdução

O homem é, por excelência, o ser da antinatureza
Luc Ferry, 2009: 37

O modo pelo qual o ser humano se relaciona com a natureza nunca é natural. Sequer o que é considerado como natureza é natural. Tudo varia conforme as diferentes épocas e sociedades. Há contextos nos quais se acredita que espíritos habitam certas árvores. Há outros nos quais se considera que uma árvore vale determinada quantia em dinheiro. Um indivíduo nascido no primeiro ambiente ponderaria uma série de prescrições mágicas antes de adentrar a floresta com o objetivo de conseguir madeira. Caso nascesse no segundo, ponderaria uma série de prescrições legais, além de avaliar se o custo da extração de madeira seria inferior ao valor que se poderia obter com sua venda. O exemplo é simplista, pois é óbvio que diversos outros fatores, da disposição psíquica ao clima, também confluem na motivação do tal indivíduo que resolve derrubar uma árvore. Ainda, não só a percepção acerca da árvore, mas também as ferramentas usadas para derrubá-la, o modo de transportá-la, a finalidade para qual ela será destinada e outra infinidade de fatores também dependem do contexto social.

De qualquer forma, uma ideia básica pode ser derivada daquele exemplo: as crenças dos indivíduos, crenças com as quais ele não nasce, mas que lhe são inculcadas pelo seu meio social, são determinantes na forma pela qual eles se relacionam entre si e com as coisas ao seu redor. O que vale para a relação do indivíduo com a árvore também vale para a relação dos indivíduos entre si, com os animais, a água, a terra, a floresta, a cidade, as casas, os meios de transporte, enfim, com tudo que o cerca – em outras palavras, com seu meio ambiente.

No nosso contexto social moderno, pelo menos desde a invenção da bomba atômica, um novo fator foi acrescido a esse relacionamento com o meio ambiente: a possibilidade de a humanidade destruir o planeta. O impacto da ação humana ganha magnitudes antes atribuídas apenas às divindades ou às forças cósmicas. Não só a violência, por meio de bombas capazes de liquidar mais de uma vez a vida no planeta,

mas a simples existência humana, por causa dos variados tipos de poluição que produz, têm se tornado, contemporaneamente, possíveis causas do fim do mundo.

“Não contentes em desencantar o mundo, nós instauramos, com o nascimento da indústria moderna, os meios de consumi-lo até o esgotamento total” (Ferry, 2009: 138). A invenção da máquina a vapor, inclusive, alçaria a humanidade à condição de “primeira espécie na história da vida na Terra a se tornar uma força geofísica” (Wilson, 2008: 38). Tamanha capacidade de agredir o planeta faria da humanidade a provável causa da próxima extinção em massa: “nós somos o meteorito gigante da nossa época” (ibid.: 95).

Tudo isso faz com que a “imponente mãe-natureza de outrora, suficiente e forte, [seja transformada] em fragilizada matriarca, que precisa ser cuidada para não ser destruída” (Bocchetti, 2011: 65, 68). Cada vez mais ganha terreno, nas sociedades modernas, a pressuposição de que a Terra “é frágil e tem que ser protegida de nossas intromissões nocivas” (Giddens, 2010: 48). Não à toa, a proliferação das preocupações ecológicas “vem acompanhada de uma literatura apocalíptica” (ibid.: 49).

Também é cada vez mais comum a circulação de um novo tipo de clamor: “Ajude a salvar o mundo!”. Como? Plante uma árvore; separe o lixo doméstico em diferentes categorias; use sacolas retornáveis; consuma produtos ecologicamente corretos; regule o tempo do banho no chuveiro, o número de descargas sanitárias, a quantidade de detergente usada para lavar louça, a quantidade de pasta de dente, de shampoo e condicionador; escolha o tipo mais sustentável de tecido das roupas, de transporte, de combustível, de lâmpada; procure saber a origem da madeira dos móveis, da madeira das folhas de papel.... Uma lista quase infindável.

Já existiram antes, é claro, pessoas e mesmo grupos que agiam segundo a ideia de que o fim do mundo estava próximo e algo deveria ser feito. Mas as alternativas que se colocavam até então eram a salvação espiritual, em outro plano existencial, por eleição ou por merecimento, ou no próprio plano terreno, mas apenas depois que alguma intervenção divina providenciasse sua purificação. A novidade que surge com o ambientalismo é uma preocupação voltada não à salvação *no outro mundo* ou *neste mundo*, mas *deste mundo*. É da caracterização sociológica desse novo tipo de salvacionismo e de seus impactos nos discursos religiosos (em especial os da Igreja Católica) que este trabalho se ocupa.

Ao contrário das expectativas iniciais, descobriu-se ao longo desta pesquisa que, mais do que a narrativa religiosa do fim do mundo, é a narrativa religiosa da criação do mundo que vem sendo colocada em xeque com os questionamentos ambientalistas, sobretudo no contexto judaico-cristão. Mais do que o “Apocalipse”, é a “Gêneses” que tem se tornado verde. A escatologia não deixa de ser um ponto de tensão frequentemente discutido, porém, acima de tudo, é alterando o sentido do mandamento bíblico de “dominar” as demais criaturas (Gênesis, 1: 28), transformado agora em um mandamento de “zelar” por elas, que a maioria das religiões cristãs tem se imiscuído no cenário ambientalista.

O meio ambiente é um objeto de interesse prático para os diversos agentes que dele se ocupam, uma vez que a necessidade de o proteger está direta ou indiretamente ligada às identidades e posições sociais desses indivíduos (Bourdieu, 2004a: 109). Por meio de suas interações e disputas, certas questões que antes eram entendidas a partir de outras categorias passam a se fundamentar na experiência coletiva como problemas “ambientais” (Alonso & Costa, 2000: 8). É também o resultado dessas disputas que define quais grupos ganham legitimidade para contribuir com as questões ambientais. Neste trabalho, o foco nos discursos oficiais da instituição católica permitiu acompanhar de perto suas tentativas de permanente constituição e reconstituição do problema ambiental, que procuravam desviar a ênfase de seus aspectos físicos, políticos e econômicos para o aspecto moral. Essa tentativa de transfigurar religiosamente o sentido do engajamento ambientalista, por sua vez, tem provocado repercussões internas ao círculo doutrinário católico, sobre as quais também se buscará oferecer uma explicação sociológica.

Como o envolvimento católico nas questões ambientais é tardio, tendo ocorrido após o desenrolar de uma série de processos no campo ecológico, a primeira parte deste trabalho é voltada à compreensão sociológica do próprio ambientalismo, na reconstrução de sua formação histórica e na tipificação de seus posicionamentos divergentes. Em suma, trata-se de uma descrição analítica daqueles que, em seguida, serão os interlocutores dos discursos ecológicos católicos. Na segunda parte, adentra-se na esfera da sociologia da religião propriamente dita, na qual se procura entender os motivos do envolvimento religioso nas questões ambientais, sua mecânica, seus paradoxos, seus desdobramentos institucionais e suas implicações sociais. Por fim,

recorre-se a uma análise pormenorizada dos discursos oficiais católicos para discutir todos esses aspectos.

Em razão disso, criou-se para esta pesquisa um banco de dados no qual foram compilados praticamente todos os textos pontifícios publicados até 2016 que trataram da questão ecológica, além de diversas outras publicações da alta hierarquia católica referentes ao mesmo tema. Tais documentos constituem as fontes privilegiadas para a análise sociológica aqui desenvolvida. Essa escolha implicou, inevitavelmente, deixar em plano secundário as vozes dissonantes e as contendas que porventura surgiram e continuam a surgir diante da consolidação do discurso oficial da instituição católica. Essa ressalva se faz importante pois, tal como acontece com a incorporação doutrinária de qualquer tema novo, a ecologia católica passa por contínuas reelaborações ao longo do tempo, em grande medida por causa dos próprios conflitos internos e externos que sua discussão suscita.

O levantamento desses discursos foi feito junto ao site do Vaticano, que hospeda digitalmente boa parte de tudo que é dito ou escrito pelos papas e bispos, pelas comissões especiais, pela cúria romana etc. A seguinte série de palavras-chave foi utilizada na pesquisa online: ecologia; ecológico; meio ambiente; ambientalismo; ambiental; mudanças climáticas; desenvolvimento sustentável; aquecimento global. As pesquisas foram repetidas com as mesmas palavras-chave em português, inglês, espanhol e italiano, pois há alguns documentos que não foram traduzidos e existem em apenas uma dessas línguas. Evidentemente, não foram compilados todos os registros encontrados, pois alguns são citações de textos anteriores ou trazem ideias repetidas, enquanto outros são simplesmente irrelevantes ou só entram superficialmente nos temas que interessam aqui. Mesmo com essas exclusões, o volume de dados obtidos foi significativo, perfazendo cerca de 100 mil caracteres. Muitas referências também foram encontradas no artigo *Ecologia nos documentos da Igreja Católica*, de Ludovico Garmus (2007).

Todos os documentos e dados foram analisados buscando-se apontar a forma pela qual as temáticas ambientais são incorporadas à doutrina católica. O esforço principal consistiu em explicitar: a) os novos significados adquiridos pelos conceitos ambientalistas nas pregações católicas; b) a tensão das diretrizes católicas ambientalistas com os componentes científicos ou míticos que podem estar presentes em outras visões da ecologia; c) a conjugação de componentes escatológicos religiosos e ambientais; d)

as reorientação da posição institucional da Igreja Católica; e) por fim, as recomendações oficiais sobre como a prática católica dos fiéis deve ser remodelada com base nas demandas ambientais.

A Igreja Católica não é, logicamente, representante de todo o campo religioso. Esse recorte empírico, entretanto, justifica-se por se tratar de uma instituição que deteve por muito tempo amplo poder sobre diversas esferas da existência nas sociedades ocidentais e, principalmente, porque ela mantém até hoje um discurso oficial fixado e controlado por seus especialistas. Some-se a isso o fato de que o catolicismo ainda é a religião majoritária e hegemônica em nosso país, apesar de sua progressiva perda em número de fiéis. Por outro lado, tal escolha também viabilizou a pesquisa em termos práticos, dada a facilidade de consultar todo esse material discursivo disponível online.

Sempre que possível, procurou-se analisar os discursos acerca das questões ambientais apreendendo tanto as “relações competitivas de força envolvendo os grupos de agentes aí posicionados”, quanto a reconstrução dos “idiomatismos e esquisitices da cultura interna sob exame” (Miceli, 2003: 78). É dessa maneira que se torna sociologicamente compreensível o fato de que, para enfrentar a crise ambiental, alguns buscam mais conhecimento, progresso e sustentabilidade (Kenski, 2005; Nogueira, 2012; Wolf, 2013b), enquanto outros investem em mais fé, moralidade e devoção (João Paulo II, 1991a; Bento XVI, 2007a; Francisco, 2015a).

Dependendo do conteúdo secular ou religioso que se imponha ao indivíduo como ameaça ao meio ambiente, ou como causa dos problemas ambientais, determinadas categorias específicas de percepção e de avaliação serão simbolicamente eficientes. Tanto a poluição da água e o aquecimento global quanto a imoralidade e o desrespeito aos mandamentos divinos podem ser percebidos como ameaças à espécie humana. Disso podem surgir tanto as disposições de separar o lixo doméstico em categorias pré-definidas, de não desperdiçar água e de usar um meio de transporte menos poluente, quanto as disposições de realizar certos rituais mágicos, jejuar e evangelizar. Porém, como foi dito, o conteúdo das elaborações em determinado campo não é inventado do nada, ele tem relação com os interesses daqueles especialistas que o produzem e está ligado às suas estratégias para impor suas concepções como legítimas (Bourdieu, 2011a: 32). Como afirma Bourdieu, “se existe uma verdade, é que a verdade é um lugar de lutas” (2008: 83).

Por fim, para além da compreensão sociológica da dinâmica e das transformações sofridas pela doutrina católica nessa empreitada ambientalista, também foram dadas, ao final do trabalho, algumas contribuições, em segundo plano, à “calorosa” discussão sobre a teoria da secularização, defendendo sua relevância para a sociologia da religião contemporânea.

Capítulo 1.

Novas prioridades: o surgimento das questões ambientais e suas repercussões

Sede o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo o que se move na terra e de todos os peixes do mar: eles são entregues nas vossas mãos [...]. Sede fecundos, multiplicai-vos, povoai a terra e dominai-a
Gênesis, 9: 2,7

1.1. Erosões da visão de mundo antropocêntrica

A generalização da ideia de que o meio ambiente global está em perigo e precisa ser cuidado é um acontecimento recente na história humana. Até poucos séculos atrás, seria ininteligível à maioria dos indivíduos a ideia de preservar a natureza ao invés de desbravá-la, afinal, “como teria progredido a civilização sem a limpeza das florestas, o cultivo do solo e a conversão das paisagens agrestes em terra colonizada pelo homem?” (Thomas, 2010: 17). Não à toa, os primeiros relatos de viajantes sobre o respeito que as religiões orientais devotavam aos animais e até mesmo aos insetos eram alvo de desdém (ibid.: 27). É justamente essa mudança de concepção, a popularização de uma visão de mundo simpática à natureza (fundamento das atuais preocupações ambientais), que Keith Thomas irá retratar em sua magistral obra *O homem e o mundo natural* (2010 [1983]).

A concepção generalizada e incontestada, sobretudo na Europa Ocidental e de tradição judaico-cristã (o plano de fundo das reconstruções históricas de Thomas é a Inglaterra dos séculos XVI e XVII), era a de que todas as outras formas de vida eram inferiores à humanidade, que delas poderia e deveria usufruir ao máximo, sem remorso. O mundo “tinha sido feito somente para acomodar a humanidade, sendo este o seu único uso” (ibid.: 23). Não havia nenhum tipo de compaixão ou romantismo em relação aos seres naturais, pelo contrário. Tudo o que ameaçasse transpor a barreira homem-animal era alvo de tensão (a falta de higiene, a nudez, os cabelos longos, trabalhar à noite e até mesmo nadar) e as representações do Diabo sempre envolviam uma

combinação entre um ser humano e um animal (ibid.: 51). Em virtude disso, “a bestialidade [a prática de sexo com animais] passou a ser crime capital em 1534 e, com um breve intervalo, assim permaneceu até 1861” – enquanto o incesto só tornou um crime punido nos tribunais seculares no século XX (ibid.: 53). Alguns protestantes, por sua vez, eram hostis até mesmo ao uso simbólico de plantas, como as guirlandas nos cortejos fúnebres ou a decoração de pratos com um ramo de alecrim (ibid.: 109-10).

Das visões de mundo religiosas ao ceticismo iluminista, o pressuposto se mantinha e a discussão consistia apenas em estabelecer sobre em qual atributo repousava a superioridade do ser humano (ibid.: 41). A própria doutrina cartesiana foi apoiada por uma série de intelectuais religiosos, pois a representação dos animais como máquinas biológicas, desprovidas de sentimento, “absolvia Deus da acusação de causar injusta dor às bestas inocentes, ao permitir que os homens as maltratassem” (ibid.: 45). É importante lembrar, porém, que Descartes não criou, apenas conduziu a ideia da existência de um “abismo entre o homem e os animais até a sua conclusão lógica” (ibid.: 46-7).

Vale ressaltar que, mesmo enquanto reinava absoluta a concepção religiosa de que toda a criação tinha sido feita em benefício da humanidade, existiam algumas correntes heterodoxas de pensamento que condenavam os maus-tratos desnecessários aos animais argumentando que todos nós fomos criados por Deus e, em decorrência disso, teríamos os mesmos direitos (ibid.: 230-5). Havia também escolásticos que criticavam a crueldade com os animais não por qualquer consideração simpática, mas por acreditar que isso traria efeitos negativos às próprias relações humanas: “[Deus] está atento aos bichos [...], mas é por nosso bem que ele os considera” (Day, 1964 apud Thomas, 2010: 214). Além disso, “a argumentação do desígnio [divino] continha forte implicação conservacionista, pois ensinava que mesmo as espécies aparentemente mais nocivas serviam a algum propósito humano indispensável” (Thomas, 2010: 393).

A constatação desses “elementos latentes na tradição judaico-cristã”, contudo, é “apenas uma petição de princípio” (ibid.: 258). Ela serve para ressaltar que as religiões desse ramo não são necessariamente antropocêntricas, mas não anula o fato de que era “a teologia da época” que “fornecia os alicerces morais para esse predomínio do homem sobre a natureza” (idem, 2010: 29), e assim o foi nos mais variados contextos sociais enquanto a religião (especialmente a tradição judaico-cristã) reinava absoluta como matriz axiológica. Segundo Thomas, o dismantelamento do postulado de uma

separação absoluta entre a humanidade e os demais seres vivos – o que dá início à erosão do antropocentrismo – ocorreu principalmente por dois fatores: o surgimento da história natural e do estudo científico dos animais e da vegetação, aliado a uma extensa “transformação social externa”, que diz respeito ao surgimento das cidades, à industrialização e ao abandono da vida rural (ibid.: 70, 258).

Durante séculos, o ensinamento cristão consolidou na mentalidade das pessoas a descrição da “natureza como a criação de um deus onipotente, cujas leis não eram meras regularidades impessoais, porém normas morais” (ibid.: 127-8). Nesse sentido, os animais só eram levados em consideração, para além de sua utilidade imediata, como “símbolos que transmitiam a doutrina cristã”: o vaga-lume representava a luz do Espírito Santo, a lagarta representava a ressurreição de Jesus etc. (ibid.: 90). Deixando progressivamente de levar em conta essa visão religiosa-funcionalista em suas classificações e análises, os naturalistas deram o primeiro golpe na concepção de que o funcionamento do mundo estava subordinado à existência humana.

Os avanços na astronomia, que demonstravam de forma cada vez mais incontestável que a Terra não era o centro do universo, e as primeiras experiências com o microscópio, que revelavam os “milhões de seres animados, protozoários e bactérias, que viviam em completa indiferença às preocupações humanas”, tiveram efeitos semelhantes sobre a arrogância antropocêntrica (ibid.: 237-8). Seu abalo mais significativo, porém, ocorre entre os séculos XVIII e XIX, com as primeiras estimativas sobre a idade da Terra, oriundas da geologia, e o surgimento das teorias evolucionistas. A partir daí, ganhou ainda mais força a ideia de que “a Terra e as espécies que nela viviam não foram criadas em benefício da humanidade”, pois a maior parte da história do mundo natural foi completamente alheia à nossa existência (ibid.: 239). Logo, as qualidades atuais dos seres vivos, as características de uma orquídea, por exemplo, “derivavam de suas conquistas na luta das plantas pela existência, e não da intenção divina de fornecer ao homem um objeto de beleza e interesse” (ibid.: 240).

Ao lado das transformações ligadas aos avanços científicos, pesavam no surgimento do novo sentimento em relação aos seres naturais o crescente convívio urbano com os animais e plantas domesticados. Diferentemente do que acontecia no meio rural, os animais (em geral, cachorros e gatos) eram tratados nas cidades como membros da família, como bichos de estimação, e não um meio de subsistência (ibid.: 258). As plantas, por sua vez, passaram a ser valorizadas não só pelo seu valor prático,

como combustível e nas construções, mas também pelo seu valor estético e simbólico: “assim como os homens tratavam com carinho os animais de estimação por serem projeções deles mesmos, também preservavam as árvores domésticas, por representarem indivíduos, famílias e, no caso do carvalho britânico, a própria nação (ibid.: 317). Junto desses processos, a deterioração do meio urbano, os odores, a fumaça, a sujeira no ar e nas ruas, o barulho e a superpopulação fortaleciam o culto ao campo (ibid.: 346-56).

Na Idade Média, a preservação da natureza só tinha como propósito fornecer ambiente favorável aos animais de caça, e as expressões associadas à floresta em um dicionário do século XVII eram: “‘terrível’, ‘sombria’, ‘selvagem’, ‘deserta’, ‘agreste’, ‘melancólica’, ‘desabitada’ e ‘assolada por feras’” (ibid.: 275. 284). Já no final do século XVIII, após aquela série de transformações “o apreço pela natureza, e particularmente pela natureza selvagem, se convertera numa espécie de ato religioso. A natureza não era só bela, era moralmente benéfica” (ibid.: 368). É assim que surge, portanto, entre os moradores dos meios urbanos, o desejo de “voltar à terra selvagem em busca de regeneração espiritual”, e é essa aspiração “que condicionará mais tarde os movimentos de preservação das montanhas e terras incultas e pantanosas, antes de serem, todas, tragadas pelo progresso humano” (ibid.: 379-80).

1.2. Da preservação de reservas locais à busca de uma governança ambiental global

Conforme apontado no tópico anterior, grande parte da mudança de mentalidade que fundamentou o desejo de preservar a natureza foi devida aos progressos científicos efetuados desde os primeiros estudos naturalistas do século XVI, que marcaram o início da revolução científica. O trabalho desses naturalistas foi a base para o surgimento da botânica, da zoologia e de outras ciências biológicas, como a ecologia, que surgiu no século XIX (Silva & Schramm, 1997: 358). É importante ressaltar que o surgimento da ecologia é posterior ao surgimento de uma série de tentativas de “proteger a natureza”. Antes da abordagem sistêmica trazida pelo saber ecológico, porém, esses engajamentos convertiam-se apenas em um preservacionismo estético, defensor da criação de “ilhas”

de natureza selvagem que deveriam ser mantidas em sua “pureza original”, longe das interferências humanas (Diegues, 2001: 11).

O termo “ecologia” é um neologismo formado com os vocábulo gregos *oîkos* e *logos*, a “ciência do habitat” (Acot, 1990: 27). O conceito foi cunhado pelo biólogo darwinista Ernst Haeckel, em 1866, mas o sentido moderno que o termo adquiriu é resultado de uma série de desenvolvimentos posteriores à sua criação (ibid.: 29). Dentre eles, vale destacar o surgimento, em 1940, da ideia de “ecossistema”, que integrou o estudo das interações entre as comunidades bióticas (seres vivos) com o estudo dos efeitos que essas comunidades causam e ao mesmo tempo sofrem do conjunto de fatores abióticos (composição do solo, da água, do ar, temperatura etc.) (ibid.: 84-91).

Mesmo em seu período nascente, ainda no século XIX, a ecologia impactou consideravelmente as formas de se engajar em favor da natureza. O próprio preservacionismo “passou por uma transição crítica ao sofrer a influência da ciência ecológica emergente”, que fornecia “sobrettons de objetividade e utilidade” às meras considerações estéticas que moviam os primeiros conservacionistas (Koppes, 1998: 246, tradução minha). Foi a partir dessas interfaces iniciais que, em 1872, se conseguiu angariar o apoio necessário para a criação do “primeiro parque natural da história: o de Yellowstone, nos Estados Unidos da América” (Acot, 1990: 162).

Mas foi também do encontro dos ideais conservacionistas com os ideais românticos cultivados pelo nazismo que resultou uma das primeiras implementações de uma política sistemática de cunho ambientalista (Giddens, 2010: 75). Conforme afirma Luc Ferry (2009: 28), é “ao regime nazista e à vontade pessoal de Hitler que devemos ainda hoje as duas legislações mais elaboradas que a humanidade já conheceu em matéria de proteção da natureza e dos animais”. Hitler teria dito, ainda, que “no novo Reich não deverá mais haver lugar para a crueldade com os animais” (Ferry, 2009: 167); além disso, os “ecologistas nazistas” praticavam a agricultura orgânica e o vegetarianismo (Giddens, 2010: 76). Em contraposição ao racionalismo francês, visto como artificial e alheio à verdadeira natureza humana, o romantismo ecológico nazista buscava valorizar e proteger uma natureza “original”, “selvagem”, sem deixar, evidentemente, de traçar os mais diversos paralelos entre essa pauta e a valorização racista da suposta pureza ariana (Ferry, 2009: 176-8).

As “preocupações ecológicas” difundidas pelo nazismo, assim como boa parte do preservacionismo estético do século XIX, no entanto, guardam pouquíssimas relações

com o ambientalismo que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XX. Na década de 1960, aos poucos, “a concepção estreita de uma conservação da natureza pela instalação de *santuários* é abandonada” (Acot, 1990: 167)¹ e os movimentos ambientalistas passaram a se engajar em pautas globalizadas, não se preocupando mais isoladamente com certa espécie ou parque nacional (Diegues, 2001: 39). Um dos fatores que mais contribuíram para essa mudança foi a corrida espacial, com os primeiros relatos da Terra vista de fora, que se materializaram na metáfora do planeta como uma “nave espacial” na qual “todos os seres compartilham, em tese, o mesmo destino” (Crespo & Leitão, 1993: 12). Até por isso, é também nesse período que ganha força a noção de “ecossistema mundial” (Acot, 1990: 167).

Michel Serres descreve bem a mudança trazida por essa nova perspectiva, na qual a natureza não é mais vista apenas como um palco inerte, circunscrito, em que as coisas acontecem sem implicações para as questões humanas:

A terra, as águas e o clima, o mundo silencioso, as coisas tácitas colocadas outrora como cenário em torno das representações comuns, tudo isso que jamais interessou a alguém, brutalmente, sem aviso, de agora em diante estorva as nossas tramoias. Irrompe em nossa cultura – que dela sempre formou uma ideia local e vaga, cosmética – a natureza. Outrora local – tal rio, tal pântano – global agora – o Planeta-Terra (Serres, 1991: 13).

Quanto mais avançavam os achados no campo ecológico, mais se tornava explícito que os sensíveis equilíbrios do ecossistema terrestre estavam sendo colocados em risco pela atividade humana, direta ou indiretamente. Em 1957, o oceanógrafo Roger Revelle e o químico Hans Suess apontaram pela primeira vez que a queima de combustíveis fósseis estava elevando os níveis de dióxido de carbono acima dos limites que podiam ser processados pelos mecanismos regulatórios da Terra, o que resultava em um aumento da temperatura global.

Alguns anos depois, em 1962, Rachel Carson publicou o livro que é considerado por muitos como o marco de fundação do ambientalismo moderno, *Silent Spring* (“Primavera silenciosa”). Nele, Carson argumentava que o pesticida DDT, amplamente usado na agricultura da época, além de poder causar câncer nos humanos, degradava os ambientes nos quais era aplicado, prejudicando notadamente a reprodução dos pássaros. O impacto funcionaria da seguinte maneira: as aves se alimentavam dos insetos contaminados com o pesticida, aumentando progressivamente os níveis de concentração

¹ Todos os grifos nas citações ao longo deste trabalho estão presentes no original, salvo quando indicado o contrário.

do composto em seus organismos; em decorrência disso, seus ovos passavam a ter cascas mais finas do que o normal, o que impossibilitava o desenvolvimento sadio dos filhotes; após alguns ciclos reprodutivos, os espécimes adultos morreriam, nenhuma prole seria gerada, e o resultado final seria uma primavera silenciosa, na qual não se ouviria mais o canto dos pássaros.

A repercussão da obra de Carson foi estrondosa. Com base em seu alerta, diversas mobilizações passaram a ocorrer ao redor do mundo, o uso do DDT foi banido em vários países e os empreendimentos humanos na agricultura e na indústria se consolidaram como os principais vilões do equilíbrio natural (Drummond, 2006: 13). Na mesma década, a própria reprodução humana passou a ser apontada como uma ameaça ao equilíbrio natural do planeta, sobretudo após o lançamento do livro do biólogo Paul Ehrlich, em 1968, *The Population Bomb* (“A bomba populacional”), no qual figuravam teses neomalthusianas relacionando o esgotamento dos recursos naturais com o crescimento demográfico.

É interessante notar que o livro de Ehrlich foi lançado no mesmo ano em que começaram as articulações para a formação do Clube de Roma, uma organização que reunia diversos economistas, cientistas e industriais que se propunham a pensar em resoluções para diversos desafios globais, dentre eles o combate à degradação ambiental (McCormick, 1992: 86). Foi o Clube de Roma que encomendou ao MIT (Instituto Tecnológico de Massachussets) uma simulação estatística “sobre as tendências ambientais do mundo” (Oliveira, 2012: 78). O resultado desse estudo foi publicado em 1972, com o título *The Limits to Growth* (“Os limites do crescimento”) – também conhecido como Relatório Meadows, em referência ao casal Donella e Dennis Meadows, que coordenaram a simulação. Dentre outras previsões catastrofistas, o relatório afirmava que tanto o crescimento populacional quanto o econômico deveriam ser interrompidos em âmbito global, caso contrário, poderia haver um esgotamento dos recursos planetários em algum momento dos cem anos seguintes (Meadows et al., 1978 [1972]: 20).

Apesar de, alguns anos depois, ter sido severamente criticado e em boa parte desmentido (Acot, 1990: 178, nota 31), o Relatório Meadows foi apresentado, ainda em 1972, como um dos principais documentos na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente de Estocolmo, que se tornou o marco mais importante na busca de uma cooperação internacional para tentar resolver os problemas ambientais (ibid.: 167). A

conferência produziu o primeiro documento internacional reconhecendo o meio ambiente de qualidade como um direito humano. Contudo, as propostas de diminuição das taxas de crescimento, apresentadas com o respaldo do Relatório Meadows, acabaram gerando muito mais discordâncias do que acordos, posto que os países subdesenvolvidos não viam essas limitações com bons olhos (Oliveira, 2012: 81).

Também data de 1972 a criação dos primeiros Partidos Verdes, que surgiram ao mesmo tempo e de forma independente na Nova Zelândia e na Austrália (Dann, 1999). A partidarização, porém, não atraiu muitos ativistas, principalmente em razão da ampla diversidade de concepções conflitantes que existe no movimento (Giddens, 2010: 74). Como bem disseram Samyra Crespo e Pedro Leitão (1993: 142), “onde há 15 ecologistas, encontramos 16 posições”. Por isso, paralelamente aos partidos, surgiam nessa época, e continuam a surgir, as mais diversas ongs, movimentos e instituições ambientalistas com suas pautas específicas.

Já em 1983, tentando novamente unificar os esforços em prol da causa ambiental, a ONU aprovou a criação de uma Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente (CMMAD), que foi presidida pela então primeira-ministra norueguesa, Gro Harlem Brundtland (Oliveira, 2012: 83-4). Após quatro anos de deliberação, a comissão publicou seus trabalhos com o título *Our Common Future* (“Nosso futuro comum”), também chamado de Relatório Brundtland. É esse relatório que introduz nos debates sobre o meio ambiente um conceito que “veio para ficar”: desenvolvimento sustentável (Giddens, 2010: 86; Crespo & Leitão, 1993: 25). Conforme a definição da comissão, desenvolvimento sustentável é aquele que “atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades” (CMMAD, 1991 [1987]: 46). Assim, as tentativas de impor limites ao crescimento, apresentadas em Estocolmo, são substituídas pela ideia de um desenvolvimento que possa ser mantido continuamente, desde que seus impactos sejam controlados.

Graças à sua capacidade de acomodar interesses econômicos e ecológicos, o conceito de desenvolvimento sustentável acabou se tornando dominante nas agendas ecológicas oficiais dos mais diversos países, persistindo assim até os dias de hoje (Oliveira, 2012: 82-3). O próprio documento lançado em 1992 na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), mais conhecida como Eco-92 ou Rio-92, nada mais era do que um “programa de ação” que buscava

promover o desenvolvimento sustentável em escala planetária. Tratava-se da “Agenda 21” – assim chamada para representar o principal desafio do século que estava por vir. Esse encontro foi responsável, ainda, por inserir na agenda ambientalista o chamado “princípio da precaução”, ou “princípio cautelar”, o qual defende que “as tecnologias [novas ou já existentes] devem ser rejeitadas, a menos que se possa provar que não causarão danos aos seres humanos nem à biosfera” – trocando em miúdos, “é melhor prevenir do que remediar” (Giddens, 2010: 77, 82).

Outro fato importante a ser lembrado é que o primeiro relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) foi produzido em 1990, também como parte dos preparativos para a Rio-92 (Giddens, 2010: 230). Fundado em 1988 pela ONU, o IPCC é “um organismo científico e político, de caráter intergovernamental”, cujo objetivo é “sistematizar periodicamente o conhecimento científico produzido sobre o clima e as mudanças climáticas” (Leite, 2015: 644, 655). Com base nessa sistematização, são oferecidas aos formuladores de políticas sugestões sobre como evitar, mitigar ou mesmo se adaptar às mudanças climáticas (ibid.: 644). O IPCC foi um dos principais responsáveis pela consolidação do aquecimento global de origem antropogênica como o principal vilão a ser enfrentado pelos ambientalistas.

É assim que surge, em 1997, a primeira tentativa de costurar um acordo internacional para lidar com o aquecimento global: o Protocolo de Quioto (Moreira & Giometti, 2008: 10). Aos moldes do Tratado de Montreal, que foi bem-sucedido ao restringir, em 1987, a emissão de gases que causavam buracos na camada de ozônio, o Protocolo de Quioto buscava reduzir a emissão de gases de efeito estufa, oriundos sobretudo do desmatamento e da atividade industrial. O acordo – que propunha metas diferenciadas para cada país, visando assim distribuir a responsabilidade de forma mais justa – acabou não sendo tão bem-sucedido, mormente em razão do boicote dos EUA (Silva, 2009). Um de seus legados, porém, merece destaque: a criação do “mercado de carbono”, que permitia aos países que não atingiam suas metas comprar “créditos” de carbono correspondentes às reduções de emissões logradas por outras nações. Tal mecanismo implicava uma financeirização da proteção ambiental, o que lhe rendeu uma série de críticas, mas não impediu que o comércio de créditos de carbono se tornasse uma das principais práticas “ambientalistas” em diversos países (Silva, 2009: 168-70).

Adiante, nos primeiros anos do século XXI, o número de congressos, convenções, fóruns, conferências etc., regionais, nacionais e internacionais disparou; a comunidade

científica atingiu um enorme grau de consenso sobre a origem antropogênica das mudanças climáticas; os lançamentos dos relatórios do IPCC passaram a ser tratados como eventos midiáticos e essa instituição chegou a ganhar o prêmio Nobel da Paz, em conjunto com Al Gore, no ano de 2007. A quantidade de novos tratados internacionais de grande importância, porém, não acompanhou esse ritmo, assim como o surgimento de novos ideais ou conceitos.

Quase nada foi além de reafirmações e reelaborações do conceito hegemônico de desenvolvimento sustentável. As grandes reuniões internacionais posteriores, como a Rio+10, realizada em 2002, em Johannesburgo, na África do Sul, e a Rio+20, que aconteceu novamente no Rio de Janeiro, em 2012, limitaram-se às discussões e negociações sobre a renovação de compromissos e tópicos já abordados nas reuniões anteriores (Guimarães & Fontoura, 2012). A única exceção digna de nota foi o “Acordo de Paris”, negociado durante a 21ª Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas de 2015 (COP-21). Pela primeira vez, depois de diversas tentativas frustradas, todos os 195 países participantes aceitaram se comprometer com a redução na emissão de gases responsáveis pelo efeito estufa.

Com isso, concretizou-se ainda mais o percurso de mundialização das questões ambientais, que partiram das preocupações restritas dos primeiros preservacionistas para desenhar agora no horizonte, de forma cada vez mais nítida, o projeto de uma “arquitetura de governança ambiental global” (Guerra & Schmidt, 2016: 167). Esse percurso, tal como aqui resumido, acompanhou passo a passo a crescente magnitude atribuída ao problema ecológico – talvez, o maior dos problemas já enfrentado pela humanidade. É grande o número de geólogos, inclusive, que começam a falar em “antropoceno”: uma nova “época geológica”, iniciada com a revolução industrial (Amos, 2016). Alguns paleoclimatologistas chegam até mesmo a falar em “uma nova era geológica (a era Antropozóica), mais do que uma simples época (o Antropoceno)” (Danowski & Castro, 2015: 27).

Conforme os geólogos Jan Zalasiewicz e Mark Williams, os principais argumentos levantados como suporte dessa tese são: 1) estamos lançando tanto carbono na atmosfera que isso deixará marcas permanentes ao redor do globo; 2) estamos alterando a proporção de elementos químicos do meio ambiente, além de criar elementos novos; 3) estamos produzindo materiais cujo tempo de degradação é desconhecido, como o plástico; 4) estamos elevando a taxa de extinções e efetuando

uma redistribuição sem precedente de espécies de plantas e animais. Todas essas transformações seriam comparáveis em escala às aquelas que demarcam a separação entre uma era e outra na história geológica (Zalasiewicz & Williams, 2016).

Os rumos que essas mudanças podem tomar, vale ressaltar, não são necessariamente benéficos à continuidade da existência humana. Por milhares de anos, a humanidade sobreviveu a “riscos existenciais” naturais, como impactos de asteroides, erupções de supervulcões, terremotos, explosões de raios-gama etc. (Bostrom, 2013: 15). Um risco existencial é uma ameaça de grande magnitude, com chances de exterminar a raça humana ou, ao menos, de destruir permanentemente o seu “potencial para o desenvolvimento de um futuro desejável” (ibidem: 15, tradução minha). Ocorre que, nos últimos anos, surgiram novas ameaças nesse rol: “os riscos existenciais antropogênicos”, que são aqueles oriundos da atividade humana (ibid.: 17, tradução minha). As mudanças climáticas causadas pela emissão de poluentes se estabelecem cada vez mais como o maior desses riscos, e o mais provável de ocorrer, revelando assim uma incontornável “interdependência global”, pois sua prevenção só será possível por meio da ação conjunta de toda espécie humana (ibid.: 17, tradução minha).

1.3. Breves apontamentos sobre a trajetória ecológica brasileira

O meio ambiente brasileiro, especialmente por causa da Floresta Amazônica, ocupa “lugar de destaque aos olhos do mundo” e sua preservação é tida como importante “para a manutenção do equilíbrio ambiental do planeta” (Crespo & Leitão, 1993: VII). Até por isso, há décadas o país é palco de um intenso ativismo ambientalista transnacional, sobretudo por meio de ongs que, muitas vezes, foram as principais responsáveis por trazer à tona pautas desconhecidas no cenário nacional (Zhou, 2006: 143-5).

Tal como na maioria dos países, a origem do ambientalismo brasileiro foi marcada pelo ideal conservacionista. Ainda no longínquo ano de 1934, ocorreu a 1ª Conferência para a Proteção da Natureza, promovida pela Sociedade dos Amigos das Árvores (Diegues, 2001: 113). Já o primeiro parque nacional foi criado em Itatiaia, em 1937 (ibid.: 114). Nos anos seguintes, surgem diversos outros grupos conservacionistas, dentre eles a ADEFLOFA (Associação dos Defensores da Flora e da Fauna), criada em

1956, e a Fundação Brasileira para Conservação da Natureza (FBCN), fundada em 1958 (Alonso et al., 2007: 155; Crespo & Leitão, 1993: 12). Em geral, esses grupos orbitavam a região Sudeste-Sul do Brasil, mais populosa e urbanizada, e “somente a partir da década de 1960, com a expansão da fronteira agrícola e a destruição de florestas, foram criados parques [de preservação] em outras regiões” (Diegues, 2001: 115).

Sob o regime militar (1964-85), o movimento preservacionista atingiu seu patamar máximo em terras brasileiras. Tratou-se do “período em que mais foram criadas unidades de conservação no Brasil” (ibid.: 116), por meio do que ficou conhecido como ambientalismo “verde-oliva”. Porém, grande parte da atuação militar no campo ambiental, tal como a criação da Secretaria Especial de Meio Ambiente (SEMA), em 1974, visava apenas cumprir exigências de alguns organismos internacionais “para a aprovação de empréstimos destinados a grandes obras públicas” (Viola, 1987). Nesse sentido, é emblemática a atuação do Brasil na Conferência de Estocolmo, em 1972, ocasião na qual o país liderou um movimento de países em desenvolvimento (Grupo dos 77) para boicotar acordos inspirados nas teses de “crescimento zero” do Relatório Meadows (Crespo & Leitão, 1993: 15).

Paradoxalmente, foi também ao longo dos anos 1970 que surgiram os primeiros grupos “a dar conotações mais políticas à questão ambiental”, como a Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (Agapan), em 1971; o Movimento Arte e Pensamento Ecológico (Mape), em 1973; e a Associação Paulista de Proteção Natural (APPN), em 1976 (Alonso et al., 2007: 155-6). É nesse contexto que surge uma das primeiras obras brasileiras que misturou crítica social e ecologia, o *Manifesto ecológico brasileiro: o fim do futuro* (1980 [1976]), de autoria de José Lutzenberger. Até o fim do regime militar, porém, esses movimentos tiveram pouca ou nenhuma influência nas políticas ambientais brasileiras (Viola, 1987).

A situação muda de figura na década de 1980, com a abertura política. A “abordagem politizada da questão ambiental” ganha força (Alonso et al., 2007: 160), e a esquerda passa navegar no leito das ideias ecologistas (Crespo & Leitão, 1993: 18). Após ficar estabelecido que as candidaturas à Constituinte só poderiam ser partidárias, uma coalizão ambientalista fundou o Partido Verde brasileiro, em 1986, enquanto outra resolveu apoiar candidatos de diferentes partidos, criando uma “lista verde” (Alonso et al., 2007: 161). A segunda estratégia se mostrou mais eficiente e assim teve origem o

Bloco Verde, suprapartidário, que atuou na Constituinte (Crespo & Leitão, 1993: 20). A partir da experiência de que poderiam ser mais influentes como ambientalistas do que como políticos profissionais, “os ativistas vislumbraram o poder simbólico da expertise técnico-científica, que se tornou, daí por diante, sua maneira preferencial de legitimar reivindicações na arena política” (Alonso et al., 2007: 161).

Em 1988, um acontecimento marcou negativamente a história do ambientalismo no Brasil: o assassinato do seringueiro e militante acreano Chico Mendes. O fato ganhou enorme repercussão, transformando-o no “primeiro mártir internacional do meio ambiente” (Jacobi, 2003: 12, nota 8). Chico Mendes foi o responsável por lançar a ideia de “reservas extrativistas”, um tipo de unidade de conservação que só foi adotado no Brasil. Trata-se da delimitação de uma área pública que deve ser “usada unicamente em benefício da comunidade que nela vive” – em troca, essa comunidade “utilizaria métodos sustentáveis de exploração de recursos florestais, funcionando como uma cooperativa” (ibid.: 12, nota 8). O conceito conciliava, portanto, de forma original, a proteção da cultura e modo de vida das populações tradicionais com a preservação do meio ambiente local, o que rendeu a Chico Mendes não só fama internacional, mas também o ódio de madeireiros e fazendeiros da região.

Pouco tempo após o assassinato de Chico Mendes, e mais em decorrência do ativismo de ambientalistas civis do que pela ação do governo, o Brasil foi escolhido para sediar a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Rio-92). Para mapear o impacto que o evento traria no cotidiano e na mentalidade dos brasileiros, Samyra Crespo e Pedro Leitão coordenaram um amplo estudo multidisciplinar, que começou a ser realizado no ano de 1991 e foi publicado em 1993 com o título *O que o brasileiro pensa da ecologia?*. Foram realizados diversos levantamentos, qualitativos e quantitativos, com todos os setores sociais: ativistas profissionais, cientistas, clérigos, membros do governo etc.

Um desses levantamentos tinha como objetivo mapear o “ideário básico” dos autores que falavam sobre ecologia, levando em conta os conceitos mais citados na literatura da época (Crespo & Leitão, 1993: 41-2). Em resumo, algumas das principais crenças encontradas foram: a) na possibilidade de extinção da vida no planeta; b) na necessidade de uma nova ética, uma nova sensibilidade e uma postura radical contra as leituras economicistas e utilitaristas; c) na tese de que a explosão demográfica é um dos

principais problemas ambientais; d) na insustentabilidade do atual modelo de desenvolvimento; e) na emergência de uma sociedade planetária.

Com base nas análises qualitativas das entrevistas, também foram elencados os principais eixos em torno dos quais orbitavam os discursos dos ativistas ambientais (ibid.: 107-24). Dentre eles, constavam: o respeito à “vida” de todos os seres, a ideia de que “tudo está interligado” na natureza, de que “o homem não é um animal qualquer” (algo visto ora positiva, ora negativamente), de que é preciso “buscar um novo modelo de civilização” e, finalmente, algo que requer maior atenção aqui: a prevalência de uma certa espiritualidade esotérica.

Em diversas das entrevistas, aparecia a ideia de que “deus é energia” ou uma “força”, ao lado de declarações como: “tenho muitas religiões” ou “não professo nenhuma religião específica” (ibid.: 118-9). Como era de se esperar, esse tipo de espiritualidade culminava em uma “forte rejeição pelas religiões tradicionais, derivadas principalmente do judaísmo/cristianismo, e pelas instituições que as administram”, algo que também era expresso pelos que declaravam não ter nenhum tipo de crença (Crespo & Leitão, 1993: 119). Em contraste, as religiões orientais e as tradições religiosas anteriores ao cristianismo eram exaltadas, pois portariam uma grande sabedoria sobre “as ‘energias’ que regulam o universo e a natureza” (ibid.: 120).

Outras duas referências tratadas de modo místico no discurso ecologista eram “Natureza” e “Gaia”. Eram comuns expressões como “a natureza é Deus” e “uma das manifestações de Deus é a natureza” (ibid.: 120). Já a referência à Gaia era disputada por duas correntes: uma holística e outra que preferia usar o termo como metáfora (ibid.: 121). “Gaia” é uma deusa primordial da mitologia grega, que gerou todos os outros deuses, e simboliza o planeta Terra. O termo entrou para o debate ecológico em 1972, quando James Lovelock propôs que a Terra poderia ser vista como um superorganismo vivo e autorregulador, o que ficou conhecido como hipótese Gaia (Lovelock, 2007 [1979]). A princípio, a ideia foi proposta como uma hipótese científica, e, em seu sentido metafórico, ainda continua sendo amplamente aceita na academia. Ocorre que, tanto em trabalhos posteriores de Lovelock como nas apropriações feitas por alguns ambientalistas, a ideia da Terra como um ser vivo perdeu seu sentido metafórico. Passou-se então a postular que o planeta não apenas está vivo, mas também é sensível e se comunica de diversas maneiras.

É por causa disso que, nas entrevistas de Crespo e Leitão, os ativistas mais racionalistas recusavam o elemento místico da referência à Gaia, mostrando-se hostis às “teses exóticas” que, conforme seu ponto de vista, “estariam prejudicando um entendimento correto acerca do ecologismo” (Crespo & Leitão, 1993: 123). Um dos depoimentos coletados sintetiza bem essa concepção:

Sou totalmente contra essa tendência que se observa numa parte do movimento ambientalista de fazer parecer que somos mais uma dessas seitas milenaristas que aparecem em todo fim de século com respostas mágicas para salvar a humanidade (ibid.: 123).

A hipótese Gaia, por sua vez, também foi um dos fatores que influenciou o surgimento da “ecologia profunda”. O conceito foi criado em 1973, pelo filósofo norueguês Arne Naess, e deu origem a diversos movimentos ambientalistas com os mais diferentes matizes holistas. Basicamente, trata-se da ideia de que ser humano não pode ser separado da natureza (como aconteceria na “ecologia superficial”), pois ele é apenas mais um elo da teia da vida (Capra, 2006). Nessa perspectiva, a ética e os valores também não são apenas atributos humanos, mas qualidades presentes na própria natureza, que passa a ser vista como portadora de um valor intrínseco (Taylor, 2005: 456). Os postulados de que a humanidade está conectada à Terra e de que a natureza tem um valor intrínseco, contudo, não são necessariamente encarados de uma perspectiva espiritual ou mística, o que faz do conceito “ecologia profunda” um guarda-chuva muito grande, que abriga toda e qualquer concepção que não seja estritamente racionalista e antropocêntrica.

Em razão do crescente envolvimento das religiões nas questões ecológicas, essa disputa em torno dos modos pelos quais o ambientalismo deve ser praticado e apresentado tem se tornado ainda mais acirrada nos dias de hoje. Discute-se para estabelecer se ele deve repousar apenas no conhecimento científico ou se também deve postular uma conexão sentimental ou espiritual com a natureza, e ainda se as crenças religiosas contribuem ou não com a causa ecológica. Até por isso, grande parte dos cientistas que se engaja no ativismo ambiental prefere se identificar “mais como ‘cientista que tem preocupações ambientais’ do que como ambientalista/ecologista”, em virtude não só das crenças e concepções filosóficas, mas também dos posicionamentos políticos que costumam ser atribuídos aos últimos (Crespo & Leitão, 1993: 65). Mais uma vez, as entrevistas de Crespo e Leitão são ilustrativas:

A maioria dos ecologistas é holista e tende a ser biocêntrica, tende a negar um propósito humano, a negar o homem como o centro. Seus adeptos não aceitam ser antropocêntricos, e eu defendo que não se tem como fugir a ser antropocêntrico [...]. É preciso respeitar a natureza por razões econômicas e porque ela faz parte do meu patrimônio cultural (“Economista”) (ibid.: 68).

Jamais vou defender que as populações que andam famintas e que não têm comida sejam sacrificadas. Embora isso signifique mais estragos ecológicos. A nossa questão central é o desenvolvimento, criar suportes tecnológicos que garantam menos agressão ao meio ambiente (“Biólogo”) (ibid.: 68).

Assim como aconteceu no resto do mundo, é essa ala mais “cientificista” do ambientalismo que tem ganhado proeminência também no Brasil. Isso se deve ao fato de que quanto mais as pautas ambientalistas ganham importância, mais elas são incorporadas ao “âmbito das políticas públicas governamentais”, passando, portanto, a se sujeitar “às restrições impostas pela racionalidade administrativa” (Alonso & Costa, 2000: 1). Nesse processo, as ciências ambientais adquirem cada vez mais status intelectual e atenção da mídia, e a questão ambiental passa cada vez mais a ser vista como uma questão técnica, que deveria ser tratada por profissionais (ibid.: 1-2; Alonso et al., 2007: 165).

Capítulo 2.

Pondo as coisas em ordem: uma tipologia dos ambientalismos

Luta por clareza [...]. De confusa e embaralhada, basta a vida real

Antônio Flávio Pierucci, 2003: 37

2.1. Classificações disponíveis na literatura

São tantas e tão diferentes as fundamentações e concepções acerca das questões ambientais que seria conceitualmente inconsistente, para não dizer insensato, falar de “ambientalismo” como se fosse algo unívoco e simples. Genericamente, “ambientalista” pode servir para qualificar qualquer pessoa ou movimento que atue na defesa e proteção do meio ambiente. Assim, alguém que acredite ajudar na redução do aquecimento global com um ritual mágico pode ser considerado tão ambientalista quanto um ativista do Greenpeace. Seja como for, é inseparável de qualquer concepção ambientalista a ideia de que o mundo ao nosso redor está sendo progressivamente degradado e que algo precisa ser feito para evitar um colapso.

Em vista do amplo leque de posicionamentos possíveis e para tornar as análises factíveis, estão disponíveis na literatura científica as mais diversas classificações e tipificações desse amplo conceito de ambientalismo. A grande maioria dessas tipificações tem como operador principal a presença ou ausência de preocupações sociais nas pautas ecológicas. Angela Alonso, Valeriano Costa e Débora Maciel (2007: 156-7), por exemplo, distinguem o ambientalismo em duas vertentes: a) “conservacionista”, que define “o meio ambiente exclusivamente como mundo natural selvagem, vendo qualquer intervenção nele como questão técnica, restrita aos cientistas naturais”, defende a criação de parques e reservas e tem uma visão de mundo biocêntrica; b) “socioambientalista”, que “inclui o mundo urbano na definição do problema ambiental”, atribui as causas da degradação ao “desenvolvimento capitalista e ao estilo de vida moderno”, e dá ênfase aos aspectos éticos, políticos e econômicos da ecologia.

Seguindo um raciocínio semelhante, Crespo e Leitão (1993: 104) dividem o ambientalismo nas vertentes “pragmática” e “ideológica”. A primeira é definida como uma “ecologia de resultados”, “uma militância engajada nas lutas dentro do atual sistema econômico e do quadro sociopolítico”, mostrando-se “menos sensível aos ‘purismos’ e ao ‘primado da ética’”. Para os integrantes dessa vertente pragmática, “o que interessa é aliar todas as forças possíveis capazes de amenizar a situação atual de agressão ao meio ambiente” (ibid.: 104). A vertente ideológica, por sua vez, “prefere questionar o capitalismo – tido como ‘intrinsecamente insustentável’ – e desconfiar de alianças com ‘setores orgânicos do capital internacional e nacional’” (ibid.: 104). Essa categoria se subdivide entre os grupos holísticos e revolucionários. Os primeiros “procuram centrar sua crítica no padrão civilizatório, no conjunto de valores que orientam as sociedades industriais”, os segundos direcionam “suas críticas ao sistema capitalista e ao modelo de desenvolvimento” (ibid.: 104-5).

Ainda nessa mesma linha, vale mencionar a análise de Andréa Zhouri (2006: 148-9) que, tendo como base o ativismo em defesa da Amazônia, sintetiza suas classificações com a crueza e simplicidade das categorias “Árvores” e “Gente”. No primeiro grupo estão os ativistas preocupados majoritariamente com a biodiversidade e a conservação da natureza. Fazem parte de organizações como a WWF, Greenpeace e Amigos da Terra; são mais jovens, formados nos campos da ecologia, engenharia florestal, botânica, geografia e áreas correlatas, e tendem a “ênfatizar suas qualificações profissionais acima de suas experiências pessoais ou vivenciais na floresta” (ibid.: 149). Já na categoria “Gente”, os direitos humanos, o desenvolvimento e a justiça social se sobrepõem às questões ambientais. Os ativistas desse grupo se envolvem politicamente nos contextos que atuam e estabelecem laços pessoais com a população local. As organizações das quais mais se aproximam são Oxfam, Christian Aid, Anistia Internacional e Survival International. Há ainda uma categoria intermediária, “Árvores & Gente”, na qual se busca uma síntese das posições anteriores. Aqui figuram ativistas que têm formação em ciências humanas e se envolvem na causa ambiental “menos por orientação técnica, mais por considerações de ordem ética e política”, filiando-se a organizações como Reforest the Earth, Gaia Foundation e World Rainforest Movement (ibid.: 149).

Paul Stern e Thomas Dietz (1994), por sua vez, acrescentam em suas análises um componente ausente nas classificações anteriores: o egoísmo. Chega-se assim a três

tipos de ambientalismo: egoísta, altruísta e biosférico. Conforme afirmam esses autores, o egoísmo pode levar “as pessoas a proteger aspectos do meio ambiente que os afetam pessoalmente, ou a se opor à proteção do meio ambiente se os custos pessoais são considerados elevados” (Stern & Dietz, 1994: 70, tradução minha). Nesses casos, os apelos ao valor intrínseco da natureza e ao bom funcionamento do ecossistema (ambientalismo biosférico), ou os apelos ao bem-estar de comunidades humanas desconhecidas e das futuras gerações (ambientalismo altruísta), não teriam tanta eficiência quanto a evidenciação dos benefícios econômicos que as medidas ecologicamente corretas podem acarretar (ibid.: 70-1).

Em relação aos grupos que costumam se engajar nessas três vertentes, Stern e Dietz (ibid.: 75, 78) afirmam que a orientação biosférica é mais comum entre intelectuais e ativistas ambientais mais assíduos, enquanto as formas egoísta e altruísta são mais comuns entre o público em geral, que não distingue tão bem a valorização da natureza em si mesma de sua valorização em razão dos benefícios que os humanos podem obter. Uma série de levantamentos desses mesmos autores também demonstrou que, apesar de suas discrepâncias, esses três tipos de ambientalismo têm correlação positiva entre si, isto é, eles se reforçam, ao invés de serem mutuamente excludentes (ibid.: 78; Stern, 2000).

Apesar de cada uma das tipificações até aqui expostas ressaltar aspectos importantes do complexo fenômeno do ambientalismo, é extremamente raro encontrar na literatura científica trabalhos que adicionem o fator “religião” na construção das classificações. Um dos nomes que se destaca, nesse sentido, é o de Bron Taylor, um dos pioneiros a tratar do envolvimento religioso nas questões ambientais. Taylor usa em suas análises uma tríade conceitual básica, que consiste na diferenciação entre as religiões verdes (“green religions”) e as religiões verde-escuras (“dark green religions”). A categoria “religião verde” engloba qualquer religião estabelecida que leve ou que esteja começando a levar em conta, nas suas doutrinas e ensinamentos, o cuidado com o meio ambiente (Taylor, 2004). Já uma “religião verde-escura”, o foco principal na maioria dos trabalhos de Taylor, é qualquer movimento que considera a natureza como “sagrada, imbuída de valor intrínseco e digna de um cuidado reverente” (Taylor, 2008: 89, tradução minha). Os ambientalistas que se aproximam desse segundo tipo defendem que todo ser vivo tem “valor, independentemente de sua utilidade para os seres

humanos”, e que deve existir uma “ética de parentesco entre seres humanos e outras formas de vida” (ibid.: 89, tradução minha).

Com base na presença ou ausência de um simbolismo metafísico nas pautas ecológicas, Taylor diferencia quatro subtipos de “religiões verde-escuras” (ibid.: 91-2, tradução minha): animismo sobrenaturalista, animismo naturalista, espiritualidade de Gaia e naturalismo de Gaia. Nos dois primeiros, pressupõe-se que “inteligências espirituais” (versão sobrenatural) ou “forças-vitais” (versão naturalista) animam as coisas vivas, e por isso elas ultrapassam as meras considerações materialistas da ciência. Nas duas categorias restantes, há uma visão organicista da natureza que é tratada como um ser vivo e complexo, Gaia. No caso da espiritualidade Gaia, que tem enraizamento nas concepções da New Age², a biosfera (ou o universo) é uma emanção de uma divindade, ou do “grande mistério” (ibid.: 92-3). O naturalismo Gaia, por sua vez, é cético em relação ao sobrenatural e restringe-se ao saber científico, apesar de seus proponentes expressarem “respeito e admiração diante da complexidade e dos mistérios da vida e do universo, apoiando-se na linguagem religiosa e nas metáforas do sagrado” (ibid.: 93, tradução minha).

Como é possível notar, se nas tipificações anteriores o fator “religião” está em falta, nas de Taylor ele aparece em excesso. Em suas análises, praticamente toda forma de engajamento ambientalista se torna uma forma de religiosidade, que se diferencia apenas pelas concepções de natureza que a rodeiam. Do misticismo aos ideais seculares que utilizam apenas de forma simbólica o léxico religioso, tudo é agrupado na concepção alargada de “religião” da qual se vale Taylor. Dessa forma, o potencial de particularização fornecido pela classificação se perde num borrão de posicionamentos que pouco se distinguem.

² Movimento religioso que espera uma renovação da humanidade associada ao ingresso na era de Aquário, um período no qual o nascimento do Sol passa ocorrer não mais na constelação astrológica de Peixes, mas na de Aquários – algo esperado para algum período indeterminado do século XXI (Magnani, 1999).

2.2. Ambientalismo esotérico, racionalista e moralista (intramundano e extramundano)

Partindo das contribuições disponíveis nas tipologias acima delineadas, das revisões bibliográficas e dos dados coletados para esta pesquisa, que demandam ajustes e acréscimos teóricos específicos, são desenvolvidos a seguir três tipos ideais que servirão como balizas conceituais nas análises posteriores. São eles: ambientalismo esotérico, racionalista e moralista, esse último subdividido em intra e extramundano³.

No *ambientalismo esotérico*, assume-se que os problemas ambientais se originam em desequilíbrios místicos, energias negativas que surgiram da falha da humanidade em se comunicar com a natureza e seguir sua harmonia. Aqui se incluem movimentos como a New Age e outras espiritualidades alternativas. Há uma concepção mística da natureza: ela é habitada por forças mágicas e energias cujo funcionamento escapa à lógica do ser humano moderno das grandes cidades. Por estarem imersos no cotidiano frenético urbano, e por terem sido educados com uma lógica mecanicista e desencantada⁴, os indivíduos teriam atrofiado diversos sentidos que possibilitariam a comunicação com a natureza e a apreensão de suas energias e espíritos. Uma das obras mais recentes de Lovelock ilustra essa concepção ao postular que um dos caminhos para escapar da crise ambiental é “renovar aquele amor e empatia pela natureza que perdemos quando começamos nosso namoro com a vida urbana” (2006: 21). Já em uma entrevista relatada por Taylor (2008: 93, tradução minha), um indivíduo explicita o mesmo tipo de raciocínio ao dizer que “a maioria das crianças e muitos dos povos indígenas que vivem próximos da natureza” têm a percepção de que o mundo é permeado de “inteligências espirituais”, “mas entre aqueles que vivem em habitats degradados e divorciados da natureza, tal percepção é facilmente perdida”.

É por não entender esse linguajar próprio da água, da mata, dos animais etc., que os indivíduos tratariam a natureza como um mero objeto passivo, insensível, e daí decorreria a crise ambiental. Ou seja, o problema seria a falta de comunicação e integração, não um esgotamento de recursos. A Terra não é, nessa vertente de

³ Uma versão preliminar da presente tipologia foi apresentada no 40º Encontro Anual da ANPOCS (Santos, 2016b).

⁴ Os termos “desencantado”, “desencantamento” etc., serão usados ao longo deste trabalho em sua acepção weberiana, isto é, para fazer referência à negação de que existam forças supracensíveis ou um sentido transcendente nas coisas do mundo (Pierucci, 2003; Schluchter, 2014).

ambientalismo, um depósito de bens que precise ser melhor administrado, nem um ser de direitos que deva ser protegido da cobiça humana, mas um ser vivo, sensível (Gaia, Mãe Terra, Mãe Natureza etc.), que precisa ser melhor compreendido por meio de uma evolução espiritual que reinsira o ser humano na ordem mística do cosmos. Uma vez que voltassem a ouvir “as vozes sagradas da natureza”, tanto as pessoas quanto a própria Terra seriam curadas (Taylor, 1995: 103, tradução minha).

O *ambientalismo racionalista*, por sua vez, assume que os problemas ambientais têm causas e soluções estritamente materiais, procurando se assentar em bases científicas e dados objetivos provenientes de diversas áreas acadêmicas, como ecologia, geografia, economia, química e biologia. O meio ambiente não seria dotado de nenhuma dignidade própria, nem permeado por forças misteriosas que escapem à lógica científica. Seu cuidado só importaria como garantia da manutenção de recursos e possibilidade de existência da própria humanidade – nada de salvar a Terra, respeitá-la, compreendê-la etc. As projeções das consequências (custos e benefícios) da deterioração ambiental são calculadas para demonstrar, objetivamente, as formas pelas quais os indivíduos, as cidades, as florestas, o ecossistema e a espécie humana poderiam ser atingidos. Assim, não se trata de “apresentar exigências morais”, mas de apresentar as vantagens da preservação da natureza (Wolf, 2013a).

Nessa concepção, as agressões à natureza são consideradas insensatas, irracionais e não imorais ou injustas. Trata-se de um ambientalismo eminentemente antropocêntrico, preocupado em consertar os desajustes causados na natureza para garantir a continuidade da existência humana e o progresso tecnológico. Um dos lemas mais mobilizados é o de desenvolvimento sustentável: o avanço civilizacional deve ser mantido dentro de limites (em matéria de impactos ambientais) que possibilitem sua contínua expansão em benefício da espécie humana. Giddens (2010: 277) expressa bem o espírito que move esse tipo de ambientalismo ao dizer que não há sentido no desejo de “retornar a um mundo mais simples” para resolver os problemas ecológicos, pois “a própria expansão da força humana que criou esses problemas tão profundos é o único meio de resolvê-los, com a ciência e a tecnologia em primeiro plano”.

No *ambientalismo moralista*, por fim, trata-se de proteger a Terra não *para* o ser humano, mas *do* ser humano. Seja por ser portadora de uma dignidade intrínseca, imanente (na vertente intramundana), seja por ser um bem divino (na vertente extramundana), a Terra precisa ser tratada com respeito, zelo e dedicação. Tais posturas

são deveres morais do indivíduo perante a natureza, deveres que não estariam sendo cumpridos por causa da maldade e da corrupção da espécie humana. É a degradação humana, portanto, que geraria a degradação ambiental. Não se trata, porém, de ver a Terra como um ser animado, comunicativo, ou dotado de forças ocultas. Em sua versão intramundana, o planeta é visto como um portador de direitos, passível de injúrias das mais diversas, mas sem referências metafísicas. Já na versão extramundana o planeta seria posse de um ser superior que, como um mandamento religioso, confiou o seu cuidado a nós – assim, as injúrias à Terra são injúrias à divindade que a criou.

Ao exigir mudanças drásticas, o ambientalismo moralista (dos dois tipos) e o ambientalismo esotérico se opõem ao reformismo presente no ambientalismo racionalista. Uma anedota simboliza bem as duas primeiras posturas: “quem quer ir para Marselha e se vê por engano no caminho de Lille não poderia se limitar a diminuir a marcha. Impõe-se uma meia-volta! Em suma: nada de reformas, e sim a revolução!” (Ferry, 2009: 220). Por isso, os ambientalismos moralistas e o esotérico também compartilham uma relutância em relação às soluções tecnológicas, afinal, é o comportamento humano que deve ser mudado, é nele que é preciso intervir, não no próprio mundo.

As medidas econômicas ou tecnológicas tipicamente propostas pelo ambientalismo racionalista – conforme ilustra a fala de um engenheiro do MIT: “só mais tecnologia pode resolver os problemas ambientais criados pela própria tecnologia” (Veja, 2012) – de nada serviriam, aos olhos dos adeptos das outras vertentes de ambientalismo, portanto, sem uma real transformação nas condutas e modos de pensar das pessoas. O sentido que deve orientar essa mudança radical, porém, é extremamente variado conforme o tipo de ambientalismo.

De qualquer forma, rompe-se com o antropocentrismo da vertente racionalista nos demais tipos de ambientalismo: a) no ambientalismo esotérico, o antropocentrismo dá lugar ao cosmocentrismo, isto é, o ser humano é apenas mais um elo da grande ordenação cósmica harmônica que engloba todo o universo, dos animais às plantas, passando pelos objetos inanimados e também por outros seres e energias que desconhecemos; b) no ambientalismo moralista intramundano, o antropocentrismo dá lugar ao biocentrismo: o ser humano é só mais uma das formas de vida proporcionada pela Terra (o centro da existência), e não tem nenhuma importância para além das demais; c) no ambientalismo moralista extramundano, o antropocentrismo dá lugar ao

teocentrismo, isto é, o ser humano e todo o resto do mundo são criações de uma ou mais divindades – no caso de algumas religiões (principalmente as do ramo judaico-cristão), essa divindade impôs atribuições especiais aos humanos (criados à sua imagem e semelhança), sendo uma delas o dever de zelar pelas demais criaturas. Exercer um ambientalismo moralista extramundano, portanto, significa cumprir uma vontade divina, o que não implica, necessariamente, tratar os demais seres da natureza como se fossem dotados de dignidade própria.

A concepção de que os seres humanos têm obrigações em relação à natureza, presente nas duas vertentes do ambientalismo moralista, não nasce em conjunto com as preocupações ecológicas. Antes mesmo do Iluminismo e da sua visão desencantada do mundo, era comum a ideia de que todos os seres naturais tinham uma espécie de estatuto jurídico, isto é, diversos direitos e também deveres. Luc Ferry (2009) narra uma série de processos curiosos movidos contra animais entre os séculos XV e XVI: carunchos que comiam os vinhedos, besouros que impossibilitavam a agricultura, sanguessugas que infestavam os pântanos... Posto que era um juizado episcopal o responsável pelos casos, após serem cumpridas todas as formalidades, que incluíam a convocação das partes e a indicação de procurador caso os animais acusados não comparecessem à seção, as penitências impostas iam da prescrição de procissões e realização de certa quantidade de rezas até a excomunhão (Ferry, 2009: 9-19). Muitas vezes, porém, as sentenças eram favoráveis aos animais, considerados então como “criaturas de Deus que se limitavam a seguir a lei natural” (ibid.: 14). Nesses casos, o máximo que se podia fazer era negociar com os animais oferecendo a eles, nas seções oficiais, com as devidas garantias de inspeção e manutenção, outros lugares atraentes para os quais pudessem migrar.

Assim, partindo da ideia de que não só os animais, mas também as plantas, o clima e os ecossistemas têm interesses próprios, pode-se dizer que há uma tentativa de retomada moderna – por parte de certos grupos englobados pelo que estou chamando de ambientalismo moralista intramundano –, dessa concepção jurídica da natureza: o meio ambiente e seus componentes devem ser respeitados como portadores de direitos, e degradá-los de qualquer maneira é uma afronta que deveria ser condenada como o seria no caso de uma vítima humana. É comum nesse tipo de ambientalismo o raciocínio “segundo o qual é chegado o tempo dos direitos da natureza, depois do das crianças, das

mulheres, dos negros, dos índios, até dos prisioneiros, dos loucos ou dos embriões” (ibid.: 22).

Ocorre que, se antes a atribuição de direitos era proporcional à “humanização” dos grupos em questão – os povos indígenas, os negros, os estrangeiros, os jovens, as mulheres, os pobres, os loucos, as crianças, os delinquentes, todos esses grupos de pessoas já foram vistos como “animais”, e era nisso que repousava a recusa de seus direitos (Thomas, 2010: 56-61) –, a intenção manifestada agora por certos ambientalistas é “evoluir” para uma concepção “supra-humanista” de valores. Uma declaração de 1979 do Greenpeace representa muito bem o ponto em questão:

Os sistemas de valores humanistas devem ser substituídos por valores supra-humanistas que coloquem toda a vida vegetal e animal na esfera da consideração legal e moral. E a longo prazo, quer agrade ou não a este ou àquele, será necessário de fato recorrer à força, se for o caso, para lutar contra os que continuam a deteriorar o meio ambiente (Greenpeace, 1979 apud Ferry, 2009: 143).

Atualmente, a maioria dos sistemas jurídicos modernos só aceita que uma ação seja proposta por alguém cujos interesses sejam diretamente afetados pelo caso em questão. É por isso que, em 1970, a justiça norte-americana não aceitou a abertura de um processo proposto pelo *Sierra Club* contra a construção da Disneylândia (Ferry, 2009: 20-1). No caso em questão, alegava-se que o parque afetaria o equilíbrio do ecossistema local, mas como não havia relação direta entre tal ecossistema e os interesses do clube, o processo foi rejeitado. É justamente para superar esse viés antropocêntrico que hoje em dia diversos filósofos e juristas ambientalistas retomam aquela visão pré-moderna da natureza para propor, dessa vez sem os pilares metafísicos de outrora, um estatuto de personalidade jurídica aos entes naturais⁵. Com isso, os humanos não serão mais, “sob qualquer ponto de vista, ético, jurídico ou ontológico, do que um elemento dentre outros” (ibid.: 24, 31).

Antes de finalizar este tópico, é preciso ressaltar que, apesar das distinções feitas, nenhum agente, instituição ou grupo social concreto se encaixaria perfeitamente nos tipos ideais aqui delineados. Tal como qualquer outra, a tipologia elaborada neste trabalho “não pretende fazer com que a infinita variedade do acontecer histórico

⁵ Apesar da estranheza que essa proposta possa causar, ela tem ganhado cada vez mais força no sistema jurídico de diversos países. No período em que esta dissertação estava sendo finalizada, por exemplo, o rio Whanganui, na Nova Zelândia, e os rios Ganges e Yamuna, na Índia, foram oficialmente reconhecidos como entidades portadoras de direitos. A partir de então, poluí-los se tornou equivalente a causar danos a uma pessoa (Safi, 2017; Roy, 2017).

encaixe-se à força num esquema; ela visa apenas a criar pontos de orientação conceituais utilizáveis para fins determinados” (Weber, 2016a [1915]: 63). Além disso, vale lembrar que os “tipos” não são qualificados de “ideais” no sentido normativo de serem “perfeitos”, mas no sentido de existirem apenas no plano analítico das ideias, por serem abstrações da realidade, conforme a metodologia weberiana (Weber, 2006 [1904]). Na maioria das vezes, o funcionamento das instituições e as ações sociais têm motivos qualitativamente heterogêneos, por isso “os tipos ideais da sociologia são tão pouco frequentes na realidade quanto uma reação física calculada sob pressuposto de um espaço absolutamente vazio” (idem, 2004a [1922]: 12-3).

A ciência social, como qualquer outra, teria pouco sentido caso seu objetivo fosse apenas reproduzir a realidade no papel. Não se pode esperar que todos os aspectos de um fenômeno tão amplo como o ambientalismo “caibam” dentro de um quadro tipológico, pois “tanto os tipos ideais como todo e qualquer aparato conceitual não correspondem a retratos literais ou fidedignos da realidade, nem a traduzem plenamente” (Mariano, 1999a: 47). Ao isolar analiticamente certos traços distintivos, deixando de lado outras características do fenômeno (poderiam ser criados outros tipos, que enfatizassem, por exemplo, as clivagens políticas dos ambientalismos), os tipos ideais funcionam como polos que norteiam a leitura, que servem para “ordenar a realidade observada, tornando-a inteligível e passível de análise” (ibid.: 47).

Trata-se, assim, de colocar ordem nas coisas, de situar a discussão, e não de agrupar as características que formariam a essência de um ator, de um grupo social, ou de um tipo de conduta. Como bem lembra Alfred Schütz (2007: 152), “o principal objetivo das ciências sociais é obter conhecimento organizado da realidade social”. Para alcançar esse objetivo, não há outro meio que não seja a clareza conceitual (Bonato et al., 2016). O tipo ideal, portanto, é um instrumento heurístico, que “não interessa como fim, mas única e exclusivamente como *meio* do conhecimento” (Weber, 2006: 76, grifos meus).

Como será possível ver de forma mais explícita nas páginas seguintes, muitas vezes, os modos de pensar e agir no mundo típicos de um desses tipos de ambientalismo são conflitivos com os de outro. Um ambientalista do tipo racionalista, ao propor a engenharia climática como meio de reduzir os níveis de poluição, pode ser acusado por um ambientalista moralista de atacar apenas as consequências físicas em vez das verdadeiras causas dos problemas ambientais: o comportamento moral dos indivíduos

em relação à natureza. Frequentemente, esse tipo de ambientalismo moralista é abraçado pelas religiões, convertendo-se assim num ambientalismo moralista extramundano. Quando isso acontece, a moral *latu senso* se transforma na moral religiosa, nas doutrinas e mandamentos da religião em questão, e postula-se que os problemas ambientais surgem quando esses mandamentos são desrespeitados.

Aliás, não só os meios de proteção, mas também a concepção das ameaças características dos diversos tipos de ambientalismo muitas vezes são conflitivas. No ambientalismo racionalista e até mesmo no ambientalismo moralista intramundano, são apresentados cenários apocalípticos seculares nos quais as bestas ou demônios sobrenaturais não figuram mais como demiurgos escatológicos, cedendo seu lugar às chaminés de fábricas, aos agrotóxicos, às montanhas de lixo e aos escapamentos de carros. Como se verá adiante, muitas religiões não aceitam tranquilamente esse desencantamento do fim do mundo.

Por fim, é importante reiterar que a intenção deste trabalho não é reduzir o movimento ambientalista como um todo aos três tipos delineados anteriormente, como se sua soma correspondesse a todo o fenômeno. De fato, ao aproximar determinado movimento de um daqueles tipos, não se está afirmando que essa seja sua essência e que todo o resto é simplesmente retórica vazia. Trata-se somente, como foi dito, de colocar alguma ordem no caos da realidade crua para, assim, torná-la sociologicamente compreensível.

Capítulo 3.

Novos ideais de comportamento: sobre os deveres humanos em relação ao meio ambiente

*Suas condutas são poluídas como o ar
De ambos brotam vapores insalubres
E maculam os céus da vizinhança com eflúvios repulsivos*
John Norris, 1699: 31, tradução minha

3.1. A natureza dotada de valor moral

A ideia de que os humanos têm deveres em relação à natureza independentemente de sua utilidade demanda uma dissociação entre subjetividade e valores morais. De um ponto de vista estritamente objetivo, entretanto, a normatividade não tem espaço: algo só pode ser classificado como “bom” ou “belo” com base em uma perspectiva subjetiva, e a qualificação jamais pode saltar⁶ do indivíduo para a realidade. A partir do momento em que se prova “o fruto da árvore do conhecimento”, como bem caracterizou Weber, não há mais um “árbitro” ou critério externo para o qual se possa apelar na busca da confirmação empírica dos mais diferentes ideais (Weber, 2006: 21). Dizer que algo é “bom”, portanto, significa necessariamente dizer que algo é bom conforme um julgamento valorativo pessoal, que não ganha status de realidade *per si* mesmo quando compartilhado por um número significativo de pessoas.

Eis então o paradoxo inerente ao ambientalismo moralista: nele, a natureza é dotada de valor – logo, é alguém, alguma pessoa, que a percebe como digna de valor –, porém esse valor é tratado como algo intrínseco a ela, isto é, como algo que não depende de uma atribuição humana. O ambientalismo moralista extramundano resolve esse paradoxo evocando uma divindade, uma instância valorativa externa tanto à

⁶ Em *O Capital*, Marx descreveu o salto do valor do corpo da mercadoria para o corpo do ouro, isto é, sua realização enquanto valor social (sempre arriscada a fracassar), como um “salto mortal”: a mercadoria, portadora original do valor, desaparece, mas seu valor se desencarna dela e parece ganhar existência própria, independente tanto da mercadoria quanto do indivíduo que a produziu por meio de seu trabalho. O raciocínio pode ser estendido para além da esfera econômica. Nenhum “valor” surge senão pela criação humana e sua validação só pode ser social. Qualquer salto que busque atravessar o abismo lógico existente entre a normatividade subjetiva e a realidade objetiva está fadado a ser, sempre, um salto mortal.

humanidade quanto à natureza. Já no ambientalismo moralista intramundano, que se recusa a apelar para fundamentações metafísicas, essa contradição nunca é plenamente resolvida, e esse é um de seus principais pontos de tensão.

Neste capítulo, será empreendida uma análise sociológica dessas formulações éticas que procuram fundamentar um relacionamento “sadio” entre o ser humano e a natureza. A preocupação principal será demonstrar os pressupostos e implicações sociais de alguns posicionamentos em oposição a outros possíveis. Não se trata de fazer uma compilação exaustiva de todas as concepções possíveis e das diversas nuances argumentativas, muito menos de avaliar as virtudes e limitações de um dado posicionamento ético em relação à natureza, como seria o caso, talvez, em um estudo de filosofia ou de bioética. A despeito disso, os textos, movimentos e discursos aqui elencados não deixam de ter um caráter representativo, sobretudo quando analisados sob a ótica da tipologia construída no capítulo anterior.

O ponto de partida desta análise é o documento que ficou conhecido como *Carta da Terra* (2000), que ilustra, de forma bastante clara, diversos conflitos inerentes principalmente ao ambientalismo moralista intramundano. Em seu cerne, essa carta busca ser uma “atualização” da *Carta Internacional dos Direitos Humanos*, incluindo a proteção ecológica e a sustentabilidade no rol de direitos fundamentais, ao lado da defesa da justiça, da erradicação da pobreza, da paz, da igualdade e da democracia – sendo todos esses valores vistos como interdependentes (Taylor, 2004: 998). A ideia de elaborar a *Carta da Terra* surgiu em 1987, como uma ação da ONU e de membros do Clube de Roma, mas o projeto foi levado adiante como uma ação conjunta de diversas entidades civis, ficando pronta apenas em 2000, quando foi ratificada pela Unesco (Jacobi, 2005: 238).

Ainda em seu início, a Carta afirma que “a proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um *dever sagrado*”, e essa proteção requer “mudanças fundamentais dos nossos *valores*, instituições e modos de vida” (Carta da Terra, 2000: 1, grifos meus). Ou seja, dessa perspectiva, sem a disseminação de uma normatividade que inclua o cuidado da natureza como uma obrigação fundamental (tão sagrada quanto a preservação da vida), não há como alcançar a universalidade e a “sacralidade” que se atribui atualmente, por exemplo, aos direitos humanos. Sem a adesão a esses “valores básicos”, não é possível fornecer um “fundamento ético à comunidade mundial emergente” (ibid.: 2). E é sempre bom lembrar que, na visão secularizada desse tipo de

ambientalismo, postula-se uma “harmonia universal não mais fundada pela Criação divina, mas pela rede das interações ecossistêmicas mundiais” (Acot, 1990: 175). Pressupõe-se que a natureza é “não apenas o Ser supremo, mas também o *ens perfectum*, a entidade perfeita que seria sacrilégio pretender modificar ou melhorar” (Ferry, 2009: 225-6).

Essa normatividade imanente, característica do ambientalismo moralista intramundano, requer um abandono e, às vezes, até mesmo uma oposição a qualquer traço de antropocentrismo. Por isso, na primeira frase da descrição de seus princípios, a Carta afirma que é preciso “reconhecer que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem valor, independentemente de sua utilidade para os seres humanos” (Carta da Terra. 2000: 2). E não são só os seres vivos que importam: também é preciso “proteger e restaurar a integridade dos sistemas ecológicos da Terra” (ibid.: 3). Conforme relata Diegues (2001: 35), alguns conservacionistas já criticaram até mesmo a construção de reservas e parques de preservação, pois isso privilegiaria certas “áreas naturais que são apelativas do ponto de vista estético, segundo valores ocidentais”, e não a natureza por si mesma. Serres, por sua vez, critica o próprio conceito de “meio ambiente”, pois ele faria supor que “nós, seres humanos, estamos instalados no centro de um sistema de coisas que gravitam em torno de nós, umbigos do universo, senhores e possuidores da natureza” (Serres, 1991: 45).

Vale sempre ressaltar, porém, que, a não ser nas formas de ambientalismo racionalista, a preocupação com a salvação do planeta nunca é apenas utilitária, pois tanto as causas como as consequências da degradação ecológica não se limitariam ao plano material. Do problema ecológico, diz Serres (1991: 16), “podemos descobrir as causas próximas e também apreciar as condições profundas e mais remotas”. O atual funcionamento da economia, o avanço da industrialização e o crescimento demográfico estão entre as “razões imediatas”, mas resolver os problemas gerados por esses processos não atacam as “raízes profundas” do problema (ibid.: 16). O ícone do ambientalismo brasileiro, José Lutzenberger, vai na mesma linha: “a causa profunda da crise não é tecnológica nem científica, é cultural, filosófica” (1980: 16).

A depender da formulação do que sejam essas causas mais “profundas”, podem surgir as mais diversas cosmovisões ecológicas. Para o ambientalismo racionalista, apenas as causas concretas da degradação ambiental importam. A solução passa sempre pela manipulação dessas causas, ou pela mitigação de seus efeitos. Em uma reportagem

da revista *Superinteressante* (nº 218), uma série dessas medidas que se aproximam da concepção racionalista da ecologia são apresentadas: aumentar a eficiência dos combustíveis; diminuir o uso de automóveis; melhorar a eficiência da iluminação, resfriamento e aquecimento dos prédios; substituir usinas elétricas movidas a carvão por usinas movidas a gás natural, que emitem apenas metade do carbono; capturar o carbono da atmosfera e enterrá-lo em poços profundos; aumentar o uso de fontes de energia alternativas (nuclear, eólica e solares); aumentar a produção de biocombustíveis e expandir a área de florestas (Kenski, 2005: 52). A escala das intervenções tecnológicas projetadas para “driblar o apocalipse” – como se intitula outra reportagem no número 311a da mesma revista –, pode ser de uma magnitude ainda maior, pois, com um pouco mais de progresso científico, seríamos capazes de climatizar o planeta por meio da manipulação de sua constituição atmosférica (Nogueira, 2012: 62).

Mais uma vez, o texto de Serres serve bem para ilustrar a objeção que um representante de qualquer outro tipo de ambientalismo apresentaria a essas soluções que se voltam apenas aos aspectos físicos da degradação ambiental:

Podemos certamente tornar mais lentos os processos já lançados, legislar para consumir menos combustíveis fósseis, replantar em massas as florestas devastadas... todas iniciativas excelentes, mas que, no total, levam à imagem do navio correndo a 25 nós em direção a uma barreira rochosa onde infalivelmente ele baterá e sobre cuja ponte o oficial superior recomenda à máquina reduzir um décimo da velocidade sem mudar de direção (Serres, 1991: 43).

A ênfase nos aspectos éticos da conservação da natureza, em oposição às considerações estritamente utilitárias e objetivistas, está presente nas obras dos mais variados ícones da causa ambiental. Um dos precursores do conservacionismo americano, Aldo Leopold, por exemplo, defendeu em sua obra mais famosa, *A Sand County Almanac* (1949), a criação de uma “ética da terra”, na qual seriam ampliados “os limites da comunidade [humana] para incluir os solos, as águas, as plantas, os animais – ou, coletivamente, a terra” (Leopold, 1949: 173, tradução minha). Tratava-se, mais uma vez, de afirmar que a “conservação baseada apenas numa ética econômica ou utilitarista era insuficiente, pois deixaria de fora a maior parte da flora e da fauna (por serem ‘inúteis’), as terras não-agricultáveis, os minérios sem uso, as paisagens ‘feias’ e assim por diante” (Drummond, 2006: 11-2).

Um relato do filósofo Homes Rolston III serve bem para mostrar a mudança de perspectiva que se espera com o abandono do antropocentrismo em relação à natureza.

Conta que, durante anos, os cartazes à beira da trilha do parque que ele costumava frequentar continham a seguinte mensagem: “Por favor, deixe as flores para outros apreciarem”. Com o passar do tempo, porém, as tais placas, que eram de madeira, começaram a apodrecer. Em dado momento, alguém resolveu substituí-las, mas a mensagem agora era, apenas, “Deixe as flores viverem!” (Wilson, 2002: 153-4). O que está em jogo, no segundo aviso, não é mais preservar o local para que ele possa ser admirado por outros, mas preservá-lo porque é seu direito existir.

Em seu *Manifesto ecológico brasileiro* (1980), no qual vários aspectos típicos do ambientalismo moralista intramundano se fazem presentes, Lutzenberger também segue o raciocínio de que um dos principais fatores que resultam na degradação ambiental é a falta de uma moral que não seja antropocêntrica:

Nós, na Cultura Ocidental, fazemos questão de excluir de nossa ética tudo o que não se relaciona com o Homem [...]. Em nossa ética e na nossa jurisdição não há lugar para a relação Homem/Natureza. A Natureza como um todo e cada um dos seres que ela contém são para nós simples objetos, recursos, matéria-prima, palco para nossas obras, mas ela não participa de nossa moral, nenhum remorso sentimos quando destruímos a mais magnífica e irrecuperável de suas obras! (Lutzenberger, 1980: 81).

Se no ambientalismo moralista extramundano, como será demonstrado mais à frente, o “problema antropocêntrico” é amenizado por uma espécie de “elevação” da natureza, que passa de simples matéria a ser explorada para uma criação divina que cabe ao ser humano cuidar, no ambientalismo moralista intramundano, por sua vez, o que ocorre é um rebaixamento da humanidade à condição de hóspede mal ajustado, indesejado, que precisa aprender a respeitar sua anfitriã (a Terra), por meio de uma reeducação moral, ou ser eliminado de uma vez. “A Terra existiu sem os nossos inimagináveis ancestrais, poderia muito bem existir hoje sem nós”, logo, afirma Serres, “é preciso colocar as coisas no centro e nós em sua periferia, ou, melhor ainda, elas por toda parte e nós em seu seio, como parasitas” (Serres, 1991: 46).

Levar às últimas consequências o postulado de que a existência dos humanos é “essencialmente *desnaturante*” (Danowski & Castro, 2015: 38), entretanto, resultaria na impossibilidade de propor qualquer solução que não fosse a extinção da própria humanidade, pois até mesmo a eliminação de pragas de uma plantação seria uma agressão a seres que deveriam ser protegidos. Não obstante, existem, de fato, grupos que propõe a extinção humana como única saída ética possível para acertar as contas com a natureza. Um deles é o VHEMT – *Voluntary Human Extinction Movement*

(“Movimento de Extinção Voluntária da Humanidade”), fundado em 1991 por Les U. Knight. Em seu site, disponível em diversos idiomas, o movimento defende a ideia de que todos os seres humanos deveriam se abster de se reproduzir, pois isso causaria a extinção de nossa espécie e, por consequência, o fim da degradação ambiental: a “alternativa à extinção de milhões de espécies de plantas e animais é a extinção voluntária de uma apenas: *Homo sapiens*... Nós” (VHEMT, s/d).

As medidas propostas pelo VHEMT não envolvem violência. A abstenção da procriação é apregoada como algo que deve ser voluntário, e não imposto por uma política pública compulsória. Entretanto, existem movimentos mais radicais, como a *Church of Euthanasia* (“Igreja da Eutanásia”), fundada por Chris Korda, em 1992 (Taylor, 2005: 384). O principal slogan desse movimento é: “Salve o planeta, se mate!”. Entre as práticas que essa organização recomenda e incentiva estão o suicídio, o aborto e a sodomia – as duas primeiras por diminuir diretamente o número de humanos vivos, a última para impedir a reprodução. Também defendem o vegetarianismo, mas, para os que querem continuar comendo carne, aconselham o canibalismo (de seres humanos mortos) como uma alternativa ética de alimentação (Church of Euthanasia, s/d).

Há ainda outros movimentos nos quais o ser humano só é visto como nocivo na condição de “civilizado”. O grupo *Earth First* (que poderia ser traduzido como “A Terra em primeiro lugar”) é um representante dessa vertente. Fundado em 1980, tornou-se rapidamente conhecido “por suas dramáticas campanhas de desobediência civil e pelo uso ocasional da “ecossabotagem” (Taylor, 2005: 518, tradução minha). Foram os ativistas desse grupo que popularizaram a prática de se acorrentar em árvores para impedir que fossem derrubadas. A chamada “ecossabotagem” consiste no ataque às indústrias poluentes (com a destruição de máquinas, tratores etc.), mas o alvo simbólico desses ataques é a própria civilização, vista como inevitavelmente degradante – com o seu fim, a humanidade poderia ser “purificada” novamente (idem, 1995: 116-7, tradução minha).

A ideia de que “os humanos e seus animais se tornaram degenerados ao se alienarem de suas naturezas selvagens, permeiam hoje os sentimentos de muitos ecologistas radicais”, que consideram que “os animais, incluindo os humanos, só são autênticos e sagrados quando não são domesticados, vivendo de modo selvagem e espontaneamente em harmonia com (e, quando preciso, em defesa do) o mundo natural” (ibid.: 102, tradução minha). Diversos outros movimentos ambientalistas de teor

semelhante poderiam ser citados. Em todos eles, a humanidade em seu estado atual, suas concepções valorativas e o estilo de vida ocidental moderno precisam ser “destruídos” de alguma forma. Nesse sentido, as concepções típicas do ambientalismo moralista intramundano e as do ambientalismo esotérico aproximam-se bastante, tal como ilustra a seguinte declaração de Lutzenberger (1980:80):

O homem moderno, predominantemente urbano, nasce e se cria em ambiente artificial. Suas percepções e seus sentimentos são moldados por circunstâncias que em nada se assemelham àquelas que nos deram origem e em que evoluímos [...]. Como pode uma criança cuja mente se forma em ambiente assim desnaturado, onde tudo que se estrutura só cresce às custas da destruição do mundo natural, como pode nestas condições, um ser humano em formação, desenvolver percepção significativa da Natureza?

A mesma aproximação entre as vertentes esotérica e moralista intramundana poderia ser exemplificada com outras passagens de textos de autores já citados, como Leopold e Serres. Na maioria dos casos, essa aproximação se evidencia na oposição às considerações ecológicas objetivistas ou racionalistas. Segundo James Gibson (2009: 11, tradução minha), a tentativa de “tornar a natureza sagrada novamente” mediante a recusa em reduzir os animais, plantas, lugares e forças naturais aos seus aspectos materiais e utilitários é responsável pelo surgimento de uma nova “cultura do encantamento” na modernidade. Essa cultura, que Gibson supõe responder a uma necessidade humana básica por transcendência, estaria colocando em xeque as instituições modernas “ao criar razões espirituais e morais para repensar a relação do homem com a natureza” (ibid.: 11-2, tradução minha). De certa forma, porém, o que Gibson chama de “cultura do encantamento” é algo muito abrangente, que engloba os posicionamentos tanto do ambientalismo esotérico quanto do moralista intramundano – mesmo que esse último se limite a sacralizar a natureza de um ponto de vista secular, que não envolve a crença nem em forças sobrenaturais, transcendentais, nem em forças místicas, imanentes.

No plano tipológico, porém, as soluções que essas duas formas de ambientalismo propõem podem ser mobilizadas como um meio de diferenciação. No caso do ambientalismo moralista intramundano, há a expectativa de uma “evolução” moral em virtude da qual a natureza passaria a ser vista como sagrada e seus componentes seriam incluídos no rol das preocupações éticas, sem referências a fatores místicos ou sobrenaturais para fundamentar essa inclusão. O modo de vida indígena pode até ser valorizado em alguns casos, mas em geral ele é invocado apenas para ilustrar que o

respeito à natureza não é “algo de outro mundo”, que foi praticado de alguma maneira na história humana e, portanto, pode ser retomado na modernidade.

Já no caso do ambientalismo esotérico, a aspiração é por um “retorno” a formas de relacionamento entre a humanidade e a natureza que ainda não foram “desencantadas” pela civilização racionalista, pelo modo de vida urbano acelerado, pelas ambições econômicas, pela cultura ocidental moderna etc., que se limitam ao mundo material, inerte, e perdem o contato com a essência mística do mundo natural. Aqui o planeta também é visto como sagrado, não por si mesmo, mas pelos espíritos e energias que o habitam, pelas forças místicas que ele encerra e que escapam às percepções e explicações “mecanicistas”. Desse ponto de vista, na maioria das vezes, o “retorno à natureza” tem uma conotação literal, pois somente o contato direto poderia reestabelecer a harmonia perdida e os sentidos atrofiados. Em suma, o objetivo é uma “sacralização” (secular) da natureza, no primeiro caso, e um reencantamento (mágico-místico) do mundo, no segundo.

No plano concreto, porém, como sempre, as coisas são mais embaralhadas. Isso gera, inclusive, uma série de conflitos entre os próprios agentes que aparentemente lutam pela mesma causa. A polêmica em torno da construção de um observatório internacional no Mount Graham, Arizona, ilustra bem esse ponto. No final da década de 1980, a Universidade do Arizona, em conjunto com outras instituições de pesquisa, dentre as quais o Observatório do Vaticano, planejava construir um complexo de telescópios no Mount Graham, uma área montanhosa considerada sagrada pelos índios Apaches habitantes da região. Para os Apaches, a construção do observatório significava uma “profanação” do local. Na luta contra o empreendimento, eles passaram a receber o apoio de diversas organizações ambientalistas, como o Earth First e o Sierra Club (Taylor, 1995: 119-21).

Após diversas campanhas veiculadas na mídia, o Vaticano passou a ser severamente criticado até mesmo por grupos católicos, que reclamavam da “insensibilidade religiosa” de sua igreja (ibid.: 122, tradução minha). A publicidade negativa fez com que todas as instituições americanas saíssem do projeto. O Vaticano, contudo, permaneceu, firmando-se na alegação de que não havia nenhuma prova de que a construção traria prejuízos ao culto nativo, pois “a prática religiosa dos Apaches não era dependente do acesso físico à montanha” (ibid.: 123, tradução minha). Ou seja, a

concepção de “lugar sagrado” da instituição católica se mostrava extremamente diferente daquela defendida pelos indígenas.

Ocorre que mesmo entre os que se aliavam aos Apaches e apoiavam a ideia de que a montanha era um local sagrado a ser preservado, existiam as mais diversas divergências sobre “onde” repousava essa sacralidade – se estava na própria terra, nas árvores e nos animais, ou nos espíritos que habitavam a floresta, a montanha etc. – e sobre como respeitá-la. Com base nessas diferentes representações, houve intensos debates sobre o que seria ou não permitido na montanha, e até mesmo o consumo de álcool foi objeto de calorosas contestações (ibid.: 124-34). No fim das contas, toda essa disputa interna acabou enfraquecendo o movimento de oposição e o observatório acabou sendo construído.

O fato incontornável em todos esses embates a respeito da conservação da natureza é que, do ponto de vista prático, não é possível preservar tudo. Por mais que se negue que o discernimento antropocêntrico tem importância, por mais que se defenda que tudo tem o seu valor intrínseco, algum tipo de critério é sempre levado em conta na seleção do que realmente “merece” cuidado. A não ser que se admita a existência de forças sobrenaturais dotadas de vontade, todas as escolhas, todas as preferências, são sempre humanas. Mais uma vez, a *Carta da Terra* simboliza essa contradição latente. Apesar de iniciar a enunciação de seus princípios com a afirmação de que toda forma de vida tem seu valor e de que a integridade dos sistemas ecológicos deve ser preservada, a Carta também aponta que é preciso “proteger e restaurar lugares notáveis pelo significado cultural e espiritual” (2000: 5). Ora, a não ser que outras formas de vida tenham cultura ou espiritualidade, a Carta está afirmando que o significado que um grupo humano atribui a certos lugares é um critério a ser levado em conta na hora de decidir o que deve ser preservado.

Outro aspecto presente na *Carta da Terra* – que também é típico de todas as formas de ambientalismo, com exceção da racionalista – é a afirmação constante de que todos os problemas atuais estão conectados: “nossos desafios ambientais, econômicos, políticos, sociais e espirituais estão interligados” (ibid.: 1). Dessa perspectiva, não faz sentido hierarquizar as prioridades, não se pode querer acabar com a fome no mundo antes de deter o avanço do desmatamento, por exemplo, pois um objetivo não pode ser alcançado sem o outro, e ambos só podem ser alcançados com uma renovação dos valores e concepções atualmente vigentes. “Erradicar a pobreza” é ao mesmo tempo um

“imperativo ético, social e ambiental” (ibid.: 4). Tal postulado, mais uma vez, busca superar o antropocentrismo implícito na ideia de que é preciso cuidar dos indivíduos antes de cuidar das árvores. “Tudo está interligado” – como veremos mais à frente, esse é um mantra repetido à exaustão também nos discursos religiosos sobre o meio ambiente.

Da mesma maneira que a matriz ecológica unifica todos os problemas em uma mesma raiz (a destruição da natureza), ela também procura unificar a humanidade na busca de sua resolução. Novamente, a *Carta da Terra* é representativa nesse aspecto: “somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum” (2000: 1). Em sua *Consideração intermediária*, Weber (2016b [1915]) discute o poder ao mesmo tempo solvente e integrador de certas religiões de salvação. Ao propor uma reunião de indivíduos em “comunidades de fundamento puramente religioso” (Weber, 2016b: 368), essas religiões entram em conflito com as demais comunidades a que o indivíduo pertencia previamente, como o clã ou a família. Conforme é dito no evangelho de Mateus (10: 35-7):

Com efeito, vim contrapor o homem ao seu filho, a filha à sua mãe e a nora à sua sogra [...]. Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele que ama filho ou filha mais do que a mim não é digno de mim.

Essas religiões dissolvem, portanto, laços comunitários preexistentes para congregar fiéis que colocam a pertença religiosa acima de todas as outras: “o indivíduo destituído de laços é a unidade simples que lhe interessa *coletar (re-legere)*” (Pierucci, 2006: 123). Por sua vez, a busca ecológica da salvação *deste mundo*, e não *no outro mundo*, parece produzir um efeito semelhante. É preciso colocar a proteção da Terra acima das nossas diferenças, preferências e ambições particulares. São constantes os apelos universalistas: “a criação de uma ética universal para o ambiente é a única forma de a humanidade e o que resta da vida terrestre conseguirem passar pelo gargalo em que nossa espécie imprudentemente se meteu” (Wilson, 2002: 61); “acho difícil encontrar uma moral universal mais básica do que o respeito à vida e ao planeta que a abriga de forma tão generosa” (Gleiser, 2010).

A despeito da família em que nascemos, somos todos “filhos da mesma Terra”; a despeito do país em que nascemos, somos “cidadãos do mundo”. Estamos unidos porque somos iguais, porque habitamos o mesmo lugar, a Terra, a qual também estamos conectados. Ou nos matamos juntos, ou nos salvamos a todos. Aliás, não só estamos

todos unidos, como estamos todos em perigo: “o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil” (Carta da Terra, 2000: 1). É a nossa vulnerabilidade comum, a dos humanos e a do planeta, que nos une.

Frente a essa ameaça compartilhada – que dá lugar às mais variadas especulações escatológicas, conforme será aprofundado no item seguinte deste capítulo –, a crença na saída via progresso tecnológico só se faz presente no ambientalismo racionalista. Nos demais, além de não ser visto como uma saída possível, o progresso também é considerado contraproducente. Segundo Lovelock, o uso da tecnologia está na própria raiz da crise ambiental: “tornamo-nos uma infecção da Terra há um longo e incerto tempo, quando usamos pela primeira vez o fogo e as ferramentas de forma deliberada” (2010: 222). Nas palavras de Lutzenberger (1980: 14, 17), apesar dos “crentes do progresso ilimitado” afirmarem que novas formas de energia e substituições de matérias-primas resolverão os nossos problemas, “a quase totalidade do que convencionamos chamar de ‘progresso’ não é outra coisa que um incremento na rapina dos recursos naturais”. A própria esperança no surgimento de alguma solução tecnológica seria nociva, pois acabaria adiando o inevitável reconhecimento de que é preciso “reduzir a escala de nossas proezas e ambições” (Danowski & Castro, 2015: 154-5).

Uma vez que as soluções tecnológicas, isto é, as “transformações externas”, são descartadas, restam os apelos às “transformações internas”, pois “somente uma transição rápida a atitudes fundamentalmente novas, atitudes de respeito e integração ecológica poderão ainda evitar o desastre” (Lutzenberger, 1980: 9). Trata-se, em conformidade com o que foi tipificado como ambientalismo moralista intramundano, de uma “questão de valores”: “o descontrole decorrente de nossas atitudes atuais só terá solução na mudança de atitudes, no reexame de nossos valores, na redefinição de progresso e desenvolvimento” (ibid.: 59-60).

Um dos caminhos apontados por Lutzenberger para atingir esse novo patamar moral é passar do papel de dominador para o de “*sócio da Natureza*” (ibid.: 16). Essa proposta é muito próxima do que Serres apresenta em sua obra *O contrato natural* (1991). É bem conhecida a teoria de alguns filósofos do direito natural de que na origem de nossas sociedades está a formação de um “contrato social”, que nos possibilitou abandonar o “estado de natureza”. Essa concepção, porém, segundo Serres (1991), estaria demonstrando sua limitação por meio da crise ambiental, pois os humanos

deixaram de guerrear entre si, mas se voltaram, “todos juntos, contra o mundo” (Serres, 1991: 45). Sendo assim, o “contrato exclusivamente social” deveria ser complementado com um novo “contrato natural”, com base no qual “nossa relação com as coisas deixaria o domínio e posse pela *escuta* admirativa, pela reciprocidade, pela *contemplação* e pelo *respeito*” (ibid.: 51, grifos meus).

Alguns componentes místicos das formulações de Serres, mais uma vez, o aproximam das concepções ambientalistas esotéricas, mas a questão principal em sua proposta é elevar a natureza à condição de um ser digno de respeito. Devemos conviver com a natureza como seus sócios, não como desfrutadores. Dessa maneira, o antropocentrismo, a ideia de que “nada tem importância, a não ser o que afeta a humanidade”, poderia dar lugar ao biocentrismo, a ideia de que “todos os organismos possuem direitos intrínsecos, como o direito à vida” (Wilson, 2002: 153). A resolução da crise ambiental, portanto, só ocorrerá, nessa perspectiva, quando nossas considerações morais deixarem de incluir apenas os humanos e passarem a levar em conta também o resto do mundo, quando todos os seres do mundo natural passarem a ser tão dignos de respeito quanto qualquer pessoa, em suma, quando se “*inverter a dessacralização da Natureza*” (Lutzenberger, 1980: 80).

3.2. As escatologias ecológicas

Para além da disputa em torno da noção de sagrado, outro ponto de tensão entre as narrativas do ambientalismo e as narrativas religiosas é a escatologia, isto é, o conjunto de expectativas ou conhecimentos sobre o que deverá ocorrer no fim dos tempos e sobre o destino do mundo. Na escatologia cristã, existe uma vertente que se apoia principalmente no capítulo 20 do livro bíblico do Apocalipse, no qual é profetizado que, no fim dos tempos, após um período de provações e penúrias, o Diabo será preso num abismo por mil anos. Durante esse período, haverá um reino dourado terrestre, no qual apenas alguns terão o privilégio de estar: os merecedores escolhidos para uma primeira ressurreição (Cohn, 1996: 282-4; Nogueira, 2008: 103-6). “Terminados os mil anos, Satanás será solto da prisão” (Apocalipse 20: 7), mas apenas para ser derrotado novamente, dessa vez de forma definitiva, permitindo assim a segunda ressurreição (geral) e o Juízo Final. As vertentes religiosas que esperam tal reinado de paz e

prosperidade terrena durante mil anos após o fim do mundo (mas antes do Juízo Final) são chamadas de milenaristas.

Há tempos o conceito de milenarismo vem sendo usado na literatura científica de forma mais abrangente, perdendo tanto a referência temporal restrita aos mil anos quanto as raízes cristãs (Cohn, 1970; Queiroz, 2003 [1965]; Delumeau, 1997; Desroche, 2000; Cruz, 2001). Na clássica definição de Norman Cohn, milenarismo é a expectativa religiosa de uma salvação coletiva, terrena, iminente, total e miraculosa (1970: 11). Coletiva porque a salvação de cada um depende da ação conjunta de todos. Terrena porque a bonança esperada terá lugar na Terra e não num plano divino. Iminente não só porque o fim do mundo e a vinda do reino dourado estão prestes a acontecer, mas também porque é preciso apressar-se para seu advento. Total, visto que não haverá uma melhora gradual, e sim a solução definitiva de todos os problemas. Finalmente, miraculosa, pois a instauração do reino dourado depende, em última instância, de uma intervenção sobrenatural. Em muitos casos um componente se acrescenta a esses cinco: o enviado divino, o messias, que vai ser o protagonista desses eventos finais. Quando isso ocorre, o fenômeno é chamado “messianismo” (Weber, 2004b [1922]: 351-2; Queiroz, 2003: 27; Negrão, 2001: 119). Portanto, apesar de frequentemente confundidos, há uma distinção entre os conceitos de messianismo e milenarismo. O “elemento messiânico é em geral apenas um no complexo geral do milenarismo” (Wilson, 1975: 485, tradução minha).

No Brasil, diversas análises buscaram demonstrar, valendo-se de diferentes casos, como surgiram formulações milenaristas que passaram a guiar as ações de indivíduos e comunidades na solução de problemas que, em si mesmos, derivavam de uma interpretação escatológica de acontecimentos aleatórios. Entre os estudos mais importantes estão os de Maria Isaura Pereira de Queiroz (2003), Duglas Teixeira Monteiro (1974), Maurício Vinhas de Queiroz (1966), Josildeth Consorte & Lísias Negrão (1984), Renato Queiroz (1995), Cristina Pompa (2009), Marcio Godoy (2009) e Celso Menezes (2009).

Muitos autores também observaram que uma expectativa, a qual se poderia conceituar como milenarista ou messiânica, também estaria presente em visões de mundo não religiosas, isto é, seculares, nas quais apenas o componente miraculoso (a

intervenção divina) é preterido⁷. Em grande parte, isso se deve ao fato de que várias das grandes narrativas seculares da modernidade “têm em comum o fato de ser orientadas para uma concepção da realização da história que apresenta múltiplas afinidades com as representações judaicas e cristãs do fim dos tempos” (Hervieu-Léger, 2015: 38). Maria Isaura Pereira de Queiroz cita diversos estudos que adotaram a hipótese de que “comunismo, fascismo e hitlerismo poderiam ser considerados como a laicização de movimentos messiânicos e, conhecido o mecanismo destes, seria talvez possível dominar aqueles” (Queiroz, 2003: 38). Os próprios intelectuais da Igreja Católica, por sua vez, diziam que o marxismo incorporado na teologia da libertação fazia com que seus adeptos se colocassem “na perspectiva de um messianismo temporal, que é uma das expressões mais radicais da secularização do Reino de Deus e de sua absorção na imanência da história humana” (Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, 1984).

Já Eduardo Cruz, no texto *Ciência e mil anos de felicidade* (2001), enumera diversas análises que perceberam como o milenarismo religioso se secularizou na ciência, buscando sempre anular as expectativas anteriores como infundadas e ingênuas. Nas promessas que circulam nos livros de divulgação científica, afirma Cruz, “prenuncia-se um tempo indefinido de felicidade, com os problemas mais pungentes dos humanos sendo gradualmente resolvidos pela ciência e pela tecnologia... até que um meteorito gigante nos atinja” (2001: 30). Mas é possível acrescentar: alguns nos prometem também que, com tempo suficiente e dedicação nas pesquisas, a ciência seria capaz de nos livrar até dessa ameaça-surpresa, ou mesmo de outras maiores que essa, como a “morte” do Sol (Nogueira, 2012: 64). Ainda, em um famoso diálogo de Umberto Eco com o cardeal Carlo Maria Martini, o primeiro afirma que “o pensamento do fim dos tempos é, hoje, mais típico do mundo laico do que do mundo cristão” (Eco, 2012: 15), enquanto o segundo diz que “as ameaças ecológicas estão tomando o lugar das fantasias [milenaristas] do passado e sua cientificidade as torna ainda mais apavorantes” (Martini, 2012: 20).

Finalmente, no que toca à secularização das expectativas milenaristas, não se pode deixar de falar de Jean Delumeau. Em *Mil anos de felicidade* (1997), esse autor traça a história do milenarismo desde seu surgimento nas profecias judaicas e cristãs primitivas

⁷ Uma boa quantidade dessa literatura pode ser conferida no livro *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e milênio*, de Vicente Dobroruka (2004: 200, nota 20).

até sua secularização (ou “laicização”, como é mais comum na língua francesa) nas filosofias do progresso:

A esperança milenarista de uma comunidade feliz, por muito tempo minoritária e marginal, torna-se um dos motores da civilização, ora conservando seus aspectos religiosos, ora laicizando-se. Essa época está doravante voltada para um futuro radioso realizável neste mundo, quer seja preciso chegar a ele por meio das provações e das violências na continuidade das profecias do Apocalipse ou, ao contrário, por meio de um avanço gradual iluminado pela ciência, pela instrução e por uma moral adulta (Delumeau, 1997: 285).

A secularização do “problema do fim do mundo”, que se logra com a adoção da ciência como legitimadora dos discursos que buscam identificá-lo e remediá-lo, ou com a substituição dos personagens sobrenaturais e das narrativas fantásticas por atores e enredos mundanos, portanto, não é nenhuma novidade trazida pelo ambientalismo – ele apenas coloca mais lenha nessa fogueira. As sobreposições e atritos entre essa variedade de vertentes escatológicas religiosas, místicas e seculares foi objeto de análise em duas de minhas pesquisas anteriores (Santos, 2013, 2014), nas quais procurava entender a ampla ressonância das propaladas profecias maias relativas ao fim do mundo em 2012. Afinal, como bem observaram Danowski & Castro (2015: 140), “não é de se desprezar o fato de que a única data do calendário de origem supostamente ameríndia a ser incorporada à cultura pop mundial se refira a um apocalipse”.

Resumidamente, pude constatar que foi nos anos 1980 que começaram a circular rumores acerca das profecias associadas ao fim do calendário maia em 21 de dezembro de 2012. Escritores voltados ao misticismo, como José Argüelles no livro *O fator maia* (2009 [1984]), aproveitaram-se dessas associações para vincular alguns conceitos da New Age, como a ideia de que a data marcaria a tão esperada mudança radical de postura dos indivíduos perante o mundo e seus semelhantes. Porém, esses discursos apocalípticos só começaram a ganhar força quando teorias e personagens não esotéricos foram incorporados às profecias, isto é, indícios objetivos do aumento de intensidade das erupções solares, medições geológicas do enfraquecimento do campo magnético da Terra, previsões do alinhamento do sistema solar com o centro da galáxia etc. Eram diversos os sinais, revestidos pelo discurso científico, de que algo anormal poderia realmente acontecer em dezembro de 2012.

Em meio a essa proliferação de discursos apocalípticos desencantados e secularizados, vários porta-vozes de governos e agências científicas trataram de desmentir as profecias e amenizar os ânimos por meio da divulgação de outros dados e

projeções sobre o destino do mundo. A Agência de Pesquisas Espaciais Americana, por exemplo, criou e divulgou uma página em seu site para provar que o mundo não acabaria em 2012 (NASA, 2012). Em paralelo, algumas lideranças ou mesmo os próprios fiéis de religiões tradicionais também vieram a público rechaçar o discurso mítico que não provinha de suas próprias raízes proféticas. Curiosamente, em alguns casos, até mesmo as contraposições religiosas às profecias maias evocavam argumentos científicos (EFE, 2012).

De toda forma, o ponto a não se perder de vista é que a noção milenarista de uma salvação terrena e coletiva perante um mundo que se encontra à beira da destruição (mas que pode se renovar, dando lugar a uma era de união e paz) também está, de certa maneira, na raiz de todo e qualquer ambientalismo. É por isso que um certo linguajar apocalíptico, ainda que simbólico⁸, é recorrente nos discursos de ativistas ou de simpatizantes do ambientalismo das mais variadas vertentes. Além disso, em praticamente todos os casos, esse léxico apocalíptico é utilizado em paralelo com um certo desdém para com as profecias religiosas. Trata-se sempre de deixar claro que “dessa vez a coisa é séria”:

Se considerarmos que 0,7°C causou tudo isso, dá para dizer que a palavra “apocalipse” não está longe de descrever o que vem por aí. O aquecimento global não é uma ameaça distante: é um perigo palpável, real, e está bem na sua frente (Kenski, 2005: 44)⁹.

Como uma praga apocalíptica, as mudanças climáticas já semeiam furacões, incêndios florestais, enchentes e secas com tal intensidade que ninguém mais pode se considerar a salvo de ser diretamente atingido por suas consequências (Klintowitz, 2006: 74)¹⁰.

Trata-se de uma lista de catástrofes com proporções bíblicas. Haverá fome, seca, miséria, furacões e enchentes [...]. Não foram exatamente as trombetas do apocalipse previstas por alguns fanáticos religiosos. Mas o mundo recebeu [...] uma mensagem de teor bem

⁸ Muitas vezes, esse uso simbólico de referências e conceitos do universo religioso tem levado à equiparações nem sempre cuidadosas (para não dizer acusatórias) entre o engajamento ambientalista e a filiação religiosa. Tal como será discutido no item seguinte deste capítulo, não é essa a intenção aqui. Trata-se apenas de mostrar que a noção de fim do mundo, assim como a noção de sagrado, discutida no tópico anterior, são mobilizadas de diversas maneiras nas narrativas ambientalistas, mas com outros sentidos, como se pode inferir pelas diversas contraposições que são expostas ao longo deste capítulo.

⁹ A reportagem na qual se encontra esse excerto também conta com um quadro no qual são elencados os “4 cavaleiros do apocalipse”: o mar em ascensão; os novos padrões climáticos; as secas/enchentes; e as extinções. Ainda, a capa da revista (*Superinteressante*, nº 218) na qual essa reportagem se encontra tem como título: “O fim do mundo começou”.

¹⁰ Essa reportagem também conta uma seção na qual são descritas “As seis pragas do aquecimento”, com os seguintes subtítulos: o Ártico está derretendo; os furacões estão mais fortes; o Brasil na rota dos ciclones; o nível do mar subiu; os desertos avançam; já se contam os mortos. Já a capa dessa edição da revista (*Veja*, nº 1961) tem como título: “Os sinais do apocalipse”.

semelhante. Só que, desta vez, amparada por evidências científicas (Vicária & Mansur, 2007: 93) ¹¹.

Sempre nos acusaram e continuarão nos acusando de radicais, de líricos, quando não de apocalípticos. Apenas somos realistas. A realidade é grave (Lutzenberger, 1980: 10).

O Juízo Final já não é um conceito religioso, um dia de avaliação espiritual, mas uma possibilidade iminente em nossa sociedade (Giddens, 2010: 276).

Hoje, dilúvios podem ser consequência do aquecimento global, a pestilência pode vir de armas biológicas, e o envenenamento do solo, do ar e da água pode ser causado pela poluição industrial. Pode-se até afirmar que o desenvolvimento da ciência necessariamente aumentou a possibilidade de um Fim real; que agora, pela primeira vez na história da humanidade, não precisamos de Deus para decretar o nosso fim: nós mesmos podemos fazê-lo (Gleiser, 2001: 51).

Existe, ainda, uma série de institutos internacionais de pesquisa voltados à análise das possíveis ameaças que podem acabar com a humanidade e, em praticamente todos eles, as mudanças climáticas aparecem em destaque. Apenas a título de exemplo, vale citar: o *Centre for the Study of Existential Risk*¹², um centro de pesquisa multidisciplinar da Universidade de Cambridge, fundado em 2012; o *The Future of Humanity Institute*¹³, um instituto multidisciplinar da Universidade de Oxford, fundado em 2005; o *Global Catastrophic Risk Institute*¹⁴, que foi criado em 2011 e tem entre seus financiadores o Departamento de Segurança Interna dos EUA; o *Global Challenges Foundation*¹⁵, constituído em 2012 na Suécia; e, por fim, o *Skoll Global Threats Fund's*¹⁶, uma fundação privada, criada em 1999 pelo canadense Jeffrey Skoll, um dos homens mais ricos do mundo.

Também pode-se dizer que as escatologias ambientalistas têm sua própria “besta do apocalipse”: o aquecimento global. Ele é o incentivo para ações efetivas e urgentes, pois quanto maior a adesão ao comportamento ecologicamente correto, menor a exposição à sua ameaça e mais perto de um mundo mais harmônico, feliz, consciente e sustentável. “Risco e oportunidade caminham de mãos dadas” (Vianna, 2010), é um dos motes principais que aparecem nos alertas ambientalistas de qualquer tipo. As previsões

¹¹ A capa da revista (*Época*, nº 455), na qual essa reportagem se encontra, tem como título a pergunta: “O mundo vai acabar?”. Na descrição sumária, por sua vez, consta a seguinte chamada: “Os principais especialistas em clima anunciam catástrofes bíblicas trazidas pelo efeito estufa”.

¹² <http://cser.org/research/areas/extreme-risks-and-the-global-environment/>

¹³ <https://www.fhi.ox.ac.uk/>

¹⁴ <http://gcrinstitute.org/>

¹⁵ <http://globalchallenges.org/en/>

¹⁶ <http://www.skollglobalthreats.org/global-threats/climate-change/>

apocalípticas não devem paralisar pelo medo, mas impulsionar uma autovigilância mais rígida contra as atitudes ecologicamente incorretas que geram o aquecimento global. Afinal de contas, como ressalta Giorgio Agamben (2015: 21), aceitar a ideia de que o fim dos tempos está próximo não significa abrir mão de agir no mundo, pois “é parte integrante do sentido das coisas últimas que elas devam guiar e orientar a ação nas coisas penúltimas”.

A catástrofe ecológica teria uma particularidade, porém, que é ser anunciada como iminente e, ao mesmo tempo, silenciosa. Anthony Giddens (2010) formulou bem esse paradoxo inerente à mensagem ambientalista em geral:

Visto que os perigos representados pelo aquecimento global não são palpáveis, imediatos ou visíveis no decorrer da vida cotidiana, por mais assustadores que se afigurem, muita gente continua sentada, sem fazer nada de concreto a seu respeito. No entanto, esperar que eles se tornem visíveis e agudos para só então tomarmos medidas sérias será, por definição, tarde demais (Giddens, 2010: 20).

Na famosa narrativa bíblica da aparição de Jesus aos apóstolos após a ressurreição, Tomé é admoestado por sua incredulidade: “Por que viste, creste. Felizes aqueles que creram sem ter visto” (João, 20: 29). A mesma demanda se faz presente, hoje, nos diversos ambientanismos, só que agora ela mira a salvação de todo o planeta, e não mais apenas a dos fiéis. A salvação coletiva só será possível se acreditarmos nas ameaças ecológicas antes que elas se afigurem suficientemente claras para serem percebidas por qualquer um.

Como resposta à ameaça do fim do mundo, todas as formas de ambientalismo propõem a adoção de princípios ecologicamente corretos, variando, é claro, a concepção do que é “ecologicamente correto” em cada um dos diferentes tipos. De qualquer maneira, é geral a concepção de que, uma vez adotados por todos, tais princípios transformariam o mundo degradado dos dias de hoje em um paraíso terrestre sustentável, um “milênio verde” no qual os humanos não seriam mais uma ameaça ao meio ambiente e se relacionariam com o planeta e entre si mesmos de modo equilibrado, consciente e responsável. Como ilustra a frase de Edward Wilson (2008: 105), se o saber ecológico se converter em medidas práticas e efetivas, “este planeta pode ser um paraíso”.

Outro ponto que aproxima as escatologias ambientalistas e cristãs é a oposição a uma visão progressista da história. Nas narrativas do progresso, o passado é sinônimo de atraso, consiste em trevas que foram iluminadas pelo avanço do conhecimento

científico. Já na visão cristã e nas concepções ambientalistas, o passado ganha o estatuto de pureza, que posteriormente se degenerou pela ação humana. Ou seja, tanto a visão religiosa quanto a visão secular do ambientalismo concordam “pelo menos em um ponto: de alguma forma, em algum momento da história, a humanidade perdeu o rumo” (Wilson, 2008: 17).

Partindo da narração bíblica do Jardim do Éden, que por muito tempo era indiscernível das próprias imagens do paraíso celeste, a tradição cristã também costumava associar “felicidade” e “natureza”. No paraíso, haveria rios cristalinos, árvores da vida, flores de beleza ímpar e todas as outras “belezas hortícolas” que compunham os “sonhos de agricultores” (Delumeau, 2003: 34, 122). Também sempre fizera parte do ideal milenarista cristão

a crença de que os animais selvagens um dia perderiam a ferocidade e tornariam a viver, como no Éden, em paz com o homem. Nas feiras, era comum se exibirem barracas que anunciavam essa idade de ouro por vir. Assim, em 1654, um cordeiro e um leão vivendo em amizade um com o outro foram exibidos publicamente em Londres; e em 1831, numa das pontes londrinas, um empresário expunha animais reconciliados: gatos, ratos e camundongos numa gaiola, falcões e passarinhos em outra. Em seu romance utopista *Millenium hall* [Saguão do milênio, 1762], Elizabeth Montagu e Sarah Scott descreviam um santuário onde o homem não mais era “um destruidor impiedoso”, e os animais viviam sem serem molestados (Thomas, 2010: 407).

Com o passar do tempo, porém, o discurso católico voltou sua preocupação mais em mostrar o caminho para o paraíso do que em descrevê-lo. Consequentemente, ele se tornou não “um lugar, mas um futuro além da morte ou, mais precisamente, além da ressurreição” (Delumeau, 2003: 508). Com o atual fortalecimento dos discursos ambientalistas, é essa expectativa de habitar um reino de felicidade arbóreo que estaria voltando a ganhar força. Conforme afirma Danièle Hervieu-Léger (2015: 38), nas sociedades modernas ainda continua a figurar o “modelo da vinda do Reino” como forma de se pensar e viver a história. A “progressiva afirmação da autonomia humana”, contudo, desqualifica cada vez mais as utopias religiosas que “situam a realização de todas as aspirações humanas em um ‘outro mundo’, fora do alcance dos esforços humanos” (Hervieu-Léger, 2015: 39). As diferentes escatologias ecológicas, portanto, engrossam a fileira das ideologias modernas que projetam e prometem, sob formas seculares diversas e em oposição às visões religiosas tradicionais, “um mundo de abundância e paz, finalmente, realizado” (idem, 2015: 39).

3.3. Uma nova religião?

Tem sido cada vez mais comum a afirmação de que o engajamento ambientalista representa a nova religião secular da modernidade, como foi o caso da crença no progresso e do culto à pátria ou à razão durante a revolução francesa (Catroga, 2010: 240; Hervieu-Léger, 2015: 40). Em geral, essa categorização é feita como uma manobra de ataque simbólico. Usa-se dessa tática para deslocar o embate do campo da ciência, no qual o que conta são as interpretações das evidências objetivas (que podem ser provadas), para o campo das crenças, no qual o que conta são as opiniões subjetivas de cada um. Até por isso, existem certos sistemas de crenças que comumente são vistos como religiosos, mas cujos adeptos e lideranças muitas vezes rejeitam o rótulo de religião, pois isso seria uma forma de diminuir a força de seus postulados sobre o mundo, tal como ilustra a trajetória do espiritismo no Brasil (Arribas, 2010). No caso das contendas sobre o meio ambiente, levar a discussão para o plano das crenças faz o lado “cético” se pintar com as cores de um iluminismo racionalista, iconoclasta, que resiste à ignorância de crentes fanáticos, cegos pela fé ecológica¹⁷.

Esse tipo de estratégia é semelhante ao que fazem, em muitas partes do mundo, certos indivíduos e grupos contrários à teoria da evolução. Não à toa, muitos movimentos criacionistas e negacionistas climáticos têm trabalhado em conjunto (Kaufman, 2010). Se a evolução é apenas uma teoria e não um fato, aceitá-la é um ato subjetivo, que envolve crenças e valores. Portanto, ela deve ter o mesmo peso que outras teorias (como a teoria do design inteligente) e ser ensinada nas escolas de modo equânime. É com base nesse raciocínio que, em diversos estados norte-americanos (como Dakota do Sul, Texas, Oklahoma, Kentucky e Louisiana), surgiram legislações orientando as escolas a adotar um “currículo equilibrado”, que trate as mudanças climáticas apenas como uma teoria, apresentada em igualdade com aquelas que a neguem (Burton, 2014; Lopes, 2010). Vale lembrar que por muito tempo, entre as décadas de 1970 e 1980, o próprio estado de Louisiana também obrigou as escolas a dedicarem um tempo igual ao ensino do evolucionismo e das chamadas “ciências da criação”. A prática só teve fim com uma decisão da Suprema Corte americana, que

¹⁷ A história do surgimento do costume de tratar o aquecimento global como uma forma de religião é muito bem retratada no artigo de Michael Svoboda (2012), *Skeptical Uses of Religion in Debate on Climate Change*.

declarou inconstitucional a legislação daquele estado nessa matéria (Gould, 2002: 112-3).

A maioria dessas equiparações entre ambientalismo e religião ocorre em artigos de jornais e revistas, ou em textos ensaísticos (Crichton, 2003; Deweese, 2005; Brignell, 2007; Lowry, 2007; Lindzen, 2007; Krauthammer, 2008; Davis, 2009; Rubin, 2010; Asma, 2010; Garreau, 2010; Williams, 2010; Barone, 2011; Delingpole, 2011; Stephens, 2011; Beatty, 2012). Michael Crichton (2003) foi um dos pioneiros nessa seara. Segundo ele, o ambientalismo consiste em uma versão do século XXI dos mitos e crenças judaico-cristãs:

Há um Éden inicial, um paraíso, um estado de graça e união com a natureza; há uma queda desse estado de graça para um estado de poluição, devido ao consumo do fruto da árvore do conhecimento; como resultado de nossas ações o juízo final chegará para todos nós. Somos todos pecadores energéticos, condenados à morte, a menos que busquemos a salvação, que agora é chamada sustentabilidade. Sustentabilidade é a salvação na igreja do meio ambiente. O alimento orgânico é a sua comunhão, uma hóstia livre de pesticidas, que as pessoas direitas com as crenças corretas consomem (Crichton, 2003: 2, tradução minha).

As críticas de Crichton, em geral, costumam se concentrar no romantismo anticivilizacional de certas vertentes do ambientalismo. Segundo ele, aqueles que culpam o avanço da tecnologia pelos problemas ambientais se esquecem das altas taxas de mortalidade infantil, da baixa expectativa de vida e da ampla difusão da fome e das doenças mortais que existiam até pouco tempo em todo o planeta (ibid.: 2003: 3). A ideia de que os povos indígenas seriam um modelo de harmonia com a natureza também é descartada, pois eles também extinguiram diversas espécies de animais em virtude da caça excessiva, viviam em guerra, praticavam o infanticídio, o sacrifício humano, o canibalismo etc. (ibid.: 3-4). E mais: ao se “impregnar” com a lógica religiosa, o ambientalismo passaria a se basear em certezas inabaláveis que não se coadunam com a complexidade da ciência do ambiente (ibid.: 8, tradução minha). É por causa disso que diversas estruturas e personagens antes presentes nas narrativas religiosas do mundo estariam reaparecendo, hoje, nos discursos ambientalistas. Como sintetiza Joel Garreau (2010: 67, tradução minha), “enquanto as mudanças climáticas literalmente transformam os céus acima de nós”, o ambientalismo “cada vez mais ostenta santos, pecados, profetas, previsões, hereges, demônios, sacramentos e rituais”.

Essa questão chegou a ser debatida até mesmo no campo jurídico norte-americano, quando um cidadão tentou instrumentalizar a classificação do ambientalismo

como religião não para denigrir a causa, mas para defendê-la (Gershman, 2017). O autor da ação, Randall Krause, um autoproclamado adepto da “religião ambientalista”, alegava que a rede de bibliotecas públicas da cidade de Omaha, Nebraska, feria sua liberdade de crença pois disponibilizava falsas lixeiras de coleta seletiva, nas quais o lixo depositado era posteriormente descartado de forma comum, em vez de ser reciclado. A ação foi rejeitada pelo juiz responsável com o argumento de que “um modo de vida, por mais virtuoso e admirável” que seja, não pode estar sob a proteção da cláusula de liberdade religiosa se for baseado “em considerações puramente seculares” (ibid., tradução minha).

Ao longo da pesquisa que embasou este trabalho, foram encontrados mais textos que atacavam o ambientalismo ao classificá-lo como uma forma de religião do que textos exaltando as atitudes ambientalistas de religiosos ou pautadas em ideias religiosas. Em alguns casos, não se tratava apenas de tentar minar a credibilidade científica dos ambientalistas, mas também de retratá-los como hereges ou pagãos. Nos EUA, onde é muito comum a ideia de que o “alarmismo” ambiental é apenas uma estratégia de centralização para aumentar o poder do governo sobre a vida das pessoas, o próprio presidente Barack Obama foi acusado de propagar a ideia de que se deve servir a Terra e adorá-la acima de Deus (Powers, 2012). O livro *O império ecológico, ou a subversão da ecologia pelo globalismo*, de Pascal Bernardin (2015), é representativo dessa mistura entre teorias da conspiração a respeito da formação de um governo mundial centralizado, ambientalismo e perseguição ao cristianismo:

Desembaraçadas dos últimos resíduos de cristianismo as mentalidades, será então possível voltar ao culto da Terra – sob uma forma modernizada, naturalmente. A ecologia se tornará o princípio organizador da futura civilização, sobre o qual se edificará a espiritualidade global, pura negação da graça e do sobrenatural cristão, retorno ao eterno naturalismo, ao paganismo. Pois, uma vez efetuada essa mudança de paradigma, uma vez decaído o homem de sua dignidade de ente criado e desejado pelo próprio Deus, o indivíduo necessariamente desaparece por trás da coletividade, cujo assentamento ecológico é o que mais importa conservar: a Terra, então elevada ao nível de Deusa-mãe. As consequências desse rebaixamento então se desdobram, inelutáveis: totalitarismo, eutanásia, eugenismo, aborto, etc. A oposição dos ecologistas não poderá impedir que o homem, rebaixado ao nível dos animais, sofra também ele manipulações genéticas e clonagem (Bernardin, 2015: 573).

Uma famosa organização conservadora cristã, a *Cornwall Alliance*, por sua vez, lançou em 2010 uma campanha chamada *Resisting the Green Dragon* (“Resistindo ao Dragão Verde”), por meio da qual propaga que o ambientalismo é uma nova religião (“secular e ateuista por um lado” e “panteísta por outro”), que quer regulamentar tudo

globalmente e acabar com a liberdade dos indivíduos (Hickman, 2011, tradução minha). Em várias seções e textos de seu site, a *Cornwall Alliance* afirma que a “visão de mundo”, a “teologia” e a “ética” do movimento ambientalista são “majoritariamente anticristãos”. Eles propõem como alternativa, aos que querem se engajar, um ambientalismo bíblicamente orientado, que respeite os ensinamentos cristãos, opondo-se ao “ambientalismo secular” (que coloca o meio ambiente acima dos indivíduos) e ao “ambientalismo pagão” (que reencanta a natureza). Trata-se aqui, claramente, de um embate entre representantes daquilo que denominei de ambientalismo moralista extramundano, que coloca como indissociáveis a defesa do meio ambiente e a execução de mandamentos divinos, contra concepções genéricas do ambientalismo moralista intramundano (tachado de secularismo moderno) e do ambientalismo esotérico (tachado de paganismo).

O Brasil também tem representantes desse tipo de pensamento. Os pastores adventistas Sérgio Santeli e Michelson Borges, por exemplo, advogam uma empreitada contra o que eles denominam de “ecomenismo”, um “movimento ambientalista de inspiração pagã (centrado na adoração de Gaia, a ‘Mãe Terra’ ou ‘Mãe Natureza’)”, que estaria tentando criar um consenso em torno do aquecimento global para impor restrições às liberdades civis e religiosas das pessoas, “favorecendo o estabelecimento da Nova Ordem Mundial” (Santeli, 2007). Eles até incentivam que os fiéis tenham alguma preocupação com o meio ambiente, desde que isso não desemboque na “crença pagã de que a Terra seria uma divindade” e que se tenha em mente que “a solução final e definitiva virá de Deus por ocasião da volta de Jesus” (Borges, 2010, 2011). Sendo assim, é preciso tomar cuidado para não se “comprometer com programas e organizações ambientalistas”, pois “o objetivo final da mudança no ‘estilo de vida’ que eles propõem será o de promover o paganismo através da exaltação do dia de guarda dedicado ao deus sol – o domingo” (Santeli, 2007).

Conforme a teoria propagada por esses pastores, a ideia de transformar o domingo no dia mundial de descanso (no lugar do sábado, o dia santificado para os adventistas) seria, inclusive, o real motivo do envolvimento católico nas questões ambientais. A despeito do tom conspiratório da constatação dos pastores, a proposta de criar uma espécie de “shabat ecológico”, um dia “sagrado” para “poupar” a Terra e deixá-la “descansar” uma vez por semana é, de fato, algo recorrente nos círculos ambientalistas. Em um artigo ao jornal *The Guardian*, por exemplo, o ativista Satish Kumar (2009)

afirma que o domingo, que antes era “um dia de descanso e de renovação espiritual”, foi transformado em um dia para passear no shopping ou viajar, o que só faz aumentar os níveis de poluição. Em vista disso, ele lança um apelo para “restaurar o domingo como um dia de Gaia, um dia para a Terra” (Kumar, 2009, tradução minha). Em sua encíclica ambientalista *Laudato Si'*, o papa Francisco, por sua vez, também faz questão de reafirmar a importância ecológica¹⁸ do domingo como um “dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo” (Francisco, 2015a: 72, §237).

Já no campo acadêmico, um dos maiores divulgadores da ideia de que o ambientalismo deve ser incluído no rol das religiões é Bron Taylor (2004, 2008, 2010), cujas formulações foram expostas no capítulo 2 deste trabalho. Taylor considera que o simbolismo e linguajar religiosos que aparecem com frequência nos discursos ambientalistas fornecem uma base suficiente para classificar alguns desses movimentos como uma forma de religião ou espiritualidade. Ora, como é de se esperar em qualquer abordagem científica, a categorização proposta não tem como objetivo difamar, tampouco exaltar, as formas de ambientalismo que são equiparadas às religiões. Ocorre que Taylor assumidamente expande o que se entende comumente como “religião” para dar espaço a esse tipo de classificação (Taylor, 2004: 1000). Isso se faz necessário porque, como ele mesmo demonstra, “existem diversos exemplos ao redor do mundo de que as pessoas sentem e falam de uma ‘conexão espiritual’ com a natureza, sobre ‘pertencer’ à Terra [...], sobre a Terra como algo ‘sagrado’, sem nenhuma confissão concomitante de crenças sobrenaturais” (ibid.: 1000, tradução minha).

O ponto é que o uso dessas expressões e termos típicos do universo religioso, em geral, é meramente simbólico. Ele é importado para expressar um sentimento de absoluto respeito e reverência, assim como acontece em outros fenômenos sociais. No futebol, por exemplo, são muitos os torcedores que reverenciam um time, entram em conflitos violentos por sua causa, são enterrados com seus símbolos (os quais consideram sagrados), frequentam regularmente os estádios etc. Ainda assim, é difícil dizer que o futebol é a religião de alguém, a não ser que as características elencadas para a definição do que constitui uma religião sejam extremamente vagas e genéricas. O mesmo vale para inclusão de algumas vertentes ambientalistas nesse rol. Do ponto de

¹⁸ No capítulo 5, será demonstrado como essa “eco-lógica” católica tem um significado extremamente particular nas relações que estabelece entre o indivíduo, o meio ambiente e os valores religiosos.

vista de uma definição substantiva e mais usual de religião, como a de Steve Bruce (2011: 112, tradução minha), que afirma que a religião é composta de “crenças, ações e instituições que assumem a existência de entidades sobrenaturais com poder de ação, ou poderes impessoais ou processos dotados de propósito moral”, mesmo as variantes esotéricas do ambientalismo dificilmente poderiam ser classificadas como uma forma de religião.

Não se trata aqui, porém, de reproduzir certas críticas de caráter pós-modernista, como as de James Beckford (2008) e Talal Asad (1997), os quais afirmam que uma vez que o conceito de religião é um constructo social moderno, que suas definições são sempre arbitrárias e que o termo é usado com diferentes sentidos pelos agentes sociais, não há sentido em construir definições, pois elas seriam sempre uma forma de tomar partido. Ora, dizer que o termo “religião” é uma categoria socialmente construída, como se isso fosse algo incomum, implica o pressuposto de que existem categorias que surgem espontaneamente na realidade (Bruce, 2011: 108). A não ser que se suponha a existência de categorias que “caiam do céu”, a crítica de Beckford e Asad pode ser expandida a qualquer conceito. Se for para levá-la a sério, só a cacofonia ou o silêncio seriam possíveis (ibid.: 108), seria o fim da ciência. Assim, não há nenhum imperativo epistemológico que impeça Taylor de usar o termo “religião” para se referir ao que ele pretende – isso vale, aliás, para qualquer termo. Pode-se discordar dos desdobramentos analíticos que essa definição traz consigo, pode-se afirmar que ela ignora tal aspecto da realidade, obscurece essa ou aquela distinção importante, é excessivamente inclusiva etc. –, mas não é possível criticar a opção por si mesma.

Suponha-se que determinado autor decida categorizar toda forma de catolicismo que seja partidário da união entre estado e igreja como “catolicismo conservador”, e as vertentes que defendem sua separação como “catolicismo liberal”. Pouco importa para a discussão das hipóteses desse autor apontar que os termos “conservador” e “liberal” estão “em disputa”, que determinados analistas preferem chamar de conservador ou liberal um tipo de posicionamento limitado à esfera econômica, enquanto outros acreditam que os termos devem englobar concepções morais. Importa menos ainda se os indivíduos que estão sendo objeto de análise gostam ou não de serem enquadrados nessas categorias. O que interessa é se o sentido utilizado pelo autor corresponde ou não à realidade empírica, ou seja, se aqueles grupos que ele classifica como “católicos conservadores” estão realmente defendendo a união entre igreja e estado, e se aqueles

classificados como “liberais” estão realmente defendendo sua separação. Nesse caso, não são os termos “liberal” ou “conservador” que estão sob análise, eles poderiam ser substituídos por quaisquer outras palavras, até mesmo por símbolos – por exemplo, catolicismo “x”, no primeiro caso e catolicismo “y” no segundo. Em suma, desde que o controverso autor se atenha às suas definições de forma coerente e que as generalizações que forem feitas não extrapolem aquilo que for permitido pelas evidências coletadas, não há o que discutir.

O mesmo vale para o uso da categoria “religião” por Taylor. O problema não está no termo em si, mas na abrangência com a qual ele é utilizado. O alargamento conceitual necessário para incluir o ambientalismo no rol das religiões, inegavelmente, tem consequências teóricas negativas. A mais previsível dessas consequências, como foi apontado antes, é que a própria investigação das diferenças entre os dois fenômenos é obscurecida. Como ressalta Bruce (2011: 110, tradução minha), “alargar a noção de religião para incluir qualquer coisa que compartilhe qualquer uma de suas características vai contra uma das principais finalidades da definição, que é isolar as características distintivas dos fenômenos”. Mas também é inegável que a aproximação entre os dois fenômenos possibilita *insights* interessantes. Sendo assim, com as devidas ressalvas feitas e com o cuidado conceitual necessário, é possível passar à análise dessas equiparações e ver que tipo de implicações é possível tirar delas.

Para além dos já discutidos conceitos de sagrado e de escatologia, um dos pontos recorrentes de aproximação entre ambientalismo e religião é em torno da noção de pecado. Se, como é típico das formulações que se aproximam do ambientalismo moralista intramundano, a natureza é sagrada, degradá-la equivaleria a cometer um pecado. Vejam-se dois exemplos simples desse tipo de raciocínio: 1) “existem três tipos de ultraje ao meio ambiente: o furto de suas riquezas; a poluição do ar, da água e do solo; e as alterações de sua topografia. Há mil maneiras de pecar, todas elas em largo uso” (Kloetzel, 1998: 52); 2) “certos ecossistemas deveriam ser estritamente preservados e seria necessário dar a seus componentes outros nomes que não fossem ‘recursos’, a fim de indicar que são *sacrossantos*” (Rowe, 1989 apud Ferry, 2009: 149). Nenhum dos autores acima (um médico ambientalista e um ecólogo botânico, respectivamente), formulou essas frases com um sentido religioso. Não se está usando o termo “pecar” no sentido tradicional de “ofender a vontade divina”, e “sacrossanto”

aparece como sinônimo de inviolável, intocável, digno de absoluto respeito, e não como algo que é estimado por algum deus.

Outros tantos exemplos poderiam ser citados: “eu penso que no século XX, quando a nossa população quadruplicou, nós chegamos a um ponto em que redefinimos o pecado original: só por termos nascido somos parte do problema” (Weisman, 2013 apud Danowski & Castro, 2015: 39). O ponto, porém, já se faz claro: o sentimento de estar “pecando” contra o meio ambiente depende da incorporação de uma concepção ecológica que não se guie puramente por considerações materiais. Nesse caso, quando alguém porventura toma consciência de estar praticando alguma atitude antiecológica, não se sente simplesmente desperdiçando bens escassos e preciosos para a humanidade, como a água potável, a biodiversidade e o ar puro, mas sim que está agredindo o planeta pessoalmente, causando-lhe mal. Dessa forma, torna-se uma afronta moral largar uma torneira aberta enquanto se faz outra coisa, cortar uma árvore centenária sadia para construir um prédio, queimar pneus velhos por não ter onde guardá-los etc.

Não só a perspectiva de estar agredindo (“pecando”), mas também o desejo de reverenciar a natureza aproxima o ambientalismo moralista intramundano do linguajar religioso. John Muir (1838-1914), um dos pais do movimento conservacionista americano e fundador do Sierra Club, sempre se referia às montanhas, às cavernas, aos rios etc. como “catedrais” e “templos”¹⁹, e aos humanos que as ameaçavam como “agentes do demônio” (Taylor, 1995: 101, tradução minha). Em razão do pioneirismo de Muir ao difundir essa visão “iluminada” da natureza, o renomado biólogo Edward Wilson se refere a ele, e também a Henry Thoreau, como os “profetas do século XIX” (Wilson, 2002: 163). E isso é recorrente: como Taylor observa em diversas de suas etnografias, Thoreau é descrito como “um santo padroeiro” dessas formas de ambientalismo que consideram a natureza “inerentemente sagrada”, sem referência a nenhuma divindade (Taylor, 2008: 91, tradução minha). Mais uma vez, os exemplos poderiam ser multiplicados: as pessoas que “isoladas ou em grupos denunciaram a monstruosa destruição da Natureza [...] nos legaram a *verdadeira revelação*”, diz um discípulo e amigo pessoal de Lutzenberger, Augusto Carneiro (2006: 14, grifos meus).

¹⁹ “A natureza é o meu deus. Para mim, a natureza é sagrada. As árvores são os meus templos e as florestas são minhas catedrais”, já disse também, em uma entrevista, Mikhail Gorbachev (1997). O último presidente da extinta União Soviética é hoje uma das figuras mais proeminentes no campo da política ecológica internacional. Além de ter sido uma das lideranças responsáveis pela elaboração da *Carta da Terra*, é também o fundador da Cruz Verde Internacional, uma entidade inspirada na Cruz Vermelha, porém voltada às questões ambientais.

Às vezes, essa reverência costuma resultar na prescrição de um certo ascetismo, isto é, na adoção conjunta de diversas autorrestrições derivadas das diretrizes ecológicas. Os ambientalistas praticariam uma espécie de “castidade de carbono” (Krauthammer, 2008, tradução minha), em virtude da qual se tornam condenáveis quaisquer práticas que aumentem a “pegada ecológica” (ou rastro ecológico) dos indivíduos. Em grande medida, isso se aplica aos praticantes de qualquer um dos tipos de ambientalismo delineados neste trabalho, variando, porém, os tipos de restrições defendidas e suas justificativas. Alguns dos tópicos mais frequentes nesse ascetismo verde costumam ser os tabus alimentares: a maioria rejeita o consumo de alimentos transgênicos; alguns se tornam vegetarianos ou veganos; outros consomem apenas comidas orgânicas, livre de agrotóxicos. Na medida do possível, tudo isso deve ser certificado por alguma instituição confiável, algo, por sinal, muito semelhante à comida kasher, que é consumida por judeus ortodoxos e só recebe um selo de aprovação quando sua preparação é supervisionada por rabinos que garantem o respeito a uma série de preceitos ritualísticos.

Diversos outros pequenos sacrifícios podem entrar na lista: tomar banhos mais curtos, abdicar do conforto dos carros particulares, separar e reciclar o lixo em vez de simplesmente descartá-lo e assim em diante. Esse ascetismo, porém, não tem a mesma motivação do ascetismo religioso, que é uma forma de demonstrar desapego pelas coisas do mundo (lugar do pecado e da perdição) e se traduz na disposição de agir como “instrumento de Deus” (Weber, 2016b; Sell, 2009: 17-21). O ascetismo ecológico é um ascetismo pelo “bem do mundo”, que pode assumir as mais variadas justificativas. No caso de um representante do ambientalismo esotérico, as restrições podem se basear na ideia de que a “energia” contida nos alimentos transgênicos cria uma desarmonia com a natureza, enquanto um representante do ambientalismo racionalista, por sua vez, pode evitar o consumo de carne porque sua produção gera uma pegada ecológica muito maior do que o consumo direto de vegetais²⁰.

Aliás, a própria ideia de pegada ecológica também é significativa. Trata-se de uma somatória dos mais diversos impactos ambientais que um indivíduo gera ao longo de um determinado período de tempo. Essa ideia acaba evidenciando que mesmo ações

²⁰ Para a produção de apenas um quilo de carne são necessários dez quilos de proteína vegetal e dezesseis mil litros de água, sem contar a emissão direta de metano resultante da digestão dos animais e o desmatamento para as pastagens (Fiala, 2009).

aparentemente insignificantes, como jogar um papel de bala na rua, quando somadas representam um grande dano à Terra. Ainda, ao ser normatizada, isto é, moralizada, a medida quantitativa (o tamanho da pegada ecológica) se transforma em um ideal qualitativo: deixar o mínimo possível de rastro humano no meio ambiente. O indivíduo precisa se policiar ao máximo, adquirir uma disciplina rígida com o objetivo de cumprir as prescrições de alguma divindade (no ambientalismo moralista extramundano), ou simplesmente para não agredir mais o planeta (no ambientalismo moralista intramundano). Assim como surtos de peste foram fundamentais ao surgimento de uma sociedade disciplinar, fundada na organização e na autovigilância em nome da saúde dos corpos (Foucault, 2009: 188-9), a crise ambiental tem sido, portanto, a base do surgimento de uma sociedade cada vez mais ecodisciplinada, fundada também no autocontrole e autocensura, mas agora em nome da saúde do planeta.

A vigilância, naturalmente, não se limita ao próprio indivíduo, ela também se expande ao policiamento das atitudes alheias que sejam “ecologicamente incorretas”. A conscientização ambiental do maior número possível de indivíduos torna-se uma missão, seja em seu viés racionalista, esotérico ou moralista. Para engrossar as equiparações com o universo religioso, seria possível dizer que alguns ativistas ambientais mais engajados são como “novos cruzados”, que, se for necessário, vão até à Antártida para espalhar a “boa nova ecológica” e cumprir sua missão de defender a Terra Santa, que agora é toda a Terra. Já os céticos em relação à existência de problemas ambientais, ou que aceitam sua existência mas rejeitam a ideia de que eles sejam decorrentes da ação humana, seriam os novos “hereges” (Brignell, 2007; Lindzen, 2007).

As visões de mundo que rejeitam o cuidado do meio ambiente, seguindo esse raciocínio, não podem ser simplesmente relevadas em nome de um liberalismo que aceite que cada um tenha suas próprias convicções. Afinal de contas, “pela primeira vez na história da humanidade, os problemas trazidos pela devastação da Terra se tornaram globais” (Ferry, 2009: 138). Por isso, a responsabilidade de se evitar o apocalipse verde cada vez mais é vista como universal²¹, seja em qual tipo de ambientalismo for. Não há espaço para clivagens de países, de etnias e nem de gerações. O ambientalismo é, por

²¹ Uma breve reconstrução histórica dessa mundialização do tema ambiental consta no item 1.2 desta dissertação.

princípio, uma forma de salvacionismo coletivo, não há a possibilidade de salvação individual. Nisso todas as formas de ambientalismo concordam.

Dessa maneira, é preciso que surjam outras formas de controle que se dirijam “à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global” (Foucault, 2009: 289). Foucault chamava de “biopolítica” tal forma de poder focada na criação e manutenção das condições para um desenvolvimento sadio da espécie humana tomada coletivamente (idem, 2005: 292). Mas agora, com o ambientalismo, em suas diferentes vertentes, há uma extensão dessa biopolítica, que precisa lidar não mais apenas com a disciplina do corpo-máquina e com a regulação da espécie, mas com a sustentabilidade do planeta e com a mitigação dos “riscos existenciais”, de origem natural ou antropogênica (Bostrom, 2013, tradução minha).

Até por conta disso, é significativo que tenha sido durante o nazismo – na “sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária” já existente, na “sociedade que generalizou absolutamente o biopoder” (Foucault, 2005: 309-11) – que surgiram as primeiras leis “do mundo a conciliar um projeto ecológico de peso com a preocupação de uma intervenção política real” (Ferry, 2009: 168), algo que a “a maioria dos relatos históricos do movimento verde tende a omitir” (Giddens, 2010: 75). Ou seja, o medo e a perspectiva de uma punição, por um lado, e a promessa de uma gestão mais sadia dos ambientes e das populações, por outro, sempre aparecem, por meio dos variados tipos de ambientalismo, como alavancas do surgimento de novos hábitos e disciplinas individuais, além de novas formas de regulamentação social. Em todas as projeções e previsões ambientalistas, do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) às encíclicas pontifícias, são apresentados cenários catastróficos que irão atingir a todos, caso nada seja feito.

As soluções apresentadas, entretanto, variam muito nesses diferentes tipos de ambientalismo. Para o ambientalismo racionalista, a engenharia climática e os créditos de carbono são saídas possíveis. No ambientalismo moralista intramundano, não há solução sem uma mudança de postura dos indivíduos em relação ao respeito que demonstram para com o planeta, e medidas como a compra de créditos de carbono são formas ineficientes de anistia, que, para voltar aos paralelismos entre ambientalismo e religião, foram equiparadas às antigas indulgências papais, que perdoavam pecados em troca de dinheiro (Cockburn, 2007). Já no ambientalismo moralista extramundano,

medidas tecnológicas de nada servirão enquanto a vontade de Deus não for respeitada nos mais diversos ambientes.

São vários os pontos, portanto, nos quais os diferentes tipos de ambientalismo se assemelham com as religiões. Talvez por isso eles sejam vistos, muitas vezes pelos próprios líderes e adeptos das religiões já estabelecidas, como potenciais concorrentes no mercado da salvação. O caso se torna ainda mais explícito nas formas de engajamento típicas do ambientalismo moralista intramundano, que oferecem uma comunidade planetária, uma causa vista como mais valiosa que a própria vida dos indivíduos, uma orientação para viver uma vida correta, uma série de prescrições e tabus, uma culpa a redimir (a pegada ecológica!), uma explicação para o estado de coisas no mundo, uma escatologia – mas tudo isso sem nenhum apelo ao sobrenatural, às divindades, à metafísica etc. Até por isso, em um documento do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (UNEP), no qual se discutiam novas estratégias para aumentar o alcance e a relevância global do órgão em questão, uma das propostas discutidas era, justamente, remodelar a narrativa ambientalista para que ela pudesse “competir com as religiões” em busca de se tornar “a única narrativa baseada em valores disponível e convincente para a humanidade” (Halle, 2007; tradução minha).

Uma curiosa pesquisa norte-americana do campo da psicologia, por sua vez, mostra como os liberais (em termos políticos) tendem a tratar as questões ambientais da mesma maneira que os conservadores tratam as questões religiosas (Conway et al., 2015). Os liberais apresentam altas taxas de concordância com as seguintes afirmações: “existem dois tipos de pessoas neste mundo: aqueles que são a favor da verdade de que o planeta está aquecendo e os que são contra essa verdade óbvia”; “quando se trata de parar o aquecimento global, é melhor ser um herói morto do que um covarde vivo”; “uma pessoa que se importa primeiramente com sua própria felicidade, e ao fazê-lo ignora a saúde do meio ambiente (por exemplo, das árvores e de outros animais), é desprezível” (ibid.: 6, tradução minha). Quando se trocam essas afirmações por outras do mesmo tipo, mas com temas religiosos, a concordância dos liberais despenca, e os conservadores se mostram mais dogmáticos.

A normatização ou a moralização do conceito de “ecologicamente correto”, pode seguir, portanto, as mais variadas direções. Como será detalhado no capítulo 5, para um representante do ambientalismo moralista extramundano, como o papa João Paulo II, “a irresponsabilidade ecológica é, essencialmente, um problema moral” (2003a: 1), pois

degradar a natureza também é uma forma de pecar. A moralização do ambientalismo, contudo, mesmo que conserve o linguajar e certas estruturas retóricas típicas do universo religioso, como foi visto neste tópico, não segue necessariamente um caminho transcendente que transforma as afrontas ao meio ambiente em transgressões de um mandamento divino. É por isso que podemos ver alguém como Al Gore proferindo basicamente a mesma frase que João Paulo II, mas com um sentido completamente diferente: “temos que resolver a crise ambiental. Não é uma questão política. É uma questão moral” (BBC, 2007). Agora, se essa moral irá incluir diretrizes éticas que são tradicionalmente defendidas por essa ou aquela religião, ou se irá opor-se a elas, é outra questão, que depende de extensivas negociações e mudança de sentido, conforme será demonstrado nos capítulos seguintes.

Capítulo 4.

A salvação ecológica e a salvação religiosa: das tensões às apropriações

Naturalmente, os pensadores seculares e religiosos não explicam da mesma forma o que sentem. Não concordam com relação a quem, ou Quem, haverá de julgar a ética que praticam. Entretanto, estas distinções epistemológicas, tão importantes em outros contextos, podem ser ignoradas no caso da defesa do ambiente
Edward Wilson, 2002: 179

4.1. As provocações de Lynn White e o desencantamento do mundo

O artigo *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, publicado em 1967 pelo historiador americano Lynn Townsend White Jr. (1907-87) na revista *Science*, é uma das principais referências presentes nos trabalhos que tratam das relações entre religião e meio ambiente. Enquanto Rachel Carson, em seu livro *Silent Spring* (1962), consolidou a ideia de que a degradação ambiental deveria ser colocada na conta da humanidade, White foi o responsável por divulgar a tese de que uma esfera da vida humana em específico é que detinha a maior parcela de culpa nessa degradação: a religião, mais especificamente, a tradição judaico-cristã. Apesar de não ter sido o primeiro a formular essa ideia, White é ainda hoje apontado como principal difusor dessa tese, tanto pelos que a apoiam como pelos que a criticam (Thomas, 2010: 29-30).

Segundo White, ao ensinar que Deus criou tudo no mundo para benefício do ser humano, a única criatura feita à sua imagem e semelhança (o que é chamado de doutrina da *imago Dei*), a narrativa judaico-cristã motivou o surgimento de um antropocentrismo sem precedentes no mundo (White, 2007 [1967]: 83). Não bastasse isso, ao se impor historicamente como a religião dominante no Ocidente, o cristianismo acabou “destruindo o animismo pagão”, e tornou possível, dessa maneira, “a exploração da natureza com total indiferença para com os sentimentos dos objetos naturais” (idem, 2007: 83, tradução minha). O antropocentrismo e o desencantamento do mundo

difundidos no Ocidente pelas religiões cristãs corresponderiam, portanto, na visão de White, às “raízes históricas da nossa crise ecológica”.

Vale lembrar que a tese de que foi a própria religião – e não a ciência – que deu o pontapé inicial ao desencantamento do mundo remonta a Max Weber²². O monoteísmo judaico-cristão desencanta o mundo ao negar que ele seja sagrado, ao descartar a existência de outros deuses e ao combater o recurso a meios mágicos para alcançar a salvação ou favores divinos (Weber, 2010 [1920]: 96).

O progresso das concepções de um deus poderoso e de seu caráter como senhor pessoal condiciona [...] o predomínio crescente dos motivos não-mágicos. O deus transforma-se num grande senhor que, quando lhe convém, também pode falhar e do qual não se pode, portanto, aproximar-se com medidas de coação mágicas mas apenas com súplicas e presentes (idem, 2004b: 293).

Sem o “trunfo” da magia disponível para ocasiões esporádicas, os fiéis se tornam obrigados a racionalizar suas condutas de forma metódica, contínua, cotidiana e coerente, conforme a ética religiosa que lhes é profeticamente pregada, para alcançar a benevolência divina. A moralização sistemática (“eticização”) dos comportamentos tinha como condição, portanto, o fim da deificação das coisas deste mundo e da crença na magia, isto é, o desencantamento do mundo. É só posteriormente, na história, que a ciência viria a fazer avançar ainda mais esse processo.

Primeiro a religião (monoteísta ocidental) *desalojou* a magia e nos entregou o mundo natural “desdivinizado”, [...] depois, nos tempos modernos, chega a ciência empírico-matemática e por sua vez *desaloja* essa metafísica religiosa, entregando-nos um mundo ainda mais “naturalizado”, [...] analisável e explicável, incapaz de qualquer sentido objetivo, menos ainda se for uno e total, e capaz apenas de se oferecer aos nossos microscópios e aos nossos cálculos matemáticos em nexos causais inteiramente objetivos mas desconexos entre si, avessos à totalização (Pierucci, 2003: 145).

A partir desse estágio, o mundo natural “se oferece à aventura científica feito zona de caça liberada”, pronto para ser pesquisado, manipulado, experimentado, modificado e explorado “sem culpa nem pejo, sem limite nem resto” (ibid.: 45-6). É justamente essa mudança de perspectiva em relação à natureza, desencadeada pela religião e desenvolvida pela ciência, que conteria, voltando à tese de White, o germe das degradações ecológicas presenciadas contemporaneamente. São vários os autores que reproduziram (e reproduzem ainda hoje) esse mesmo raciocínio, às vezes incluindo, às vezes poupando as religiões tradicionais nas críticas ao empreendimento desencantador.

²² Weber, porém, enfatizava mais o papel do judaísmo primitivo e das denominações protestantes nesse processo do que o papel da Igreja Católica medieval, como faz White.

Dentre eles, vale ressaltar Fritjof Capra, James Lovelock, Alister McGrath e James Gibson²³. Esse último afirma que, enquanto o mundo era encantado, “seres humanos, animais, plantas e um conjunto de espíritos associados eram concebidos para viver na mesma comunidade moral” (Gibson, 1997, tradução minha). O desencantamento do mundo, porém,

ajudou a criar um vácuo moral, uma sensação generalizada de que as pessoas estão sozinhas nessa Terra, separadas de outras criaturas, separadas dos próprios solos e mares em que vivem, separadas dos antepassados que as precederam, e separadas das gerações futuras, tanto de humanos como de animais, que as seguirão. A sensação de que a vida não tem um significado transcendente e de que a sociedade não tem objetivos comuns assombra o mundo moderno (idem, 1997, tradução minha).

O desencantamento do mundo geraria, desse ponto de vista, não só uma crise ambiental, mas também uma crise cultural, ambas interligadas em suas causas e também em suas soluções. Nas palavras de Gibson,

se o desencantamento do mundo levou ao desfiamto da teia da vida – tanto de seus tecidos biológicos como morais –, então o reencantamento ou ressacralização cultural do cosmos é uma parte necessária de qualquer esforço bem-sucedido para deter a deterioração (idem, 1997, tradução minha).

O raciocínio, mais uma vez, é semelhante ao de White, o qual afirma, ao final de seu artigo, que se uma mudança religiosa foi a causa da crise ambiental, uma mudança religiosa deveria ser a solução: “mais ciência e mais tecnologia não nos livrarão da atual crise ecológica até que encontremos uma nova religião, ou que repensemos nossos valores religiosos antigos” (White, 2007: 85, tradução minha). White propunha como modelo individual dessa mudança aquele que considerava como um herege: Francisco de Assis, o mesmo que, anos depois, seria transformado em ícone ecológico pela Igreja Católica, mas a partir de outra perspectiva, como será discutido no capítulo seguinte. Tal figura seria o exemplo de como uma mudança religiosa poderia resultar em uma postura ecologicamente correta (ibid.: 85-6). A mudança idealizada por White com base na figura de Francisco de Assis poderia muito bem ser descrita como uma apologia ao reencantamento do mundo: a religião se transformaria em agente ecológico somente a partir do momento em que passasse a ensinar os indivíduos que a natureza e seus componentes devem ser tratados como iguais, com os quais se conversa e aos quais se deve respeito, pois são portadores de propósitos divinos, sagrados.

²³ Para uma análise pormenorizada da crítica desses e de outros autores ao desencantamento do mundo (cf. Mocellim, 2014).

Ora, se o desencantamento do mundo, originado pela religião e extremado pela ciência, está realmente na raiz da crise ecológica contemporânea é uma questão controversa²⁴, na qual não se entrará aqui. Para os propósitos deste texto, o importante é ressaltar que essa tese, consagrada por White, teve ampla ressonância não só nos círculos de ativistas e intelectuais preocupados com as questões ambientais, mas também nos círculos religiosos que eram colocados no centro das críticas. Algumas reações iniciais de líderes cristãos ao artigo de White, ainda em meados da década de 1970, explicitam a tensão surgida nesse período inicial.

Na revista americana *Christianity Today*, afirmava-se a respeito do artigo: “nós também queremos limpar a poluição da natureza, mas não poluindo a alma dos homens com um paganismo revivido” (Garreau, 2010: 64, tradução minha). Outra revista cristã, por sua vez, dizia que o ambientalismo era “a heresia americana” (ibid.: 64, tradução minha). Já um famoso teólogo à época, Thomas Sieger Derr, lamentava a “preferência expressa pela preservação da natureza não-humana em oposição às necessidades humanas” (ibid.: 64, tradução minha).

Essa rejeição, contudo, é cada vez mais rara nos dias de hoje, pois a maioria das lideranças e instituições religiosas está deixando de ver as questões ecológicas como uma ameaça, passando a reconhecer seu caráter incontornável. Fixar um conteúdo ou sentido religioso no engajamento ambiental se transforma, assim, do ponto de vista institucional, em uma oportunidade de ganhar algum relevo no mundo moderno, de “recuperar o terreno” na orientação da conduta em áreas da vida social que funcionam de forma cada vez mais alheia aos postulados religiosos (Prandi & Santos, 2015: 373-6). Resta saber se os fiéis aceitariam de bom grado a atribuição desse sentido religioso às causas ecológicas. A julgar pelas pesquisas de opinião feitas ainda à época da publicação do polêmico artigo de White, e por outras mais recentes, como será apontado a seguir, essa empreitada de “religiocização” do ambientalismo não parece estar obtendo muito êxito no plano dos indivíduos, cuja simpatia ou recusa da causa ecológica é afetada por identidades e orientações que estão muito mais relacionadas a outras esferas, como a política e a econômica, do que a religiosa.

²⁴ Keith Thomas (2010: 30-2), por exemplo, aponta que diversas culturas, às quais não se pode atribuir uma influência judaico-cristã no âmbito religioso, também apresentam traços antiecológicos.

4.2. A percepção geral e a percepção religiosa da crise ambiental

Com a difusão das teses de White, consolidou-se na mente de grande parte dos indivíduos engajados nas causas ambientais uma incontornável antipatia para com as religiões monoteístas (Taylor, 1995: 100). Alguns estudos feitos ainda na época do lançamento do artigo de White chegaram a encontrar os primeiros indícios de uma relação entre a crença cristã e menores níveis de preocupação com o meio ambiente (Taylor et al., 2016: 1003). Pesquisas posteriores, que aumentavam os indicadores e o número de religiões levadas em consideração, mostraram, por sua vez, que as variáveis relacionadas à religião eram indicadores fracos dos níveis de consciência ambiental, pois outros fatores como idade, gênero e etnia mostravam ter mais peso (ibid.: 1003-5). Contudo, mesmo essas outras variáveis sendo mais significativas, o cristianismo permanecia como um fator que pesava negativamente no engajamento ecológico (ibid.: 1005).

Na década de 1990, Andrew Greeley (1993) decidiu testar novamente o peso explicativo que poderia ser atribuído à variável religiosa nas mensurações sobre a consciência ecológica dos indivíduos. Revisitando um estudo amostral de Eckberg e Blocker (1989), que constatava uma forte associação negativa entre a preocupação com o meio ambiente e a crença fundamentalista na Bíblia, Greeley reafirmava que “aqueles que duvidam da existência de Deus e consideram a Bíblia um livro de fábulas são mais propensos a se preocupar com o meio ambiente do que aqueles que são mais ortodoxos em suas crenças” (Greeley, 1993: 22-3, tradução minha). Esses níveis de ortodoxia fundamentalista, porém, variavam muito entre indivíduos de diferentes denominações religiosas. Muitos dos católicos pesquisados tinham uma visão mais “graciosa” e menos literal da figura divina, o que fazia seus níveis de engajamento ecológico subirem (ibid.: 26, tradução minha).

De forma geral, como demonstrou Greeley (1993), para todos os grupos, quanto menores os níveis de rigidez moral e de conservadorismo, maiores eram as probabilidades de uma valorização da pauta ambientalista, independentemente da filiação religiosa. Cristãos que não eram conservadores tinham tanta propensão a apoiar as causas ambientais quanto qualquer outro indivíduo (ibid.: 28). Sendo assim, a conclusão final a que esse autor chegou foi que não era o literalismo bíblico a causa principal dos menores níveis de preocupação com o meio ambiente, mas o fato de que

aqueles que se mostravam fundamentalistas em relação à Bíblia também eram os mais conservadores no plano político e os mais rígidos no plano moral (ibid.: 27-8). O controle pela variável “conservadorismo”, mostrava maior peso explicativo do que a variável “religião”. Algo semelhante tinha sido constatado por Carl Hand e Van Liere, que também buscavam testar as teses de White e acabaram revelando que a visão de que a humanidade deve ter “domínio” sobre a natureza era mais previsível por meio do controle das categorias “conservador” e “liberal” do que pela identificação religiosa (Hand & Van Liere, 1984).

A ideia do direito de “dominação” humana sobre a natureza também foi abordada no estudo de Crespo e Leitão (1993: 191-2). Dentre as perguntas realizadas, estavam: 1) A natureza deve ser preservada pelo seu valor próprio, estando acima dos interesses das pessoas, ou a natureza deve ser usada sem restrições, pois ela existe para servir à humanidade?; 2) A ciência pode resolver todos os tipos de problemas ambientais, ou a ciência não é suficiente para resolver problemas ambientais?; 3) A natureza é sagrada e as pessoas não devem intervir nela, ou as pessoas devem ter o controle sobre a natureza, pois não estão mexendo com algo sagrado?. Em todos os casos, houve uma maior porcentagem de concordância com as primeiras afirmações e, o mais relevante aqui, o controle pela variável religião não influenciou no resultado obtido (Crespo & Leitão, 1993: 195). Algo semelhante aparece em uma pesquisa mais recente, de autoria de Cox e Piacenza (2015, tradução minha), na qual se aponta que a maioria dos americanos, independentemente da filiação religiosa, aceita a afirmação de que “Deus deu aos humanos a tarefa de viver responsavelmente com os animais, plantas e recursos do planeta, que não existem apenas para nosso benefício”, ao invés da afirmação de que “Deus deu aos humanos o direito de usar os animais, plantas e todos os recursos da Terra em seu benefício”.

As mesmas tendências registradas desde os primeiros estudos, portanto, parecem se repetir sem muitas alterações ao longo das últimas décadas. Conforme duas pesquisas da *Pew Research Center* (2007, 2009), indivíduos que declaram não ter nenhuma filiação religiosa tendem a concordar mais com a afirmação de que “há evidências sólidas de que a Terra está aquecendo”, ou que “o problema do aquecimento global é muito sério”, do que os que declaram ter alguma religião (Pew Research Center, 2009, 2007). Em relação às regulamentações ambientais promovidas pelo governo, a filiação religiosa não faz aumentar, mas também não faz abaixar, o apoio existente na média da

população: a maioria apoia regulamentações (idem, 2004). É a filiação partidária, novamente, que afeta de forma mais significativa a frequência da opinião acerca das causas do aquecimento climático. Em seguida, vem a classificação por etnia. Em outras palavras, é muito mais provável que se possa descobrir as opiniões de um indivíduo a respeito das questões ambientais perguntando-lhe o seu partido, ou sua etnia, do que sua religião. A dupla classificação mostra bem esse efeito: os católicos democratas são bem mais propensos do que os católicos republicanos a acreditar que: o aquecimento global está ocorrendo (85% contra 51%), que ele é causado pela atividade humana (62% contra 24%) e que é um problema sério (64% contra 24%) (idem, 2015).

Em outra pesquisa, essa da *Public Religion Research Institute* (2014), apontou-se que “não há relação significativa entre os níveis de experiências espirituais e as visões acerca das mudanças climáticas” (2014: 30, tradução minha). Aproximadamente a metade (49%) dos americanos que reportam uma alta frequência de experiências espirituais acreditam nas mudanças climáticas, e um número similar (44%) dos que reportam uma baixa frequência de experiências espirituais também acreditam nas mudanças climáticas” (ibid.: 30). Ou seja, o tipo de religião, ou a falta dela, pode até ter algum efeito na opinião das pessoas a respeito das questões ambientais, porém a assiduidade religiosa não parece ser um fator significativo.

Se tomarmos o conjunto dos “céticos” a respeito da crise ambiental, o fator religião também não parece ser muito significativo para a “descrença ecológica”. Só 2% dos pesquisados justificam seu ceticismo acerca das mudanças climáticas causadas pela ação humana dizendo que é “Deus que está no controle de tudo” (ibid.: 20, tradução minha). Ainda, os norte-americanos são mais propensos a dizer que os desastres naturais recentes são resultado das mudanças climáticas (62%) do que consequência do fim dos tempos bíblico (49%)” (ibid.: 23). A proporção se mantém próxima da taxa geral entre os católicos, mas se inverte entre os protestantes, principalmente entre os evangélicos brancos (famosos pela ênfase apocalíptica), entre os quais 77% atribuem os desastres naturais ao fim dos tempos (ibid.: 23). Também é muito comum entre os evangélicos a ideia de que Deus controla a natureza e, portanto, seria arrogância achar que os seres humanos podem danificá-la (Carr et al., 2010). Ainda assim, é pequena a taxa dos acreditam que Deus não permitiria que os humanos destruíssem a Terra (39%) (Public Religion Research Institute, 2014: 32). Conforme uma pesquisa anterior do mesmo instituto, 38% acreditam que terremotos, enchentes e outros desastres naturais

são um sinal de Deus, enquanto 29%, acreditam que Deus às vezes pune as nações por seus pecados ou pelos pecados de seus cidadãos (idem, 2011).

Convém ressaltar que não há uma simples polarização entre “crentes” e “céticos” da crise ambiental. Um estudo conjunto das universidades de Chicago e Yale, de 2014, encontrou nove segmentos distintos dentro desses dois grupos: os liberais verdes, os amantes verdes do ar livre, os religiosos verdes, os que estão no meio do caminho, os caseiros, os desengajados, os amantes marrons do ar livre, os religiosos marrons e os conservadores marrons – sendo “verdes” aqueles que acreditam em um desequilíbrio ambiental causado por humanos, e “marrons” aqueles que o negam (Associated Press-NORC Center for Public Affairs Research & Yale School of Forestry and Environmental Studies, 2014, tradução minha). Ou seja, são vários os fatores que direcionam os diferentes tipos de engajamento (ou recusa) ambientalista, e a religião é apenas um deles – um dos mais fracos.

Quando se trata de perguntar aos indivíduos declaradamente religiosos em quais assuntos a sua crença tem mais importância, as questões ambientais aparecem novamente bem pouco cotadas. Os temas do casamento entre pessoas do mesmo sexo (35%), o aborto (26%), a pena de morte (19%), a assistência governamental aos pobres (10%) e até mesmo a imigração (7%) aparecem na frente do tema ambiental (6%) (Pew Research Center, 2010). A mesma pesquisa também mostra que “a educação e o que as pessoas ouvem ou leem na mídia são fatores muito mais poderosos [do que a religião] na formação de opiniões acerca das regulamentações ambientais” (idem, 2010). Outra pesquisa, dessa vez da The Yale-AP-NORC Center’s Poll (2015), enfatiza novamente que são poucos os indivíduos que conectam as questões ambientais com suas crenças religiosas. O tema do aquecimento global é visto pela gigantesca maioria (82%) como um tema ambiental, depois como assunto científico (76%), político (56%), moral (39%), de justiça social (25%), de pobreza (17%) e, em último lugar, como uma questão religiosa (9%) (The Yale-AP-NORC Center’s Poll, 2015: 4).

É justamente por não considerar a religião como algo relevante no tema ambiental que muitos indivíduos, na maioria das vezes, simplesmente recusam ou ignoram o que seus líderes espirituais têm a dizer sobre o assunto. Uma pesquisa coordenada por Vincentnathan (2006) a respeito do impacto da encíclica ecológica do papa Francisco é ilustrativa nesse sentido. Entre os católicos que negam a existência de problemas ambientais, é recorrente a afirmação de que os ambientalistas apoiam uma dominação

mundial e um controle populacional genocida, além de serem adeptos do panteísmo ou do neopaganismo (Vincentnathan et al., 2016: 133-43). Frente ao fato de que o próprio papa, líder maior da Igreja Católica, aderiu publicamente ao coro ambientalista, a estratégia desses católicos para recusar o posicionamento oficial de sua igreja é afirmar que a questão ambiental é uma questão científica, sob a qual o magistério dessa instituição não tem qualificação nem legitimidade (ibid.: 132-3). A encíclica de Francisco seria apenas a sua opinião, e não uma doutrina – ela deve ser respeitada, mas não necessariamente aceita (ibid.: 133). Ainda com relação a isso, dois fatos curiosos: mais uma vez, a propensão ao ceticismo ambiental é muito maior entre os católicos conservadores do que entre os liberais (ibid.: 135), e a popularidade do papa Francisco caiu nos EUA após o lançamento da encíclica (Taylor, 2016).

Em suma, desde as provocações lançadas por White, várias iniciativas ecológicas foram adotadas pelas mais diversas religiões, mas isso não parece estar surtindo muito efeito entre os fiéis, principalmente em razão do fato de que eles não consideram sua crença como algo que deva influenciar nesse assunto. Afinal de contas, conforme foi visto neste item, são recorrentes as constatações de que as pessoas não misturam suas crenças religiosas com suas opiniões sobre a questão ambiental. Ora, é exatamente isso que diversas instituições e lideranças religiosas querem mudar, elas querem “religiocizar” as questões ambientais, colocarem-se como intermediárias da solução, constituírem-se como agentes ecológicos. Dessa maneira, poderiam aproveitar a importância mundial que tem esse tema nos dias de hoje para recuperar algo de sua declinante relevância nas principais questões do mundo moderno.

4.3. O alargamento das fronteiras doutrinárias

No capítulo 3, foram discutidos os conceitos e a retórica típicos da religião que se fazem presentes em certas formulações ambientalistas. Mas os postulados e as ideias ambientalistas, após serem reinterpretados, também têm ganhado cada vez mais espaço em diversas religiões. Trata-se de uma colonização mútua, e convém agora começar a se aprofundar no outro lado dessa dinâmica.

A incorporação religiosa das questões ambientais, por mais que, em geral, envolva a ideia de seguir um mandamento divino, não é restrita às crenças cujas narrativas

postulam a existência de um deus criador. Trata-se de um movimento amplo, que ocorre em inúmeras denominações ao redor do globo. Entre 1996 e 1998, houve uma série de conferências na Universidade de Harvard, *The Religions of the World and Ecology Conference Series*, em que representantes e lideranças de diversas religiões foram convidados a expor a forma pela qual suas doutrinas e ensinamentos poderiam ajudar na crise ambiental. Organizado pelo casal Mary Evelyn Tucker e John Grim, os maiores fomentadores da discussão sobre ecologia e religião nos anos 1990 (Taylor, 2004), o congresso culminou em uma série de publicações que esmiúçam as principais contribuições propostas pelos participantes do encontro: *Buddhism and Ecology - The Interconnection of Dharma and Deeds* (Tucker & Williams, 1998); *Confucianism and Ecology - The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans* (Tucker & Berthrong, 1998); *Christianity and Ecology - Seeking the Well-Being of Earth and Humans* (Hessel & Ruether, 2000); *Hinduism and Ecology - The Intersection of Earth, Sky, and Water* (Chapple & Tucker, 2000); *Indigenous Traditions and Ecology - The Interbeing of Cosmology and Community* (John Grim, 2000); *Daoism and Ecology - Ways within a Cosmic Landscape* (Girardot, Miller & Xiaogan 2001); *Jainism and Ecology - Nonviolence in the Web of Life* (Chapple, 2002); *Islam and Ecology - A Bestowed Trust* (Foltz, Denny & Baharuddin, 2003); *Judaism and Ecology - Created World and Revealed Word* (Tirosh-Samuels, 2003).

Em uma edição da *The Environmental Magazine* cujo tema foi “a religião pode salvar o meio ambiente?”, Jim Motavalli (2002) também citou diversos exemplos ao redor do mundo para demonstrar o crescente ativismo ecológico nas religiões cristãs, islâmicas, budistas, hindus e judaicas, alertando, porém, que surgem, em paralelo, movimentos religiosos que são críticos desse engajamento ecológico. A mesma edição também conta com um artigo de Tucker (2002) e uma entrevista de Grim (2002). Tucker (2002, tradução minha) afirma que em razão do “atraso das religiões em despertar para as questões ambientais” e da “disjunção entre os problemas ambientais e os recursos das tradições religiosas”, as religiões hoje seriam “necessárias, mas não suficientes para solucionar tais problemas”. É preciso saber aproveitar as possíveis contribuições que elas possam dar, mas sem esquecer o “lado negro” de suas doutrinas e ensinamentos (Tucker, 2002, tradução minha). Como comenta Grim (2002, tradução minha) em sua entrevista, os seminários que ele e a esposa organizam teriam justamente

a intenção de “estimular uma reavaliação de ideias-chave dessas tradições religiosas, tendo em vista a crise ambiental”.

Vários dos movimentos do ramo judaico-cristão que incorporam o tema ambiental assumem como tarefa principal fazer, justamente, uma renovação (ou releitura) de suas teologias da criação. Com vertentes em variadas denominações, esses movimentos têm em comum uma ênfase no “cuidado” da criação como tarefa sagrada. Supõe-se a existência de um criador divino que, independentemente dos modos pelos quais fez o mundo e tudo que há nele (incluindo a humanidade), espera que as pessoas cuidem das demais criaturas. O diferencial de ser feita à imagem e semelhança dessa divindade implica uma maior responsabilidade por parte da humanidade em sua relação com a natureza.

Em razão do diversificado empreendimento religioso na seara ecológica e do caráter universalista dessa pauta, diversas parcerias ecumênicas também têm sido criadas com base no engajamento ambiental. Destacam-se nessa área: a *Alliance of Religions and Conservation* (ARC), que tem uma parceria com a ONU, desde 2007, para trabalhar junto com as principais religiões do mundo na construção de compromissos ambientais baseados na fé; a *National Religious Partnership for the Environment* (NRPE), fundada em 1993 e que reúne organizações católicas, evangélicas, protestantes e judaicas; o *Conselho Mundial de Igrejas* (WCC), uma das maiores e mais importantes organizações ecumênicas do mundo, criada em 1948 e que organiza diversos seminários e redes internacionais voltados ao tratamento das questões ambientais; e, por fim, cabe ainda falar na iniciativa brasileira *Fé no clima*, de 2015, promovida pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) em parceria com o grupo Gestão de Interesse Público (GIP) e que visa reunir lideranças de diversas comunidades religiosas em torno da causa ecológica.

Ainda no campo das iniciativas ecumênicas, é simbólica a criação da *Green Bible* (“Bíblia Verde”) pela *New Revised Standard Version of the Bible* (NRSV: 2008), um consagrado grupo editorial composto por judeus, cristãos católicos, ortodoxos e protestantes. Trata-se de uma edição da Bíblia que, inspirada nas edições que grafam em vermelho as passagens nas quais aparecem as falas diretas de Jesus, grafa em verde os trechos nos quais se fala sobre “como nós devemos pensar e agir quando confrontados com a crise ambiental que assola nosso planeta” (ibid.: I-13, tradução minha). A edição é impressa em papel e linho reciclados, com tinta à base de soja, e é acrescida de uma

série de textos de representantes de diversas religiões que relacionam as temáticas ecológicas e religiosas.

Conforme o prefácio da edição,

nosso papel no cuidado com a criação pode ser uma questão nova, exclusiva de nosso lugar na história, mas a Bíblia se mostra magnificamente relevante. De fato, é quase como se ela estivesse esperando por esse momento para falar conosco. Com mais de mil referências à terra e ao cuidado para com a criação na Bíblia, a mensagem é clara: tudo na criação de Deus – natureza, animais, humanidade – está inextricavelmente ligado (ibid.: I-13, tradução minha).

Apesar de todas essas iniciativas, um problema costuma se impor ao fortalecimento e à generalização dessa empreitada ecológica das religiões: nem sempre as narrativas, ensinamentos e dogmas propagados por determinada crença são elásticos o suficiente para conter as questões ambientais. A busca pela incorporação temas que “estejam na moda” sempre traz consigo o risco do surgimento de instabilidades e dissidências, especialmente naquelas religiões institucionalizadas, que centralizam a produção e legitimação das crenças e dos discursos. No âmbito católico, o desejo pós-*aggiornamento* de se engajar em pautas mais modernas, como foi o caso da luta por justiça social que deu origem à teologia da libertação, na década de 1970, gerou uma série de tensões (Bonato, 2014). O resultado desses conflitos foi o surgimento de alguns movimentos católicos heterodoxos e de uma contracorrente conservadora, que acabou sufocando institucionalmente as iniciativas modernizantes (Prandi & Santos, 2015: 362-5; Prandi & Souza, 1996).

Até por isso, é extremamente simbólico que um dos grandes nomes da teologia da libertação, Leonardo Boff, seja hoje também um dos maiores proponentes da teologia do cuidado com a criação no círculo católico. Alguns de seus trabalhos teriam sido, inclusive, consultados pelo papa Francisco na elaboração da encíclica *Laudato Si'* (Jornal do Brasil, 2015), apesar de seu nome não ser citado no documento publicado. Em seus trabalhos, Boff tenta relacionar os dois assuntos, o “grito dos pobres” e o “grito da Terra”:

a teologia da libertação e o discurso ecológico têm algo em comum: partem de duas chagas que sangram [...]. O pobre e o oprimido são membros da natureza e sua situação representa objetivamente uma agressão ecológica [...]. O ser mais ameaçado da criação não são as baleias, mas os pobres (Boff, 2004: 146; 150; 156).

Apesar de Boff reivindicar para si, como matriz discursiva, a tradição católica, grande parte de suas ideias e linguajar tem um conteúdo esotérico que destoa bastante

da ortodoxia. De fato, ele foi afastado do magistério católico ainda em 1985 por conta da propagação de ideias destoantes da orientação vaticana de então. Em seus escritos sobre ecologia, além de dizer que “Deus é ‘verde’”, Boff trata recorrentemente o planeta (a quem se refere com os mais variados nomes próprios: Gaia, Mãe Terra e Pachamama) como um ser vivo que está doente (ibid.: 14, 92, 111). Além disso, Boff também adere ao coro ambientalista esotérico que conclama um retorno à natureza, pois, “é por estar desligado da natureza que o homem usa o poder contra ela (ibid.: 121).

A desatenção a esse aspecto espiritual da crise ambiental, segundo Boff, faria de qualquer ecologia uma simples técnica sem sentido. Por isso, é preciso se reconectar ao mundo – não qualquer mundo, mas o mundo vivo, sagrado: “o primeiro passo a ser dado é, portanto, a recuperação da dimensão do *sagrado* da Terra, do *reencantamento* e da *veneração* do universo” (ibid.: 161, grifos meus). É Francisco de Assis que, novamente, aparece como exemplo dessa postura reencantada. “Sem qualquer reflexão teológica prévia”, ele teria resgatado “*a verdade do paganismo*: que este mundo não é mudo, nem inerte, nem vazio” (ibid.: 274, grifos meus). Essa busca por um reencantamento do mundo, típica do ambientalismo esotérico, é veemente rejeitada na perspectiva ecológica da Igreja Católica, que vê o paganismo como uma ameaça latente a ser contornada no engajamento ambientalista.

Ainda, o próprio fato de Boff criticar vários aspectos da religião cristã, que seriam corresponsáveis pela crise ambiental, também o afasta das concepções típicas do ambientalismo moralista extramundano. Reproduzindo quase integralmente o raciocínio de Lynn White, Boff afirma que as raízes ideológicas da degradação ambiental são tributáveis à tradição judaico-cristã, notadamente em razão de alguns de seus traços principais: o monoteísmo, que, “combatendo o politeísmo, fechou muitas janelas da alma humana” e acabou por dessacralizar o mundo; o indisfarçável teor antropocêntrico de certas passagens bíblicas; e a ideia do pecado original, que acarretou a concepção de que este mundo é vil e corrupto (ibid.: 112-5).

Essa breve análise dos postulados de Boff demonstra que mesmo a elaboração de uma teologia da criação feita por alguém que reivindica o pertencimento ao catolicismo pode colidir de várias maneiras com muitos dos aspectos primordiais dessa religião, como o próprio monoteísmo. Esse “perigo doutrinário” latente, como não poderia deixar de ser, não passa despercebido por aqueles sacerdotes que se preocupam em conservar a

ortodoxia de sua religião. O padre jesuíta e teólogo José Junges, por exemplo, afirma que

a superação das ameaças de espíritos presentes nos seres da natureza foi uma libertação para o ser humano e ninguém querará voltar a essa concepção. Uma autêntica defesa do meio ambiente não depende de um romantismo requentado, descobridor de duendes na natureza (Junges, 2001: 16).

É ponto comum entre teólogos e intelectuais da Igreja Católica, e até mesmo entre suas principais lideranças, como será apontado no capítulo seguinte, a constatação de que, “muitas vezes, o ecologismo está coligado a ideologias contrárias à fé católica” (Haffner, 2008: 39). São vários os pontos em que essas contradições costumam se manifestar. A título de exemplo, seguem algumas críticas do teólogo Paul Haffner a concepções que ele identifica nos engajamentos ambientalistas despreocupados com os ensinamentos religiosos cristãos:

Encontramos [...] uma grande incoerência por parte de certos ambientalistas, os quais, enquanto são contrários a uma manipulação indevida do macroambiente do universo, não se opõem, antes apoiam uma injusta manipulação sobre o microambiente do corpo humano. [...]. Assim, é totalmente inaceitável seguir o plano de certos ecologistas que veem a solução da crise do homem e do ambiente no controle da natalidade (ibid.: 36).

Muitos ambientalistas, no entanto, dão a impressão de crer que os seres humanos são uma espécie de “cicatriz” ou de “câncer” da terra, uma violação na forma diversa da ordem natural perfeita (ibid.: 37).

Infelizmente muitas ideologias de hoje (por exemplo, aquelas dos verdes e dos comunistas) são materialistas e excluem *a priori* a consideração, em suas posições, de um Deus Criador. Na posição laica constata-se uma enorme contradição. De um lado encoraja-se o aborto e de outro promove-se a tutela dos animais (ibid.: 44).

Entre os Verdes há a tendência de eliminar as irredutíveis diferenças entre o homem e o resto da criação (ibid.: 44).

Aqueles indivíduos que procuram incorporar o engajamento ecológico em alguma doutrina religiosa assumem, dessa maneira, um papel estrutural semelhante ao de profetas. Se a função dos sacerdotes é preservar a doutrina oficial e o funcionamento regular do “empreendimento de salvação” do qual são funcionários, a dos profetas é inovar (Weber, 2004b: 303). Quando essa novidade religiosa “defronta-se com a santidade da tradição” (ibid.: 314), restam aos sacerdotes duas alternativas: enquadrá-la como heresia e tentar sobrepujá-la, abrindo assim caminho para o surgimento de uma dissidência religiosa; ou adotá-la de forma conciliatória, buscando incorporá-la no corpo doutrinário já constituído, tal como se a “boa nova” nunca tivesse negado, mas apenas corroborado a tradição sagrada. De uma perspectiva “mercadológica”, tal como propõe

Bourdieu (2011a: 58), trata-se, para as igrejas já estabelecidas, de impedir “a entrada no mercado de novas empresas de salvação”, ou até mesmo a sua “busca individual”, que prescindiria da intermediação do corpo sacerdotal.

Em todo caso,

o sacerdócio é incumbido da tarefa de determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou a velha doutrina defendida contra os ataques proféticos, de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua própria soberania (Weber, 2004b: 314).

Para contornar esses potenciais problemas doutrinários oriundos da incorporação das questões ambientais, as instituições religiosas precisam, portanto, adotar as mais diversas estratégias retóricas, que visam adaptar a ecologia a diferentes partes de suas doutrinas e ensinamentos. São justamente as estratégias adotadas pela Igreja Católica nessa empreitada que serão alvo de análise no próximo capítulo.

Capítulo 5.

A primavera ecológica do catolicismo: reordenações da orientação católica

*Deus, a humanidade e o mundo criado estão conexos
entre si e por isso também teologia, antropologia e
ecologia*

Pontifícia Comissão Bíblica, 2008

5.1. Os primeiros brotos do ambientalismo católico

Quando a pesquisa que ampara este trabalho teve início, sequer havia notícia de que o papa Francisco publicaria uma encíclica voltada especificamente à discussão das questões ecológicas²⁵. Ao longo do ano de 2015, porém, diversos boatos começaram a circular na mídia e, de fato, ao final de maio, Francisco publicou sua primeira encíclica autoral, tratando justamente dos problemas relativos ao meio ambiente²⁶. O documento foi intitulado *Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum* (Francisco, 2015a).

Apesar da escolha do nome Francisco, em homenagem a Francisco de Assis²⁷, Jorge Mario Bergoglio é, de fato, jesuíta. A opção pelo simbolismo franciscano foi atribuída à necessidade de se dar mais atenção aos pobres, um tema que seria prioridade para um papa oriundo da América Latina. Isso não quer dizer, porém, que as ideias de justiça social de Francisco sejam necessariamente progressistas. Afinal de contas, “não se trata de uma visão dos pobres como sujeitos da história, empoderados, personagens ativos”, mas do pobre como “alguém a ‘ser tutelado’” (Rosado-Nunes, 2013).

²⁵ Vale lembrar que “encíclica” é a segunda forma de declaração mais importante dos papas, ficando atrás apenas das constituições apostólicas dogmáticas, que estabelecem os dogmas da igreja.

²⁶ A primeira encíclica publicada com a assinatura do papa Francisco, *Lumen Fidei*, foi quase inteiramente escrita pelo seu antecessor, o papa Bento XVI.

²⁷ Inicialmente, houve certa controvérsia sobre qual seria a figura referenciada no nome do pontífice. Alguns afirmavam que, na verdade, tratava-se de são Francisco Xavier, um dos pioneiros da Companhia de Jesus. Outros, por sua vez, diziam se tratar de são Francisco de Sales, bispo de Genebra do início do século XVII. O próprio pontífice, porém, esclareceu rapidamente o assunto e deixou claro que a referência era mesmo a são Francisco de Assis (Francisco, 2013a: 2-3).

É bom lembrar que, apesar dos acenos liberalizantes ao longo de seu pontificado e das declarações aparentemente progressistas que são recebidas com empolgação pela grande mídia e com desconfiança pelas alas mais conservadoras, Francisco não fez, até o momento, nenhuma alteração substantiva na doutrina oficial católica em assuntos como aborto, homossexualidade, divórcio etc. De fato, enquanto era cardeal na Argentina, Bergoglio “promoveu ações e mobilizações contra o matrimônio igualitário [...], declarou que a união entre pessoas do mesmo sexo era uma obra do diabo [...] [e] já chamou de lobos aqueles que defendem o aborto” (idem, 2013). Há, portanto, claramente, em torno da figura de Francisco, “um investimento midiático que intenta reverter a perda de prestígio da Igreja, diante dos escândalos financeiros e dos problemas gerados pela publicização dos casos de pedofilia” (idem, 2013).

A abordagem do tema ecológico no início do novo pontificado se insere justamente nessa estratégia de recuperar a popularidade da Igreja Católica, que vinha ainda mais em baixa após Bento XVI. A *Laudato Si'* teve uma ressonância midiática e até mesmo política que há muito não se via com um documento católico. Após seu lançamento, o papa foi convidado a discursar em diversos parlamentos, foram realizadas conferências vaticanas sobre o meio ambiente envolvendo autoridades mundiais, milhares de reportagens e matérias foram produzidas. Até mesmo certas parcelas da comunidade científica ocupadas com os estudos das questões ambientais se manifestaram positivamente acerca da encíclica (Girardi, 2015).

Um evento sobre mudanças climáticas realizado no Vaticano logo após o lançamento da encíclica, por exemplo, culminou em uma declaração conjunta assinada por diversos prefeitos do mundo inteiro, incluindo representantes brasileiros de São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Salvador, Curitiba, Porto Alegre e Goiânia. Denominada “Escravidão moderna e mudanças climáticas: o compromisso das cidades”, a declaração postulava, entre outras coisas, que “as mudanças climáticas antropogênicas são uma realidade cientificamente comprovada e o seu controle efetivo é um *imperativo moral* que atinge toda a humanidade” (Declaração conjunta, 2015, grifos meus).

Quanto ao conteúdo da *Laudato si'*, o papa Francisco afirmou que não se tratava de uma “encíclica verde, mas sim uma encíclica social” (2015b). Segundo o que é dito na própria encíclica, contudo, “a Igreja não pretende definir as questões científicas nem substituir-se à política” (Francisco, 2015a: 58, §188). Ou seja, a forma católica de intervir nas questões ambientais deve ser vista como específica, não deve se confundir

com a atuação de entidades seculares, embora, como se verá adiante, ela considere ineficiente qualquer tipo de engajamento ecológico que não leve em conta as diretrizes religiosas. A intenção da orientação católica seria apenas “propor aos cristãos algumas linhas de espiritualidade ecológica que nascem das convicções da nossa fé” (ibid.: 66, §216), isto é, de mostrar como a proteção do meio ambiente pode ser vinculada à ética religiosa, não se limitando a uma questão meramente técnica, política ou econômica.

Essa atitude de enfatizar as implicações morais, humanas e sociais dos problemas ecológicos, e não o simples cuidado ou gestão da natureza em si, é uma característica comum em todos os discursos oficiais católicos anteriores que versaram a respeito do cuidado com o meio ambiente. Mas a encíclica de Francisco tem algumas particularidades, a começar pela dedicação em explicitar, a todo momento, as contribuições seculares à causa em pauta, o que demonstra a tentativa de ultrapassar o linguajar e público religiosos. Até por isso, na encíclica, as palavras “natureza”, “meio ambiente”, “ciência” e “tecnologia” aparecem muito mais vezes do que “Jesus”, e vale notar que “Jesus Cristo” aparece apenas uma vez (Miranda, 2015).

Também é marcante na encíclica o fato de que o papa deixa de lado o “Nós” majestático, característico dos pronunciamentos pontifícios, para falar na primeira pessoa, além de não restringir sua mensagem ao público católico (idem, 2015). Em geral, os papas se utilizam das encíclicas para dar novas diretrizes doutrinárias, exercendo assim seu magistério junto aos bispos e outras autoridades clericais ao redor do mundo, para que em seguida eles repassem tais diretrizes aos fiéis leigos. Entretanto, quando a matéria em questão é um tema socialmente relevante, de alcance global, as encíclicas são dirigidas não só aos fiéis, mas ao mundo como um todo. Isso aconteceu, por exemplo, durante a guerra fria, quando, na eminência de um conflito nuclear, João XXIII (1963) se dirigiu “a todas as pessoas de boa vontade”. Ao falar agora da crise ambiental, Francisco julgou que a mesma atitude era necessária e destinou seu texto a “cada pessoa que habita esse planeta” (Francisco, 2015a: 1-2, §3).

Por fim, é extremamente simbólico que o papa Francisco tenha escolhido o título de sua primeira encíclica, *Laudato Si'* [Louvado seja], em alusão ao *Cântico das criaturas*, de Francisco de Assis, que segue transcrito abaixo (Junges, 2001: 58-9):

1. *Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
Teus são o louvor, a honra
E toda a benção.
Só a ti, Altíssimo, são devidos;
E homem algum é digno
De te mencionar.*

2. *Louvado sejas, meu Senhor,
Com todas as tuas criaturas,
Especialmente o senhor Irmão Sol,
Que clareia o dia
E com sua luz nos alumia.
E ele é belo e radiante
Com grande esplendor:
De ti, Altíssimo, é a imagem.*

3. *Louvado sejas, meu Senhor,
Pela irmã Lua e as Estrelas,
Que no céu formaste claras
E preciosas e belas.*

4. *Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo irmão Vento,
Pelo ar, ou nublado
Ou sereno, e todo o tempo
Pela qual às tuas criaturas das
sustento.*

5. *Louvado sejas, meu Senhor,
Pela irmã Água,
Que é mui útil e humilde
E preciosa e casta.*

6. *Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo irmão Fogo
Pelo qual iluminas a noite
E ele é belo e jucundo
E vigoroso e forte.*

7. *Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa irmã, a mãe Terra
Que nos sustenta e governa,
E produz frutos diversos
E coloridas flores e ervas.*

8. *Louvado sejas, meu Senhor,
Pelos que perdoam por teu amor,
E suportam enfermidades e
tribulações.
Bem-aventurados os que as
sustentam em paz,
Que por ti, Altíssimo, serão
coroados.*

9. *Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa irmã, a Morte corporal,
Da qual homem algum pode escapar.
Ai dos que morrerem em pecado
mortal!
Felizes os que ela achar
Conformes à tua santíssima vontade,
Porque a morte segunda não lhes
fará mal!*

10. *Louvai e bendizei a meu Senhor,
E dai-lhe graças,
E servi-o com grande humildade*

Segundo o papa, Francisco de Assis é um modelo da postura em relação à natureza que caberia à Igreja Católica difundir, uma perspectiva ecológica mais abrangente, uma “ecologia integral”, pois nele “são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenho na sociedade e a paz interior” (Francisco, 2015a: 4, §10). Acontece que, junto com a incorporação de Francisco de Assis, ao enfatizar que as “diferentes espécies [...] possuem um valor em si mesmas” (ibid.: 11, §33), o papa acabou abrindo espaço também ao flerte com certo esoterismo, de viés animista, que se choca diretamente com a doutrina católica sobre a hierarquia da criação.

Francisco já chegou a dizer que “Deus uniu-nos tão estreitamente ao mundo que nos rodeia, que a desertificação do solo é como uma doença para cada um, e podemos

lamentar a extinção de uma espécie como se fosse uma mutilação” (2013d: 70, §215). E mais: ele já se referiu à própria Terra como um ser vivo, dizendo que ela é “uma irmã, com a qual compartilhamos a existência, e uma mãe, que nos acolhe” (2015a: 1, §1), e que temos de nos preocupar com o “seu estado de saúde” (2016a). Como será discutido nos tópicos posteriores, os elementos místicos incorporados ao discurso ambientalista católico por Francisco, apesar de terem sua razão de ser, constituem uma empreitada bastante controversa, posto que esse viés esotérico era algo estranho aos pronunciamentos ecológicos dos demais pontífices.

Poucas das ideias expostas por Francisco na *Laudato Si'*, porém, foram de fato inovadoras. A incorporação de Francisco de Assis ao repertório ecológico católico, ainda que tímida e meramente nominal, fora feita originalmente pelo papa João Paulo II (1979b), alguns anos após a ideia ter sido proposta no controverso artigo de Lynn White (2007 [1967]). João Paulo II também foi o primeiro papa a publicar um documento substancialmente voltado à discussão das questões ambientais, a *Mensagem para a celebração do XXIII dia mundial da paz* (1990), texto que foi, até o lançamento da *Laudato Si'*, a principal referência pontifícia para uma abordagem católica do ambientalismo. Por enquanto, o papa João Paulo II ainda é, de longe, o pontífice que mais se pronunciou acerca das questões ambientais, mesmo que não tenha ganhado tanta relevância nesse campo.

Aliás, o próprio antecessor de Francisco, Bento XVI, também teve ampla produção nos temas ambientais, chegando a ser chamado de o “papa verde” (Stone, 2008; Koenig-Bricker, 2009). Além de fazer referências às questões ecológicas em diversos pronunciamentos e textos, Bento XVI adotou uma série de medidas práticas para tornar o estado do Vaticano neutro em emissão de carbono: o papamóvel foi transformado em veículo flex, painéis solares foram instalados em diversos prédios oficiais e uma floresta de 7 mil hectares foi plantada na Hungria, para compensar as emissões ainda assim produzidas no minúsculo território do Vaticano (Stone, 2008; Miranda, 2015).

Ou seja, apesar de toda a agitação midiática em torno do lançamento da *Laudato Si'*, Francisco não foi o primeiro pontífice a dar atenção às questões ambientais na esfera católica. Mas esse legado prévio também não é extenso a ponto de permitir dizer, como alguns apologetas o fazem, que “a Igreja antecipou as preocupações da sociedade em matéria de meio ambiente” (Haffner, 2008: 50). Uma publicação do Pontifício

Conselho Justiça e Paz (2006: 19) diz que existiam “referências diretas” ao meio ambiente na encíclica *Populorum Progressio*, escrita pelo papa Paulo VI em 1967, mesmo ano da publicação do artigo de White. A afirmação, porém, não tem muito fundamento. Na encíclica em questão, são tratados os temas do progresso, da distribuição de bens, da propriedade etc., mas não há nenhuma referência às questões ambientais, nem direta nem indireta.

Mais do que silenciar sobre o tema, há, em determinado ponto dessa encíclica, uma reafirmação do famoso (e criticado por 10 entre 10 ambientalistas) princípio de dominação da Terra, que consta no livro de Gênesis (1: 28): “Enchei a Terra e dominai-a”. Conforme a *Populorum Progressio*, “se a terra é feita para fornecer a cada um os meios de subsistência e os instrumentos do progresso, todo o homem tem direito, portanto, de nela encontrar o que lhe é necessário” (Paulo VI, 1967, §22). Para corroborar essa ideia, evoca-se até mesmo um dos principais documentos do Concílio Vaticano II, a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, na qual é dito que “Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos” (Concílio Vaticano II, 1965, §69). Ainda não há nesse período, portanto, um esforço de transfigurar o sentido do termo “dominação”, como passou a ser feito alguns anos depois, a partir do momento em que a pauta ecológica ganhou força. Na esteira das preocupações de justiça social enfatizadas no Concílio Vaticano II, a única tese que importava, até então, era afirmar que o domínio postulado por Deus deveria ser compartilhado por todos, de modo que ninguém fosse privado dessa dádiva divina.

Em suma, apesar das religiões não serem “livros inventados já prontos”, como lembra Weber (2016a: 52-3), faz parte da retórica de boa parte delas afirmar que suas verdades são imutáveis e que seus ensinamentos são revelados desde tempos imemoriais. Afinal de contas, uma das principais características do sagrado é se apresentar como “especificamente invariável” (Weber, 2004b: 283). Conforme diz a oração católica, “assim como era no princípio, agora e sempre, por todos os séculos do século, amém”. O surgimento e o crescimento das preocupações ecológicas no interior da Igreja Católica, entretanto, só se deu após o surgimento e o crescimento dessas mesmas preocupações no interior das sociedades ao redor do mundo. Conforme o levantamento de dados efetuado na presente pesquisa, a primeira vez em que a temática ambientalista apareceu de fato em um documento católico foi no discurso do papa Paulo VI na Assembleia da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação

(FAO), proferido em novembro de 1970, três anos após a Igreja Católica ter sido instigada publicamente por White a tomar algum partido.

Não por acaso, tratava-se justamente do período histórico em que as questões ambientais alcançavam repercussão mundial, com um viés notadamente neomalthusiano. Era amplamente difundida a concepção de que, por causa da pressão do crescimento populacional, os níveis de produção e consumo da espécie humana estavam prestes a atingir patamares trágicos, que levariam ao esgotamento incontornável dos recursos naturais (Oliveira, 2012). Ainda, em 1968, houve o lançamento do já citado livro *A bomba populacional*, de Paul Ehrlich, e nascia o Clube de Roma – dois dos ícones daqueles ambientalistas que postularam o controle de natalidade como forma de reverter a degradação ambiental. No mesmo ano, Paulo VI publicava a encíclica *Humanae Vitae*, na qual condenava as formas artificiais de regulação da natalidade. Segundo Paulo VI, os “métodos da regulação artificial da natalidade” abririam um “caminho amplo e fácil [...] à infidelidade conjugal e à degradação da moralidade” (1968: 8, §7). Isso aconteceria porque o homem, “habitando-se ao uso das práticas anticoncepcionais”, acabaria “por perder o respeito pela mulher”, vindo a considerá-la como “simples instrumento de prazer egoísta” (ibid.: 8, §7).

Diante do respaldo que os diagnósticos da crise ecológica estavam fornecendo aos defensores das políticas de controle da natalidade, a Igreja Católica precisava dar algum tipo de resposta alternativa, e coube a Paulo VI enfrentar o assunto pela primeira vez em 1970, em seu discurso na ONU. Dada a importância desse pronunciamento inaugural, seguem transcritos abaixo os principais trechos nos quais o então papa se referiu às questões ambientais:

A realização concreta destas possibilidades técnicas [de aumento da produção alimentar] não se verifica sem causar nocivas repercussões no equilíbrio do nosso ambiente natural, e a deterioração progressiva daquilo que convencionalmente se chama “meio ambiente”, sob o efeito dos contragolpes da civilização industrial, corre o risco de acabar numa verdadeira catástrofe ecológica. Já vemos que o ar que respiramos se torna viciado, a água que bebemos poluída, as praias contaminadas, os lagos e até os oceanos, a ponto de nos fazer temer uma verdadeira “morte biológica”, num futuro não distante, se não forem tomadas corajosamente e severamente aplicadas, sem demora, enérgicas medidas. É uma perspectiva terrível, que deveis considerar com cuidado, a fim de se evitar a aniquilação do fruto de milhões de anos de seleção natural e humana. Numa palavra, *tudo está unido intimamente*, sendo, portanto, necessário prestar atenção às consequências de longo alcance, que as intervenções humanas introduzem no equilíbrio da natureza, que foi posta, com a sua harmoniosa riqueza, à disposição do homem, segundo o desígnio amoroso do Criador [...].

Se a humanidade quiser ter uma garantia da sua sobrevivência, [há uma urgente necessidade] de uma radical mudança no seu comportamento. O homem empregou milênios para aprender a submeter a natureza, a dominar a terra, como diz a palavra inspirada do primeiro livro da Bíblia. Agora, soou a hora de ele dominar o seu próprio domínio. Mas esta necessária empresa não exige dele menos coragem e decisão do que a conquista da natureza. O prodigioso domínio progressivo da vida vegetal, animal e humana e a descoberta dos segredos da natureza levarão à antimatéria e à explosão da morte? Nesta hora decisiva da sua história, a humanidade oscila, incerta, entre o temor e a esperança. Quem não o adverte? Os progressos científicos mais extraordinários, as invenções técnicas mais assombrosas, o desenvolvimento econômico mais prodigioso, se não estiverem unidos a um progresso social e moral, voltam-se, necessariamente, contra o homem [...].

Perante as dificuldades que se devem superar, a tentação de se dedicar, com autoridade, a diminuir o número dos convidados, em vez de multiplicar o número do pão a ser dividido, é sem dúvida forte. Conhecemos muito bem as opiniões que, nas Organizações Internacionais, recomendam um plano de limitação da natalidade, de modo a poderem-se resolver – julga-se –, de maneira radical, os problemas dos países em via de desenvolvimento. Repetimos, hoje, que a Igreja, por seu lado, estimula o progresso científico e técnico, em tudo o que se refere à esfera da ação humana, mas sempre reivindicando o respeito pelos direitos invioláveis da pessoa humana, que devem ser garantidos, em primeiro lugar, pelos poderes públicos. A Igreja [é] decididamente contrária à limitação da natalidade (Paulo VI, 1970: 3, grifos meus).

Várias sementes do que viria a se enraizar depois como fundamento da ecologia católica, presente em todos os demais documentos oficiais, foram lançadas nesse pronunciamento de Paulo VI: a oposição ao controle da natalidade como resposta à crise ambiental; a desconfiança em relação às soluções tecnológicas; a ênfase na urgência de se tomar uma atitude; a afirmação de que deve haver um equilíbrio harmonioso na natureza criada por Deus, pois tudo está interligado; o postulado de que o desequilíbrio é causado pela humanidade; por consequência, a ideia de que a solução depende de uma mudança de comportamento dos próprios indivíduos, que devem passar a controlar suas ambições; e, por fim, o pressuposto de que nenhuma solução seria útil sem passar pelo aspecto moral. É da análise desses e de outros fatores inerentes ao envolvimento católico nas questões ambientais que os tópicos seguintes irão se ocupar.

5.2. A ameaça do paganismo

Como se procurou estabelecer nos capítulos anteriores, a incorporação religiosa da temática ecológica, sobretudo pelas vertentes da tradição judaico-cristã, sempre vem acompanhada de uma tensão em relação aos possíveis elementos “pagãos”, “panteístas”,

“místicos” ou “animistas”²⁸ que podem vir embutidos no engajamento em favor da natureza. Para muitos opositores religiosos, o ambientalismo é algo como um culto pagão que está disposto a sacrificar humanos em favor de árvores (Taylor, 1995). Embora a rejeição à magia e ao misticismo possa ser historicamente considerada uma característica presente com mais intensidade nas religiões protestantes, a preocupação com o esoterismo ecológico também se manifesta na esfera católica: certas concepções ecológicas podem induzir os indivíduos a “comportamentos neopagãos ou a um novo panteísmo”, afirma Bento XVI (2009: 34, §48). Ainda, em um documento do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso (2003), é dito que “cuidar do meio ambiente de forma geral é um sinal oportuno de uma nova preocupação com o que Deus nos deu”, mas “uma grande parte do que é proposto pelos elementos mais radicais do movimento ecológico dificilmente é conciliável com a fé católica”.

O que se busca discutir neste tópico é justamente o esforço presente nos discursos católicos oficiais para se mostrarem simpáticos à causa ecológica e ao mesmo tempo se distinguirem vigorosamente de uma visão esotérica da natureza. O germe dessa preocupação com o esoterismo também aparece em um dos pronunciamentos do papa Paulo VI. Segundo ele, é importante ressaltar que a ecologia, “quando bem compreendida, não deve converter o homem de senhor para servo do mundo natural” (Paulo VI, 1974, tradução minha). Nesse postulado, já é possível entrever uma certa disposição em revisar criticamente a ideia tradicional de que a humanidade poderia reinar livremente sobre as demais criaturas, mas isso deveria ser mantido dentro de certos limites doutrinários que, se ultrapassados, desfigurariam princípios básicos da fé católica.

Parte da estratégia da doutrina católica para defender sua empreitada ecológica dessa “desfiguração” consiste em afirmar que o cristianismo, ao sobrepujar as visões de mundo animistas, “libertou” a humanidade de tabus infundados e do medo de uma natureza permeada de forças ameaçadoras. “Na antiguidade”, afirma João Paulo II (1997: 2, §3), “o homem situou-se nas relações do ambiente em que vivia, com sentimentos ambivalentes e alternantes, ora de admiração e veneração, ora de medo”. Isso teria durado até o momento em que “a revelação bíblica trouxe [...] [a] pacificante

²⁸ Ao longo desta dissertação, todas essas categorias foram aglutinadas ou intercaladas com o termo “esotérico”.

mensagem da criação, da qual resulta que as realidades mundanas são boas porque queridas por Deus por amor do homem” (João Paulo II, 1997: 2, §3).

Ocorre que, liberta dos tabus de outrora, a humanidade estaria agora extrapolando os limites de seu domínio do mundo natural, a ponto de querer interferir e manipular processos que não lhe dizem respeito, de querer assumir o lugar de Deus perante a natureza. As “políticas de controle populacional e experimentos de engenharia genética” propostos para racionalizar processos naturais, expressariam o “desejo que os homens têm de criarem a si mesmos novamente” (Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, 2003). Essa cientifização generalizada do meio ambiente e da própria humanidade, do ponto de vista de um ambientalismo moralista extramundando, jamais poderia ser aceita: “o homem, ao qual Deus confiou a gestão da natureza, não pode ser dominado pela tecnologia transformando-se em objeto” (Bento XVI, 2011a). Sendo assim, em conjunto com o reencantamento, também seria preciso rejeitar o ideal oposto, isto é, a “tecnicização” do mundo, pois “reduzir completamente a natureza a um conjunto de simples dados reais acaba por ser fonte de violência contra o ambiente e até por motivar ações desrespeitadoras da própria natureza do homem” (idem, 2009: 34, §48).

Ao mesmo tempo em que procura se afastar de uma valorização exacerbada da natureza (o que os próprios discursos oficiais católicos classificam de “ecologia profunda”), portanto, a doutrina católica preocupa-se também em não respaldar uma visão materialista dos bens naturais, que os considere apenas como um “fruto do acaso ou do determinismo evolutivo” (ibid.: 33-4, §48). No primeiro caso, afirma Bento XVI, “o homem acaba por considerar a natureza um tabu intocável”, enquanto no segundo acaba “por abusar dela”, e “nem uma nem outra destas atitudes corresponde à visão cristã da natureza” (ibid.: 33-4, §48).

O risco de absolutizar a natureza, reduzida a puro componente físico ou biológico, e de negligenciar a sua vocação intrínseca de ser integrado em um projeto espiritual, ameaça, hoje, algumas tendências radicais do movimento ecológico. A exploração irresponsável da natureza por agentes humanos, que buscam apenas o proveito econômico, e os perigos que ela traz para a biosfera, com razão interpela as consciências. Todavia, a “ecologia profunda” representa uma reação excessiva. Ela ensina uma suposta igualdade entre as espécies vivas a ponto de não mais reconhecer nenhum papel particular ao homem, o que, paradoxalmente, solapa a sua responsabilidade para com a biosfera da qual participa. De modo ainda mais radical, alguns chegam a considerar o homem como um vírus destruidor, que atenta contra a integridade da natureza, negando-lhe qualquer significado e qualquer valor na biosfera. Chega-se, então, a uma nova espécie de totalitarismo, que

exclui a especificidade da existência humana e condena o progresso humano legítimo (Comissão Teológica Internacional, 2009, § 81).

Em grande medida, a insistência em se opor ao ambientalismo esotérico deriva de uma defesa da doutrina católica frente àquelas críticas ambientalistas que colocam certos valores cristãos como legitimadores do desrespeito à natureza. Como reconhece o documento elaborado por um dos órgãos eclesiais que examina as questões doutrinárias católicas, são amplamente difundidas a ideias de que o cristianismo seria “em parte responsável pela crise ambiental”, e de que para alcançar uma “sólida ética ecológica” seria preciso “voltar-se para as religiões asiáticas e tradicionais” (Comissão Teológica Internacional, 2004, § 72). O mesmo documento também admite que certas interpretações da teologia cristã da criação e da *imago Dei* levaram “alguns a agirem de modo irresponsável em face do ambiente natural”, mas isso seria resultado de uma “errônea maneira de compreender esse ensinamento” (ibid.: § 73).

Conforme a lógica defendida pela doutrina católica, o reconhecimento da superioridade humana perante os demais seres da natureza não é um antropocentrismo nocivo que precisa ser combatido, mas um “fato” incontestável da criação que, se bem compreendido, não deveria levar à exploração desenfreada do mundo, mas à sua cuidadosa conservação. Essa é a grande engenhosidade que o discurso ecológico católico se propõe: conciliar o paradoxal engajamento em defesa da natureza com a reafirmação irredutivelmente antropocêntrica de uma hierarquia das criaturas. A saída proposta pelos intelectuais dessa instituição consiste na ideia de que justamente por serem superiores, os seres humanos têm mais responsabilidades. Como afirma um documento da Comissão Teológica Internacional (2009: § 81), “uma suposta igualdade entre as espécies vivas a ponto de não mais reconhecer nenhum papel particular ao homem [...] [apenas debilitaria] sua responsabilidade para com a biosfera da qual participa”.

A mesma linha de raciocínio é exposta por João Paulo II:

Hoje, assistimos não raro ao desenvolvimento de posições opostas exasperadas: de um lado, em nome do depauperamento e da insuficiência dos recursos ambientais, reivindica-se a repressão da natalidade, especialmente em relação aos povos pobres e em vias de desenvolvimento. Doutro lado, em nome de uma concepção inspirada no egocentrismo e no biocentrismo, propõe-se eliminar a diferença ontológica e axiológica entre o homem e os outros seres vivos, considerando a biosfera como uma unidade biótica de valor indiferenciado. Chega-se assim a eliminar a superior responsabilidade do homem, em favor de uma consideração igualitária da “dignidade” de todos os seres vivos (João Paulo II, 1997: 2, §5).

Ou seja, na perspectiva da doutrina católica, negar a superioridade humana perante os demais seres da natureza não só vai contra ensinamentos sagrados, como também seria contraproducente do ponto de vista ecológico, pois libera os indivíduos para destruir tudo sem remorso, incluindo a própria natureza humana, que é agredida pela repressão da natalidade. Assim, a afirmação da hierarquia das criaturas é o fiel da balança que permite à ecologia católica se equilibrar entre as concepções que cultuam a natureza e as que a veem como um mero depósito de bens, desprovido de qualquer sacralidade. Esse ponto é tão importante para a doutrina católica que sua regulamentação foi expressa até mesmo no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* – um documento sem precedentes na história da instituição, elaborado pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz (2004), sob a tutela de João Paulo II, para nortear “a ação dos cristãos em campo social”. Em seu décimo capítulo (“Salvaguardar o ambiente”), o Compêndio estabelece que:

Uma correta concepção do ambiente, se de um lado não pode reduzir de forma utilitarista a natureza a mero objeto de manipulação e desfrute, por outro lado não pode absolutizar a natureza e sobrepor-lhe em dignidade à própria pessoa humana. Neste último caso, chega-se a ponto de divinizar a natureza ou a terra, como se pode facilmente divisar em alguns movimentos ecologistas que querem que se dê um perfil institucional internacionalmente garantido às suas concepções (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004, §463).

Ao adotar esse posicionamento, a ecologia católica oficial reafirma sua discordância em relação às posturas típicas dos ambientalismo racionalista, moralista intramundano e esotérico. Primeiramente, porque rejeita uma visão materialista da natureza, que daria lugar a práticas condenáveis do ponto de vista doutrinário, como a manipulação genética e o controle populacional. Em seguida, porque não abre mão de afirmar que os seres humanos são superiores aos demais seres vivos: “Deus ama todas as suas criaturas e cuida de cada uma, até dos passarinhos. No entanto, Jesus diz: ‘Vós valeis mais do que muitos passarinhos’ (Lucas, 12: 7), e ainda: ‘um homem vale muito mais que uma ovelha’ (Mateus 12: 12)” (João Paulo II, 1992a, § 342). Por fim, porque a divinização da natureza é uma heresia há muito tempo combatida não só pela doutrina católica, mas por toda a tradição judaico-cristã, como foi discutido nos apontamentos sobre o processo de desencantamento do mundo.

Essa tríplice oposição – ou dupla, pois em muitos casos as vertentes esotéricas e moralistas intramundanas são aglutinadas no conceito de “ecologia profunda” – é um dos aspectos mais importantes da lógica ambientalista postulada pelo discurso católico

oficial. Afinal de contas, é imprescindível para a sobrevivência de qualquer igreja fixar o mais precisamente possível a interpretação de temas que podem afetar a manutenção do *status quo*, o funcionamento regular e estável da instituição religiosa. Ao se pronunciar sobre os problemas que o engajamento em favor do meio ambiente pode trazer, as autoridades católicas estão procurando podar certas discussões que, na falta de uma regulamentação clara, poderiam desembocar em dissidências e heresias.

A seguinte fala de Bento XVI evidencia bem esse esforço de regulamentação:

O magistério da Igreja exprime perplexidades acerca de uma concepção do ambiente inspirada no ecocentrismo e no biocentrismo [...]. [Esse tipo de visão do mundo dá lugar] a um novo panteísmo com acentos neopagãos que fazem derivar apenas da natureza, entendida em sentido puramente naturalista, a salvação para o homem. Ao contrário, a Igreja convida a colocar a questão de modo equilibrado, no respeito da “gramática” que o Criador inscreveu na sua obra, confiando ao homem o papel de guardião e administrador responsável da criação, papel de que certamente não deve abusar mas também não pode abdicar (Bento XVI, 2010a: 7, §13).

Conforme o catecismo católico, “a hierarquia das criaturas é expressa pela ordem dos ‘seis dias’, indo do menos perfeito para o mais perfeito” (João Paulo II, 1992a: § 342). Criado após tudo já estar pronto, “o homem”²⁹ seria, desse ponto de vista, “o ponto culminante da obra da criação” (ibid.: § 342). Na “visão antropológica da Bíblia [...] os seres humanos estão no centro do mundo, posto que são considerados como qualitativamente superiores às outras formas naturais” (Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, 2003). É justamente por ocupar o topo da hierarquia das criaturas que a humanidade teria legitimidade para intervir na natureza: “a natureza não é uma realidade sacra ou divina, subtraída à ação humana. É, antes, um dom oferecido pelo Criador à comunidade humana” (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004: §473). Ou seja, ao contrário do que defendem os ambientalistas que querem reduzir ao máximo as intervenções humanas na natureza, a doutrina católica afirma que uma pessoa “não comete um ato ilícito quando, respeitando a ordem, a beleza e a utilidade de cada ser vivo e da sua função no ecossistema, intervém modificando-lhe algumas características e propriedades” (ibid.: §473).

Uma vez que as intervenções humanas na natureza não são vistas como um problema em si mesmo, não faria sentido para um adepto da ecologia católica, por

²⁹ Vale destacar que, a despeito dos discursos católicos usarem o termo “homem” como sinônimo de “humanidade”, se essa premissa de organização da hierarquia conforme a ordem da criação fosse realmente seguida, a mulher é que deveria ser considerada o “ponto culminante” da criação, afinal de contas, na narrativa bíblica, ela é criada após o homem.

exemplo, a proposta de Edward Wilson (2016) de devolver metade da Terra às demais espécies, deixando-as viver e se desenvolver livremente. Seguindo uma argumentação típica do ambientalismo moralista intramundano, Wilson também parte da ideia de que a humanidade tem o dever moral de cuidar do meio ambiente: “o lugar que ocupamos na natureza, de uma perspectiva ética, nos obriga a pensar nas outras criaturas e a proteger a biosfera” (2002: 152). Essa obrigação, contudo, não derivaria de um mandamento divino, mas da própria realidade objetiva da natureza, de seu valor intrínseco. “O inseto que está a seus pés e que você talvez olhe com desprezo é uma criação única. Tem um nome, uma história de um milhão de anos e um lugar no mundo”, aponta Wilson (2002: 151). Além disso, a própria biologia reforçaria essa obrigação ao evidenciar um “valor ético importante: a unidade genética das formas de vida”, que deve reforçar o laço de afetividade e empatia da humanidade com os demais seres vivos (Wilson, 2002: 151-2).

De uma perspectiva moralista extramundana, porém, as características naturais dos seres vivos de forma alguma os qualificam a receber um tratamento respeitoso. Até mesmo o papa Francisco, que se destaca em relação aos pontífices anteriores por apresentar uma preocupação maior em apagar os aspectos mais antropocêntricos da doutrina católica, também defende que a hierarquia das criaturas é um importante fator a ser levado em conta no engajamento ambiental de todos os fiéis. Segundo ele, cuidar do meio ambiente “não significa igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele seu valor peculiar que, simultaneamente, implica uma tremenda responsabilidade” (Francisco, 2015a: 29, §90). Ocorre que, apesar de dizer que a preocupação ecológica “não requer uma divinização da terra” (ibid.: 29, §90), o papa Francisco, inspirando-se em Francisco de Assis, recorre em diversos momentos a um linguajar tipicamente esotérico, que trata a Terra como um ser vivo:

[Pode-se comparar a Terra] ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços [...]. Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. 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 (ibid.: 1, §1-2).

A antropomorfização do planeta é patente nas passagens acima citadas. Ele é descrito como uma entidade bondosa e acolhedora que está sofrendo e que está doente

em virtude dos maus-tratos pelos quais vem passando. Vale notar, todavia, que assim como nos documentos de seus antecessores, em nenhum discurso do papa Francisco a palavra “terra” aparece com a inicial maiúscula, como deveria ser no caso da referência ao planeta, o que de certa forma simboliza a relutância da doutrina católica em retratar a Terra como uma entidade com nome próprio. A despeito disso, Francisco se aproveita da vitimização do planeta, possibilitada pelo seu tratamento como um ser sensível, para integrar a missão ecológica à tutela dos pobres, recorrendo a uma retórica que poderia facilmente ser confundida com o misticismo de Leonardo Boff³⁰. Diz Francisco que “uma verdadeira abordagem ecológica [...] deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir *tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres*” (ibid.: 16, §49).

O simbolismo esotérico não para por aí: Francisco afirma que ao agredir o mundo estamos também nos agredindo, afinal, “nós mesmos somos terra”, o “nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta” (ibid.: 1, §2). Até mesmo uma das características básicas das religiões pagãs, a divinização da natureza, chega a aparecer de alguma forma em seus pronunciamentos: há um “reflexo de Deus em tudo o que existe”, e “toda a natureza, além de manifestar Deus, é lugar da sua presença (ibid.: 28, §87-8). Por isso, diz Francisco, reconhecendo que essa concepção é mais típica do Oriente do que do Ocidente cristão, “não fugimos do mundo, nem negamos a natureza, quando queremos encontrar-nos com Deus” (ibid.: 72, §235).

Conforme a visão de Francisco, a “conversão ecológica” deve levar à “consciência amorosa de não estar separado das outras criaturas, mas de formar com os outros seres do universo uma estupenda comunhão universal” (ibid.: 67, §220). A consciência dessa comunhão, por si só, estimularia entre os fiéis “o desenvolvimento das ‘virtudes ecológicas’” (ibid.: 28, §87-8). A falta dela, por sua vez, teria levado à destruição de “milhares de espécies [que] já não darão glória a Deus com a sua existência, nem poderão comunicar-nos a sua própria mensagem” (ibid.: 11, §33).

Esse flerte com simbolismo esotérico não é gratuito. Tal como seus antecessores, Francisco também procura fugir das críticas ambientalistas que colocam a tradição cristã como legitimadora da destruição do meio ambiente, ao mesmo tempo em que precisa se contrapor à crescente tecnização das questões ambientais, que acabaria

³⁰ Um dos primeiros livros de Leonardo Boff em que a questão ambiental é discutida tem como título “Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres” (Boff, [1995] 2004).

abrindo espaço para intervenções na natureza condenáveis pela ótica católica. Sua estratégia, porém, não se concentra mais na reafirmação da hierarquia das criaturas e da responsabilidade humana perante os demais seres, mas sim na tentativa de colocar o surgimento da postura dominadora na conta do progresso científico que se tornou cego a qualquer consideração moral ou contemplativa.

Se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem esta abertura para a admiração e o encanto, [...] então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos. Pelo contrário, se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão de modo espontâneo a sobriedade e a solicitude (ibid.: 4, §11).

Posto que a ênfase distintiva em relação ao esoterismo sempre foi algo muito enraizado nos discursos sobre a ecologia de seus antecessores, ao adotar essa estratégia de aproximação o papa Francisco toca em um ponto extremamente sensível da doutrina católica. É por isso que em praticamente todos os momentos em que ocorre o uso do linguajar esotérico em seus escritos ecológicos, uma reafirmação da visão ortodoxa aparece logo em seguida. A passagem de uma matriz à outra é sempre sutil, mas ainda assim perceptível.

Nesse sentido, a postura dúbia de Francisco perante o tema ecológico reproduz seus posicionamentos em relação a outros assuntos, como divórcio, homossexualidade, aborto etc., isto é, ao mesmo tempo em que ele parece expressar opiniões revolucionárias, liberalizantes, que causam furor nos círculos conservadores e fogos de artifício midiáticos, a ortodoxia doutrinária não é alterada em praticamente nada, sendo até mesmo reafirmada na maioria dos casos. Essa atitude lembra bastante o romance *Il Gattopardo*, de Lampedusa, no qual o conservador príncipe de Salina, frente à dissolução da nobreza aristocrática e à ascensão da burguesia, descobre a máxima de que “tudo precisa mudar para permanecer como sempre foi”.

Em dado momento da *Laudato Si'*, por exemplo, Francisco reconhece, com satisfação, o fato de que “o pensamento judaico-cristão desmitificou a natureza”, isto é, “sem deixar de admirá-la pelo seu esplendor e imensidão, já não lhe atribui um caráter divino” (ibid.: 25, §78). Mais uma vez, trata-se de afirmar que essa desmitificação torna a responsabilidade humana sobre o meio ambiente ainda mais fundamental. Com base nesse pressuposto, a natureza não é mais vista como um ser dotado de poderes misteriosos e forças ocultas, mas como “um mundo frágil”, confiado por Deus ao ser humano (ibid.: 25, §78). Assim, “um antropocentrismo desordenado não deve

necessariamente ser substituído por um ‘biocentrismo’, porque isto implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só não resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros” (ibid.: 37-8, §118). Ainda, o próprio Francisco de Assis é descrito na encíclica como alguém que não foge à ortodoxia, isto é, ele estaria sendo “fiel à Sagrada Escritura” ao propor o reconhecimento da “natureza como um livro esplêndido onde Deus nos fala” (ibid.: 4, §12).

Essa ideia de que o mundo precisaria de certa maneira voltar a ser visto como sagrado para que a degradação ambiental tenha fim aparece também, como foi visto, nas vertentes ambientalistas esotéricas e moralistas intramundanas. Ou seja, o mundo pode ser considerado sagrado de maneira secular, por causa de seu absoluto valor intrínseco (tal como acontece nas formulações do ambientalismo moralista intramundano); de maneira mística, por ser permeado de espíritos ou energias suprasensíveis que o encantam e estão em todas as coisas (tal como acontece nas formulações do ambientalismo esotérico); por fim, ainda, de maneira transcendente, por ser querido por uma divindade que o criou (tal como acontece nas formulações do ambientalismo moralista extramundano). É esse último sentido que se deve ter em mente quando um representante da instituição católica, como o papa Francisco, atribui a crise ambiental à falta de percepção do sagrado no mundo.

Para contornar as tensões que se originam da busca de uma postura mais amistosa em relação ao meio ambiente, portanto, os pontífices enfatizam a todo momento que uma admiração da natureza que seja fiel à doutrina católica deve levar à exaltação de seu criador e não da criação (a natureza) em si mesma.

Uma contemplação que não revele a face de um Pai pessoal, inteligente, livre e amoroso, e só chegue ao vulto escuro de uma divindade impessoal ou uma força cósmica, não é suficiente. *Não devemos confundir o Criador com a Sua criação* (João Paulo II, 1993a: 7, §6, tradução minha).

Em suma, conforme a doutrina católica, se tudo é bom, belo, inspirador, aquele que criou tudo isso deve o ser ainda mais. Já o ser humano, a melhor de todas essas criações, tem o dever de protegê-las. Sua superioridade é proporcional à sua responsabilidade. Deixar de assumi-la significaria deixar de fazer a vontade de Deus. Com isso, respeita-se o meio ambiente por medo de ofender a vontade divina e não mais por uma interdição mágica. É a passagem do ambientalismo esotérico ao ambientalismo moralista extramundano, ou, do ponto de vista da estrutura do campo religioso, um

“processo de moralização e sistematização que conduz da magia à religião, [...] do tabu ao pecado” (Bourdieu, 2011b: 85). Resta ainda aos sacerdotes católicos, contudo, a tarefa de evidenciar que essa vontade divina sempre esteve expressa em seu livro sagrado, a Bíblia, acabando assim com a margem a qualquer dissidência religiosa que possa surgir com base na recusa ao engajamento ambientalista. É esse esforço que será analisado no próximo tópico.

5.3. Do “domínio” ao “cuidado” em relação à criação

Uma vez que a afirmação de uma hierarquia das criaturas que tem a humanidade em seu topo é algo do qual a doutrina católica não abre mão – principalmente para não dar espaço a especulações esotéricas, tal como discutido no tópico anterior –, as supostas implicações ecológicas positivas dessa superioridade são a todo momento ressaltadas na busca da Igreja Católica para se apresentar como um agente ambiental. O ponto principal trabalhado, nesse sentido, é o significado da ordem divina, expressa no livro de Gêneses (1: 28), de que caberia à humanidade dominar sobre as demais criaturas. Por muito tempo esse mandamento foi interpretado pela maioria dos teólogos e também pelo senso comum como carta branca para a exploração desenfreada da natureza, fundada nos “alicerces morais” do cristianismo (Thomas, 2010: 29), conforme discutido no início deste trabalho. É fundamental para a ecologia católica, portanto, resgatar a teologia da criação cristã desse limbo histórico, expurgando de sua interpretação oficial qualquer traço que possa levar à legitimação de comportamentos antiecológicos.

Ao longo das últimas décadas, a doutrina da Criação tinha praticamente desaparecido na teologia, era quase imperceptível. Agora damos-nos conta dos prejuízos que daqui derivam. [...] Há vinte-trinta anos acusavam-se os cristãos – não sei se esta acusação ainda é mantida – de serem os verdadeiros responsáveis pela destruição da Criação, porque a palavra contida no Gênesis – “Dominai a terra” – teria levado àquela arrogância em relação à criação, cujas consequências hoje em dia podemos experimentar. [...] *Temos que aprender novamente a compreender esta acusação em toda a sua falsidade: enquanto a terra era considerada criação de Deus, a tarefa de “dominá-la” nunca fora compreendida como um mandato de a tornar escrava, mas sobretudo como tarefa de ser guardiões dos dons da criação e de os desenvolver* (Bento XVI, 2008b: 8-9, grifos meus).

Conforme os discursos oficiais católicos procuram convencer, a dominação humana, em si, não é um problema. Ela só se tornaria um problema ao ser exercida sem

responsabilidade, e essa falta de responsabilidade consiste em deixar de lado, justamente, os “verdadeiros” ensinamentos cristãos – se eles fossem levados em conta, a dominação traria benefícios e não prejuízos à natureza. Ou seja, para a Igreja Católica, trata-se de enfatizar que a perda dos valores morais cristãos, e não a obediência a eles, é que teria causado a degradação ambiental³¹.

O homem, que descobre a sua capacidade de transformar e, de certo modo, criar o mundo com o próprio trabalho, esquece que este se desenrola sempre sobre a base da doação originária das coisas por parte de Deus. Pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu, e que o homem pode, sim, desenvolver, mas não deve trair (João Paulo II, 1991a: 30-1, §37).

A poluição crescente da natureza que se pode constatar em todas as regiões do planeta atestaria, dessa maneira, que “a humanidade frustrou a expectativa divina” (idem, 2001a: 2, §3), afinal de contas, segundo a ecologia católica, o poder do ser humano sobre as demais criaturas é algo que foi confiado por Deus para que a humanidade cuidasse do resto da criação – esse seria o verdadeiro sentido do mandamento de dominação. “Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação”, ressalta João Paulo II, “o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza, mais tiranizada que governada por ele” (1991a: 30-1, §37). Caberia à humanidade ser “zeladora”, “administradora”, e não “dona” da Terra. Conforme afirmou Francisco em seu discurso de posse, o “desígnio de Deus” era que os seres humanos fossem “‘guardiões’ da criação” (Francisco, 2013b).

A insistência nesse ponto tem como objetivo fundamental afirmar que exploração predatória da natureza foi condenada desde os primeiros mandamentos bíblicos e, se ela vem acontecendo mesmo assim, é por desobediência ou incompreensão do verdadeiro significado das escrituras sagradas. A teologia cristã da criação, dessa forma, ao invés de ser maléfica, contribuiria “de modo direto para a solução da crise ecológica, ao afirmar a verdade fundamental que a criação visível é, ela mesma, dom divino” (Comissão Teológica Internacional, 2004, § 74).

Em nenhum momento, portanto, o discurso oficial católico admite que as doutrinas cristãs tenham sido antiecológicas ou que tenham legitimado a exploração predatória da natureza. Elas podem até ter sido mal interpretadas, eles reconhecem, mas,

³¹ O postulado de que a crise ecológica só será resolvida por meio da retomada e do fortalecimento da moralidade cristã será analisado de forma mais aprofundada no capítulo seguinte.

em si mesmas, sempre foram portadoras de ensinamentos “ecologicamente corretos”. Ao comentar as críticas de que o pensamento judaico-cristão favoreceria a exploração selvagem da natureza, o papa Francisco afirma que “esta não é uma interpretação correta da Bíblia, como a entende a Igreja” (Francisco, 2015a: 21-2, §67). Ele até reconhece que em certos casos os cristãos interpretaram “de forma incorreta as Escrituras”, e que “uma apresentação inadequada da antropologia cristã acabou por promover uma concepção errada da relação do ser humano com o mundo” (ibid.: 22, §67; 37, §116). Uma “interpretação correta” das escrituras sagradas, contudo, deveria representar o ser humano como “administrador responsável” que, a despeito de ter sido criado à imagem de Deus, não tem direito a “um domínio absoluto sobre as outras criaturas” (ibid.: 22, §67; 37, §116).

Se às vezes uma má compreensão dos nossos princípios nos levou a justificar o abuso da natureza, ou o domínio despótico do ser humano sobre a criação, ou as guerras, a injustiça e a violência, nós, crentes, podemos reconhecer que então fomos infiéis ao tesouro de sabedoria que devíamos guardar (ibid.: 62, §200).

O erro fundamental de interpretação, conforme a argumentação da ecologia católica, consistiria em considerar que o mandamento de dominar sobre as demais criaturas não trazia consigo nenhuma contrapartida, nenhuma obrigação. Diversas passagens bíblicas, e não apenas os mandamentos contidos no livro de Gêneses, são elencadas como evidências de que a preocupação ecológica sempre se fez presente nas escrituras sagradas, a despeito de ser, às vezes, ignorada. O papa Francisco aponta, inclusive, que “o descanso do sétimo dia não é proposto só para o ser humano”, mas também para que os demais seres vivos pudessem descansar, o que demonstraria que “a Bíblia não dá lugar a um antropocentrismo despótico, que se desinteressa das outras criaturas” (ibid.: 22, §68). Em virtude dessa reinterpretação do verdadeiro sentido da dominação na mensagem bíblica, os discursos oficiais católicos que tocam no tema da ecológica passam a alternar, em diversas ocasiões, o termo “domínio” com os termos “cuidado”, “cultivo”, “guarda”, “zelo”, “administração” etc., para fixar a ideia de que tudo isso estaria embutido na autoridade confiada por Deus à humanidade.

O trabalho, através do qual o homem *domina* a natureza, é obra da inteira comunidade humana através de todas as suas gerações. Cada uma destas gerações tem a missão de *cuidar* da terra para a entregar, às gerações futuras, ainda e cada vez mais adaptada a ser casa do homem (João Paulo II, 1982: 3, §4, grifos meus).

A humanidade como um todo estaria, dessa forma, desviando-se dos mandamentos ecológicos contidos na Bíblia ao degradar a natureza. A primeira manifestação desse desvio já teria ocorrido com Adão e Eva, que falharam em compreender que “dominar” também queria dizer “cultivar e guardar o jardim do mundo” (idem, 1995: 35, § 42).

Feitos à imagem e semelhança de Deus, Adão e Eva deveriam exercer o seu domínio sobre a terra (Gêneses 1: 28), com sabedoria e com amor. Mas eles, ao contrário, com o próprio pecado destruíram a harmonia existente, pondo-se deliberadamente contra o desígnio do Criador. Isto levou não só à alienação do homem de si mesmo, à morte, e ao fratricídio, mas também a uma certa rebelião da mesma terra em relação a ele (idem, 1990: 2, § 3).

Em um pronunciamento conjunto com o líder da Igreja Ortodoxa, o patriarca de Constantinopla Bartolomeu I – chamado de “o patriarca verde” (Simons, 2012) –, João Paulo II reitera essa interpretação:

No início da história, o homem e a mulher pecaram, desobedecendo a Deus e rejeitando o seu desígnio para a criação. Uma das consequências deste primeiro pecado foi a destruição da harmonia original da criação. Se examinarmos atentamente a crise social e ambiental que a comunidade mundial está a enfrentar, devemos concluir que ainda estamos a atraí-lo o mandato que Deus nos deu: ser administradores, chamados a colaborar com Deus, velando sobre a criação com santidade e sabedoria [...]. Não nos foi concedido um poder ilimitado sobre a criação. Somos somente administradores do património comum (João Paulo II & Bartolomeu I, 2002: 1-3).

Praticamente o mesmo raciocínio é expresso por Bento XVI:

A harmonia descrita na Sagrada Escritura entre o Criador, a humanidade e a criação foi quebrada pelo pecado de Adão e Eva, do homem e da mulher, que pretenderam ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-se como suas criaturas. Em consequência, ficou deturpada também a tarefa de “dominar” a terra, de a “cultivar e guardar” e gerou-se um conflito entre eles e o resto da criação (cf. Gêneses 3: 17-9). O ser humano deixou-se dominar pelo egoísmo, perdendo o sentido do mandato de Deus, e, no relacionamento com a criação, comportou-se como explorador pretendendo exercer um domínio absoluto sobre ela (Bento XVI, 2010a: 3, §6, grifos meus).

Por fim, Francisco também afirma que uma das reverberações atuais do pecado original cometido por Adão e Eva são os ataques contra o meio ambiente, pois “a harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas” (Francisco, 2015a: 21, §66). Ou seja, os últimos pontífices são unânimes em afirmar que o dever de cuidar da natureza estava estabelecido desde que o ser humano limitava-se a habitar o jardim do Éden, apesar de ter sido reiteradamente descumprido desde então. A “vontade do Criador” sempre teria sido “que o homem se comunicasse com a natureza

como ‘senhor’ e ‘guarda’ inteligente e nobre, e não como um ‘desfrutador’ e ‘destrutor’ sem respeito algum” (João Paulo II, 1979a: 19).

Sendo assim, o surgimento contemporâneo de uma consciência ambiental não seria algo novo, que se opõe ou que se afasta da tradição cristã, mas a retomada de seu sentido fidedigno. O “compromisso da Igreja com a preservação e melhoria de nosso meio ambiente”, dessa forma, também não seria um mero modismo moderno, mas a derivação de “um mandamento de Deus” (idem, 1986b: 2, §2, tradução minha). “No início da criação, Deus criou o homem para ser guardião da sua obra, confiando-lhe o encargo de a cultivar e proteger” (Francisco, 2014c: 2), e é dessa delegação divina que “nascem para cada indivíduo específicas obrigações no que diz respeito à ecologia” (João Paulo II, 1999a: 17, § 25). Uma conduta e uma visão de mundo favoráveis à preservação do meio ambiente estariam, portanto, entre os princípios mais básicos, entre os mandamentos originários da tradição cristã. Voltar a eles, não os abandonar, é, seguindo esse raciocínio, o melhor remédio ecológico para o mundo moderno.

Um dos papéis ecológicos da Igreja Católica, nessa perspectiva, passa a ser o de reverter a objetificação dos bens naturais, transformando-os em dádivas divinas que, apesar de não serem sagradas por si mesmas, devem ser tratadas com zelo e respeito: “dado que a criação foi confiada à gestão do homem, o mundo natural não é simplesmente um conjunto de recursos para desfrutar, mas também uma realidade que deve ser respeitada e venerada como dom que lhe foi confiado por Deus” (idem, 2001b: §31). A visão materialista da natureza, que a trata como um “conjunto de recursos”, seria a verdadeira fonte das agressões ecológicas: “o ambiente como ‘recurso’ corre o perigo de ameaçar o ambiente como ‘casa’” (idem, 1997: 1, §2). Por trás do fortalecimento da concepção materialista do mundo estaria a ausência e não a derivação dos ideais cristãos. O ser humano só se tornou um “déspota autônomo”, como afirma João Paulo II (2001a: 2, §4), porque deixou de levar em conta a orientação religiosa em sua conduta cotidiana. Se ele não se achasse autônomo, se entendesse que está a serviço de uma divindade, que tem obrigações, não teria chegando onde chegou em matéria de agressões ao meio ambiente.

A solução da crise ecológica passa, portanto, pela aceitação da missão divina de “tutela da criação”, antes que a situação seja irreversível (Bento XVI, 2007c: 4). Ou, nas palavras de Francisco, é preciso que todos aceitem se tornar “instrumentos de Deus Pai para que o nosso planeta seja o que Ele sonhou ao criá-lo”, que todos aceitem

“colaborar, como instrumentos de Deus, no *cuidado* da criação” (2015a: 17, §53; 5, §14, grifos meus). A vontade divina é que a humanidade “se ocupe da natureza não como um bárbaro explorador, mas como administrador inteligente e responsável” (João Paulo II, 1999d: §41).

Alguns cristãos [...] se burlam das preocupações pelo meio ambiente, outros são passivos, não se decidem a mudar os seus hábitos e tornam-se incoerentes. Falta-lhes, pois, uma conversão ecológica [...]. *Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa* (idem, 2015a: 67, §217, grifos meus).

Em suma, ao mesmo tempo em que concilia a prática da crença cristã com o engajamento ecológico, essa reinterpretação da teologia da criação também duplica, para os fiéis, a seriedade do cuidado do meio ambiente: trata-se não só de conservar um mundo viável para si mesmo e para as próximas gerações, mas também de cumprir um mandamento divino. Se as tarefas dos seres humanos “no seio da criação e os seus deveres em relação à natureza e ao Criador fazem parte da sua fé” (João Paulo II, 1990: 8, § 15), aqueles que não incorporam a ecologia em sua conduta cotidiana não estão sendo “coerentes com a sua própria fé” (Francisco, 2015a: 62, §200). Eis então a tentativa de religiocização da ecologia escancarada. Cuidar da natureza transforma-se, na interpretação proposta pela doutrina católica, em um dever religioso: “é obrigação dos cristãos e de quantos olham para Deus como Criador proteger o meio ambiente, recuperando o sentido de veneração por todas as criaturas de Deus” (João Paulo II, 1999d: §41). É por não estar cumprindo corretamente esse imperativo divino de dominar responsavelmente sobre a natureza que a humanidade está gerando a catástrofe ambiental. Ao chamar a atenção sobre esse ponto, ao recuperar e difundir o verdadeiro sentido do mandamento divino, a Igreja Católica estaria, assim, cumprindo um papel ecológico crucial.

5.4. Em busca de uma unificação mundial

Neste tópico, analisa-se a forma pela qual a Igreja Católica identifica o caráter universalista das questões ecológicas e busca instrumentalizá-lo a seu favor. A tendência de internacionalização das discussões acerca do meio ambiente, tal como descrita no início deste trabalho, é interessante para a Igreja Católica por uma série de

motivos. Em primeiro lugar, porque ameniza os possíveis sentimentos nacionalistas de alguns fiéis, que em diversas ocasiões se constituíram em um empecilho ao ultramontanismo da Igreja Católica. Em segundo, porque o catolicismo já tem uma sólida tradição na produção de discursos ecumênicos, que pode ser ainda mais reforçada com a incorporação da temática ecológica. Por fim, talvez o motivo principal, porque a Igreja Católica se faz presente em praticamente todo o globo, logo, sua própria rede institucional seria uma ferramenta que a credenciaria ainda mais para contribuir com a resolução da crise ambiental.

Conforme a intervenção do representante da Igreja Católica em uma das conferências da ONU sobre o meio ambiente:

a Santa Sé, graças às suas instituições – centrais e locais – espalhadas em todo o mundo e agindo até nas ramificações mais pequenas, poderá apoiar todas as iniciativas destinadas a promover simultaneamente o bem do homem e a proteção do seu ambiente (Phan-Van-Thuon, 1982).

Nenhuma religião, ong, ou qualquer outra instituição estaria em melhor posição do que a Igreja Católica para ser fiel depositaria da “boa nova ecológica”. Conforme aponta o papa Francisco (2013c: 25, §65), “apesar de toda a corrente secularista que invade a sociedade, em muitos países – mesmo onde o cristianismo está em minoria – a Igreja Católica é uma instituição credível perante a opinião pública”. Com base nisso, ela serviu diversas vezes, e poderia continuar servindo, “como mediadora na solução de problemas que afetam a paz, a concórdia, o meio ambiente, a defesa da vida, os direitos humanos e civis, etc.” (Francisco, 2013c: 25, §65).

Para além de sua rede institucional internacional, outro fator que credenciaria a Igreja Católica nessa empreitada global seria sua capacidade de produzir discursos ecumênicos. Tal como aponta Francisco, “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando o cuidado da natureza” (Francisco, 2015a: 62, §201). Afinal de contas, não só na Igreja Católica, mas também “noutras Igrejas e Comunidades cristãs – bem como noutras religiões – se tem desenvolvido uma profunda preocupação e uma reflexão valiosa sobre estes temas” (ibid.: 3, §7). Não é à toa que, ao final da *Laudato Si'*, Francisco (2015a: 75-7, §246) propôs duas orações: uma direcionada aos cristãos (“Oração cristã com a criação”) e outra a todos aqueles que “acreditam em um Deus Criador Onipotente” (“Oração pela nossa terra”).

Desde a entrada em cena da Igreja Católica na seara ecológica, que ocorre, vale lembrar, em um pronunciamento do papa Paulo VI na ONU, as questões ambientais já se colocavam como um assunto que demanda o envolvimento de todas as nações e pessoas ao redor do mundo. Tratava-se de uma “preocupação mundial nova” que merecia atenção (Sínodo dos Bispos, 1971: §7). O problema do meio ambiente é um problema que “diz respeito à inteira *família humana*”, afirmava Paulo VI (1971c: 9, § 21, grifos meus). A expressão “família humana” voltaria a aparecer em pronunciamentos sobre ecologia de todos os pontífices subsequentes: é “uma séria responsabilidade, exercer o domínio sobre a criação de uma maneira que realmente sirva à família humana” (João Paulo II, 1986b: 2, §2, tradução minha); “a preservação do meio ambiente, a promoção do desenvolvimento sustentável e a atenção especial à mudança climática constituem questões de grave preocupação para toda a família humana” (Bento XVI, 2007b: 1); “[devemos] preservar a criação como o bem comum mais precioso do qual depende não um futuro abstrato do planeta mas a vida da família humana à qual ele foi confiado” (Francisco, 2014b: 2).

Conforme discutido anteriormente, também é uma característica presente em outros tipos de ambientalismo o postulado de que o engajamento ambiental deve unir toda humanidade, em detrimento de qualquer identidade divergente. Curiosamente, a *Carta da Terra*, cujo discurso se aproxima do tipo moralista intramundano, chega a usar a mesma expressão, “família humana”, para simbolizar essa união pretendida: “somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum” (Carta da Terra, 2000: 1). O papa Francisco reconheceu positivamente esse apelo universalista da Carta, apesar de apontar que ele não teria se concretizado, até hoje, justamente por faltar à humanidade um solo moral comum: “a *Carta da Terra* convidava-nos, a todos, a começar de novo deixando para trás uma etapa de autodestruição, mas ainda não desenvolvemos uma consciência universal que o torne possível” (Francisco, 2015a: 64, §207). Além disso, no período das primeiras articulações para a elaboração da *Carta da Terra*, João Paulo II chegou a se referir ao “direito a um ambiente seguro como algo que deve passar a figurar numa Carta atualizada dos direitos do homem” (João Paulo II, 1990: 5, § 9).

A pauta ambientalista poderia fornecer, dessa maneira, um alicerce moral de legitimidade que ultrapassaria o caráter individualista dos direitos humanos. Não se trataria mais de postular apenas os direitos invioláveis e particulares de cada ser

humano, mas de defender os direitos coletivos da “família humana”. Uma das principais diferenças que se pode destacar com base nos ideais da ecologia católica, porém, é o fato de que essa doutrina religiosa não admite ampliar o conceito de “família” para incluir toda a “comunidade terrestre”, como faz a *Carta da Terra* (2000: 1). Para doutrina católica, o planeta é, acima de tudo, o habitat do ser humano, que tem prioridade em relação aos demais seres vivos.

A família precisa duma casa, dum ambiente à sua medida onde tecer as próprias relações. *No caso da família humana, esta casa é a terra*, o ambiente que Deus criador nos deu para que o habitássemos com criatividade e responsabilidade. Devemos cuidar do ambiente: este foi confiado ao homem, para que o guarde e cultive com liberdade responsável, tendo sempre como critério orientador o bem de todos. Obviamente, o ser humano tem um primado de valor sobre toda a criação. Respeitar o ambiente não significa considerar a natureza material ou animal mais importante do que o homem; quer dizer antes não a considerar egoisticamente à completa disposição dos próprios interesses (Bento XVI, 2008a: 3, §7).

É sobre o cuidado dessa casa, “sobre o cuidado da casa comum”, como consta no subtítulo da *Laudato Si'*, que a Igreja Católica quer intervir. Não se trata, portanto, de se imiscuir nos assuntos governamentais das diferentes nações. Os problemas do meio ambiente “transcendem as fronteiras de cada Estado”, logo sua solução não pode ser limitada a cada país” (João Paulo II, 1990: 5, § 9). Frente a eles, “não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos” (Francisco, 2015a: 17, §52). Se antes as identificações familiares e políticas deviam ser abandonadas em nome da salvação individual no céu (Pierucci, 2006), hoje elas devem ser dissolvidas em nome da salvação coletiva da Terra.

Um dos grandes adversários de qualquer tipo de ambientalismo, justamente por esse caráter globalizante que a resposta aos problemas ecológicos exige, é o nacionalismo (Taylor, 1995). Conforme apontado anteriormente, as teorias da conspiração que afirmam que a propagação das questões ambientais está ligada ao estabelecimento de uma “nova ordem mundial”, desejosa de instaurar um governo planetário, encontram eco em diversas organizações, inclusive religiosas. Esse temor, contudo, não aflige a Igreja Católica. Pelo contrário, da perspectiva dessa instituição, até mesmo o surgimento de uma governança global é visto com bons olhos, pois contribuiria para sanar não só os problemas ambientais, mas uma série de outras mazelas sociais:

Para sanar as economias atingidas pela crise de modo a prevenir o agravamento da mesma e em consequência maiores desequilíbrios, para realizar um oportuno e integral

desarmamento, a segurança alimentar e a paz, para garantir a salvaguarda do ambiente e para regulamentar os fluxos migratórios urge a presença de uma verdadeira *Autoridade política mundial*, delineada já pelo meu predecessor, o Beato João XXIII (Bento XVI, 2009: 46, §67).

Como reconhece João Paulo II, porém, a questão ecológica tem vários níveis, os quais resultam em “tarefas que competem às pessoas individualmente consideradas, aos povos, aos Estados e à Comunidade internacional” (João Paulo II, 1990: 7, § 15). Acima de tudo, não é na lógica burocrática dos governos nacionais e internacionais que a Igreja Católica procura interferir, mas nas concepções éticas dos diferentes povos, no plano moral. Nesse sentido, o apelo à resolução dos problemas do meio ambiente se torna extremamente conveniente. A proteção do ambiente requer “uma cultura e uma educação das próprias populações”, afirmou na ONU o cardeal Phan-Van-Thuon (1982). É justamente essa segunda exigência que a Igreja Católica pretende atender. Ela se coloca no campo ecológico como um ator de alcance internacional, que poderia ajudar a gerar uma conscientização mundial em prol da conservação do meio ambiente.

Da perspectiva da instituição católica, essa atuação internacional não é apenas uma questão estratégica. Já que o cuidado ecológico é um imperativo moral e a moral católica (como a da maioria das religiões) não aceita nenhuma forma de relativismo, engajar-se conjuntamente na defesa do meio ambiente é uma obrigação de todos: “uma vez que a crise ecológica é fundamentalmente uma questão moral, ela exige que todas as pessoas respondam em solidariedade” (João Paulo II, 1989b: 2, §2, tradução minha) e essa solidariedade deve ter uma “dimensão universal” (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004, §486). Se “todos somos responsáveis pela proteção e cuidado da criação”, essa “responsabilidade não conhece fronteiras” (Bento XVI, 2010a: 6, §11), ou seja, “proteger o ambiente natural [...] é *dever de toda a pessoa*” (idem, 2010a: 7, §14, grifos meus).

Em essência, conforme discutido no item anterior, esse lastro imperativo do engajamento ecológico católico deriva de um mandamento divino dado originalmente a Adão e Eva, mas que se estende a toda humanidade. Para atender a esse mandamento, não bastam apenas ações individuais, é preciso agir em conjunto: “Deus não abandonou o mundo. Ele quer que o seu desígnio e a nossa esperança em relação ao mundo se realizem através da uma cooperação destinada a restabelecer a sua harmonia originária” (João Paulo II & Bartolomeu I, 2002: 1-2). Cuidar da natureza é, assim, um dever não

só individual, mas também coletivo: “a conversão ecológica, [...] é também uma conversão comunitária” (ibid.: 67, §219).

Por fim, vale lembrar que, nos discursos oficiais católicos, o cumprimento desse dever é sempre remetido ao outro mundo, não a este. Conforme afirma Francisco, é com base na “na expectativa da vida eterna” que “unimo-nos para tomar a nosso cargo esta casa que nos foi confiada” (Francisco, 2015a: 74, §244). Não é o medo de que os recursos naturais se esgotem que deve levar o fiel católico a proteger o meio ambiente, é a necessidade de fazer o que é certo. Em um pronunciamento na conferência da ONU sobre mudanças climáticas de 2009, em Copenhague, o arcebispo Migliore (2009) reforçava esse raciocínio afirmando que, uma vez atingida a evolução moral necessária à resolução coletiva da crise ambiental, seria possível “dissolver qualquer estéril sentido de medo, de terror apocalíptico”. Por isso,

a questão ecológica não deve ser enfrentada apenas por causa das pavorosas perspectivas que a degradação ambiental esboça no horizonte; o motivo principal há-de ser a busca duma autêntica *solidariedade de dimensão mundial*, inspirada pelos valores da caridade, da justiça e do bem comum (Bento XVI, 2010a: 5, §10, grifos meus).

A proposta de unificação mundial apregoada pela doutrina católica para lidar com questão ecológica, portanto, não envolve apenas uma união política de territórios, de governos e nações, mas, acima de tudo, uma unificação de concepções, uma unificação moral. Ora, todo o trabalho de evidenciação das virtudes ecológicas supostamente inerentes à doutrina católica tem como objetivo, justamente, estabelecer que a difusão de seus ensinamentos é a melhor maneira de difundir a própria preocupação com o meio ambiente.

Capítulo 6.

A ecologia moral, humana e integral: a reafirmação da moral católica como resposta aos problemas ambientais

O problema ecológico é ligado ao problema ético e moral
João Paulo II, 1991b: 2, tradução minha

6.1. Raízes morais da crise ecológica

Neste capítulo final, a intenção é mostrar como todas as reinterpretações e todos os deslocamentos de significados expostos ao longo do capítulo anterior se articulam nos discursos católicos para transformar a defesa do meio ambiente em uma pauta religiosa, cuja solução inescapavelmente precisa passar pela adoção das orientações morais pregadas pela instituição católica. Desde o primeiro pronunciamento católico oficial sobre a questão ecológica, feito por Paulo VI (1970), a Igreja Católica havia explicitado sua pretensão de se colocar como o “farol moral” de um mundo que se afastou de Deus e que precisaria reencontrá-lo para se salvar da catástrofe ambiental. Foi com base nesse pressuposto que, em 1971, Paulo VI criou um conceito que passaria a figurar em grande parte dos pronunciamentos sobre ecologia feitos por seus sucessores, o de ecologia moral:

Hoje preocupamo-nos com a ecologia, isto é, com a purificação do ambiente físico onde se desenrola a vida do homem: porque não nos havemos de preocupar também com uma *ecologia moral*, onde o homem vive como homem e como filho de Deus? (Paulo VI, 1971b: 3, grifo meu).

Nenhuma reflexão a respeito do meio ambiente feita no âmbito católico, a partir de então, deixaria de associar os aspectos físicos e morais da degradação ambiental: não basta impedir que seja despejado esgoto nos rios, se a mídia despeja nos lares um conteúdo que “contamina os espíritos com pornografia, programas imorais e performances licenciosas” (Paulo VI, 1973, tradução minha). Segundo esse raciocínio, ambos os ambientes, o físico e o moral, estão sendo poluídos e precisam ser purificados.

Mais tarde, essa conexão se fortaleceria no discurso católico oficial a ponto de, muitas vezes, as causas dos problemas do ambiente físico passarem a ser buscadas na esfera moral.

É dessa mesma conexão que derivam os conceitos católicos de ecologia humana – a expressão já fora usada por Paulo VI (1973), mas só ganhou corpo conceitual com os papas João Paulo II e Bento XVI – e de ecologia integral – que, por sua vez, também fora usada pela Comissão Teológica Internacional (2009), mas só adquiriu importância como conceito com o papa Francisco. No cerne desses três conceitos está o postulado de que, uma vez que poluição da natureza “está inevitavelmente ligada à vida física e até mesmo moral do homem”, todos esses domínios precisam ser purificados (Paulo VI, 1971a: 3, tradução minha). Ou seja, a “aspiração à pureza e à limpidez desses elementos externos” deve se juntar ao “desejo de que um processo regenerativo semelhante seja aplicado às condutas e ao espírito do homem” (ibid.: 3).

Nos discursos de Paulo VI, em geral, ainda são as reverberações da degradação da natureza no ambiente humano as que mais preocupam, e não o contrário. “Por motivo da exploração inconsiderada da natureza”, afirma Paulo VI, a humanidade “começa a correr o risco de destruí-la e de vir a ser, também ela, vítima dessa degradação” (ibid.: 9, § 21). A degradação do meio ambiente físico deve deixar sequelas no ambiente humano, e é isso que, para Paulo VI, está em jogo evitar acima de tudo. Essa preocupação se fundamentava na constatação de que as principais propostas ecológicas difundidas até aquele momento estavam mais preocupadas com salvação da natureza “não-humana”, pode-se dizer assim, do que em ajudar as pessoas. Conforme a própria narrativa histórica da Igreja Católica, os movimentos ecológicos existentes até 1972, ano em que ocorreu a primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Homem e o Meio Ambiente, em Estocolmo, “além de não se voltarem para a Igreja Católica e nem mesmo a incluírem, propunham soluções aos problemas ambientais contrárias aos seus ensinamentos” (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2006: 15).

Para cavar um nicho no tema ambiental, cujo surgimento e propagação foram absolutamente alheios à interferência não só católica, mas de qualquer religião, Paulo VI afirmava recorrentemente, assim como todos os pontífices após ele, que “não se poderá enfrentar o problema do meio ambiente apenas com medidas de ordem técnica” (Paulo VI, 1972: 2, tradução minha). Já era de conhecimento comum, à época, que as questões ambientais ganhavam cada vez mais ares de problema técnico e econômico, e

isso incomodava a Igreja Católica não só por motivos doutrinários, mas também por motivos estratégicos, pois a Igreja poderia exercer pouca ou nenhuma influência nas soluções desse tipo de problema. Afinal de contas, o mundo moderno, cada vez mais secularizado – fato que os próprios pontífices reconhecem –, conta cada vez menos com a religião na resolução dos problemas em nível social³², o que não é contraditório com o fato de os indivíduos, no plano privado, recorrerem às mais diversas soluções religiosas disponíveis no mercado da fé para tratar de seus problemas pessoais (Wilson, 1976; Pierucci, 1997).

Para a religião católica, portanto, tratava-se mais uma vez de correr atrás das mudanças sociais que aconteciam a despeito dela³³. É por isso que, em pronunciamento na Conferência de Estocolmo, Paulo VI fez questão de reafirmar que “todas as medidas técnicas serão ineficientes se não forem acompanhadas de uma tomada de consciência da necessidade de uma mudança radical das mentalidades” (1972: 2, tradução minha). Em outra intervenção, na mesma conferência, um representante da Santa Sé afirmou, por sua vez, que foi a própria “civilização tecnológica” que “colocou em apuro a simbiose fundamental entre o homem e seu meio” (Riedmatten, 1972, tradução minha). Subjacente a essas advertências, é claro, estava a ideia de que somente a religião poderia proporcionar o tipo de mudança necessário ao saneamento da crise ambiental.

É com o papa João Paulo II, entretanto, que a dimensão moral dos problemas ecológicos ganha mais relevo. Como os próprios intelectuais da Igreja Católica reconhecem, João Paulo II foi primeiro pontífice a enfatizar repetidamente “que o cuidado com o meio ambiente é uma obrigação moral” (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2006: 44). Essa dimensão moral passa, então, a ser tratada não apenas como mais um lado, uma face do problema ambiental, mas como seu aspecto principal: “o fator determinante [para lidar com a crise ambiental] é o ser humano”, “não são a ciência e tecnologia, ou os crescentes meios de desenvolvimento” (João Paulo II, 1986b: 2, §3,

³² A observação sarcástica de Thomas Huxley poderia servir como sinopse do processo da secularização. Nos tempos modernos, diz ele, “um surto de peste lança a atenção dos homens não mais sobre a Igreja, mas sobre os esgotos” (2009 [1892]: 106). Para uma discussão mais detalhada sobre as implicações que a tentativa da Igreja Católica de se imiscuir na seara ecológica trazem à teoria sociológica da secularização, ver as considerações finais desta dissertação.

³³ Nas sociedades secularizadas, a religião não impõe mais os rumos das demais esferas da vida social (na ciência, no lazer, nas artes, na política etc.), mas apenas procura se adaptar às mudanças ocorridas nas mesmas, exercendo assim, no máximo, o papel coadjuvante (Prandi & Santos, 2015). A teoria da secularização, justamente por isso, é uma teoria que precisa “dar conta da mudança social que traz consigo uma mudança religiosa” (Santos, 2016a). Em outras palavras, trata-se de explicar como as religiões se adaptam às mudanças sociais, em invés de ditar seus rumos.

tradução minha). Ou ainda: “a proteção do meio ambiente não é só uma questão técnica, mas também, e sobretudo, uma questão ética. Todos têm obrigação moral de olhar pelo meio ambiente” (idem, 1999d: §41).

Sendo assim, “meras considerações utilitárias ou uma abordagem estética da natureza não podem ser base suficiente para uma genuína educação em ecologia” (idem, 1993b: 3, §5, tradução minha). O que interessa à Igreja Católica são menos os recursos naturais, sua beleza, utilidade etc., e mais os “recursos que o homem leva em si mesmo: na sua natureza humana, na dignidade da imagem e semelhança com Deus” (idem, 1982: 3, §5). Sem o “correto cuidado” para com esses últimos, de nada adiantaria se engajar na luta pelo meio ambiente.

Os discursos oficiais da ecologia católica, vale ressaltar, não chegam nunca a ponto de negar a legitimidade da preocupação com os problemas físicos advindos da degradação ambiental, muito menos contestam sua realidade. Ocorre que mesmo esse “aspecto material”, de gestão de recursos, também é transformado em uma questão moral: “o respeito pelo meio ambiente natural e o uso correto e moderado dos recursos da criação são uma parte, dentre outras, das obrigações morais de cada um” (idem, 1993b: 2, §3, tradução minha). Ou seja, não se trata de fazer o que é racional, o que é útil, como seria em um ambientalismo racionalista, mas de fazer o que é moralmente correto, o que é bom – por isso, trata-se de um ambientalismo moralista.

Em praticamente os discursos aqui analisados, o reconhecimento da importância e legitimidade da preocupação com bens da natureza é, logo em seguida, contraposto ao que deve ser a preocupação principal de um católico ecologicamente engajado:

Estou certo de que vocês [...] estão preocupados com a poluição do ar e dos mares, ou seja, o problema ecológico. Estão indignados com o mau uso dos recursos da terra e a crescente destruição do meio ambiente. Vocês estão certos. Deve-se agir de forma coordenada e responsável para mudar esta situação antes que nosso planeta sofra danos irreversíveis. Mas [...] há também uma *poluição das ideias e dos costumes* que também podem levar à destruição do homem (idem, 1989a: 5-6, §2.2, grifos meus, tradução minha).

Para a Igreja Católica, não interessa uma discussão das “soluções técnicas específicas” das questões ambientais, pois ela é “perita em humanidade” (Bento XVI, 2010a: 2, §4). Essa perícia em assuntos humanos a credenciaria, inclusive, a negar a eficácia de certas medidas propostas para combater a degradação ambiental se baseando, para isso, na degradação moral que tais medidas implicariam. É isso que

ocorre na discussão sobre a legitimidade ecológica do controle de natalidade. Em diversas ocasiões, o discurso católico procura se contrapor, com apelos morais, aos estudos que “levantam a questão das *consequências ambientais do crescimento populacional*” (João Paulo II, 1994: 3-4, tradução minha). Durante a Rio-92, por exemplo, o cardeal Angelo Sodano, representante da Santa Sé, afirmou que não se pode defender os direitos humanos e, ao mesmo tempo, “pisotear os direitos das pessoas que se encontram em situações menos privilegiadas determinando, com uma ‘ditadura devastadora’, quantos filhos eles podem ter ou não” (Sodano, 1992, tradução minha).

Não obstante, como já foi apontado, essa bandeira neomalthusiana esteve presente desde as primeiras manifestações históricas das preocupações ecológicas, não só nas vertentes ambientalistas racionalistas, mas também nas moralistas intramundanas que, muitas vezes, defendem a diminuição da reprodução humana como forma de “acertar as contas” com a natureza. Vale lembrar também que atribuição dos problemas ambientais ao “mau comportamento” humano e o postulado de que foi a degradação das ideias e dos costumes da humanidade que a levou a agredir e desrespeitar a dignidade da Terra e dos demais seres que a habitam são fatores presentes nos dois subtipos do ambientalismo moralista, o intra e o extramundano. A diferença, porém, é que a moralidade que se considera desrespeitada na ecologia católica oficial, uma representante do ambientalismo moralista extramundano, é derivada de um mandamento divino e não do respeito à Terra por si mesma: “o relacionamento entre os indivíduos ou as comunidades e o meio ambiente nunca pode ser separado da relação com Deus” (João Paulo II, 2003a: 1).

Tal como apontado no capítulo anterior, o comportamento ecologicamente incorreto é iníquo para a doutrina católica não porque seja errado, por si só, poluir a natureza, mas porque isso afronta um dos mandamentos primordiais de Deus:

Quando o homem se afasta do desígnio de Deus criador, provoca uma desordem que se repercute inevitavelmente sobre o resto do universo. Se o homem não estiver em paz com Deus, também a própria terra não estará em paz [...]. Estão, efetivamente, diante dos olhos de todos as devastações crescentes, causadas no mundo da natureza pelo comportamento de homens indiferentes às exigências da ordem e da harmonia que o regem [...]. É evidente que uma solução adequada não pode consistir simplesmente numa melhor gestão, ou num uso menos irracional dos recursos da terra. Muito embora se reconheça a utilidade prática de semelhantes providências, parece ser necessário examinar a fundo e enfrentar no seu conjunto a grave *crise moral de que a degradação do ambiente é um dos aspectos* preocupantes (idem, 1990: 2-3, § 5).

O encadeamento lógico que subordina a crise ecológica a uma crise moral aparece aqui de forma mais explícita: o afastamento de Deus leva à degradação moral, que leva à degradação ambiental. Essa ideia basilar é continuamente repisada nos textos e discursos eclesiais relativos ao meio ambiente. Conforme o papa Bento XVI, tanto a “paz na natureza” quanto a “paz entre os homens” “pressupõem a paz com Deus” (2010a: 7, §14). Para o papa Francisco, a melhor maneira de acabar com a degradação ambiental “é voltar a propor a figura de um Pai criador e único dono do mundo” (2015a: 25, §75). Deixar de reciclar o lixo, desperdiçar água, desperdiçar energia elétrica, andar apenas de carro etc., todas essas atitudes passam a ser, com base na interpretação proposta nos discursos oficiais católicos, não mais apenas antiecológicas, mas afrontas à vontade divina: “destruir a criação significa dizer ao Senhor: ‘Não me agrada’. E isto não é bom: eis o pecado!” (Francisco, 2014a: 2).

Está subjacente a toda afirmação ecológica das autoridades católicas a ideia de que devemos cuidar da Terra porque ela é de Deus, é criação de Deus, e degradá-la é uma forma de ofender a vontade de Deus, uma forma de “pecar” (João Paulo II, 1999a: 38, §56; Francisco & Bartolomeu, 2014: 3, §6). Esse é o componente “extramundano” que diferencia esse tipo de ambientalismo. Ele vai na direção oposta àquela do ambientalismo moralista intramundano ao fundamentar metafisicamente a acusação de transgressão moral lançada aos que poluem o meio ambiente.

Nessa ecologia religiosa pregada pelo catolicismo, contudo, trata-se não apenas de cuidar de uma Terra que está “cada vez mais degradada”, mas que também está cada vez mais “degradante” (João Paulo II, 1987a: 4). Tal como afirma Francisco, há uma progressiva “deterioração ética e cultural que acompanha a deterioração ecológica” (2015a: 51, §162). Vale lembrar que todo o remodelamento feito pelas autoridades católicas das causas, ameaças e soluções envolvidas nas questões ecológicas tem como objetivo legitimar sua inserção nesse campo e ao mesmo tempo desbancar as soluções alternativas, que são tratadas como ineficientes ou incompletas: “a habilidade e a boa vontade de especialistas e cientistas não são capazes de resolver o complexo problema [ecológico]” (idem, 1987b: 2, §3, tradução minha). Se não é a natureza pura e simplesmente que se trata de proteger, mas a “natureza criada por Deus” (idem, 1987a: 4, tradução minha), os ensinamentos da Igreja Católica poderiam ajudar mais do que a ciência, a política e a moral secular. Um engajamento ecológico que prescindisse “da relação com as outras pessoas e com Deus” seria, nessa perspectiva, apenas “um

individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfixiante na imanência” (Francisco, 2015a: 38, §119).

Ignorar que “as raízes profundas de qualquer atentado à natureza são a desordem moral e o desprezo do homem pelo homem” (João Paulo II, 1999b: 2, § 4), portanto, seria praticar uma ecologia superficial. São essas “raízes éticas e espirituais dos problemas ambientais” que justificam a busca da Igreja Católica por soluções que não sejam voltadas a um avanço técnico, mas a uma “mudança do ser humano; caso contrário, estaríamos a enfrentar apenas os sintomas” (Francisco, 2015a: 3, §9; 46, §144). Atuar na resolução desse aspecto ético do desequilíbrio ecológico, afirma-se, “é uma responsabilidade da Igreja” (João Paulo II, 1992b: 7, §13, tradução minha). A todo momento, a doutrina católica procura se apresentar como a alternativa mais apropriada para lidar com a crise ambiental, opondo-se àquelas posturas presentes no ambientalismo racionalista e no ambientalismo moralista intramundano:

num dos extremos, alguns defendem a todo o custo o mito do progresso, afirmando que os problemas ecológicos resolver-se-ão simplesmente com novas aplicações técnicas, sem considerações éticas nem mudanças de fundo. No extremo oposto, outros pensam que o ser humano, com qualquer uma das suas intervenções, só pode ameaçar e comprometer o ecossistema mundial, pelo que convém reduzir a sua presença no planeta e impedir-lhe todo o tipo de intervenção (Francisco, 2015a: 19, §60).

O papa Francisco chega a afirmar que é a própria confiança cega na tecnologia que leva o ser humano a enxergar a natureza como uma “realidade informe totalmente disponível para a manipulação” (2015a: 34, §106). Para reverter esse quadro, caberia à Igreja Católica e aos fiéis lutar por “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” (ibid.: 35-6, §111, grifo meu). Seria “apenas um pequeno adiamento do colapso” persistir na tentativa de conciliar “a preservação do meio ambiente com o progresso” (ibid.: 60, §194). Nesse ponto se torna explícita, mais uma vez, a tensão existente entre uma lógica moralista extramundana e uma concepção racionalista do ambientalismo. Um conceito como o de desenvolvimento sustentável, tão caro àquela última concepção, pode se transformar, para a primeira, em apenas “um diversivo e um meio de justificação que absorve valores do discurso ecologista dentro da lógica da finança e da tecnocracia” (ibid.: 60, §194).

Tudo isso gera, no fim das contas, uma situação inusitada: assim como Lynn White, a Igreja Católica também chega à conclusão de que as raízes históricas da crise

ecológica estão relacionadas à religião cristã. Contudo, se para o historiador o que desencadeia a degradação da natureza é a fidelidade aos valores religiosos, para a Igreja Católica é a sua perda. Mas não se trata apenas de uma disputa simbólica em torno do papel histórico que o cristianismo possa ter desempenhado, se seus ensinamentos ajudaram a gerar os problemas ambientais ou se impediam o seu surgimento até serem abandonados. Mais do que proteger sua imagem, interessa à Igreja Católica difundir o mais amplamente possível a ideia de que a crise ecológica precisa ser encarada com uma reforma moral. Uma vez que isso seja aceito, o próximo passo é discutir a arquitetura dessa reforma, isto é, estabelecer se ela deve partir de uma nova fundação, de novas inspirações, ou se os alicerces fornecidos pela tradição cristã-católica ainda seriam a melhor opção para se erguer o novo edifício social ecologicamente correto.

6.2. A conservação da natureza e o conservadorismo

Seja de qual lado for que se acompanhe o engajamento católico na questão ambiental chega-se, inevitavelmente, de volta à máxima: “*a crise ecológica é um problema moral*” (João Paulo II, 1990: 8, § 15). Ora, se é um problema moral, é um problema relacionado ao comportamento humano, que extrapola os limites do simples cuidado do meio ambiente. Logo, uma ecologia que realmente lide com as “causas reais e profundas” da degradação ambiental, tem de ser, nessa ótica, além de uma ecologia moral, uma ecologia humana. Foi na encíclica *Centesimus Annus* (1991a) que o papa João Paulo II incluiu pela primeira vez no léxico católico o conceito de ecologia humana com esse sentido particular³⁴:

Além da destruição irracional do ambiente natural, é de recordar aqui outra ainda mais grave, qual é a do *ambiente humano*, a que se está ainda longe de prestar a necessária atenção. Enquanto justamente nos preocupamos, apesar de bem menos do que o necessário, em preservar o “habitat” natural das diversas espécies animais ameaçadas de extinção, porque nos damos conta da particular contribuição que cada uma delas dá ao equilíbrio geral da terra, empenhamo-nos demasiado pouco em *salvaguardar as*

³⁴ Ao falar de ecologia humana a Igreja Católica não está se referindo ao sentido acadêmico e usual da expressão. Além de ser um dos ramos da própria ecologia, que trata das relações físicas (e não morais ou teológicas) do ser humano com o ambiente natural, diferentes áreas como “antropologia, geografia, sociologia e psicologia, [também] apresentam desenvolvimentos [teóricos] próprios de ecologia humana” (Begossi, 1993). Vide, por exemplo, as consagradas análises de ecologia humana da Escola de Chicago, que tratavam das interações dos indivíduos no ambiente urbano (Eufrásio, 1999).

condições morais de uma autêntica “ecologia humana”. Não só a terra foi dada por Deus ao homem, que a deve usar respeitando a intenção originária de bem, segundo a qual lhe foi entregue; mas o homem é doado a si mesmo por Deus, devendo por isso respeitar a estrutura natural e moral, de que foi dotado (idem, 1991a: 31, §38).

Aprender a praticar essa ecologia humana seria “mais urgente” e “mais difícil” do que respeitar a “ecologia da natureza” (idem, 2000: 2). A estrutura vista como fundamental ao bom funcionamento desse ambiente moral é a família, “no seio da qual o homem recebe as primeiras e determinantes noções acerca da verdade e do bem” (idem, 1991a: 31, §39). E João Paulo II faz questão de ressaltar que a “família” da qual está falando é a “família fundada sobre o matrimônio” (ibid.: 31, §39).

Fazendo o uso do repertório conceitual de seu antecessor, Bento XVI também não foge à prática de reafirmar, a todo momento, “as ligações existentes entre a ecologia natural, ou seja, o respeito pela natureza, e a ecologia humana” (Bento XVI, 2007a: 4, §8). Em todos seus pronunciamentos que tocam na temática ambiental, ele busca reafirmar que “*toda a atitude de desprezo pelo ambiente provoca danos à convivência humana, e vice-versa*”, pois haveria “um nexó incindível entre a paz com a criação e a paz entre os homens” (ibid.: 4, §8).

A afirmação desse “nexó incindível” é refinada em diversos outros pronunciamentos:

As modalidades com que o homem trata o ambiente influem sobre as modalidades com que se trata a si mesmo, e vice-versa [...]. Toda a lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais, assim como a degradação ambiental por sua vez gera insatisfação nas relações sociais [...] De fato, a degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana: quando a “ecologia humana” é respeitada dentro da sociedade, beneficia também a ecologia ambiental (idem, 2009: 35-6, §51).

Contudo, tal como foi apontado no capítulo anterior, algo estaria afetando cada vez mais o equilíbrio dessa ecologia humana: o avanço da modernidade, o consumismo, o individualismo, o materialismo, o pragmatismo, a busca de prazeres mundanos, a liberalização dos costumes etc. Tudo isso causaria a degradação ambiental não só diretamente, por produzir indivíduos propensos ao desperdício e a outras práticas poluentes, mas também por afastar a humanidade de Deus e do sagrado. Tudo decorreria, na ótica católica, desse afastamento, dessa secularização. Na famosa fórmula de Bento XVI, “os desertos exteriores multiplicam-se no mundo, porque os desertos interiores tornaram-se tão amplos” (idem, 2005: 3). Um dos exemplos usados por Bento XVI para ilustrar essa relação causal é a suposta ausência da preocupação ecológica nos

países comunistas: “regimes materialistas e ateus” mostraram “as feridas profundas que um sistema econômico sem referências assentes na verdade do homem infligira não só à dignidade e liberdade das pessoas e dos povos, mas também à natureza” (idem, 2010b: 2).

A crítica, contudo, não se limita aos países comunistas. Esse tipo de visão desencantada, que leva os indivíduos a desfrutar das riquezas da Terra “sem referenciá-las ao Criador” (João Paulo II, 1986a: 3, §4, tradução minha), também se faria presente nas sociedades capitalistas:

na época moderna secularizada assiste-se ao insurgir de uma dúplice tentação: uma concepção do saber entendido não já como sabedoria e contemplação, mas como poder sobre a natureza, que é consequentemente considerada como objeto de conquista. A outra tentação é constituída pela exploração desenfreada dos recursos, sob o impulso da busca do lucro sem limites, segundo a *mentalidade própria das sociedades modernas de tipo capitalista* (João Paulo II, 1997: 2, §4, grifos meus).

Seja sob regimes comunistas ou capitalistas, portanto, o ponto principal do raciocínio exposto pela Igreja Católica é que o mundo moderno, que é cada vez mais um mundo secular³⁵, um mundo irreligioso, que prescinde de Deus, não poderia produzir outra coisa que não o colapso ambiental.

O consumo brutal da criação começa lá onde Deus não está, onde a matéria já é somente material para nós, onde nós mesmos somos a última instância [...], onde já não reconhecemos qualquer instância acima de nós, mas vemo-nos unicamente a nós mesmos; tem início lá onde já não existe qualquer dimensão da vida acima da morte, onde nesta vida temos que nos apoderar de tudo e possuir a vida na máxima intensidade possível, onde temos que possuir tudo aquilo que é possível possuir (Bento XVI, 2008b: 9).

A falta de referências morais e o desregramento dos costumes, consequências do abandono da religião, seriam, assim, os verdadeiros responsáveis pelas catástrofes ecológicas. A impureza no ar, nas águas, nas florestas, só refletiria a impureza de uma humanidade que se afasta cada vez mais de Deus. Tanto no ambiente natural, como no ambiente humano, a degradação responderia “ao mesmo mal, isto é, à ideia de que não existem verdades indiscutíveis a guiar a nossa vida, pelo que a liberdade humana não tem limites” (Francisco, 2015a: 2-3, §6). Frear esse liberalismo indiferente às “verdades indiscutíveis”, indiferente à metafísica, seria, assim, uma forma de ativismo ecológico.

³⁵ Boa parte da literatura que contesta a teoria da secularização e se diz “atenta e simpática ao que os próprios agentes dizem” parece não estar levando tão a sério assim os discursos “êmicos”, afinal de contas são diversas as ocasiões em que os próprios agentes religiosos (não só católicos) reconhecem o caráter crescentemente secular das sociedades e mentalidades modernas, moldando sua forma de atuação no mundo justamente com base nessa constatação (Santos & Borges, 2016).

“Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais” (ibid.: 38, §119).

A Igreja Católica teria, dessa maneira, um “papel ecológico” fundamental: reensinar a humanidade a viver de acordo com os mandamentos divinos – reinterpretados, obviamente, e não naquele tradicional sentido “dominador” – e, com isso, reinserir Deus no mundo. A estratégia católica consiste em se oferecer como uma espécie de unidade de conservação na qual, ao invés da fauna e da flora, é a velha moral lastreada por verdades indiscutíveis que deve preservada, cercada contra o avanço da luxúria, cobiça e demais profanações – ou melhor, poluições – éticas que surgiriam, na modernidade, na mesma proporção (ou mais) que as formas físicas de poluição: “refletindo sobre o meio ambiente, à luz das Sagradas Escrituras e da doutrina social da Igreja, não podemos ignorar o problema do estilo de vida promovido pela sociedade moderna” (João Paulo II, 1999c: 2, §4). Isso porque “o estilo de vida atual não apenas provoca um efeito negativo na natureza, mas também sobre a moralidade das pessoas” (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2006: 29). A partir do momento, portanto, em que as pessoas voltassem a se submeter àquela moral preservada pelo catolicismo, espera-se, os problemas ambientais se resolveriam em seguida³⁶.

O ponto a não se perder de vista é que a própria ideia de poluição ética ou moral implica a concepção de uma pureza anterior que não estaria sendo conservada. Ou seja, tanto o ambiente material quanto o ambiente social, e até mesmo o “ambiente interior”, o corpo, seriam passíveis de “poluição”. Essa é a chave para compreender o conservadorismo implícito no engajamento ambientalista da Igreja Católica: ela nomeia de “comportamentos poluentes” (João Paulo II, 1990: 4, § 7) práticas como o aborto, o controle da natalidade, a homossexualidade, a pesquisa com células tronco, as manipulações genéticas etc., e assim as transforma, simbolicamente, em atitudes ecologicamente incorretas. Eis aí a transubstanciação da ecologia em conservadorismo religioso.

³⁶ Não à toa, tanto João Paulo II quanto Francisco afirmam que para se cuidar das questões ambientais é preciso, primeiro, passar por uma “conversão ecológica” (João Paulo II, 2001a: 2, §4; 2003b: 74, §70; Francisco, 2015a: 67, §217). A essa altura quase já dá para ler, sem querer, “conversão católica”. De toda forma, nada faz mais sentido do que ser necessária uma “conversão” para praticar uma forma de ambientalismo moralista extramundano.

Aqui não há espaço para uma boa vontade ingênua: a Igreja Católica usa a ecologia como uma arma contemporânea para combater velhos inimigos. Num mundo cada vez mais secularizado, que não tem mais medo do Diabo e de seus cavaleiros do Apocalipse, mas que treme diante das mudanças climáticas e do derretimento das calotas polares, a ecologia serve como uma luva para a Igreja Católica continuar sua luta contra as práticas e ideias que considera pecaminosas, e que se transformam, agora, em poluentes.

Para “preservar a natureza” é preciso cuidar da “*solidez moral da sociedade*”, afirma Bento XVI (2009: 36, §51). Para alcançar um verdadeiro desenvolvimento sustentável “toda sociedade deve possuir *sólidos valores éticos* enraizados, ou ela estará sem rumo e não terá as fundamentações necessárias”, postularam os representantes da Santa Sé no Comitê Preparatório da Rio +10 (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2006). A atuação ecológica depende do cultivo de “virtudes sólidas”, alerta Francisco (2015: 65, §211). O índice dessa “solidez” se mede, como não poderia deixar de ser, com a régua das prescrições morais da doutrina católica:

Se não é respeitado o direito à vida e à morte natural, se se tornam artificiais a concepção, a gestação e o nascimento do homem, se são sacrificados embriões humanos na pesquisa, a consciência comum acaba por perder o conceito de ecologia humana e, com ele, o de ecologia ambiental. É uma contradição pedir às novas gerações o respeito do ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitar-se a si mesmas. O livro da natureza é uno e indivisível, tanto sobre a vertente do ambiente como sobre a vertente da vida, da sexualidade, do matrimônio, da família, das relações sociais (Bento XVI, 2009: 36, §51).

Nessa perspectiva, mudar de sexo, por exemplo, seria atentar contra a própria natureza, uma atitude “antiecológica”. O comportamento visto como “natural”, e, portanto, correto, é o comportamento tradicional prescrito pelas normas católicas, que, por sua vez, seriam derivadas de mandamentos divinos. Ou seja, aquela repetida ênfase no “nexo incindível” entre as dimensões morais e físicas dos problemas ecológicos, presente desde o início dos discursos católicos sobre o meio ambiente, não era e não é gratuita: ela possibilita uma ardilosa reinvestida da moral católica conservadora, por meio de um tema atual que tem amplo apelo global, seja no plano institucional das políticas públicas, seja no plano pessoal dos hábitos cotidianos.

É esse conservadorismo reciclado, embutido no ambientalismo católico, que possibilita aos pontífices falarem de ecologia quando, na verdade, estão falando dos usos do corpo:

A importância da ecologia é agora indiscutível. Devemos ouvir a linguagem da natureza e responder-lhe coerentemente [...]. Também o homem possui uma natureza, que deve respeitar e não pode manipular como lhe apetece. O homem não é apenas uma liberdade que se cria por si própria. O homem não se cria a si mesmo. Ele é espírito e vontade, mas é também natureza, e a sua vontade é justa quando respeita a natureza e a escuta e quando se aceita a si mesmo por aquilo que é e que não se criou por si mesmo (Bento XVI, 2011b: 5).

O nosso corpo nos põe em relação direta com o meio ambiente e com os outros seres vivos. A aceitação do próprio corpo como dom de Deus é necessária para acolher e aceitar o mundo inteiro como dom do Pai e casa comum; pelo contrário, uma lógica de domínio sobre o próprio corpo transforma-se numa lógica, por vezes subtil, de domínio sobre a criação. Aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados é essencial para uma verdadeira ecologia humana. Também é necessário ter apreço pelo próprio corpo na sua feminilidade ou masculinidade, para se poder reconhecer a si mesmo no encontro com o outro que é diferente (Francisco, 2015a: 49, §155).

Isso não se limita, obviamente, aos discursos pontifícios. Apenas para dar um exemplo oriundo do contexto brasileiro, segue o trecho de um artigo do cardeal Dom Odilo Scherer, atual arcebispo de São Paulo:

Não é pensável que a natureza tenha errado, ao moldar o ser humano como homem e mulher [...]. Não respeitar a natureza das coisas leva a desastres ambientais e compromete a sustentabilidade da vida (Scherer, 2011).

A estratégia ecológica conservadora se repete em outros temas caros ao ativismo moralista católico, como o aborto, a eutanásia e a manipulação genética:

Esta “cultura do descarte” tende a tornar-se a mentalidade comum, que contagia todos. A vida humana, a pessoa já não é sentida como um valor primário a respeitar e salvaguardar, especialmente se é pobre ou deficiente, se ainda não é útil – como o nascituro – ou se deixou de servir – como o idoso (Francisco, 2013c: 2).

É preocupante constatar que alguns movimentos ecologistas defendem a integridade do meio ambiente e, com razão, reclamam a imposição de determinados limites à pesquisa científica, mas não aplicam estes mesmos princípios à vida humana (idem, 2015a: 43, §136).

Apesar do papa Francisco também se valer, às vezes, dos conceitos de ecologia moral e humana, em geral é o conceito de “ecologia integral” que ele usa para defender, por exemplo, que “não é compatível a defesa da natureza com a justificação do aborto” (ibid.: 38, §120). Conforme seu raciocínio, existem “distintos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus” (ibid.: 64, §209). A adjetivação “integral” serve para fazer referência a uma ecologia que se preocupa em cuidar desses diferentes níveis, que reconhece que “tudo está interligado” (ibid.: 29, §91). Se tudo está interligado, torna-se

incoerente o engajamento de quem “luta contra o tráfico de animais em risco de extinção, mas fica completamente indiferente perante o tráfico de pessoas” (ibid.: 29, §91).

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma *abordagem integral* para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (ibid.: 44, §139, grifos meus).

Ou seja, o conceito de ecologia integral não fica atrás nem acrescenta muito aos conceitos de ecologia moral e ecologia humana. Trata-se, em todos os casos, de afirmar a existência de múltiplas facetas implícitas nas questões ecológicas, mas o moralismo conservador se faz presente independentemente do conceito em tela.

Quando se debilita de forma generalizada o exercício dalguma virtude na vida pessoal e social, isso acaba por provocar variados desequilíbrios, mesmo ambientais. Por isso, não basta falar apenas da integridade dos ecossistemas; é preciso ter a coragem de falar da *integridade da vida humana*, da necessidade de incentivar e conjugar todos os grandes valores (Francisco, 2015a: 69, §224, grifos meus).

A poluição das águas e do ar, a exploração indiscriminada das florestas, a destruição do meio ambiente são, muitas vezes, *resultado da indiferença do homem pelos outros*, porque tudo está relacionado. E de igual modo o comportamento do homem com os animais influi sobre as suas relações com os outros, para não falar de quem se permite fazer noutros lugares aquilo que não ousa fazer em sua casa (idem, 2016a, grifos meus).

Transpõe-se para as relações afetivas o que acontece com os objetos e o meio ambiente: tudo é descartável, cada um usa e joga fora, gasta e rompe, aproveita e espreme enquanto serve; depois... adeus (idem, 2016b: 31-2, §39, grifos meus).

Quando, na própria realidade, não se reconhece a importância dum pobre, dum embrião humano, duma pessoa com deficiência – só para dar alguns exemplos –, dificilmente se saberá escutar os gritos da própria natureza. *Tudo está interligado* (idem, 2015a: 37, §117, grifos meus).

“Tudo está interligado”. Esse postulado, que é típico das duas vertentes do ambientalismo moralista, poderia ser substituído por: “tudo passa pela decadência moral”. Como se viu ao longo dos dois últimos capítulos, essa advertência perpassa todo e qualquer pronunciamento católico acerca da temática ambiental. Tudo é moralizado. Qualquer atitude contrária à moral católica convencional é uma forma de poluição e, portanto, é antiecológica. Tanto o ambiente material quanto o ambiente social, e até mesmo o “ambiente interior”, o corpo, seriam passíveis de “poluição”. A própria poluição física é um ato imoral, um pecado, porque atenta contra a natureza criada e querida por Deus. Porém, é na disseminação prévia da imoralidade, da cultura secular e do paradigma tecnocrático que está a base de todo comportamento poluente. O

ato de poluir é imoral, ao mesmo tempo em que a imoralidade leva ao ato poluente, num círculo vicioso que teria a religião, de preferência a católica, como única saída possível.

Considerações finais

O que é especificamente “moderno” não é o fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fieis
Danièle Hervieu-Léger, 2015: 34

Nos dias de hoje, em grande parte dos hotéis ao redor do mundo, os hóspedes se deparam, ao adentrar em seus aposentos, com algum panfleto ou placa alertando para os custos ecológicos da lavagem das toalhas. Eles dizem: “Ajude o planeta, reutilize suas toalhas!”. Algo parecido pode ser encontrado por perto do elevador: “Se for subir apenas um ou dois andares, use a escada, faz bem para sua saúde e também ajuda o meio ambiente!”. Mediante uma perspectiva crítica, um hóspede pode apontar, provavelmente com razão, que um cálculo econômico (egoísta) está subjacente à retórica ecológica (comunitária) do hotel, isto é, por trás de sua preocupação em cuidar do planeta, há uma preocupação com os custos da lavanderia e da manutenção do elevador. De forma alguma isso quer dizer que o proprietário do hotel ou seus funcionários não possam ter uma sincera preocupação com o meio ambiente. O ponto é que o linguajar e os raciocínios da ecologia foram incorporados para respaldar algo que sempre foi de interesse do hotel, assim como de qualquer outra empresa no mundo capitalista: o corte de custos.

Um raciocínio semelhante pode ser desenvolvido acerca da incorporação da ecologia pela Igreja Católica, tal como foi visto ao longo deste trabalho. Não se trata de julgar se as preocupações católicas com o meio ambiente são sinceras. Do ponto de vista da sociologia da religião, não se pode assumir que a Igreja Católica e seus representantes passaram a se preocupar e a veicular ensinamentos sobre a questão ecológica em razão de alguma revelação ou inspiração divina. Há uma lógica “profana” subjacente a essa apropriação religiosa da ecologia. Tal como aquele hipotético hotel, a Igreja Católica se vale da retórica ambientalista para respaldar algo que permanece de

seu interesse: a proteção de certos valores conservadores contra o avanço do liberalismo moral.

É isso que explica a continuidade entre o documento inaugural da Igreja Católica sobre questões ambientais, do papa Paulo VI, e os documentos posteriores. Todos realçam o aspecto moral (ou a desordem moral), desconfiam de soluções meramente tecnológicas, atribuem os problemas ambientais à humanidade e aos seus desvios e propõem que a solução depende de mudanças comportamentais em consonância com a moralidade e os propósitos divinos, uma vez que a purificação do meio físico depende da purificação do meio humano. A resposta religiosa proposta pela Igreja Católica para tratar o problema ecológico resulta, assim, semelhante à forma conservadora com que ela lida com outros fenômenos que também considera problemas morais, como o aborto, a eutanásia, a homossexualidade, o uso de células-tronco etc. Novamente, propõe como solução uma reforma moral e comportamental de cunho cristão.

Mas não basta constatar a adoção dessa estratégia pela Igreja Católica. Também é preciso explicar o que a torna necessária, mostrar as pressões sociais que condicionam e direcionam as mudanças ocorridas na esfera religiosa, e é nesse ponto que a teoria da secularização se mostra relevante e atual. A passagem de um mundo tradicional, no qual as regras e orientações religiosas tinham valor de leis indiscutíveis e sagradas, para um mundo em que essas mesmas regras e orientações precisam se legitimar com base em valores e símbolos que não derivam da esfera religiosa só pode ser explicada por meio da teoria da secularização. Atualmente, a religião é “apenas mais uma força cultural entre tantas outras”, e “uma orientação religiosa da vida é praticada hoje apenas por uma pequena minoria” (Schluchter, 2014: 52).

Ou seja, no pano de fundo da estratégia conservadora da orientação ecológica católica está um mundo caracterizado pela progressiva perda de importância da religião, um mundo no qual as religiões vêm a jusante da mudança social e não a montante., como bem mostra o surgimento das preocupações ecológicas. Antes, eram os pecadores que atraíam os tufões para as cidades, como punição. Hoje são os poluidores. Antes, exigia-se que as “descobertas da ciência fornecessem resultados religiosos cuja veracidade fosse conhecida de antemão [...]. Hoje, as conclusões da ciência devem ser aceitas *a priori* e as interpretações religiosas devem ser afinadas e ajustadas para se encaixar nos resultados inquestionáveis do magistério do saber natural” (Gould, 2002: 167). O desafio contemporâneo lançado pela perspectiva ecológica é mais uma dessas

imposições de uma realidade à qual as religiões têm que se ajustar: após ter deixado de ser o centro do universo e o centro do sistema solar, a Terra não é mais vista nem como inesgotável em seus provimentos nem como invulnerável à destruição pela própria ação humana. Ora, as narrativas religiosas sobre o mundo não podem fazer outra coisa que não se adaptar a esse novo fato incontornável.

É um paradoxo das consequências o fato de que a mesma ciência que faz avançar o “esverdeamento” das religiões tradicionais “*torna menos plausíveis* [suas próprias] fundamentações metafísicas” (Taylor, 2004: 1001, tradução minha). Deixar de levar em conta a questão ambiental, por sua vez, implicaria perdas ainda maiores. Lutar contra a ideia de que se deve preservar o meio ambiente seria o mesmo que lutar contra a ideia de que a Terra é o centro do universo, ou seja, a menos que se contentem com a pecha de defender uma visão retrógrada do mundo, “tornar-se verde” é o “único futuro possível para as religiões” (ibid.: 1005, tradução minha). A Igreja Católica adota a causa ambiental, portanto, não apenas em razão do interesse “egoísta” de reforçar seus próprios valores religiosos; ela também é compelida a entrar nessa seara para não ficar ainda mais alheia ao que vem acontecendo fora de seus muros, para fazer mais um *aggiornamento*, dessa vez ao mundo ecologicamente correto.

Uma objeção que poderia surgir ao uso da teoria da secularização neste caso é que a própria demonstração, ao longo deste trabalho, de que algumas formas de ambientalismo propõem uma certa visão sacralizante ou encantada da natureza seria indício de que o mundo estaria se tornado menos secular. Em primeiro lugar, essa objeção estaria assumindo, erroneamente, que essas formas de ambientalismo são hegemônicas. Não são. Cada vez mais, é a lógica racionalista – a lógica sistêmica, diria Habermas (2012) – que se impõe sobre as preocupações ecológicas, remetidas muito mais ao plano das políticas governamentais do que ao plano dos comportamentos individuais. O cuidado do meio ambiente é cada vez mais uma questão técnica, discutida por cientistas e burocratas, que determinam objetivamente quais políticas públicas deveriam ser adotadas para se evitar ou para mitigar os impactos da crise ambiental na vida da população. As ideias de “retorno à natureza, de uma religiosidade panteísta, de um novo paradigma científico, de um novo gnosticismo ou hermetismo” devem ser pensadas “mais como resistências a um desencantamento do mundo, como contratendências ainda insipientes, do que como um processo de enfrentamento de igual força e escala” (Mocellim, 2014: 223).

Em segundo lugar, esse tipo de objeção estaria supondo que secularização e desencantamento do mundo são a mesma coisa. Não são. Como bem afirma Flávio Pierucci, “quando se fala em ‘retorno do sagrado’ faz uma bruta diferença saber se o sagrado que supostamente estaria retornando à vida – e à cena – é de caráter mágico ou de caráter religioso” (2001: 101). Etimologicamente, “secular” vem do vocábulo latino *saeculum*: simplesmente o período de cem anos, um século. É com o crescimento do cristianismo no Império Romano que o termo começa a ser usado, a princípio na própria esfera religiosa, para qualificar um período temporal, e não só para quantificá-lo (Catroga, 2010: 48). Ou seja, o *saeculum* era o tempo do agora, tempo mundano, terrestre, profano, em oposição ao tempo divino, tempo do além, celeste, eterno (Altinordu & Gorski, 2008: 60; Berger, 1985: 118; Catroga, 2010: 53). O século dos homens em oposição ao milênio de Deus. Não só períodos, mas também “lugares, pessoas, instituições e ações eram vistos como intimamente relacionados com o tempo sagrado ou superior, e outros como pertencendo apenas ao tempo profano” (Taylor, 2012: 158-9). Aos últimos, se denominava seculares, pertencentes ao século.

Posteriormente, durante o período da Reforma Protestante, secularização passa a nomear também o confisco dos bens da Igreja Católica pelos Estados nacionais e o retraimento do poder eclesiástico em relação ao poder político (Habermas, 2013: 5; Taylor, 2012: 159). Por fim, é só no período pós-iluminista que o termo sofre uma “extensão metafórica” para conceituar qualquer afirmação da autossuficiência, em qualquer âmbito social (na ciência, na política, no direito etc.), do imanente frente ao transcendente – um dualismo que, ele mesmo, é produto da elaboração cristã, principalmente a partir de Agostinho, depois reforçado por Lutero (Beckford, 2008: 34; Catroga, 2010: 58; Marramao, 1997: 15-29; Taylor, 2012: 158-65).

Apesar de Weber ser reiteradamente apontado como a principal referência nesse assunto, ele pouco usa a palavra “secularização” em seus trabalhos. O termo costuma aparecer mais em seus textos sobre direito do que naqueles sobre religião. O significado atribuído ao conceito, em geral, é bem restrito, fazendo referência apenas àquele sentido descritivo da apropriação dos bens eclesiásticos pelo poder civil (Weber, 2012 [1922]: 53, 260, 380, 383, 385, 397, 494). Mas há, ainda na própria obra de Weber, uma acepção mais ampla de secularização, com um sentido mais abrangente, um passo a mais (Pierucci, 1998). O conceito de secularização aparece, nessa outra chave, fazendo referência à diminuição do status da religião nas diversas esferas da vida social (a esfera

religiosa, a esfera econômica, a esfera política, a esfera estética, a esfera erótica e a esfera intelectual), cuja própria diferenciação e autonomia relativa são características da modernidade ocidental (Weber, 2016b).

Conforme a narrativa weberiana, as relações humanas e as orientações de ação dos indivíduos nessas diferentes esferas são progressivamente arrancadas da influência religiosa, e passa a ser impossível para a religião regulá-las de maneira ética (Weber apud Lowy, 2000: 40). A procura de bens religiosos e a execução de suas éticas correspondentes se tornam diferentes e, às vezes, conflitantes, com a busca do “belo”, na esfera ética; do “lucrativo”, na esfera econômica; do “prazeroso”, na esfera erótica e assim em diante. Surge uma “divisão entre a busca da felicidade (saúde, riqueza, longevidade etc.) ou, de modo mais geral, a busca do sucesso e a busca de obrigações de valor” (Schluchter, 2011: 94). A esfera econômica, por exemplo, ao se secularizar, passa a funcionar com base em “considerações ‘objetivas’, nem éticas nem antiéticas, mas simplesmente aéticas, indiferentes a toda ética” (Weber, 2012: 387). Até na esfera política, principal reino dos conflitos de valores, a orientação ética recebe uma limitação, que é a responsabilidade pelas consequências do uso do poder na busca de determinada convicção, além, é claro, da dominação burocrática, que se guia por princípios formais e não substantivos. Por isso, diz Weber, “a medida do moralista não é a medida do político” (1985 [1921]: 113).

O desencantamento do mundo faz avançar a racionalização ao apagar o sentido mágico que encobria as diversas modalidades de ação, e ao favorecer o desenvolvimento das religiões éticas, que demandavam uma conduta metódica no cotidiano dos fiéis. Já a secularização é um fator de racionalização posterior, que atua removendo a religião da sua posição tradicional de fundamentação axiológica das condutas dos indivíduos e do funcionamento das instituições sociais – o que não resulta, de forma alguma, em uma “progressão da irreligiosidade militante, ou do ateísmo” (Catroga, 2010: 406). Dessa maneira, mesmo que as formas esotéricas ou moralistas intramundanas de ambientalismo se tornassem hegemônicas, isso não resultaria em um fortalecimento do peso que a orientação religiosa tem nas diversas esferas da vida social. Logo, não faria sentido falar em dessecularização.

É justamente pela menor relevância que as diretrizes religiosas têm no mundo moderno que a incorporação do discurso ambientalista é, hoje, estratégica para qualquer religião que queira atingir um grande público e que pretenda ter alguma influência

efetiva na esfera pública ou na esfera política. Afinal, o poder de unificação possibilitado pela causa ambiental é extremamente efetivo. Sua universalidade tem um alcance maior até mesmo que a defesa dos direitos humanos. Por meio do ambientalismo, pela primeira vez na história, a humanidade pode exercer sua “vontade política” enquanto civilização global: “em todas as cidades da Terra, em todos os cantos do planeta, algo que não existia está surgindo: a opinião pública mundial, a semente de uma sociedade civil planetária” (Vianna, 2010: 8).

Esse alcance global, que vem sendo logrado pelas questões ambientais, sempre foi algo cobiçado pela maioria das “religiões universais” (Camargo, 1973: 23), que, em oposição às “religiões étnicas” – fechadas e preocupadas com a preservação de um dado patrimônio étnico-cultural –, são desejosas de agregar todo e qualquer indivíduo, ignorando e até mesmo buscando anular quaisquer outros tipos de filiações: familiares, territoriais, étnicas, políticas etc. (Pierucci, 2006). De certa maneira, o ambientalismo penetra todas as esferas sociais, como a religião já fez um dia. Da arte ao direito, do lazer à morte, da economia à religião, o tema está presente.

Ocorre que no mundo moderno ocidental, secularizado, no qual não há mais imposição de credos, as religiões têm de se mostrar atrativas em meio à concorrência: elas têm de ser vendidas, e ninguém mais é obrigado a comprá-las (Berger, 1985: 139-49). Isso explica o fato de os índices mostrarem, “em todos os sentidos, que a religião está perdendo cada vez mais espaço dentro da sociedade”, ao mesmo tempo em que “o número de igrejas, templos, centros e ‘espaços místicos’ aumenta a olhos vistos” (Souza & Martino, 2008: 7). Por vezes, alguns autores assumiram que essa efusiva oferta de bens religiosos significaria uma reversão no processo de secularização, ou mesmo sua negação empírica (Kepel, 1991; Stark & Bainbridge, 1985). “A teoria de que a oferta religiosa cria sua própria demanda”, contudo, “não sobrevive a um escrutínio analítico” (Norris & Inglehart, 2007: 50, tradução minha). Em um mercado religioso desregulado, sem as regalias monopolísticas possibilitadas pela simbiose com o poder estatal, os líderes religiosos não podem mais ficar de braços cruzados, preocupados apenas em reproduzir a pertença a uma religião tradicionalmente herdada e, por isso, naturalizada. Inovar, diversificar a oferta e despertar o interesse dos “consumidores” torna-se um imperativo, e isso explica toda a agitação do “lado da oferta”. Vale ressaltar, entretanto, que do postulado de que a liberdade religiosa favorece o pluralismo do lado da oferta e muda o jeito de se praticar a religião, que se torna mais performático (Prandi 1998), não

decorre que a religião cresça do lado da demanda, seja em termos numéricos (de filiação) ou em termos de importância para o funcionamento das instituições sociais e na orientação da conduta dos indivíduos (Norris & Inglehart, 2006).

De todo modo, pelo fato de a religião ter se tornado algo desnaturalizado, não sendo mais uma identidade com a qual se nasce, mas uma identidade que se escolhe e se refaz continuamente, o mercado da fé tem se tornado tão dinamizado e tão profícuo na criação de novos produtos e na busca de novos públicos-alvo que a competição entre religiões começa a brotar até mesmo em espaços sociais extremamente fechados, como nos quartéis da Polícia Militar (Jácomo, 2016). O oferecimento de uma resposta religiosa à crise ambiental é, justamente, um diferencial que a Igreja Católica procura ter em meio a essa feroz concorrência, num processo muito semelhante ao que se deu, tempos atrás, com a incorporação católica da retórica dos direitos humanos: primeiramente rechaçados, considerados como uma ameaça secularizante, mas em seguida incorporados e propagados como inerentes à fé cristã (Pierucci, 1996).

Frente à ausência de apelo que as orientações conservadoras da Igreja Católica encontram nas sociedades cuja arquitetura social não repousa mais sobre acessórios religiosos, é comum que os líderes dessa instituição recorram a fundamentações não teológicas dessas diretrizes conservadoras, de modo a obter alguma legitimidade sobretudo em suas incursões na arena pública (Borges, 2014). No caso do aborto, por exemplo, por mais que a motivação real de sua rejeição possa ser a pressuposição, com base em alguma passagem bíblica, de que um feto já tem alma, sua proibição pública, isto é, não limitada ao círculo daqueles que consideram a Bíblia sagrada, será defendida com argumentos científicos da embriologia, procurando-se demonstrar que um aborto é análogo a um assassinato.

A ecologia é mais uma dessas ferramentas de intercâmbio entre demandas religiosas e repertórios discursivos seculares, mais uma tentativa de “continuar fazendo o velho se utilizando do novo” (Hervieu-Léger, 2007: 249, tradução minha). O aborto se torna repulsivo não só porque se estaria agredindo uma vida, mas também porque se estaria agredindo a própria natureza, o meio ambiente interno, o corpo. O mesmo vale para a homossexualidade. Em ambos os casos, é “a concepção de ‘natureza’ que organiza a formulação do proibido” (ibid: 242, tradução minha). Tal como a defesa da “vida”, portanto, a defesa da “natureza” passa a ser utilizada como eixo de articulação

entre discursos religiosos e conservadores: quem se opõe a eles só pode ser a favor da morte e da destruição do mundo (Mujica, 2007, tradução minha).

Mas a secularização, ao possibilitar o surgimento de uma “multiplicidade religiosa vasta, rica, curiosa e interessante” (Rosado-Nunes, 2004: 24), possibilita também uma mudança na postura da maioria dos fiéis: “de seguidores leais, eles passaram a ser consumidores seletivos” (Bruce, 2016: 179). Consumidores que, agora, estão livres para fazer “uma avaliação da religião e de seus funcionários” (Rosado-Nunes, 2004: 31). Isso contribui, ainda mais, para aprofundar o “fato indiscutível” do “recoio da empresa organizadora do religioso sobre a vida das sociedades” (Ferry & Gauchet, 2008: 41). Antes, a adesão a um credo implicava o compromisso integral com uma série de princípios dogmáticos exclusivos (Prandi & Santos, 2015). Não podia haver uma seleção livre e autônoma de crenças e práticas, muito menos uma alternância de comportamentos ao longo do tempo – nos fins de semana, por exemplo. Agora, as religiões não têm mais a capacidade de impor rigidamente um conjunto de orientações à vida dos indivíduos, que as procuram buscando a solução de problemas pontuais, buscando exercer sua “vontade de poder”, não “de obedecer” (Pierucci, 2001: 101, 103).

É por isso que se torna cada vez mais difícil para qualquer religião querer se opor ao surgimento de novos costumes, tal como já fez a Igreja Católica em relação ao trabalho feminino, ao divórcio e à contracepção (Prandi, 1975). Mesmo as igrejas pentecostais tradicionais, que eram das mais reguladoras no plano comportamental, “cederam terreno para forças secularizantes” (Mariano, 1999b: 106) e têm cada vez mais desistido de orientar tão densamente o modo de vida de seus fiéis, admitindo assim a “crescente limitação de seu poder de impor normas severas de conduta, de exigir o indesejado, de requerer o sacrifício” (idem, 1999a: 234).

Uma vez que “a eficácia simbólica da mensagem religiosa” depende de um trabalho duradouro de socialização (Bourdieu, 2002), essa mudança de postura dos fiéis, sua volatilidade e flexibilidade, enfraquece ainda mais a capacidade que as instituições religiosas têm de regulamentar a conduta de vida das pessoas e o funcionamento das instituições sociais. Não bastasse isso, os agentes religiosos não competem apenas entre si, mas também com diversos outros agentes seculares (como sexólogos, psicólogos, assistentes sociais etc.) que “colocam em prática na sua ação definições concorrentes, antagônicas, da saúde, do tratamento, da cura dos corpos e das almas” (idem, 2004b: 121).

Por isso tudo, para além daquele aspecto “expansionista”, “englobante”, há outra característica típica do engajamento ecológico que se torna estratégica para as religiões no mundo moderno: seu potencial “disciplinador”. Aderir ao ambientalismo (de qualquer tipo) implica mudar hábitos arraigados, rever valores e estilos de vida, como outrora parecia acontecer tão somente na conversão religiosa. Assim, obtendo êxito em abarcar diretrizes morais junto às práticas e ideias ecológicas, as religiões aproveitariam para si esse potencial, recuperando algo daquele seu antigo poder de eticizar as condutas. É por isso que a Igreja Católica tem procurado, incessantemente, criar referências significativas que possam munir de um sentido religioso as ações ecológicas. Esse é o pulo do gato do discurso ambiental da Igreja Católica: tentar fazer com que os indivíduos de hoje, tão absortos na missão de salvar este mundo, adotem ideias e comportamentos que possam garantir a eles um bom futuro também no outro mundo.

Bibliografia

Fontes Vaticanas

- BENTO XVI, Papa (2005). *Santa missa imposição do pálio e entrega do anel do pescador para o início do ministério Petrino do Bispo de Roma - Homilia*. 24 de abril. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____ (2007a). *Mensagem para a celebração do dia mundial da paz*. 01 de janeiro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____ (2007b). *Mensagem por ocasião da inauguração do VII Congresso sobre Religião, Ciência e Meio Ambiente*. 1 de setembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070601_ambassador-iceland.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____ (2007c). *Homilia na concelebração eucarística na esplanada de Montorso*. 2 de setembro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070902_loreto.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____ (2008a). *Mensagem para a celebração do dia mundial da paz*. 01 de janeiro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____ (2008b). *Encontro com o clero de bolzano-bressanone*. 6 de agosto. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20080806_clero-bressanone.pdf>, acessado em 12/04/2016.
- _____ (2009). *Carta encíclica Caritas in Veritate*. 29 de junho. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____ (2010a). *Mensagem para a celebração do dia mundial da paz*. 01 de janeiro. Disponível em <<https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/>>

documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliiii-world-day-peace.pdf>, acessado em 05/04/2016.

_____. (2010b). *Discurso ao corpo diplomático acreditado junto da Santa Sé para a troca de bons votos de início de ano*. 11 de janeiro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps.html>, acessado em 05/04/2016.

_____. (2011a). *Energia limpa deve ser prioridade dos governos*. 10 de junho. Disponível em <http://www.radiovaticana.va/portuguese/noticiario/2011_06_10.html#sopra>, acessado em 06/04/2016.

_____. (2011b). *Discurso ao parlamento alemão*. 22 de setembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.pdf>, acessado em 07/04/2016.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2004). *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de deus*. 23 de julho. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia//congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html>, acessado em 07/04/2016.

_____. (2009). *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. 20 de maio. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia//congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html>, acessado em 18/04/2016.

CONCÍLIO VATICANO II (1965). *Gaudium et Spes* (Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno). 7 de dezembro. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>, acessado em 05/04/2016.

FRANCISCO, Papa (2013a). *Encontro com os representantes dos meios de comunicação social*. 16 de março. Disponível em <http://m2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.pdf>, acessado em 20/03/2017.

_____. (2013b). *Homília - imposição do pálio e entrega do anel do pescador para o início do ministério petrino do bispo de Roma*. 19 de março. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.pdf>, acessado em 16/04/2016.

_____. (2013c). *Audiência geral*. 5 de junho. Disponível em <http://m2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.pdf>, acessado em 10/04/2016.

- _____. (2013d). *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 24 de novembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.pdf>, acessado em 10/04/2016.
- _____. (2014a). *Audiência Geral*. 21 de maio. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140521_udienza-generale.pdf>, acessado em 21/06/2016.
- _____. (2014b). *Mensagem para o dia mundial da alimentação*. 16 de outubro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/food/documents/papa-francesco_20141016_messaggio-giornata-alimentazione.pdf>, acessado em 19/11/2016.
- _____. (2014c). *Discurso aos participantes no encontro mundial dos movimentos populares*. 28 de outubro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.pdf>, acessado em 07/04/2016.
- _____. (2015a). *Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. 24 de maio. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf>, acessado em 09/04/2016.
- _____. (2015b). *Laudato Si, encíclica social*: 28 de julho. Disponível em <http://pt.radiovaticana.va/news/2015/07/28/laudato_si_enc%C3%ADclica_social/11161302_>, acessado em 06/04/2016.
- _____. (2016a). *Mensagem para a celebração do XLIX dia mundial da paz*. 1 de janeiro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20151208_messaggio-xlix-giornata-mondiale-pace-2016.pdf>, acessado em 06/04/2016.
- _____. (2016b). *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. 19 de março. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_po.pdf>, acessado em 10/04/2016.
- FRANCISCO, Papa & BARTOLOMEU, Patriarca Ecumênico (2014). *Declaração conjunta*. 25 de maio. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140525_terra-santa-dichiarazione-congiunta.pdf>, acessado em 19/11/2016.
- JOÃO PAULO II, Papa (1979a). *Carta encíclica Redemptor Hominis*. 4 de março. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.pdf>, acessado em 04/04/2016.

- _____. (1979b). *Bula Inter Sanctos*. 29 de novembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1979/documents/hf_jp-ii_apl_19791129_inter-sanctos.html>, acessado em 10/04/2016.
- _____. (1982). *Discurso no 'III meeting para a amizade entre os povos'*. 29 de agosto. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/august/documents/hf_jp-ii_spe_19820829_meeting-amicizia.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1986a). *Audiência geral*. 2 de abril. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19860402.pdf>, acessado em 07/04/2016.
- _____. (1986b). *Visita al centro de las Naciones Unidas*. 18 de agosto. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850818_centro-nazioni-unite.pdf>, acessado em 07/04/2016.
- _____. (1987a). *Homilía: celebración de la palabra para los fieles de la zona austral de Chile*. 4 de abril. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870404_fedeli-sud-cile.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1987b). *Address to the Participants in the Study Week organized by the Pontifical Academy of Sciences*. 6 de novembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/november/documents/hf_jp-ii_spe_19871106_accademia-scienze.pdf>, acessado em 15/11/2016.
- _____. (1987c). *Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis*. 30 de dezembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1989a). *Vigilia con los jóvenes en el monte del gozo*. 19 de agosto. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1989/august/documents/hf_jp_spe_19890819_santiago-vespri.pdf>, acessado em 07/04/2016.
- _____. (1989b). *Adress to the participants in the symposium sponsored by 'Nova Spes' Internacional Foundation*. 14 de dezembro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/december/documents/hf_jp-ii_spe_19891214_nova-spes.pdf>, acessado em 15/11/2016.
- _____. (1990). *Mensagem para a celebração do XXIII dia mundial da paz*. 1 de janeiro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.pdf>, acessado em 04/04/2016.

- _____. (1991a). *Carta encíclica Centesimus Annus*. 1 de maio. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1991b). *Discorso ai partecipanti al prêmio internazionale per l'ambiente San Francesco "cantico delle creature"*. 25 de outubro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/october/documents/hf_jp-ii_spe_19911025_teologia-francescana.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____. (1992a). *Catecismo da Igreja católica*. Disponível em <http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html>, acessado em 05/04/2016.
- _____. (1992b). *Discorso ai presuli delle diocesi nord-occidentali della conferenza episcopale di Germania*. 14 de dezembro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/december/documents/hf_jp-ii_spe_19921214_germania-ad-limina.pdf>, acessado em 19/11/2016.
- _____. (1993a). *Discurso durante la vigilia de oración con los jóvenes*. 14 de agosto. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930814_vigil-denver-gmg.pdf>, acessado em 19/11/2016.
- _____. (1993b). *Address to the participants in the workshop on 'Chemical Hazards in Developing Countries' organized by the pontifical academy of sciences*. 22 de outubro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1993/october/documents/hf_jp-ii_spe_19931022_rischi-chimici.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____. (1994). *Carta a la secretaria general de la conferencia internacional de la ONU sobre la población y el desarrollo*. 18 de março. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1994/documents/hf_jp-ii LET_19940318_cairo-population-sadik.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____. (1995). *Carta encíclica Evangelium Vitae*. 25 de março. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1997). *Discurso aos participantes do Congresso sobre "Ambiente e Saúde"*. 24 de março. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____. (1999a). *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in America*. 22 de janeiro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.pdf>, acessado em 19/11/2016.

- _____. (1999b). *Encontro com os representantes de todas as gerações do século*. 25 de janeiro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1999/january/documents/hf_jp-ii_spe_25011999_mexico-generations.pdf>, acessado em 07/04/2016.
- _____. (1999c). *Mensagem à assembleia plenária do Pontifício Conselho “Justiça e Paz”*. 4 de novembro. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1999/november/documents/hf_jp-ii_mes_04111999_justice-peace.pdf>, acessado em 20/11/2016.
- _____. (1999d). *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in Asia*. 6 de novembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.pdf>, acessado em 19/11/2016.
- _____. (2000). *Discurso à nova embaixadora da Nova Zelândia*. 25 de maio. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000525_ambassador-new-zealand.pdf>, acessado em 27/04/2016.
- _____. (2001a). *Audiência Geral. 17 de janeiro*. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____. (2001b). *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in Oceania*. 22 de novembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20011122_ecclesia-in-oceania.pdf>, acessado em 19/11/2016.
- _____. (2003a). *Mensagem ao Patriarca Ecuménico Bartolomeu I por ocasião do V simpósio sobre o meio ambiente*. 27 de maio. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2003/june/documents/hf_jp-ii_spe_20030611_bartholomaios-i.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- _____. (2003b). *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Gregis I*. 6 de outubro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- JOÃO PAULO II & BARTOLOMEU I (2002). *Declaração conjunta de João Paulo II e do Patriarca Ecuménico Bartolomeu I*. 10 de junho. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.pdf>, acessado em 05/04/2016.
- JOÃO XXIII, Papa (1963). *Carta encíclica Pacem in Terris*. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>, acessado em 15/04/2016.

- MIGLIORE, Monsenhor Celestino (2009). *Discurso em Copenhague*. 17 de dezembro. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2009/documents/rc_seg-st_20091217_migliore-copenaghen_po.html>, acessado em 20/03/2016.
- PHAN-VAN-THUON, Monsenhor Pierre (1982). *Intervenção na sede do Programa das Nações Unidas para o Ambiente (UNEP) por ocasião do “dia mundial do ambiente”*. 10 de maio. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19820510_conf-ambiente_po.html>, acessado em 03/12/2016.
- PAULO VI, Papa (1967). *Populorum Progressio*. 26 de março. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html#_ftn19>, acessado em 11/04/2016.
- _____. (1968). *Carta Encíclica Humanae Vitae*. 25 de julho. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.pdf>, acessado em 10/02/2017.
- _____. (1970). *Discurso do Papa Paulo VI à assembleia geral*. 16 de novembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1971a). *Discours sur les problèmes de la pollution de l’eau et de l’air*. 27 de março. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1971/march/documents/hf_p-vi_spe_19710327_inquinamento.pdf>, acessado em 01/12/2016.
- _____. (1971b). *Audiência geral*. 31 de março. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/audiences/1971/documents/hf_p-vi_aud_19710331.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1971c). *Carta Apostólica Octogesima Adveniens*. 14 de maio. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1972). *Mensaje a la conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente*. 1 de junho. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (1973). *Udiienza Generale*. 7 de novembro. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19731107.pdf>, acessado em 06/04/2016.

_____ (1974). *Angelus Domini*. 28 de julho. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1974/documents/hf_p-vi_ang_19740728.pdf>, acessado em 06/04/2016.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA (2008). *Bíblia e moral: raízes bíblicas do agir cristão*. 11 de maio. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_po.html>, acessado em 07/04/2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ (2004). *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html>, acessado em 05/04/2016.

_____ (2006). *De Estocolmo a Joanesburgo: Uma retrospectiva histórica da preocupação da Santa Sé com o meio ambiente 1972-2002*. São Paulo: Loyola.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO (2003). *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life: A Christian Reflection on the "New Age"*. 30 de janeiro. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_en.html>, acessado em 05/04/2016.

RIEDMATTEN, Padre Henri (1972). *Intervention à la Conférence internationale des Nations Unies sur l'environnement*. 7 de junho. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/diplomazia-multilaterale/conf-internaz/documents/rc_seg-st_19720607_riedmatten-ambiente_fr.html>, acessado em 02/12/2016.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (2009). Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da libertação”. 6 de agosto. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>, acessado em 18/04/2016.

SÍNODO DOS BISPOS (1971). *A Justiça no Mundo*. 30 de novembro. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html>, acessado em 15/10/2016.

SODANO, Cardeal Ângelo (1992). *Intervención en la Conferencia sobre Ambiente y Desarrollo de Rio de Janeiro*. 13 de junho. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_19920613_sodano-ambiente-rio_sp.html>, acessado em 03/12/2016.

Referências bibliográficas

- ACOT, Pascal (1990). *História da ecologia*. Rio de Janeiro: Campus.
- AGAMBEN, Giorgio (2015). *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo.
- ALONSO, Angela & COSTA, Valeriano (2000). Por uma sociologia dos conflitos ambientais no Brasil. *Encontro do Grupo do Meio Ambiente e Desenvolvimento da CLACSO*. Rio de Janeiro, novembro.
- ALONSO, Angela; COSTA, Valeriano & MACIEL, Débora (2007). Identidade e estratégia na formação do movimento ambientalista brasileiro. *Novos estudos*, n. 79, p. 151-67.
- ALTINORDU, Ates & GORSKI, Philip S. (2008). After Secularization. *Annual Review of Sociology*, vol. 34, p. 55-85.
- AMOS, Jonathan (2016). O mundo entrou mesmo em uma nova época geológica?. *BBC*, 8 de janeiro. Disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160108_antropoceno_cientistas_ja_cc>, acessado em 01/04/2016.
- ARGÜELLES, José (2009[1984]). *O fator maia*. São Paulo: Cultrix.
- ARRIBAS, Célia da Graça (2010). *Afinal, espiritismo é religião?*. São Paulo: Alameda.
- ASAD, Talal (1997). *Genealogies of religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ASMA, Stephen T. (2010). Green Guilt. *The Chronicle of Higher Education*, 10 de janeiro. Disponível em <<http://chronicle.com/article/Green-Guilt/63447/>>, acessado em 01/04/2016.
- ASSOCIATED PRESS-NORC CENTER FOR PUBLIC AFFAIRS RESEARCH & YALE SCHOOL OF FORESTRY AND ENVIRONMENTAL STUDIES (2014). *Public Opinion and the Environment: The Nine Types of Americans*. Disponível em <http://apnorc.org/PDFs/Global%20Warming/12-2015%20Segmentation%20Report_D10_DTP%20Formatted_v2b-1b.pdf>, acessado em 04/04/2016.

- BARONE, Michael (2011). Public cools to global warming alarmism. *American Enterprise Institute*, 24 de outubro. Disponível em <<http://www.aei.org/publication/public-cools-to-global-warming-alarmism/>>, acessado em 01/04/2016.
- BBC (2007). Filme de Al Gore vence Oscar de documentário. *BBC Brasil*, 26 de fevereiro. Disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/02/printable/070226_filmealgorebg.shtml>, acessado em 21/06/2017.
- BEATTY, W. A. (2012). The Religion of Global Warming. *American Thinker*, 15 de abril. Disponível em <http://www.americanthinker.com/articles/2012/04/the_religion_of_global_warming.html>, acessado em 01/04/2016.
- BECKFORD, James A. (2008). *Social Theory and Religion*. Cambridge: University Press.
- BEGOSSI, Alpina (1993). Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. *Interciencia*, 18, n. 1, p. 121-32.
- BERNARDIN, Pascal (2015). *O império ecológico, ou a subversão da ecologia pelo globalismo*. São Paulo: Vide Editorial.
- BERGER, Peter (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BOCCHETTI, Andre (2011). Os doze macacos: do infra-humano ao ecogoverno In: AQUINO, Júlio G.; RIBEIRO, Cintya R. (orgs.), *A educação por vir*. São Paulo: Cortez, p. 59-73.
- BOFF, Leonardo (2004). *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante.
- BONATO, Massimo (2014). *Igreja Católica e modernização social: a crise do catolicismo a partir da experiência missionária de um grupo de jovens italianos em Belo Horizonte nos anos 1960*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo. 346f.
- BONATO, Massimo; BORGES, Guilherme; JÁCOMO, Luiz Vicente Justino & SANTOS, Renan William (2016). Secularização em Antônio Flávio Pierucci – da contemporânea serventia de continuarmos acessando aquele velho sentido. *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, vol. 6, n.1, dossiê secularização, p. 11-43. Disponível em <<https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/25347/pdf>>.
- BORGES, Guilherme (2014). *Ortodoxia em dois tempos: do clericalismo político à secularização estatal*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 121f.

- BORGES, Michelson (2010). Criacionista vê “paganismo”. *Folha de S. Paulo*, 7 de março. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe0703201004.htm>>, acessado em 13/06/2016.
- _____. (2011). *Igreja Católica entra com tudo no ECOmenismo*. 22 de março. Disponível em <<http://www.criacionismo.com.br/2011/03/igreja-catolica-entra-com-tudo-no.html>>, acessado em 15/06/2016.
- BOSTROM, Nick (2013). Existential Risk: Prevention as Global Priority. *Global Policy*, vol. 4:1, p. 15-31.
- BOURDIEU, Pierre (2002). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- _____. (2004a). Sociólogos da crença e crenças de sociólogos. In: idem, *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, p. 108-13.
- _____. (2004b). A dissolução do religioso. In: idem, *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, p. 119-25.
- _____. (2008). Por uma ciência das obras. In: idem, *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, p. 53-89.
- _____. (2011a). Gênese e estrutura do campo religioso. In: idem, *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, p. 27-78.
- _____. (2011b). Apêndice I: Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: idem, *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, p. 79-98.
- BRIGNELL, John (2007). Global Warming as Religion and not Science. *Number Watch*, junho. Disponível em <<http://www.numberwatch.co.uk/religion.htm>>, acessado em 01/04/2016.
- BRUCE, Steve (2011). Defining religion: a practical response. *International Review of Sociology*, vol. 21, n. 1, p.107-20.
- _____. (2016). Secularização e a impotência da religião individualizada. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 36, vol. 1, p. 178-190.
- BURTON, Tara Isabella (2014). Pope Francis's Radical Environmentalism. *The Atlantic*, 11/07. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/07/pope-franciss-radical-rethinking-of-environmentalism/374300/>>, acessado em 13/04/2016.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira (1973). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes.

- CAPRA, Fritjof (2006). *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix.
- CARNEIRO, Augusto César Cunha (2006). *A história do ambientalismo: o socialismo, a direita e o ecologismo*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto.
- CARR, W.; PATTERSON, M.; YUNG, L. & SPENCER, D. (2012). The faithful skeptics: evangelical religious beliefs and perceptions of climate change. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, n. 6, p. 276-99.
- CARSON, Rachel (1969 [1962]). *Primavera Silenciosa*. São Paulo: Melhoramentos.
- CARTA DA TERRA (2000). Disponível em <http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf>, acessado em 01/02/2017.
- CATROGA, Fernando (2010). *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina.
- CHAPPLE, Christopher Key (2002). *Jainism and Ecology - Nonviolence in the Web of Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- CHAPPLE, Christopher Key & TUCKER, Mary Evelyn (2000). *Hinduism and Ecology - The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Cambridge: Harvard University Press.
- CHURCH OF EUTHANASIA (s/d). *History*. Disponível em <<http://www.churchofeuthanasia.org/history.html>>, acessado em 20/02/2017.
- COCKBURN, Alexander (2007). Is Global Warming a Sin? *Counter Punch*, 28 de abril. Disponível em <<http://www.counterpunch.org/2007/04/28/is-global-warming-a-sin/>>, acessado em 20/04/2016.
- COHN, Gabriel (2006). O sentido da ciência. In: WEBER, Max. *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática, p. 7-12.
- COHN, Norman (1970). *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos na idade média*. Lisboa: Presença.
- _____ (1996). *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CMMAD – COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO (1991 [1987]). *Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: FGV.

- CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO (1992). *Agenda 21*. Disponível em <<http://www.mma.gov.br/responsabilidade-socioambiental/agenda-21/agenda-21-global>>, acessado em 10/12/2016.
- CONSORTE, Josildeth Gomes & NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1984). *O Messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER.
- CONWAY, Lucian Gideon; GORNICK, Laura Janelle; HOUCK, Shannon C., ANDERSON, Christopher; STOCKERT, Jennifer; SESSOMS, Diana & MCCUE, Kevin (2015). Are Conservatives Really More Simple-Minded than Liberals? The Domain Specificity of Complex Thinking. *Political Psychology*. Disponível em <http://hs.umd.edu/politicalcognition/documents/publications/Conway%20et%20a1%202015_Political%20Psychology.pdf>, acessado em 04/04/2016.
- COX, Daniel & PIACENZA, Joanna (2015). Majority of Catholics for Religious Stewardship, One-Third Say God Gave Humans Dominion Over Earth 17 de junho. Disponível em <<http://publicreligion.org/2015/06/majority-of-catholics-for-religious-stewardship-one-third-say-god-gave-humans-dominion/#.VteJfkCVGZc>>, acessado em 04/04/2016.
- CRESPO, Samyra & LEITÃO, Pedro (1993). *O que o brasileiro pensa da ecologia*. Rio de Janeiro: MAST, CETEM e ISER.
- CRICHTON, Michael (2003). Environmentalism as Religion. *Speech on Commonwealth Club*, San Francisco, 15 de setembro. Disponível em <http://www.pe.tamu.edu/DL_Program/graduate_seminar_series/Documents/MichaelCrichton_environmentalism.pdf>, acessado em 01/04/2016.
- CRUZ, Eduardo (2001). Ciência e mil anos de felicidade. In: BRITO, Ênio & TENÓRIO, Waldecy (orgs.), *Milenarismos e messianismos ontem e hoje*. São Paulo: Loyola, p. 9-36.
- DANN, Christine (1999). The development of the first two Green parties in Tasmania and New Zealand. In: idem, *From Earth's last islands. The global origins of Green politics*, cap. 5. Tese apresentada na Lincoln University, Nova Zelândia. Disponível em <<https://www.globalgreens.org/earths-last-islands-development-first-two-green-parties-tasmania-and-new-zealand>>, acesso em 10/12/2016.
- DANOWSKI, Déborah & CASTRO, Eduardo Viveiros de (2015). *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- DASGUPTA, Partha & RAMANATHAN, Veerabhadran (2014). Pursuit of the common good. *Science*, vol. 345, p. 1457-8.

- DAVIS, Rowenna (2009). Environmentalism: a new religion. *The Guardian*, 25 de junho. Disponível em <<http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jun/25/environmentalism-religion>>, acessado em 01/04/2016.
- DECLARAÇÃO CONJUNTA (2015). *Escravidão moderna e mudanças climáticas: o compromisso das cidades*. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/544907-escravidao-moderna-e-mudancas-climaticas-o-compromisso-das-cidades-e-de-seus-prefeitos>>, acessado em 06/04/2016.
- DELINGPOLE, James (2011). *Watermelons: The Green Movement's True Colors*. New York: Publius Books.
- DELUMEAU, Jean (1997). *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2003). *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras.
- DESROCHE, Henri (2000). *Dicionários de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: UESP.
- DEWEESE, Tom (2005). The New Religion is Global Warming. *American policy center*, 16 de fevereiro. Disponível em <<http://americanpolicy.org/2005/02/16/the-new-religion-is-global-warming/>>, acessado em 01/04/2016.
- DIEGUES, Antonio Carlos (2001). *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec / Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras.
- DOBRORUKA, Vicente (2004). *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- DRUMMOND, José Augusto (2006). A primazia dos cientistas naturais na construção da agenda ambiental contemporânea. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, n. 62, p. 5-25.
- ECKBERG, D. L. & BLOCKER, T. J. (1989). Varieties of religious involvement and environmental concern. *Journal for the Scientific Study of Religion*, n. 28, p. 509-17.
- EFE (2012). Astrônomo do Vaticano diz que mundo não acabará este mês. *GI*, 11 de dezembro. Disponível em <<http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2012/12/astronomo-do-vaticano-diz-que-mundo-nao-acabara-este-mes.html>>, acessado em 20/04/2016.
- EHRlich, Paul (1968). *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books.

- EUFRÁSIO, Mario Antônio (1999). *Estrutura Urbana e Ecologia Humana: a Escola Sociológica de Chicago (1915-1940)*. São Paulo: Editora 34.
- FERRY, Luc (2009). *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- FERRY, Luc & GAUCHET, Marcel (2008). *Depois da religião*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- FIALA, Nathan (2009). Efeito estufa do hambúrguer. *Scientific American Brasil*, n. 82. Disponível em <http://www2.uol.com.br/sciam/noticias/efeito_estufa_dos_hamburgueres.html>, acessado em 20/03/2017.
- FOLTZ, Richard; DENNY, Frederick & BAHARUDDIN, Azizan (2003). *Islam and Ecology - A Bestowed Trust*. Cambridge: Harvard University Press.
- FOUCAULT, Michel (2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2009) *Vigiar e Punir*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GARMUS, Ludovico (2007). *Ecologia nos documentos da Igreja católica*. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano. Disponível em <<http://servicioskoinonia.org/relat/402.htm>>, acessado em 04/04/2016.
- GARREAU, Joel (2010). Environmentalism as Religion. *The New Atlantis*, n. 28, p. 61-74. Disponível em <http://www.thenewatlantis.com/docLib/20100914_TNA28Garreau.pdf>, acessado em 01/04/2016.
- GERSHMAN, Jacob (2017). Judge: Environmentalism Isn't a Religion. *The Wall Street Journal*, 24 de janeiro. Disponível em <<http://blogs.wsj.com/law/2017/01/24/judge-environmentalism-isnt-a-religion/>>, acessado em 28/01/2017.
- GIBSON, James William (1997). Can the Cultural Re-Enchantment of Nature Help Stop Environmental Destruction?. *Negations*, n.2, p. 17-30. Disponível em <http://www.datawranglers.com/negations/issues/97f/97F_jgibson.html>, acessado em 05/02/2017.
- _____ (2009). *A Reenchanted World: the quest for a new kinship with nature*. New York: Metropolitan Books.
- GIDDENS, Anthony (2010). *A política da mudança climática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GIRARDI, Giovana (2015). Irracional. O Estado de S. Paulo, 29 agosto. Disponível <<http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,irracional,1752694>>, acessado em 02/04/2016.

GIRARDOT, N. J.; MILLER, James & XIAOGAN, Liu (2001). *Daoism and Ecology - Ways within a Cosmic Landscape*. Cambridge: Harvard University Press.

GLEISER, Marcelo (2001). *O fim da Terra e do Céu: o apocalipse na ciência e na religião*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2010). Uma ecologia espiritual. *Folha de S. Paulo*, 15 de agosto. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe1508201005.htm>>, acessado em 13/06/2016.

GODOY, Marcio Honorio (2009). O desejado e o encoberto: potências de um movimento de um mito andarilho. *Revista USP*, São Paulo, n. 82, p. 16-31.

GORBACHEV, Mikhail (1997). Nature is my god. *Ressurgence*, n. 184, setembro/outubro.

GOULD, Stephen Jay (2002). *Pilares do tempo: ciência e religião na plenitude da vida*. Rio de Janeiro: Rocco.

GREELEY, Andrew (1993). Religion and Attitudes toward the Environment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 32, n. 1, p. 19-28.

GRIM, John (2000). *Indigenous Traditions and Ecology - The Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2002). Transforming Religions. *The Environmental Magazine*, novembro/dezembro. Disponível em <<http://www.emagazine.com/magazine-archive/john-grim>>, acessado em 26/06/2016.

GUERRA, João & SCHMIDT, Luísa (2016). Concretizar o *wishfull thinking*: dos ODS à COP21. *Ambiente & Sociedade*, v. 14, n. 4, p. 157-74.

GUIMARÃES, Roberto Pereira & FONTOURA, Yuna Souza dos Reis (2012). Rio+20 ou Rio-20? Crônica de um fracasso anunciado. *Ambiente & Sociedade*, vol.15, n.3, p. 19-39.

HABERMAS, Jürgen (2012). *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2013). *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp.

HAFFNER, Paul Michael (2008). *Por uma teologia do meio ambiente: a herança ecológica de João Paulo II*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

- HALLE, Mark (2007). The UNEP That We Want. *Prangins*, Suíça, 17 de setembro. Disponível em <https://www.iisd.org/sites/default/files/publications/unep_we_want.pdf>, acessado em 19/06/2016.
- HAND, Carl M. & VAN LIERRE, Kent D. (1984). Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern. *Social Forces*, vol. 63, n. 2, p. 555-70.
- Hervieu-Léger, Danièle (2007). Vieux interdits, nouveaux absolus: le cas de l'approche catholique de la nature. In: CHAMPION, Françoise; NIZARD, Sophie & ZAWADZKI, Paul. *Le Sacré hors religions*. Paris: L'Harmattan, p. 241-56.
- _____. (2015). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- HESSEL, Dieter T. & RUETHER Rosemary Radford (2000). *Christianity and Ecology - Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge: Harvard University Press.
- HICKMAN, Leo (2011). The US evangelicals who believe environmentalism is a 'native evil'. *The Guardian*, 5 de maio. Disponível em <<http://www.theguardian.com/environment/blog/2011/may/05/evangelical-christian-environmentalism-green-dragon>>, acessado em 13/04/2016.
- HUXLEY, Aldous (1980). *Admirável Mundo Novo*. Porto Alegre: Globo.
- HUXLEY, Thomas Henry (2009 [1892]). O natural e o sobrenatural. In: idem, *Escritos sobre ciência e religião*. São Paulo: Editora Unesp, p. 59-110.
- JACOBI, Pedro (2003). Movimento ambientalista no Brasil. Representação social e complexidade da articulação de práticas coletivas. In: RIBEIRO, W. (org.). *Patrimônio ambiental*. São Paulo: Edusp, p. 519-43.
- _____. (2005). Educação Ambiental: o desafio da construção de um pensamento crítico, complexo e reflexivo. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 233-50.
- JÁCOMO, Luiz Vicente Justino (2016). *As religiões da polícia: religião e religiosidade na Polícia Militar do estado de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo. 110f.
- JORNAL DO BRASIL (2015). Encíclica do papa vai reforçar visão mais integral de ecologia, diz Leonardo Boff. *Jornal do Brasil*, 21 de junho. Disponível em <<http://www.jb.com.br/pais/noticias/2015/06/21/enciclica-do-papa-vai-reforcar-visao-mais-integral-de-ecologia-diz-leonardo-boff/>>, acessado em 28/06/2015.
- JUNGES, José Roque (2001). *Ecologia e criação*. São Paulo: Loyola.

- KAUFMAN, Leslie (2010). Darwin Foes Add Warming to Targets. *The New York Times*, 3 de março. Disponível em <http://www.nytimes.com/2010/03/04/science/earth/04climate.html?_r=0>, acessado em 13/06/2016.
- KENSKI, Rafael (2005). O começo do fim. *Superinteressante*, n. 218, outubro, p. 44-54.
- KEPEL, Gilles (1991). *A revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano.
- KLINTOWITZ, Jaime (2006). Apocalipse Já. *Veja*, ed. 1961, ano 39, n. 24, 21 de junho, p. 69-83.
- KLOETZEL, Kurt (1998). *O que é meio ambiente*. São Paulo: Brasiliense.
- KOPPEL, Clayton R. (1988). Efficiency, Equity, Esthetics; Shifting Themes in American Conservation. In: WORSTER, Donald (org.). *The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOENIG-BRICKER, Woodeene (2009). *Ten Commandments for the Environment: Pope Benedict XVI Speaks Out for Creation and Justice*. Indiana: Ave Maria Press.
- KRAUTHAMMER, Charles (2008). Carbon Chastity. *The Washington Post*, 30 de maio. Disponível em <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/05/29/AR2008052903266.html>>, acessado em 01/04/2016.
- KUMAR, Satish (2009). Slow Sunday: The simple solution to global warming. *The Guardian*, 17 de setembro. Disponível em <<https://www.theguardian.com/environment/cif-green/2009/sep/17/low-carbon-sunday>>, acessado em 13/06/2016.
- LEITE, José Correa (2015). Controvérsias na climatologia: o IPCC e o aquecimento global antropogênico. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 643-77.
- LEOPOLD, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press.
- LINDZEN, Richard (2007). Global Warming: the Bogus Religion of Our Age. *The Wall Street Journal and The Daily Mail*, 8 de março. Disponível em <<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-440869/Global-warming-bogus-religion-age.html>>, acessado em 01/04/2016.
- LOPES, Reinaldo José (2010). Santa aliança. *Folha de S. Paulo*, 7 de março. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe0703201003.htm>>, acessado em 13/06/2016.

- LOVELOCK, James (2006). *A vingança de Gaia*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- _____. (2007 [1979]). *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2010). *Gaia: alerta final*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- LOWRY, Rich (2007). The Church of Climate Panic. *National Review*, 9 de fevereiro. Disponível em <<http://www.nationalreview.com/article/219924/church-climate-panic-rich-lowry>>, acessado em 01/04/2016.
- LOWY, Michael (2000). *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- LUTZENBERGER, José A. (1980 [1976]). *Fim do futuro? Manifesto ecológico brasileiro*. Porto Alegre: Movimento.
- MAGNANI, José Guilherme (1999). *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel.
- MARIANO, Ricardo (1999a). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1999b). O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 1, p. 89-114.
- MARRAMAO, Giacomo (1997). *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Unesp.
- MARTINI, Carlo Maria (2012). A esperança faz do fim “um fim”. In: ECO, Umberto & idem. *Em que creem os que não creem?* Rio de Janeiro: Record.
- MARX, Karl (1983). *O Capital*, vol. 1. São Paulo: Abril Cultural.
- MEADOWS, Dennis L.; MEADOWS, Donnela H.; RANDERS, Jorgen & BEHRENS III, William W. (1978 [1972]). *Limites do crescimento*. São Paulo: Perspectiva.
- MENEZES, Celso Vianna (2009). Rituais de devoção: os herdeiros do milenarismo do Contestado. *Revista USP*, São Paulo, n. 82, p. 88-103.
- MCCORMICK, John (1992). *Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- MICELI, Sérgio (2003). Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. *Tempo social*, vol. 15, n. 1, p. 63-79.

- MIRANDA, Evaristo de (2015). Habemus papam ecologistum. *O Estado de S. Paulo*. 25 de julho. Disponível em <<http://opinioao.estadao.com.br/noticias/geral,habemus-papam-ecologistum,1731723>>, acessado em 06/04/2016.
- MOCELLIM, Alan Delazeri (2014). *Ciência, técnica e reencantamento do mundo*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo. 234f.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira (1974). *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades.
- MOREIRA, Helena Margarido & GIOMETTI, Analúcia Bueno dos Reis (2008). O Protocolo de Quioto e as possibilidades de inserção do Brasil no mecanismo de desenvolvimento limpo por meio de projetos em energia limpa. *Contexto Internacional*, vol. 30, no 1, p. 9-47.
- MOTAVALLI, Jim (2002). Stewards of the Earth. *The Environmental Magazine*, novembro/dezembro. Disponível em <<http://www.emagazine.com/magazine-archive/stewards-of-the-earth>>, acessado em 26/06/2016.
- MUJICA, Jaris (2007). *Economia política del corpo*. Lima: PROMSEX.
- NAESS, Arne (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry*, vol. 16, p. 95-100. Disponível em <<http://wildsreprisal.com/PDF's/Cascadia%20Rising/The%20shallow%20and%20the%20deep,%20long-range%20ecology%20movement.pdf>>, acessado em 12/01/2017.
- NASA (2012). Disponível em <<http://www.nasa.gov/topics/earth/features/2012.html>>, acessado em 19/02/2016.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira (2001). Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n. 46, p. 119-29.
- NOGUEIRA, Paulo (2008). *O que é apocalipse*. São Paulo: Brasiliense.
- NOGUEIRA, Salvador (2012). Como driblar o apocalipse. *Superinteressante*, n. 311a, São Paulo. Disponível em <<http://super.abril.com.br/comportamento/como-driblar-o-apocalipse/>>, acessado em 10/05/2015.
- NORRIS, John (1699). *A Collection of Miscellanies: Consisting of Poems, Essays, Discourses & Letters*. Londres: S. Manship.
- NORRIS, Pippa & INGLEHART, Ronald (2006). Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion. In: *The Hedgehog Review – After Secularization*, vol. 8, n. 1-2, p. 69-92.

- _____. (2007). Uneven Secularization in the United States and Western Europe. In: BANCHOFF, Thomas (org.). *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: University Press, p. 31-58.
- NRSV – NEW REVISED STANDARD VERSION OF THE BIBLE (2008). *The Green Bible*. New York: Harper Collins Publishers.
- OLIVEIRA, Leandro Dias (2012). Os “limites do crescimento” 40 anos depois: das “profecias do apocalipse ambiental” ao “futuro comum ecologicamente sustentável”. *Revista Continentes (UFRRJ)*, n. 1, p. 72-96.
- PEW RESEARCH CENTER (2004). *Religion and the Environment: Polls Show Strong Backing for Environmental Protection Across Religious Groups*. 2 de novembro. Disponível em <<http://www.pewforum.org/2004/11/02/religion-and-the-environment-polls-show-strong-backing-for-environmental-protection-across-religious-groups/>>, acessado em 03/04/2016.
- _____. (2007). Science in America: Religious Belief and Public Attitudes. 18 de dezembro. Disponível em <<http://www.pewforum.org/2007/12/18/science-in-america-religious-belief-and-public-attitudes/#global-warming>>, acessado em 03/04/2016.
- _____. (2009). Religious Groups’ Views on Global Warming. 16 de abril. Disponível em <<http://www.pewforum.org/2009/04/16/religious-groups-views-on-global-warming/>>, acessado em 03/04/2016.
- _____. (2010). Few Say Religion Shapes Immigration, Environment Views. 17 de setembro. Disponível em <<http://www.pewforum.org/2010/09/17/few-say-religion-shapes-immigration-environment-views/#environment>>, acessado em 03/04/2016.
- _____. (2015). Catholics Divided Over Global Warming. 16 de junho. Disponível em <<http://www.pewforum.org/2015/06/16/catholics-divided-over-global-warming/> PEW>, acessado em 02/04/2016.
- POMPA, Cristina (2009). Memórias do fim do mundo: o movimento de Pau de Colher. *Revista USP*, São Paulo, n. 82, p. 68-87.
- POWERS, Kirsten (2012). Santorum Obliquely Suggests Obama Worships Earth, Not God. *The Daily Beast*, 21 de fevereiro. Disponível em <<http://www.thedailybeast.com/articles/2012/02/21/santorum-obliquely-suggests-obama-worships-earth-not-god.html>>, acessado em 04/04/2016.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1996). Religião e liberdade, religiões e liberdades. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, cap. 10, p. 241-56.

- _____. (1997). Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 49, p. 99-117.
- _____. (1998). “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, nº 37, p. 43-73.
- _____. (2001). *A magia*. São Paulo: Publifolha.
- _____. (2003). *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2006). A religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 75, p. 111-27.
- PRANDI, Reginaldo (1975). *Catolicismo e família: transformação de uma ideologia*. São Paulo: CEBRAP e Brasiliense.
- _____. (1998). *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp Fapesp.
- PRANDI, Reginaldo & SANTOS, Renan William (2015). Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. *Contemporânea*, vol. 5, n. 2, p. 351-79. Disponível em <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/349/155>>, acesso em 10/03/2017.
- PRANDI, Reginaldo & SOUZA, André Ricardo (1996). A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo, *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, cap. 3, p. 59-91.
- PUBLIC RELIGION RESEARCH INSTITUTE (2011). *Poucos americanos veem terremotos, enchentes e outros desastres naturais como um sinal de Deus. 24 de março*. Disponível em <<http://publicreligion.org/research/2011/03/few-americans-see-earthquakes-floods-and-other-natural-disasters-a-sign-from-god-2/#.Vtd9QkCVGZc>>, acessado em 04/04/2016.
- _____. (2014). *Believers, Sympathizers, and Skeptics: Why Americans are Conflicted about Climate Change, Environmental Policy, and Science*. 22 de novembro. Disponível em <<http://publicreligion.org/site/wp-content/uploads/2014/11/2014-Climate-Change-FINAL.pdf>>, acessado em 03/04/2016.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (2003 [1965]). *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega.

- QUEIROZ, Maurício Vinhas de (1966). *Messianismo e conflito social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- QUEIROZ, Renato da Silva (1995). *A caminho do paraíso: o surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo: FFLCH/USP – Centro de Estudos Rurais Urbanos.
- REVELLE, Roger R. D. & SUESS, Hans E. (1957). Carbon dioxide exchange between atmosphere and ocean and the question of an increase of atmospheric CO₂ during the past decades. *Tellus*, n. IX, 18-27. Disponível em <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2153-3490.1957.tb01849.x/epdf>>, acessado em 10/12/2015.
- ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas (2004). O catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, Beatriz Muniz de & MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.), *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, p. 22-36.
- _____. (2013). As aparências não enganam: Francisco é Bergoglio. *Sexuality PolicyWatch*, 18 de julho. Disponível em <<http://sxpolitics.org/ptbr/recomendamos-25/3433>>, acessado em 13/07/2016.
- ROY, Eleanor Ainge (2017). New Zealand river granted same legal rights as human being. *The Guardian*, 16 de março. Disponível em <<https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being>>, acessado em 22/03/2016.
- RUBIN, Paul H. (2010). Environmentalism as Religion. *The Wall Street Journal*, 22 de abril. Disponível em <<http://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304510004575186343555831322>>, acessado em 01/04/2016.
- SAFI, Michael (2017). Ganges and Yamuna rivers granted same legal rights as human beings. *The Guardian*, 21 de março. Disponível em <<https://www.theguardian.com/world/2017/mar/21/ganges-and-yamuna-rivers-granted-same-legal-rights-as-human-beings>>, acessado em 22/03/2017.
- SANTELI, Sérgio (2007). *VEJA mostra o outro lado do ECOmenismo*. 22 de outubro. Disponível em <<http://minutoprofetico.blogspot.com.br/2007/10/veja-mostra-o-outro-lado-do-ecomenismo.html>>, acessado em 15/06/2016.
- SANTOS, Renan William dos (2013). *Tinha um fim do mundo no meio do caminho. No meio do caminho tinha um fim do mundo: um estudo de sociologia da religião sobre milenarismo(s) hoje*. (Mimeo). Trabalho apresentado no 21º Siicusp. Resumo disponível em: <<https://uspdigital.usp.br/siicusp/cdOnlineTrabalho/VisualizarResumo?numeroInscricaoTrabalho=1150&numeroEdicao=21>>, acessado em 15/02/2016.

- _____. (2014). *Não é o fim do fim do mundo: milenarismo em mudança na sociedade secularizada*. (Mimeo). Trabalho apresentado no 22º Siicusp. Resumo disponível em: <<http://www.academia.edu/8618346/Template>>, acessado em 15/02/2016.
- _____. (2016a). Steve Bruce, um sociólogo em defesa da teoria da secularização. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 36, n. 1, p. 175-7.
- _____. (2016b). Uma velha moral reciclada: a retórica conservadora no engajamento ambientalista da Igreja Católica. *Anais do 40º Encontro Anual da APOCS*. Disponível em <<http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/spg-3/spg28/10524-uma-velha-moral-reciclada-a-retorica-conservadora-no-engajamento-ambientalista-da-igreja-catolica-1/file>>, acessado em 20/01/2017.
- SANTOS, Renan William & BORGES, Guilherme (2016) Secularista é identidade?. In: *Anais do II Simpósio Internacional da ABHR*, Florianópolis. Disponível em <http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1473984187_ARQUIVO_abhr2016-versaofinal.pdf>, acessado em 10/03/2017.
- SCHERER, Cardeal Dom Odilo Pedro (2011). Ecologia e antropologia. *O Estado de S. Paulo*. 9 de julho. Disponível em <<http://opinioao.estadao.com.br/noticias/geral,ecologia-e-antropologia-imp-742589>>, acessado em 06/04/2016.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (2011). *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na obra de Max Weber*. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (2014). *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ
- SCHÜTZ, Alfred (2007). A formação de conceitos e teorias nas Ciências Sociais. *Plural*, São Paulo, nº 14, p. 147-62.
- SELL, Carlos Eduardo (2009). Max Weber e o misticismo oriental. *Tomo*, São Cristóvão, n. 14, p. 15-33.
- SERRES, Michel (1991). *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SILVA, Darly Henriques (2009). Protocolos de Montreal e Kyoto: pontos em comum e diferenças fundamentais. *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 52, n. 2, p. 155-72. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbpi/v52n2/09.pdf>>, acessado em 11/12/2017.
- SILVA, Elmo Rodrigues da & SCHRAMM, Fermin Roland (1997). A questão ecológica: entre a ciência e a ideologia/utopia de uma época. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 3, p. 355-82.

- SIMONS, Marlise (2012). Orthodox Leader Deepens Progressive Stance on Environment. *The New York Times*, 3 de dezembro. Disponível em <http://www.nytimes.com/2012/12/04/science/bartholomew-i-of-constantinoples-bold-green-stance.html?ref=science&_r=1>, acessado em 26/06/2016.
- SOUZA, Beatriz Muniz de & MARTINO, Luís Mauro Sá (2008). A compreensão de um paradoxo. In: idem, *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, p. 8-10.
- STEPHENS, Bret (2011). The Great Global Warming Fizzle. *The Wall Street Journal*, 29 de setembro. Disponível em <<http://www.wsj.com/articles/SB10001424052970203935604577066183761315576?cb=logged0.10974003962407475&cb=logged0.6499830229055604>>, acessado em 01/04/2016.
- STONE, Daniel (2008). Benedict XVI, The Green Pope. *Newsweek*. 16 de abril. Disponível em <<http://www.newsweek.com/benedict-xvi-green-pope-86391>>, acessado em 19/06/2016.
- SVOBODA, Michael (2012). Skeptical Uses of Religion in Debate on Climate Change. Yale Climate Connections, 27 de agosto. Disponível em <<http://www.yaleclimateconnections.org/2012/08/skeptical-uses-of-religion-in-debate-on-climate-change/>>, acessado em 02/04/2016.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims (1985). *The Future of Religion*. Londres: University of California Press.
- STERN, Paul C. & DIETZ, Thomas (1994). The Value Basis of Environmental Concern. *Journal of Social Issues*, vol. 50, n. 3, 1994, pp. 65-84.
- STERN, Paul (2000). Toward a Coherent Theory of Environmentally Significant Behavior. *Journal of Social Issues*, v 56, n. 3, p. 407-24.
- TAYLOR, Bron (1995). Resacralizing Earth: Pagan Environmentalism and the Restoration of Turtle Island. In: CHIDESTER, David & LINENTHAL, Edward T. (orgs.), *American Sacred Space*, Bloomington: Indiana University Press, cap. 3, p. 97-151.
- _____ (2004). A Green Future for Religion?. *Futures*, n. 36, p. 991-1008.
- _____ (2005). *The Encyclopedia of Religion and Nature*. London: Thoemmes Continuum.
- _____ (2008). From the Ground Up: Dark Green Religion and the Environmental Future. In: SWEARER, Donald K. (org), *Ecology and the Environment: Perspectives from the Humanities*. Harvard University Press, p. 89-107.

- _____. (2010). *Dark green religion: nature spirituality and the planetary future*. California: University of California Press.
- _____. (2016). The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr, to Pope Francis. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, vol. 10, n. 3, p. 306-78.
- TAYLOR, Bron; WIEREN, Gretel Van & ZALEHA, Bernard Daley (2016). Lynn White Jr. and the greening-of-religion hypothesis. *Conservation Biology*, vol. 30, n. 5, p. 1000-9.
- TAYLOR, Charles (2012). O que significa secularismo? In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva (Orgs.). *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 157-95.
- THE YALE-AP-NORC CENTER'S POLL (2015). *Speaking out on Global Warming: Public Attitudes toward the Papal Encyclical on Climate Change*. Disponível em <<http://www.apnorc.org/PDFs/PopeGlobalWarming/Speaking%20Out%20on%20Global%20Warming%20Issue%20Brief.pdf>>, acessado em 04/04/2016.
- THOMAS, Keith (2010 [1983]). *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TIROSH-SAMUELS, Hava (2003). *Judaism and Ecology - Created World and Revealed Word*. Cambridge: Harvard University Press.
- TUCKER, Mary Evelyn (2002). WorldlyWonder: Religions Enter an Ecological Phase. *The Environmental Magazine*, novembro/dezembro. Disponível em <<http://www.emagazine.com/magazine-archive/worldlywonder>>, acessado em 26/06/2016.
- TUCKER, Mary Evelyn & GRIM, John (2009). Overview of World Religions and Ecology. *The Forum on Religion and Ecology at Yale*. Disponível em <<http://fore.yale.edu/religion/>>, acessado em 13/04/2016.
- TUCKER, Mary Evelyn & BERTHRONG, John (1998). *Confucianism and Ecology - The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Cambridge: Harvard University Press.
- TUCKER, Mary Evelyn & WILLIAMS, Duncan R. (1998). *Buddhism and Ecology - The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge: Harvard University Press.
- VEJA (2012). Os ambientalistas nunca vão salvar a Terra. *Veja.com*, 8 de setembro. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/ciencia/os-ambientalistas-nunca-va-salvar-a-terra/>>, acessado em 12/06/2016.

- VIANNA, Sérgio Besserman (2010). Apresentação. In: GIDDENS, Anthony. *A política da mudança climática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VICÁRIA, Luciana & MANSUR, Alexandre (2007). Que mundo será este?. *Época – O mundo vai acabar?*, n. 455, 5 de fevereiro, p. 92-101.
- VINCENTNATHAN, Lynn; VINCENTNATHAN, S. Georg; SMITH, Nicholas (2016). Catholics and Climate Change Skepticism. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, vol. 20, n. 2, p. 125-49.
- VIOLA, Eduardo (1987). O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 1, n. 3, p. 5-26.
- VOLUNTARY HUMAN EXTINCTION MOVEMENT (s/ d). *About the Movement*. Disponível em <<http://www.vhemt.org/aboutvhemt.htm>>, acessado em 20/20/2017.
- WEBER, Max (1985 [1921]). O caráter nacional e os ‘Junckers’. In: *Max Weber*. São Paulo: Editora Abril.
- _____. (1996 [1920]). Introdução. In: idem, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, p. 11-24.
- _____. (2004a [1922]). Conceitos sociológicos fundamentais. In: idem, *Economia e Sociedade - vol. 1*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, p. 3-35.
- _____. (2004b [1922]). Sociologia da religião. In: idem, *Economia e Sociedade - vol. 1*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, p. 279-418.
- _____. (2006 [1904]). *A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática.
- _____. (2010 [1920]). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2012 [1922]). Sociologia da dominação. In: idem, *Economia e sociedade - vol. 2*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 187-580.
- _____. (2016a [1915]). Religiões mundiais – uma introdução. In: idem, *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, p. 19-65.
- _____. (2016b [1915]). Uma consideração intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo. In: idem, *Ética econômica das religiões mundiais*, vol. 1. Petrópolis: Vozes, p. 361-406.

- WHITE Jr., Lynn (2007) [1967]. Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista Ambiente Y Desarrollo de CIPMA*, 23 (1), Santiago de Chile, p. 78-86. Disponível em <<http://latinoamericana.org/2010/info/docs/WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf>>, acessado em 13/04/2016.
- WILLIAMS, Walter E. (2010). Global Warming Is a Religion. *Townhall*, 13 de janeiro. Disponível em <http://townhall.com/columnists/walterewilliams/2010/01/13/global_warming_is_a_religion/page/full>, acessado em 01/04/2016.
- WILSON, Bryan (1975). *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*. Frogmore: Paladin.
- _____. (1976). *Contemporary transformations of religion*. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press.
- WILSON, Edward O. (2002). *O futuro da vida: um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana*. Rio de Janeiro: Campus.
- _____. (2008). *A criação: como salvar a vida na Terra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *Half Earth: Our Planet's Fight for Life*. New York: Liveright.
- WOLF, Martin (2013a). Porque o mundo enfrenta o caos quanto ao clima. *Folha de S. Paulo* [online]. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/martinwolf/2013/05/1282993-porque-o-mundo-enfrenta-o-caos-quanto-ao-clima.shtml>>, acessado em 23/02/2014.
- _____. (2013b). Os céticos do clima já ganharam. *Folha de S. Paulo* [online]. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/martinwolf/2013/05/1282858-os-ceticos-do-clima-ja-ganharam.shtml>>, acessado em 05/12/2016.
- ZALASIEWICZ, Jan A. & WILLIAMS, Mark (2016). 5 evidências mostram que os humanos deram início a uma nova era geológica. *Galileu*, 11/01. Disponível em <<http://revistagalileu.globo.com/Ciencia/noticia/2016/01/5-evidencias-mostram-que-os-humanos-deram-inicio-uma-nova-era-geologica.html>>, acessado em 11/12/2016.
- ZHOURI, Andréa (2006). O ativismo transnacional pela Amazônia: entre a ecologia política e o ambientalismo de resultados. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, n. 25, p. 139-69.