

RENAN WILLIAM DOS SANTOS

ORIENTAÇÕES
RELIGIOSAS SOBRE A
CONDUTA ECOLÓGICA:

CATÓLICOS, EVANGÉLICOS E AS REPERCUSSÕES
RELIGIOSAS DA PAUTA AMBIENTAL NO BRASIL

Versão original

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

SÃO PAULO | 2023

RENAN WILLIAM DOS SANTOS

**ORIENTAÇÕES RELIGIOSAS SOBRE A CONDUTA ECOLÓGICA:
católicos, evangélicos e as repercussões religiosas da pauta ambiental no Brasil**

Versão Original

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

Orientador: Prof. Dr. José Reginaldo Prandi

São Paulo

2023

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.

Capa: design e arte de Camila Crumo com auxílio de ferramentas de inteligência artificial - programas *Starryai*, *Adobe Photoshop* e *Bing Image Creator*.

E-mail do autor: renan_william.santos@hotmail.com

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

S237o Santos, Renan William dos
Orientações religiosas sobre a conduta ecológica:
católicos, evangélicos e as repercussões religiosas
da pauta ambiental no Brasil / Renan William dos
Santos; orientador José Reginaldo Prandi - São Paulo,
2023.
379 f.

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

1. Religião e ecologia. 2. Ambientalismo
religioso. 3. Antiambientalismo religioso. 4.
Católicos e evangélicos. 5. Religião e modernidade.
I. Prandi, José Reginaldo, orient. II. Título.

Nome: SANTOS, Renan William dos

Título: **Orientações religiosas sobre a conduta ecológica:** católicos, evangélicos e as repercussões religiosas da pauta ambiental no Brasil.

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

À Fapesp - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processos 2017/24842-1 e 2019/20656-4) e ao CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (processo 140185/2018-6) pelos financiamentos que possibilitaram a realização desta pesquisa.

Aos professores e funcionários do Departamento de Sociologia da USP, muitos dos quais já me aturam desde a época da graduação. Em especial, agradeço às professoras Maria Helena Oliva Augusto, Paula Marcelino, Ana Paula Hey e Angela Alonso, e aos professores Fernando Pinheiro, Luiz Jackson, Marcos Alvarez, Ricardo Mariano e Ruy Braga pelas preciosas dicas, pelos inúmeros ensinamentos e, sobretudo, pelo profuso companheirismo e carinho que sempre tiveram comigo nas disciplinas, monitorias, bancas, exames de qualificação, seminários e congressos, enfim, nos diversos momentos e contextos que compõem essa nossa vida acadêmica.

Voltando um pouco no tempo, agradeço ao pessoal da Escola Estadual Rodrigues de Almeida, o famoso “Cruzeirinho”, sobretudo na figura da diretora Sandra Mônica, que cansou de me receber em sua sala, e das professoras Márcia e Eliene, as primeiras de quem tenho lembrança. Se hoje consegui chegar a esse degrau do sistema educacional, foi graças à base que vocês ajudaram a construir, em um ambiente desfavorável, com poucos recursos, mas com muita dedicação e amor à missão de educar.

Ao meu orientador, Reginaldo Prandi, que, com seu conhecimento enciclopédico e sua generosidade ímpar, há mais de uma década me ajuda a ser não só um pesquisador melhor, mas uma pessoa melhor. Do enfrentamento de burocracias homéricas à compreensão de teorias e conceitos, do uso de ferramentas do SPSS aos modos à mesa, da contraposição ao pessimismo à moderação com as conquistas, é um privilégio poder contar sempre com seus conselhos e, acima de tudo, com sua amizade.

À profa. Cecília Loreto Mariz e ao prof. Ronaldo de Almeida, pesquisadores que admiro de longa data e que concordaram em participar da banca examinadora da tese. À profa. Maria José Fontelas Rosado Nunes, a Zeca, que vem acompanhando essa jornada já desde à época do mestrado e que considero como uma “referência” num sentido muito mais amplo do que o bibliográfico. Em memória, agradeço também ao prof. Antônio Flávio Pierucci, cuja dedicação à ciência como vocação me cativou e me inspirou a treinar metodicamente para um dia, quem sabe, obter um ouvido tão sociologicamente afinado quanto o dele.

Aos professores, funcionários e colegas da Drew University que me receberam com tanto carinho durante a realização de meu estágio de pesquisa no exterior. Em especial, à profa. Laurel Kearns, que literalmente me acolheu no meio de uma pandemia, transformando essa

experiência em um enriquecimento não só acadêmico, mas também cultural. À profa. Tracy West pelas suas instigantes provocações. A outros tantos pesquisadores com quem tive a honra de dialogar durante esse período, como Robin Veldman, Christopher Carter e Evan Berry. Por fim, nessa seção de agradecimentos internacionais, incluo também Hunter, Neto, Beth, Bob, Rose, Waldo, Nathalie, Jotham, Maddie, Isaac, Fleur, Roo, Cindy, Boo, Natalie, Nina, DJ, Kristi, Guinness, Ladybug e Luna – minha estadia em New Jersey não teria sido a mesma sem a amizade e o acolhimento de vocês.

A todos os entrevistados que compartilharam comigo suas trajetórias, conhecimentos, sofrimentos, desafios, esperanças e conquistas. Em especial, agradeço à Raquel Arouca, Gínia Bontempo e Jane Vilas Bôas que, mais do que informantes, foram fundamentais para a conexão com diversas pessoas que contribuíram com essa pesquisa. Agradeço também a outros tantos intermediadores, como Eduardo Brasileiro, Márcia Miranda, André Ricardo de Souza, Bruna Galvão e Camila Mantovani que me possibilitaram o acesso a pessoas, materiais e dados extremamente valiosos.

Ao pessoal que participa ou já participou do grupo de pesquisas “Diversidade religiosa na sociedade secularizada”, principalmente Célia Arribas, Massimo Bonato, Guilherme Borges, Brenda Carranza, Thiaquelliny Teixeira e João Carneiro. Obrigado pelas leituras, debates, trabalhos em conjunto e por tudo o mais. Há um pouquinho de cada um de vocês aqui nessa tese. E claro, falta agradecer a outra pessoa desse grupo, o Luiz Jácomo, uma das pessoas mais bondosas que tive o privilégio de conhecer e conviver, e com quem espero continuar aprendendo, trabalhando e evoluindo, ainda que essa vocação que escolhemos nos leve a cantos fisicamente distantes.

Aos demais amigos que me acompanharam ao longo dessa jornada, seja mais de perto ou mais de longe, aos que se juntaram no meio do caminho, e também aos que se afastaram, pois a vida é assim mesmo. Em especial, com as devidas piadas internas, agradeço à Giselle e ao Rafael pelos lanches compartilhados, pelos biscoitos, pelas hospedagens em apartamentos funcionais, e por tudo o mais que vocês agregaram a nossa vida desde que começamos aquela fatídica luta contra as represálias de uma imperatriz maluca. Ao João e à Maísa, que me ajudaram a ser reconhecido pelos meus pares. Ao Hélio, um amigo que tem critério e sabe usar um balde. À Bárbara que, com sua alegria contagiante, faz até mesmo a publicação de um artigo meu na revista *Divino Fogão* parecer um grande feito. Ao Lucas, por compartilhar comigo as dores e as alegrias (nessa ordem mesmo) de ser palmeirense, e por ter se mantido sempre por perto ao longo de tantos anos. À Paty, que com seu sorriso fácil sempre levou alegria a nossa casa-zoológico. À Lena, que tem uma paciência de Jó para aguentar minhas provocações. À Fernanda, rolezeira caçula na ala dos vizinhos que viraram amigos (alô! Bruna, Francisca, Iara, Thaís, Caco,

Sabrina, Johan e Bárbara). Ao Victor, que um dia deve descobrir o que é arte. Ao Digão, personagem cativo nos melhores causos, um grande amigo que, em meio a tantas viagens, debates, cervejas, rosbifes e jogos de tabuleiro, às vezes dá uma sumida — e em vez de ir para o jogo de paintball, acaba indo parar em Polvilho —, mas que vai estar sempre na lista daqueles amigos para chamar em um churrasco vegetariano. Enfim, sou grato a todos vocês cuja amizade — muitas vezes imerecida e mal retribuída de minha parte — espero agora ter mais tempo para cultivar com o devido cuidado.

A meu pai, Ozeias, e a minha mãe, Selma, que nunca me deixaram faltar nada e com quem eu sempre pude contar. Aos meus avós, Daniel, Cida, Luiz e Ana, aos meus tios, tias, primos, primas e outros “agregados” que, cada um à sua maneira, trazem algo de especial para a contínua construção e manutenção dessa nossa acolhedora família.

Aos fiéis companheiros e companheiras de quatro patas que tive ao longo da vida. Enquanto as outras crianças só viam a Xuxa da televisão, tive o privilégio de crescer com uma Xuxa em casa. Se isso não bastasse, sua filhotinha Sascha também se juntaria aos nossos passeios pelo bairro. As lembranças que guardo delas estão entre as melhores de minha vida, e a dor da saudade ainda pulsa em lágrimas sempre que me recordo de seus focinhos. Falando em saudade, outra pentelha que faz falta é a Lilica, companheira “agregada” que hoje deve estar desfilando no céu canino com seu brinquedinho barulhento e exigindo que os anjos o arremessem. Já o Champignon é aquele que mais esteve presente ao longo de toda esta pesquisa. Certamente, ele está cansado de me ver sentado por tanto tempo na frente de uma tela brilhante. Sou imensamente grato por ele ter decidido me adotar e por me mostrar todos os dias, ao longo desses últimos anos, o que é um amor incondicional e o que importa de verdade na vida. Resta agradecer, ainda, ao espoleta Capuccino, o mais humilde e simpático entre todos os “catoros” do mundo, uma fagulha de felicidade que sempre ascende nos momentos mais difíceis. Espero contar ainda por muito tempo com sua companhia e continuar me surpreendendo com suas estripulias.

Por fim, meu agradecimento maior é àquela que me faz encontrar a alegria cotidiana nesse caótico abismo sem sentido que chamamos de mundo. Camila, você é o encanto que suspende qualquer angústia existencial, é a fonte de uma cumplicidade que transcende a comunicação objetiva, é o amor profundo que coloca tudo o mais em segundo plano. Sem a escora ao mesmo tempo intelectual e emocional que você tem me dado ao longo desses anos, tudo isso teria desmoronado faz tempo. Muito obrigado por ter me feito chegar até aqui. E muito obrigado por me mostrar que, mesmo nesse breve bater de asas que marca o tempo de nossas vidas, é possível saborear o sentimento de algo infinito.

*Buliram muito com o planeta
E o planeta como um cachorro eu vejo
Se ele já não aguenta mais as pulgas
Se livra delas num sacolejo*
Raul Seixas, As aventuras de Raul Seixas na cidade de Thor

*Chama-se de civilização o esforço conjunto da humanidade durante milhões de anos para se
autodestruir estupidamente*
Millôr Fernandes, A bíblia do caos

Resumo

SANTOS, Renan William dos. **Orientações religiosas sobre a conduta ecológica: católicos, evangélicos e as repercussões religiosas da pauta ambiental no Brasil.** 2023. 379p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Este trabalho investiga sociologicamente os esforços de “religiocização” da pauta ambiental realizados por igrejas, organizações e lideranças católicas e evangélicas no Brasil. Partindo de um mapeamento exploratório, e tendo como base a literatura acadêmica sobre o tema do esverdeamento das religiões, foram identificadas e analisadas aqui as principais estratégias de legitimação adotadas pelos empreendedores ecorreligiosos no contexto brasileiro, a dinâmica de suas disputas internas (nos círculos institucionais) e externas (na interlocução com outros grupos religiosos e com o movimento ambientalista secular), e a formação de redes associativas que buscam ativar ou barrar os esforços de reciclagem da cosmologia cristã. Em um plano teórico mais abstrato, as repercussões religiosas da pauta ambiental entre católicos e evangélicos no Brasil também são examinadas à luz da dinâmica da mudança religiosa nas sociedades modernas, nas quais o fenômeno religioso é constantemente deslocado, contestado e, ao mesmo tempo, reafirmado. A pesquisa foi conduzida a partir de um arcabouço teórico-metodológico variado, ancorou-se numa perspectiva comparativa e se concentrou no plano das tendências. Os dados reunidos para a análise derivam de: 1) 34 entrevistas semiestruturadas em profundidade realizadas com lideranças religiosas que já se engajaram na promoção ou contraposição da agenda ambiental entre católicos e evangélicos; e 2) materiais de divulgação e outros tipos de literatura produzidos por ecorreligiosos e seus opositores. Complementarmente, foram efetuadas compilações de dados quantitativos provenientes de pesquisas de opinião que abordavam a relação entre ecologia e religião, além de participações em encontros relacionados a essa mesma temática. A pesquisa revela que, a despeito de existir certo consenso no campo cristão acerca do caráter positivo da proteção ambiental, lideranças católicas e evangélicas deparam-se com uma série de dificuldades ao tentar viabilizar seus empreendimentos ecorreligiosos no contexto brasileiro. No lado católico, há indícios de que diversos tipos de esforços organizacionais vêm sendo empregados para mudar esse cenário com base na perspectiva de que o investimento institucional na pauta ecológica é legítimo e estratégico para a recuperação de relevância pública e para a obtenção de vantagens relativas na competição religiosa. Entre os evangélicos, o horizonte de oportunidades se mostra mais nublado. Ainda que um amplo repertório simbólico já tenha sido produzido especificamente para esse público-alvo, condicionantes sociais e organizacionais vêm reforçando a percepção de que não é interessante, para figuras-chave desse campo, direcionar recursos para alavancar a pauta ambiental de forma sistemática e coordenada no espaço das congregações. Por fim, a pesquisa também identificou a formação de iniciativas que buscam se contrapor ativamente, de forma articulada com atores nacionais e internacionais do ecossistema de negacionismo climático, o avanço da agenda ecológica entre os cristãos. Partindo de um aguçado senso de batalha, as especificidades denominacionais, nesses casos, são deixadas de lado em nome de uma suposta defesa da civilização cristã, a qual estaria sendo atacada por diversas conspirações globais camufladas sob o discurso da proteção ambiental.

Palavras-chave: Religião e ecologia; Ambientalismo religioso; Antiambientalismo religioso; Católicos e evangélicos; Religião e modernidade.

Abstract

SANTOS, Renan William dos. **Religious orientations on ecological conduct: Catholics, Evangelicals, and the religious repercussions of the environmental agenda in Brazil.** 2023. 379p. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This work sociologically investigates the “religionization” of the environmental agenda put forward by Catholic and Evangelical churches, organizations, and leaders in Brazil. Based on an exploratory mapping and drawing from academic literature on the greening of religions, this work identifies and analyzes the key legitimization strategies employed by eco-religious entrepreneurs in the Brazilian context, the dynamics of their “internal” and “external” disputes (within institutional circles and in interaction with other religious groups and the secular environmentalist movement), and the formation of associative networks that aim to either promote or hinder efforts to recycle the Christian cosmology. On a more abstract theoretical level, I also connect the examination of the religious repercussions of the environmental agenda among Catholics and Evangelicals in Brazil with the discussion of the dynamics of religious change in modern societies, where the religious phenomenon is consistently displaced, challenged, and simultaneously reaffirmed. The research employs a diverse theoretical and methodological framework. It is anchored in a comparative perspective and focuses on trends. The data sources are: 1) 34 in-depth semi-structured interviews conducted with religious leaders who have been involved in promoting or opposing the environmental agenda among Catholics and Evangelicals, and 2) promotional materials and other types of literature produced by eco-religious individuals and their opponents. Additionally, I compiled quantitative data from opinion surveys addressing the relationship between ecology and religion, and I took part in meetings related to the same subject. The research reveals that, even though there is a certain consensus among Christians about the positive nature of environmental protection, Catholic and Evangelical leaders face a series of challenges when trying to set up their eco-religious initiatives in the Brazilian context. Within the Catholic sphere, there are indications that various forms of organizational efforts have been deployed to change this situation, based on the perspective that institutional investment in the ecological agenda is both legitimate and strategic for regaining public relevance and obtaining relative advantages in religious competition. Among evangelicals, the horizon of opportunities is cloudier. Although a broad symbolic repertoire has been specifically produced for this target audience, social and organizational constraints have been reinforcing the perception that it is not interesting for key figures in this field to direct resources towards leveraging the environmental agenda in a systematic and coordinated way within the congregations. Finally, the research has also identified the emergence of initiatives actively opposing the advancement of the ecological agenda among Christians in a coordinated manner with national and international actors in the ecosystem of climate change denial. Based on a heightened sense of embattlement, denominational specificities in these cases are set aside in the name of an alleged defense of Christian civilization, which is believed to be under attack from various global conspiracies disguised under the discourse of environmental protection.

Keywords: Religion and ecology; Religious environmentalism; Religious anti-environmentalism; Catholics and evangelicals; Religion and modernity.

SUMÁRIO

Introdução.....	14
<i>Religião e ecologia.....</i>	<i>16</i>
<i>Condicionantes organizacionais da mudança religiosa</i>	<i>19</i>
<i>Enquadramentos.....</i>	<i>21</i>
Materiais e métodos.....	23
<i>Procedimentos para a coleta de dados e critérios de análise.....</i>	<i>24</i>
<i>Nota sobre a embocadura sociológica</i>	<i>28</i>
<i>Mapa dos capítulos</i>	<i>30</i>
Capítulo 1 Percepções ambientais dos brasileiros e os diferentes tipos de engajamento ecológico	31
1.1. Perspectivas sobre o meio ambiente na população brasileira em geral.....	32
<i>O clima em questão.....</i>	<i>35</i>
<i>Quando a religião entra em cena.....</i>	<i>40</i>
<i>Especificidades de cada grupo religioso</i>	<i>44</i>
1.2. Os diferentes tipos de ambientalismo	47
1.3. Conclusão	56
Capítulo 2 Católicos e a pauta ambiental: um panorama geral do Vaticano ao Brasil.....	58
2.1. O moralismo como marca de nascença da ecoteologia católica oficial	59
2.2. A poluição moral sob a ótica da Igreja Católica no Brasil	62
<i>Poluição da miséria e poluição da riqueza.....</i>	<i>62</i>
<i>Escanteamento da teologia da libertação, persistência da ecojustiça</i>	<i>67</i>
2.3. Uma inovação que nos é familiar: prefigurações latino-americanas da <i>Laudato Si'</i> e as ressonâncias da encíclica no Brasil.....	70
<i>Um museu de grandes novidades.....</i>	<i>70</i>
<i>Ecos das vozes do Sul.....</i>	<i>75</i>
2.5. Conclusão	79

Capítulo 3 Evangélicos e a pauta ambiental: tendências gerais e histórico no Brasil	82
3.1. O contexto de formação das correntes predominantes no ambientalismo evangélico	84
<i>Entre o antropocentrismo, o culto à natureza e o pragmatismo secular</i>	84
<i>Pequena escala, individualismo apolítico e a Bíblia como principal ativo de legitimidade..</i>	86
3.2. A Eco-92 e a conformação do ambientalismo evangélico brasileiro	89
<i>Quem salva aqueles que querem salvar o mundo?</i>	92
3.3. A poluição do lixo moral e a redescoberta do agir ecológico biblicamente fundamentado	95
3.4. O insulamento no circuito da missão integral	97
<i>A Rocha Brasil</i>	100
3.5. Conclusão	106
Capítulo 4 Antropocentrismo e divinização da natureza	109
4.1. Reencantar para salvar	111
4.2. <i>Imago Dei</i> contra a irresponsabilidade ecológica	114
4.3. Leonardo Boff e a aposta na revolução espiritual inspirada pelo cristianismo	117
4.4. Recalibrando constrições institucionais	122
4.5. Valorizar sim, divinizar nunca: a demarcação de fronteiras no campo evangélico	126
<i>“Não nos confunda com aqueles panteístas”</i>	130
4.6. Os jardineiros de Deus	135
<i>O escoamento do debate ecológico nos diversos níveis e dimensões das disputas religiosas.</i>	137
4.7. Conclusão	141
Capítulo 5 O sonho bucólico do Éden regenerado	144
5.1. A árvore da vida e o pecado ecológico original	145
<i>A restauração da pureza idílica</i>	147
5.2. Ecológicos desde sempre	150
<i>A Bíblia é verde</i>	154

<i>Nem só do Jardim do Éden vivem as ecodiceias</i>	157
5.4. Irmandade e harmonia ou competição e sofrimento?	161
<i>O feminino na fronteira de uma racionalidade alternativa e ecológica</i>	163
5.5. Escatologia	167
<i>A renovação da criação</i>	169
<i>Os sinais dos últimos tempos</i>	172
5.6. Conclusão	177
Capítulo 6 Os diferentes tipos de “poluição”: sobre ecologias “interiores” e “exteriores”	179
6.1. O problema ambiental como problema moral.....	180
<i>A ecologia secular se ocupa dos sintomas, não das “verdadeiras” causas</i>	183
<i>O que é moral não é condicionado pela moda</i>	188
6.2. A ecologia evangélica das pequenas atitudes e do comportamento exemplar	189
<i>O sal da terra</i>	189
<i>A prevalência do individualismo</i>	192
<i>A dificuldade de concretizar propostas mais amplas e a importância do contexto político</i>	197
6.3. Entre a “defesa da vida”, a “defesa da natureza” e a “defesa da criação”	201
<i>A proteção da vida em todas as suas dimensões</i>	205
6.4. Conclusão	210
Capítulo 7 A difusão da pauta ecológica em diferentes estruturas organizacionais religiosas	212
7.1. Dinâmica institucional entre os católicos.....	212
<i>Canais paralelos de compartilhamento e arregimentação</i>	217
<i>Reconectando circuitos institucionais oficiais</i>	219
<i>Do movimento paralelo à plataforma oficial</i>	222
7.2. Estratégias institucionais sob a lupa do Sínodo da Amazônia	223
<i>Esverdeamento e flexibilização institucional</i>	225
<i>Esverdeamento e expansão da ação social católica</i>	230
<i>A evangelização como horizonte último</i>	233
7.3. Dinâmica institucional entre os evangélicos	234
<i>Um circuito desconectado</i>	237

<i>Muita tinta, pouco impacto</i>	240
7.4. Redes paraeclesiásticas: as incubadoras de iniciativas ambientais no campo evangélico.....	243
<i>O Conselho Mundial de Igrejas e outras articulações inter-religiosas</i>	246
<i>A aposta em um ambientalismo manifestamente evangélico</i>	249
<i>Um ecossistema de organizações como alternativa à falta de apoio institucional</i>	254
<i>A renúncia honrosa ao pragmatismo</i>	257
7.5. Conclusão	262
Capítulo 8 Antiambientalismo, negacionismo e cristianismo no Brasil	266
8.1. Tradição, família, propriedade e antiambientalismo	267
<i>O ativismo católico tradicionalista e transnacional</i>	268
<i>O Instituto Plínio Corrêa de Oliveira e a psicose ambientalista</i>	273
8.2. Intermediadores religiosos de um antiambientalismo multissetorial.....	278
<i>Expoentes do negacionismo climático</i>	280
<i>Ramificações evangélicas</i>	284
<i>Combatendo inimigos internos e externos</i>	287
8.3. Em defesa da civilização cristã.....	291
<i>Os verdadeiros defensores da humanidade, dos pobres e dos oprimidos</i>	295
8.4. Conclusão	298
Conclusões.....	300
Referências bibliográficas e fontes pesquisadas	312
Bibliografia.....	312
Fontes.....	333
Apêndice 1 Dados biográficos dos entrevistados	365
Apêndice 2 Pequeno adendo sobre a importância dos intermediadores na viabilização das entrevistas	374
Apêndice 3 Linha do tempo	376

INTRODUÇÃO

Em A “ética” protestante e o “espírito” do capitalismo, Max Weber dedica os últimos parágrafos a um questionamento que, como ocorre em toda obra clássica, segue tão ou mais relevante quanto à época em que foi escrito pelo sociólogo alemão: no “poderoso cosmos da ordem econômica moderna”, pergunta Weber, o estilo de vida dos indivíduos seguirá sistematicamente determinado pela busca de bens “até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil”, ou será que “ao cabo desse desenvolvimento monstro hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais”? ([1920] 2010: 165-6). A despeito do indisfarçável pessimismo goethiano que levava Weber a essa indagação no apagar das luzes de sua obra-prima, quis o destino que novos ideais e antigas profecias, bem como novas profecias e antigos ideais, passassem a brotar — em tons de verde — na paisagem contemporânea não devido à queima da última porção de combustível fóssil, mas para tentar evitá-la.

Cada um à sua maneira, instituições e atores de diferentes setores sociais se viram compelidos (e foram convocados) a tomar parte na salvação do planeta, e todos eles procuraram legitimar diferentes concepções acerca de quais seriam as “verdadeiras causas” e as melhores soluções para os problemas ambientais. As religiões não ficaram de fora desse processo¹. Ao longo das últimas décadas, representantes das mais diversas denominações emitiram mensagens apoiando agendas ecológicas, várias iniciativas ecorreligiosas² foram constituídas e as proposições religiosas passaram a ganhar espaço tanto em organizações ambientalistas seculares³ quanto em plataformas de governança global, como o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Taylor, 2005a; Kearns, 2007a; Gottlieb, 2010; Rolston III, 2010; Dasgupta e Ramanathan, 2014; Tucker e Grim, 2017; Berry, 2022).

Em maior ou menor grau, portanto, instituições, organizações e lideranças ligadas a um amplo espectro de tradições religiosas vêm buscando elaborar respostas a uma preocupação que não se volta à salvação *no outro mundo* ou *neste mundo*, mas sim *deste mundo*. É justamente uma parcela dessas elaborações que este trabalho aborda, investigando o que ocorre quando a

¹ No Apêndice 3, é possível encontrar uma linha do tempo contendo alguns marcos históricos da repercussão da pauta ambiental entre as religiões cristãs, juntamente com acontecimentos relevantes no contexto brasileiro.

² Ao longo deste trabalho, o termo “ecorreligiosos” — assim como os correlatos de teor mais específico, como “ecoevangélicos” e “ecocatólicos” — será utilizado para se referir àqueles indivíduos, iniciativas e organizações que propõem que certas crenças religiosas poderiam (e deveriam) ser “recicladas”, “reutilizadas” ou “reaproveitadas”, passando a funcionar como os manobristas de uma linha de trem que guiarão a humanidade — junto com o próprio planeta — para longe da encruzilhada ambiental.

³ Seguindo a estratégia metodológica de Ellingson (2016: 163, nota 25), nomeia-se aqui como movimentos ambientalistas “seculares” aquelas organizações e iniciativas que não têm identidade religiosa explícita ou afiliação a um grupo religioso organizado, ainda que muitas delas proponham, como ficará claro adiante, uma série de perspectivas que sacralizam a natureza de alguma maneira.

equação da redenção religiosa passa a incluir o respeito à natureza, a preservação de biomas, o equilíbrio de ecossistemas e, no limite, a regeneração do próprio planeta. Esse tema tem sido amplamente ignorado pela sociologia da religião no contexto brasileiro, sendo sua abordagem geralmente restrita a análises de caráter normativo. Assim, a fim de contribuir, de forma eminentemente exploratória, para o início das investigações nessa área, o objetivo desta pesquisa é mapear os esforços de “religiocização” da pauta ambiental realizados por lideranças católicas e evangélicas⁴ no Brasil, identificando as principais estratégias de legitimação adotadas pelos empreendedores ecorreligiosos, a dinâmica de suas disputas internas (nos círculos institucionais) e externas (na interlocução com outros grupos religiosos e com o movimento ambientalista secular), e a formação de redes associativas que buscam ativar ou barrar os esforços de reciclagem da cosmologia cristã.

Como tal balizamento já indica, trata-se de uma empreitada sociológica, e não teológica. Ou seja, o esforço aqui empreendido não envolve a elaboração de prescrições sobre como os fiéis podem conciliar preocupações ecológicas com suas concepções e práticas religiosas. Tampouco se pretende valorizar potenciais contribuições religiosas ao avanço da agenda ambiental. Em vez de analisar a adequação ou consistência doutrinária dessa ou daquela proposição, o que importa aqui é compreender a lógica dessas elaborações contextualmente, levando-se em consideração a estrutura organizacional de cada instituição ou grupo religioso; seguindo a pista dos diferentes tipos de competição e do intercâmbio de recursos que ocorrem dentro e fora da esfera religiosa; prestando atenção às sinalizações efetuadas pelos propositores aos seus diferentes públicos-alvo e opositores; evidenciando os aspectos que se tornam mais ou menos salientes em uma comunidade religiosa específica; e demonstrando como as próprias identidades religiosas passam a ser repensadas a partir da temática ecológica.

Partindo dessa multifacetada investigação, espera-se que este trabalho possa contribuir também, em um plano mais abstrato, para a discussão sobre a dinâmica da mudança religiosa nas sociedades modernas, nas quais o fenômeno religioso é constantemente deslocado, contestado e, ao mesmo tempo, reafirmado, isto é, nas quais as religiões e seus especialistas não contam mais com um lugar tradicionalmente legitimado e precisam competir pelo poder de orientação das condutas não só entre si, mas com outras autoridades e outras instituições provedoras de sentido para vida individual e coletiva.

⁴ O termo “evangélico” será usado aqui para designar tanto os protestantes históricos, às vezes também referidos como tradicionais ou de missão, quanto os pentecostais e neopentecostais. Seguindo o padrão adotado pelo Censo desde 1991, os adventistas serão referidos em conjunto com os evangélicos tradicionais (Mariano, 1999b: 91).

Religião e ecologia

Elaboraões de éticas ecológicas assentadas em categorias religiosas já são encontráveis por volta da década de 1960, em par com o próprio surgimento do movimento ambientalista moderno, mas a constituição de um campo acadêmico dedicado à análise desse tipo de proposição só aconteceria durante a década de 1990 (Beyer, 1994; Taylor, 2005a; Jenkins e Chapple, 2011). No início dos anos 1990, o tópico “religião e ecologia” passaria a constar entre as linhas de investigação da *American Academy of Religion*⁵, e na mesma época, no contexto europeu, a interface entre os fenômenos religiosos e o engajamento ecológico também seria descrita por Danièle Hervieu-Léger como “uma problemática a ser construída” (1993: 8, tradução minha⁶). Nessa fase inicial, como apontava Hervieu-Léger, as discussões sobre esse tema geralmente seguiam por vias bastante “passionais”, configurando-se três posturas básicas:

há aqueles para quem a religião (dentre as grandes religiões históricas) está na origem de todos os males ecológicos do mundo moderno; há aqueles que, pelo contrário, procuram nessas mesmas grandes religiões o caminho único e diferenciado para uma salvação ecológica global; finalmente, há aqueles que descobrem na ecologia como tal o princípio de uma religião do futuro (1993: 8).

Com o intuito de fomentar reflexões mais sistemáticas sobre a relação entre o fenômeno religioso e o ecológico, Hervieu-Léger propunha que eles fossem pensados em relação a um terceiro fator, a “modernidade”, ou, mais especificamente, “a afirmação do sujeito, o avanço da racionalização e a diferenciação das instituições” (1993: 8). Assim, em vez de buscar relações atemporais e descontextualizadas, e em vez de simplesmente apontar a existência de “formas religiosas de defesa da causa ambiental” – um esforço descrito por ela como “interessante, mas de pouco significado sociológico” – o programa pensado por Hervieu-Léger buscava jogar luz sobre “a lógica social e cultural” tanto dos protestos ecológicos modernos contra uma tradição religiosa vista como excessivamente antropocêntrica, quanto dos protestos espirituais e religiosos que identificavam a secularidade moderna como algo antinatural (1993: 11).

Já no contexto norte-americano, aponta Bron Taylor, a configuração inicial do campo de estudos sobre religião e ecologia foi marcada pela prevalência de análises preocupadas em “empurrar as tradições estudadas em direção a entendimentos e práticas ambientalmente amigáveis” (2016a: 292). A linha mais engajada da literatura norte-americana sobre essa temática seria identificável a partir da influência do casal Mary Evelyn Tucker e John Grim, organizadores

⁵ O tema acabou virando uma unidade fixa que integra a programação dos encontros anuais promovidos pela *American Academy of Religion*. Atualmente, a unidade é coordenada por Kimberly Carfore e Joseph Wiebe, e desde 2022 eu faço parte de seu comitê diretivo (<https://papers.aarweb.org/pu/religion-and-ecology-unit>).

⁶ Todas as citações de textos originalmente em inglês, espanhol, italiano e francês foram traduzidas por mim. Sendo assim, a indicação “tradução minha” será omitida daqui em diante.

da série de conferências *Religions of the World and Ecology*, ocorridas entre 1996 e 1998 na Universidade Harvard (Taylor, 2004; Gottlieb, 2010; Jenkins e Chapple, 2011; Ronan, 2017).

Em vez de focar a compreensão das múltiplas relações entre religião e ecologia, os principais nomes do nascente campo estariam, segundo Taylor, colocando-se “a serviço do esverdeamento das religiões” (Taylor, 2005b: 1378). De fato, em um de seus comentários sobre as conferências, a própria Tucker chegou a celebrar o fato de que elas ajudaram a revelar “uma abundância de posturas e práticas acerca da natureza sancionadas por tradições religiosas” (Tucker, 2010)⁷. No balanço efetuado por Taylor, essa e outras tantas “pressuposições problemáticas” acabaram levando à consolidação de uma frente de pesquisa “confessional/ética” que, ao contrário das abordagens “históricas/sociais científicas”, procura “tornar verdes as religiões ao mesmo tempo que toma cuidado para não ofender as maiorias religiosas e suas correntes dominantes” (Taylor, 2005b: 1376-9).

Ainda que, até hoje, outros balanços bibliográficos sigam identificando a persistência de uma parcela significativa de estudos que seguem por vias “prescritivas”, “idealistas”, “confessionais” ou “engajadas”, uma série de pesquisas qualitativas e quantitativas metodologicamente mais sólidas sobre essa temática também vem sendo conduzidas nas últimas décadas (Proctor e Berry, 2005; Veldman, Szasz e DeLay: 2016b: 9; Taylor, 2016a). Grosso modo, os tópicos abordados por tais pesquisas incluem a análise: 1) das estratégias de legitimação simbólica aos recursos materiais e organizacionais empregados por líderes religiosos para fomentar ou barrar algumas proposições ecológicas em detrimento de outras (e.g., Djupe e Hunt, 2009; Wilkinson, 2012; Biscotti e Biggart, 2014); 2) da lógica das bricolagens e espiritualidades ecológicas-alternativas efetuadas pelos fiéis à formação de disposições para o cuidado ambiental por meio de práticas, rituais e atividades cotidianamente reproduzidas em instituições religiosas (e.g., Bloch, 1998; Taylor, 2010; Peifer, Ecklund e Fullerton, 2014; Baugh, 2019); 3) da mobilização e coordenação de atividades encampadas por movimentos ambientalistas religiosos aos canais ação coletiva mediados por instituições eclesiais (e.g., Shibley e Wiggins, 1997; Kearns, 2007a; Ellingson, 2016); 4) do uso instrumental ou competitivo da agenda ambiental para angariar prestígio e poder à formação de redes de cooperação (e.g., Beyer, 1994; Kearns, 2013; Berry, 2022; Huber, 2023).

Acerca das pesquisas que se concentram em dados estatísticos, buscando encontrar correlações entre fatores religiosos e atitudes ou comportamentos ecológicos, a maioria dessas

⁷ As tradições abordadas durante a conferência foram: budismo, confucionismo, cristianismo, hinduísmo, espiritualidades indígenas, taoísmo, jainismo, islamismo e judaísmo. Para além de uma série de publicações, tais encontros também resultaram na criação do “Fórum sobre Religião e Ecologia”, um espaço de discussão permanente sediado na Universidade de Yale (Tucker, 2010: 409).

análises se mostrou inconclusiva ou ambivalente (Wolkomir *et al.*, 1997; Proctor e Berry, 2005: 1574; Sherkat e Ellison, 2007: 81-3). Dentre os estudos que encontram correlações estatisticamente significativas, elas geralmente ocorrem com sinal “negativo”, isto é, a constatação é de que maiores níveis de religiosidade ou posturas como fundamentalismo bíblico, sectarismo e a crença de que “Deus está no controle” etc., podem diminuir a preocupação com os problemas ambientais e a adoção de comportamentos ecológicos (Eckberg e Blocker, 1996; Schultz, Zelezny e Dalrymple, 2000; Clements, Xiao e Mccright, 2014; Alper, 2022). Tais correlações, entretanto, costumam ser “substancialmente fracas, especialmente quando controles demográficos (por exemplo, idade, educação, gênero, classe social) e outros fatores são levados em consideração” (Proctor e Berry, 2005: 1572-3).

Uma pesquisa do *Pew Research Center* (Alper, 2022), por exemplo, mostrou que, apesar de níveis maiores de religiosidade se correlacionarem com uma menor propensão a acreditar no aquecimento global antropogênico, cerca de 78% dos protestantes democratas compartilham a percepção dos democratas em geral (83%) de que a mudança climática é um problema extremamente ou muito sério, ao passo que apenas 17% dos protestantes republicanos têm a mesma percepção (sendo a média geral dos republicanos 25%). A mesma pesquisa também aponta que a maioria dos entrevistados religiosos concordam com a ideia de que Deus atribuiu aos seres humanos a responsabilidade de cuidar da Terra e, ao mesmo tempo, com a ideia de que Deus deu aos seres humanos o direito de explorar os recursos da Terra. Tais resultados são bastante semelhantes ao que foi encontrado em levantamentos anteriores do *Pew* (2004; 2007; 2015) e de outros institutos de pesquisa (Jones, Cox e Navarro-Rivera, 2014).

Ainda no que diz respeito às pesquisas quantitativas, um ponto a se destacar é que, tal como ocorre na investigação de outros fenômenos sociais, há inúmeros debates acerca de como mensurar diferentes níveis de religiosidade e de preocupação ambiental, sobre como ponderar o fato de que tanto os posicionamentos acerca do tema religioso quanto do ambiental são fortemente influenciados pela projeção de posturas socialmente desejáveis, quais indicadores de preocupação ambiental são apropriados para abarcar a gramática utilizada por respondentes de diferentes religiões e assim em diante. Adicionalmente, como apontam Biel e Nilsson (2005), os resultados heterogêneos e até mesmo contraditórios às vezes registrados em levantamentos sobre essa temática podem resultar não só da utilização de diferentes critérios, mas também do fato de que a “ativação” de valores religiosos no julgamento de questões ambientais tende a ser fortemente situacional, variando conforme o contexto e o tema em questão.

A ponderação desses apontamentos respalda, assim, o postulado de que diferentes dimensões das crenças, práticas e identidades religiosas podem produzir efeitos contraditórios a depender dos tipos de preocupação, comportamentos, e disposições ambientais que estejam

sendo considerados. Em outras palavras, dado que os efeitos de fatores religiosos são mediados por outros fatores culturais, as pessoas podem enfatizar ou matizar aspectos ecologicamente relevantes de sua fé a partir de outros ideais, identidades e compromissos percebidos como mais relevantes em determinados contextos – e isso não significa que a religiosidade seja irrelevante, mas apenas que “crenças religiosas não existem em um vácuo social” (Szort, 2021). A compreensão dos diferentes níveis do processo de esverdeamento das religiões passa, portanto, pela compreensão de como, em diferentes contextos, a partir de diferentes estruturas organizacionais e valendo-se de diferentes estratégias, atores religiosos vêm buscando cultivar uma associação menos volátil e mais relevante entre certos tipos de valores religiosos e certos tipos de concepções ecológicas.

Condicionantes organizacionais da mudança religiosa

Como Max Weber ensinou, e Bourdieu desenvolveu, as religiões institucionalizadas, que funcionam no formato de “igrejas”, têm como um de seus principais componentes uma classe de profissionais – os “sacerdotes” – responsáveis pela administração contínua das questões de fé (Weber, [1922] 1991: 303; Bourdieu, 2011: 57-69). Essa gestão burocrática dos ensinamentos e compromissos religiosos inclui também o ajuste entre as demandas por mudanças (para “alcançar” o mundo que se transforma continuamente) e as diretrizes religiosas tradicionais (rotinizadas). Ao exercerem esse papel de legitimação que alinha o que é novo com o que sempre foi, são os sacerdotes que garantem a manutenção da “ordem” nas estruturas eclesiais – independentemente da controvérsia sobre se as incorporações e os movimentos de transformação e acomodação levam a rupturas cíclicas e cismas que restauram as tensões com o mundo (Stark e Bainbridge, 1985; Berger, 2000; Finke, 2004) ou a uma secularização progressiva (Bruce, 1996, 2016; Wilson, 1979; Pierucci, 1997).

Muitos fatores – tanto no contexto social quanto nas próprias instituições religiosas – influenciam a extensão, a velocidade e a profundidade dessas mudanças. Alguns deles são destacados pela chamada “teoria do mercado religioso”: em meio à concorrência religiosa, igrejas tendem a promover uma série de acomodações e a investir em estratégias de popularização, tornando-se assim mais atraentes para “novos clientes”; mas, ao mesmo tempo, tais flexibilizações podem gerar frustrações internas, abrindo caminho para a formação tanto de “seitas” e “cultos” alternativos (Gallagher, 2009: 614), quanto de novas “ordens” e grupos semiautônomos dentro da mesma instituição (Finke e Wittberg, 2000). Transportando esse pressuposto para o assunto aqui em tela, as análises sobre o esverdeamento das religiões, como aponta Taylor, também precisam ponderar se os esforços nessa direção estão relacionados com

uma “estratégia de reter ou ganhar membros por meio do alinhamento com valores e preocupações que estão em voga” (2016a: 349-50).

A pressão competitiva – uma questão de eficiência – no entanto, não é o único fator relevante na conformação das “estratégias organizacionais” das instituições religiosas (Wilde, 2007: 30). Ainda que lideranças religiosas façam diversos cálculos estratégicos com o objetivo de não ficar para trás na competição religiosa, a decisão de promover mudanças mercadológicas para agregar mais fiéis ou manter os que já foram conquistados “é apenas uma das muitas prioridades possíveis” (Wilde *et al.*, 2010: 600). Assim, seria simplista esperar que a ecologização de uma religião decorra da mera existência de “consumidores” religiosos que desejam ver a pauta ambiental sendo abordada nos cultos, incorporada nos rituais, ensinada nas catequeses etc. Se uma parte substancial dos líderes religiosos, especialmente os que ocupam cargos mais altos na hierarquia institucional, não considerar válidas as demandas por mudança – uma questão de legitimidade –, eles bloquearão ou incorporarão apenas parcialmente essas transformações, respeitando uma ordem de valores e prioridades internas que não correspondem necessariamente às demandas externas.

Além disso, mesmo quando há um consenso sobre a necessidade de reformas, a existência de inúmeras disputas internas nos círculos eclesiásticos faz com que o equacionamento das diferenças se arraste por um longo período. Conforme a anedota de Greeley, em razão desse longo processo de maturação, a resposta mais comum às demandas por reforma é quase sempre “um cauteloso ‘sim, mas não agora’” (2004: 15). Tal atitude “cautelosa”, vale notar, também deriva do fato de que os aparelhos burocráticos – não só os que controlam as instituições religiosas – são dotados de vários mecanismos de proteção para evitar mudanças abruptas que, na maioria dos casos, levariam a um desarranjo do *status quo* e das relações de poder então vigentes (Bourdieu, 1994; Weber, [1922] 1999).

O processo de mudança religiosa, portanto, é condicionado por uma negociação intensa, ao mesmo tempo interna e externa, ocorrendo em diferentes níveis e entre atores com poderes desiguais. Movidos por propósitos reformistas, os empreendedores ecorreligiosos podem estar localizados em diferentes pontos dessa negociação, buscando viabilizar não só respaldos de ordem simbólica, mas também o acesso a uma série de “recursos materiais e políticos” gerenciados pelas instituições religiosas, tais como espaço para reuniões, dinheiro, copiadoras, computadores, armazém, assistência legal, acesso a líderes comunitários etc. (Shibley e Wiggins, 1997: 345; Kearns e Kyle, 2018: 60). Um dos custos dessa submissão aos ditames das estruturas institucionais, entretanto, é a diminuição da margem para a proposição de inovações

ecoteológicas⁸, posto que, nesse caso, as iniciativas tendem a ser cercadas por especialistas e assessores dedicados a “podar” qualquer aspecto mais revolucionário dessas elaborações.

Diante desses e de outros empecilhos que se apresentam na interlocução com os circuitos institucionais, muitos fiéis podem optar por flexibilizar suas identidades religiosas com objetivo de incluir pautas, tais como a agenda ambiental, alheias àquilo que é tradicionalmente defendido por suas denominações (Pierucci, 1997; Willaime, 2012; Bruce, 2016). Como aponta Hervieu-Léger (2006: 59), nesses casos, os indivíduos rejeitam as restrições denominacionais e utilizam de forma relativamente autônoma seus estoques simbólicos em diversos tipos de bricolagens, isto é, na construção de “pequenas narrativas religiosas” que não se limitam aos ensinamentos oriundos de uma tradição específica. Na medida em que se afastam do círculo estritamente institucional em busca de uma religiosidade mais ecológica, tais fiéis podem também encontrar abrigo em iniciativas ambientalistas paraeclesiásticas, sejam elas ecumênicas, interdenominacionais ou inter-religiosas, cujas diretrizes são justamente elaboradas de forma flexível e superficial para encontrar a aceitação de várias audiências (Ellingson, 2016: 104).

Ocorre que, apesar dessas iniciativas possibilitarem a quebra de barreiras denominacionais e a conjunção de diferentes identidades religiosas na mesma causa, elas precisam superar dois importantes desafios para sobreviver: 1) o conhecido *trade-off* entre proposições genéricas que geram identificação mais ampla (ao custo de menor engajamento) *vs.* temas concretos que geram maior engajamento (ao custo de identificação mais restrita); e 2) a falta de um respaldo institucional ou de colaboradores totalmente dedicados, afinal de contas “ninguém é membro de uma igreja ecumênica ou inter-religiosa” (Ellingson, 2016: 106).

Enquadramentos

Como aponta Lisa Sideris (2010: 447-8), a incorporação da gramática ecológica por atores religiosos costuma levar em conta apenas concepções sobre o meio ambiente e o mundo natural consideradas “mais palatáveis e mais adaptáveis” à religião em questão. Tal seletividade, entretanto, não é um traço exclusivo de elaborações religiosas, posto que, nas propostas de diferentes pessoas e movimentos, “o ‘recurso à natureza’ funciona como uma referência ampla demais, onde cada um serve-se *à la carte*” (Alphandéry e Bitoun; 1992: 69). De todo modo, essas escolhas vão formar os vértices daquilo que a literatura sobre movimento sociais chama de enquadramentos interpretativos, ou molduras de apreensão da realidade, que simplificam e evidenciam, para um público-alvo, o problema cuja resolução demanda uma mobilização (Hunt, Benford e Snow, 1994; Alonso, 2009: 78; Bertoucelo, 2009: 179; Tarrow, 2009).

⁸ Isto é, aquelas reflexões religiosas elaboradas em resposta às questões ambientais, as quais tratam desde o papel das instituições até a construção da identidade do fiel em sua relação com a natureza.

Partindo de significados compreensíveis em determinado segmento, tais enquadramentos funcionam como “andaimes conceituais” usados tanto para construir novas ideologias quanto para modificar as atualmente existentes (Nunes, 2013: 151). A origem do conceito de enquadramento remonta à pergunta “o que está acontecendo aqui?”, um tema central da corrente de pensamento conhecida como interacionismo simbólico (Goffman, 2012; Pereira e Silva, 2017). Na operacionalização proposta pela literatura sobre movimentos sociais, o princípio da construção situacional de significados é transposto para a análise de interações coletivas contenciosas, na qual os agentes problematizam, propõem respostas e desafiam visões dominantes da realidade (Johnston, 1995; Snow, 2004: 385)⁹.

Ao organizar a experiência de forma estratégica e situacional, os enquadramentos articulam três núcleos da luta em torno de produção de ideias e significados (Benford e Snow, 2000): o diagnóstico (o problema e os culpados), o prognóstico (as soluções e os planos) e a motivação para agir (a justificativa para o engajamento e o “chamado às armas”). Para que o encadeamento entre essas diferentes dimensões gere uma “ressonância” em determinado público-alvo – o conjunto de fiéis de uma denominação, por exemplo –, seu conteúdo não pode ser totalmente exótico aos valores, signos, identidades etc., previamente compartilhados naquele grupo (Snow, Vliegenthart e Ketelaars, 2019: 401).

Ou seja, a elaboração de repertórios discursivos não é um processo indiscriminado que resulta em construções simbólicas completamente novas, mas um processo fragmentado, feito a partir de um “campo discursivo” que contém pressupostos culturais mutuamente reconhecidos (ainda que nem sempre mutuamente aceitos) por determinado grupo (Steinberg, 1999; Snow, Vliegenthart e Ketelaars, 2019). Ainda que não naveguem em um vazio simbólico onde tudo é possível, tal como aponta Steinberg (1999: 751), “contestadores” de diferentes tipos estão, o tempo todo, empenhados em encontrar lacunas, contradições e reticências nos padrões hegemônicos de cada campo discursivo. Isso ajuda a explicar, por exemplo, o fato de que, dependendo do contexto e da temática em questão, “as mesmas doutrinas religiosas são usadas para mobilizar e enquadrar reivindicações divergentes” (Lindekilde e Kühle, 2015: 181)¹⁰.

⁹ A literatura sobre esse tema é vasta, e diferentes correntes de pensamento se concentram em variados fatores para explicar a formação de um processo coletivo de contestação. Esses fatores incluem não só as elaborações simbólicas e o uso de diferentes repertórios culturais, mas também a presença ou ausência de canais institucionais para a resolução de conflitos, o ambiente político (tanto no âmbito nacional quanto internacional), as redes e recursos disponíveis para coordenar ações e assim em diante (Melucci, 2001; Tilly e Tarrow, 2015; Silva, Cotanda e Pereira, 2017).

¹⁰ Basta lembrar que as primeiras igrejas pró-direitos homossexuais nos EUA surgem no seio do pentecostalismo, corrente tradicionalmente avessa a qualquer avanço dessa agenda (Warner, 1995). Da mesma forma, ideologias religiosas patriarcais também podem “ser empregadas por algumas mulheres em direções incipientemente feministas” (Kniss e Burns, 2004: 704).

Em suma, enquadramentos não são formulados de forma arbitrária, em um vácuo organizacional e discursivo. Eles resultam da interação entre os interesses diversos e a “estrutura cultural em contextos socioestruturais específicos” (Bertoncelo, 2009: 180). Ao mesmo tempo, se não houver alguma espécie de “desafio” e deslocamentos de sentido durante esse processo, as contestações se tornam reafirmações, não resultando em nenhuma mudança (Tarrow, 2009). Como apontam Pereira e Silva (2017: 190-1), esse é um dilema constitutivo de todos os enquadramentos interpretativos, posto que eles precisam se equilibrar entre a “ruptura ou confrontação do estabelecido”, para propiciar as mudanças desejadas, e a “ressonância ou adaptação ao existente”, para viabilizar uma interlocução com seu público-alvo.

Na medida em que procuram converter problemas ecológicos em problemas religiosos, também os atores e iniciativas ecorreligiosas se deparam o tempo todo com paradoxos desse tipo. Afinal de contas, no centro de suas contestações está o próprio significado do que é ser um “verdadeiro cristão”. Nos enquadramentos elaborados por empreendedores ecorreligiosos, o alinhamento com essa identidade é proposto como indissociável da adoção (ou rejeição) de certos princípios ecológicos e suas práticas correspondentes, seja na esfera religiosa, com a remodelação de doutrinas e rituais, ou fora dela, com a remodelação ética da conduta cotidiana.

Já o desdobramento dessas propostas é condicionado por uma complexa conjunção de fatores que não diz respeito apenas às intenções daqueles que demandam algum tipo de mudança. Aprofundando os diálogos possíveis entre o estudo da religião e de movimentos sociais, Kniss e Burns ressaltam, por exemplo, o fato de que

os movimentos internos que ocorrem em organizações [religiosas] com estruturas burocráticas hierárquicas provavelmente gerarão movimentos que se assemelham à mobilização de lobby político “comum”, [ao passo que] estruturas [religiosas] mais planas e descentralizadas têm maior probabilidade de produzir movimentos internos que se assemelham a revoluções (2004: 705).

As estratégias de contestação e os recursos disponíveis aos contestadores, portanto, precisam ser sempre vistas em conexão com as estruturas organizacionais nas quais as disputas se desenrolam. É do equacionamento desses diferentes fatores que deriva a compreensão do porquê certas molduras interpretativas podem conviver de forma mais “pacífica” no interior de uma denominação ou círculo institucional; ou, pelo contrário, podem acabar servindo à contestação do *status quo* religioso; ou, ainda, podem funcionar como uma ponte para a ação coletiva de agentes religiosos com diferentes filiações e assim em diante.

Materiais e métodos

Tendo como base a literatura acadêmica sobre o tema do esverdeamento das religiões, que em sua quase totalidade é composta por estudos estrangeiros, a intenção aqui foi *começar* a testar se,

nas proposições ecorreligiosas de católicos e evangélicos brasileiros, repetem-se os padrões delineados em outros contextos. Ao mesmo tempo, buscou-se também *começar* a identificar as diferenciações que emergem a partir das características sociológicas específicas do campo religioso no Brasil.

Dado o caráter primordialmente exploratório e a amplitude do universo empírico abarcado por esse recorte, a pesquisa foi conduzida a partir de um arcabouço teórico-metodológico variado, ancorou-se numa perspectiva comparativa e se concentrou no plano das tendências. Inevitavelmente, a viabilização de uma empreitada desse tipo tem como um de seus principais custos o alto nível de abstração das análises, posto que nem as iniciativas, nem suas repercussões concretas entre os fiéis foram estudadas em profundidade. Outra dificuldade bastante significativa decorre da alternância, às vezes atordoante, entre diferentes denominações, interlocutores, estruturas organizacionais, contextos históricos etc.

Ainda assim, tal como num quebra-cabeça recém-iniciado, optou-se pela estratégia de buscar uma visão mais ampla possível das peças disponíveis e começar a organizá-las a partir de traços mais facilmente discerníveis — por exemplo, a cor predominante —, ainda que, futuramente, descubra-se que aquilo que parecia um pedaço do céu é, na verdade, o trecho de um rio. Longe de trazer respostas definitivas e colocar todas as peças em seus devidos lugares, portanto, a expectativa é que este trabalho forneça uma base o mais extensa possível para futuros aprofundamentos mais fidedignos à realidade empírica de cada paisagem sobrevoada.

Procedimentos para a coleta de dados e critérios de análise

Os dados reunidos para dar conta desse recorte foram coletados ao longo de um período de cinco anos (com início em 2018) a partir de fontes variadas, sendo as principais delas: 1) entrevistas semiestruturadas em profundidade realizadas com lideranças religiosas que já se engajaram de alguma forma na promoção ou contraposição da agenda ambiental entre católicos e evangélicos; e 2) materiais de divulgação e outros tipos de literatura produzidos por ecorreligiosos e seus opositores. Complementarmente, também foram efetuadas compilações de dados quantitativos provenientes de pesquisas de opinião que abordavam a relação entre ecologia e religião, além de participações em encontros¹¹ (reuniões, seminários, grupos de discussão) relacionados a essa mesma temática.

As incursões no universo empírico e a análise dos materiais coletados não seguiram uma ordem linear, mas cíclica, avançando em par com a própria compreensão do universo de sentidos no qual os atores analisados estavam imersos. Novas entrevistas levavam à descoberta

¹¹ Posto que boa parte desta pesquisa se desenrolou durante o período da pandemia de Covid-19, muitos desses eventos foram realizados virtualmente.

de novos documentos, ou indicavam que um documento já analisado era mais relevante do que parecia à primeira vista. Ao mesmo tempo, o aprofundamento nos dados documentais instigou o surgimento de novos questionamentos e novos tópicos a serem explorados nas entrevistas e nas visitas ao campo¹². Foi em meio a repetição desses ciclos que determinados temas, estratégias, dinâmicas e condicionamentos foram emergindo como mais ou menos salientes.

Entrevistas

Os entrevistados¹³ foram selecionados por meios não aleatórios, já que as informações buscadas nas conversas tinham o intuito de respaldar inferências de ordem lógica, relacionadas à compreensão de culturas específicas, e não o de acessar tendências estatísticas de grupos representativos (Small, 2009; Rinaldo e Guhin, 2019). A partir de um levantamento inicial prévio, foram enviadas solicitações de entrevistas por e-mail ou WhatsApp a indivíduos ligados a organizações ou a iniciativas ecorreligiosas. Em seguida, usei a técnica da “bola de neve” (Atkinson e Flint, 2001; Browne, 2005) e, para evitar a formação de grupos homogêneos, apenas dois nomes dentre os indicados eram contatados para dar seguimento às novas rodadas de entrevistas. Quando o ciclo atingia um beco sem saída, seja pela indisponibilidade dos indivíduos contatados, porque os nomes passavam a se repetir, ou porque os últimos entrevistados não tinham indicações a fazer, o processo era reiniciado com novos contatos.

O rol de entrevistados contempla 10 mulheres e 24 homens oriundos de diferentes contextos organizacionais e denominacionais¹⁴. As entrevistas foram realizadas tanto presencialmente, quanto por ligação telefônica e videochamada, variando entre 41m e 2h10m, com uma média de 1h22m, totalizando cerca de 47h de gravação. O roteiro continha apenas perguntas abertas, permitindo que os entrevistados tivessem a oportunidade de expressar plenamente suas opiniões. As entrevistas foram gravadas e, ainda que todos tenham autorizado o uso das conversas para fins acadêmicos, em algumas citações usadas ao longo da tese a identidade do informante foi ocultada para evitar eventuais constrangimentos.

¹² Em seu comentário metodológico, Cellard ressalta que uma das principais dificuldades que derivam da pesquisa com documentos é o fato de que, “embora tagarela, o documento permanece surdo, e o pesquisador não pode dele exigir precisões suplementares” (2008: 295-6). Sendo assim, o retorno cíclico às fontes documentais não é feito com base na expectativa de que elas possam “dizer” algo novo, mas de que o pesquisador pode ser capaz de “ouvir” algo diferente.

¹³ No Apêndice 1 constam os nomes dos entrevistados, um resumo de suas biografias e as datas das entrevistas. No Apêndice 2 há um breve relato sobre como a contribuição de algumas figuras-chave, além de fatores em grande medida imponderáveis em um desenho metodológico, foram cruciais para a viabilização das entrevistas realizadas para esta tese.

¹⁴ Acerca das filiações religiosas dos entrevistados (e também dos autores de documentos referidos nesta tese), é importante alertar que alguns indivíduos acabaram se afastando da igreja em que se encontravam ou até mesmo se convertendo para outra religião durante o período desta pesquisa. Há também aqueles que adotaram uma identidade pública mais abrangente, identificando-se apenas como “cristão”, “missionário” e assim em diante, sem assumir uma filiação institucional fixa. Isso sem contar as mudanças de cargo, aposentadorias etc. Procurei atualizar tais informações sempre que as identificava, mas é provável que algumas discrepâncias persistam.

Os tópicos explorados incluíam informações sobre suas identidades e práticas religiosas, histórico de preocupação com as questões ambientais, experiências em organizações e iniciativas ecorreligiosas, estratégias de ativismo e de legitimação, resistências com que se depararam em diferentes contextos organizacionais, diálogos e disputas com líderes de denominações religiosas e movimentos ambientais seculares, avaliação retrospectiva de trajetórias e projeções para o futuro. Posto que muitos dos entrevistados eram também autores de documentos que integravam a base de dados analisados, as conversas também propiciaram a oportunidade de aprofundar a compreensão de suas concepções acerca de qual seria a particularidade da missão dos cristãos no que diz respeito ao cuidado ambiental, como cativar outros fiéis a se juntar à causa e quais seriam as principais dificuldades a serem superadas.

Seguindo a delimitação proposta por Pugh (2013; 2014), a análise qualitativa-interpretativa das entrevistas foi guiada pela busca de quatro tipos de informações: a honrosa, a esquemática, a visceral e a meta-sentimental. O primeiro conjunto funciona como uma espécie de “barômetro cultural”, isto é, são informações que registram as pressões sociais e os comportamentos e concepções “admiráveis” ou “condenáveis” em determinado grupo. As informações esquemáticas são os operadores por meio dos quais o entrevistado classifica e descreve o mundo, o que se revela em pistas como metáforas, piadas e exemplos de situações vividas. As informações viscerais, por sua vez, referem-se às reações emocionais do entrevistado, aquilo que o torna desconfortável, abismado, contente etc. Por fim, os meta-sentimentos são as autoavaliações que os entrevistados fazem de suas próprias experiências e reações.

Tais informações não constituem um quadro coerente, muito pelo contrário. Por isso, uma parte crucial da análise é a tarefa de explorar as incoerências, os “vazamentos de sentidos” e os paradoxos que surgem nas transições entre essas diferentes dimensões — tarefa essa que Pugh (2013: 53) chama de “garimpagem de contradições”. Dessa maneira, o trabalho analítico não se limitou a mostrar como as ideias delineadas nas entrevistas se conectam, mas avançou também na demonstração de como elas colidem entre si.

Documentos

O rol de documentos analisados para esta pesquisa é bastante diversificado, incluindo materiais escritos, isto é, livros, manuais, panfletos, cartas abertas, manifestos, abaixo-assinados, apostilas de cursos dominicais e afins, além de outros tipos de produções, como podcasts, documentários, curtas-metragens, registros audiovisuais de seminários, sermões e assim em diante¹⁵.

Como a própria extensão dos arquivos e os tipos de materiais disponíveis era largamente desconhecida quando este trabalho teve início, o processo de análise foi se desenrolando como

¹⁵ A lista detalhada com as referências dos materiais consultados encontra-se na seção “Fontes” ao final deste trabalho.

uma espiral crescente. O conjunto inicial de dados continha documentos “oficiais” sobre a temática ecológica publicados por igrejas, confederações, convenções etc.; livros e artigos de sacerdotes e lideranças leigas publicados na mídia secular ou em sites, editoras e periódicos ligados às próprias denominações; e aportes produzidos por iniciativas ecorreligiosas católicas e evangélicas que haviam sido localizados a partir de levantamentos preliminares.

Na medida em que a pesquisa foi avançando, essa base empírica foi sendo expandida a partir das indicações ou compartilhamento de dados que ocorreram durante as entrevistas; da identificação de fontes desconhecidas citadas nas referências bibliográficas dos documentos analisados; de levantamentos complementares realizados em bibliotecas e bancos de teses de universidades seculares e confessionais; e da recuperação de conteúdos digitais publicados no passado mas que saíram do ar (seja por uma mudança de orientação dos responsáveis pela publicação, ou porque a organização autora deixou de existir e assim em diante)¹⁶.

A despeito de sua amplitude, tal levantamento não foi exaustivo. Sem dúvida, uma quantidade muito maior de materiais sobre essa temática já foi produzida e publicada no contexto brasileiro. Ainda assim, o conjunto de materiais coletados é suficientemente vasto para possibilitar a identificação de várias tendências no amplo espectro de denominações incluídas no recorte desta pesquisa.

A despeito da variedade de formatos, peso simbólico, grau de formalidade e outros tantos fatores que os diferenciam, a maior parte desse material foi produzida com o objetivo não só de mobilizar os leitores e expectadores a assumirem certos tipos de “cuidado da natureza” como uma tarefa religiosa, mas também buscavam equipá-los para mobilizar (ou para desmobilizar, em alguns casos) outros fiéis em suas congregações, templos e igrejas. Como aponta Perry (2017: 70), esse tipo de literatura é particularmente relevante para o acesso do pesquisador ao processo de “ressonância” de quadros interpretativos, posto que são documentos escritos por católicos e evangélicos para outros católicos e evangélicos e sobre a mobilização de católicos e evangélicos.

Acerca dos critérios de seleção, a coleta de dados não foi feita com o intuito de respaldar um esforço sistemático de codificação que buscasse, por exemplo, mensurar a repetição de tal ou qual conceito, ou identificar correlações quantitativas entre diferentes expressões usadas por grupos específicos. Em vez disso, a empreitada analítica tinha como propósito “esclarecer ênfases temáticas e padrões de comunicação” que vão emergindo de diferentes “comunidades” de documentos (Altheide *et al.*, 2008: 128). Como apontam Altheide *et al.* (2008: 137-48), há um componente etnográfico nesse tipo de análise, posto que, em vez da investigação linear de um conjunto estratificado de dados, o que se busca é a imersão, compreensão contextual e um

¹⁶ Essa tarefa foi realizada a partir de incursões em plataformas como *Scribd*, *Issuu* e *Internet Archive*.

retorno constante aos documentos até se alcançar uma “saturação” dos sentidos sociais ali delineados, avançando assim a compreensão do que está em jogo em cada situação.

Em linha com os objetivos da pesquisa, e buscando espelhar os aspectos que estavam sendo abordados nas entrevistas, esses sucessivos retornos às fontes documentais e a familiarização com seu universo simbólico foram organizados a partir de um protocolo abrangente que buscava esclarecer, em cada caso: a) quem eram os interlocutores explícitos e implícitos das propostas e dos argumentos apresentados; b) que influxos organizacionais condicionavam sua produção; c) como os tópicos apresentados alinhavam-se com as proposições sobre a identidade cristã, sobre o que a religião é atualmente e sobre o que ela deveria ser; d) quais preocupações de legitimidade foram antecipadas e que tipos de recursos eram mobilizados para responder a essas preocupações; e) quais características da fé cristã eram enquadradas como ecologicamente relevantes e como elas deveriam ser traduzidas na prática.

Nota sobre a embocadura sociológica

Tal como foi apontado, não é incomum que trabalhos que se debruçam sobre a relação entre religiosidade e questões ecológicas sejam motivados, de forma mais ou menos explícita, pelo objetivo de respaldar a compatibilidade entre determinada fé e o ambientalismo, ou valorizar as contribuições que a religião estudada (em geral, a do próprio pesquisador) poderia trazer ao cuidado do meio ambiente (Taylor, 2005a; 2016a; 2016b; Veldman, Szasz e DeLay, 2016b). No Brasil, o cenário não é diferente. Boa parte da produção nacional sobre esse tema costuma seguir por vias “impuramente acadêmicas”, para usar a expressão de Flávio Pierucci, uma vez que, em muitos casos, os “interesses religiosos” de seus autores se sobrepõem ao interesse científico pela religião (Pierucci, 1997; 1999).

Afastando-se desse viés normativo, as análises aqui empreendidas não buscam celebrar tampouco gerar repulsa a nenhuma religião. A eventual elucidação de certas limitações e contradições contidas nas propostas ecorreligiosas analisadas não implica nenhum julgamento negativo acerca de seu mérito, assim como a discussão sobre seu potencial impacto estrutural não visa elogiar os “benefícios” que a religião faz ou pode fazer à sociedade como um todo (Pierucci, 1997: 256). Sem ignorar as fundantes limitações da “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais (Weber, [1904] 2006)¹⁷, tal postura epistemológica tem o propósito de evitar

¹⁷ Na perspectiva epistemológica delimitada por Weber, “a realidade é infinita, complexa e sem sentido objetivo” (Santos, R., 2022a). Sendo assim, é inegável que as escolhas, no fazer sociológico, nunca vão ser “neutras”, pois o filtro cultural de cada pesquisador, em cada contexto específico, seleciona tal ou qual aspecto da realidade como *interessante*, *significativo* e *digno* de ser discutido. A despeito disso, aponta Weber (2006), o processo de análise deve ser o mais isento possível de tomadas de partido, e isso não por uma questão de virtude ou nobreza por parte do pesquisador, mas por um princípio bastante pragmático: qualquer análise normativa será reputada *a priori* como *inválida*, no sentido de não ser *compreensível* àqueles que não compartilham os mesmos valores do analista.

qualquer envolvimento nas disputas normativas encampadas pelos “sociólogos da crença” (Bourdieu, 1990), recusando um “contrabando de capitais” a partir do qual, por exemplo,

um sacerdote pode afirmar aos seus pares religiosos que detém maior conhecimento sobre o real sentido de certas escrituras sagradas valendo-se de suas credenciais obtidas como pesquisador; ao mesmo tempo, um pesquisador pode afirmar aos seus pares cientistas que compreende melhor o que está em jogo num culto, por ser ele mesmo membro daquela religião (Santos, R., 2020b).

Aos ouvidos “religiosamente afinados” (Weber, [1915] 2013b: 427) daqueles que se engajam em debates desse tipo, interessam muito mais os raciocínios substancialistas¹⁸, como os que falam em aspirações, tendências e inclinações naturais presentes nos seres humanos, do que as “profanadoras” explicações sociológicas que procuram evidenciar como essas mesmas aspirações, tendências e inclinações são não só socialmente determinadas como, em seguida, naturalizadas, garantindo assim sua reprodução (Bourdieu, 2007: 30-1). Em muitos casos, essa “desmitificação” operada pela sociologia é encarada até mesmo como uma espécie de profanação que encontra a disputa onde se gostaria de ver o diálogo, que aponta para o interesse onde se projeta apenas a virtude altruísta, que atribui à estratégia o que se supõe derivar de uma benevolência espontânea e assim em diante.

É por essas e outras que, como bem aponta Max Weber, “nossa ciência tem justamente por vocação dizer o que ninguém gosta de ouvir” ([1895] 2014: 31). Mesmo Marx, que não se dedicou tanto ao estudo dos fenômenos religiosos, comparou a pretensão ideológica dos economistas, que procuram naturalizar a sociedade capitalista para assim eternizá-la, com a postura de teólogos que acreditam que “toda religião que não é a deles é uma invenção dos homens, ao passo que a deles é uma emanção de Deus” (Marx, [1847] 2018: 110). E por mais que não seja essa a intenção do texto original de Marx, o marcador de gênero, nesse caso, vem sociologicamente a calhar: ainda hoje, o lugar que as mulheres costumam ocupar tanto nas hierarquias institucionais como nas próprias práticas rituais da maioria dos sistemas de crença é, em grande medida, uma derivação do fato de que as religiões foram invenções de homens.

De toda forma, neste trabalho não é feita senão a ampliação daquele postulado que o teólogo citado por Marx atribui à fé alheia: todas as religiões são invenções humanas e, apesar dos constantes apelos à ancestralidade imemorial e revelada de suas verdades — “assim como era no princípio” (Pierucci e Prandi, 1996) —, elas estão constantemente se reinventando ou, para usar um termo caro ao universo aqui em questão, se reciclando. É, portanto, da lógica social e

¹⁸ Esse viés é um dos grandes responsáveis pelo escanteamento das ciências sociais da religião no campo científico, porém, em vez de servir de alerta, o “estigma” é muitas vezes romantizado como se fosse uma forma de “resistência” ao modelo científico desencantado, supostamente incapaz de apreender a lógica do mundo religioso em toda sua profundidade (Pierucci, 1999: 245; Bonato *et al.*, 2016; Santos, R., 2020b; 2022b).

do jogo de interesses subjacente a mais uma dessas reinvenções religiosas, agora visando a adaptação ao mundo *eco-friendly*, que esta pesquisa se ocupa.

Mapa dos capítulos

O Capítulo 1 parte de um esforço de contextualização empírico e conceitual. Na primeira parte, são apresentados os principais traços que perfazem a percepção dos brasileiros acerca das questões ambientais, destacando-se os achados delineados em pesquisas de opinião. Na segunda, o objetivo é apresentar um conjunto de tipos ideais que abarcam alternativas lógicas de engajamento ecológico, incluindo-se aí aquelas escoradas em motivações religiosas.

Os capítulos 2 e 3 buscam introduzir a dinâmica mais específica dos processos de esverdeamento nas religiões católica e evangélicas, respectivamente. Em ambos os casos, esse primeiro mergulho no universo empírico é feito a partir de uma perspectiva histórica e comparativa, buscando-se ressaltar algumas das rupturas e continuidades desse processo no contexto brasileiro.

No Capítulo 4, a discussão é centrada nas estratégias usadas pelos ecorreligiosos brasileiros, em diferentes espaços organizacionais, para respaldar um engajamento ambiental que preserve um lugar de destaque para os seres humanos, evitando assim acusações de idolatria ou culto à natureza.

No Capítulo 5, trata-se de acompanhar a transformação de teodiceias em “ecodiceias”, isso é, a construção de um sentido religioso à própria existência de problemas ambientais, tarefa essa que é feita a partir de releituras das doutrinas sagradas e dos planos divinos (desde a criação até o fim do mundo) e que procura transformar o engajamento ecorreligioso em algo que faça sentido em contextos religiosos específicos.

No Capítulo 6, a intenção é analisar a moralização religiosa das pautas ambientais como um processo que responde tanto à proposição de novos compromissos quanto à reafirmação de agendas morais tradicionais a partir de uma nova gramática ecológica.

No Capítulo 7, o objetivo é examinar aspectos organizacionais que condicionam os esforços de esverdeamento das religiões, buscando-se destacar os principais conflitos e gargalos que se apresentam no contexto das igrejas e de organizações paraeclesiais, além das táticas que vêm sendo adotadas por ecocatólicos e ecoevangélicos no Brasil para superá-los.

Por fim, no Capítulo 8, o foco se desloca do lado simpático para o antagonico. Nesse caso, o intuito da análise é identificar os principais temas presentes nos enquadramentos antiambientalistas de inspiração cristã, buscando-se evidenciar também a relevância histórica e contemporânea de atores religiosos nas redes e coalizões do ecossistema negacionista no Brasil.

CAPÍTULO 1 | PERCEPÇÕES AMBIENTAIS DOS BRASILEIROS E OS DIFERENTES TIPOS DE ENGAJAMENTO ECOLÓGICO

Este capítulo se divide em duas partes. Na primeira, o objetivo é apresentar, em linhas gerais e de forma bastante resumida, algumas das principais tendências da percepção ambiental dos brasileiros identificadas a partir de uma série de pesquisas de opinião. Nesse compilado de dados quantitativos, que contempla um período de 30 anos (1992-2022), constam pesquisas nacionais e internacionais, sendo algumas delas mais focadas na distinção de diferentes tipos de preocupação ecológica e outras na apreensão de traços específicos de grupos religiosos diversos.

Ainda que os problemas delimitados para a investigação nesta tese digam respeito ao lado da “oferta”, focando os esforços de lideranças ecorreligiosas para respaldar suas proposições e a dinâmica da sua atuação em diferentes estruturas organizacionais, a delimitação dos temas que prevalecem na percepção ambiental dos brasileiros em geral, e dos segmentos religiosos em particular, é crucial tanto para a compreensão das estratégias adotadas por tais lideranças quanto para a ponderação da base objetiva de suas projeções. Afinal de contas, como ficará claro, é comum que as percepções de ecorreligiosos acerca de seus públicos-alvo sejam atravessadas por preconceitos infundados, o que os leva a evocar, por exemplo, a suposta ignorância ou desdém generalizado por parte dos fiéis em relação ao tema ambiental, ou a suposta prevalência de um negacionismo climático em determinados segmentos religiosos e assim em diante.

Já na segunda parte do capítulo, o foco é deslocado para a delimitação conceitual de diferentes formas de engajamento ecológico. Com base em uma construção ideal-típica, trata-se de delimitar um universo compreensível de possibilidades lógicas que levam as pessoas a se dedicar à “proteção do meio ambiente”. Tal delimitação resulta nos tipos ideais do ambientalismo esotérico, pragmático-racionalista e moralista (intramundano ou extramundano). Cada uma dessas vertentes é esquematizada a partir do foco de seu engajamento, da caracterização do planeta e do que configura uma agressão ao meio ambiente, da preocupação que articula todas as demais, da narrativa da origem dos problemas ambientais, dos objetivos, soluções e instrumentos propostos. Após essa série de distinções efetuadas em um plano mais geral, a classificação avança para a delimitação de subtipos relacionados às diferentes éticas ecorreligiosas cristãs – ética da zeladoria (ou mordomia), ecojustiça e espiritualidade da criação – buscando mostrar seus diferentes pontos de partida, representações de Deus etc.

1.1. Perspectivas sobre o meio ambiente na população brasileira em geral

Uma das mais robustas pesquisas de opinião sobre a temática ambiental no Brasil é a série *O que o brasileiro pensa sobre meio ambiente*, do Ministério do Meio Ambiente (MMA). Essa série tem cinco edições e cobre o período de 1992 até 2012 (Crespo e Leitão, 1993; Crespo, 1997; MMA, 2001; MMA, 2002; Crespo e Dias 2006; MMA, 2012a)¹⁹. Em cada edição, os levantamentos quantitativos foram complementados com pesquisas qualitativas em profundidade junto a lideranças de diversos setores do movimento ambientalista (ativistas profissionais, cientistas, clérigos, membros do governo etc.), sendo os achados sistematizados e geralmente expostos em relatórios complementares (Crespo e Leitão, 1993; Crespo, 1998; Crespo, 2002; MMA, 2012b).

De forma geral, o perfil típico daqueles que dão maior importância à causa ambiental, ao longo de toda a série, é de pessoas jovens (25-30 anos), da classe média urbana e com alta escolaridade. Ao longo dos 30 anos, é possível captar uma pequena ampliação da noção de meio ambiente, com a incorporação de elementos não biocêntricos, porém é marcante a preponderância, em todos os levantamentos, de uma visão “florestal” do meio ambiente ou, nas palavras de Crespo (1993: 143), uma percepção “de cunho ‘naturista’”. Uma das principais evidências disso é o fato de que, em todos os levantamentos, e com tendência crescente, o desmatamento é apontado pelos entrevistados como principal problema ambiental do Brasil.

¹⁹ Há temas e perguntas variáveis ao longo da série, mas os levantamentos mantiveram um núcleo fixo questões e o mesmo tamanho da amostra: 2,2 mil adultos de áreas urbanas e rurais de todas as regiões do país, selecionados conforme a metodologia da probabilidade proporcional ao tamanho. Os estudos de 1992, 1997, 2001 foram feitos pelo IBOPE (parte quantitativa) e ISER (parte qualitativa). O de 2006 foi realizado pelo *Instituto Vox-Populi* com colaboração do ISER, WWF, FUNBIO e Natura. Em 2012, pelo *Instituto CP2*, com colaboração de Pepsico, Walmart e Unilever.

Tabela 1 | Principais problemas ambientais do Brasil (múltiplas respostas possíveis)

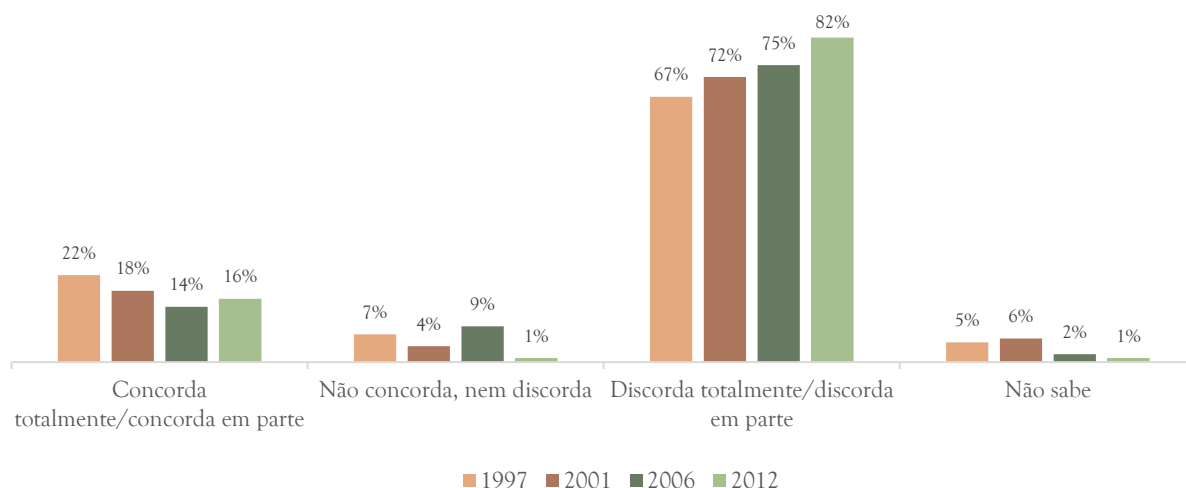
	1992	1997	2001	2006	2012
Desmatamento de florestas	46%	45%	49%	65%	67%
Poluição dos rios, lagos e outras fontes de água	39%	26%	29%	43%	47%
Poluição do ar	18%	13%	15%	31%	36%
Aumento do volume de lixo	4%	4%	7%	6%	28%
Desperdício de água					10%
Camada de ozônio	2%		1%	10%	9%
Mudanças do clima					6%
Extinção de espécies de animais/plantas	10%	13%	7%	13%	6%
Falta de saneamento	1%	5%	7%	1%	3%
Poluição produzida por pesticidas e fertilizantes	2%	1%	1%	5%	3%
Consumo exagerado de sacolas plásticas					3%
Falta de conscientização ambiental da população			2%	1%	2%
Não sabe/não opinou	47%	36%	25%	13%	10%
Nenhum				7%	1%

Fonte: MMA – Ministério do Meio Ambiente, 2012a: 13

Encimando esse quadro “naturista”, a Amazônia é recorrentemente referida como destino preferencial de potenciais contribuições financeiras direcionadas à preservação, registrando mais do que o dobro de menções da Mata Atlântica, que vem em segundo lugar. Diante dessa tendência, ficam obscurecidos temas relacionados ao padrão de consumo, mudanças climáticas, matrizes energéticas, espécies ameaçadas de extinção, meios de transporte etc. No último levantamento, 53% dos brasileiros ainda afirmavam que não tinham ideia do que é “desenvolvimento sustentável” e, entre os 47% restantes, apenas ¼ incluía em sua definição a interrelação entre economia, meio ambiente e pessoas – ou seja, a maioria limitava o conceito à proteção de recursos naturais (MMA, 2012a).

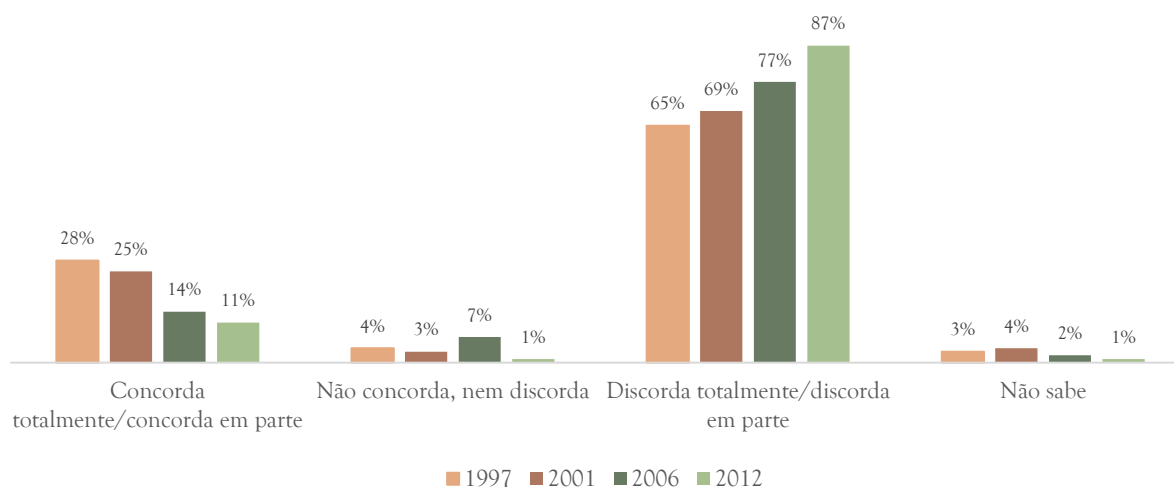
Já ao serem apresentados a cenários de *trade-off* entre proteção ambiental e crescimento econômico, os brasileiros optaram, de forma sistemática e crescente, pelo polo ecológico.

Gráfico 1 | O conforto que o progresso traz para as pessoas é mais importante do que preservar a natureza



Fonte: MMA (2012a: 32).

Gráfico 2 | Estaria disposto a conviver com mais poluição se isso trouxesse mais emprego



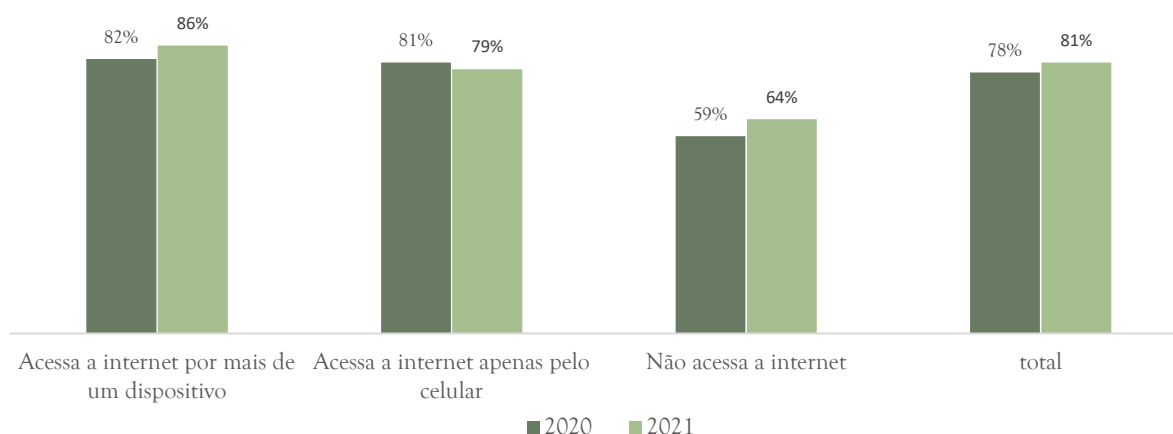
Fonte: MMA (2012a: 32).

A pesquisa de 2012 também identificou um importante componente nacionalista na concepção ambiental dos brasileiros: o tópico mais citado (28%) como motivo de orgulho no país foi o seu “meio ambiente” (natureza rica, belezas naturais etc.). Em seguida, vieram o desenvolvimento socioeconômico, o povo, o pacifismo e a cultura (respectivamente, 22%, 20%, 13% e 6%) (MMA, 2012a: 13). Tal orgulho de forma alguma se traduz em participações efetivas em associações com foco na pauta ambiental, relatadas por apenas 1% dos entrevistados em 2012 (MMA, 2012a: 38). Já entre os 20% que afirmam ter participado de alguma ação em prol do meio ambiente no último ano, mais da metade (59%) se limitou a atividades relacionadas à limpeza e reciclagem de lixo (MMA, 2012a: 39-40).

O clima em questão

Um panorama mais atual da opinião pública acerca de temas ambientais, com ênfase na questão climática, pode ser observado a partir do projeto “Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros”, que realizou levantamentos em 2020 e 2021²⁰. Para além de confirmar as correlações positivas entre conscientização ambiental, alta escolaridade e faixa etária (mais jovens são mais preocupados), esses levantamentos mostram que posicionamentos políticos mais à esquerda²¹, maior grau de inclusão digital e gênero (mulheres) também são variáveis que, atualmente, tendem a elevar o nível de preocupação e de engajamento ecológico²². A despeito dessas variações, vale ressaltar, são bastante altos, em todos os estratos da população, os níveis de preocupação com o meio ambiente de forma geral (e com as questões climáticas em particular).

Gráfico 3 | Grau de importância da questão do aquecimento global (muito importante)



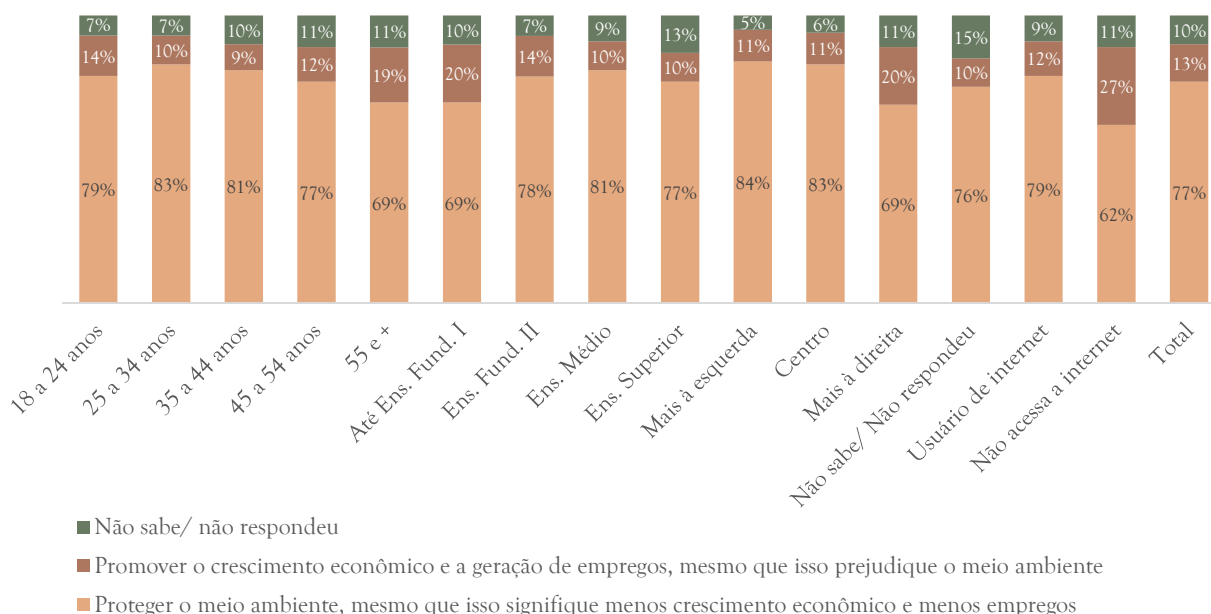
Fonte: ITS e IBOPE (2021).

²⁰ Em cada edição, foram entrevistados por telefone 2600 brasileiros, maiores de 18 anos, de todas as regiões do país. A margem de erro é de 2 pontos percentuais, e o nível de confiança é de 95%. O projeto é uma parceria do Instituto de Tecnologia e Sociedade do Rio (ITS Rio) com o Yale Program on Climate Change Communication (YPCC).

²¹ A crescente polarização política no debate ambiental brasileiro fica clara quando esse achado é confrontado com a situação descrita por Crespo no contexto da Eco-92: “Não existe, pelo menos hoje, uma oposição clara entre ‘direita’ e ‘esquerda’ no interior do movimento da comunidade ambiental brasileira” (1993: 140).

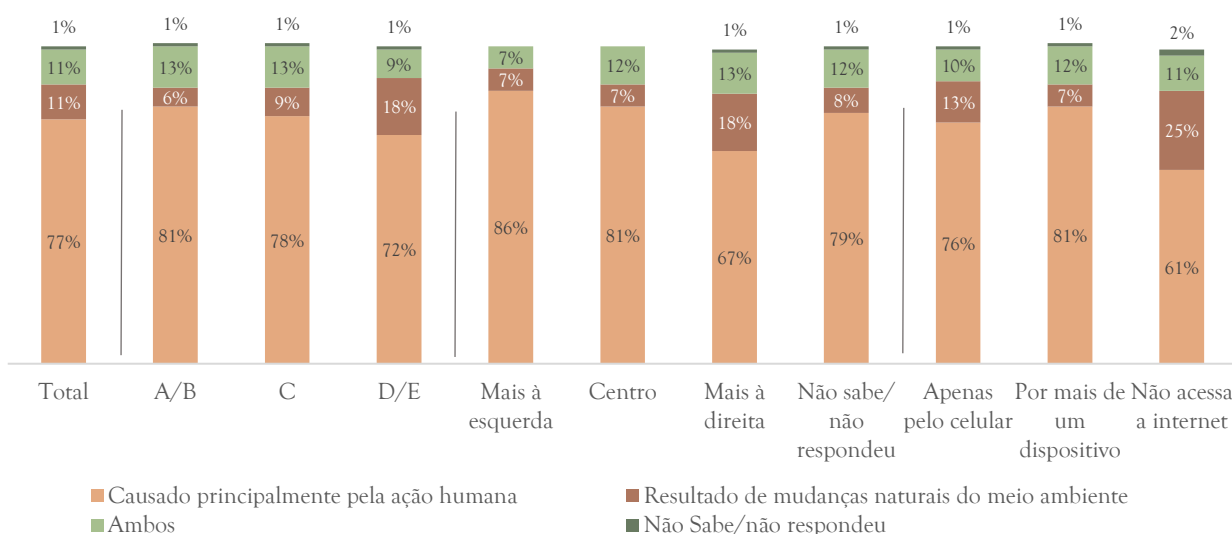
²² Para uma análise mais complexa do que as correlações aqui apresentadas, vale conferir o trabalho de Marina Carvalho (2022). Usando a mesma base de dados e uma série de modelagens estatísticas, ela divide a população brasileira em quatro grupos: 1) “anteados” (representados pelo lema “me ajuda a fazer alguma coisa”), representando 65,7% da amostra; 2) “perdidos” (“me explica melhor”) com 29,2%; 3) “desligados” (“é comigo?”), com 2,1%; e 4) “incrédulos” (“não confio e não me importo”), com 3,0%.

Gráfico 4 | O que consideram mais importante?



Fonte: ITS e IBOPE (2021).

Gráfico 5 | Percepção sobre as causas do aquecimento global

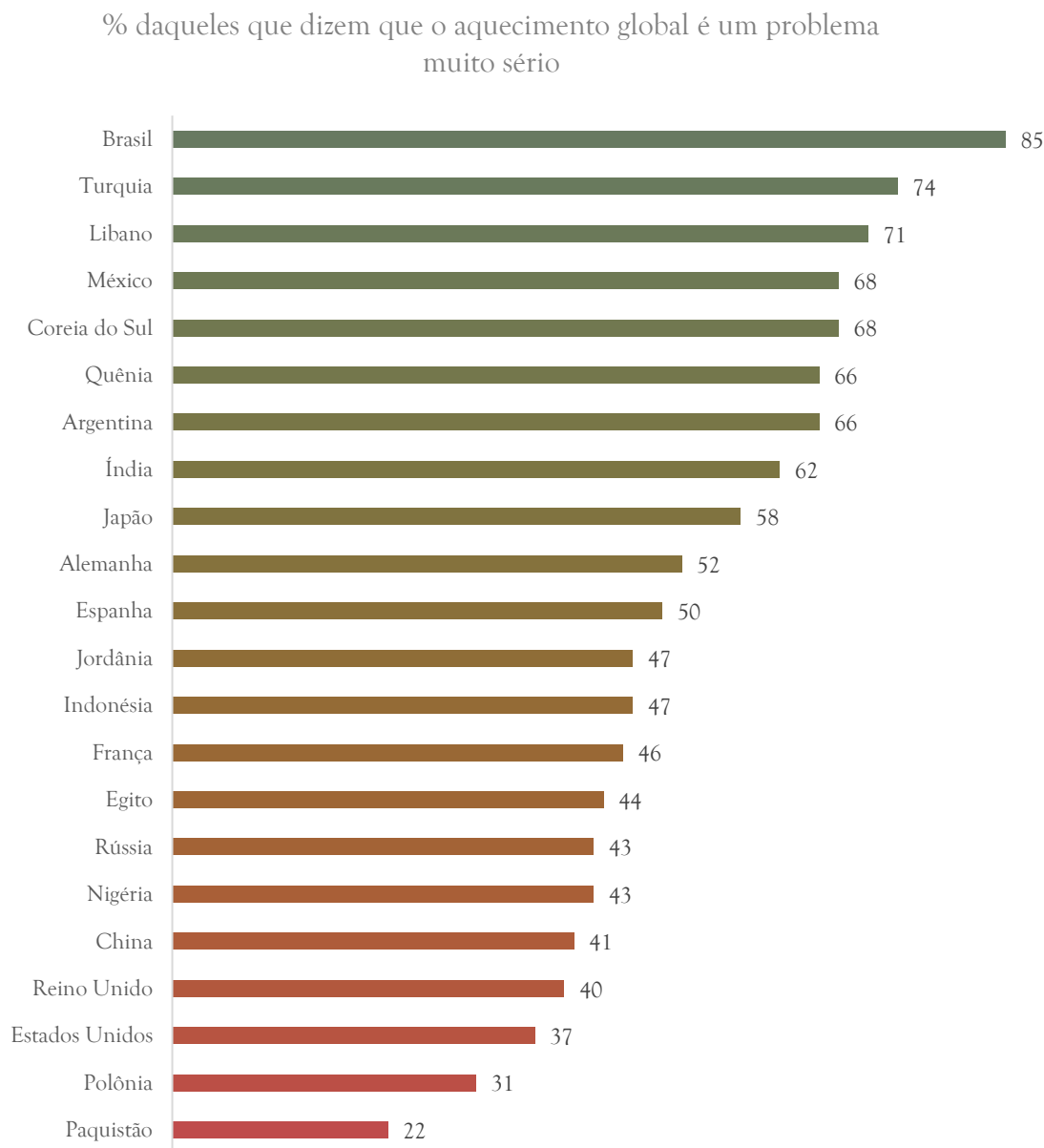


Fonte: ITS e IBOPE (2021)

As percepções marcadamente pró-ambientais da população brasileira como um todo transparecem também na comparação internacional (IPEC, 2022). Nas sondagens internacionais realizadas em 192 países pelo YPCC, o Brasil aparece sistematicamente nas primeiras posições em diversos tópicos relacionados à preocupação com problemas ambientais (Leiserowitz *et al.*, 2022). Ainda, na comparação global, o país ocupa o primeiro lugar (com Angola e Malawi) em termos de otimismo acerca dos efeitos econômicos do enfrentamento das mudanças climáticas: 77% dos entrevistados declararam acreditar que o esforço para mitigar a

mudança climática trará crescimento econômico e novos empregos, ou que ao menos não terá efeitos deletérios na economia (Leiserowitz *et al.*, 2022: 17). Outro levantamento internacional, esse realizado pelo *Pew Research Center* (2010), reforça essa posição de destaque do Brasil:

Gráfico 6 | O aquecimento global é um problema muito sério



Fonte: Pew (2010).

Uma clara desconexão aparece, contudo, ao se passar para o plano das práticas. O alto grau de preocupação e as visões pró-ambientais da população brasileira – assim como ocorre em diversos outros contextos (Buttel e Gijswijt, 2004: 47-51; Rootes, 2004: 618) – não se traduzem em atitudes concretas ou disposição para “sacrifícios”. O mesmo levantamento do *Pew* (2010) mostra, por exemplo, que apenas metade dos que se declaram muito preocupados com as mudanças climáticas aceitariam pagar preços mais altos para enfrentar esse problema.

Na série *O que o brasileiro pensa sobre meio ambiente*, também fica explícita a relutância acerca da participação sistemática em esforços ambientais coletivos ou de atitudes que envolveriam maior dispêndio econômico (pagar mais impostos, contribuir monetariamente para ongs ambientais, comprar eletrodomésticos que consomem menos energia).

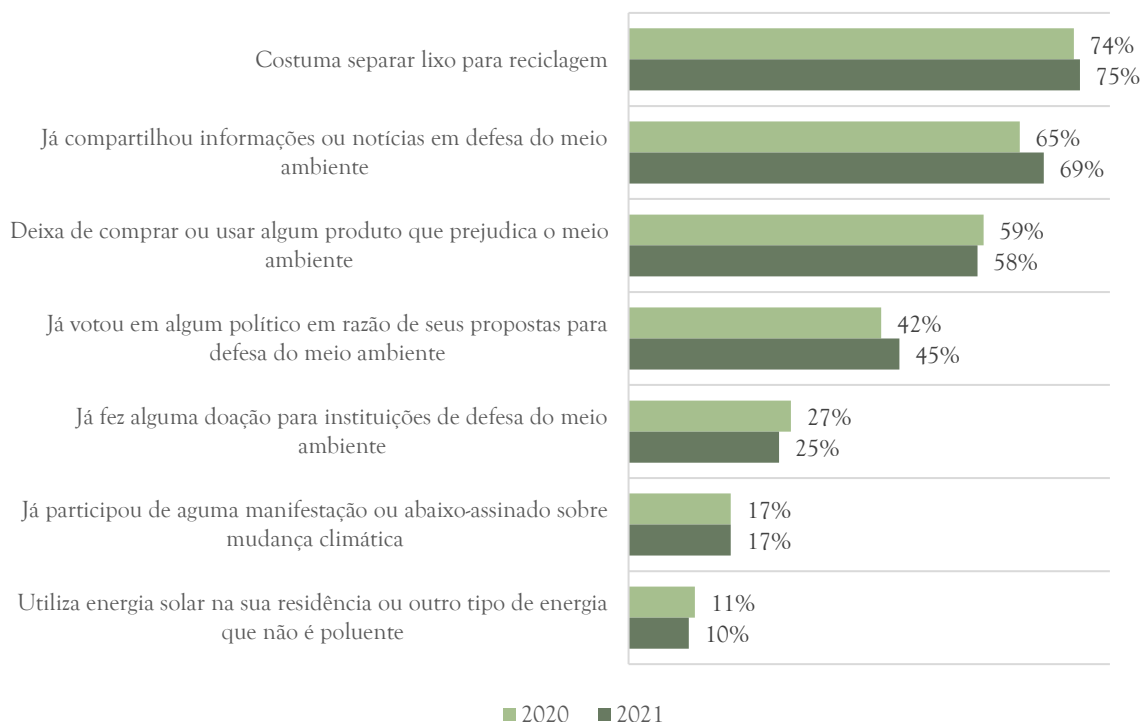
Tabela 2 | Atitudes cotidianas para ajudar na proteção do meio ambiente

	2001	2006	2012
Separar o lixo de sua casa, deixando papéis, vidros, plásticos, latas e restos de alimentos separados para serem reaproveitados	68%	78%	86%
Reduzir o consumo de energia elétrica na sua casa	62%	65%	61%
Eliminar o desperdício de água	57%	51%	58%
Reduzir o consumo de gás na sua casa	21%	16%	22%
Participar um domingo por mês de um mutirão de reflorestamento ou limpeza de rios e córregos	20%	17%	15%
Participar de campanhas de boicote a produtos de empresas que poluem o meio ambiente	15%	16%	11%
Pagar um imposto que seria usado para despoluir rios atingidos por esgotos	7%	7%	9%
Pagar mais caro por frutas, verduras e legumes cultivados sem produtos químicos	6%	10%	8%
Comprar eletrodomésticos mais caros desde que consumam menos energia	5%	8%	6%
Só adquirir animais silvestres se eles forem certificados pelo Ibama	0%	3%	3%
Contribuir em dinheiro para organizações que cuidam do meio ambiente	5%	4%	2%
Não sabe/não opinou	31%	1%	2%
Nenhum destes/Outros	1%	1%	1%

Fonte: MMA, 2012a: 32

Nos levantamentos do projeto *Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros*, seguindo a mesma tendência, as atividades que se destacam como costumeiramente adotadas pelos respondentes são aquelas que demandam baixo nível de envolvimento ou de sacrifício. A participação em atividades cívicas, doação para organizações ambientalistas e o investimento em energias alternativas também são pouco citadas.

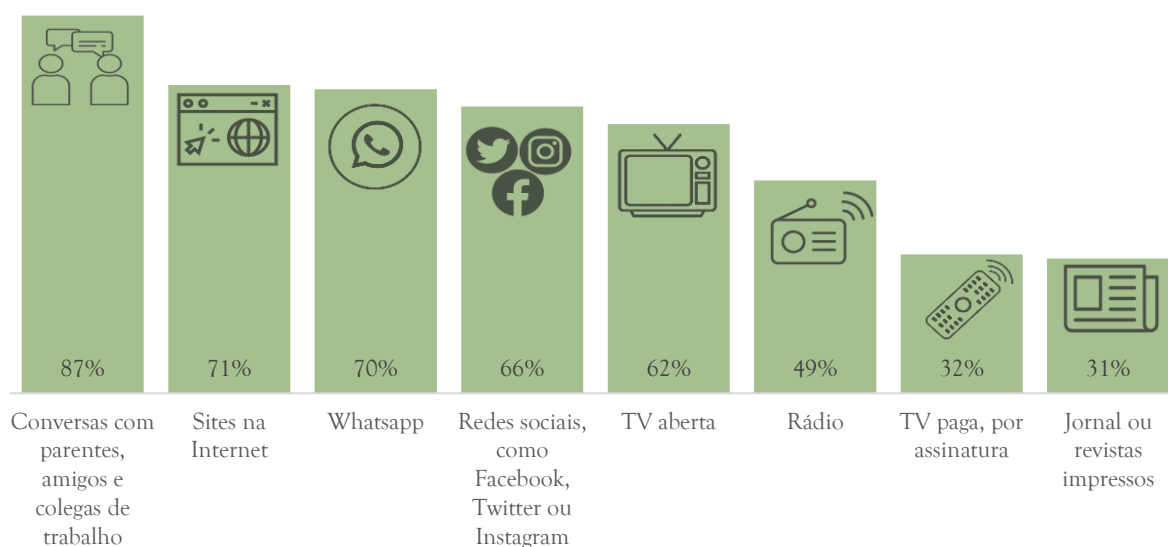
Gráfico 7 | Quais ações costuma fazer



Fonte: ITS e IBOPE (2021).

No que diz respeito às fontes de informação, mesmo com o crescimento do acesso à internet, a maioria dos entrevistados relata que ainda são as conversas com parentes, amigos e colegas de trabalho que se apresentam como principais canais de transmissão de informações.

Gráfico 8 | Através de quais meios mais se informam



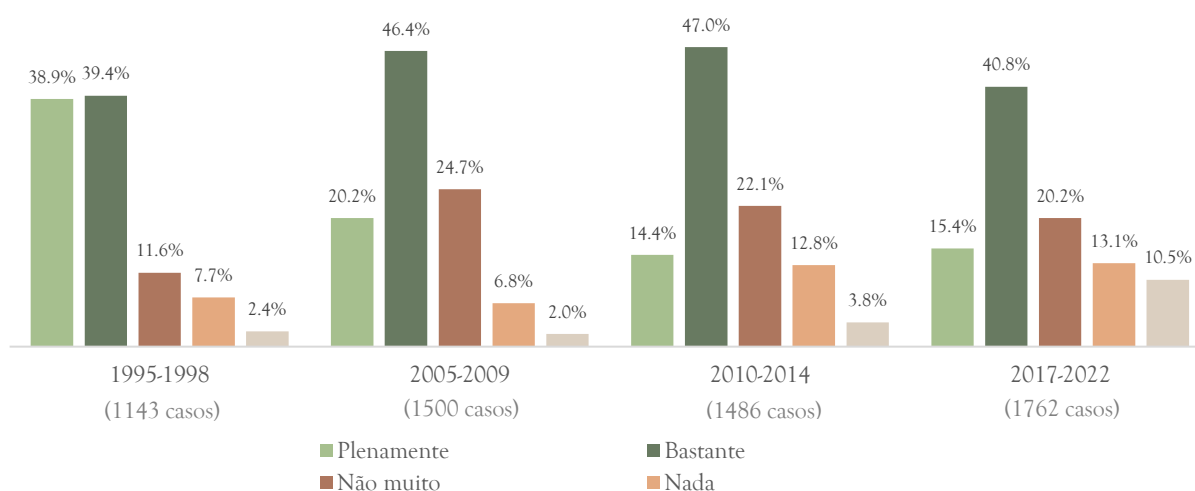
Fonte: ITS e IBOPE (2021)

Esse achado mostra-se bastante relevante, como será discutido mais à frente, diante do fato de que os espaços religiosos configuram um importante *locus* de interação social dos fiéis e,

por isso mesmo, os tópicos das conversas nos bastidores das igrejas, no cafezinho antes do culto, no estacionamento da congregação, além de outros tipos mais indiretos de comunicação, como um adesivo colado no carro, podem se mostrar até mesmo mais relevantes para a conformação – e naturalização – de determinadas opiniões (sobre o meio ambiente ou qualquer outro tema) do que as próprias pregações vindas dos púlpitos (Djupe e Hunt, 2009; Prandi, Santos e Bonato 2019).

Tais espaços de interação com interlocutores reputados como confiáveis tornam-se ainda mais importantes num cenário em que, ao baixíssimo nível de participação em organizações ecológicas, soma-se a deterioração da confiança em relação ao movimento ambientalista como um todo, conforme mostram as sucessivas ondas do *World Values Survey* no Brasil (Inglehart et al., 2022).

Gráfico 9 | Nível de confiança no movimento ambientalista



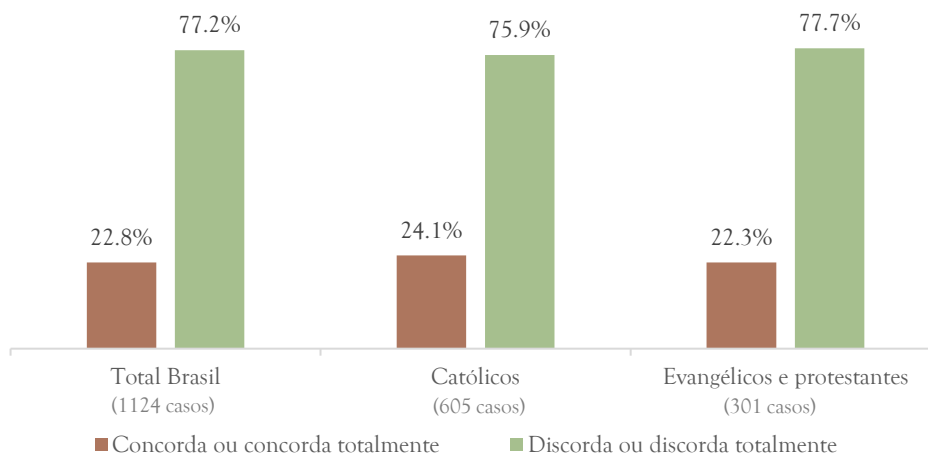
Fonte: Elaboração própria com base em Inglehart et al. (2022)

Quando a religião entra em cena

Com exceção do levantamento de 2012, no qual este tópico não foi abordado, a série *O que o brasileiro pensa sobre meio ambiente* registra que a maioria dos entrevistados considera a natureza como sagrada (66% em 1992-3; 59% em 1997; 67% em 2001 e 62% em 2006). Em nenhum dos levantamentos foi encontrada correlação significativa entre esse item e a variável “religião”.

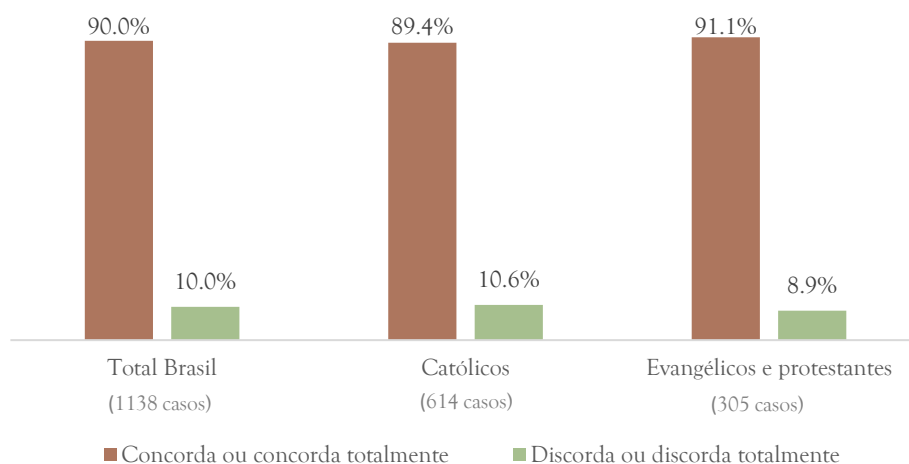
Em outro tópico, algumas perguntas sobre meio ambiente realizadas em levantamentos do Latinobarómetro nos últimos anos sugerem que, comparadas à média geral da população brasileira, as filiações religiosas católica ou evangélica também não elevam os níveis de negacionismo em relação à realidade do aquecimento global e sua origem antropogênica.

Gráfico 10 | Não há aquecimento global



Fonte: Elaboração própria com base em Latinobarómetro (2017).

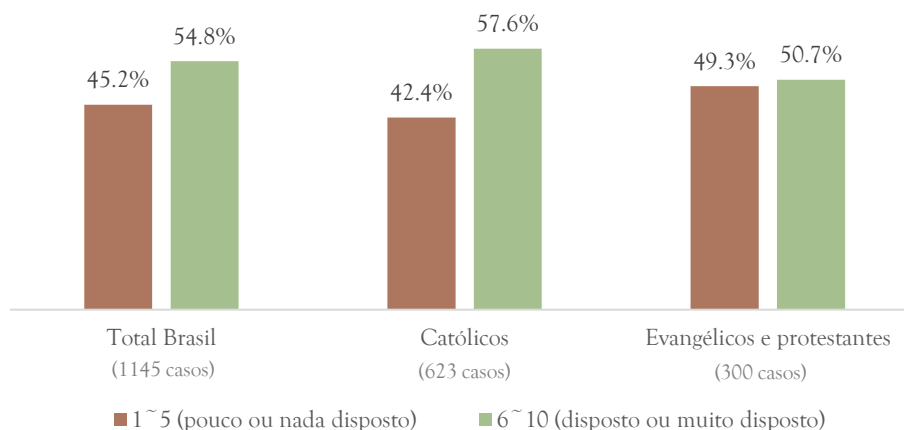
Gráfico 11 | Humanos são os principais responsáveis pelo aquecimento global



Fonte: Elaboração própria com base em Latinobarómetro (2017).

A disposição em participar de manifestações sobre o tema ambiental também varia pouco, mostrando uma leve tendência maior entre os católicos.

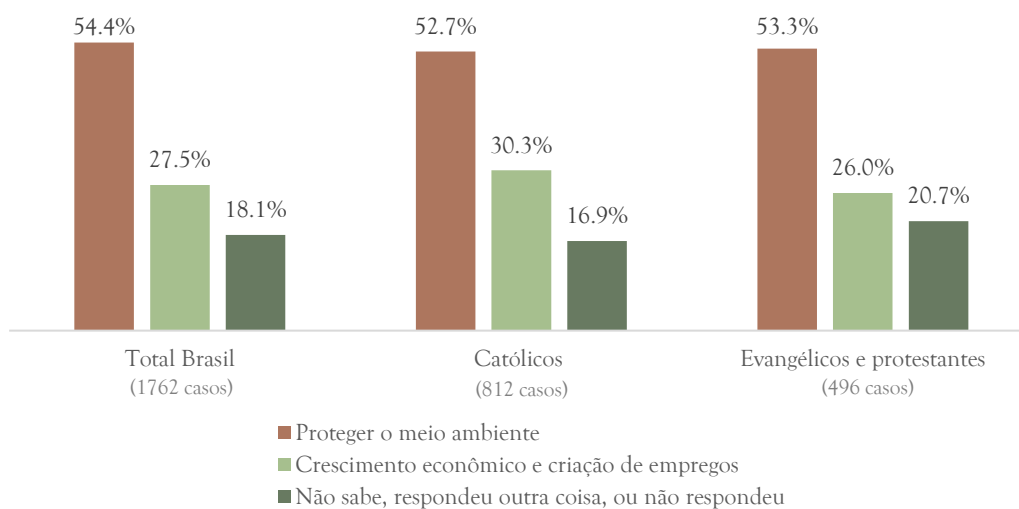
Gráfico 12 | Disposição a se manifestar ou protestar com relação às mudanças climáticas



Fonte: Elaboração própria com base em Latinobarómetro (2020).

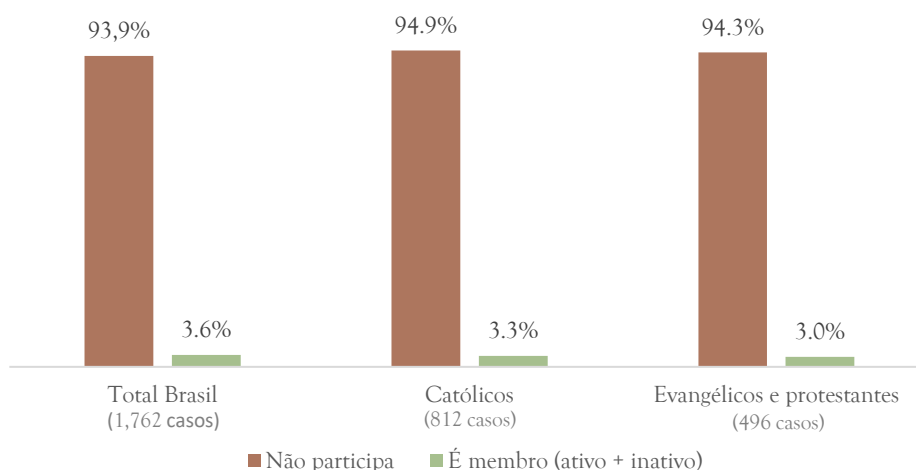
Na 7ª onda do *World Values Survey*, a tendência de paridade relativa entre as identidades religiosas se repete.

Gráfico 13 | Hierarquia de prioridades



Fonte: Elaboração própria com base em Haerpfer *et al.* (2022).

Gráfico 14 | Participação em organizações ambientalistas



Fonte: Elaboração própria com base em Haerpfer *et al.* (2022)

Os diversos relatórios divulgados pelo projeto *Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros* não trazem uma análise aprofundada da variável religião. A pergunta sobre identidade religiosa, porém, constava no questionário, e, usando a base de dados, é possível realizar alguns cruzamentos controlando essa variável.

Tabela 3 | Questões diversas sobre meio ambiente, controlando pela variável religião

Pergunta	Resposta*	Católicos	Evangélicos	Total Brasil**
O quanto você considera que está preocupado(a) com o meio ambiente atualmente?	Preocupado ou Muito preocupado	88,1%	83,3%	86,2%
	Pouco ou nada preocupado	11,4%	16,7%	13,5%
O quanto você acha importante a questão do aquecimento global?	Muito importante ou um pouco importante	91,4%	93,6%	92,7%
	Não muito importante ou nem um pouco importante	5,2%	2,8%	4,4%
O aquecimento global está acontecendo?	Sim	95,4%	95,8%	95,8%
	Não	3,1%	3,4%	3,0%
O aquecimento global é causado principalmente pela ação humana ou é resultado de mudanças naturais do meio ambiente?	Causado principalmente pela ação humana	77,9%	76,4%	78,5%
	Resultado de mudanças naturais do meio ambiente	10,7%	11,4%	9,6%
	Ambos	10,6%	11,8%	11,3%
Qual das três frases que eu vou ler mais se aproxima da sua opinião sobre o que os cientistas acham do aquecimento global?	A maior parte dos cientistas acha que o aquecimento global está acontecendo	74,6%	73,3%	75,8%
	Os cientistas discordam muito entre eles sobre se o aquecimento global está acontecendo	18,9%	17,8%	17,8%
	A maior parte dos cientistas acha que o aquecimento global não está acontecendo?	5,5%	6,2%	5,2%
Você considera mais importante:	Proteger o meio ambiente, mesmo que isso signifique menos crescimento econômico e menos empregos	77,9%	73,9%	76,9%
	Promover o crescimento econômico e a geração de empregos, mesmo que isso prejudique o meio ambiente	13,8%	15,0%	13,5%

* O que falta para completar 100,0% em cada variável deve-se a respostas não sabe ou não respondeu.

** Inclui outras religiões e outras repostas.

Fonte: Tabulação própria com dados do projeto “Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros” (2021).

Essa simples tabulação fornece indícios adicionais de que, nos mais diversos ângulos de abordagem da questão ambiental, a identidade religiosa, isoladamente, não adiciona nem subtrai muito. Ou seja, no contexto brasileiro, a temática ambiental ainda é vista com certa “neutralidade religiosa”, reproduzindo-se entre os fiéis de diferentes denominações o mesmo senso comum pró-ambiental que reina na média da população brasileira. Ainda que o estrato católico registre resultados pró-ambientais pouco maiores em alguns casos, a diferença é mínima e se deve sobretudo à influência conjunta de outros fatores mais relevantes, como o fato de os evangélicos também aparecerem como tendencialmente mais alinhados à direita (em termos de posicionamento político) – fator esse que, como já foi apontado, tem correlação mais significativa com menores níveis de posicionamentos pró-ambientais não só no Brasil, mas em diversos outros contextos.

Especificidades de cada grupo religioso

Graças a alguns interlocutores com os quais estabeleci diálogo ao longo da pesquisa, tive acesso a outro valioso banco de dados composto por pesquisas encomendadas pela *Purpose Climate Lab*, as quais tinham como objetivo mapear o posicionamento de católicos²³ e evangélicos²⁴ nas questões relacionadas ao meio ambiente e às mudanças climáticas²⁵.

Católicos

No estudo efetuado junto ao público católico, a comparação acerca da rejeição de uma série de temas mostra que o “relaxamento das leis ambientais” é o segundo tópico mais rejeitado nesse grupo (73%), ficando atrás apenas da “extinção da lei Maria da Penha” (77%). Ainda, seguindo o padrão de outros levantamentos nacionais, o desmatamento aparece como principal ameaça ambiental (52%), seguido de longe pela preocupação com a poluição das águas (19%). Já

²³ Os dados referentes à pesquisa “Católicos e Amazônia” foram obtidos entre 1 e 13 de junho de 2019 por meio de entrevistas telefônicas com 1.502 pessoas que se declaravam católicas, tendo um intervalo de confiança de 95% e margem de erro de 3%.

²⁴ No que diz respeito aos evangélicos, a pesquisa foi dividida em duas partes, sendo a fase quantitativa conduzida pelo *Instituto Idea Big Data* e a fase qualitativa pela *Behup*. A amostra da pesquisa quantitativa, realizada por telefone entre 24 de agosto a 4 de setembro de 2020, foi composta de 2.000 entrevistas, o intervalo de confiança estimado era de 95% e a margem de 2%. Já a pesquisa qualitativa ocorreu em duas fases, entre julho/agosto (fase 1 - exploratória) e outubro/novembro (fase 2 - aprofundamento) de 2020, sendo composta por 4 disparos por aplicativo com questões abertas sobre religião e ecologia para o público evangélico nacional, resultando na compilação de 850 gravações em vídeo que foram codificadas e agrupadas nos eixos: 1) Impactos de estar próximo do desmatamento; 2) Lixo/reciclagem; 3) Igreja, política e meio ambiente.

²⁵ Alguns achados dessas pesquisas foram repercutidos na mídia jornalística. Por exemplo: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/papa-francisco-foi-o-homem-capaz-de-dar-voz-e-vez-aos-povos-da-amazonia/> e <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2021/08/evangelicos-ambientalistas-usam-biblia-para-afugentar-estereotipo.shtml>

questões ecológicas relacionadas às mudanças climáticas, produção de energia e agropecuária recebem pouquíssima atenção, não chegando em nenhum caso perto de dois dígitos.

É altíssimo, por sua vez, o nível de concordância com uma série de princípios ecorreligiosos, conforme fica explícito no quadro abaixo.

Gráfico 15 | Princípios ecorreligiosos entre católicos



Fonte: Elaboração própria com dados da pesquisa “Católicos e Amazônia” (2019).

Como será discutido adiante, noções como “pecado” e “natureza” têm significados bastante amplos e os alinhamentos em torno dessas categorias devem ser lidos com cautela. De toda forma, para além de mostrar a ampla abertura à gramática religiosa na reprovação da degradação ambiental, tal quadro também deixa claro que não há desconfiância em relação à objetividade dos problemas ecológicos, posto que apenas 6% dos entrevistados reportam discordar total ou parcialmente que o aquecimento global já foi provado por cientistas.

Outro dado relevante encontrado na pesquisa da *Purpose* é que a Igreja Católica é apontada pelos fiéis como uma relevante fonte de informação sobre notícias e assuntos da atualidade, registrando 80% de confiança. Já quando perguntados sobre as fontes mais confiáveis sobre questões relacionadas especificamente à preservação da Amazônia, os entrevistados colocam em primeiro lugar o “papa Francisco” (87%) e, em segundo, a Igreja Católica (86%), deixando muito para trás as ongs (67%), imprensa (60%) e o governo brasileiro (49%). Outro dado, contudo, mostra que essa confiança declarada não deriva de uma discussão efetiva desse tema no interior do espaço religioso, posto que apenas 24% dos entrevistados relatam ter ouvido informações sobre a preservação da Amazônia na paróquia que frequentam.

Evangélicos

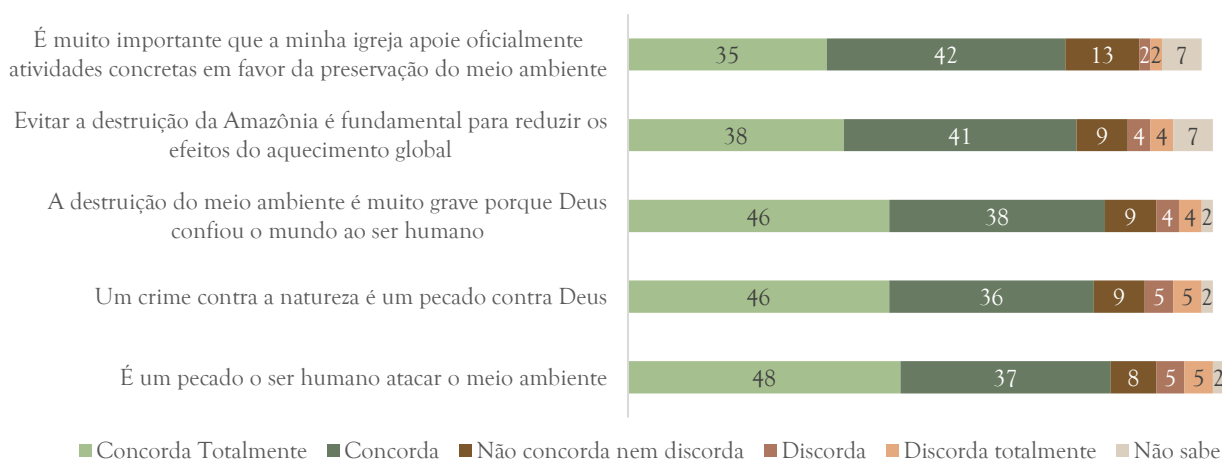
Tal como nos casos anteriores, no segmento evangélico também prevalece aquela percepção “naturista” de que a “maior ameaça à natureza nos dias de hoje” é o desmatamento (44%) e a

poluição das águas (20%). Contudo, quando solicitados a mencionar em suas próprias palavras “o que significa preservar o meio ambiente”, os exemplos mais frequentes (18% dos casos) fornecidos pelos evangélicos referem-se a evitar a produção de lixo, o descarte inapropriado de resíduos nas ruas etc. A questão da limpeza e reciclagem de lixo é tão prevalente nas experiências pessoais dos entrevistados que, na fase qualitativa da pesquisa, mesmo quando explicitamente solicitados a falar de outros temas para além do lixo, os respondentes acabavam retornando a essa linha de raciocínio.

A confiança nas igrejas como fonte de informação sobre notícias e assuntos da atualidade também é altíssima no segmento evangélico, alcançando a taxa de 93%. No que diz respeito especificamente à pauta ambiental, entretanto, apenas 29% dos evangélicos afirmavam terem recebido alguma informação sobre o tema em suas igrejas. Outro ponto relevante, esse destacado na sondagem qualitativa, foi a resistência dos respondentes em relacionar “meio ambiente” com “política”, “governo” e “eleições”.

Semelhantemente ao que foi aferido entre os católicos – e com as mesmas ressalvas de que “natureza”, “pecado” e categorias afins podem ter sentidos bastante diferentes em cada caso –, também é bastante alta a concordância dos evangélicos com uma série de princípios ecorreligiosos: 85% concordam em partes ou totalmente que “é um pecado o ser humano atacar o meio ambiente”, 82% que “um crime contra a natureza é um pecado contra Deus”, e 84% que “a destruição do meio ambiente é um fato muito grave, pois Deus confiou o mundo ao ser humano”.

Gráfico 16 | Princípios ecorreligiosos entre evangélicos



Fonte: Elaboração própria com dados do projeto “Purpose Climate Lab” (2020).

Em paralelo à ampla reprovação da degradação ambiental, 48% dos evangélicos concordam parcial ou totalmente que as mudanças climáticas têm relação com o fim dos tempos. Tal achado é mais um indício de que a prevalência de enquadramentos apocalípticos, como será especificado nos próximos capítulos, não implica um desdém em relação aos

problemas ecológicos. Ainda no campo das possíveis fontes de contraposição, aqui também não se manifestam objeções factuais à realidade das mudanças climáticas: apenas 7% dos evangélicos discordam que o aquecimento global já foi provado por cientistas.

Por fim, vale mencionar que, ao analisar a 5ª e a 6ª onda do *World Values Survey* em conjunto com alguns dados do *AmericasBarometer* 2014, Amy Smith e Robin Veldman (2020) também respaldam a constatação de que a identidade evangélica no Brasil não está relacionada com uma diminuição de preocupações ambientais e, quando a identidade religiosa é associada com outras variáveis, ela pode até mesmo levar a um aumento desse tipo de preocupação.

1.2. Os diferentes tipos de ambientalismo

O termo “ambientalista” pode servir para qualificar genericamente qualquer pessoa ou movimento que se dedica à proteção do meio ambiente. Diante desse “caleidoscópio” de concepções sobre o que é o meio ambiente e como protegê-lo, os mais distintos repertórios podem ser acionados (Castells, 1999: 144). A depender das prioridades e sensibilidades de cada indivíduo ou grupo social, pode-se apelar

à ciência, à técnica ou à religião, exigir uma intervenção crescente do Estado e das instituições mundiais ou, ao contrário, uma maior autonomia dos indivíduos e das coletividades; colocar-se a favor do “gênio” do mercado ou fazer dele uma crítica radical; prever o apocalipse para amanhã ou acreditar que a humanidade nunca se propõe problemas que não possa resolver (Alphandéry e Bitoun, 1992:8).

Para pôr ordem nessas variadas formas de engajamento em favor da proteção do meio ambiente, a maioria das análises usa como operador principal a presença ou ausência de preocupações sociais. Na literatura acadêmica brasileira, 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”; e b) “socioambientalista”, que “inclui o mundo urbano na definição do problema ambiental” e atribui as causas da degradação ao “desenvolvimento capitalista e ao estilo de vida moderno”. Seguindo raciocínio semelhante, Crespo e Leitão (1993: 104) dividem o ambientalismo nas vertentes “pragmática”, preocupada apenas com os aspectos físicos e técnicos da questão ambiental, e “ideológica”, que engloba no engajamento ecológico a crítica ao capitalismo. Já Andréa Zhouri (2006: 148-9) usa a categoria “árvores” para os ativistas mais preocupados com a biodiversidade e conservação da natureza, e a categoria “gente” para os ativistas que também levam em conta a justiça social na defesa do meio ambiente.

Há inúmeras outras vias possíveis, contudo, para pôr ordem no “leque variado de posturas, perspectivas e receitas de ação” que perfazem o “movimento verde” (Giddens, 2010: 74). Em sua reconstrução sócio-histórica do ativismo ambiental no Brasil, Hochstetler e Keck (2007)

recorrem a outro artifício bastante comum, de ordem cronológica, que divide os movimentos ambientalistas a partir de “ondas”. No contexto brasileiro, a primeira onda (1950-70) seria marcada por um ambientalismo de caráter nacionalista, reformista e tecnicista; a segunda onda (até o final dos anos 1980) surgiria a partir de um processo de politização, correndo em paralelo à reabertura democrática e incorporando parte da luta pela melhoria das condições sociais; por fim, a terceira onda (a partir dos anos 1990) marcaria o surgimento de um ambientalismo mais profissionalizado, no qual ativistas graduados nas universidades encontravam espaço tanto no governo quanto em empresas e em ongs profissionais (Hochstetler e Keck, 2007).

A partir de uma entrada bastante distinta, vale mencionar ainda a importante esquematização proposta por Stern e Dietz (1994). Focando as orientações valorativas que “ativam” tipos específicos de engajamento, Stern e Dietz (1994) propõem uma divisão tripartite entre motivações ambientalistas: 1) “egoístas”, que levam as pessoas a se engajar na proteção de aspectos ambientais que os afetam pessoalmente; 2) “altruístas”, que expandem o cálculo das consequências para o âmbito da comunidade humana; e 3) “biosféricas”, que incluem o ecossistema, a biosfera e os seres não-humanos no cálculo moral subjacente à adoção de comportamentos ambientalmente corretos.

Ainda que essas e outras classificações disponíveis na literatura sejam bastante abrangentes e multifacetadas, a tarefa de encontrar esforços nessa linha que incluam a fatoração do fenômeno religioso é bastante árdua. Em sua descrição dos diversos setores que compõe o mosaico ambientalista no Brasil, Eduardo Viola e Héctor Leis (1995) até mencionam o ambientalismo religioso como um setor no qual os representantes de várias instituições e tradições espirituais “vinculam a problemática ambiental à consciência do sagrado e do divino”, mas não há um aprofundamento na análise desse setor.

No plano internacional, um dos pesquisadores que se destacam nessa frente de investigação é Bron Taylor, um dos pioneiros a tratar do envolvimento religioso nas questões ambientais. Em praticamente todas as suas análises, Taylor recorre a uma díade conceitual que distingue o ambientalismo encampado pelas “religiões verdes” daquele encampado pelas “religiões verde-escuras”. Nesse esquema conceitual, a categoria “religião verde” engloba as religiões tradicionais que levam em conta a ecologia nas suas doutrinas e ensinamentos, já as “religiões verde-escuras” (às vezes também chamadas de “espiritualidades verde-escuras”) seriam quaisquer conjuntos de crenças “religiosas” (em um sentido muito amplo) que consideram a natureza como sagrada, imbuída de valor intrínseco e digna de cuidados reverentes (Taylor, 2008: 89; 2010: 10-6).

Uma das principais dificuldades oriundas do quadro proposto por Taylor, contudo, é o fato de que ele mobiliza o conceito de “religião” de forma assumidamente ampla e flexível

(Taylor, 2010: 223-4). Ainda que essa flexibilidade permita a formulação de *insights* interessantes – muitos dos quais serão retomados ao longo deste trabalho – e a inclusão de novas dimensões significativas no universo analisado, as diferenças entre os fenômenos abarcados acabam sendo, em muitos casos, excessivamente obscurecidas. Afinal de contas, como bem ressalta Steve Bruce, “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” (2011: 110).

Partindo, então, de uma reelaboração mais restrita das definições propostas por Taylor, e buscando incluir nesse quadro outros fatores relevantes apontados pela literatura sobre o movimento ambientalista de forma geral (não exclusivamente religioso), este trabalho se valerá de um esquema classificatório²⁶ que “localiza” conceitualmente as proposições ecorreligiosas a partir dos seguintes tipos ideais de engajamento ambientalista:

1) o *ambientalismo esotérico*, que assume que os problemas ambientais se originam em desequilíbrios místicos, energias negativas que surgiram da falha da humanidade em se comunicar com a natureza e se integrar em sua harmonia; 2) o *ambientalismo pragmático-racionalista*, que se assenta em bases científicas e dados objetivos provenientes de diversas áreas acadêmicas – como ecologia, geografia, economia, química e biologia –, assumindo que os problemas ambientais têm causas e soluções pragmáticas, relacionadas a uma melhor gestão material de recursos e resíduos, novos desenhos institucionais e planejamento estratégico; 3) o *ambientalismo moralista*, o qual sustenta que os problemas ambientais são problemas morais, ou seja, é devido à degradação de valores que os diversos “ambientes” (o corpo, a família, a sociedade, a floresta, o ecossistema e assim em diante) estão se degradando. Esse último tipo pode ser dividido em dois subtipos: a) o *intramundano*, no qual os seres naturais, a biodiversidade e o próprio planeta têm valor intrínseco e são passíveis de injúrias das mais diversas, sendo às vezes descritos como portadores de direitos²⁷ especiais, ou até mesmo como “sagrados”, mas sem referências metafísicas; b) o *extramundano*, no qual o planeta seria posse de um ser superior que, como um mandamento religioso, confiou o seu cuidado a nós.

²⁶ Esse esquema expande e atualiza, a partir do recorte mais amplo que é proposto nesta tese, os tipos ideais que delinee em trabalhos anteriores (Santos, R., 2016; 2017; 2019). Ainda, vale ressaltar que essa divisão esquemática, assim como as demais tipologias e classificações mobilizadas ao longo deste trabalho, é limitada a propósitos heurísticos e, por isso, deve ser entendida *cum grano salis*. Em outras palavras, esse quadro não aspira ser um retrato da realidade, mas sim uma forma de melhor compreendê-la através da *localização conceitual* dos fenômenos analisados.

²⁷ A esfera do direito é uma das que mais têm avançado na empreitada visando a expansão da normatividade secular com vistas à inclusão dos “direitos da natureza” e afins. Sobre o tema, vale conferir o trabalho de Daniel Lourenço (2019), no qual é possível ver que, apesar de parecer exótica à primeira vista, a ideia não é tão diferente do reconhecimento de direitos a entidades não-humanas como pessoas jurídicas, estados, federações etc., e vem sendo incorporada (ainda que com inúmeros pontos contraditórios) em diversos sistemas jurídicos. Para uma perspectiva histórica sobre a passagem da defesa dos direitos naturais à defesa dos direitos da natureza, ver Nash (1989).

Entre esses três tipos ideais, o ambientalismo esotérico se destaca por uma concepção encantada da natureza: ela é habitada por forças mágicas misteriosas, energias cujo funcionamento escapa à lógica convencional. Por estarem imersos no cotidiano frenético urbano e por terem sido educados com uma lógica mecanicista e desencantada, os indivíduos se desligaram da “teia da vida” (Gibson, 2009), atrofiando os sentidos que permitiriam a comunicação com a natureza e os espíritos que a habitam. É por não entender esse linguajar próprio da água, da mata, dos animais etc., que as pessoas tratariam a natureza como um espaço espiritualmente despovoado, e daí decorreria a crise ambiental. Ou seja, o problema seria a falta de comunicação e integração místicas, não um esgotamento de recursos, ou a maldade que seria intrínseca aos humanos. Reproduzindo um traço individualista típico do universo *New Age* (Alphandéry, Bitoun e Dupont, 1992: 43-8; Magnani, 1999; Beckford, 2008: 189), a concepção aqui é de que diversos benefícios coletivos – dentre os quais, a reversão da degradação ambiental – resultariam da agregação de iniciativas individuais de crescimento pessoal e espiritual. Dada a presunção de conexão entre o balanço energético dos indivíduos e da natureza, “tratar do corpo, cuidar da mente, da ‘alma’ e da Terra, tornam-se práticas equivalentes e complementares” (Marzochi, 2012: 142). Em suma, a Terra não é, nessa vertente de 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, encantado e sensível (geralmente referido no feminino, como Mãe Natureza, Mãe Terra, Gaia etc.), que deve ser cultuado.

No segundo tipo, ambientalismo pragmático-racionalista, o meio ambiente é visto pela ótica material. Seu cuidado só importa 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 dos custos e benefícios da deterioração ambiental são calculadas de modo a demonstrar, objetivamente, seus impactos na produtividade agrícola, na qualidade da água, na saúde das pessoas, na sobrevivência das próximas gerações etc. Nessa concepção, atitudes ecologicamente incorretas são consideradas insensatas, irracionais, e não imorais ou injustas. Tal postura não é alheia a apelos éticos, mas considera válidos apenas aqueles que, na tipologia weberiana, alinham-se à ética da responsabilidade, em vez da ética da convicção (Weber, [1917] 2013a; [1919] 2013c). Trata-se, em suma, de um ambientalismo eminentemente antropocêntrico, preocupado em consertar os desajustes causados na natureza para garantir a continuidade da existência humana *por meio do* (e não a despeito do) progresso – seja ele tecnológico, legal, institucional, logístico etc. O lema principal aqui, portanto, é o de *desenvolvimento sustentável*: a evolução civilizacional deve ser mantida dentro de limites (impactos ambientais) que possibilitem sua contínua expansão em benefício da espécie humana.

No terceiro tipo, ambientalismo moralista, trata-se de evitar que o planeta seja degradado pela ação de uma humanidade moralmente corrompida. Seja por ser portadora de uma dignidade intrínseca, imanente (na vertente intramundana), seja por ser um bem divino (na extramundana), a Terra precisa ser tratada com respeito e cuidado. Tais posturas são deveres morais de cada indivíduo. Ainda, é comum às duas formas de ambientalismo moralista uma relutância em relação às soluções tecnológicas, afinal, é o comportamento humano que deve ser mudado – menos em uma direção criativa e mais em uma direção restritiva.

Muitos dos que se aproximam do “ambientalismo moralista intramundano” também usam a expressão “Gaia” e se valem de um linguajar reverente para descrever o planeta e os seres naturais. Como aponta Taylor, porém, em muitos casos essa sacralização é feita “sem nenhuma confissão concomitante de crenças sobrenaturais” (2004: 1000). Assim, enquanto no polo esotérico a referência evoca uma divindade e seus atributos místicos²⁸, no polo moralista intramundano a expressão é apenas metafórica: o ecossistema mundial é semelhante a um ser vivo e deve ter seu valor reconhecido para além de critérios antropocêntricos, mas isso não implica a existência de forças ocultas e mistérios insondáveis na natureza.

A ausência de postulados sobrenaturais é, portanto, fundamental na caracterização desse segmento, sobretudo quando se tem em tela aquilo que Bron Taylor (2001a; 2001b) chama de “espiritualidades baseadas na Terra ou na Natureza”. Nesse grande espectro delineado por Taylor, há aqueles que concebem o planeta como uma divindade, buscam uma comunicação paranormal com seres não-humanos e a manipulação de forças místicas, mas há também aqueles que admiram os “mistérios do universo” e concebem a existência de “forças vitais” na natureza ao mesmo tempo em que são céticos em relação ao sobrenatural, reverenciando os ecossistemas e processos evolutivos “em termos puramente naturalistas” (Taylor, 2001b: 237-8; 2010b: 15-6). No caso da tipologia utilizada neste trabalho, a primeira ponta desse espectro corresponde ao ambientalismo esotérico; a segunda, ao ambientalismo moralista intramundano.

Esquemáticamente, as diferenças entre os três tipos podem ser resumidas como se segue:

²⁸ A utilização dessas e outras categorias inspiradas em cosmologias indígenas que aparecem nas diversas bricolagens esotéricas também não são exatamente fiéis às concepções mitológicas originais desses povos, ainda que sua “ancestralidade” seja geralmente reivindicada como uma forma de contraposição à ciência ocidental moderna, descrita como “mecanicista”, “patriarcal”, “miópe”, “limitada” etc. O que muitas dessas releituras contemporâneas – às vezes feitas até por membros das próprias comunidades em questão – não levam em conta é que a referência original de tais “mães mitológicas” costumavam ser locais sagrados *específicos e delimitados*, não uma entidade abstrata cuja responsável pela maternidade do planeta como um todo (Bellah, 2011: 157-8; Turner, 2013: 236-7).

Quadro 1 | Tipos de ambientalismo

Características	Tipos			
	Esotérico	Pragmático-racionalista	Moralista	
			Intramundano	Extramundano
Atitude básica	Venerar a Terra e o cosmos como um todo	Gerir a Terra de forma mais efetiva	Reconhecer a dignidade intrínseca da Terra	Cuidar da Terra como mandamento divino
Caracterização do planeta	Deidade viva (Gaia, Mãe-Terra, Pachamama etc.)	Estoque de bens úteis ao ser humano	Sistema dotado de sacralidade imanente	Criatura de uma divindade
Preocupação principal	Desequilíbrios na grande cadeia de energia cosmocêntrica	Consequências da degradação ambiental para a humanidade	Construção de uma nova moral biocêntrica ou ecocêntrica	Reconstrução da moral teocêntrica
Origem dos problemas ambientais	Desencantamento do mundo, atrofia das sensibilidades místicas, descompasso energético	Erros de cálculo, falta de informação, defasagem tecnológica	Corrupção moral, distorções impostas por crenças arcaicas e antropocêntricas	Corrupção moral, secularização e má interpretação dos desígnios divinos originais
Solução	Reencantar o mundo, reinserir o ser humano na “teia da vida”, aprofundar a comunhão mística entre todos os seres	Desenvolver novas tecnologias, elaborar novas políticas regulatórias e mecanismos compensatórios	Refundar a moral e a ética a partir de uma perspectiva não antropocêntrica e difundi-la através da educação ambiental	Reverter a degradação moral e ética a partir de uma perspectiva teocêntrica e difundi-la através da educação religiosa
Instrumentos	Meditação; introspecção; compartilhamento de técnicas de comunicação com natureza; contemplação	Pesquisas; planejamento participativo; contabilização econômica e política dos riscos	Ativismo local e global, na esfera política e nas relações pessoais; operacionalização axiológica da ciência e das leis; modos de vida exemplares	Proselitismo religioso; rituais alternativos; cultos ao ar livre; responsabilização religiosa por atos antiecológicos
Degradar o meio ambiente é um ato	Insensível	Irracional	Imoral (antiético, criminoso)	Imoral (pecado)

Fonte: Elaboração própria.

Ainda que as formulações ecorreligiosas cristãs se localizem no polo moralista extramundano, há uma série de diferenciações relevantes que podem ser observadas nesse universo específico. Na tipologia proposta por Kearns (1996: 55-6), há três posturas básicas que

escoram o cuidado da natureza como um dever moral entre os cristãos: as éticas da “zeladoria”²⁹, da “ecojustiça” e da “espiritualidade da criação”. A ética da zeladoria é a mais conservadora dentre as três. Ela procura ressignificar o famoso mandato da “dominação” (Gênesis, 1: 26-28; 9: 2-7), propondo em seu lugar o mandamento de cuidar da criação divina (Gênesis, 2:15). Nessa vertente, a ideia de dominação foi mal interpretada ao longo da história do cristianismo, uma vez que Deus não deu à humanidade uma licença para a destruição, mas sim delegou um poder que deve ser exercido responsavelmente. Sendo assim, a resolução da crise ecológica não demandaria uma refundação da religião, mas sim sua reafirmação (Beyer, 1994: 217). Essa perspectiva, portanto, apresenta aos cristãos conservadores uma alternativa às posturas de “negar que há uma crise, ou apenas sentar e dizer que Deus está no comando” (Kearns, 1997: 360).

A ética da ecojustiça, por sua vez, fundamenta-se no dever cristão de cuidar dos pobres e marginalizados, conectando essa obrigação à perspectiva ecológica, posto que a degradação ambiental afeta em primeiro lugar os mais vulneráveis da sociedade. Ainda que a maioria das discussões cristãs relativas à justiça e racismo ambiental deixe de fora tópicos como bem-estar animal e conservação de ecossistemas, há segmentos minoritários dessa vertente que expandem o conceito de “justiça” para além de referências antropocêntricas (Kearns, 2012a; 2012b). Finalmente, a espiritualidade da criação (ou ecoespiritualidade) concentra-se em mitigar o antropocentrismo da cosmovisão cristã tradicional, propondo uma irmandade entre toda a criação (Kearns, 1996: 62). O foco da prática religiosa muda da categoria “redenção” para a de “contemplação”, visando a expansão da experiência religiosa a partir do nível pessoal. Se nos dois primeiros casos o ser humano continua a exercer um papel de destaque – como um ser obediente aos propósitos divinos, no primeiro caso; ou como um ser justo, no segundo – aqui a expectativa é de que a resolução da crise ambiental depende do reconhecimento de que as demais criaturas também têm propósitos e características divinas.

Ao postular que o cuidado da natureza decorre de um mandamento divino e que as preocupações com as consequências desse descuido são secundárias, a ética da zeladoria tende a deixar de lado as causas e consequências estruturais da degradação ambiental (Ellingson, 2016: 10). O impacto sistêmico da crise ecológica, porém, está no cerne da ética da ecojustiça. Dada essa ênfase estrutural, essa perspectiva é a que mais foca a necessidade de uma mudança para longe do *ethos* econômico dominante (Keller e Kearns, 2007: 124). A ética da espiritualidade da criação, por fim, propõe que “os humanos e a natureza são parceiros mútuos no plano cósmico de Deus” (Ellingson, 2016: 10). Uma vez que a ênfase contemplativa dessa última vertente a

²⁹ O termo “*stewardship*” é de difícil tradução. Seu significado é algo próximo de “gerenciamento responsável”. Nos materiais ecორeligiosos brasileiros, costuma-se traduzir “*stewardship*” para “mordomia” ou “zeladoria” para transmitir a ideia de que o ser humano uma espécie de empregado ou delegado que apenas administra o planeta.

aproxima de perspectivas esotéricas – o que tende a ser encarado como um problema no campo religioso cristão –, é comum que seus adeptos busquem refúgio simbólico no conceito de “panenteísmo”, isto é, a ideia de que Deus está presente em todas as coisas e trabalha por meio de toda a criação, ao mesmo tempo em que transcende o universo em si. Posto que a veneração é reservada ao que há de divino em cada criatura e não às criaturas em si, essa é a fronteira que separa essa vertente daquilo que denominei aqui de ambientalismo esotérico.

Em comum, a ética da zeladoria e a espiritualidade da criação demonstram um “descontentamento com a secularização e a diferenciação da sociedade moderna” (Kearns, 1996: 58). As mudanças que propõem, porém, seguem direções diversas. Na zeladoria, há o “desejo de retornar ao início da era moderna, período no qual se considera que os valores bíblicos eram mais centrais”; já para os proponentes da espiritualidade da criação, predomina o desejo de criar “um mundo pós-moderno no qual o dualismo e racionalismo do mundo moderno seriam superados por meio de uma espiritualidade integrada” (Kearns, 1996: 58).

Quadro 2 | Éticas ecorreligiosas cristãs

Características	Tipos		
	Zeladoria ou Mordomia (Stewardship)	Ecojustiça	Espiritualidade da criação
Ponto de partida	Mandamento bíblico	Cuidar do próximo	Rejeição aos dualismos
Conexão	Entre natureza e Deus	Entre natureza e humanos	Entre natureza e universo
Proteger o meio ambiente é	Cuidar da criação	Ser justo	Aproximar-se de Deus
Representação de Deus	Transcendente e impositivo	Transcendente e libertador	Transcendente e imanente (panenteísmo)
Relação humanidade-natureza	Jardineiro ou cuidador	Uso sustentável	Integração horizontal
Origem dos problemas ambientais	Pecado humano e desobediência a Deus	Injustiça e desigualdade	Alienação humana da natureza e miopia religiosa
Orientação da mudança	Centrada no indivíduo	Centrada no coletivo	Centrada no indivíduo
Visão de mundo	Antropocêntrica, bucólica, dualista	Antropocêntrica, moderna e dualista	Biocêntrica, pós-moderna e monista

Fonte: elaboração própria, inspirado em Kearns (1996: 56).

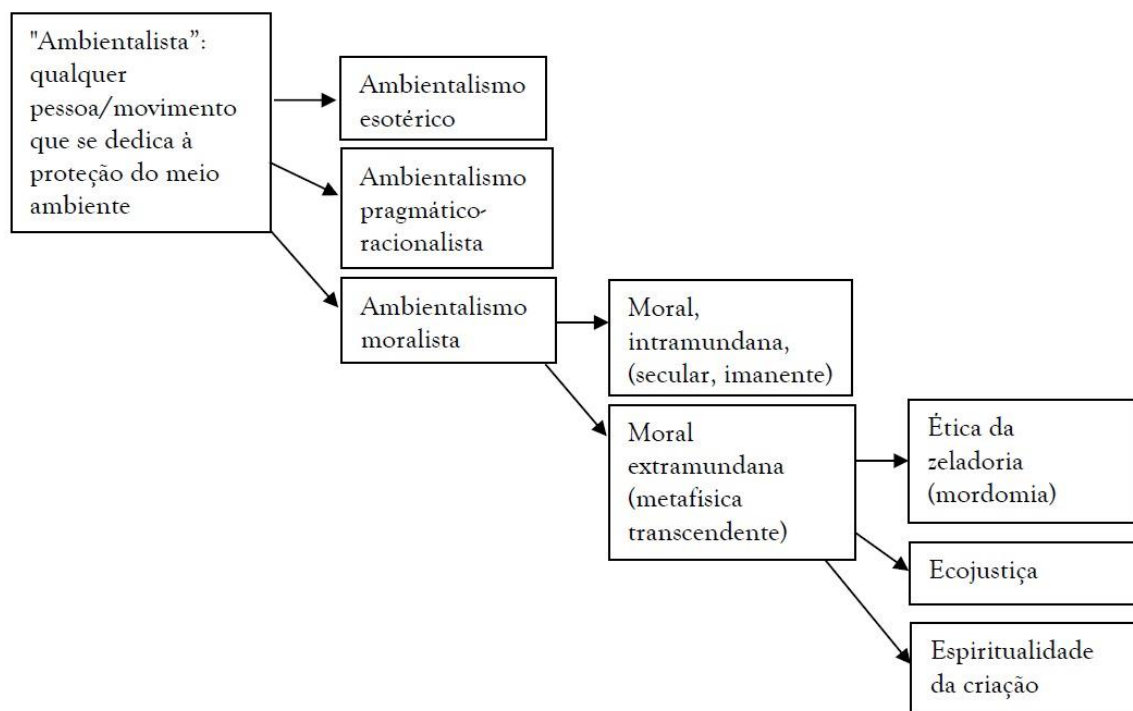
A validade heurística da distinção entre essas três perspectivas também é reforçada pelos diferentes tipos de críticas que geralmente são feitas a cada uma delas. Conforme aponta Kearns, (1996: 64), a ética da zeladoria geralmente é vista como “conservadora demais para muitos cristãos *mainline*”, ao mesmo tempo em que é considerada “‘secular’ demais para cristãos

conservadores”. Outras críticas comuns à ética da zeladoria são as de que ela reforça a separação entre a humanidade e as demais criaturas e representa Deus como um monarca distante (Jenkins, 2008: 80). Na síntese formulada por Jenkins (2008: 90), “se a resposta ao problema das práticas humanas arrogantes e infectadas pelo poder são práticas humanas divinamente poderosas, a terapia parece um veneno ainda pior [que a doença]”.

Já a espiritualidade da criação é muitas vezes criticada em razão do “ecletismo” de seus proponentes, pelo “caráter às vezes esotérico de suas mensagens”, e por sua afinidade com o ecumenismo – ou mesmo com o rebaixamento de distinções denominacionais (Kearns, 1996: 62-4; 1997: 351). A ecojustiça, por fim, tende a ser vista como “muito política e secular para aqueles que buscam espiritualidade e muito religiosa para aqueles que buscam mudanças políticas e sociais” (Kearns, 1996: 64).

Uma síntese que agrupa as tipologias aqui exploradas pode ser representada da seguinte forma.

Diagrama 1 | Tipologia dos ambientalismo: do mais geral ao mais específico



Fonte: elaboração própria.

Uma representação mais fiel desse esquema precisaria extrapolar o limite das duas dimensões, pois a espiritualidade da criação, por exemplo, está mais perto do ambientalismo esotérico do que o diagrama faz parecer. Da mesma forma, a ética da ecojustiça às vezes pode se aproximar do ambientalismo pragmático-racionalista e assim em diante. Essas aproximações e

distanciamentos conceituais, entretanto, ficarão mais claros à medida que a análise das proposições ecorreligiosas for ganhando corpo nos próximos capítulos.

1.3. Conclusão

Os diversos levantamentos apresentados neste capítulo mostram que a população brasileira se destaca na escala internacional em termos de preocupação com as questões ambientais, vê seus recursos naturais como motivo de orgulho nacional e tende a relatar preferência pela preservação em detrimento do progresso em diversos cenários que apresentam esse tipo de *trade-off*. A noção de “meio ambiente” geralmente referida como foco dessa preocupação é bastante restrita, carecendo de uma perspectiva “ecossistêmica” e focando questões como desmatamento (sobretudo na região amazônica) e poluição de rios. Ainda, a elevada simpatia à pauta ambiental não se traduz em uma disposição a participar de esforços coletivos (ou apoiar financeiramente organizações ambientais) e em atitudes práticas cotidianas, a não ser em temas como separação do lixo (tópico que se destaca em vários levantamentos), redução do consumo de energia elétrica e prevenção de desperdício de água.

Os níveis de preocupação ambiental tendem a subir entre pessoas jovens, escolarizadas, do gênero feminino e, mais atualmente, entre aqueles com mais acesso a meios de comunicação digital e mais identificados com posições à esquerda no espectro político. O controle pela identidade religiosa não gera variações significativas, inclusive quando se leva em conta posturas como negacionismo ambiental e percepção das causas antropogênicas das mudanças climáticas. A interação social se destaca como meio de informação relevante na população em geral e, ainda que católicos e evangélicos relatem confiar nas igrejas e em líderes religiosos como fontes de informação, é baixíssima a taxa daqueles que, nos dois grupos, relatam já terem presenciado discussões ambientais nos espaços religiosos. Por fim, em se tratando de princípios especificamente ecorreligiosos, tais como a noção de que a degradação ambiental é uma forma de pecado, os níveis de concordância são bastante altos tanto entre católicos como entre evangélicos.

Já no plano das classificações conceituais de engajamentos em favor do meio ambiente, a tipologia delineada neste capítulo parte de uma divisão tripartite entre ambientalismos de raiz esotérica, pragmático-racionalista e moralista. Na vertente esotérica, problemas ambientais são manifestações de desequilíbrios místicos e sua resolução requer uma reintegração na teia da vida. Na pragmático-racionalista, os mesmos problemas são atribuídos à defasagem tecnológica e à gestão ineficiente de recursos, e a saída da crise passa pelo avanço científico, pela informação e pela criação de melhores arranjos econômicos e governamentais. Na moralista, problemas ambientais derivam de uma degradação no plano dos valores e sua resolução depende ou de

uma reformulação moral intramundana (que eleve o estatuto dos seres naturais) ou de uma regeneração moral extramundana (que reaproxime a humanidade dos propósitos divinos originais).

Como será demonstrado nos próximos capítulos, os enquadramentos ecorreligiosos elaborados por católicos e evangélicos inserem-se nessa última vertente (moralista extramundana) buscando se diferenciar recorrentemente das demais, de forma mais ou menos contundente e ostensiva, dependendo dos interesses em jogo em cada contexto. Ainda, no plano das diferenciações internas, outra tipologia que se mostrará relevante à compreensão das proposições especificamente cristãs é aquela que distingue as éticas da zeladoria, ecojustiça e espiritualidade da criação. A ética da zeladoria parte do princípio de que o cuidado da criação é um dever pessoal de todo cristão, derivando de um mandamento bíblico. Na ecojustiça, o enfrentamento de problemas ambientais deriva do princípio do amor ao próximo, posto que as desigualdades e opressões oriundas de injustiças sociais são redobradas pelo impacto diferenciado dos desequilíbrios ecológicos. Por fim, na espiritualidade da criação, que se assemelha a uma espécie de vertente cristã do ambientalismo esotérico, trata-se de buscar uma integração mais horizontal (“panenteísta”) entre a natureza, a humanidade, Deus e o universo, afastando assim os dualismos rigidamente estabelecidos pela cosmologia cristã tradicional.

CAPÍTULO 2 | CATÓLICOS E A PAUTA AMBIENTAL: UM PANORAMA GERAL DO VATICANO AO BRASIL

Quando o papa Francisco publicou, em 2015, a primeira encíclica já escrita sobre a pauta ambiental, não foram poucos os que contemplaram o evento com surpresa e espanto. Para retomar a célebre metáfora consagrada por Karl Marx em seu *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* ([1852] 2011), o clima que se estabeleceu em torno do evento dava a impressão de que a mobilização do repertório católico em favor do engajamento ecológico – ou melhor, de um tipo específico de engajamento ecológico, então marcado pela insígnia “integral” – se assemelhava a um improvável e inesperado raio vindo de um céu sem nuvens.

De fato, o investimento institucional realizado pela Igreja Católica nessa temática a partir do papado de Francisco é algo sem precedentes, mas as raízes do esverdeamento do catolicismo remontam a solos que já vinham sendo arados, semeados e cultivados há bastante tempo, tanto dentro como fora do Vaticano. Ou seja, à medida que a própria consciência global sobre as mudanças climáticas e a degradação ambiental foram se intensificando, proposições ecorreligiosas elaboradas em diferentes contextos também ganharam volume e foram sendo podadas para integrar a paisagem católica de forma mais ou menos “harmônica”. Conforme será demonstrado neste capítulo, a Igreja Católica no Brasil ocupa um lugar de destaque nesse processo, moldando-o e, ao mesmo tempo, sendo moldada pelos influxos – não só aqueles relacionados à discussão específica da questão ambiental, mas também os relativos à missão dos sacerdotes, à acomodação de doutrinas e assim em diante – que vinham do Vaticano.

Assim, a intenção aqui é mostrar como as orientações católicas sobre a conduta ecológica atualmente formuladas pela Igreja se relacionam: a) com discussões que já vêm sendo desenvolvidas no âmbito nacional ao longo das últimas cinco décadas; b) com enquadramentos desenvolvidos em colegiados latino-americanos; e, por fim, c) com as estratégias institucionais que vem sendo perseguidas e reformuladas no Vaticano desde sua inserção no debate ambiental. De forma geral, a imagem que começará a emergir dessa genealogia entrecruzada, e que ganhará mais cores nos capítulos seguintes, é a de uma apropriação da pauta ambiental que aposta na amplificação do caráter sistêmico da crise ecológica, conectando o ecossistema a ser protegido da “poluição” e da “degradação” a uma série de elementos de ordem moral que são caros à normatividade católica. Ainda, em meio a multiplicidade de correntes que convivem no interior do catolicismo, os discursos sobre o cuidado da natureza também se mostrarão como uma forma de acessar conflitos relacionados a apelos por uma maior abertura espiritual, ao tensionamento

das doutrinas oficiais e às diferentes concepções acerca de qual deve ser o papel da Igreja no mundo.

2.1. O moralismo como marca de nascença da ecoteologia católica oficial

Após o término da Segunda Guerra Mundial, na esteira do fenômeno demográfico que ficou conhecido pela expressão *baby boom*, teorias neomalthusianas sobre os impactos deletérios do crescimento populacional foram revitalizadas no horizonte de expectativas apocalípticas da humanidade (Desrochers e Hoffbauer, 2009). Essa ressurgência se distinguia, contudo, pela ênfase crescente em um novo tipo de ameaça: a perspectiva de uma crise ecológica global. Os contornos dessa tendência ficariam mais nítidos no final da década de 1960, na esteira da consolidação do próprio movimento ambientalista moderno – que tinha no livro de Rachel Carson, *The Silent Spring [A primavera silenciosa]* (1962), um de seus certificados de nascimento.

À época, um dos principais responsáveis pelo “alerta” de que a humanidade já tinha detonado uma ameaça muito mais explosiva do que as bombas atômicas foi o biólogo Paul Ehrlich, com seu livro *The Population Bomb [A bomba populacional]* (1968). A obra, patrocinada pela organização ambientalista *Sierra Club*, descrevia os desafios gerados pelo crescimento populacional não apenas como uma ameaça futura, mas como uma crise já instaurada. Fortalecendo a confluência entre o ambientalismo e os debates sobre políticas de controle populacional, o lançamento do livro de Ehrlich coincidiu com o início das articulações que levariam à criação do Clube de Roma, organização que reunia economistas, cientistas e industriais empenhados na formulação de soluções para desafios globais, incluindo a degradação ambiental, abordada também sob a perspectiva neomalthusiana (McCormick, 1992: 86). É justamente o Clube de Roma que subsidiaria, pouco tempo depois, a produção do influente relatório *The Limits to Growth [Os limites do crescimento]* (Meadows et al., [1972] 1978), que previa o esgotamento dos recursos planetários em algum momento nos próximos cem anos, caso as taxas de crescimento populacional e econômico não diminuíssem.

A Igreja Católica não era indiferente ao aumento do debate público em torno desse assunto. Tanto assim que, no mesmo ano de 1968, foi publicada a encíclica *Humanae Vitae*, escrita por Paulo VI com o propósito condenar o emprego de técnicas artificiais de controle da natalidade. Nessa encíclica, Paulo VI adotou uma retórica que associava o artificial ao imoral, declarando que 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”, passando a considerá-la como “simples instrumento de prazer egoísta” (Paulo VI, 1968: 8, §7). Sob essa perspectiva, uma vez que o prazer sexual da mulher sequer era

considerado como elemento na equação, a *desnaturalização* de seu potencial reprodutivo não lhe conferiria nenhum benefício.

Ainda que os enquadramentos contidos na *Humanae Vitae* apelassem ao respeito à “natureza interna” como força moralizadora, ela ainda não delineava uma perspectiva católica acerca de como responder à degradação da “natureza externa”. Posto que os discursos ecológicos à época estavam provendo um repertório profícuo aos defensores de políticas de estímulo à diminuição da natalidade – e, junto deles, os defensores da extensão dos direitos reprodutivos –, esse passo a mais não tardaria a ser dado. Foi assim que, dois anos depois, em um discurso para a Assembleia da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), o próprio Paulo VI abordaria pela primeira vez³⁰ a questão da degradação antrópica do meio ambiente – conectando-a, já nesse discurso inaugural, ao debate sobre controle de natalidade. No discurso, ele afirmava que:

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 [...]. 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 [...]. A Igreja [contudo, é] decididamente *contrária à limitação da natalidade* (Paulo VI, 1970: 3, grifos meus).

Não bastava, porém, apenas negar o enquadramento neomalthusiano da crise ecológica. Conforme a própria avaliação interna da Igreja Católica, os movimentos ecológicos surgidos até a década de 1970, “além de não se voltarem para a Igreja Católica e nem mesmo a incluírem, propunham soluções aos problemas ambientais contrárias aos seus ensinamentos” (Conselho Pontifício Justiça e Paz, 2006: 15). Se quisesse superar a condição de mera figurante no debate, portanto, a Igreja Católica tinha de fornecer um enquadramento alternativo que, ao mesmo tempo, desbancasse os demais e legitimasse sua inserção na seara ecológica.

É assim que surge a estratégia de conectar a pauta ambiental com uma pauta de costumes, os quais estariam se degradando na mesma medida em que o mundo ia progressivamente colocando a religião católica em segundo plano. De acordo com esse raciocínio, ambos os ambientes, o físico e o moral, estariam sendo poluídos e, portanto, ambos precisariam ser purificados: 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

³⁰ Em escritos apologeticos, é possível encontrar autores afirmando que as discussões ecológicas na Igreja Católica remontam a períodos anteriores à década de 1970. Alguns recuam até o Concílio Vaticano II, outros, com menos pudor, até o período medieval do catolicismo. Em todo caso, conforme já demonstrei (Santos, R., 2017), trata-se de reivindicações de pioneirismo sem fundamento, mas que se explicam pelo desejo desses autores em afirmar que as religiões com as quais se identificam não são afetadas pela “moda” ou pelo contexto social.

licenciosas” (Paulo VI, 1973). Haveria, assim, no enquadramento recém-fabricado pela Igreja Católica, uma conexão entre a “ecologia moral” e a ecologia física:

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, 1971a: 3, grifo meu).

Desde então, Paulo VI seguiria pontuando que a busca por um ambiente “externo” mais límpido deveria ser atrelada ao “desejo de que um *processo regenerativo* semelhante se aplique à *moral e ao espírito humanos*” (1971b: 3, grifos meus). É a partir desse mesmo alinhamento entre ecologias interiores e exteriores que a Igreja Católica também usaria, nos anos seguintes, os conceitos de ecologia humana³¹ e de ecologia integral³². No cerne desses três conceitos (ecologia moral, humana e integral) está o postulado de que degradação dos costumes e degradação ambiental estão interconectadas. Ou seja, trata-se de cuidar de uma Terra que está não só “cada vez mais degradada”, mas também mais “degradante”, como afirmou João Paulo II (1987: 4). Trata-se de perceber que a “paz na natureza” não será alcançada sem “a paz com Deus”, como afirmou Bento XVI (2007: 4, §8). Trata-se de enfrentar a progressiva “deterioração ética e cultural que acompanha a deterioração ecológica”, como afirmou Francisco (2015: 51, §162).

Há, em suma, um pressuposto compartilhado de que as agressões à natureza presenciadas no mundo moderno não são um sinal de irracionalidade de um ser que destrói sua própria condição de existência, nem o efeito de uma desconexão mística da teia da vida, a qual demandaria um “retorno à natureza encantada”, mas sim o reflexo de uma humanidade que se afastou de Deus e, por viver no pecado, não respeita mais sua vontade. É esse “conservadorismo reciclado” (Santos, R., 2019) embutido no ambientalismo católico desde seu nascedouro que possibilita aos pontífices falarem de ecologia quando, na verdade, estão falando implicitamente sobre questões de sexualidade e de gênero, isto é, sobre a aceitação da própria “natureza”:

A importância da ecologia é agora indiscutível [...]. Também o homem possui uma natureza, que deve respeitar e não pode manipular como lhe apetece [...]. Sua vontade é justa quando respeita a natureza e a escuta e quando se aceita a si mesmo por aquilo que é (Bento XVI, 2011a: 5).

Apesar de tão celebrado por seu suposto progressismo cultural e político, também o papa Francisco afirma na *Laudato Si'* que:

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

³¹ A expressão já havia sido mencionada por Paulo VI (1973), mas só ganhou corpo conceitual com os papas João Paulo II e Bento XVI.

³² Conceito que ganhou fama a partir da encíclica *Laudato Si'*, mas que já constava em um documento da Comissão Teológica Internacional (2009), órgão eclesial criado por Paulo VI após o Vaticano II.

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, 2015: 49, §155).

O que o papa Francisco está dizendo nesse trecho é que, para praticar uma verdadeira “ecologia integral”, as pessoas não podem “escolher” – o que a Igreja considera como “ideologia de gênero” – uma sexualidade diferente daquela inscrita “naturalmente” em seus corpos e, além disso, precisam rejeitar a homossexualidade em favor do relacionamento “natural” entre homens e mulheres³³. O enquadramento ecorreligioso de viés moralista e conservador se repete em outros temas caros ao ativismo católico, como o aborto, a eutanásia e a manipulação genética³⁴:

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, 2013: 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 (Francisco, 2015: 43, §136).

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

Em suma, longe de resultar no avanço de uma agenda intrinsecamente “progressista”, a crescente diversificação da gramática ecológica católica às vezes é instrumentalizada com o propósito de “continuar fazendo o velho se utilizando do novo” (Hervieu-Léger, 2007: 249).

2.2. A poluição moral sob a ótica da Igreja Católica no Brasil

Poluição da miséria e poluição da riqueza

A Igreja Católica no Brasil foi uma das primeiras a incorporar a pauta ecológica em suas discussões locais. Em 1979, mesmo ano em que Francisco de Assis seria proclamado santo padroeiro da ecologia por João Paulo II (1979), ocorria no Brasil a Campanha da Fraternidade (CF) “Preserve o que é de todos”. Há nos jornais da época relatos efusivos sobre as produções

³³ No final desse trecho da *Laudato Si'*, há uma nota de rodapé (n. 121) que evoca uma catequese (ministrada por Francisco em 2015) na qual o papa explica as virtudes que derivariam da complementariedade supostamente intrínseca à união matrimonial heterossexual.

³⁴ Cabe enfatizar que o fato de os pontífices embutirem tais orientações moralistas em suas formulações ecoteológicas não significa que os sacerdotes locais e movimentos religiosos que se apropriam dessa ecoteologia em diferentes contextos farão derivações necessariamente conservadoras das mesmas diretrizes. Isso ficará claro a seguir com a discussão dos usos desse repertório no contexto brasileiro. Deve-se ter em mente, portanto, que aqui se está falando das lógicas sociais e estratégias subjacentes à formulação da ecoteologia católica no Vaticano, não da lógica de seus desdobramentos e apropriações que, num paradoxo das consequências, muitas vezes contrariam as intenções de seus criadores.

engendradas pela CF-1979, como os filmes curtos para serem exibidos em cinemas e na TV, músicas especiais para as missas, panfletos para serem entregues nas casas dos fiéis, compilados com textos informativos, textos religiosos, poemas de Carlos Drummond de Andrade e listas com endereços de órgãos e associações dedicados à preservação ambiental (Moura, 1979).

Para além da proximidade entre a Igreja Católica e movimentos sociais urbanos e rurais nessa época marcada pela ditadura militar (Sader, 1988), contou bastante na escolha do tema da CF-1979 a influência que o ícone ambientalista brasileiro José Lutzenberger exerceu sobre o cardeal Paulo Evaristo Arns (Urban, 2001; Carneiro, 2006). O próprio Lutzenberger, aliás, é citado no manual da Campanha da Fraternidade de 1979 para respaldar a ideia de que “a ecologia é muito mais que uma visão científica”, pois ela também implica “um posicionamento ético” (CNBB, 1978³⁵: 65).

Eventos católicos nacionais, como as Campanhas da Fraternidade, são especialmente úteis para a Igreja Católica do ponto de vista hierárquico, pois são eles que propagam – e de certa forma também traduzem – para os sacerdotes e fiéis locais alguns dos enquadramentos sobre os mais diversos temas formulados pelas lideranças eclesiais. A expectativa é que as diretrizes que compõem tais enquadramentos serão mais bem aplicadas na medida em que sejam levadas em conta as diferenças culturais entre os catolicismos pregados e praticados ao redor do mundo.

No caso brasileiro, a primeira Campanha da Fraternidade, então restrita ao Rio Grande do Norte, ocorreu em 1961, e seu objetivo era bem instrumental: arrecadar fundos para a Cáritas³⁶ brasileira. A primeira Campanha nacional ocorreria pouco tempo depois, em 1964. Em 1965, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), órgão máximo da hierarquia católica brasileira, passou a organizar as Campanhas e ampliou seu escopo. Foi assim que, para além da arrecadação de fundos, as campanhas se transformaram em instrumento de disciplinarização. Já em 1970, surge a tradição de abrir as Campanhas com uma mensagem do papa, o que ajudou a aprofundar a conexão entre a regulamentação nacional e as orientações do Vaticano.

Ainda que arranjos organizacionais desse tipo tenham grande relevância na fixação de temas prioritários, na promoção ou no desencorajamento de diferentes teologias e práticas pastorais, e no estabelecimento de certos limites para os debates internos (Mainwaring, 2004: 31), as lideranças sacerdotais locais dispõem de uma margem de manobra para modular de diferentes formas as diretrizes e influxos vindos do Vaticano. Isso ficaria especialmente claro no caso da reelaboração de enquadramentos sobre a pauta ambiental lograda pelo clero brasileiro

³⁵ Para evitar confusões, é importante ter em mente que, na maioria das vezes, os manuais são lançados no ano anterior ao das Campanhas da Fraternidade.

³⁶ Um dos principais órgãos de atuação humanitária da Igreja Católica.

durante a CF-1979: ao desembarcar no Brasil nos tempos áureos da teologia da libertação, a preocupação moral tão enfatizada nos discursos ecoteológicos vaticanos ganharia tonalidades muito mais “sociais” e politizadas.

Numa das frases do manual da CF-1979 que sintetiza a modulação “social” da ecoteologia católica oficial no Brasil, afirma-se que “há uma íntima relação entre justiça humana e renovação da terra³⁷ e entre injustiça humana e degradação ambiental” (CNBB, 1979: 84). O próprio lema da CF-1979 apontava para esse mesmo enfoque: “Por um mundo mais humano”. Além disso, as “duas espécies de poluição mais degradantes”, segundo o documento, seriam a “poluição da miséria” e a “poluição da riqueza” (CNBB, 1979: 11). A “poluição moral” de que fala a CF-1979, portanto, é uma poluição que se refere, primariamente, às desigualdades e injustiças sociais.

O terreno para essa aglutinação entre discursos sobre justiça social e ecologia era propício. Afinal, foi na mesma década de 1970 que a Igreja Católica no Brasil havia fundado órgãos como o Conselho Indigenista Missionário (1972) e a Comissão Pastoral da Terra (1975). Por meio dessas organizações, e em diálogo com movimentos sociais, a Igreja Católica no Brasil passou a valorizar cada vez mais o modo de vida das populações tradicionais, tais como os indígenas, camponeses, seringueiros etc., como um contraponto às degradadas sociedades modernas, identificadas com a indústria poluente e com o capitalismo (Hewitt, 1992; Costa, 2015b). Já num plano mais geopolítico, as contradições entre as potências industriais do Norte e os países em modernização no Sul também passaram a ser cada vez mais espelhadas no “antagonismo entre viver humildemente e em harmonia com a natureza versus viver na modernidade, com soberba e explorando a natureza” (Costa, 2015a: 97). É no rastro dessa transformação institucional mais ampla que se desenvolve o pioneiro quadro interpretativo da ecojustiça proposto na CF-1979: “A natureza criada por Deus é destinada a todos os homens. Destruí-la ou prejudicá-la é, portanto, *um ato nocivo ao próximo*” (CNBB, 1978: 10, grifos meus).

Um dos ícones católicos elencados no manual da CF-1979 como modelo de conciliação entre uma ética da humildade e uma espiritualidade ecológica é Francisco de Assis³⁸. Àquela altura, fora do âmbito colegiado da CNBB, sacerdotes da ordem franciscana já se colocavam na

³⁷ A ecoteologia católica brasileira não se preocupa tanto quanto a vaticana em demarcar até nos mínimos detalhes as fronteiras entre ortodoxia e heresia na contemplação da natureza. Uma das (a princípio) inusitadas evidências disso é que, nas produções dos sacerdotes brasileiros sobre a questão ambiental, a referência ao planeta Terra aparece (muitas vezes no mesmo documento) ora com a inicial maiúscula, ora com minúscula. Conforme será discutido com mais profundidade no capítulo 4, a hesitação em seguir uma simples regra gramatical está relacionada a uma gramática simbólica cuja lógica determina que iniciais maiúsculas são sinais de *status*. Assim, falar sobre a “Terra” poderia sugerir que o planeta deve ser visto como uma entidade, algo que remete a concepções esotéricas que concorrem com o catolicismo no campo religioso.

³⁸ A única imagem que consta no manual, aliás, é uma fotografia da estátua de Francisco de Assis localizada no Jardim Zoológico de São Paulo.

vanguarda da produção teológica sobre o tema ambiental. Em paralelo à CF-1979, por exemplo, a *Revista de Cultura Vozes*, fundada pela Ordem dos Frades Menores (franciscanos) em 1907, publicava um artigo do frei Antônio Moser intitulado “Ecologia: desafio teológico e ético”. Nele, é possível ver quase um espelho das elaborações da CF-1979:

Existe uma relação íntima entre restauração da justiça e restauração ecológica. Por isto mesmo, o movimento de restauração ecológica não é fundamentalmente diferente do movimento de libertação das várias formas opressoras de vida. Uma libertação não se processa sem a outra (Moser, 1979: 55).

Havia, porém, outro sacerdote que já se destacava à época ao propor reflexões de teor ecoteológico com base na obra de Francisco de Assis: o frei Leonardo Boff. Quatro anos antes da CF-1979, Boff já havia lançado o pioneiro artigo “A não modernidade de São Francisco: a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico”. Como sempre, Francisco de Assis é evocado como exemplo de que o ideal ecológico requer uma renúncia da busca por bens materiais, posto que “a posse é que cria obstáculos à comunicação dos homens entre si e do homem com a natureza” (Boff, 1975: 341). Desde essa época, porém, Boff já tecia críticas a posturas meramente reformistas e defendia que a crise ecológica impunha à humanidade uma renovação “profunda”, uma renovação que fosse além da reforma ética (seja social ou individual), pois a raiz do problema estava no plano da espiritualidade:

As lamentações da contracultura, os apelos éticos das instituições consagradas e as medidas saneadoras serão inócuas se não se descer à raiz do problema [...]. O problema da ecologia não está na ecologia e a solução não reside na criação de uma legislação mais restritiva, no invento de instrumentos limitadores da poluição etc. Repousa numa dimensão mais profunda (Boff, 1975: 336).

Seja nas elaborações de Boff ou naquelas propagadas durante a Campanha da Fraternidade de 1979, o consenso que já se mostrava predominante à época – e que se tornaria depois pervasivo no ambientalismo cristão como um todo – é o de que a modernidade secular seria inconciliável com uma ecologia equilibrada. Para superar essa crise, seria necessário recuperar valores religiosos perdidos em meio à secularização. Como Esquivel e Mallimaci bem captaram, as tentativas católicas de representar o interesse público, inclusive no tema ambiental, são indissociáveis do intuito de “*restaurar a integridade da mensagem religiosa* no seio de sociedades secularizadas e pós-secularizadas” (2016: 84, grifos meus). Em outras palavras, no pano de fundo do crescente investimento católico em questões ambientais está o diagnóstico de que a Igreja Católica precisa recuperar um terreno perdido.

De forma esquemática, a ideia é a de que o enfraquecimento do catolicismo está atrelado ao decaimento moral das sociedades, que por sua vez está atrelado à crise ambiental. Imersas em um relativismo secularista e alheias às diretrizes religiosas, as sociedades modernas seriam incapazes de efetuar esse resgate moral, precisando, portanto, ser guiadas de volta à luz. E quem estaria apto para esta tarefa? “Nós os cristãos deveríamos, pelo privilégio do dom da fé, liderar

uma existência de relacionamento equilibrado, fraterno, do homem com o homem, com a natureza” (CNBB, 1978: 90).

Para Boff, a busca dos valores que garantiriam o nosso futuro passava pelo resgate do “modo de ser arcaico” exemplificado por Francisco de Assis (Boff, 1975: 336-7). Na maioria dos casos, contudo, não são citados personagens ou momento histórico específicos, evocando-se apenas uma projeção difusa de um estado não contaminado pela poluição da modernidade. No já citado texto de Moser, por exemplo, ele afirma que a fé cristã não só denuncia a desintegração do meio ambiente, como “aponta para um *retorno* possível”: “se o pecado se manifesta por uma atitude de dominação sobre a natureza, a conversão se manifesta por uma *volta* à comunhão com a natureza, através de uma *redescoberta* do sentido profundo das coisas” (Moser, 1979: 50, grifos meus).

O mesmo apelo é facilmente encontrável em documentos institucionais ou reflexões efetuadas por sacerdotes de diferentes correntes e em diferentes níveis de hierarquia. Em um livro sobre mudanças climáticas, a CNBB afirmaria que a “crise da relação entre os seres humanos e a Terra desafia os cristãos a *beberem novamente em suas velhas e sempre novas fontes bíblicas e da espiritualidade*” (CNBB, 2009: 64-5, grifos meus). Já o cardeal Odilo Scherer enfatizaria as limitações de uma discussão ambiental focada na questão do desenvolvimento, pois mais necessário do que isso seria “*redescobrir os valores* que constituem o alicerce firme sobre o qual se pode construir o futuro melhor para todos” (Scherer, 2011a, grifos meus).

Aqui se torna relevante, novamente, a questão de quais tipos de valores teriam sido degradados pela modernidade e, por isso, necessitariam ser resgatados como parte da agenda de recuperação ecológica. No caso de Scherer, um problema central seria a falta de respeito que se estabeleceu modernamente em relação à própria natureza sexual do ser humano, desrespeito esse expresso em pautas como legalização da *união estável entre pessoas do mesmo sexo* (Scherer, 2011b). Afinal, diz Scherer (2011b), “não respeitar a natureza das coisas”, incluindo aí a própria “identidade sexual”, é o que “leva a desastres ambientais e compromete a sustentabilidade da vida” (Scherer, 2011b).

Em uma chave diferente, os bispos reunidos no Sínodo da Amazônia (2019) relacionariam o abandono das “raízes da tradição” e a crise ambiental não por meio de discursos sobre sexualidade, mas focando temas como a “idolatria do dinheiro”: “tanto as cosmovisões amazônicas como a cristã estão em crise por causa da imposição do mercantilismo, da secularização, da cultura do descarte e da idolatria do dinheiro. Esta crise atinge sobretudo os jovens e os contextos urbanos, que perdem as sólidas raízes da tradição” (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a: 14, §27). Conforme será discutido no tópico seguinte, o desenvolvimento desses diferentes enquadramentos do ambientalismo católico está relacionado não só ao

amadurecimento do próprio debate ecológico na esfera pública, mas também à dinâmica institucional e disputas *ad intra* que ocorreriam na Igreja Católica desde o final dos anos 1970, tanto no plano nacional quanto internacional.

Escanteamento da teologia da libertação, persistência da ecojustiça

A década de 1980 marca uma forte virada na relação do Vaticano com a Igreja Católica no Brasil. Sob o papado de João Paulo II, inicia-se um movimento institucionalmente articulado de marginalização da teologia da libertação, um processo interno que caminhou em paralelo às mudanças estruturais na sociedade brasileira (abertura política, fortalecimento de alternativas religiosas etc.) e resultou no esvaziamento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)³⁹, justamente o espaço privilegiado no qual se operavam os encadeamentos simbólicos e práticos entre religiosidade e justiça social (Hewitt, 1989; 1993; Prandi e Santos, R., 2015; Pleyers, 2020).

Para além das manifestações, diretrizes e admoestações teológicas, o Vaticano também efetuou durante a década de 1980 uma série de intervenções institucionais em dioceses, aplicando sanções, efetuando transferências e favorecendo a nomeação de bispos contrários ao movimento da teologia da libertação, além de impulsionar, na outra ponta, a ascensão de representantes das correntes carismáticas que rejeitavam o engajamento político em nome de uma religiosidade mais centrada na experiência emocional individualizada (Prandi, 1998; Mainwaring, 2004: 35). O marco documental desse processo é o texto *Congregação para a Doutrina da Fé*⁴⁰, o qual afirmava que “alguns, diante da urgência de repartir o pão, são tentados a colocar entre parênteses e a adiar para amanhã a evangelização” (*Congregação para a Doutrina da Fé*, 1984). Ou seja, na ótica vaticana, havia um setor da Igreja que estava deixando de lado a tarefa prioritária da instituição religiosa – a evangelização – em nome de uma luta política que distorcia a causa da defesa dos pobres:

As “teologias da libertação”, que têm o mérito de haver revalorizado os grandes textos dos profetas e do Evangelho acerca da defesa dos pobres, passam a fazer um amálgama pernicioso entre o pobre da Escritura e o proletariado de Marx. Perverte-se deste modo o sentido cristão do pobre e o combate pelos direitos dos pobres transforma-se em combate de classes na perspectiva ideológica da luta de classes (*Congregação para a Doutrina da Fé*, 1984).

³⁹ “Uma CEB é um grupo pequeno (com uma média de 15 a 25 participantes) que geralmente se reúne uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua relevância face às questões contemporâneas”. (Mainwaring, 2004: 127). Durante a ditadura militar, as CEBs catalisaram boa parte do ativismo político reprimido em outros setores da sociedade brasileira (Sader, 1988).

⁴⁰ Órgão da Igreja Católica responsável pela defesa das doutrinas através da averiguação de possíveis heresias e apostasias. O prefeito da Congregação, à época, era ninguém menos que Joseph Ratzinger, futuro papa Bento XVI. O mesmo Ratzinger que, em 1970, havia se entusiasmado e ajudado a publicar a tese de doutorado de Boff, defendida na Universidade do Estado da Baviera (Guimarães, 2008b: 170). Durante o papado de Francisco, houve uma reestruturação da Cúria e os organismos até então chamados “congregação” passaram a ser denominados “dicastérios”.

Já o estopim do processo eclesial que, em 1985, culminou na imposição de “silêncio obsequioso” a Boff, foi o lançamento do livro *Igreja: carisma e poder* (Boff, 1981). Segundo a avaliação da Congregação, no “relativismo eclesiológico” defendido por Boff haveria “um profundo desentendimento daquilo que a fé católica professa a respeito da Igreja de Deus no mundo”, e suas ideias colocariam “em perigo a sã doutrina da fé” (Congregação para a Doutrina da Fé, 1985). Apesar de direcionada nominalmente a Boff, a repreensão era, na verdade, uma “advertência a todo setor progressista na América Latina” (Mainwaring, 2004: 275).

Na segunda instrução da Congregação para a Doutrina da Fé a respeito da teologia da libertação, Ratzinger reserva uma seção para também orientar os sacerdotes a respeito da vocação humana no “domínio da natureza”:

Nesta vocação de dominar a terra, submetendo-a ao seu serviço pelo trabalho, pode-se reconhecer um traço da imagem de Deus. Mas a intervenção humana não é “criadora”; ela depara-se com uma natureza material que, como ela, tem a sua origem em Deus Criador e da qual o homem foi constituído “nobre e sábio guardião” (Congregação para a Doutrina da Fé, 1986: §34).

As medidas adotadas pelo Vaticano foram altamente efetivas no intuito de atenuar o ativismo político das CEBs e escantear os proponentes da teologia da libertação. Posto que esses eram dois dos principais vértices das formulações ecológicas da Igreja Católica no Brasil, o debate católico nacional sobre o meio ambiente também permaneceu em grande parte adormecido por vários anos, limitando-se apenas a algumas ações isoladas de dioceses e pastorais⁴¹. Também foram poucos os escritos teológicos de identidade católica sobre o tema ambiental nos anos seguintes à CF-1979⁴².

A grande efervescência ecológica⁴³ que agitou o Brasil durante a Eco-92, contudo, voltaria a tirar a Igreja Católica de sua inércia. O documento que marca essa retomada é intitulado *A igreja e a questão ecológica: leitura ético-teológica a partir da análise crítica do desenvolvimento* (CNBB, 1992) e surge como resultado das discussões do Seminário “Ecologia e desenvolvimento”, organizado pelo setor da Pastoral Social da CNBB. A justificativa para a iniciativa dos bispos brasileiros era que, “diante do surpreendente despertar da consciência ecológica em toda a sociedade, a Igreja se sentiu convocada a retomar e aprofundar o tema” (CNBB, 1992: 3). Como sempre, ao adentrar esse debate, os sacerdotes católicos consideravam que sua tarefa era “ampliar

⁴¹ As primeiras pastorais da ecologia foram criadas em 1986 (Pereira e Borba, 2016: 21), mesmo ano em que a Conferência Franciscana Brasileira fundou o SINFRAJUPE - Serviço Franciscano de Justiça, Paz e Ecologia.

⁴² Uma exceção digna de nota é o livro *O problema ecológico e suas implicações éticas*, do frei Antônio Moser (1984), que será discutido adiante.

⁴³ Conforme aponta Maria Glória Gohn (2003: 28), a Eco-92 é o marco a partir do qual a questão ecológica, antes restrita aos movimentos ambientalistas, passou ser uma preocupação mais difundida.

os horizontes da questão do meio ambiente e do desenvolvimento”, considerando-a “à luz de critérios teológicos e éticos” (CNBB, 1992: 4-14, grifos meus).

Para alguns setores do movimento ambientalista brasileiro, tal proposta de “ampliação de horizontes” era muito bem-vinda. No seminário “Reflexão cristã sobre o meio ambiente”, realizado em 1992 na PUC-RJ, Héctor Leis, um dos mais renomados pesquisadores do ativismo ambiental no Brasil, afirmava que a busca por um “equilíbrio das relações do homem com a sociedade e a natureza exige a procura do elo que nos une a Deus” (Leis, 1992: 67). Com base na premissa de que o “ecologismo exclusivamente laico não tem condições de perceber as causas profundas da crise socioambiental”, Leis celebrava, então, “o ingresso [nos debates ecológicos] de um setor profundamente comprometido com valores espirituais e religiosos” (1992: 71-2).

A despeito do arrefecimento da teologia da libertação, o documento que a Igreja Católica preparou em resposta à Eco-92 revela que, ao menos no que diz respeito às questões ecológicas, o discurso da justiça social permanecia hegemônico, o que se refletia em críticas e propostas dotadas de um caráter muito mais politizado do que aquelas discutidas em documentos vaticanos (Santos, R., 2017). Obviamente, trata-se de uma questão de ênfase, posto que tópicos relativos à reforma da moral privada e à necessidade de mudanças de hábitos não são ignorados, mas a maioria das proposições foca temas mais estruturais como: “denunciar o neoliberalismo”; “acabar com o mecanismo da dívida externa”; “suspender gastos bélicos”; “democratizar o acesso e o uso do solo agrário e urbano”; “desenvolver fontes de energia não poluentes e renováveis”; “valorizar as iniciativas populares e movimentos sociais” (CNBB, 1992: 52-4).

O fim do incentivo contextual fornecido pela Eco-92, contudo, ressaltaria um problema que afeta cronicamente iniciativas ecorreligiosas no Brasil como um todo: a falta de continuidade e a ausência de apoio institucional sólido. Assim, mesmo após um evento da magnitude da Eco-92, e a despeito de seu pioneirismo nessa temática na década de 1970, a Igreja Católica no Brasil passou vários anos sem retomar esse debate de forma significativa em nível nacional. No máximo, o que se teve foram algumas atividades e reflexões tangenciais à causa ambiental em Campanhas da Fraternidade como a de 2004, que falou sobre água; a de 2007, que focou a Amazônia; e a de 2008, sobre a “defesa da vida”.

Apenas em 2011 a ecologia voltaria ao centro de uma Campanha da Fraternidade, dessa vez com o tema “Fraternidade e a Vida no Planeta”. Um dos diferenciais dessa campanha é a maior ênfase dada às mudanças climáticas, e a novidade do assunto se reflete no enorme espaço reservado no manual para as fundamentações de caráter técnico – com uma série de gráficos, tabelas, diagramas etc. – que deveriam levar o fiel a “ver” claramente o problema para, em

seguida, “julgar” qual deveria ser sua postura e “agir”⁴⁴ de forma correspondente. Outros diferenciais, esses ligados à influência do então papa Bento XVI, foram a maior preocupação com a rigidez doutrinária – que se demonstra nas menções à doutrina da *Imago Dei* e ressalvas sobre a necessidade de não sacralizar a natureza (CNBB, 2010: 57, 85) – e maior presença de quadros interpretativos que conectam cuidado ambiental com rejeições ao aborto, à eutanásia e ao uso de contraceptivos (CNBB, 2010: 60-1, 309).

Ainda assim, a ênfase principal na maioria das propostas e reflexões contidas na CF-2011 continuava seguindo a tradição mais politizada e estrutural da ecoteologia católica no Brasil, abordando temas como agronegócio e *commodities*, investimento público e neodesenvolvimentismo, geopolítica e governança global, matrizes energéticas e metas de emissão de gases de efeito estufa. Tudo isso pontuado com críticas ao sistema econômico, tais como: “os governos e as sociedades, sobretudo as que se encontram sob a lógica da ganância capitalista, precisam rever urgentemente seus conceitos e posturas desenvolvimentistas” (CNBB, 2010: 52); e “o sistema capitalista atual e o modo de vida que vem sendo difundido são altamente consumistas e desperdiçadores” (CNBB, 2010: 70).

2.3. Uma inovação que nos é familiar: prefigurações latino-americanas da *Laudato Si'* e as ressonâncias da encíclica no Brasil

Um museu de grandes novidades

Dois anos após a CF-2011, um acontecimento traria grandes repercussões não só para a Igreja Católica de forma geral como para a propagação da ecoteologia e de iniciativas ecorreligiosas no catolicismo ao redor do mundo. Após um de seus funcionários mais próximos vazar documentos que revelaram o uso coordenado da estrutura organizacional da Igreja para acobertar casos de abuso infantil cometidos por sacerdotes ao redor do mundo, Bento XVI comunicava que, em razão de sua “saúde frágil”, renunciaria ao papado – ainda que tenha mantido o status de “papa emérito”⁴⁵. Para o seu lugar, o conclave de 2013 elegeria o primeiro pontífice oriundo da América Latina: o então cardeal argentino Jorge Mario Bergoglio, que escolheria o nome de Francisco em homenagem à Francisco de Assis.

⁴⁴ Boa parte dos manuais das campanhas da fraternidade são estruturados pelo método “ver, julgar e agir”, uma didática criada pelo cardeal Joseph Cardijn no âmbito da Juventude Operária Católica e que se tornou padrão nas discussões sobre ação social da Igreja Católica após sua incorporação na encíclica *Mater et Magistra*, do papa João XXIII (1961). O mesmo método é empregado como guia das discussões nas CEBs.

⁴⁵ O posto que passou a ser ocupado por Bento XVI não era meramente simbólico, e diversas articulações de setores que pretendiam frear reformas institucionais apoiadas em uma gramática ecológica, como aquelas elaboradas durante o Sínodo da Amazônia em 2019, tiveram na figura do papa emérito um de seus principais pontos de conexão.

Ainda que a produção católica sobre questões ambientais já datasse de mais de meio século quando Francisco ascendeu ao papado (Santos, R., 2017), a participação da Igreja Católica nesse debate adquiriu enorme destaque após o lançamento da encíclica *Laudato Si'* em 2015. A contundente abordagem desse tema já no início do pontificado de Francisco — assim como sua própria eleição — inseria-se numa ampla empreitada (ainda em curso) de recuperação da popularidade da Igreja Católica (Lyon *et al.*, 2018; Berry, 2022: 137-8). Junto com a ampla publicização do comportamento “simples” e “humilde” do novo papa, o investimento no discurso ecológico vinha reforçar a tentativa vaticana de instrumentalizar a cobertura midiática para “reverter a perda de prestígio da Igreja, diante dos escândalos financeiros e dos problemas gerados pela publicização dos casos de pedofilia” (Rosado-Nunes, 2013).

Seja no tema ecológico ou em inúmeros outros, Francisco é descrito pela mídia e por boa parte do próprio clero como o oposto das linhas teológica e pastoral que vinham sendo adotadas até então. As descrições acerca de Bento XVI geralmente evocam a imagem de um monarca seriamente preocupado com debates intelectuais e teológicos, que vivia cercado por uma imensa corte, circulava em um veículo fechado e blindado, um pontífice inacessível para o fiel comum e afeito às pomposas cerimônias, adornos, simbolismos ritualísticos e afins. Em oposição a isso, Francisco — que apesar do nome escolhido e da preocupação em replicar algo da humildade tipicamente franciscana, é jesuíta — foi alçado ao papado como “autêntico” homem do povo, um evangelizador pragmático, um padre vindo do “fim do mundo” e disposto a usar a estrutura da igreja em favor dos pobres e do planeta. Esse arrebatamento em torno da figura de Francisco não se limita ao círculo midiático. No âmbito acadêmico, um paralelo desse entusiasmo pode ser constatado em obras como as de Bruno Latour (2020: 446), que chega a afirmar que Francisco, “cheio de verve, fez uma nova versão do *Manifesto do Partido Comunista*, conectando enfim a ecologia à política, sem desprezar as ciências”.

A projeção de uma verve revolucionária na figura de Francisco tem como um de seus principais pilares o pressuposto equivocado de que Bergoglio, enquanto um sacerdote latino-americano⁴⁶ que se dedicava à ação social católica, seria adepto da teologia da libertação⁴⁷ em seus moldes clássicos e defenderia um papel ativo da religião na organização da luta coletiva contra as injustiças sociais. Na verdade, a matriz que orienta o discurso teológico, a prática

⁴⁶ Sobre seu contexto de origem, um detalhe geralmente pouco ressaltado é que Bergoglio nasceu em uma família de imigrantes italianos.

⁴⁷ Vale lembrar que, a despeito de a teologia da libertação incentivar o envolvimento político dos fiéis e mobilizar orientações religiosas como ferramenta de transformação social e de combate às desigualdades, as atividades e discussões que ocorriam nas CEBs eram permeadas por uma série de tabus que certamente afastariam do que se entende — ainda que vagamente — por “progressismo” no campo cultural, posto que “assuntos como divórcio, aborto, homossexualidade, liberdade sexual, infidelidade conjugal e temas correlatos” geralmente ficavam de fora desses espaços (Prandi e Santos, R., 2015: 364).

pastoral e a concepção política de Francisco é da chamada “teologia do povo” (Luciani, 2017; Lyon *et al.*, 2018; Manuel, 2018; Mott, 2018), vertente essa que é totalmente avessa ao uso de categorias de análise de inspiração marxista e enfatiza mais os aspectos culturais (a piedade, a resiliência e a religiosidade popular) do que as questões socioeconômicas relacionadas à pobreza.

Seguindo a tendência de clérigos argentinos que viam a teologia do povo como “uma alternativa aceitável” à “radicalidade” dos teólogos da libertação no resto da América Latina (Manuel, 2018: 26), Francisco é bastante crítico em relação ao marxismo (Francisco, 2018a) e tende a enquadrar a pobreza como uma fonte de virtudes, valorizando a “frugalidade, honestidade, sofrimento purificador e lealdade” dos pobres (Fernandes e Vásquez, 2013). Nessa linha, tanto o modo de vida “simples” quanto as formas de adoração empregadas em contextos de marginalização devem ser valorizados pela Igreja. Como aponta Mott (2018: 84), “ao contrário da teologia da libertação, que tende a se apoiar fortemente no lado da análise estrutural, a teologia do povo se concentra nas habilidades sacramentais de um povo que ama a Deus”. Se na teologia da libertação a ideia é que o papel da igreja vai além da mera caridade, devendo-se empoderar os pobres para que eles possam combater mais eficazmente o sistema econômico opressor, na teologia do povo, abraçada por Francisco, o pobre é “alguém a ‘ser tutelado’” (Rosado-Nunes, 2013) – e sua espiritualidade, moldada pelo contexto da escassez, algo a ser celebrado.

Em grande medida, essa divergência tem a ver com o enquadramento do capitalismo: para a teologia da libertação, ele seria um sistema irremediavelmente conflituoso e opressor; para a teologia do povo, os conflitos seriam sintomas de uma degeneração pessoal e cultural. Acerca das soluções para esses conflitos, no lugar de um “neoliberalismo selvagem”, a teologia do povo propõe “um neoliberalismo do bom selvagem (ou seja, com um pouco de ‘inclusão social’)” – e, no caso das questões ecológicas, propõe-se “transformar a economia social de mercado em uma economia ‘ecossocial’ de mercado” (Puello-Socarrás, 2015).

Com base nessa contextualização, torna-se compreensível o motivo pelo qual, apesar da preponderância de enquadramentos do tipo ecojustiça na *Laudato Si'*, algo que de fato não encontra precedentes no rol dos documentos vaticanos, não há nela uma condenação explícita à economia de mercado ou ao sistema capitalista em si. Diferentemente dos bispos brasileiros que, quando falam dos impactos ecológicos oriundos da estrutura econômica, costumam chamar a coisa pelo nome – para dar mais um exemplo: “os pobres também podem se descuidar e estragar a natureza, mas os maiores causadores desses desequilíbrios são as empresas capitalistas” (CNBB, 2007: 156) –, Francisco (2015) fala das “distorções” de um sistema econômico que se guia pelo lucro e se submete a um “paradigma tecnocrático” alheio a considerações éticas. Nesse sentido, até mesmo alguns autores que vêm celebrando o suposto

caráter “radical” do pontificado de Francisco, como Michael Löwy, chegaram a notar a omissão da palavra “capitalismo” na encíclica *Laudato Si'* (Löwy, 2015; Cuda, 2019).

A omissão desse “passo a mais” em um documento que, de resto, é o que registra o maior grau de politização entre os discursos papais sobre ecologia, não passou despercebida nem mesmo em reflexões elaboradas por lideranças evangélicas que celebraram a *Laudato Si'* como um exemplo a ser seguido pelos protestantes brasileiros⁴⁸. Para Bortolletto Filho (2016: 100), reverendo da Igreja Presbiteriana Independente, apesar de a encíclica de Francisco acentuar o sofrimento das vítimas da injustiça ambiental, ela “não foi tão específica em relação aos ‘vilões’ dessa história”. O bispo metodista Paulo Mattos (2016: 58) vai na mesma linha, dizendo que Francisco “não menciona pelo nome o sujeito histórico que está por detrás de tais políticas que divinizam a ditadura do mercado”, isto é, “a crítica explícita ao capitalismo financeiro é velada e não evidenciada nominalmente”. Mattos expande ainda mais sua crítica ao apontar que, apesar de enfatizar a importância da participação popular em processos decisórios, outra palavra que não consta na encíclica de Francisco é “democracia”, omissão essa que o bispo metodista associa com a própria estrutura de poder da Igreja Católica (Mattos, 2016: 58). O apontamento não é descabido em vista das aporias de uma instituição hiper hierarquizada que se propõe a falar das virtudes da participação popular. Afinal, como um papa poderia defender o valor da democracia no enfrentamento da crise ecológica que assola a “nossa casa comum” se ele mesmo exerce um papel estruturalmente semelhante ao de um chefe de uma monarquia absolutista?

De toda forma, o ponto a não se perder de vista é que as colocações de Francisco são impulsionadas como revolucionárias e inovadoras para certos públicos, e como ortodoxas e alinhadas à doutrina social da igreja para outros. Assim, quando ele visitou uma prisão nos EUA e interagiu com indivíduo preso pelo uso de maconha, partidários progressistas relataram o episódio como se Francisco tivesse expressado “descontentamento com o encarceramento em massa” (Mott, 2018: 86). Entretanto, nessa ocasião, em vez de questionar a legitimidade do aprisionamento de pessoas que usaram substâncias ilícitas, ou de pedir qualquer tipo de mudança nas políticas governamentais empregadas nessa temática, ele apenas enfatizou a importância de que o preso aproveitasse o período de detenção para realizar um reajuste moral e em seguida “retornar à sociedade como uma pessoa reabilitada” (Mott, 2018: 86). Esse é um clássico exemplo de como um segmento social marginalizado pode ser “abraçado” e “assistido”

⁴⁸ A repercussão evangélica da *Laudato Si'* ocorreu principalmente entre as lideranças protestantes inseridas em circuitos de diálogo inter-religioso e organizações paraeclesiais. Ainda que seja possível encontrar críticas pontuais acerca da omissão às reflexões que o movimento ecumênico e outras tradições cristãs (que não a própria Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa) já produziram sobre a pauta ambiental (Kawano, 2016: 54; Mattos, 2016: 57), tais lideranças evangélicas ecumênicas tendem a adotar um tom fortemente celebratório e elogioso em seus comentários acerca da encíclica, principalmente com base na expectativa de que ela “contribuirá para que a força de grupos progressistas e ecumênicos das igrejas cristãs – evangélicas, ecumênicas, anglicanas e orientais – aumente” (Ribeiro, 2016: 12).

sem qualquer tipo de preocupação com as estruturas sociais que geram a situação de marginalização. No caso, o sofrimento dos prisioneiros é reconhecido e lamentado, mas a hipocrisia de políticas estatais e normas culturais que levam à demonização de certas drogas e ao encarceramento em massa não são de forma alguma questionadas.

O mesmo ocorre com outros temas. Sobre a homossexualidade, por exemplo, Francisco geralmente aparece retratado nos meios de comunicação como amigável, aberto e inclusivo. Não é difícil achar uma ou outra fala do pontífice que fundamentaria essa interpretação. Nenhuma linha sequer da doutrina oficial católica foi, porém, alterada até hoje a esse respeito. Ou seja, Francisco “é um profundo conhecedor da mídia; é informado sobre ótica, posicionamento e transmissão de mensagens”, e usa essa habilidade para se apresentar como “pontífice do século XXI” ao mesmo tempo em que não atualiza nenhum dos “ensinamentos já estabelecidos sobre moralidade, sexualidade e casamento” (Lyon *et al.*, 2018: 4). Assim, aqueles que embarcam acriticamente na mistificação midiática que tem sido feita em torno da figura do primeiro papa latino-americano costumam esquecer que “Francisco é Bergoglio” (Rosado-Nunes, 2013). Nessa linha, vale retomar a carta que o então cardeal Bergoglio (2010) publicou à época em que a legalização do casamento de pessoas do mesmo sexo estava prestes a ocorrer na Argentina:

Aqui estão em jogo a identidade e a sobrevivência da família: pai, mãe e filhos. Está em jogo a vida de tantas crianças que serão discriminadas de antemão, privando-se do amadurecimento humano que Deus quis que se desse com um pai e uma mãe. Está em jogo o rechaço direto à lei de Deus, gravada, ademais, nos nossos corações (Bergoglio, 2010).

Ainda segundo Bergoglio, o movimento pró-legalização era conduzido pelo “pai da mentira” – uma referência ao demônio – e sua aprovação significaria contrariar o mandato divino que homem e mulher receberam para “crescer, multiplicar-se e *dominar a terra*” (Bergoglio, 2010, grifos meus). A referência à instrução divina para *dominar a terra* (geralmente referida como “mandato cultural”) é também significativa, uma vez que a mesma passagem é recorrentemente evocada por cristãos que rejeitam o avanço de políticas de preservação ecológica. Como o próprio Bergoglio afirmaria após se tornar papa, para evitar a distorção da ideia de dominação, é importante que a menção a essa diretriz seja feita – como não ocorreu no contexto da citação de 2010 – em conjunto com o texto de Gênesis que também instrui a humanidade a “cultivar e guardar’ o jardim do mundo” (Francisco, 2015: §67). De toda forma, o ponto a se ressaltar é que as produções assinadas por Francisco sobre a questão ambiental são permeadas por dilemas e hesitações semelhantes às que marcam seus posicionamentos em diversos outros temas, e é no espaço aberto por essas idas e vindas, aberturas e fechamentos, que vão se instalar as disputas pela apropriação de suas formulações ecoteológicas.

Isso posto, não se trata de afirmar, aqui, que Francisco seja apenas um cínico ou algo do tipo. O importante é enxergar suas contradições sob a ótica da estrutura institucional da própria Igreja Católica, que mais uma vez se vê pressionada a mudar, a se “atualizar” para alcançar o que vem acontecendo num mundo cada vez mais alheio às suas doutrinas e ensinamentos. Uma vez que tais mudanças precisam ser desenvolvidas e irradiadas tal como se não houvesse ruptura com a tradição, a existência de contradições configura-se não como um problema, mas como um trunfo. É nas frestas dessas ambiguidades que as coisas vão se movendo, transformando-se ao mesmo tempo em que se reproduzem. Francisco, de fato, é alguém que se insere como ator ativo e relevante nesse processo⁴⁹, mas vale sempre lembrar que, numa instituição do porte da Igreja Católica, “mudança” não é algo que se possa caracterizar com base em um único pontificado (Almeida, 2013: 302).

Ecos das vozes do Sul

Ainda que, como demonstrado, enquadramentos típicos da ecojustiça tenham predominado nas produções nacionais da Igreja Católica no Brasil por quase meio século, diversas lideranças e sacerdotes católicos que entrevistei para esta pesquisa relataram que foi apenas após a publicação da *Laudato Si'* que eles passaram a se sentir amparados para propor uma abordagem um pouco mais politizada das questões ambientais. A prevalência dessa percepção reforça a importância do Vaticano como centro de legitimidade em comparação com outras esferas locais de normatização do clero. Em termos mais concretos, se um padre ou mesmo um grupo (como uma pastoral ecológica) deseja iniciar algum ativismo ambiental de caráter mais estrutural e acaba encontrando resistência (ou simplesmente não consegue o apoio e os recursos necessários) junto ao bispo que comanda a diocese, a “cartada” de que algum documento da CNBB ou a Campanha da Fraternidade daquele ano respalda o projeto proposto tem um poder de persuasão muito menor do que o apelo a um documento saído da pena do próprio papa.

Para além de ser elaborada no núcleo duro da Igreja Católica, outro fator que aumenta o potencial de legitimação propiciado pela encíclica ecológica de Francisco é sua posição na hierarquia de documentos da instituição. Por mais que outros pontífices já tenham publicado mensagens, homilias e audiências frisando a importância da pauta ambiental, e em alguns casos com incentivos a engajamentos mais politizados, a encíclica é um documento dotado de maior prestígio e autoridade na Igreja Católica. Assim, mesmo que outras encíclicas também já tenham registrado orientações ecológicas tangencialmente, e a despeito de documentos importantes,

⁴⁹ Em trabalho anterior (Santos, R., 2017), comparei Francisco ao príncipe de Salina, do romance *O Leopardo* (Lampedusa, 2013), o qual percebe que, frente à dissolução da nobreza aristocrática e à ascensão da burguesia, era preciso que “tudo mudasse para permanecer como sempre foi”.

como o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004), incluírem trechos sobre esse tópico, a *Laudato Si'* é a única que coloca o cuidado ambiental no centro da discussão. Não à toa, nas entrevistas, frequentemente ouvi frases do tipo: A *Laudato Si'* “é a Bíblia, para nós, da ecologia”; ou “a *Laudato Si'* é nossa cartilha”, e “o santo padre [Francisco] é nosso garoto propaganda com relação à ecologia”.

A prevalente percepção de que o papa Francisco estaria inaugurando uma “era ecológica” na Igreja Católica aponta para mais um componente estratégico do investimento midiático realizado pelo Vaticano em torno da *Laudato Si'*. Conforme me confessou um dos sacerdotes católicos entrevistados, a despeito de a Igreja empregar uma série de mecanismos organizacionais de treinamento e canais para a difusão de orientações, é comum que boa parte do clero não leia de fato, ou ao menos com a devida atenção, os documentos emitidos pelo Vaticano, limitando-se a se informar pelo que leem nos jornais ou ouvem em conversas. Realmente, em vários momentos os entrevistados (não só os que viam as pregações ecoteológicas com bons olhos) relataram fatos historicamente incorretos, sobretudo acerca de conceitos que eles acreditavam ter sido criados ou discussões que eles acreditavam ter sido inauguradas por Francisco.

A despeito dessa projeção de pioneirismo, havia entre os entrevistados um sentimento de familiaridade com os temas discutidos na encíclica, o que tem a ver com o que o padre e teólogo Marcial Maçaneiro (2016) chamou de “vozes do Sul” na *Laudato Si'*. Para além de o próprio Bergoglio ser argentino, diversos documentos e trabalhos citados nas notas da encíclica se originam de episcopados do “Sul Global”, ou seja, foram elaborados fora do eixo central do Vaticano (Altemeyer Jr., 2016: 54). O simbolismo dos nomes que mesmo assim continuam sendo ocultados, porém, é tão significativo quanto as vozes nomeadas – mas isso dificilmente é explorado na maioria das análises⁵⁰. Após ter salientado a “descentralização simbólica” que deriva das citações da *Laudato Si'*, por exemplo, o mesmo Altemeyer Jr. afirma, sem nenhum desenvolvimento analítico, que o papa Francisco “reforça sem citar o pensamento profético do teólogo brasileiro Leonardo Boff” (Altemeyer Jr., 2016: 64).

Já Maçaneiro exalta a ampla gama de autores e documentos oriundos do Sul Global que compõem a bibliografia da encíclica, ao mesmo tempo em que reconhece o uso de “fontes implícitas, nem sempre referenciadas pelo Papa”, limitando-se a oferecer apenas um exemplo: “a obra de Leonardo Boff” (2016b: 717). Ainda que o próprio Maçaneiro ressalte as diferenças entre as abordagens dos teólogos da libertação, que tematizam “as dinâmicas sociais de classe e partidos políticos”, e a perspectiva mais pastoral de Francisco, que olha para a experiência

⁵⁰ Conforme o adágio atribuído ao compositor Claude Debussy, a música não está nas notas, mas no silêncio entre elas.

popular “com vistas à evangelização” (2016b: 730), não há discussão sobre o que teria levado o pontífice a nomear algumas dessas vozes do Sul em detrimento de outras.

A ausência da referência ao nome de Boff é ainda mais marcante quando se leva em conta o trecho da *Laudato Si'* que fala sobre a necessidade de “integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir *tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres*” (Francisco, 2015: §49, grifos no original). O trecho é praticamente uma paráfrase do livro *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres* (Boff, [1995] 2004), o qual, vale notar, também faz uso da expressão “casa comum”⁵¹ para se referir à natureza (Boff, 2004: 18). A chave para entender essas referências semiocultas está no fato de que a ambivalência gerada por esses acenos é estratégica na gestão de uma instituição permeada por inúmeras contradições internas. Para os que rejeitariam vigorosamente qualquer menção à Boff, Francisco foi fiel à tradição institucional que impôs o “silêncio obsequioso” ao ex-frade e, mais do que isso, colocou-o em seu devido lugar ao registrar que a tal fórmula que conecta os dois “gritos” é algo que a Igreja ensinou a Boff, não o contrário. Para os que seriam simpáticos à referência explícita, a insinuação serve como senha de uma suposta cumplicidade entre o papa e Boff, ou entre as novas estratégias vaticanas e reformas que eram defendidas pelos teólogos da libertação.

De seu lado, ao vislumbrar em Francisco uma figura que estaria atuando em desfavor da Cúria Romana que o perseguiu, Boff vem fazendo diversos acenos públicos ao pontífice argentino. À época do conclave, Boff disse que o novo papa inauguraria o “terceiro milênio” na Igreja Católica e criaria uma “dinastia de papas do terceiro mundo”⁵². Após a publicação da *Laudato Si'*, disse que “talvez nenhum ambientalista ou ecólogo levou tão longe e de forma tão abrangente a questão ecológica do que o Papa Francisco”, e desde então vem fazendo frequentes equiparações entre o “espírito de São Francisco de Assis e de Francisco de Roma” (Boff, 2017b: 18, 23). Na entrevista que me concedeu, Boff reafirmou os elogios a Francisco e alegou por várias vezes que as formulações ecoteológicas do papa foram influenciadas por sua obra. Repetindo o que já narrou em outras ocasiões, Boff disse que, após a solicitação de um interlocutor, enviou textos seus para o papa por meio do embaixador argentino na Santa Sé, o único indivíduo que conseguiria entregá-los sem ser interceptado pelos funcionários da Cúria, que supostamente barrariam o material. Aliás, não só o conteúdo da encíclica, mas a própria ideia de falar do tema teria passado por sua influência:

[O papa não tinha] nenhuma perspectiva de se ocupar com a ecologia [...], [mas] eu e outros o convencemos de que mais importante do que combater os pedófilos e os crimes financeiros do

⁵¹ O próprio Boff não foi o primeiro a usar essa expressão, como será explicado adiante.

⁵² Programa *Roda Viva* de 18/03/2013. <https://www.youtube.com/watch?v=aE8219V33OY> Acesso em 12/03/2020.

Vaticano, era a Igreja ajudar a humanidade e as tradições espirituais e religiosas, a garantir a subsistência do sistema Terra e, dentro do sistema Terra, a vida.

Seguindo as indicações metodológicas de Pugh (2013; 2014), contudo, é possível “garimpar” diversas hesitações e contradições que permearam a entrevista dada por Boff, principalmente no que diz respeito às projeções de sua influência sobre o papa Francisco. Em dado momento, por exemplo, Boff afirmou que, dada a experiência acumulada nas favelas em Buenos Aires e graças aos ensinamentos do padre argentino Juan Carlos Scannone, Bergoglio já “entrou [no papado] com uma cabeça voltada para a ecologia”, o que claramente não coaduna com a fala citada no parágrafo anterior. Entretanto, a principal oscilação que marca as molduras que Boff tenta colocar em torno do atual papa – e que é representativa do que encontrei também em diversas outras entrevistas e documentos analisados para esta pesquisa – diz respeito à caracterização de Francisco ora como um corajoso e poderoso sacerdote que vem encarando com êxito a missão de transformar as estruturas da Igreja Católica e vem removendo figuras funestas de espaços de poder, ora como um acuado homem de boa vontade que é vítima da força avassaladora de uma Cúria que muitas vezes decide o que ele pode dizer, quem pode citar, o que pode ler, que mudanças pode fazer e assim em diante. Por exemplo, quando perguntei a Boff sua opinião acerca do raciocínio de que o “perfil feminino” seria incompatível com o exercício do sacerdócio – um enquadramento que consta na exortação apostólica publicada por Francisco em resposta ao Sínodo da Amazônia –, em vez de manifestar discordância ou formular uma resposta que passasse pela crítica ao papa, Boff afirmou que:

aquele tópico do documento Querida Amazônia não tem nada que ver com o estilo do papa. Nada. É algo colocado lá dentro. E ele praticamente é vítima dessa visão. Porque, lógico, a preocupação dele é manter o mínimo de unidade na Igreja.

Como será aprofundado, essa seletividade acerca dos postulados do papa Francisco reproduz a dinâmica de apropriação de outras figuras (como os santos ou grandes teólogos da história da Igreja Católica) e textos sagrados – algo que ocorre também entre os evangélicos, mas com foco prioritário na Bíblia. Ou seja, as representações acerca do que Francisco estaria pensando ou sugerindo (já que seria impedido de dizer abertamente), bem como do que estaria executando ou tramando (já que seria impedido de planejar abertamente), mostram-se como uma chave importante para acessar as inquietações dos próprios atores que as enunciam e também revelam aquilo que é “valioso” para eles, aquilo que precisa ser “salvo” das contradições, que é caro para a manutenção de suas identidades. É nesse sentido que a explicitação das influências e tradições retomadas nas orientações elaboradas por Francisco ganham relevância.

No que diz respeito aos enquadramentos especificamente ecoteológicos, outro importante texto latino-americano que serviu como aporte à elaboração da encíclica *Laudato Si'* foi o

Documento de Aparecida (CELAM, 2007). Nesse caso, a fonte foi devidamente citada. Na verdade, trata-se praticamente de uma autocitação, uma vez que o relator do *Documento de Aparecida*, elaborado durante a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe (CELAM), foi o então cardeal Bergoglio. As semelhanças entre o teor do *Documento de Aparecida* e a *Laudato Si'* saltam aos olhos, tal como é possível verificar nos trechos a seguir:

“Nossa irmã a mãe terra” é nossa casa comum e o lugar da aliança de Deus com os seres humanos e com toda a criação. Desatender as mútuas relações e o equilíbrio que o próprio Deus estabeleceu entre as realidades criadas, é uma ofensa ao Criador, um atentado contra a biodiversidade e, definitivamente, contra a vida (CELAM, 2007, §125).

Nossa casa comum se pode comparar 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 [...]. Esta responsabilidade perante uma terra que é de Deus implica que o ser humano, dotado de inteligência, respeite as leis da natureza e os delicados equilíbrios entre os seres deste mundo (Francisco, 2015: 3, 54).

Embora a famosa referência ao planeta como “casa comum”, como se pode perceber no trecho acima, já constasse no *Documento de Aparecida*, não foi Bergoglio ou qualquer outro participante do encontro da CELAM que criou a expressão. A mesma referência já fora usada em *A Igreja e a questão ecológica* (CNBB, 1992: 45) e, como mencionado, em alguns textos de Leonardo Boff sobre ecologia. O primeiro a usá-la em um enquadramento ecoteológico para se referir ao planeta Terra, entretanto, parece ter sido o papa João Paulo II, na “Mensagem para a Quaresma de 1990” (João Paulo II, 1989). Antes disso, “casa comum” já fora usada com diferentes sentidos em outros documentos pontifícios para se referir à pátria, à família, e até mesmo à Igreja Católica.

Por fim, outra semelhança relevante entre o *Documento de Aparecida* e a *Laudato Si'* está na conjunção de enquadramentos sobre a proteção da natureza e reafirmações da moralidade cristã-católica tradicional, o que demonstra mais uma vez que a alternância estratégica entre diferentes escalas de uma “ecologia integral” já é algo que vem sendo refinado há bastante tempo no repertório ecoteológico católico. Assim, para além de criticar os “poderes econômicos e tecnológicos” que ameaçam a natureza, o *Documento de Aparecida* também critica a “ideologia de gênero”, a qual desprezaria as “diferenças dadas pela natureza humana”, e celebra a “boa nova da família” agradecendo a Deus “por haver criado o ser humano, homem e mulher, ainda que hoje se queira confundir esta verdade” (CELAM, 2007: §40, §116 e §471).

2.5. Conclusão

Conforme a reconstrução histórica apresentada ao longo deste capítulo demonstra, em contraste com as preocupações predominantemente centradas na moral privada que

prevaleceram no Vaticano, a incorporação católica da pauta ecológica no contexto brasileiro tendeu a privilegiar temas relacionados a ação social da Igreja. As transposições disso para o plano prático, entretanto, mostram-se bastante tímidas, sobretudo em razão de o assunto ganhar saliência apenas durante curtos períodos e, em seguida, permanecer dormente, ocupando um lugar baixíssimo na hierarquia de prioridades institucionais da Igreja. Ainda, outra dinâmica cujos contornos já começam a ficar claros é aquela relativa à canalização de enquadramentos ambientais para disputas de caráter mais interno, sobretudo no que diz respeito àquelas propostas ecorreligiosas que demandam uma maior “abertura” ou “horizontalidade” espiritual e, com isso, tensionam a elasticidade das doutrinas oficiais tradicionais.

Sobre a questão da prioridade institucional dada ao tema ecológico no catolicismo, já constam aqui os primeiros indícios de que o efeito dinamizador propiciado nos últimos anos pela *Laudato Si'* tem a ver não só com o seu conteúdo, que é estrategicamente aberto a leituras seletivas e dificilmente chega a ser totalmente conhecido pelos sacerdotes e leigos nos contextos locais, mas também com o aporte de legitimidade que ela oferece em múltiplas escalas organizacionais para os aspirantes a empreendedores ecocatólicos. A encíclica aparece, assim, como um ativo que pode ser usado tanto pelo fiel regular que não encontrava abertura para desenvolver seu ativismo ambiental na paróquia local, quanto pelo padre que não conseguia apoio da diocese para tocar projetos ecologicamente relevantes, e até mesmo pelo bispo que via a pauta do meio ambiente ser tratada por seus pares como algo supérfluo na comparação com outras preocupações da Igreja no âmbito nacional.

O reflexo mais claro disso é escolha de temas ambientais nas duas Campanhas da Fraternidade que se seguiram à publicação da *Laudato Si'*: “Casa comum, nossa responsabilidade” em 2016, e “Biomass brasileiros e defesa da vida” em 2017. Essa recorrência no tema por dois anos seguidos, algo sem precedentes na história da Igreja Católica no país, aponta para um alinhamento de estratégias que, na frente interna, têm o intuito de difundir entre o próprio corpo clerical e também entre os fiéis algumas chaves prioritárias da leitura religiosa dos problemas ecológicos e, na frente externa, em diálogo com movimentos sociais e esferas governamentais, procuram emplacar a Igreja Católica como ator relevante no debate público sobre o tema ambiental.

Já no que diz respeito ao incentivo a iniciativas ecocatólicas de longo prazo, isto é, que vão além dos curtos períodos de um ou outra Campanha da Fraternidade, a CNBB também patrocinou a edição da obra *Pastoral da ecologia e do meio ambiente* (Pereira e Borba, 2016), pensada como um aporte à criação, manutenção e aprimoramento de iniciativas ecológicas nas paróquias ao redor do país. Vários dos tópicos abordados nessa publicação dão pistas das

principais dificuldades organizacionais e pontos de tensão que emergem na implementação de iniciativas ecorreligiosas ao redor do país.

Resumidamente, dois dos alertas enfatizados no texto de instrução às pastorais (e que também aparecem constantemente em diversos outros materiais analisados para esta pesquisa) são: “a Pastoral da Ecologia não é uma pastoral que se funda no panteísmo, mas na relação de Deus com as obras de sua criação”; e é preciso “evitar que a pastoral corra o risco de ser vista como uma ONG e não uma pastoral paroquial” (Pereira e Borba, 2016: 91, 168). Para escapar desses extremos, todo projeto encampado pelas pastorais, afirma-se, “deve ter fundamentação bíblica”, pois “o que vai diferir essa ação de outros procedimentos é o seu embasamento religioso” (Pereira e Borba, 2016: 124). Por fim, num lampejo de lucidez sociológica sobre a dinâmica competitiva do mercado religioso moderno, o texto também reconhece que “a temática ambiental, contemporânea e cotidiana, pode ser também um bom ensejo para atrair mais pessoas para a Igreja” (Pereira e Borba, 2016: 189).

Apresenta-se aí praticamente um mapa dos tópicos que serão analisados de forma mais detida nos próximos capítulos: 1) a constante tensão acerca de potenciais desdobramentos esotéricos do engajamento em defesa da natureza, e as ferramentas utilizadas para afastar esse “perigo”; 2) os diferentes tipos de releitura dos textos sagrados e as categorias que costumam ser empregadas para dar um sentido religioso aos problemas ambientais; 3) a valorização da distintividade religiosa em relação aos movimentos e organizações ambientalistas seculares; 4) a abertura (ou fechamento) institucional à incorporação das pautas ambientais e sua relação as estratégias adotadas pela Igreja no mercado religioso. Mas antes de adentrar nessas discussões, o próximo capítulo buscará fornecer um panorama mais amplo acerca do desenvolvimento da pauta ecológica entre os evangélicos no Brasil.

CAPÍTULO 3 | EVANGÉLICOS E A PAUTA AMBIENTAL: TENDÊNCIAS GERAIS E HISTÓRICO NO BRASIL

No campo evangélico, cada igreja é um universo próprio. A fragmentação é parte constitutiva desse segmento religioso. Por isso, são raras as interpretações passíveis de generalização, e mesmo no interior de cada denominação, corrente ou tradição nem sempre é possível encontrar muitos padrões comuns. Para cada tendência que se identifica, há ramificações, igrejas ou pastores que vão na direção oposta. Por outro lado, também é verdade que, muitas das vezes, pequenas diferenças são exageradamente acentuadas, sobretudo por aqueles envolvidos nas disputas por diferenciação. Afinal de contas, no dinâmico mercado religioso contemporâneo, tais diferenças, por menores que sejam, podem ser decisivas na hora em que um fiel escolhe seguir essa ou aquela denominação, essa ou aquela igreja, esse ou aquele pastor.

Dado que este trabalho se insere numa perspectiva mais panorâmica do que focalizada, as interpretações aqui propostas são tendencialmente mais englobantes do que particularizadas. Isso não significa que a expedição analítica siga, dessa forma, por terrenos menos acidentados. Fora dos quadros rígidos das categorizações quantitativas, a tarefa de indicar diferenciações intragrupo sem cair em minúcias excessivas se depara com inúmeras dificuldades. Para focar apenas em um exemplo, o quanto se deve enfatizar a diferenciação entre igrejas pentecostais e neopentecostais diante da crescente incorporação do discurso da prosperidade e da progressiva “acomodação” na disciplina comportamental no âmbito do pentecostalismo clássico? O cenário não se torna mais simples ao lembrarmos que não há unidade teológica em diversos segmentos evangélicos e que, em virtude do alto grau de autonomia institucional que reina na maioria das igrejas, o nome pintado na fachada do prédio pode valer muito menos do que a vontade e as convicções pessoais do pastor que a comanda aquele templo.

Ao mesmo tempo, abandonar pura e simplesmente a busca por especificidades implicaria aumentar ainda mais a homogeneização — prática e teoricamente problemática — do que chamamos de “evangélicos” no Brasil. Fazendo um paralelo, não é porque churrascarias e pizzarias passaram a oferecer temaki em seu menu que elas se tornam restaurantes japoneses. A própria ênfase na prosperidade terrena como sinal de benção divina, para seguir no exemplo acima, de forma alguma tem a ver apenas com o neopentecostalismo, posto que o precede histórica e sociologicamente⁵³. Diante dessa indeterminação, não faltam aqueles que adotam

⁵³ Em seu ensaio sobre as seitas protestantes, Weber ([1920] 1974: 369) explora justamente as consequências de o sucesso capitalista do fiel passar a ser visto como “prova de seu valor e de seu estado de graça”. Ao escrever sobre a questão ambiental, contudo, é comum que teólogos de diferentes vertentes critiquem a teologia da prosperidade afirmando que a valorização da riqueza terrena é estranha ao cristianismo.

uma postura “pós-moderna” e se autocongratulam com a “descoberta” de que existem mais coisas entre realidade e o conceito do que supõe nossa vã epistemologia.

Em vez de levar ao abandono dos esforços de categorização — isto é, a proposição de aglutinações “artificiais”, ou de tipos “ideais” que, como o nome diz, só existem no mundo das ideias —, o postulado de que a realidade é rica e caótica pode ser encarado como um convite ao aprofundamento de esquemas conceituais que permitem a apreensão de parcelas sempre mais significativas do infinitamente complexo mundo empírico. Afinal, o próprio trabalho analítico de distinção é pré-requisito para a investigação das misturas, incorporações, empréstimos e assim em diante. Voltando ao exemplo, não dá para falar sobre a “neopentecostalização” de igrejas pentecostais tradicionais sem se apoiar na abstração analítica que permite distinguir esses dois segmentos para início de conversa. Ainda, antes que as igrejas pentecostais passassem a incorporar práticas típicas do neopentecostalismo, segmentos de igrejas protestantes tradicionais e até da Igreja Católica já vinham incorporando a ênfase pentecostal nos “dons do Espírito Santo”, redundando no surgimento de metodistas carismáticos, batistas carismáticos e, claro, católicos carismáticos. Qual seria, afinal, a função do qualificativo acrescido a essas correntes se a sua própria nomeação já não partisse de um filtro conceitual que, simultânea e inevitavelmente, deixa de lado diversas outras nuances do mundo empírico?

Obviamente, toda construção conceitual, seja no campo da sociologia ou em qualquer outra ciência, é uma questão de ênfase. É possível falar da predominância da dominação carismática, tradicional, racional-legal na análise de um contexto social qualquer, mas elas nunca existem de forma pura, sempre tem “um pouquinho de cada”. O mesmo vale para os diferentes tipos de ambientalismo discutidos até aqui, ou ainda em relação às distinções entre pentecostalismo, neopentecostalismo, protestantismo clássico e assim em diante.

Em suma, no ofício do cientista, simplificação e complexificação são complementares, em vez de antagônicos. É em meio a essa dupla inflexão que a empreitada proposta neste capítulo se insere. Partindo de uma revisão bibliográfica sobre a dinâmica de esverdeamento dos evangélicos em contextos estrangeiros, o capítulo apresenta uma reconstrução sócio-histórica das principais tendências que foram se decantando no contexto brasileiro ao longo das últimas décadas, sobretudo a partir da “fermentação ecológica” propiciada pela Eco-92. Em seguida, o fio da discussão avança a partir da análise da formação, expansão e ocaso da organização *A Rocha Brasil*, a mais importante iniciativa ecoevangélica a operar no contexto brasileiro. Os padrões que começam a emergir dessa primeira incursão se mostrarão fundamentais para a compreensão das particularidades do ambientalismo evangélico no Brasil, sobretudo no que diz respeito às preocupações que afligem os empreendedores ecoevangélicos, às projeções sobre que pautas cativam mais ou menos os fiéis, qual a especificidade do seu engajamento em relação ao

ambientalismo secular, quais as principais tensões que se impõem na interlocução com as instituições religiosas de diferentes denominações e assim em diante.

3.1. O contexto de formação das correntes predominantes no ambientalismo evangélico

Entre o antropocentrismo, o culto à natureza e o pragmatismo secular

De volta aos anos 1960, para além da ecologização do neomalthusianismo, outra forte tendência que se consolidou no movimento ambientalista já desde essa época foi a crítica às religiões ocidentais, sobretudo o cristianismo, em razão da legitimação que elas proveriam às ideias de que a humanidade ocupa o centro do universo e sua espiritualidade não tem nenhuma relação com a natureza. Ainda que essas críticas não fossem inteiramente novas, o historiador Lynn White Jr. passou a ser conhecido como o seu principal formulador a partir do artigo *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis [As raízes históricas de nossa crise ecológica]*, publicado na revista *Science* em 1967. Segundo White (1967), ao ensinarem 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*), o judaísmo e, após ele, o cristianismo, fincaram as raízes de um antropocentrismo sem precedentes históricos, que se tornaria depois dominante no mundo ocidental. Além disso, na medida em que o cristianismo se tornou a religião hegemônica, as alternativas religiosas que postulariam maiores cuidados em relação ao mundo natural também acabaram sendo sufocadas, o que resultou em um mundo espiritualmente “desabitado” que passaria a ser explorado de forma cada vez mais inescrupulosa (White, 1967: 1205-6).

Em um escrito posterior, White (1973) enfatizaria que sua escolha da metáfora das “raízes” buscava ressaltar a pluralidade causal dos problemas ambientais, os quais de forma alguma poderiam ser atribuídos única e exclusivamente à herança cristã. De toda forma, explicava White (1973: 56-60), não se tratava de afirmar que o cristianismo ocidental incentivava a poluição em si, mas sim que sua matriz axiológica resultava em uma estrutura hierárquica de valores na qual a conservação do meio ambiente não tinha saliência. Já a inovação tecnológica e exploração da natureza seriam fortemente incentivadas por essa mesma hierarquia de valores, resultando no direcionamento de mais recursos, energia e imaginação para tais tarefas no contexto ocidental (White, 1973: 60). Por fim, White não negava que no interior da própria tradição cristã houvesse orientações alternativas (como as de Francisco de Assis) que poderiam incentivar condutas religiosas de caráter mais ecológico. Contudo, evocando dessa vez uma metáfora genética, tais ensinamentos seriam como “genes recessivos” que dependeriam de novas circunstâncias históricas para se tonarem dominantes, da mesma forma que a escravidão já foi respaldada bíblicamente e depois passou a ser repudiada (White, 1993: 60-1).

Como historiador, White não tinha como foco de sua crítica o cristianismo contemporâneo, mas a popularização de suas teses acabou gerando “fervor” entre lideranças cristãs conservadoras, sobretudo no meio evangélico (Kearns, 2004; Wilkinson, 2012:15). Ainda que diversos autores chamem a atenção para a influência do puritanismo nas origens do movimento preservacionista⁵⁴, e que teólogos protestantes atuantes no movimento ecumênico, como o luterano Joseph Sittler e o metodista John B. Cobb Jr., viessem desde as décadas de 1950 e 1960 formulando propostas de uma ética ambiental calcada em ensinamentos cristãos, a primeira resposta evangélica robusta aos desafios apresentados por White em particular – e pelo ambientalismo moderno de forma geral – seria registrada pelo teólogo e pastor presbiteriano Francis Schaeffer⁵⁵ (1970[2003]), autor de *Pollution and the Death of Man [Poluição e a morte do homem]* (Nash, 1989; Kearns, 2012b; Stoll, 2015; Berry, 2015; Brulle, 2020).

Tal como no caso católico, o embarque evangélico no debate ambiental também tem uma motivação fortemente reativa. Se no primeiro caso a ameaça principal era o respaldo que as crescentes preocupações com o meio ambiente vinham dando às políticas de controle de natalidade, aqui o maior perigo vislumbrado era o suposto rebaixamento da humanidade que estaria implícito no ideal ambientalista de reconexão com a natureza. No quadro delineado por Schaeffer (2003: 17), esse rebaixamento é sintetizado na máxima “o homem não é mais que a grama”, pressuposto esse que seria compartilhado tanto pela contracultura *hippie*, com sua simpatia em relação às religiões orientais panteístas, quanto pelo pragmatismo relativista moderno, o qual também se fundaria em uma espécie de panteísmo secular.

Essa dupla oposição fica clara quando Schaeffer afirma que, “quer seja a resposta panteísta de cunho científico moderno que relaciona tudo de volta à partícula de energia, quer seja o panteísmo oriental, no fim a natureza não se eleva, mas o homem se rebaixa” (2003: 27). Para Schaeffer – e boa parte do ambientalismo evangélico depois dele – a melhor forma de promover a preocupação ecológica entre os cristãos sem se sujeitar a essa ameaça bifronte está na incorporação do cuidado ambiental como uma tarefa estipulada na Bíblia. Movido pela obediência a Deus, o fiel certamente encontrará, em sua dedicação ao cuidado da natureza,

os mesmos resultados pragmáticos que os homens envolvidos na ecologia estão procurando. Mas, *como um cristão, eu não faço isto pelos resultados práticos ou pragmáticos; eu faço isto porque é apropriado e*

⁵⁴ Para dar apenas um exemplo, um traço muito presente nos movimentos responsáveis pela criação dos primeiros parques de preservação natural é “a ideia cristã de que seres humanos são moralmente depravados” (Berry, 2015: 181). Vale notar que os fundadores do movimento preservacionista tinham ideais diferentes daqueles que fundaram o conservacionismo ambiental. No primeiro caso, buscava-se “preservar a natureza *do* desenvolvimento”, enquanto no segundo a meta era “conservar a natureza *para* o desenvolvimento” (Alexandre, 2012: 46).

⁵⁵ Crítico ferrenho do modernismo teológico e do humanismo secular, Schaeffer foi um dos “progenitores da direita religiosa nos EUA” (Kearns, 2012b: 133).

porque Deus é o Criador. E então, de repente, as coisas se encaixam em seus lugares (Schaeffer, 2003: 63, grifos meus).

Após a publicação de Schaeffer, associações e periódicos evangélicos divulgaram textos defendendo os mesmos enquadramentos típicos da ética da zeladoria como uma resposta cristã doutrinariamente sólida à crise ambiental. O marco seguinte na consolidação desse enquadramento entre os evangélicos ocorreria em 1979 com a criação do *Au Sable Institute*. Essa organização propunha a educação ecológica com base na ética da zeladoria e, sob a liderança de Calvin DeWitt, difundiria tanto nos EUA quanto internacionalmente a reflexão evangélica sobre esse tema ao longo dos anos 1980 (Bean e Teles, 2015: 6-11; Wilkinson, 2012: 17). Em paralelo, conexões entre discursos religiosos e o nascente enquadramento da “justiça ambiental”, que surgia como uma vertente mais politizada do ambientalismo secular, também ganharam força em alguns setores do protestantismo clássico ao longo dos anos 1980, sobretudo em atividades de protesto (contra a criação de aterros sanitários em bairros pobres, por exemplo) que contavam com a participação ativa de igrejas compostas por uma maioria de fiéis negros (Kearns, 1996: 56; Brulle, 2020: 230; Rootes, 2004: 615). É também na década de 1980 que expoentes da espiritualidade da criação, como os católicos Mathew Fox e Thomas Berry, começam a ganhar proeminência e a formar redes de diálogo inter-religioso, as quais contaram com a forte adesão de protestantes liberais, ecumênicos e “desigrejados” (Kearns, 1996: 56-62).

Pequena escala, individualismo apolítico e a Bíblia como principal ativo de legitimidade

Por volta do começo dos anos 1990, a maioria das denominações evangélicas já havia produzido ou endossado algum tipo de declaração acerca da obrigação moral de cuidar do meio ambiente (Ellingson, 2016: 10). A fermentação desse conjunto de ideias ecoteológicas propiciou o alargamento da base de ativistas e fiéis dispostos a conjugar sua identidade religiosa e o engajamento ecológico⁵⁶, culminando no crescimento exponencial de organizações do movimento ambientalista religioso nos EUA a partir da segunda metade da década de 1990 (Ellingson, 2016: 12; Ellingson, Woodley e Paik, 2012: 268). Para o fiel evangélico, a atuação em tais organizações aparece como uma espécie de meio-termo entre a manutenção de sua identidade religiosa (dada a projeção de que assuntos da fé teriam de ser colocados de lado em organizações do movimento ambientalista secular) e uma dedicação mais intensa à causa ambiental (que geralmente se depara com resistências, indiferença, ou simplesmente falta de espaço no interior das igrejas).

⁵⁶ Para mencionar apenas alguns marcos desse processo, em 1993 seria oficializada a primeira iniciativa ambientalista inter-religiosa e de âmbito nacional nos EUA, a *National Religious Partnership for the Environment* (NRPE).

No que se refere à filiação religiosa, a maioria dessas organizações não se restringe a uma única denominação, mas há uma tendência entre os evangélicos de optar por grupos que não apresentem um caráter ecumênico tão exacerbado e que tenham uma identidade marcadamente cristã (expressa sobretudo na rejeição a qualquer associação com panteísmos, paganismos, esoterismos etc.) (Wilkinson, 2012; Veldman, Szasz e DeLay, 2016a: 302).

Ocasionalmente, alguns ecoevangélicos atuaram na esfera política como “grupo de pressão” (*advocacy*), e chegaram a obter certo protagonismo em pautas como a defesa do *Endangered Species Act*, um dos mais importantes conjuntos de leis de proteção ambiental dos EUA (Wilkinson, 2012; Bean e Teles, 2015; Ellingson, 2016). Nesse caso em particular, foi fundamental para a manutenção dessas leis a ressonância que uma campanha ecoteológica teve entre o público evangélico ao alinhar simbolicamente a proteção dos animais em vias de extinção e a narrativa bíblica da arca de Noé (Kearns, 1997). Apesar disso, a tendência dominante na maioria das organizações ecoevangélicas, assim como nas igrejas que encampam algum tipo de iniciativa nessa temática, é a hesitação em participar de articulações explicitamente políticas e atividades de protesto (Ellingson, 2016; Veldman, 2019).

Conforme aponta Wilkinson (2012), para evitar esse viés político, é comum que evangélicos cativados pela pauta ambiental enfatizem práticas locais e de pequena escala, deixando de lado as causas estruturais da degradação ambiental e focando atitudes particulares que cada fiel poderia (e deveria) assumir. Assim, no tema da gestão de resíduos, por exemplo, é fácil encontrar evangélicos pessoalmente favoráveis a reciclar o próprio lixo, mas é raro encontrá-los em articulações coletivas pressionando a cidade ou a própria igreja a adotar implementar programas de reciclagem mais abrangentes e estruturalmente efetivos (Peifer, Ecklund e Fullerton, 2014). Em grande medida, essa tendência espelha uma atitude individualista prevalente no ativismo social evangélico de forma geral, não se limitando ao campo das questões ambientais. Ao analisar a participação de evangélicos no movimento de assistência aos órfãos, Perry (2017) relaciona essa atitude ao princípio de que uma ação correta não agrada a Deus se não for guiada por um propósito correto. Por isso, ao enfrentarem algum problema social,

os indivíduos devem ter as ideias ou crenças corretas sobre Deus, e essas ideias corretas são a fonte de um engajamento social moralmente correto. Inversamente, engajamentos sociais (mesmo quando altruístas e abnegados) que não são feitos com Deus em mente são moralmente suspeitos, ou até mesmo idólatras. O motivo importa mais do que tudo (Perry, 2017: 9).

Ora, também para maioria dos ecoevangélicos, em última instância, o ponto é seguir “o que a Bíblia diz”, não salvar ecossistemas para as gerações futuras, ter um ar mais limpo, mais áreas verdes etc. (Wilkinson, 2012: 63). Na ausência dessa orientação pelos resultados, prevalece o entendimento de que cada indivíduo, na escala local, sem desafiar os costumes estabelecidos

e de forma apolítica, deve fazer “o que puder fazer” (Veldman, 2019: 48). Na mesma linha, o papel principal da igreja seria fazer as pessoas encararem o cuidado ambiental como obrigação moral pessoal e inspirá-las a mudar de estilos de vida (individualmente falando), ao passo que a articulação de uma ação coletiva, de caráter político, e enraizada na comunidade que compartilha aquela fé raramente entra no horizonte (Wilkinson, 2012; Veldman, 2019; Peifer, Ecklund e Fullerton, 2014).

No que diz respeito aos enquadramentos interpretativos, ainda que o raciocínio da ecojustiça não exclua a possibilidade de que as responsabilidades pessoais de cada fiel no “cuidado ao próximo” sejam colocadas em primeiro plano, essa ênfase individualista é mais comum entre aqueles que se aproximam do polo da ética da zeladoria (Kearns, 1996; 1997; Shibley e Wiggins, 1997). Nesse caso, a atitude individualista geralmente caminha a par com o tradicionalismo moral, afinal de contas a ideia reformista que perpassa esse enquadramento é a de que “as referências religiosas tradicionais” já fornecem ao fiel uma resposta satisfatória à crise ecológica, resposta essa que está ligada à sua própria salvação individual (Beyer, 1994: 219). Como será discutido adiante, não é incomum que ativistas ambientais (religiosos e seculares) critiquem explicitamente esse caráter reformista. Para esses críticos, a ideia de zeladoria preserva muito do conceito cristão tradicional de dominação humana sobre a natureza, propondo em seu lugar apenas uma espécie de “escravidão mais gentil”⁵⁷ (Nash, 1989: 202).

Com relação à estratégia de atração, uma das táticas mais comuns entre os ativistas ecoevangélicos é o investimento na conexão entre cuidado ambiental e atividades religiosas ao ar livre (acampamentos, festivais gospel etc.), sobretudo na relação com o público mais jovem (Ellingson, 2016: 98). Ainda que essa seja uma forma de cultivar a simpatia pelo tema ambiental, contudo, resta o importante gargalo da hierarquia de prioridades, posto que mesmo aqueles fiéis simpáticos à causa ecológica tendem a argumentar que outros assuntos têm mais importância (Wilkinson, 2012: 97-8). É daí que surge a estratégia de estabelecer nexos entre cuidado ambiental e causas mais caras ao ativismo cristão em geral (Ellingson, 2016: 98). O sucesso de campanhas como “Energia limpa pró-vida” e “Mercúrio e os nascituros”, ambas promovidas pela *Rede Ambiental Evangélica (Evangelical Environmental Network)*⁵⁸, são exemplos paradigmáticos de como esses nexos podem funcionar em favor dos ativistas ecorreligiosos. Nas referidas campanhas, o argumento básico é que a poluição ambiental é uma das principais causas

⁵⁷ Uma comparação didática é a de que uma perspectiva ecorreligiosa que preserva a afirmação da humanidade como dominadora legítima da natureza corresponderia ao “cavalheirismo”, isto é, uma forma de machismo mais “cortês” e mais “cuidadoso” que não deseja realmente abolir a opressão enfrentada pelas mulheres (Nash, 1989: 202).

⁵⁸ Grupo que ganhou fama nacional nos EUA em 2002 após conduzir a campanha “O que Jesus dirigiria?”, buscando chamar a atenção para o componente moral da escolha dos meios de transporte utilizados pelos cristãos.

de aborto ou má-formação de fetos e, portanto, um engajamento que se proclama “pró-vida” não pode se omitir em relação aos problemas ecológicos (EEN, s/d).

Nenhuma tendência se mostraria mais forte no ambientalismo evangélico, entretanto, do que a estratégia de apresentar o cuidado da criação como um mandamento bíblico, seja no sentido “direto” apontado pela ética da zeladoria, seja no sentido “indireto” apontado pela ecojustiça (Kearns, 1996; Ellingson, 2016). Na projeção efetuada pelos empreendedores ecoevangélicos acerca de como seus irmãos na fé receberão seus apelos, a fundamentação bíblica é vista não só como algo que pode cativar o público-alvo, mas que também blinda o proponente da boa-nova ecológica, evitando que ele seja percebido como defensor de um culto à natureza ou de interesses políticos escusos (Ellingson, 2016: 100-1). É por essa razão que qualquer diálogo com tais lideranças, assim como as páginas online de iniciativas ecoevangélicas, tendem a ser fortemente “temperadas com referências e citações bíblicas” (Ellingson, 2016: 100).

3.2. A Eco-92 e a conformação do ambientalismo evangélico brasileiro

O processo de incorporação da pauta ambiental nas religiões evangélicas no Brasil é uma história difícil de ser contada. Trata-se de uma trajetória permeada por avanços, recuos e becos sem saída, por iniciativas que pareciam muito promissoras e acabaram durando pouquíssimo tempo, enquanto outras surgiram despretensiosamente e alcançaram resultados surpreendentes. A tarefa não é facilitada pela atomização institucional que reina entre os evangélicos. Em vez de uma grande editora, um portal online, ou um arquivo institucional abrangente onde se possa realizar incursões em busca de fontes, há uma miríade de registros, documentos e testemunhos espalhados por todo canto. Não bastasse isso, a ampla autonomia relativa das lideranças e igrejas impulsiona o surgimento de iniciativas e alianças locais que raramente deixam marcas na denominação como um todo. Da mesma forma, iniciativas articuladas no âmbito denominacional, ou em uma confederação, podem (e não raramente são) simplesmente ignoradas no nível local.

Na reconstrução que consegui efetuar com base nos documentos reunidos para esta pesquisa, encontrei pouquíssimos registros de eventos, reflexões e iniciativas ecoevangélicas que tenham ocorrido antes da efervescência ecológica causada pela Eco-92 – algo que faz sentido inclusive do ponto de vista demográfico, afinal foi apenas ao longo da década de 1990 que a população evangélica rompeu a barreira dos dois dígitos no Brasil. Já existiam, é claro, algumas lideranças evangélicas – inclusive que foram entrevistadas para esta pesquisa – que apoiavam essa pauta e chegaram a publicar textos sobre o tema ambiental antes da década de 1990, mas isso ocorria de forma pontual e com baixíssimo impacto no âmbito das igrejas.

Em termos concretos, as articulações ecoevangélicas de maior relevo que encontrei no período pré-1990 no Brasil ocorreram entre os metodistas e os luteranos — ainda que, na prática, tais iniciativas tenham se concentrado no plano das declarações, não resultando em nenhuma mobilização ou atividade significativa que tivesse sido gestada com o apoio institucional das igrejas. Ao que tudo indica, os metodistas foram os primeiros evangélicos a oficializar o cuidado ambiental como parte de uma agenda nacional: em 1982, o Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil aprovava a seguinte entrada na “Área de Ação Social” do “Plano para a Vida e a Missão da Igreja”: A Igreja deve “apoiar, incentivar e participar das iniciativas em defesa da preservação do meio-ambiente” (Igreja Metodista, 2011⁵⁹: 83).

Por sua vez, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil organizou, em 1988, a publicação de um manifesto em defesa da Amazônia no qual afirmava que “o cuidado ecológico, em sua estreita vinculação com a justiça social, faz parte das responsabilidades de todo cristão, de toda pessoa humana e das Igrejas” (IECLB, 1988). O documento tem um teor fortemente crítico e, apelando a enquadramentos típicos da ecojustiça (algo que se mostrará bastante raro também entre os evangélicos brasileiros) aborda diversos aspectos estruturais ligados à degradação da Amazônia, indo desde o impacto do garimpo, da construção de siderúrgicas e hidrelétricas, e das políticas de colonização e assentamento na região, até o impacto causado por projetos governamentais nos territórios ocupados por populações indígenas.

O contexto propiciado pela Eco-92, contudo, colocaria o debate ambiental na ordem do dia do campo evangélico como um todo. Na medida em que o tema foi ganhando relevância, também as igrejas e lideranças religiosas se sentiram compelidas a marcar sua posição de forma pública. Em alguns casos, essa inserção no debate era enquadrada como algo estratégico do ponto de vista de diferenciação em relação às concorrentes religiosas. O pastor Mário Veloso, único representante de uma igreja evangélica brasileira a participar do encontro oficial da ONU durante a Eco-92, chegou a dar uma entrevista à *Revista Adventista* afirmando que aquela era “uma boa oportunidade”⁶⁰ para a sua denominação investir naquela temática, sobretudo “porque outras igrejas não estão fazendo muito nesse campo” (*Revista Adventista*, 1992: 7). Havia também figuras como o pastor luterano Gottfried Brakemeier, então presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e da Federação Luterana Mundial, que enfatizavam

⁵⁹ O documento “Plano para a Vida e a Missão da Igreja”, elaborado em 1982, foi reproduzido na íntegra na edição do primeiro Plano Nacional Missionário quadrienal (2012-2016) desenvolvido pela Igreja Metodista no Brasil em 2011.

⁶⁰ Alguns anos antes dessa declaração de Mário Veloso, Azenildo Brito (1989: 43) já havia publicado um texto (“Mordomos da natureza”) na *Revista Adventista* defendendo que os adventistas deveriam se alinhar ao “grande ‘mutirão’ mundial em defesa do meio ambiente” tendo em vista os diversos “pontos de contato” que existiriam entre as diretrizes da denominação e a agenda ambiental, incluindo-se aí o “interesse pelos produtos naturais” e a “crença num Deus que tudo criou com perfeição”.

o poder de “fermento ecológico” que poderia ser exercido pelas igrejas a partir da incorporação dessa agenda (Brakemeier, 1992).

Foi também na esteira da Eco-92 que o pastor batista Damy Ferreira publicou o livro *Ecologia na Bíblia* (1992). Até onde consegui averiguar, trata-se do primeiro livro de um evangélico brasileiro dedicado exclusivamente ao tema da ecologia. Conforme o próprio pastor me informou em entrevista, a publicação foi viabilizada pelo fato de a editora batista Juerp (Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira) estar buscando, à época, algum tipo de subsídio evangélico brasileiro para a Eco-92, pois até então esse segmento religioso só dispunha de algumas traduções de obras estrangeiras sobre a temática ambiental.

Em meio às diversas proposições que Ferreira apresentava nessa obra pioneira, encontra-se um alerta que, a essa altura, provavelmente já soa familiar ao leitor do presente trabalho: “cuidar da ecologia sem algum tipo de relacionamento com Deus é como cuidar da casa sem dar atenção ao seu dono” (Ferreira, 1992: 14). A reprodução de uma passagem como essa em um documento pioneiro entre os evangélicos brasileiros indica que, também aqui, prevalecia o princípio básico de que os motivos importam mais do que o resultado. Assim, por princípio, o ambientalismo secular seria um engajamento incompleto, limitado, calcado em razões meramente pragmáticas. Afinal, não basta fazer o certo, é preciso fazer pelos motivos certos. Não à toa, o mesmo repertório é mobilizado pelo pastor adventista Mário Veloso:

É interessante deixar claro um ponto: o fato de nos preocuparmos com a Terra hoje, não significa aceitar um conceito humanista de ecologia. *Nosso interesse na ecologia é transcendente*. Temos interesse na Terra de agora e na que vem depois. Muitos acham que a Terra deve ser protegida somente com o interesse de conservar a vida humana tal como se encontra agora. *Nós queremos proteger a Terra para conservar os planos que Deus estabeleceu para ela* (Revista Adventista, 1992: 8, grifos meus).

Nos anos seguintes, ecoevangélicos de diferentes denominações seguiriam exaltando a “nobreza” do engajamento ambiental religiosamente inspirado em oposição ao “mero pragmatismo” do ambientalismo secular. Na descrição do pastor e teólogo presbiteriano Hermisten Maia (2013), sem a inspiração bíblica, seria “impossível” praticar uma “genuína ecologia”, isto é, uma ecologia na qual “a natureza tem valor não simplesmente por uma questão pragmática – a nossa sobrevivência –, mas porque foi criada pelo mesmo Deus que nos criou e nos incumbiu de amar e preservá-la” (Maia, 2013). Na mesma linha, o presbiteriano Timóteo Carriker, figura carimbada em praticamente todas as iniciativas ecorreligiosas que se formaram no Brasil nas últimas três décadas, também defenderia que uma preocupação ambiental centrada apenas “no bem-estar futuro da humanidade não é radical o suficiente” pois isso seria “aquém da perspectiva bíblica, que procura na ecologia não apenas a sobrevivência da humanidade, mas o louvor e a glória devidos a Deus” (Carriker, 2001: 27).

O postulado de que a motivação cristã para o cuidado ambiental é mais pervasiva do que o mero apelo utilitário da ecologia secular é tão hegemônico que pode ser encontrado até mesmo nos escassos discursos ecoteológicos pentecostais e neopentecostais. Isso é válido tanto para aquelas igrejas que são um ponto fora da curva nesse universo, como a Ação Evangélica, comandada pelo pastor John Medcraft (um expoente da teologia da missão integral), quanto para aquelas neopentecostais “clássicas”, como a Igreja Mundial do Poder de Deus, comandada por Valdemiro Santiago (um expoente da teologia da prosperidade). Do postulado de que cuidar da natureza é seguir um mandamento divino, Medcraft deriva o alerta de que “o cristão deve estar mais preocupado com o meio ambiente do que o Greenpeace” (Medcraft, 2011). Do mesmo postulado, o bispo Jorge Pinheiro, braço direito de Valdemiro na Igreja Mundial do Poder de Deus, deriva a advertência de que “*não se trata apenas de uma questão de sobrevivência, mas uma questão de você agradecer a Deus ao preservar o que Deus criou com tanta maestria, com tanta sabedoria, e com tanto equilíbrio*” (Programa ponto de equilíbrio, 2013, grifos meus).

Quem salva aqueles que querem salvar o mundo?

A projeção de um estranhamento em relação ao movimento ambientalista secular pode ser modulada de diversas maneiras dependendo do grupo religioso em questão, e nem sempre essa diferenciação assume um caráter conflitivo. O mesmo vale para a demarcação de fronteiras denominacionais. De volta ao contexto da Eco-92, um exemplo disso pôde ser visto durante a vigília inter-religiosa “Um novo dia para a Terra”, organizada pelo ISER (*Instituto Superior de Estudos da Religião*) sob a liderança de Rubem César Fernandes. Segundo registros da época, o encontro contou com cerca de 10 mil participantes que celebravam o que Paulo Coelho descreveu como uma “Woodstock espiritual” (Cunha e Wesley, 1992). O clima descrito nas matérias jornalísticas era realmente de festa, com budistas meditando na companhia de adeptos do Santo Daime, rabinos confraternizando com mães de santo, sacerdotes católicos visitando as tendas dos luteranos e assim em diante.

Em um documentário sobre esse evento realizado pelo ISER (1992), fala-se em 30 mil participantes oriundos de diferentes tradições étnico-religiosas, como: ananda marga, baha'is, batista, presbiteriana, sai-baba, budista tibetana, ortodoxa, luterana, rissho-kosei-kai, grande fraternidade branca, hare krishna, ameríndia, espírita, brahma kumari, muçulmana, judaica, umbandista, católica, daimista, candomblecista, evangelical, messiânica, janana mandiram, zen-budista. Durante a realização de um culto ecumênico que fazia parte da programação da vigília, contudo, a confraternização entre todas essas tradições religiosas foi marcada por um protesto organizado por “cerca de 200 representantes das igrejas Assembleia de Deus, Templo de Nova Vida, Presbiteriana, Batista, Metodista e Maranata” (Cunha e Wesley, 1992).

Em um dos livros que documentam a participação dos cristãos na Eco-92, Granberg-Michaelson (1992: 37) também menciona esse episódio:

O Fórum Global no centro do Rio de Janeiro atraiu um amplo espectro de grupos religiosos [...]. A variedade de práticas espirituais era tão diversa e, dependendo da perspectiva de alguns, tão estranha que esgarçava os limites da tolerância religiosa. Grupos cristãos evangélicos do Brasil, por exemplo, queriam participar da vigília, mas optaram por permanecer separados do outro lado de uma cerca, pois expressavam suspeita acerca de supostas práticas de bruxaria e adoração de “espíritos” em algumas das atividades.

Já no documentário do ISER, há uma cena de um participante da vigília descrevendo o mesmo protesto de forma sarcástica:

Tem um grupo evangélico, que foi convidado, que é um grupo que acha que aqui dentro há demônios, que aqui dentro há coisas erradas..., mas eles queriam participar, então eles montaram um trio elétrico do lado de fora e estão lá cantando, dançando e pecando, segundo algumas tradições evangélicas, porque estão dançando samba... Então até o pessoal que não queria entrar acabou participando de uma maneira alternativa. Eu acho isso um sinal positivo.

No outro lado da história, um dos evangélicos que participaram do protesto explicou ao *Jornal do Brasil* o motivo da desconfiança: “essa vigília tem cunho panteísta e nós, evangélicos, acreditamos que existe um só Deus, Jesus Cristo, que tem a solução para todas as crises da sociedade” (Cunha e Wesley, 1992). Ao cobrir a mesma controvérsia, o jornal *Mensageiro da paz*, da Assembleia de Deus, traria uma matéria que celebrava a atitude dos membros de várias igrejas evangélicas que “não abriram mão de sua fé, nem por uns minutos” e “não aceitaram participar de um encontro misto, de cunho panteísta, onde a natureza foi adorada em lugar do criador” (Carvalho, 1992: 5).

Para além desse protesto pontual às celebrações ecumênicas, lideranças evangélicas já vinham articulando, desde o ano anterior, um evento de escala muito maior para marcar sua posição acerca da temática ecológica durante a Eco-92: o “Celebrando Deus com o planeta Terra”. Nessa articulação interdenominacional propositalmente restrita ao campo evangélico, uma das preocupações mais prevalentes era a delimitar uma defesa do meio ambiente que rechaçasse explicitamente qualquer respaldo ao evolucionismo. Conforme a abertura de uma reportagem da época, “as lideranças evangélicas brasileiras temem que a Rio-92 dê excessiva ênfase ao evolucionismo em detrimento do criacionismo” (Jornal do Brasil, 1991). Na fala de outro coordenador da manifestação, o pastor Túlio, da Assembleia de Deus: “nós, evangélicos, sempre nos preocupamos com questões de ecologia e damos todo apoio às autoridades na preservação do meio ambiente. Mas sempre daremos ênfase ao criacionismo” (Jornal do Brasil, 1991).

Somava-se a essa suspeita a expectativa de que o evento teria uma repercussão internacional e, portanto, uma ação pública para marcar a posição dos evangélicos brasileiros seria estratégica. Conforme a fala de um dos articuladores da manifestação, Washington Alves

de Souza, “queremos mostrar aos cientistas estrangeiros presentes à Rio-92 que cremos que foi Deus quem criou a natureza” (Jornal do Brasil, 1991). Em um editorial sobre a Eco-92 publicado pelo *Mensageiro da paz*, o evento “Celebrando Deus com o Planeta Terra” é efusivamente descrito como um espaço seguro no qual os evangélicos poderiam mostrar à comunidade internacional que suas motivações para entrar nesse debate

diferem daquelas que regem diversas organizações ligadas à ecologia. Enquanto elas têm *motivações políticas ou fundamentadas em princípios religiosos antagônicos à Bíblia*, nós, os evangélicos, propugnamos nossa *relação com o meio ambiente segundo as diretrizes da Palavra de Deus*. Nosso propósito não é, por exemplo, divinizar a natureza (Gilberto, 1992a: 2).

Como fica claro, a principal preocupação por trás dessa articulação não tinha a ver com uma tentativa de diminuir a importância e a urgência de enfrentar as questões ambientais, e a realidade dos problemas ecológicos de forma alguma era questionada. A congregação evangélica em torno dessa causa, porém, deveria se manter a uma distância segura de movimentos e organizações que pudessem estar promovendo agendas e valores (tanto seculares quanto religiosos) contrários à reta doutrina cristã.

A articulação foi muito bem-sucedida e, segundo as estimativas da época, a passeata “Celebrando Deus com o Planeta Terra” registrou a segunda maior concentração popular da história do Rio de Janeiro, atrás apenas do movimento “Diretas Já” (Manchete, 1992). A manifestação contou com representantes de mais de 40 igrejas, incluindo lideranças evangélicas de projeção nacional⁶¹, como Benedita da Silva, Caio Fábio, Nilson do Amaral Fanini e Geziel Gomes, e o discurso de encerramento foi feito por Edir Macedo, que acabara de sair da prisão após ser acusado de charlatanismo (Jornal do Brasil, 1992). À batalha contra o ecologismo evolucionista ou panteísta somava-se, assim, o quadro da luta pela liberdade religiosa, posto que a prisão de Macedo havia sido interpretada no segmento como um episódio de perseguição aos evangélicos como um todo (Mariano, 1999a: 77).

Nesse raro momento de união, a agenda ambiental serviu, em suma, como um trampolim para uma das primeiras grandes manifestações de massa dos evangélicos brasileiros. Nesse contexto, era essencial “marcar presença” e, simultaneamente, “marcar as diferenças” em relação àqueles que ainda não ouviram a palavra do Senhor. Como bem destacava um dos cartazes exibidos na passeata: “Ecologistas, vocês querem salvar o mundo. Nós queremos salvar vocês” (Manchete, 1992).

⁶¹ Segundo o jornal *Mensageiro da paz* (1992a), o evento também contaria, nos planos originais, com a presença de Billy Graham, mas o pastor desmarcou a viagem por razões de saúde.

3.3. A poluição do lixo moral e a redescoberta do agir ecológico bíblicamente fundamentado

Outro marco documental histórico produzido pelos evangélicos no contexto da Eco-92 foi a edição especial da revista *Ultimato*, um dos mais tradicionais periódicos do meio evangélico brasileiro. Em uma das matérias dessa edição, afirma-se que

a discussão de quem é mais culpado da sujeira do planeta não leva a nada. Desceremos ao âmago do problema se descobirmos que *o lixo mais prejudicial ao homem tem sido o lixo moral, a sujeira do caráter*, a perda da imagem e semelhança de Deus, a prática do pecado, o abandono do temor do Senhor, o descompromisso com o padrão ético imposto pelo Criador e Sustentador do homem e da natureza. Qualquer estudo sério mostrará *que o lixo moral é, em última análise, o causador da poluição ambiental do planeta* (Ultimato, 1992: 24, grifos meus).

Esse trecho manifesta o pressuposto básico do ambientalismo moralista extramundano de forma tão cristalina que, não fossem as restrições de formatação (e também de ordem estética) que imperam na escrita de uma tese acadêmica, seria interessante grafá-lo todo em negrito. Como apontado anteriormente, trata-se do mesmo raciocínio explorado também por lideranças católicas para legitimar sua entrada no debate ecológico, e ele será repisado constantemente — ainda hoje — por outros tantos bispos, pastores, papas, padres e lideranças leigas atuantes no movimento ambientalista cristão.

Para realçar a importância desse postulado já desde o momento em que os evangélicos brasileiros embarcam no debate ambiental, vale reproduzir um trecho da pregação realizada no “Celebrando Deus com o Planeta Terra” pelo pastor Geziel Gomes, da Assembleia de Deus:

A ONU tem razão em estar preocupada com a destruição do planeta, dos ecossistemas, da fauna, da flora. *Só que ela está tratando de efeitos*, mas viemos aqui nesta praça pública para lembrar as causas [...]. Não é somente o valor ecológico que está sendo ameaçado, mas *os valores morais e espirituais*. *Esta é a verdadeira causa desta ameaça* (Mensageiro da paz, 1992b: 4, grifos meus).

Também no já citado livro de Damy Ferreira, *Ecologia na Bíblia* (1992), consta o mesmo encadeamento lógico entre perda dos referenciais divinos → degradação moral → degradação ambiental: “o quebra-cabeça dos problemas ecológicos”, diz ele, “começará a ser solucionado adequadamente com a volta do ser humano para o Criador. Estabelecida a harmonia com Deus, será estabelecida a harmonia com o meio ambiente” (1992: 204). Uma das palavras-chave aqui é “volta”. O postulado de que a degradação ambiental se origina na degradação moral tem como desdobramento lógico a projeção de um momento passado (histórico ou mítico, mas geralmente o segundo) no qual essa integridade moral foi perdida, momento esse que, portanto, poderia servir como um exemplo para a necessária regeneração moral e conseqüente regeneração ecológica. É por essa via que a Bíblia aparece mais uma vez como uma “ferramenta ecológica” de suma importância, posto que ela registraria exemplos a serem seguidos nessa volta ao passado

visando o futuro. Como apontava o pastor luterano Haroldo Reimer em artigo publicado também no contexto da Eco-92:

Os profetas bíblicos emergem em momentos de crise do povo. Ai tomam como referência valores e padrões de comportamento tradicionais, considerados bons e sancionados por Deus. Hoje importa *redescobrir tais valores e normas de comportamento* para nos orientar nessa crise (Reimer, 1992: 229, grifos meus).

São inúmeros os exemplos de como o ambientalismo evangélico brasileiro busca escorar sua legitimidade na ideia de que seus proponentes não querem ensinar nada novo, mas apenas resgatar os ensinamentos cristãos primordiais. De volta à edição especial da *Ultimato* (1992: 10, grifos meus): “Agora é a hora e a vez da revolução ambiental [...]. *A maior característica dessa revolução é o retorno à sensatez e aos princípios soberanos da sobrevivência ditados pelo próprio Deus, quando criou todas as coisas e as entregou aos cuidados do homem*”. Exatamente 30 anos depois, no painel sobre a Rio+20 realizado também pela *Ultimato*, João Martinez, gerente de comunicações da *Tearfund*, diria que “a ‘*redescoberta*’ e a prática de princípios morais e éticos em relação à natureza e ao próximo – *já expressos na Bíblia, mas que vêm caindo no esquecimento da sociedade* – serão a grande contribuição da Igreja para a redenção do planeta” (Fassoni e Bontempo, 2012: 56, grifos meus).

É novamente em um espaço da *Ultimato*, dessa vez em uma coluna, que um dos ícones do ambientalismo brasileiro, Marina Silva (2011d, grifos meus), também afirma que a “solução pela raiz” dos problemas ambientais só será possível “quando nos dispusermos ao *resgate*, à *restauração* de nossa vida espiritual de forma integral com Deus e à *restauração* de tudo o que ele criou”. Tendo isso em vista, Marina conclama os cristãos a “trabalhar para *reverter* tanto a devastação das almas quanto a do planeta” (Silva, M., 2011d, grifos meus). Na mesma *Ultimato*, o batista Marcelo dos Santos defenderia que “a igreja é um campo fértil para formação de agentes transformadores da realidade socioambiental onde está inserida, por meio do *resgate* das verdades bíblicas a respeito da criação (Santos, M., 2011: 99).

Um dos contra-argumentos mais previsíveis à validade e efetividade desse “resgate” seria a constatação de que a hegemonia do cristianismo em diversos contextos ao longo da história não constituiu nenhum freio ao avanço da degradação ambiental. Acerca desse tema, o pastor presbiteriano Augustus Nicodemus Lopes responde que

é um fato que encontramos entre os grandes poluidores do planeta alguns países que nasceram sob a égide do Cristianismo. Tal constatação [contudo] *não invalida os ensinamentos bíblicos sobre o cuidado com a natureza*. No máximo, sugerem que esses ensinamentos *não permearam suficientemente a cultura e a mentalidade dessas sociedades*. Ou ainda, que os *referenciais cristãos*, que num passado distante foram adotados por elas, *são agora rejeitados ou distorcidos* (Lopes, 2007, grifos meus).

Trata-se, em suma, de uma blindagem intransponível. O cristianismo seria, em essência, inerentemente ecológico, e a falta de cuidado ambiental entre os cristãos deriva sempre de má-interpretações, distorções, ignorância, e assim em diante. Dessa forma, não faz sentido buscar alternativas, e sim retornar à essência. Como aponta o pastor presbiteriano Paulo Góes, em vez de ir atrás das “diversas filosofias que pululam por aí”, de propostas que falam do “sistema gaia” ou da “teia da vida”, “fiquemos com a doutrina da criação e com a responsabilidade que ela requer de nós” (2011: 33).

O caminho para a legitimação de uma identidade e de propostas ecorreligiosas é intercalado, portanto, por uma série de pedágios simbólicos impostos àqueles que não desejam renunciar ao capital da “ortodoxia”. De certa forma, é como se a recusa em afirmar certos princípios em conjunto com a conclamação ao cuidado ambiental acionasse quase automaticamente a subida de uma enorme barreira de desconfiança acerca do real compromisso dos ecoevangélicos com os ensinamentos bíblicos, sobretudo no que diz respeito ao *status* da humanidade em relação à natureza. Nesse cenário, é preciso ir além da mera menção a passagens bíblicas, é preciso explicitar claramente o alinhamento com alguns pressupostos fundamentais. É por isso que, em sua lista de contribuições à Agenda 21, por exemplo, a *Ultimato* enumera tópicos como: “entendemos que o homem é a coroa da criação”; “aceitamos a responsabilidade de cuidar da terra na qualidade de mordomos de Deus”; “comprometemo-nos a colocar o homem acima dos animais e Deus acima do homem”; e “comprometemo-nos a fazer separação entre Deus e natureza” (Ultimato, 1992: 14-5).

3.4. O insulamento no circuito da missão integral

A primeira onda de envolvimento dos evangélicos brasileiros no debate ambiental arrefeceu com a mesma velocidade com que havia atingido seu pico. À época, igrejas e lideranças de um amplo espectro do campo evangélico se sentiram compelidos a marcar uma posição pública durante a Eco-92 e, a despeito da desconfiança em relação ao ambientalismo secular e o receio de que o cuidado da natureza se convertesse em culto, a tendência geral era de simpatia em relação à causa ecológica. Mesmo assim, nenhuma articulação relevante se formou em meio a esse contexto. Na descrição feita por um dos entrevistados, ainda que a ocasião tenha servido para que muitas lideranças evangélicas se deparassem pela primeira vez com uma série de fundamentações religiosas do cuidado ambiental, a coisa “não pegou”.

Após o assunto sair da ordem do dia, o único circuito evangélico no qual o tópico ambiental continuou tendo alguma sobrevida foi o dos seguidores da chamada “missão integral” (ou “missão holística”), às vezes referida como a “teologia da libertação” dos evangélicos (Morgan, 2019). Adeptos dessa corrente podem ser encontrados em praticamente todas as

denominações evangélicas, mas a maioria se concentra no protestantismo clássico. Grosso modo, eles postulam que todo fiel é necessariamente um missionário cuja missão engloba não apenas a difusão da palavra de Deus, mas também a atenção aos problemas práticos que afligem as comunidades em que ele atua, posto que essa dimensão “social” seria parte indissociável do “testemunho integral” da fé cristã.

Em comparação com a teologia da libertação, seu foco é mais prático do que político, e o centro da preocupação é mais o “ser humano” do que “o pobre” (Conrado, 2006: 70). Não é incomum, inclusive, que adeptos do movimento da missão integral vejam a teologia da libertação como uma espécie de radicalismo político que se afasta excessivamente da esfera religiosa. Em seu relato sobre iniciativas socioambientais no sertão nordestino, por exemplo, o pastor Wostenes, da igreja Ação Evangélica, afirma que é preciso “viver o evangelho integralmente”, mas “sem cair no *extremo da teologia da libertação* e do assistencialismo social” (Santos, W., 2011: 43, grifos meus).

Nesse movimento, o conceito “Reino de Deus” é recorrentemente evocado para justificar a ação social como uma tarefa que deriva de compromissos religiosos, não de posições políticas. A ideia é que para além de ser anunciado, esse Reino deve ser instaurado pelos fiéis, que para tanto precisam tentar reproduzir, por meio de suas “obras” e ainda neste mundo, o modelo delineado nos ensinamentos bíblicos.

A igreja não é um clube religioso ultramundano que organiza excursões ao mundo para ganhar adeptos mediante técnicas de persuasão. Ela é o sinal do reino de Deus: vive e proclama o evangelho aqui e agora em meio aos homens, e espera a consumação do propósito de Deus de colocar todas as coisas sob o mando de Cristo (Padilla, 2014: 66)

No contexto acadêmico, os seguidores da missão integral às vezes são chamados também de “evangelicais”, um anglicismo que busca encontrar um meio-termo em relação às correntes evangélicas “fundamentalistas” e “liberacionistas” (Burity, 2020). Como resumiram Paul Freston e Raphael Freston (2016), tais fiéis buscam uma síntese entre “o que se convencionou chamar de ‘conservador’ nos debates teológicos, e o que se convencionou chamar de ‘progressista’ nos debates sociopolíticos”.

A intrincada conjunção dessas frentes de atuação social e missionária remonta à própria origem do movimento missão integral no contexto do 1º Congresso Mundial de Evangelização em Lausanne, Suíça, 1974. Entre as principais figuras por trás desse encontro estava o pastor batista norte-americano Billy Graham, uma das mais estridentes vozes evangélicas no movimento anticomunista e precursor das estratégias modernas de evangelização de massa (como a realização de eventos religiosos nos estádios de futebol). O congresso na Suíça foi um dos maiores encontros internacionais de evangélicos na história até então, e o “Pacto de

Lausanne”, documento que resultou do encontro e que teve o teólogo anglicano John Stott⁶² como principal relator, acabaria se tornando o marco de fundação do movimento da “missão integral” ao fornecer um aporte de legitimidade até então inédito à ação social evangélica.

A ênfase social chancelada em Lausanne coroava propostas defendidas, desde os anos 1960, por teólogos como René Padilla e Samuel Escobar, que procuraram formular uma resposta evangélica aos desafios lançados pela teologia da libertação e ao aprofundamento das desigualdades sociais na América Latina (Freeman, 2019: 49). O consenso em torno da importância das ações sociais nas missões evangélicas, entretanto, seria rapidamente erodido nos anos seguintes, gerando o progressivo afastamento de líderes evangélicos que preferiam focar estratégias de expansão quantitativa⁶³, técnicas de pregação e comunicação, gestão dos templos, alianças políticas etc. Na outra ponta, aqueles que não aceitavam um papel secundário para a ação social na atividade missionária até conseguiram ganhar certa proeminência em organizações paraeclesiais⁶⁴, mas encontraram enormes dificuldades para difundir seu movimento “por dentro” das denominações evangélicas (Conrado, 2006; Aasmundsen, 2018).

No Brasil, um dos principais veículos que assumiu a tarefa de propagar os princípios da missão integral e do pacto de Lausanne foi a revista *Ultimato*⁶⁵. Fundada em 1968 por Elben M. Lenz César (1930-2016), jornalista e pastor presbiteriano, a *Ultimato* nasceu como um jornal e em 1976 foi transformada em revista. Apesar da identidade presbiteriana de seu fundador, ela segue uma linha editorial evangélica sem viés denominacional, buscando um meio-termo entre aqueles “protestantes por demais anticatólicos” e aqueles “por demais ecumênicos” (César, 1999). Na década de 1990, a *Ultimato* também passaria a editar livros relacionados à temática da missão integral – entre os quais se incluem títulos sobre a pauta ecológica. Por cerca de 10 anos (entre 2008 e 2017), as edições da revista continham uma coluna chamada “Meio ambiente e fé cristã”, a qual ficou muitos anos sob responsabilidade de Marina Silva, mas que também registrou colaborações de ícones internacionais da missão integral, como René Padilla.

Muitos dos evangélicos brasileiros que ganhariam proeminência como difusores da missão integral também foram colunistas ou colaboradores da *Ultimato* em algum momento de sua trajetória. Dentre eles, vale mencionar Valdir Steuernagel, pastor luterano que foi embaixador

⁶² Na década seguinte, Stott se tornaria o primeiro presidente internacional da *Tearfund*, organização que desempenha papel-chave em iniciativas ecorreligiosas ao redor do mundo, incluindo o Brasil.

⁶³ A ação social nesse caso teria relevância apenas de um ponto de vista proselitista, para atrair mais fiéis, e não como um fim em si mesmo.

⁶⁴ Padilla, juntamente com a teóloga Elaine Storkey, sucederia Stott na presidência da *Tearfund*, por exemplo.

⁶⁵ “*Ultimato* coloca à disposição dos leitores o Pacto de Lausanne, resultado do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, em Lausanne, na Suíça, em 1974, com o qual a Editora Ultimato se identifica e aponta como expressão histórica e adequada da nossa fé e missão”. <https://ultimato.com.br/sites/blogdaultimato/2013/08/26/lausanne-uma-cidade-um-congresso-ou-o-resumo-daquilo-que-cremos/>

da *Aliança Cristã Evangélica Brasileira*, presidente do conselho da *Visão Mundial do Brasil* e membro da *Aliança Bíblica Universitária*; Ariovaldo Ramos, pastor da Comunidade Cristã Reformada, que também foi presidente do conselho da *Visão Mundial do Brasil* e diretor da Faculdade Latino-Americana de Teologia Integral; e Rene Kivitz, pastor batista que também foi presidente do conselho diretor da *Visão Mundial do Brasil*.

Como os cruzamentos entre as filiações institucionais e espaços de discussão dessas lideranças já indica, há uma espécie de ecossistema de indivíduos e organizações ligados à missão integral, o qual se mantém de forma relativamente autônoma em relação às instituições eclesiais⁶⁶. Semelhantemente ao que ocorre no âmbito dos movimentos sociais, tal ecossistema não tem contornos claramente definidos, sendo composto por redes associativas “visíveis”, que realizam campanhas em conjunto e trocam informações e recursos regularmente, e redes que funcionam de forma “latente”, através de filiações mútuas e laços de amizade entre os membros de diferentes organizações (Diani, 1995; Diani e Bison, 2010). É justamente com base nas redes que compõem o ecossistema da missão integral que a maioria das iniciativas ecoevangélicas no Brasil – inclusive a que mais ganhou relevância entre elas, a *A Rocha Brasil* – viria a se formar.

A Rocha Brasil

A história da *A Rocha* começa em 1983, quando um casal de missionários anglicanos, Miranda e Peter Harris, se muda da Inglaterra para Portugal com o projeto de formar um centro de estudos e observação de pássaros conjugado com atividades de evangelização junto aos visitantes. A iniciativa, instalada na região de Algarve, foi um sucesso e ganhou projeção internacional. Em seu relato sobre a história dessa organização, Peter Harris explica o que via como o principal trunfo de sua iniciativa:

Como nós viemos a perceber com o estuário de Alvor, uma coisa é identificar as espécies presentes na região, catalogar e classificá-las de acordo com vários critérios; mais cedo ou mais tarde, porém, a discussão deve ir para os motivos que jazem por trás das diferentes propostas. Geralmente é nesse ponto que a *falta de um conjunto aceito de valores e crenças* se torna mais aparente. Para um ambientalista, é suficiente descrever a presença de uma determinada população de orquídeas em um urzal, ou a importância de uma floresta para os rouxinóis; feito isto, ele sente que já ganhou a causa. No entanto, para um vereador, ou os responsáveis pelo planejamento, basta reconhecer que a área pode ser usada para criar empregos ou para contribuir com a economia local, para que se estabeleça um bom argumento no sentido oposto [...]. No final a defesa dos ambientalistas é empobrecida pela falta de um conjunto coerente de valores. Conceitos como beleza ou raridade são levantados como bandeiras, mas eles são fatalmente relativos na falta de uma firme crença em um Deus pessoal (Harris, 2001: 164-6, grifos meus).

⁶⁶ Para além das organizações já citadas, incluem-se nesse ecossistema outras tantas, como a *Rede Evangélica Nacional de Ação Social* (Renas) e a *Rede Miquéias*, que também têm entre suas prioridades promoção da ação social evangélica. Isso sem contar aquelas que participam de parcerias ocasionais, a depender do tópico e contexto em questão.

Atualmente, a *A Rocha* está presente em mais de 20 países, formando uma rede ecorreligiosa transnacional sólida, dotada de uma vasta gama de recursos materiais e simbólicos, diretrizes organizacionais bem definidas, identidade visual etc. Tanto as atividades quanto os materiais promovidos pela *A Rocha* são centrados no público evangélico, porém a organização se apresenta apenas como “cristã”.

A gestação da filial brasileira da *A Rocha* começa em 2001, com a tradução da obra na qual Peter Harris narra a criação da entidade pioneira em Portugal. A responsável por essa publicação foi *Aliança Bíblica Universitária do Brasil*, uma rede evangélica interdenominacional que atua em universidades e escolas no país e integra um movimento estudantil-cristão internacional (*International Fellowship of Evangelical Students*). A principal atividade da *Aliança Bíblica Universitária* é a organização de grupos de estudo da Bíblia. Em virtude de seu alinhamento explícito com os princípios da missão integral, a rede também encampa atividades como acolhimento de estudantes em situação de vulnerabilidade, cursinhos pré-vestibular, oficinas de capacitação e outros projetos comunitários conjugados com esforços de evangelização.

Alguns dos jovens universitários que tiveram contato com a obra de Harris por meio dos encontros da *Aliança Bíblica Universitária* escreveram para o e-mail divulgado na última página do livro e, após serem colocados em contato, começaram a planejar a formação do núcleo brasileiro da *A Rocha*. Em 2004, o grupo já havia constituído o seu primeiro comitê nacional e, no ano seguinte, eles estreitariam os laços com outras organizações e lideranças da missão integral durante a produção do guia “Jubileu da Terra – Meio Ambiente”, publicado pela *Ultimato* a partir de uma articulação que também incluía Marina Silva, então em seu primeiro mandato como Ministra do Meio Ambiente (Silva, W., 2005).

É esse mesmo conjunto de organizações, com a inclusão da Renas, *Aliança Bíblica Universitária* e outras lideranças do ecossistema da missão integral, que estaria presente no “1º Fórum Cristão sobre Missão Integral: Ecologia e Sociedade”, evento de oficialização da *A Rocha Brasil* (Mazzoni-Viveiros e Brito, 2006). A ligação umbilical com um segmento que tinha a ação social como uma de suas prioridades acabaria por acentuar ainda mais uma tensão constitutiva na *A Rocha Brasil* entre as ênfases ecológicas conservacionista (que estava nos genes da *A Rocha Internacional*) e socioambiental (predominante entre os adeptos da missão integral). Partindo do diagnóstico de que a recém-fundada organização não teria, de qualquer maneira, condições de promover projetos práticos em nenhuma dessas frentes, formou-se o consenso de que os esforços iniciais da *A Rocha Brasil* deveriam ser direcionados mais ao plano simbólico (conscientização e sensibilização dos evangélicos) do que à viabilização de ações ambientais concretas (como geralmente ocorre com a *A Rocha* em outros países).

Como a pequena equipe de fundadores não tinha penetração entre o público evangélico mais amplo, a estratégia adotada foi promover seminários e reuniões com pastores e líderes comunitários buscando os convencer a se tornarem “semeadores ecoteológicos”. A expectativa era que, após serem convencidos da solidez doutrinária do enquadramento da zeladoria da criação, esses pastores e líderes comunitários se tornariam multiplicadores locais da boa-nova ecológica. Com isso, a organização teria enfim acesso a uma massa suficiente de fiéis dispostos a participar de ações e projetos ambientais comunitários. Em relatório produzido recentemente para outra organização, a ex-coordenadora de projetos e cofundadora da *A Rocha Brasil*, Raquel Arouca, descreve como funcionavam os “cafés com pastores” promovidos durante essa época:

A *A Rocha Brasil* convidava de forma intencional pastores e pastoras de igrejas locais para um café da manhã ou da tarde. De forma estratégica, a organização oferecia uma mesa farta e a mensagem bíblica sobre o cuidado da criação era realizada por um pastor (homem) conhecido⁶⁷. Após a mensagem bíblica era realizada uma roda de conversa sobre o tema: sua relevância, aplicabilidade nas igrejas, desafios e possíveis ações. Entre os convidados tinha-se também o cuidado de convidar alguma igreja já sensibilizada e atuante na temática para compartilhar suas experiências e inspirar as demais igrejas presentes (Arouca, 2021: 24).

Buscando contornar resistências que pudessem atrapalhar a efetivação dessa estratégia fora do ambiente estruturado das reuniões, a *A Rocha Brasil* também incluía em seus manuais uma série de formulações (de elaboração própria ou adaptadas de outras publicações) que buscavam deixar claras as diferenças entre a ecoteologia defendida pelo grupo e as perspectivas sobre a natureza supostamente defendidas por animistas e secularistas. O quadro a seguir, que consta em um dos manuais da *A Rocha Brasil*, é um bom exemplo disso:

Quadro 3 | Cosmovisões

	Animismo	Teísmo	Secularismo
Governante	Natureza	Deus	Ser humano
Perspectiva	Biocêntrico	Teocêntrico	Antropocêntrico
Ser humano	Espírito	Imagem de Deus	Animal superior
Papel do ser humano	Vítima adoradora	Mordomo	Consumidor de recursos

Fonte: A Rocha Brasil (2010a: 2).

Os materiais da organização também alinhavam a citação de passagens bíblicas com uma série de sinalizações de concordância com pontos tradicionalmente defendidos no campo evangélico. Um dos panfletos do grupo elenca de forma esquemática os seguintes princípios dos quais derivariam a obrigação cristã de cuidar da criação:

⁶⁷ Geralmente, essa tarefa era delegada ao pastor presbiteriano Timóteo Carriker, que assumiria o posto de “capelão” da *A Rocha Brasil*. Carriker se tornaria nos anos seguintes uma das maiores (senão a maior) referências ecoteológicas entre os evangélicos no Brasil, tendo produzido inúmeros materiais escritos e participado de diversas articulações e iniciativas que serão abordadas ao longo deste trabalho.

1. Deus fez todas as coisas; 2. Deus se revela através de Sua criação; 3. Deus é o dono do mundo, ama-o e cuida dele; 4. O ser humano tem um lugar especial na criação; 5. A crise ecológica tem raiz na crise espiritual; 6. O plano de salvação de Deus, por meio de Cristo Jesus, estende-se a toda criação; 7. Portanto, nossa missão é proclamar as boas novas a toda criação; 8. Proclamar as boas novas a toda criação implica buscar a sua sustentabilidade (Arouca e Monteiro, 2008).

Por fim, outra estratégia comum do ativismo ecorreligioso cristão, que foi reproduzida na *A Rocha Brasil*, é o enquadramento da tarefa do cuidado ambiental como um ensinamento inerente ao cristianismo, um ensinamento que de certa forma foi perdido ou negligenciado, mas que precisa ser retomado. Nada de invenção, portanto, mas sim resgate. No documentário *O Reencontro com a Criação*, produzido pela *A Rocha Brasil*, uma das iniciativas exaltadas é o projeto *Reação*, tocado por jovens da Igreja Metodista com o intuito de “resgatar nossa responsabilidade como mordomos dessa criação” (ARB, 2009d, grifos meus). Até mesmo conceitos ecológicos modernos seriam apenas versões contemporâneas de princípios já delineados na Bíblia. Como explicam dois membros da *A Rocha Brasil* em outra publicação:

a passagem bíblica de Gênesis 2.15 diz que o homem foi colocado no jardim para cultivar e cuidar, portanto, o conceito atual denominado “desenvolvimento sustentável” nada mais é do que uma outra versão desta base bíblica que resume o propósito de todos os seres humanos (Ramos e Barrientos, 2011: 48, grifos meus).

Segundo o mesmo relato, em meio ao processo de obtenção de certificações de manejo orgânico e comércio justo, Ramos e Barrientos perceberam que até mesmo “algumas exigências das agências certificadoras são princípios bíblicos que já seguíamos”, tais como a “valorização do próximo” e a não utilização de pesticidas químicos, o que se alinharia com o pressuposto de que “Deus não criou nenhuma espécie dependente de insumos químicos potencialmente perigosos” (Ramos e Barrientos, 2011: 54). A ideia de fundo, sempre repetida, é a de que o conhecimento bíblico é *eco-friendly* muito antes de os conceitos ecológicos terem sequer surgido.

Apesar de seguir toda a cartilha de precauções, de enfatizar a especificidade religiosa e alinhamento doutrinário de suas propostas, e de usar repertórios simbólicos pouco contestatórios em relação ao *status quo* das instituições religiosas, o plano da *A Rocha Brasil* de cooptar lideranças não rendeu muitos frutos. Não porque houvesse alguma resistência teológica ao que a *A Rocha Brasil* estivesse apresentando. Pelo contrário, segundo os relatos dos entrevistados, a aceitação dos postulados ecoteológicos apresentados pela organização sempre foi muito alta e praticamente não existiam controvérsias durante as reuniões e seminários. Mas se não houve resistência, também não houve empolgação a ponto de levar os participantes a priorizar o tema ecológico em suas práticas e pregações religiosas.

Mais uma vez, portanto, entra em cena a questão da hierarquia de prioridades. Basicamente, os pastores que participavam dos encontros saíam convencidos de que era possível

e teologicamente *plausível* relacionar identidade cristã e engajamento ecológico, mas não que isso fosse *impositivo* e, menos ainda, que fosse *vantajoso* do ponto de vista organizacional na gestão de suas igrejas. Em outras palavras, repetindo o padrão já delineado desde a Eco-92, a aparente simpatia não se traduzia em engajamento, muito menos em investimento institucional. Para piorar a situação em que a *A Rocha Brasil* se encontrava, a maioria das lideranças alcançadas por essas campanhas não costumava ter muita influência em suas denominações, então mesmo que elas quisessem atuar como multiplicadores, seu alcance seria muito limitado.

Enquanto as portas da maioria das igrejas se mantinham fechadas (ou apenas entreabertas), a alternativa de desenvolver projetos em conjunto com ongs ambientalistas já estabelecidas em território brasileiro também não se mostrava promissora. Conforme me explicou em entrevista Marcos Custódio, o primeiro presidente da *A Rocha Brasil*:

A gente avançou pouco no Brasil porque a igreja evangélica não via isso como algo da prática cristã, então não nos ajudaram... E as organizações ambientalistas sempre nos viram com olhos... assim... “quem são vocês?”. Então a gente sempre esteve no pior dos dois mundos. Os evangélicos não nos viam como uma organização efetivamente cristã... e as organizações ambientalistas nunca nos viram como uma organização ambientalista de fato. Então a gente ficou meio que no limbo.

Preso nesse limbo, a *A Rocha Brasil* optou por estreitar ainda mais suas relações com redes nacionais e internacionais da missão integral, afastando-se ainda mais de projetos de valorização da vida selvagem, manutenção de biodiversidade, e outras pautas de caráter mais conservacionista tipicamente abraçadas pela *A Rocha* em outros contextos. Uma das pessoas envolvidas na gestão da *A Rocha Brasil* mencionou em entrevista um exemplo (em tom de brincadeira) que é significativo a esse respeito: “[no Brasil], se a gente colocar uma criancinha pobre na nossa campanha as pessoas vão doar, se a gente colocar uma plantinha, as pessoas não vão doar, não tem esse apelo”. Foi inclusive por atenuar a ênfase em projetos de conservação ambiental que, no plano das relações institucionais, *A Rocha Brasil* acabou tendo um intercâmbio mais próximo com a *Tearfund* (que é manifestamente alinhada com o movimento da missão integral) do que com *A Rocha Internacional*. Essa reorientação se refletiu também na ligação quase umbilical com a *Ultimato*, que passou inclusive a abrigar em seu próprio site as publicações, aportes, e divulgação das atividades da *A Rocha Brasil*.

Ainda que o estreitamento de laços com organizações da missão integral tenha gerado desconforto entre alguns membros que acreditavam que a *A Rocha Brasil* deveria ter um protagonismo próprio, em vez de ficar sob o guarda-chuvas de outras organizações cujo foco primário não era a temática ecológica, essa estratégia teve um êxito relativo. Por um lado, a *Rocha Brasil* se tornou uma espécie de “oásis” do ativismo ecoevangélico, passando a ser quase unanimemente citada como exceção à apatia ambiental predominante no campo evangélico

brasileiro (Balmaceda, 2019; Morgan, 2019; Fonseca, 2019). Prova disso é que muitas das iniciativas ecoevangélicas que surgiram no Brasil⁶⁸ a partir de 2006 tiveram participação direta ou foram influenciadas pela *A Rocha*, seja porque se escoraram nos materiais produzidos e distribuídos pelo grupo⁶⁹, seja porque contaram com assessoria de seus membros, os quais se organizavam de forma excepcionalmente profissional⁷⁰ para os padrões do ambientalismo evangélico nacional até então. Por outro lado, tais iniciativas costumavam ter curta duração e escopo de ação pontual, formando-se e se encerrando ciclicamente, sem nunca chegar a atingir o público evangélico mais amplo, sobretudo nos segmentos pentecostais e neopentecostais que conformam a maior fatia evangélica no país.

Foi esse encapsulamento que, no longo prazo, inviabilizou a sobrevivência da *A Rocha Brasil* como uma entidade independente e organicamente enraizada. No começo de 2010 os ventos eram favoráveis, o cenário sociopolítico era marcado pelo crescimento econômico, as ongs se multiplicavam, a Rio+20 trazia a pauta ambiental de volta à esfera pública, e existiam redes nacionais e internacionais com recursos disponíveis para fomentar atividades com as que eram propostas pela *A Rocha Brasil*. Em 2015, o cenário começa a mudar e o país mergulha em uma crise econômica justamente no momento em que a *Tearfund* havia acabado de suspender o repasse de recursos que vinha efetuando desde 2009⁷¹. Em seguida, vem o processo de *impeachment* de Dilma Rousseff e junto com ele o crescimento da onda conservadora. Com o aumento da polarização política, cresceu a rejeição, sobretudo por parte dos evangélicos, a lideranças e organizações associadas à esquerda política (Almeida, 2019; Carranza, Santos e Jácomo, 2021) – incluindo-se aí não só as organizações ambientalistas, mas também boa parte daquele ecossistema da missão integral. A eleição de Jair Bolsonaro para a presidência da república tornaria a situação ainda mais complicada. Dentro da máquina governamental, órgãos

⁶⁸ Principalmente no Nordeste brasileiro, em razão de um direcionamento que, segundo os diretores da *A Rocha Brasil*, era imposto pela *Tearfund*.

⁶⁹ Em 2008, por exemplo, o grupo organizou a distribuição massiva de 35 mil cadernos anexos à revista *Ultimato* contendo quatro estudos bíblicos sobre missão integral e mordomia da criação. Os cadernos incluíam também um convite para a realização de treinamentos, e as lideranças inscritas recebiam uma capacitação para a elaboração e execução de projetos socioambientais que pudessem ter impacto no âmbito local (ARB, 2015b: 7).

⁷⁰ A *A Rocha Brasil* preocupava-se, por exemplo, em produzir e divulgar regularmente relatórios financeiros e de avaliação das atividades em curso, realizava auditoria externa dos gastos, tinha um escritório próprio e um núcleo de funcionários dedicado em tempo integral.

⁷¹ Para se ter uma ideia do impacto desse corte de financiamento, basta apontar que ele implicou o encerramento do principal projeto coordenado pela *A Rocha Brasil* até então, o “Rede de Transformação – Norte e Nordeste”. Segundo um dos relatórios que apresenta o balanço desse projeto, durante sua execução foram realizadas 72 oficinas de capacitação em 6 estados, impactando 1428 pessoas (ARB, 2015b: 37).

relacionados à questão ecológica foram esvaziados e servidores públicos, perseguidos⁷². O acesso ao financiamento público de projetos ficou mais restrito, e com isso atores da sociedade civil que antes atuavam como guarda-chuvas de projetos menores ou como *hubs* de distribuição de recursos passaram a ter que focar sua própria sobrevivência.

Finalmente, em meio à pandemia de Covid-19, *A Rocha Brasil* estava isolada, sem apoio de organizações parceiras, sem diálogo com as igrejas nem com atores relevantes do poder público, e sem uma base de doadores individuais que pudesse dar alguma sustentação a seus projetos. Ao não vislumbrar saída para esse impasse, em 2020, seus dirigentes decidiram fechar a organização definitivamente, deixando para trás um valioso espólio – grande volume de produção escrita; funcionários e gestores que ganharam experiência organização e uma imensa rede de contatos – que ainda hoje continua sendo reciclado para fomentar o desenvolvimento de novos projetos ecoevangélicos no contexto brasileiro.

3.5. Conclusão

Tanto os registros documentais das respostas evangélicas à Eco-92 quanto a breve reconstrução dos desafios enfrentados e das estratégias adotadas pela *A Rocha Brasil* (desde a sua idealização em 2001 até seu encerramento em 2020) sugerem que muitas das tendências identificadas na literatura internacional também se reproduzem (com certas particularidades, como não poderia deixar de ser) no contexto brasileiro.

De forma mais proeminente, destaca-se a preferência pelo enquadramento da zeladoria da criação. Mesmo quando considerações sobre o impacto diferenciado dos problemas ambientais entram em cena, a perspectiva predominante entre os evangélicos é a de que não são as causas estruturais nem os resultados coletivos da adoção de práticas ecológicas que interessa ao cristão, pois o fiel evangélico deve ser ecológico, acima de tudo, para agradar a Deus. Ao se escorar nessa motivação diferenciada, os evangélicos poderiam mobilizar um ativo essencialmente superior àqueles disponíveis aos ativismos ambientais meramente seculares (pragmáticos) ou que partam de um culto esotérico (animista, pagão, herético etc.) da natureza.

⁷² Para lembrar um episódio trágico e emblemático, vale citar o caso do indigenista Bruno Pereira, um servidor público licenciado da Funai que foi assassinado junto com o jornalista britânico Dom Phillips durante uma expedição na Amazônia em 2022. Até 2019, primeiro ano do governo de Bolsonaro, Bruno atuava como coordenador-geral de Índios Isolados e Recente Contato daquela Fundação, mas foi exonerado dessa função após conduzir uma operação de fiscalização contra o garimpo no Vale do Javari. O cargo (que concentra informações sigilosas sobre a localização exata de povos isolados e controla o acesso a essas terras indígenas) passou então a ser ocupado por Ricardo Lopes Dias, um ex-missionário evangélico que atuou por vários anos na Missão Novas Tribos do Brasil. A nomeação de Dias foi contestada pelo Ministério Público, e dentre as razões apresentadas os procuradores falavam sobre a ligação de Dias “com organização que tem por meta estreitar com os indígenas, preferencialmente os isolados e de recente contato, relações de dependência favoráveis à propagação da fé” (Biasetto, 2020).

Nos próximos capítulos, ficará claro que a afirmação dessa motivação diferenciada não significa que, na prática, a maioria dos ativistas ecoevangélicos tenham despertado para a causa ambiental com base na percepção de que estavam descumprindo uma tarefa determinada por Deus. Na verdade, a ênfase na ética da zeladoria parece derivar menos do seu poder de mobilização e mais da projeção de que uma convocação aos pares evangélicos em outros termos levaria a uma desqualificação do proponente. Em outras palavras, a ideia é que a conclamação ecorreligiosa encontraria ouvidos moucos se não fosse cercada de sinalizações acerca de sua “retidão doutrinária”, o que envolve a reafirmação clara da superioridade humana na criação, o farto uso de passagens bíblicas e a rejeição explícita ao culto da natureza.

Não é difícil encontrar lideranças e materiais ecorreligiosos afirmando que o cuidado ambiental *também* significa uma forma de cuidar do próximo, mas isso costuma ser trazido à conversa como algo complementar. Ou seja, a “criação” é antes de tudo uma obra de Deus que está sob a responsabilidade humana, e apenas em segundo lugar um bem comum que deve ser compartilhado de forma mais justa, coletiva e sustentável. Por decorrência, antes de ser uma atitude injusta que prejudicará o próximo, a destruição da natureza é um pecado que prejudicará a salvação individual. Nessa modulação, fatores como a lógica do sistema econômico, o desequilíbrio de forças na esfera política, as brechas das regulamentações legais etc., são eclipsados. O foco principal é o “lixo moral” espalhado nas atitudes cotidianas, no estilo de vida “afastado de Deus”. Sem regeneração da alma, não há salvação para o planeta.

Daí deriva a ênfase no cuidado ambiental como algo que deveria ser inerente (e não meramente complementar) à identidade cristã: não se trata de pensar no futuro e se juntar aos esforços do movimento ambientalista secular, muito menos de respaldar partidos políticos, mas olhar para dentro de si e ser coerente com os princípios e ideais do próprio cristianismo, principalmente aqueles mais primordiais – fundantes e fundamentais – expressos por Deus já no momento da criação. É por isso inclusive que, ao contrário do que uma sociologia espontânea poderia sugerir, as diferentes expectativas escatológicas (sobre o que deve acontecer no fim dos tempos) não geram contradições com a necessidade de cuidar do meio ambiente, conforme também será discutido adiante.

Outro fator que já começa a ficar evidente nessa primeira passagem pelo ambientalismo evangélico no Brasil é a carência de apoio institucional às iniciativas ecorreligiosas. Ou seja, para a maioria das lideranças evangélicas, ter uma visão simpática à causa ambiental não é algo incompatível com a fé cristã, mas também não é algo imprescindível, por isso o tema raramente ganha qualquer proeminência no âmbito das congregações. Ao não encontrar respaldo nas igrejas, esse movimento tende a habitar redes paraeclesiásticas, preferencialmente aquelas restritas ao universo evangélico. Diante da projeção de que os espaços de discussão e convivência

do ambientalismo secular seriam hostis às crenças dos evangélicos, e dada a dificuldade de encontrar uma abertura institucional para aprofundar essa temática nas igrejas, é nessas redes que os fiéis tendem a encontrar um espaço acolhedor para a conciliação entre suas crenças religiosas e o ativismo ambiental.

Ora, esse “acolhimento” em redes ecorreligiosas será tão mais facilitado quanto menos concessões precisem ser feitas em relação às concepções de fé já encampadas pelo fiel. Em grande medida, é isso que explica a importância histórica de grupos que são distintivamente evangélicos (ainda que não denominacionais), tais como a *Ultimato*. Não à toa, seja na articulação nacional e internacional para a realização de campanhas ou para a abertura de escritórios regionais de redes como *A Rocha Brasil*, seja na produção, tradução, patrocínio e divulgação de materiais (livros, artigos, notícias, colunas, panfletos etc.) sobre a relação entre meio ambiente e cristianismo, muitas das iniciativas ecorreligiosas brasileiras contam ou contaram com o apoio da *Ultimato* em algum momento de sua trajetória.

Resta, porém, um importante conflito a ser equacionado: participar de tais redes é se dedicar à realização de atividades e à construção de novos laços de solidariedade que, cedo ou tarde, podem gerar questionamentos “internos” (relativos à identidade religiosa denominacional pré-existente) e “externos” (relativos à percepção de afastamento dos “irmãos” e da congregação original), já que os recursos investidos pelo fiel nessas redes inevitavelmente serão subtraídos daqueles que poderiam estar sendo investidos nas igrejas. Mas qual seria o motivo de as próprias igrejas não criarem canais institucionais para que essa dedicação não seja “gasta” em outros espaços? Afinal de contas, se a noção de cuidar do meio ambiente é vista positivamente tanto pela massa de fiéis regulares quanto pela maioria dos pastores e lideranças denominacionais, por que o tema ainda é tão marginal entre os evangélicos?

Dada a confiabilidade atribuída não só aos pastores e suas pregações, mas também aos interlocutores (os “irmãos”) com quem o fiel interage cotidianamente – no café da igreja, na saída do culto, na visita para uma oração e assim em diante –, a inclusão e reafirmação sistemática da importância do cuidado ambiental no circuito das igrejas teria um impacto nada desprezível. Conforme foi sugerido ao longo deste capítulo, as respostas a essas questões passam pelo conceito de hierarquização de prioridades. Resta discutir, contudo, os condicionantes sociais subjacentes à percepção de que não é *interessante* direcionar recursos institucionais para alavancar a pauta ambiental, ainda que esporadicamente ela seja mencionada de forma positiva. Os próximos capítulos buscarão demonstrar que esse rebaixamento de forma alguma tem a ver com falta de repertório ou resistências de ordem teológica, mas está ligado às estratégias que as lideranças evangélicas postulam como mais efetivas para garantir a reprodução e expansão de suas igrejas no altamente competitivo mercado religioso brasileiro.

CAPÍTULO 4 | ANTROPOCENTRISMO E DIVINIZAÇÃO DA NATUREZA

A excepcionalidade humana e sua ascendência em relação às demais criaturas foi enfatizada de inúmeras formas e em múltiplas escalas pelo cristianismo ao longo dos últimos séculos (Thomas, 2010). Entre as escoras simbólicas desse antropocentrismo, pode-se citar, por exemplo, a miríade de tabus relativos às “transgressões” da fronteira que separa o mundo humano e animal, sendo esse segundo o reino da gula, da ferocidade e da sexualidade; o reino do Diabo, não à toa representado como uma besta que congrega atributos humanos e animais (Thomas, 2010: 48-54). Em razão de ensinamentos desse tipo, não é raro encontrar movimentos de defesa dos animais críticos ao cristianismo. Para autores como Peter Singer, é por crescerem ouvindo narrativas como as que mostram Deus afogando “quase todos os animais da terra para castigar os seres humanos por sua maldade” que a maioria das pessoas dificilmente se preocuparia com as mortes causadas, por exemplo, pela inundação de um vale (Singer, 2012: 281).

Em outro de seus exemplos, Singer menciona também a “indiferença” de Jesus “ao induzir dois mil porcos a se lançar ao mar”⁷³, um ato que seria desnecessário em vista do pressuposto que “Jesus tinha plena capacidade para exorcizar demônios sem transferi-los a outras criaturas” (2010: 278-9). Para reforçar seu diagnóstico acerca da indiferença do cristianismo em relação à vida não humana, Singer cita também os comentários de ícones como São Tomás de Aquino, que afirma expressamente que “não importa como o homem se comporta com relação aos animais”, e Santo Agostinho, que afirma que

o próprio Cristo mostra que é o cúmulo da superstição refrear-se de matar animais e destruir plantas, pois, julgando que não há direitos comuns entre nós, os animais e as árvores, ele lança os demônios a uma vara de porcos e, com uma maldição, seca uma árvore em que não encontrou frutos. [...] Certamente nem os porcos nem a árvore pecaram (Santo Agostinho apud Singer, 2010: 279).

Entretanto, a ideia de que alguma divindade concedeu ao ser humano a autoridade para submeter não só os animais, mas o mundo natural como um todo não é um traço exclusivo da tradição judaico-cristã. E mesmo que leituras de caráter antropocêntrico sejam hegemônicas no interior dessa tradição, resta uma série de ambiguidades acerca de quais direitos e obrigações são reservados à humanidade em sua relação com a criação não humana (Thomas, 2010: 21-30). Assim, ainda que muitos ensinamentos cristãos forneçam uma série de incentivos religiosos à exploração do meio ambiente, existem outros que podem resultar em uma série de restrições,

⁷³ Episódio descrito em Mateus, capítulo 5.

e essa ambiguidade se manifesta na história concreta de diferentes maneiras⁷⁴. Ou seja, da mesma forma que cristãos já foram incentivados, por exemplo, a erradicar bosques sagrados para combater o paganismo, também foram instados a não desenvolver atividades de mineração, pois se Deus quisesse que os humanos utilizassem metais, não os teria enterrado tão profundamente (Roskos, 2007: 485; Van der Pot apud Tellegen e Wolsink, 1988: 61).

Isso posto, um dos pontos mais problemáticos para aqueles que se propõem a rebater as críticas ao antropocentrismo cristão é que, mesmo entre os fiéis mais “ecologizados”, raramente se contesta o pressuposto de que o ser humano ocupa um lugar de destaque no mundo por ser a única criatura feita à imagem e semelhança de Deus. Para muitos, porém, o antropocentrismo propriamente dito seria um traço da modernidade iluminista, mecanicista, tecnocrata, secularista etc., não do cristianismo, pois nele o ser humano, apesar de superior, não ocupa o centro do universo, sendo esse lugar reservado a Deus. Por inúmeras vezes, ouvi o argumento de que o cristianismo poderia até ser acusado de “omissão” em relação ao incentivo de posturas ecológicas, mas se a humanidade hoje explora uma natureza considerada como mero cenário dessacralizado, ou como mero estoque de bens materiais, isso deveria ser atribuído exclusivamente à ciência, não à religião.

De partida, tal perspectiva ignora que, na genealogia da modernidade ocidental, foi a religião cristã, apoiada na herança judaica e em seu repúdio a “todos os meios mágicos de busca da salvação” (Weber, [1920] 2010: 96), que iniciou o macroprocesso expresso pelo conceito de “desencantamento do mundo”. Foi só após essa racionalização operada pela ética religiosa que a ciência assumiu o bastão e amplificou ainda mais a transformação do mundo em um mecanismo causal no qual as coisas “são” e “acontecem”, mas não “significam” mais nada (Weber, 1991: 344). Como bem sintetiza Pierucci (2003: 145):

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.

A despeito dessas petições de princípios, contudo, o grosso desse debate tende a se concentrar menos em questões genealógicas e mais na recusa de que a doutrina da *imago Dei* incentivaria condutas que gerariam a degradação imponderada do meio ambiente. Além disso, ainda que a doutrina em si raramente seja contestada, existem no interior do cristianismo

⁷⁴ Isso é válido tanto para o cristianismo quanto para aquelas cosmologias religiosas, como as dos povos indígenas, que às vezes são descritas como portadoras de virtudes ecológicas intrínsecas (Taylor, 2016b). A esse respeito, basta lembrar que o avanço da civilização maia produziu o esgotamento e colapso de seu ecossistema local muito antes de a invasão espanhola introduzir a cosmologia cristã naquele contexto (Diamond, 2005). Ou seja, uma idealização ecológica do “bom pagão” é tão desprovida de base objetiva quanto às projeções românticas feitas sobre a figura do “bom selvagem”.

gradações importantes acerca de quão especial e distinto é o papel dos ser humano nos planos divinos – ou seja, a aceitação do princípio não descarta a discussão sobre suas derivações.

Na dinâmica das disputas internas à esfera religiosa, meros acenos ou insinuações sobre a possibilidade de interpretações mais horizontais – principalmente na linha da espiritualidade da criação – parecem funcionar como senhas que permitem aos agentes se reconhecerem como aliados na contestação do *status quo* doutrinário. Essa postura costuma, entretanto, ter um alto custo na no interior das estruturas hierárquicas eclesiásticas. É por isso que a disposição a uma leitura mais flexível da *imago Dei* tende a ser proporcional à marginalidade do proponente em relação ao núcleo institucional de sua denominação. *Outsiders* são mais livres para questionar explicitamente doutrinas tradicionais sem grandes reservas, ao passo que aqueles que são guardiões da tradição e têm papéis institucionais relevantes precisam balancear a todo momento a flexibilização doutrinária com a reafirmação da ortodoxia.

Já no plano das disputas externas, o conflito entre o ambientalismo cristão e leituras ambientalistas esotéricas que colocam o ser humano como apenas mais um elo da “teia da vida” – em alguns casos, um elo que, em vez de ser o mais “especial”, é o mais disruptivo – têm como principal ponto de tensão a ideia de que o “culto ao criador” possa ser sobrepujado pelo “culto à criação”. Assim, para os empreendedores ecorreligiosos cristãos, trata-se de buscar um equilíbrio sempre instável entre a modernidade categorizada como utilitarista e alheia ao sobrenatural, e as cosmologias esotéricas que celebrariam de forma eticamente irracional o caráter divino de todos os seres (inclusive do próprio planeta), promovendo o reencantamento do mundo e a celebração mágica (portanto também imoral⁷⁵) da natureza.

4.1. Reencantar para salvar

Na pesquisa de opinião realizada por ocasião da Eco-92, Samyra Crespo e Pedro Leitão (1993) compilaram o “ideário básico” expresso pelas lideranças do movimento ambientalista brasileiro e, entre os itens analisados, estava a questão da “espiritualidade” abraçada por esse movimento. O estudo mostra que tais lideranças manifestavam marcante rejeição das representações religiosas tradicionais, sobretudo aquelas ligadas à tradição judaico-cristã, geralmente descritas como míopes em relação ao sentido espiritual que deriva da interligação de todos os seres (Crespo e Leitão, 1993; Crespo, 1994). Em oposição à cosmologia cristã, os ativistas ambientais brasileiros comumente usavam expressões como “a natureza é Deus” e exaltavam religiões

⁷⁵ Como explica Pierucci, ao contrário da religião, a magia não pretende “introjetar nos humanos quaisquer preceitos de moralidade. Longe dela inocular em nós qualquer sentimento de culpa[...]. Para o pensamento mágico, não há o Mal com letra maiúscula, assim como não há o Bem. [...] Sofrimento e desventura, toda enfermidade e aflição, tudo é efeito de um feitiço cuja solução só pode ser outro feitiço. Simples. Nada de culpas, nada de culpa” (Pierucci, 2001: 103).

orientais ou tradições anteriores ao cristianismo, as quais encerrariam “uma grande sabedoria no que tange às ‘energias’ que regulam o universo e a natureza” (Crespo e Leitão, 1993:120).

Tais tendências não são particulares ao contexto brasileiro. Autores e estudos de diferentes contextos apontam para conexões similares entre o movimento ambientalista e a formulação de espiritualidades alternativas (Bloch, 1998; Gibson, 1997; 2009; Taylor, 1995; 2008; 2010). Em muitos casos, essa associação é feita com base em uma perspectiva funcionalista, na qual a massificação e secularização das sociedades modernas deixariam um vácuo que seria ocupado pela busca de uma religião com o próprio planeta, religião essa que, em última instância, dependeria de um reencantamento do mundo (Alphandéry, Bitoun e Dupont, 1992: 43). Conforme a descrição de Gibson (1997), o Ocidente estaria passando por uma crise simultaneamente ambiental e cultural, e as diversas manifestações ecológicas-espirituais seriam uma forma de protesto em relação à modernização, responsável por promover a

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 (Gibson, 1997).

É em resposta a isso que estaria surgindo o que Gibson chama de “cultura do encantamento”, isto é, uma forma de ver o mundo que recusaria “a redução moderna de animais, plantas, lugares e forças naturais a matérias ou recursos utilitários”, oferecendo em seu lugar a “transcendência, uma sensação de mistério e de significado, e vislumbres de um mundo numinoso além do nosso” (Gibson, 2009: 11). Ainda que Gibson use de forma bastante ampla o conceito de “encantamento”, o pressuposto básico aqui é de que a crise ambiental surge como consequência de uma visão fragmentária das coisas, logo sua solução passa por uma ampla mudança de paradigma, englobando holisticamente a ciência, a cultura e as próprias religiões.

A proposição de um novo paradigma epistemológico, um paradigma holístico, aberto à percepção do caráter sagrado e metafisicamente interconectado do mundo natural, é justamente um dos pilares do movimento que ficou conhecido como “ecologia profunda” (Nash, 1989; Taylor, 2001b). Tal como “cultura do encantamento”, o conceito de “ecologia profunda” é amplo, o que o leva a ser empregado para descrever perspectivas muito distintas, as quais compartilham a característica de reivindicar um conhecimento sobre o mundo que vai “além” da ecologia tradicional, “rasa”, fundamentada em uma ciência “laica”, “mecanicista” etc. Um dos principais nomes que se arrogam como proponentes de uma “ecologia profunda” é Fritjof Capra, autor de obras como *O tao da física* (1975), que consta no rol da “literatura obrigatória” referida pelos ecologistas brasileiros nos anos 1990 (Crespo, 1994: 85).

Para Capra, a ecologia poderia se transformar no “equivalente ocidental do senso orgânico de unidade do taoísmo” (Nash, 1989: 117). Mas não se trata, nesse caso, da ecologia “rasa”, “antropocêntrica”, que colocaria os seres humanos “acima ou fora da natureza”, e sim de uma “ecologia profunda” que concebe os seres humanos “apenas como um fio particular na teia da vida” (Capra, 1997: 27). Ainda que reivindique a todo momento uma fundamentação objetiva para essa “visão profunda”, uma fundamentação calcada em uma “nova ciência”, um “novo paradigma”, Capra reconhece que “em última análise a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa” (Capra, 1997: 27). A “religiosidade” visada nesse caso, porém, surge não como uma rendição ao irracional, mas como busca de uma racionalidade alternativa.

Ao postular a reconciliação com a natureza como uma espécie de fuga da modernidade, as correntes esotéricas da ecologia profunda aproximam-se daquilo que Hervieu-Léger (1982) chamou de perspectivas “neoapocalípticas”, as quais respondem à crise da civilização técnico-industrial com a projeção milenarista de um universo ecologicamente reconciliado, um universo no qual a natureza volte a ser a “mãe nutridora em quem o ser humano pode confiar” (Hervieu-Léger, 1982: 53). Nessas cosmologias, é justamente por ter sido o primeiro alvo da racionalidade moderna e do “processo maciço de secularização” que a religião passa a ser vista como algo a ser valorizado, isto é, “a religião atrai tanto mais porque é considerada como tendo menos influência social” (Hervieu-Léger, 1982: 53). Na medida em que essa “retomada” do fenômeno religioso é encampada por estratos intelectuais ansiosos em relação à crise ecológica, ela passa a alimentar uma “reação antimoderna” que, segundo Hervieu-Léger (1982: 60-1), “tem menos a ver com uma recusa geral da evolução histórica do que com uma apreciação racionalizada dos limites objetivos do progresso” (Hervieu-Léger, 1982: 60-1).

Resta, porém, a questão de quais tradições religiosas poderiam (e deveriam) ser resgatadas nesse protesto contra a modernidade. Para as correntes “neopagãs” que se engajam nessa contestação, a tradição judaico-cristã não seria uma alternativa aceitável, posto que ela própria também seria responsável pela conformação do antropocentrismo dominante (Hervieu-Léger, 1982: 67, nota 39). Segue-se daí a preferência por cosmologias não cristãs como base para a elaboração de uma “racionalidade autenticamente alternativa”, uma racionalidade capaz de restituir subculturas religiosas por muito tempo reprimidas pelas grandes religiões “integradas”, quer dizer, comprometidas com o “espírito ocidental” (Hervieu-Léger, 1982: 67, nota 39).

Os próximos tópicos procuram dar conta justamente de como os empreendedores ecorreligiosos cristãos se protegem dessas críticas e, ao mesmo tempo, elaboram seus próprios protestos em relação à modernidade secular (ou tecnocrata), buscado evitar que essa contestação implique o abandono do próprio cristianismo em nome de uma “revolução espiritual” mais profunda. Conforme será demonstrado, há um amplo leque possível de estratégias de

legitimação nesse debate, e o emprego de cada uma delas resulta de um cálculo que envolve tanto a projeção de recepção entre os diferentes públicos-alvo, quanto a própria posição ocupada pelo proponente no campo religioso. Do cruzamento desses diferentes influxos, emergem propostas ecorreligiosas que são mais “abertas” à reformulação de princípios tradicionalmente encampados pelas religiões cristãs, ou que procuram resgatar sentidos “originários” que estariam sendo ignorados ou foram “mal compreendidos”, ou ainda que simplesmente contestam que doutrinas e mandamentos bíblicos tenham qualquer desdobramento antiecológico.

4.2. *Imago Dei* contra a irresponsabilidade ecológica

Quando perguntei ao coordenador da pastoral da ecologia da arquidiocese de São Paulo, Diego Machado, se o pressuposto cristão da hierarquia das criaturas atrapalharia de alguma forma a difusão do engajamento ecológico entre os fiéis, não houve dúvida ou hesitação em sua resposta: só quando o indivíduo esquece que “existe um Deus acima dele”, ou “quando exclui Deus da relação”. Tal resposta contém o núcleo do argumento com que mais me deparei ao longo desta pesquisa quando a questão do antropocentrismo cristão estava em tela: se bem entendido, o postulado de que a humanidade está no topo da hierarquia das criaturas deve gerar não imprudência em relação ao meio ambiente, mas sim o maior incentivo possível à adoção de condutas de vida ecologicamente corretas. Em contrapartida, a negação desse postulado teria efeitos ecologicamente maléficos, pois eximiria o ser humano da responsabilidade de cuidar do meio ambiente ou, pior ainda, poderia convertê-lo em um escravo-adorador da natureza.

Tal preocupação transparece também nos documentos católicos que abordam a temática ambiental em outros contextos geográficos e institucionais. Desde os pioneiros pronunciamentos do papa Paulo VI sobre a questão ecológica, já constam alertas do tipo: “nós devemos ser a favor da ‘ecologia’, de que tanto se fala hoje em dia, desde que, evidentemente, ela não converta o homem de senhor em servo do mundo natural” (Paulo VI, 1974). João Paulo II demandou a mesma cautela em diversas ocasiões. Em um discurso aos jovens, descritos como “especialmente sensíveis à beleza da natureza”, ele condenou as modalidades de contemplação da natureza que resultam no encontro da “figura obscura de uma divindade impessoal ou força cósmica”, em vez do Deus “pessoal” e “amoroso”, pois “não devemos confundir o Criador com a Sua criação” (João Paulo II, 1993). Porém, é Bento XVI, com sua conhecida preocupação doutrinária, que elabora essa inquietação com a “ameaça panteísta” de forma mais incisiva ao afirmar a “perplexidade” da Igreja diante de

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, 2010: 7, §13).

“Colocar a questão de modo equilibrado”, essa chave é importante pois a Igreja Católica tem clara a noção de que uma visão totalmente mecanizada da natureza contrariaria suas próprias premissas. Como aponta o próprio Bento XVI (2009: 34, §48), “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” (Bento XVI, 2009: 34, §48). Ou seja, tanto a objetificação materialista dos bens naturais quanto sua divinização são rejeitadas no enquadramento ecocatólico. Nem tanto ao Céu, nem tanto à Terra. Sua proposta ecológica, tal como na controvérsia entre capitalismo *versus* socialismo, passa pela elaboração de um caminho do meio, ou uma terceira via que, como registra a *Doutrina Social da Igreja* em sua seção sobre o meio ambiente, não promova nem o utilitarismo, nem a divinização da natureza (Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004: §463).

Mesmo nos enquadramentos ecorreligiosos articulados pelo papa Francisco, às vezes acusado de respaldar ensinamentos potencialmente heréticos, é possível encontrar diversas pistas dessa mesma demarcação de fronteiras, ainda que elas sejam mais fluidas. Ou seja, como nos demais assuntos, Francisco parece revolucionar tudo ao mesmo tempo que reafirma a tradição. Assim, na *Laudato Si'*, ele defende que “nós e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime” (2015: 67, §89). Ora, “estamos unidos”, ou “formamos uma comunhão”, de forma alguma significa “estamos no mesmo nível” ou “temos a mesma importância”. Caso reste alguma dúvida sobre isso, basta avançar para o parágrafo seguinte:

Isto não significa igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele seu valor peculiar que, simultaneamente, implica uma tremenda responsabilidade. Também não requer uma divinização da terra, que nos privaria da nossa vocação de colaborar com ela e proteger a sua fragilidade. Estas concepções acabariam por criar novos desequilíbrios, na tentativa de fugir da realidade que nos interpela (Francisco, 2015: 67, §90, grifos meus).

A porta que Francisco abre, ele mesmo fecha. Essa alternância aparece também em sinalizações mais sutis, como na menção à “mãe terra”, uma expressão que consta no Cântico das Criaturas de Francisco de Assis e é largamente utilizada nos enquadramentos do ambientalismo esotérico em conjunto com expressões como Gaia, Pachamama e afins. Contudo, é na ausência de iniciais maiúsculas que a diferença fica marcada: a “mãe terra” da qual fala Francisco não é a “Mãe-Terra” da qual falam os ambientalistas esotéricos. No início da pesquisa que originou este trabalho, ainda me custava acreditar que uma questão aparentemente tão banal quando o modo de grafar uma palavra tivesse qualquer importância real no debate

cristão sobre o meio ambiente. Mas a análise dos documentos e as entrevistas foram confirmando continuamente que essa era de fato uma questão relevante.

Em termos gerais, não é preciso ir tão longe para perceber que os modos de grafia têm certa saliência no segmento cristão, principalmente na esfera eclesiástica católica. Qualquer um que tenha lido um texto apologético cristão certamente já notou o uso de pronomes (Ele, d’Ele, Ela, d’Ela) com a inicial maiúscula para se referir a Deus, Jesus ou Maria. Em contrapartida, causa estranheza e até repulsa à maioria dos fiéis uma frase que se refira a Jeová como o deus cristão, ainda que gramaticalmente, nesse caso, não faça sentido usar a inicial maiúscula na palavra “deus”. Por extensão, o que alguns ecorreligiosos cristãos fazem é evitar a grafia “Terra” para não sugerir que o planeta tenha um *status* diferenciado dos demais objetos inanimados⁷⁶. Até mesmo no processo coletivo de escrita da famosa *Carta da Terra*, um dos pontos⁷⁷ debatidos no comitê foi a crítica feita por conservadores religiosos de que os ambientalistas que usavam a inicial maiúscula estariam “divinizando o planeta, promovendo o panteísmo e a adoração da Terra” (Rockefeller, 2008: 7-8).

Indo na direção contrária, empreendedores ecorreligiosos também podem optar pelo uso da inicial maiúscula quando querem “passar a mensagem” de que estão desafiando o dogmatismo de leituras conservadoras ou tomando algum partido em disputas internas. Como afirmou um dos católicos entrevistados para esta tese, ao se deparar com a grafia em maiúscula no rascunho de um livro que seria publicado por um padre, alertou o colega dizendo que ele “iria levar pau” se não mudasse aquilo, mas o conselho não teria sido seguido pois a escolha era uma forma de protesto⁷⁸. Para dar um exemplo inverso, no qual a opção pela inicial minúscula é conjugada com a crítica ao “cosmocentrismo”, vale citar um trecho do texto “A visão cristã sobre o meio ambiente”, do bispo de Campos (RJ), Ferrería Paz:

o cristianismo não vê oposição entre ciência, ação humana e cuidado da terra, como certos ambientalistas radicais que diagnosticam o fim da espécie humana como uma única saída para salvar a terra [...] Nossa fé cristã, nos liberta de considerar a terra como uma deusa, ou como a quarta pessoa da Trindade Santa, o cosmocentrismo leva a desvios, como o de querer substituir a Carta da Declaração dos Direitos Humanos pela Carta da Terra (Paz, 2013).

⁷⁶ Em alguns casos, recorre-se à ambivalência da palavra “terra” para falar indiretamente deste mundo terreno sem falar explicitamente do planeta. Em outros, menos sofisticados, a lógica simbólica se sobrepõe à regra gramatical e o autor simplesmente fala abertamente do “planeta terra”.

⁷⁷ Outra controvérsia relevante surgida durante a escrita desse documento foi a objeção que grupos cristãos fizeram ao uso da expressão “saúde reprodutiva”, pois isso poderia servir como uma espécie de “código” ou “sinalização” de incentivo ao aborto, devendo ser substituída por “reprodução responsável” (Rockefeller, 2008: 18 e nota 22)

⁷⁸ O mesmo entrevistado acrescentou ainda que, muitas vezes, escolhas desse tipo são feitas à revelia dos autores, durante o processo de revisão, conforme as preocupações e princípios abraçados por cada editor.

4.3. Leonardo Boff e a aposta na revolução espiritual inspirada pelo cristianismo

Uma das figuras mais citadas – tanto nos documentos quanto nas entrevistas, e tanto entre católicos quanto entre evangélicos – pelos cristãos que usam repertórios simbólicos propondo a personificação materna do planeta Terra é Leonardo Boff. Quando abordei esse tópico na entrevista, Boff afirmou que a orientação de usar a grafia em minúscula costumava ser justificada como uma forma de “evitar uma concepção que eles [sacerdotes de maior escalão] diziam [ser] dos indígenas, que dizem ‘a Pachamama tem dimensões divinas’ etc.”. Segundo Boff, isso trazia (e ainda traz) um grave prejuízo ao fomento de posturas mais ecológicas, pois “quando falamos de ‘terra’ como solo, nós podemos cavar, podemos construir, podemos comprar, podemos vender. Quando falamos de ‘Terra’ como mãe, nós damos a ela os atributos que damos a nossas mães. Nós cuidamos, nós amamos, nós guardamos e respeitamos nossas mães”.

Em sua trajetória marcada por conflitos com o poder disciplinador exercido pelo Vaticano, Boff aprofundaria as proposições mais místicas de seus enquadramentos ecoteológicos na mesma medida em que se afastaria do núcleo institucional católico, e o rompimento definitivo é diretamente ligado ao contexto dos encontros inter-religiosos que ocorreram durante a Eco-92. Ainda na posição de sacerdote, e já reconhecido como um dos maiores nomes da ecoteologia no mundo, Boff enfrentaria uma “marcação cerrada” em todas as atividades que participou durante a Eco-92. O registro de uma delas foi feito por Granberg-Michaelson, coordenador da delegação do Conselho Mundial de Igrejas, que relata uma palestra feita por Boff na qual ele teria defendido

ideias ortodoxas sobre a santificação sacramental do mundo material, perspectivas católicas tradicionais, conceitos de teólogos do processo⁷⁹, insights da teologia feminista, uma visão do escopo cósmico da cristologia e as contribuições da teologia da libertação para fornecer um entendimento profundo e integrado sobre a criação de Deus e sobre a resposta da igreja à sua crise atual (Granberg-Michaelson, 1992: 51, grifos meus).

A preocupação em qualificar as ideias apresentadas por Boff como “ortodoxas” reforça o valor simbólico que o capital da ortodoxia tem entre os cristãos, mesmo em espaços menos dogmáticos e abertos ao diálogo inter-religioso. Ainda, o mesmo relato dá conta de que, em sua apresentação, Boff defendeu que “o Espírito habita o cosmos” e isso demandava “um novo reencantamento da criação”, o que suscitou nos presentes certo nervosismo expresso em diversos questionamentos, tais como “Quão santa é a criação? Como a consciência da presença do Espírito no mundo material se distingue de adorar a Terra como sagrada?” (Granberg-Michaelson, 1992: 54). Aí fica ainda mais evidente a tensão com a potencial afirmação de valores

⁷⁹ Perspectiva teológica segundo a qual Deus é afetado pelo processo temporal, em oposição às concepções de que é imutável, eterno, atemporal e impassível.

panteístas nas ideias ecoteológicas propostas por Boff. Diante de tais questionamentos, porém, Boff ainda se esforçava em enquadrar suas ideias no campo da ortodoxia. Como o próprio Granberg-Michaelson fez questão de frisar, Boff “respondeu [aos questionamentos] citando recursos e ensinamentos da *teologia ortodoxa*” (1992: 54-5, grifos meus).

Foi como resultado desses encontros que se elaborou também a “Carta às Igrejas”. Ainda que tangencialmente, ao que tudo indica, é nesse documento aparece pela primeira vez⁸⁰ a famosa fórmula: “o clamor do povo e o clamor da terra se misturam” (Granberg-Michaelson, 1992: 73). Símbolo do encontro entre a teologia da libertação e a ecoteologia, tal fórmula seria, alguns anos depois, consagrada por Boff em *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres* ([1995] 2004).

O conflito mais determinante para os futuros de Boff na Igreja Católica, contudo, ocorreria em outra reunião ligada à Eco-92. Conforme seu relato na entrevista para esta tese, nesse evento, que contava com presença do Dalai Lama, os apresentadores debatiam as conexões entre ambientalismo e promoção da paz e, no avesso, entre destruição ambiental e guerras. Em sua fala, Boff teria defendido a tese de que as religiões abraâmicas são mais belicistas (e também por isso, menos ecológicas), o que gerou indignação em um cardeal que estava presente. Tal cardeal teria então providenciado para que Boff fosse novamente silenciado pelo Vaticano e obrigado a sair da América Latina (mudando-se para as Filipinas ou para a Coreia do Sul), e foi isso que, segundo ele, levou ao seu pedido de desligamento da instituição católica. Se em 1984 Boff “aceitou a imposição de silêncio obsequioso preferindo, em suas palavras, caminhar com a Igreja a andar sozinho com sua teologia”, em 1992 ele preferiu “renunciar dizendo que já tinha sido humilde, mas não seria humilhado” (Guimarães, 2008: 65).

O tom que Boff adotaria a partir de então seria crescentemente crítico à instituição católica, e a gramática ecológica seria um dos principais repertórios dessa crítica. Se na década de 1970 o tema da ecologia já era um importante fator na teologia da libertação encampada por Boff, na década de 1990 ele se torna o “eixo integrador” de suas perspectivas libertárias (Baptista, 2008: 114). Tanto que o primeiro livro publicado por Boff após o rompimento institucional se intitula *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, e nele a questão ecológica é descrita como “a questão das questões” (1993: 19-21).

O livro é esquematizado para demonstrar a “miopia” de uma série de caminhos até então propostos para a superação da crise ecológica: o “caminho da técnica” (tecnologias mais limpas) não resolveria as verdadeiras causas do problema; o “caminho da política” (leis ambientalmente

⁸⁰ Boff não soube me precisar, na entrevista, se foi ele que sugeriu a inserção dessa fórmula na Carta às Igrejas, ou se foi nesse documento que ele se inspirou para desenvolver o seu enquadramento. Ao puxar o fato de memória, ele afirmou que o lema já tinha sido usado em seu livro *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Porém, essa publicação é de 1995, ao passo que a “Carta às Igrejas” foi publicada em 1992.

responsáveis) manteria inalterada a estrutura de poder; o “caminho da sociedade” (mitigação das injustiças sociais) não refundaria a aliança humana com a natureza; o “caminho da ética” (nova normatividade) facilmente se degeneraria em um mero código de comportamento; o “caminho da mente” (nova subjetividade) ficaria restrito ao mundo interior (Boff, 1993: 26-40). Até aqui, nenhuma das críticas difere muito do que a própria Igreja Católica já apontava em sua oposição às demais formas de enquadramento ecológico. As divergências começam a se tornar claras, porém, na discussão do último e mais importante “caminho”, o da “mística cósmica”, o único que poderia fornecer um curso de ação realmente efetivo (Boff, 1993: 40).

Tal como os enquadramentos católicos oficiais, Boff defende que, em última instância, só uma transformação espiritual chegaria ao âmago das questões ambientais. A luta em favor dessa transformação espiritual, entretanto, deveria ocorrer “a despeito das Igrejas e das religiões instituídas”, sobretudo porque “as Igrejas foram cúmplices da mentalidade que levou à atual crise mundial da biosfera” (Boff, 1993: 77, 149). Especificamente em relação ao catolicismo, Boff traça um paralelo com o stalinismo e atribui as limitações da Igreja à expropriação efetuada pelo clero que, por meio de um “golpe de estado”, transferiu aos papas, bispos e padres o poder da comunidade católica (Boff, 1993: 114). Dessa nova perspectiva, o planeta enquanto ser vivo, e não a Igreja, deveria ser o lócus do sagrado. E as críticas não se limitavam à Igreja Católica. Conforme argumenta Boff, apesar de ter traços ecologicamente positivos, o cristianismo como um todo fomentou “a entrega do mundo à agressão humana” ao anunciar “um Deus desligado do mundo, o que favoreceu o surgimento de um mundo desligado de Deus” (1993: 47).

As obras de Boff que abordariam direta ou indiretamente a questão ambiental nos anos seguintes se escorariam nesse mesmo esquema crítico. De forma geral, o imenso volume dessas publicações é proporcional à repetição dos argumentos, que muitas vezes comportam a reprodução de parágrafos inteiros ou das mesmas ideias encadeadas de forma diferente. Uma inovação de repertório relevante nesse período, contudo, é o progressivo apelo a conceitos da física quântica. Multiuso, a retórica “quântica” seria crescentemente acionada por Boff em inúmeras argumentações.

Existe o caráter indeterminado e flutuante de todas as energias e de toda a matéria, consoante, segundo a física quântica de W. Heisenberg e de N. Bohr. Por isso nada impede que ocorra a emergência de um outro patamar de consciência e de vida humana que salvguarde a biosfera e o planeta Terra [...]. Quando, nos primeiríssimos momentos após a grande explosão, topquarks, prótons e outras partículas elementares começaram a interagir, surgiram campos de relações e unidades de informações e ordens mínimas de complexidade. Assim se manifestou aquilo que depois se chamaria de espírito (Boff, 2009a: 89, 91).

Ou seja, ao deixar de disputar os jogos do campo religioso como sacerdote, Boff passou a investir em “experimentações reflexivas heterodoxas” e isso o levou a uma aproximação crescente com o movimento da Nova Era (*New Age*), no qual passou a ser visto como um “guru”

(Camurça, 2007: 402-3). Uma das características desse meio esotérico é, justamente, a “conexão *ad hoc* de ideias extraídas de campos radicalmente diferentes”, formando uma “revelação” ou “iluminação” espiritual que, segundo seus proponentes, um dia será reconhecida como ciência (Bruce, 1996: 208). Nessa empreitada, é comum que esses indivíduos busquem respaldo para “sua espiritualidade na ‘nova física’ ou na teoria quântica” (Taylor, 2001b: 235), saberes esses que, de certa forma, seriam apenas sínteses modernas de uma variedade de saberes ancestrais (Bruce, 1996: 205). Todo esse percurso pode ser visto claramente em diversos escritos de Boff.

As mitologias dos povos originários do Oriente e do Ocidente tinham e veneravam a Terra como a Grande Mãe, a Mãe dos mil seios, para significar sua indescritível fecundidade. A mesma constatação vem mais e mais sendo confirmada pela ciência experimental mais avançada da cosmologia e da nova biologia (Boff, 2017a: 35).

A entrevista com Boff também foi perpassada de cabo a rabo por inúmeras menções às supostas fundamentações e impactos científicos de suas reflexões ecorreligiosas. Repetidas vezes ele afirmou que tal livro ou artigo seu gerou “grande impacto dentro da reflexão científica”. Mas não se tratava de respaldar a “ciência moderna comum”, como ele a referia, e sim avanços em direção a uma “visão mais holística”, cuja fundação ele atribui a nomes como Brian Swimme⁸¹ (cosmólogo) e Werner Heisenberg (pai da física quântica). No caso de Boff, assim como no de outros grandes nomes da “espiritualidade da criação”⁸², a mobilização desse repertório típico da Nova Era é feita de forma conjugada com o uso dos estoques simbólicos cristãos e até mesmo com a reivindicação de uma identidade católica. Isso é um dos fatores, inclusive, que garantiu a continuidade de sua influência e diálogo com vários setores do campo cristão brasileiro⁸³. Assim, ao mesmo tempo em que afirma ainda ser católico, quando perguntei a Boff se o recorrente apelo à “ciência holística” não o colocava próximo das parcelas esotéricas da ecologia profunda, ele respondeu: “esse movimento é aquilo que nós estamos fazendo, apenas com outro nome”. A síntese dessa mescla fica clara no seguinte trecho, no qual Boff celebra uma espécie de missa cósmica seguindo a estrutura católica:

No dia mundial do meio ambiente, sozinho num canto do jardim onde posso ver tudo sem ser visto por ninguém, fui tomado de comoção pela majestade das montanhas que protegem, quais guardiões, minha casa, e pelo azul profundo do céu matinal. E então assaltou-me a vontade de celebrar a eucaristia

⁸¹ Além de ter publicado trabalhos com Matthew Fox, Mary Evelyn Tucker e Thomas Berry, Swimme também é autor da obra *The Universe is a Green Dragon* (1984), obra amplamente repercutida por movimentos antiambientalistas cristãos semelhantes àqueles que serão analisados no capítulo 8.

⁸² O próprio Matthew Fox, pai do conceito de espiritualidade da criação, era um sacerdote católico que foi expulso da ordem dominicana em 1993 e acabou se tornando sacerdote anglicano (Kearns, 1996: 61-3).

⁸³ Boff participa de diversos encontros (seminários, colóquios etc.) e contribui em publicações coletivas organizadas por editoras e lideranças cristãs. Não é incomum que, nesses espaços, ele exalte muito mais o potencial ecológico do cristianismo do que suas limitações. Por exemplo, em uma coletânea derivada do 12º encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base, Boff afirma que “o *capital espiritual* do cristianismo é fundamental” para a empreitada ecológica, pois “são as religiões que, de fato e na prática, orientam as pessoas” (Boff, 2009b: 98-102, grifo meu).

como faz a Igreja Católica. O horizonte era o altar, o pão sagrado, a Terra inteira, e o cálice, o espaço formado por duas montanhas que se abrem em forma de V (Boff, 2009a: 218).

Não só o simbolismo, mas também alguns dos tabus católicos não são totalmente rejeitados por Boff a despeito de seu afastamento institucional. Em *A grande transformação* (2014), por exemplo, há, na parte dedicada à “transformação ecológica”, todo um capítulo discutindo o aborto. Nele, Boff afirma que, no horizonte da “visão holística” propiciada pelo saber ecológico, a prática do aborto é “problemática” e “se torna cada vez mais desaconselhável”. Por isso, apesar de dever ser respeitada, a mulher que tem intenção de praticá-lo deve ser “instruída a respeito de todas essas conexões universais e saber que, aquilo que ela vai fazer ou deixar de fazer, tem implicações com o todo” (Boff, 2014: 189).

Outro tabu mantido por Boff é a recusa em descrever a sua própria perspectiva a partir de termos como panteísmo, paganismo etc. Segundo ele, a perspectiva panteísta “não é correta porque não respeita as diferenças, nem distingue criatura do Criador” (Boff, 2009a: 121). Para evitar essas categorizações, Boff costuma recorrer ao sutil ajuste conceitual fornecido pela categoria “panenteísmo”: “Deus está em tudo, mas tudo não é Deus”, como ele afirmou diversas vezes durante a entrevista. Não se trata, aqui, de uma mera questão conceitual: a despeito de seu afastamento do círculo oficial da Igreja Católica, para Boff, “panteísmo”, “paganismo”, “heresia” etc. continuam sendo categorias de acusação⁸⁴. Tanto que, em dado momento da entrevista, ele mobilizou uma dessas categorias para criticar os “adereços supérfluos” usados pelos papas antes de Francisco (que os recusou): “são todos símbolos pagãos”.

Ora, essa conjunção entre holismo e cristianismo numa chave panenteísta que mantém a figura de uma divindade maior que sua criação é justamente o que caracteriza o enquadramento da espiritualidade da criação em oposição ao ambientalismo esotérico. Ainda, em oposição às outras duas leituras típicas da ecoteologia cristã (zeladoria e ecojustiça), a espiritualidade da criação postula que o principal passo para a construção de um mundo mais ecológico é “a superação dos dualismos da cosmovisão ocidental para que possamos ver a criação como um todo” (Kearns, 1996: 61). É por isso que as orientações formuladas por Boff sobre o tema ecológico não podem ser vistas como uma mera expansão das discussões sobre a justiça social inspiradas pela teologia da libertação. Ainda que o repertório típico da “ecojustiça” seja recorrentemente acionado por Boff, não se trata de cuidar do planeta apenas para cuidar das pessoas mais vulneráveis, mas de se reintegrar na “solidariedade cósmica”, pois é o afastamento

⁸⁴ Para muitos cristãos, o termo “paganismo” tem relação com crenças “primitivas”, “ignorantes” ou até mesmo “demoníacas”. Contemporaneamente, no entanto, grupos e indivíduos que se aproximam do tipo ambientalista esotérico vêm adotando ostensivamente esse e outros termos correlatos (como “animismo”, “panteísmo” e o próprio “esoterismo”) numa chave positiva para demarcar seu afastamento em relação às identidades religiosas tradicionais, consideradas antropocêntricas. Exemplos dessa apropriação são analisados nos trabalhos de Taylor (2001a; 2001b).

dessa solidariedade que “configura a atitude antiecológica fundamental *que subjaz a todas as demais*” (Boff, 2004: 121, grifos meus). Assim, resolver as injustiças sociais e amar ao próximo de nada adiantaria sem uma religação com o todo, um engajamento místico pela “recuperação da dimensão do *sagrado* da Terra, do *reencantamento* e da *veneração* do universo” (Boff, 2004: 160-1, grifos meus).

Tipologicamente, portanto, Boff transita na fronteira entre os enquadramentos da “espiritualidade da criação” e do “ambientalismo esotérico”. Caitlin Schroering (2015: 124) chega a um diagnóstico semelhante em sua análise sobre as “teologias verdes” e a luta por justiça social no Brasil: “Boff articula um tipo de teologia verde que se baseia em diferentes tradições de fé (incluindo panteístas e panenteístas), bem como na teoria de Gaia – embora se mantendo católico”. Isso possibilita uma expansão de seu público-alvo, mas gera uma série de tensões com aquelas lideranças ecocristãs que identificam a flexibilidade de Boff como falta de compromisso com cristianismo. Como disse um entrevistado para esta tese que é pastor evangélico: “eu me desencantei um pouco com o Boff ... é muito místico. E, francamente, panteísta [...]. Às vezes é uma linha fina entre panteísmo e panenteísmo”. Já outros entrevistados, esses do campo católico, afirmaram que, mesmo gostando de ler as obras de Boff, muitas vezes evitam citar seu nome nas atividades e conversas sobre o tema ambiental, pois isso causaria diversas resistências. Diante disso, afirmam que costumam usar suas propostas apenas de maneira “indireta”.

4.4. Recalibrando constrições institucionais

A radicalização da “revolução espiritual” contida na moldura ecorreligiosa proposta por Boff comporta uma estratégia diferente daquela que é empregada pela maioria dos líderes ecocristãos no campo religioso brasileiro. Ao abdicar de seu papel institucional, Boff se viu livre para atuar mais sob a lógica do “profeta”, que traz uma nova revelação, do que do “sacerdote”, cuja autoridade repousa na preservação da “empresa da salvação” de que é “funcionário” (Weber, 1991: 303). Já aqueles que permanecem sob a influência das estruturas institucionais e cobijam ascender em suas hierarquias precisam adotar estratégias menos disruptivas, buscando estabelecer continuidades em vez de rupturas. É por isso que, por exemplo, ao debater a questão do antropocentrismo durante a Eco-92, os sacerdotes católicos brasileiros estavam mais preocupados em achar saídas na Bíblia do que propor um novo paradigma cosmológico:

lendo o texto [de Gênesis] com mais cuidado, nota-se que o ser humano foi criado no sexto dia, no mesmo dia em que foram criados os animais selvagens e domésticos. O ponto de chegada do texto é o sábado da criação e do Criador, o dia de descanso. Não o homem, mas o sábado é a “coroa da criação” [...]. Assim entendido, relativiza-se a leitura antropocêntrica (CNBB, 1992: 39).

O comedimento dos sacerdotes também vale para o postulado de que a natureza não pode ser vista somente com algo inerte, desconectado de Deus dos assuntos religiosos, ao mesmo tempo em que não pode ser ela mesma um objeto de culto. No mesmo documento, a CNBB defende que Deus não deve ser visto com um ser “distante, totalmente transcendente a essa sua criação. Ele habita nela, na forma do Espírito vivificador”, contudo, alerta-se em seguida, “não se trata de ressacralizar a natureza” (CNBB, 1992: 41). Não faria sentido, afinal de contas, para o corpo burocrático de uma instituição que reivindica o monopólio da administração do sagrado, respaldar a ideia de que esse recurso esteja disponível de forma atomizada no mundo, à revelia de sua intermediação.

No plano das disputas simbólicas, essa restrição é recorrentemente legitimada não como um impedimento, mas como uma forma de “libertação”. Uma vez que a sombra da proposta de reencantamento do mundo como remédio religioso-ecológico já se projetava fortemente durante a Campanha da Fraternidade de 1979, os bispos brasileiros se prontificaram a explicar por que o desencantamento do mundo deveria ser celebrado, em vez de criticado:

De início, o homem era dominado pela natureza. Com suas forças incontroladas, ela limitava os espaços de liberdade do homem primitivo. O homem tinha medo das forças naturais, criou mitos e invocava deuses para dominá-las [...]. A natureza, desmitizada pelo cristianismo dos ídolos com que o paganismo a povoara, é restituída, na sua autenticidade profana, à liberdade do homem (CNBB, 1978: 10).

Dessa perspectiva, nada de bom poderia advir de um resgate do paganismo. O mesmo tipo de alerta seguiria sendo repetido no âmbito das discussões católicas oficiais sobre o tema da ecologia. Em seu livro *Criação e ecologia na Bíblia*, o padre Luis Stadelmann (2007: 63), por exemplo, também argumenta que o ensinamento da dominação deveria ser celebrado por evitar a “zoolatria”, isto é, “a adoração de animais pelo homem no paganismo”, posto que tal prática implicava a servidão e “submissão aos seres irracionais”. Já na obra *Ecologia e Criação*, o padre José Junges (2001: 16) afirma: “a superação das ameaças de espíritos presentes nos seres da natureza foi uma libertação para o ser humano e ninguém querera voltar a essa concepção”.

Na outra ponta, os sacerdotes católicos também se cercam de cuidados para que a hierarquização das criaturas por eles defendida não seja associada a um comportamento destrutivo. Torna-se estratégica, nesse sentido, a retomada da imagem medieval do “bom senhor”, cuja proeminência implicaria mais responsabilidades do que privilégios.

O verbo *submeter*, em hebraico, *kabash*, no contexto da cultura semita tem como foco principal *a terra e o seu cultivo*, e o verbo *dominar* é tradução do hebraico *radah*, que possui o sentido de *cultivar, organizar e cuidar*. Assim, não é concedida ao ser humano, a posse em termos de senhorio em relação aos outros seres criados, pois a consideração destes verbos indica precisamente atitudes de *cultivo, zelo e cuidado*, próprias de *um pastor que conduz suas ovelhas protegendo-as dos iminentes perigos* (CNBB, 2007: 58, grifos meus).

O trecho acima retrata bem a estratégia – empregada também pelos ecorreligiosos evangélicos, como será aprofundado nos tópicos seguintes – de recorrer a ambivalências etimológicas para transformar o mandamento da dominação em um mandamento do cuidado, com base na imagem do bom senhor, ou do bom pastor, que exerce um domínio ecologicamente correto. Dessa ótica, problemas ecológicos não seriam uma derivação automática do poder concedido por Deus aos humanos, eles surgiriam porque o ser humano tem “abusado desse poder” (CNBB, 1978: 34). Afinal, ainda que haja respaldo bíblico para a presunção de que “as criaturas foram feitas para servir ao homem”, essa servidão vai além do fornecimento de uma base para a exploração econômica:

As criaturas também servem ao homem pelo ar puro que fornecem, pelos frutos que produzem, pelo descanso que dão aos olhos e aos nervos, pelo lazer que oferecem num dia de feriado, pela tranquilidade que dão à mente, pela alegria que trazem ao coração, pelos sonhos que o lugar inspira aos namorados, pela poesia e pela oração que provocam na alma (CNBB, 1978: 111).

Ainda, o próprio fato de o poder ser delegado, e não uma posse do ser humano, já apontaria para o fato de que ele não pode ser exercido de qualquer maneira: “o próprio relato da criação indica limites: não é lícito ao casal comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, indicando com isso que o homem não pode dispor da terra a seu bel-prazer” (CNBB, 2016: 74). Com base nessa transubstanciação ecológica do relato da criação, qualquer acusação ao texto bíblico passa a ser reputada como injusta, imprópria, preconceituosa, afinal, “a acusação de que a ordem de Deus ‘enchei a terra e submetei-a’ (Gn 1, 28) favoreceria a exploração selvagem da natureza se baseia em uma *má compreensão do texto*” (CNBB, 2016: 74, grifos meus).

É inclusive com base nesse enquadramento da missão de dominar como uma missão de cuidar que o tema da “casa comum” passou a ser amplamente citado pelos sacerdotes católicos brasileiros muito antes de o papa Francisco transformá-lo em um *hit* ecológico. Afinal, essa “casa comum” é uma casa que foi construída e cedida por Deus para que fosse administrada pelos seres humanos, mas habitada conjuntamente por todos os seres. A ascendência do “zelador” sobre os demais habitantes não lhe permite pôr as paredes abaixo (afinal, a casa não é sua), mas sim significa que é sua responsabilidade manter as coisas em “ordem”: “o que Deus pede ao homem e à mulher é preservar nosso planeta, cuidar e zelar por esta nossa casa comum e por tudo que nela habita” (CNBB, 2007: 133).

No espectro tipológico, esse quadro pode ser facilmente deslocado em direção à espiritualidade da criação na medida em que uma espécie de personalidade própria ou autonomia vai sendo atribuída à tal “casa comum”, uma casa que “acolhe”, “sustenta” e “nutre” seus habitantes, tal como uma “mãe”. Contudo, em se tratando do enquadramento católico “oficial” da Terra como mãe, para além do tom metafórico empregado, na maioria das vezes a

sua marca distintiva vai ser, como já fora apontado, a escolha pelas iniciais minúsculas⁸⁵. No documento da CNBB conhecido como *Profecia da Terra* (2009), por exemplo:

Tudo vai depender de como a humanidade, e de modo especial os países que mais emitem gases que provocam efeito estufa, se comportarem de agora em diante. [...] Serão capazes de mudar com maior profundidade, passando a fazer penitência pelo malfeito à mãe terra e a retomar sua qualidade de cuidadores da vida na Terra? (CNBB, 2009: 27, 63).

Acenos desse tipo também são encontráveis na Campanha da Fraternidade de 2011, cujo tema era “Fraternidade e a Vida no Planeta”, e o lema “A criação geme em dores de parto”. No hino dessa campanha, constam os seguintes versos: “Olha, meu povo, este planeta terra [...]. Nossa mãe terra, Senhor. Geme de dor noite e dia [...]. A terra é mãe, é *criatura viva*” (CNBB, 2010: 5, grifos meus). Às vezes é como se o panteísmo, assim como o Diabo, morasse nos detalhes. De toda forma, afastando qualquer possibilidade de interpretações que extrapolem a margem de sacralização tolerada e a todo momento renegociada pelo círculo sacerdotal, o mesmo manual que registra esse cântico também aponta que os leitores devem se atentar aos ensinamentos de Bento XVI e, com base neles, “evitar os desequilíbrios como conceder mais importância à natureza do que à pessoa humana” (CNBB, 2010: 78). É também partindo das orientações vaticanas que o manual afirma que a visão da natureza ensinada pelo cristianismo “é libertadora para o ser humano, pois contribui para se evitar a sacralização ou demonização do mundo ou de alguns de seus elementos” (CNBB, 2010: 85).

A lembrança de que o investimento católico no debate ecológico tem o ser humano em primeiro plano é, em suma, algo recorrentemente apontado como uma virtude, como algo que distingue (positivamente) o ativismo ambiental cristão em oposição àqueles que se preocupam apenas com a natureza. Como dizia o então cardeal-arcebispo de Salvador, Lucas Moreira Neves, durante a Eco-92:

o homem (a pessoa humana) ao mesmo tempo faz parte do universo criado e dele se distingue: é seu destinatário por ser a única criatura feita só para Deus e para si mesma e não em função de outras criaturas. Assim, uma ecoteologia vai de par com uma antropologia teológica e com um humanismo pleno, humanismo cristão. *A ecologia é para o homem e não o homem é para a ecologia* (1992, grifos meus).

É esse o plano de fundo, portanto, que dá sentido aos clamores por uma “conversão ecológica” originados do círculo católico oficial no Brasil. Por mais que, em comparação às diretrizes elaboradas no Vaticano, a incorporação da temática ambiental na Igreja Católica no

⁸⁵ Vale sempre ressaltar que se trata de uma tendência, não de uma regra. Principalmente nos casos de documentos escritos coletivamente, como os manuais das campanhas da fraternidade, é possível encontrar exceções, sobretudo se a temática estiver relacionada à valorização das populações tradicionais, indígenas etc. Quando essas exceções “caem no radar” de sacerdotes mais preocupados com a demarcação de fronteiras doutrinárias, surgem controvérsias como aquelas suscitadas pelo Cardeal Gerhard Müller a respeito do *Instrumentum laboris* do Sinodo da Amazônia: “Em um de seus parágrafos, ele fala da ‘Mãe-Terra’: mas essa é uma expressão pagã. A terra vem de Deus e nossa mãe na fé é a Igreja [...]. Jesus deu sua vida pela salvação dos homens, não do planeta” (Magister, 2019).

Brasil tenha ocorrido de forma mais “aberta” às propostas de renovação espiritual, e a despeito da influência que Leonardo Boff sempre exerceu entre os sacerdotes que se engajam de forma mais ativa nessa temática, o esforço de marcação de fronteiras nunca é abandonado. Assim, não é difícil encontrar discursos como o do padre e teólogo Marcial Maçaneiro, uma das principais referências da ecoteologia católica oficial atualmente, que defendem que “as religiões podem contribuir pedagogicamente com a ecologia, reeducando-nos ao vínculo com a natureza, ao fascínio pelo universo e à sacralidade da vida” (Maçaneiro, 2011: 129-30). Para dar mais um exemplo, pode-se mencionar também a afirmação do padre José Junges (2001: 16, grifos meus) de que a “autêntica defesa do meio ambiente” demanda uma “*sensibilidade mística* de respeito pela vida que pulsa nos seres vivos e humanos”.

Deter-se nessas afirmações, contudo, seria ignorar os “poréns” que são ressaltados pelos sacerdotes nas buscas por esses “vínculos” e “sensibilidades místicas”, ou nessa “fascinação com o universo” e com a “sacralidade da vida”. Como adverte Maçaneiro, na ótica católica, “reencantar a natureza não significa mergulhar o mundo novamente na mitologia, nem assumir uma postura mágica em relação às forças da natureza”, e sim voltar a ver “bens naturais como dádiva do Criador” (Maçaneiro, 2011: 195). Junges, por sua vez, é ainda mais direto ao afirmar que a necessária “sensibilidade mística” não é o mesmo que “um romantismo requentado, descobridor de duendes na natureza” (2001: 16). É por ignorar essas disputas e as nuances que frequentemente se escondem sob os mesmos conceitos que leituras apressadas (e quase sempre entusiasmadas) tendem a projetar que a pauta ambiental estaria promovendo uma grande conciliação espiritual, um retorno do sagrado que congregaria as diferentes vozes do campo religioso em um uníssono coro ecológico.

4.5. Valorizar sim, divinizar nunca: a demarcação de fronteiras no campo evangélico

No começo dos anos 2010, o diagnóstico dos ecoevangélicos que atuavam em organizações como a *A Rocha Brasil* era de que “o reduzido envolvimento das igrejas evangélicas na questão socioambiental no Brasil” estava relacionado, dentre outras coisas, “à escassez de publicações de autores brasileiros sobre a temática” (Bontempo, 2011: 13). Para preencher essa lacuna, Gínia Bontempo, filha do fundador da *Ultimato* e uma das principais colaboradoras da *A Rocha Brasil* nessa fase inicial, organizou a coletânea *Assim na terra como no céu* (2011). Nela, a ideia era apresentar não só reflexões, mas iniciativas ecorreligiosas que existiam ao redor do país e poderiam inspirar o surgimento de articulações semelhantes.

Um dos relatos dessa coletânea é o do pastor presbiteriano Carlinhos Veiga, figura influente no movimento da missão integral⁸⁶ e muito conhecido no meio evangélico por sua produção musical. Em seu texto, Veiga foca justamente o potencial de sensibilização que deriva da inclusão da temática ambiental nas produções artísticas religiosas: “é preciso mostrar aos músicos, aos artistas, que, no amplo espectro da missão da igreja, os temas ecológicos precisam ser trabalhados” (2011: 76). Em dado momento do relato, porém, transparecem alguns dos dilemas que ele mesmo enfrentou ao seguir essa empreitada. Ao contar o processo de escrita da música “Terra: irmã, mãe e amiga”, Veiga diz que a ideia de usar essa expressão surgiu da admiração dos testemunhos de conversão de povos andinos que aceitaram o evangelho e “mantiveram o profundo respeito pela terra e pela criação, mas colocaram-na no seu devido lugar, como criação e não mais como divindade” (2011: 70-1). Contudo, ao evocar “uma linguagem metafórica da terra como mãe”, alerta Veiga, “eu certamente não me refiro à terra como mãe no sentido da *Pacha Mama* dos povos andinos” (Veiga, 2011: 71). A importância dessa marcação de fronteiras é tanta que ele volta a tocar nesse assunto em outras publicações, sempre procurando ressaltar o caráter evangélico de sua canção:

Algumas pessoas pensam que faço uma referência à *Pacha Mama* (Mãe Terra) dos povos andinos. Não é nesse sentido que compus a canção. *Para os indígenas, a terra é vista como uma entidade divina* e, portanto, deve ser adorada. Nós, cristãos, não concordamos com esta visão. Quando fiz a música pensei em expressar, numa linguagem poética, os primeiros capítulos de Gênesis. Deus o Pai, cria o cosmos, a terra e tudo o que nela há, inclusive nós, seres humanos. Porém, diferenciadamente, os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus. Por isso na canção chamo a terra de irmã, porque somos igualmente criação de Deus, o Pai. Mas, ao mesmo tempo, Deus toma a terra e dela forma o Adão, o homem — portanto, *numa expressão meramente poética, não teológica, chamei a terra de mãe*. A terra não foi colocada na canção como igual a Deus, é claro, porque foi gerada pelo Deus Criador. *Mas o sentido que quis dar para mãe aqui, é o fato de o homem ter sido criado por Deus a partir da terra* (Veiga, 2019, grifos meus).

O ponto básico expresso por Veiga e tantos outros ambientalistas cristãos é que a criação não humana precisa ser vista — e até mesmo celebrada — de forma *mais conectada* (o grau de conexão varia conforme a perspectiva em questão) com o criador de tudo, pois isso incentivaria os fiéis a, *dentro de certos limites*, tratá-la com mais carinho, mais cuidado, ponderação, responsabilidade e assim em diante. A qualidade de *pertencer a Deus* não é a mesma coisa, contudo, que *ser divino*. Em entrevista que chegou a ser reproduzida no portal neopentecostal *Show da Fé*, o adventista Marcos Natal, presidente da Sociedade Criacionista Brasileira (entidade que foi fundada e é fortemente influenciada por adventistas), reafirma: a Bíblia “deixa claro que, ao contrário das religiões pagãs, que reverenciam tanto o mundo animado como o inanimado, a Terra e tudo o que nela está não são divinos”, mas ainda assim devem ser tratados com o devido respeito pois “pertencem a Deus” (Paradello, 2019).

⁸⁶ Veiga já foi presidente da Fraternidade Teológica Latino-americana (Setor Brasil) entre 2009/2012.

Esse mesmo tipo de recurso estratégico perpassa as proposições ecorreligiosas tanto de pastores quanto de lideranças evangélicas de movimentos interdenominacionais, e se faz presente em todo o recorte histórico analisado por esta pesquisa. Um dos pastores luteranos pioneiros na defesa de um ambientalismo cristão no Brasil, Vitor Westhelle, já afirmava no começo da década de 1990 que

a criação é o invólucro ou a máscara (*involutrum* ou *larva*) de um Deus a quem jamais veremos cara-a-cara. Esta noção de invólucro misterioso e irremovível no qual está Deus sem ser Deus lega à natureza uma dignidade sagrada sem recair em panteísmo. Evita encarar a natureza como objeto profano sem torná-la em fonte universal da revelação (Westhelle, 1990: 24, grifos meus).

Cerca de 30 anos depois, outro pastor luterano, esse da Igreja Evangélica Luterana do Brasil⁸⁷, ainda se preocupa em ressaltar que o amor pelo próximo deve ser estendido “àquilo que está ao redor do próximo, que é o meio ambiente”; contudo, alerta, “o meio ambiente não é a mãe natureza, mas a filha de Deus” (Cristo para todos, 2021). A propósito, como explica o pastor batista Alessandro Rocha, seria melhor evitar até mesmo a palavra “natureza” quando se está falando dos ensinamentos divinos que podem ser apreendidos no mundo, pois os dois livros de Deus são “a criação (e não a natureza) e a Escritura” (Rocha, 2016: 115).

O pastor presbiteriano Timóteo Carriker, apontado por boa parte dos entrevistados como a maior referência intelectual do ambientalismo evangélico no Brasil, é mais um dos que tentam estimular posturas ecológicas entre os fiéis com base na exaltação do que há de sagrado na “criação”, mas sem “cair” no panteísmo. Carriker foi um dos autores que participaram daquela histórica edição da revista *Ultimato* sobre a Eco-92, e no artigo preparado à época afirmava: “a criação não deve ser divinizada. Contra aqueles que acriticamente glorificam a criação, os panteístas funcionais de hoje, afirmamos que ela é distinta de Deus” (Carriker, 1992: 21). Figura quase onipresente em todas as redes e movimentos ecorreligiosos que surgiram no Brasil, Carriker apresenta recorrentemente a mesma advertência. Em uma comemoração do dia da Terra organizada pela *Renovar nosso mundo*, ele ressaltava: “celebramos o dia da Terra não porque a gente está cultuando a Terra [...], estamos celebrando uma missão e uma incumbência dada a nós como seres humanos” (RNM, 2020c).

Foi em outro documento luterano, contudo, que encontrei um dos registros mais explícitos e enérgicos em relação às precauções que devem ser levadas em conta pelos evangélicos que se propõem a agir de forma ecológica. As 3 primeiras diretrizes da pregação “Ecologia e

⁸⁷ Uma denominação luterana minoritária e mais conservadora (por exemplo, não aceita ordenação de mulheres e é expressa maior rejeição à união homoafetiva) do que Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (que reúne a maioria dos documentos luteranos abordados neste trabalho).

meio ambiente” (IECLB, 2002), disponível no portal da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e sem autor atribuído, registram (assim mesmo, em caixa alta) os seguintes alertas:

- 1) NÃO DIVINIZE A NATUREZA: Não confira a ela atributos ou qualidades divinas, adorando a criatura em vez do Criador.
- 2) NÃO ROMANTIZE A NATUREZA: Não atribua a ela sentimentos e qualidades humanas – tratando-a como se fosse um ser humano.
- 3) NÃO SUPERVALORIZE A NATUREZA: Não trate uma árvore, um gato, um cachorro, um passarinho etc., com mais respeito e mais mordomias que a um ser humano.

Novamente, fica claro nesses alertas que a centralidade do ser humano tende a ser ostensivamente elencada pelos empreendedores ecorreligiosos como fator positivo de distinção em relação a outras formas de engajamento ambiental (centradas ora na adoração da natureza, ora na aversão à humanidade). Daí deriva o caráter estratégico da representação do cristianismo como fornecedor de um meio-termo entre diversos tipos de radicalismos distorcidos. Um dos aportes da *A Rocha Brasil* sintetiza essa dupla oposição de forma particularmente clara: “Visão utilitarista: natureza = recursos; ser humano acima ou fora do ambiente. Visão holística: natureza = teia (um todo integrado); expansão do eu. Visão cristã: natureza = criação; Deus criador e sustentador; ser humano no ambiente/cuidar e servir” (ARB, 2009c).

Em outro manual da *A Rocha Brasil*, há a reprodução do texto de um teólogo argumentando que, justamente por serem os portadores dessa visão equilibrada, a qual evita o extremo do “bárbaro secularismo” e o do “neo-animismo pós-moderno”, “os cristãos deviam estar liderando, não seguindo, o movimento ecológico” (Miller, 2010: 6-7). Outros tantos discursos evangélicos vão na mesma linha. Um estudo bíblico disponível no site da *Ultimato* afirma que “uma perspectiva correta da natureza como criação de Deus pode nos ajudar a evitar os extremos da ‘deificação da natureza’ e da exploração inconsequente” (Percinoto Jr., 2016). Para o pastor adventista Michelson Borges, a “concepção de que somos administradores da natureza” nos “livra de dois perigos”: o desprezo da natureza e a “divinização da natureza”⁸⁸ (Adventistas Brasil, 2012). Para o bispo neopentecostal Jorge Pinheiro, um cristão bem informado deve evitar “os exageros de ambas as partes”, pois da mesma forma que existiriam pessoas que negam as mudanças climáticas, que negam “aquilo que a olhos nus a gente está vendo”, e “empresários predadores” que querem transformar o planeta em “um deserto”, também existiriam “alguns ecologistas que, se dependesse deles, a gente andava de cipó – e não

⁸⁸ Nem sempre a projeção de que o engajamento ambiental é motivado pela “divinização da natureza” se restringe à contraposição aos ambientalistas esotéricos. O próprio pastor Borges, assim como Sérgio Santeli, que também é pastor adventista, afirmam que a Igreja Católica estaria se aproveitando da gramática ambiental para difundir a idolatria e outros projetos supostamente diabólicos (Santeli, 2009; 2012; Borges, 2009b; 2010; 2013; 2014).

de carro – igual ao Tarzan, todo mundo andava de tanga, e não iriam existir casas, a gente ia morar nas árvores” (Programa ponto de equilíbrio, 2013).

Já em sua coluna do portal *Gospel Prime*⁸⁹, o evangelista e coordenador de uma escola dominical da Assembleia de Deus, Tiago Rosas (2019), utiliza três vezes, no mesmo texto, o repertório que coloca a sabedoria cristã no meio-termo. No primeiro caso, Rosas fala de “duas ideologias extremistas que cercam o assunto mordomia da criação”: a primeira é a de presumir que o Evangelho nada tem a ver com o cuidado com as criaturas que não são humanas; a segunda é a de reduzir o Evangelho a nada mais que cuidado com a criação”. Já no segundo espectro, os “dois erros a se evitar” são: “tratar a natureza como se ela fosse Deus (isso seria cair na heresia panteísta), ou, ao contrário, tratá-la como se nós fôssemos Deus acima dela (isso seria demasiadamente arrogante de nossa parte)”. A conclusão articula os pares de oposição e conclama: “sem cairmos no extremismo ideológico e político de muitos ativistas ambientalistas, nem na veneração idólatra dos panteístas e povos animistas, cumpramos nossa missão como verdadeiros filhos de Deus e mordomos fiéis da natureza que ele nos entregou” (Rosas, 2019).

Por fim, em uma aula para jovens ministrada pelo pastor assembleiano Valmir Milomem, consta a orientação de que o fiel deve sempre perseguir uma “agenda ambiental equilibrada”, pois “embora existam pessoas que não apoiem a preservação e cuidado com o meio ambiente, há outro extremo também que basicamente desenvolve um certo temor, uma reverência à criação. Isso daí é extraído de uma religião chamada panteísmo” (CPAD, 2015). Ao final dessa aula, Milomem dá um conselho esclarecedor aos professores das escolas dominicais: “Este é um ponto que você professor [...] deve enfatizar: *nós precisamos proteger, mas sem reverenciar a natureza*” (CPAD, 2015, grifos meus). Esse é, em suma, o ponto de equilíbrio idealizado em todo espectro do ambientalismo evangélico: “proteger, sem reverenciar”, ou seja, inspirar-se na religião para proteger a natureza, mas nunca proteger a natureza de forma religiosa.

“Não nos confunda com aqueles panteístas”

Nas fontes reunidas para esta pesquisa, é possível encontrar inúmeros relatos de que, no campo evangélico, qualquer proposição de engajamento ecológico – seja lá de qual maneira ele for enquadrado – encontra como primeira barreira a ampla desconfiança de que sua inspiração deriva de alguma espécie de culto esotérico. Em um registro sobre a fundação de um centro ecológico metodista (hoje desativado⁹⁰), fica claro o teor dessa reação inicial, uma expectativa

⁸⁹ Um importante portal de difusão de notícias no meio evangélico.

⁹⁰ O Centro Ecológico Ana Gonzaga, RJ, era uma fazenda que foi doada para a Igreja Metodista em 1927. Por vários anos, funcionaram no local iniciativas de ação social, como orfanato e asilo para idosos, além de atividades de educação ambiental. Nos últimos anos, porém, tais atividades foram cessando e, recentemente, o terreno foi vendido.

pré-definida, *default*: “ao começarmos o trabalho do Centro Ecológico em 1990, encontramos a maior resistência e desinteresse dentro das nossas próprias igrejas. Ouvíamos a pergunta: ‘o que ecologia tem a ver com religião? Isso mais parece coisa de Nova Era’” (CMAG, 2003: 171).

A projeção de que o campo ambientalista é povoado por “idólatras” ou pelo “povo da Nova Era”, como ouvi tantas vezes, é encontrável entre os próprios empreendedores ecoevangélicos. Um bom exemplo disso consta no relato de Siméa Meldrum (2011), pastora anglicana que liderou um movimento de protesto contra um lixão em Olinda. Em dado momento do processo de contestação, ela foi chamada para uma reunião com funcionários da Secretaria de Meio Ambiente. Lá, teria se deparado com um clima “*hostil e muito místico*. Eles [funcionários responsáveis pelas questões ecológicas locais] haviam passado *um aroma oriental* em cada pessoa que estava na sala, mas eu recusei receber” (Meldrum, 2011: 63, grifos meus). Após a suposta execução desse excêntrico ritual, tais pessoas teriam dito que já estavam cuidando do caso, e que ela deveria se ocupar dos assuntos de sua igreja (Meldrum, 2011: 63).

Mesmo figuras relevantes do ambientalismo nacional que assumem publicamente uma identidade evangélica, como Marina Silva, relatam ter se deparado frequentemente com questionamentos que buscam esclarecer se a devoção ao cuidado da natureza por ela pregado não é também uma devoção à própria natureza. Em artigo para a iniciativa *Jubileu da Terra*, ela chegou a comentar essa questão: “Muitas vezes, nas igrejas, nós temos a ideia de que os ambientalistas, os que defendem o meio ambiente, são pessoas que prestam culto à natureza ou que fazem isso porque têm alguma participação em movimentos esotéricos” (Silva, M., 2005: 2). O pastor Valmir Milomem, que, como Marina, também é da Assembleia de Deus, expressa uma percepção muito semelhante:

Raramente ouvimos, no meio evangélico, ensino a respeito do meio ambiente (dentro de uma perspectiva cristã), prevalecendo a *ideia de que toda postura pró-preservação está vinculada ao panteísmo*, às religiões orientais e ao sectarismo. *Embora esse equívoco ocorra*, com a existência de grupos que defendem, de modo radical, o meio ambiente e os animais, *os cristãos não podem se omitir no dever de cuidado da natureza pelos motivos corretos, abalizados na doutrina da mordomia cristã* (Milomem, 2015, grifos meus).

Conforme me relatou Jane Vilas Bôas, braço direito de Marina à época de seu primeiro mandato no Ministério do Meio Ambiente, algumas lideranças evangélicas chegaram inclusive a solicitar uma reunião em Brasília com o propósito específico de esclarecer a retidão doutrinária de sua visão a respeito da natureza. Na ocasião, eles foram recebidos pela própria Jane, que ouviu questionamentos do tipo “Marina acha que Deus é o vento? Que Deus é a palmeira?”. Rapidamente, porém, os pastores em questão teriam ficado tranquilos ao entender que Marina não divinizava os elementos da natureza.

Em entrevista para esta tese, Marina relatou que interpelações desse tipo de fato não eram, e ainda não são, incomuns. Segundo ela, trata-se de um preconceito que deriva sobretudo do

desconhecimento⁹¹ acerca de como a própria Bíblia se vale da natureza para transmitir ensinamentos religiosos:

Fico imaginando se a gente hoje subisse num púlpito ou fizesse algum discurso comparando Deus com uma galinha. O mundo viria abaixo [...]. Mas Deus nem precisa que a gente fale isso, ele mesmo se compara a uma galinha [Mateus, 23: 37]. Ele diz: quantas vezes eu quis botar você embaixo de minhas asas, como a galinha junta os seus pintinhos. Deus não está nem aí, a galinha foi ele que criou, ele não tem preconceito contra essas coisas.

Como o próprio recurso à Bíblia já indica, Marina é alvo desse escrutínio – assim como outras lideranças ecoevangélicas – pelo simples fato de se dedicar publicamente à causa ambiental. Ou seja, trata-se de uma apreensão basilar, que está posta a despeito do uso ou não do repertório da espiritualidade da criação. Nas inúmeras publicações em que Marina defende uma inspiração cristã para o cuidado do meio ambiente – basta lembrar que ela foi responsável pela coluna quinzenal “Meio ambiente e fé cristã” da revista *Ultimato* por quatro anos –, seus enquadramentos sempre foram majoritariamente alinhados à ética da zeladoria, ou seja, atravessados por proposições de caráter reformista que não propunham uma revolução na compreensão de aspectos básicos da doutrina cristã. Até mesmo passagens fortemente criticadas pelo ambientalismo secular, como o mandato da dominação, costumavam ser reafirmados por Marina em uma chave *eco-friendly*:

É claro que o homem foi feito para dominar o meio ambiente. Mas, tomemos, como exemplo, o domínio divino. Por acaso o domínio de Deus é tirano? Por acaso é descuidado? Por acaso é irresponsável? Não. (Silva, M., 2003: 100).

Apesar de sua trajetória de vida e atuação política ter sido articulada pela participação na luta contra as desigualdades sociais, são proposições como a exposta acima, e não enquadramentos do tipo ecojustiça, que prevalecem nas interlocuções de Marina com o campo evangélico. O mesmo acontece com outros ecoevangélicos que participam de atividades partidárias, sindicais etc. Ou seja, reina no campo evangélico a percepção de que a pauta ecológica será tanto mais aceita quanto mais for “neutra”, não envolvendo nem propostas de uma prática espiritual diferenciada (evitando associações com panteísmo, paganismo, animismo etc.), nem de uma prática sociopolítica diferenciada (evitando associações com comunismo, esquerdismo, petismo etc.)

Comparativamente, portanto, a ética da zeladoria é muito mais impositiva no campo evangélico do que no católico. Outra evidência disso é que, no primeiro uso explícito do

⁹¹ Desconhecimento esse que, conforme Marina, está ligado ao silenciamento (muitas vezes autoimposto) de lideranças cristãs que hesitam em tratar das questões ambientais pois esse seria um “tema da porta estreita”, que chama ao sacrifício, em oposição aos “temas da porta larga”, que falam da prosperidade e têm muito mais aderência num contexto em que as pessoas estão passando necessidades.

conceito “mordomia” que encontrei em um documento da Igreja Católica no Brasil, os sacerdotes falam sobre a já estabelecida tradição luterana no uso desse enquadramento: “a Teologia Luterana usa largamente, neste contexto, a palavra ‘mordomia’, para exprimir que o homem, em nome de Deus, deve administrar o mundo, usando-o e desenvolvendo-o de acordo com as sábias leis da Criação” (CNBB, 1978: 17). Se naquela época era o luteranismo argentino⁹² que se destacava nessa frente, nas próximas décadas o mesmo quadro se tornaria central não só no luteranismo mas no campo evangélico brasileiro como um todo.

Exemplos mais recentes, que apontam para a manutenção dessa ênfase no enquadramento da zeladoria, podem ser facilmente empilhados. Nas declarações oficiais da Convenção Batista Brasileira em que o tema ambiental foi incluído, constam diretrizes de que Deus delegou a “gestão” ou “administração” da natureza ao ser humano (CBB, 2011; CBB, 2019). Uma revista batista afirma o mesmo princípio de forma mais clara: “somos seus mordomos, mordomos da natureza. Nossa obrigação é cuidar da natureza de tal maneira que glorifique a Deus e não o entristeça” (Vivendo, 2018: 51).

Entre os metodistas, para além de diversos pastores e bispos afirmarem em inúmeros registros que “somos mordomos de Deus no mundo” (Sardinha, 2015: 9), “somos apenas mordomos do que Deus criou” (Lockmann, 2012), e assim em diante, há uma carta pastoral oficial da instituição afirmando que “a Igreja Metodista tem, em suas raízes históricas, esta preocupação com a natureza, tendo como referência a mordomia cristã” (Colégio Episcopal, 2019: 3). Existe também uma cartilha da escola dominical metodista que ensina a perspectiva da zeladoria de forma excepcionalmente didática:

- Se tudo na terra é de Deus, então nós, seres humanos, somos um tipo de zeladores? Pergunta Rebeca.
- É isso mesmo, explica a professora: a Bíblia fala que somos mordomos. Vocês lembram, nos filmes, qual a função do mordomo?
- A criança dispara a falar: – Cuidar. – Guardar. – Manter arrumado. – Manter seguro.
- Isso mesmo gente, agora imaginem-se como mordomos da criação de Deus. O que significa? Pergunta a professora.
- Quer dizer que somos ajudantes de Deus no cuidado da criação (DNTC, 2007: 17).

A mesma perspectiva é defendida entre os presbiterianos por pastores de diferentes correntes – “temos que ensinar o nosso povo que nós somos mordomos de Deus” (Passando a limpo, 2019); “o ser humano é mordomo da criação” (Lopes, 2007); “a raça humana ainda tem o papel reservado ao mordomo que cuida da criação” (Carriker, 2011: 73) – e nas escolas dominicais: “Não somos os donos do mundo, apenas os gestores. Se resolvermos destruí-lo

⁹² Nas páginas iniciais do manual, há um reconhecimento expresso de que a elaboração do texto-base daquela campanha foi feita com alguns “subsídios teológicos e pastorais” da Igreja Evangélica de Confissão Luterana na Argentina (que já havia realizado encontro sobre o tema ecológico à época).

teremos problemas com o dono” (ECC, 2020: 20). Entre os adventistas, o representante da igreja na Eco-92 deu entrevistas usando o mesmo repertório – “como mordomos do mundo e observadores do sábado, deveríamos surgir como os verdadeiros defensores da Terra” (Velo, 1992: 7) – e um dos principais documentos oficiais da instituição também registra que “os adventistas creem que a espécie humana foi criada à imagem divina, representando assim a Deus como Seus mordomos, para dominar o ambiente natural de maneira fiel e produtiva” (Igreja Adventista do Sétimo Dia, [1995] 2012b: 55).

Outros tantos pastores de inúmeras igrejas evangélicas engrossam o coro, incluindo aí as ocasiões (mais raras) em que pentecostais e neopentecostais também abordam a temática ecológica. Em um artigo na revista *Show da Fé*, da Igreja Internacional da Graça de Deus, consta que, “como herdeiros do primeiro casal, todo ser humano é, portanto, mordomo da criação e deve estar ciente de sua responsabilidade por aquilo que é obra das mãos do próprio Deus” (Scott, 2011). Em uma lição bíblica da Assembleia de Deus, consta que “o homem foi colocado como guardião deste mundo que Deus criou para seu deleite, [e] guardião é um administrador (mordomo) que cuida de bens alheios, e um dia lhe serão exigidas contas” (CPAD, 2003). Já em uma postagem no *Facebook* feita pelo perfil oficial da Igreja Bola de Neve, uma imagem colorida com desenhos de animais e a palavra “natureza” é seguida de um texto explicando a responsabilidade ecológica que deriva da mordomia da criação:

O Senhor deixou para nós, *humanos feitos à sua imagem e semelhança*, essa vastidão de mundo e de espécies *para cuidar*. Neste dia em que comemoramos os animais e a natureza, sugerimos a cada leitor deste texto fazer uma breve reflexão: Como estamos *cuidando do precioso tesouro que Deus nos deu*? Estamos dando o exemplo correto para o mundo, ao demonstrar todo o amor e a glória de nosso Pai celestial? (Bola de Neve, 2015).

Até mesmo o pastor Marcos Feliciano – que se tornaria um entusiasta da articulação entre as chamadas “Bancada do Boi” e “Bancada da Bíblia”⁹³ – já chegou a fazer, em 2017, uma postagem em seu blog (atualmente fora do ar) em comemoração ao dia do meio ambiente pedindo a Deus que “nos ilumine a fim de que cuidemos desse presente que nos foi dado, como ensina o Livro de Gênesis 1/26” (Feliciano, 2017).

⁹³ Atualmente, é possível encontrar Feliciano parabenizando o “agro brasileiro”, que seria “imbatível em sustentabilidade e eficiência”, e criticando Bill Gates por afirmar que “a flatulência das vacas está afetando o meio ambiente”, o que configuraria uma “injustiça com quem alimenta o mundo com proteínas” (Feliciano, 2022; 2023). Afora essas sinalizações públicas de alinhamento, o estreitamento de vínculos entre lideranças evangélicas e ruralistas durante o governo de Bolsonaro também fortaleceu outros tipos de iniciativas antiambientalistas e discursos negacionistas, os quais serão discutidos no capítulo 8.

4.6. Os jardineiros de Deus

Um dos pilares de sustentação da ética da zeladoria é a transmutação ecológica do princípio de que a humanidade deve “dominar” sobre as demais criaturas. A ideia básica aqui é que a dominação humana, em si, não é um problema, ela se torna ecologicamente degradante apenas quando exercida incorretamente. Mais uma vez, o germe dessa releitura entre os evangélicos remonta a Francis Schaeffer, que afirmava que a dominação humana da natureza deveria ser estruturalmente semelhante àquela exercida pelo homem sobre a mulher na ótica cristã: “O homem é ensinado a exercer domínio sem tirania. O homem deve ser o cabeça da casa, mas o homem também deve amar a sua esposa como Cristo ama a Igreja” (Schaeffer, 2003: 50).

No Brasil, mesmo antes da Eco-92, também é possível encontrar lideranças evangélicas, como a pastora luterana Lori Altmann (1988: 33), buscando resgatar o mandamento da dominação com base na ideia de que seu significado originário era benevolente, e os efeitos ecologicamente deletérios só surgiram porque “o homem transgrediu os limites do ‘domínio’ a ele conferidos”. Nas décadas seguintes, outros documentos de igrejas luteranas no Brasil seguiriam reafirmando que a humanidade deve sim dominar a natureza, mas “este domínio deve ser exercido por nós humanos de forma a promover o crescimento e o louvor à criação de Deus” (IECLB, 2011: 11). A própria Federação Luterana Mundial chega a afirmar em um documento sobre as mudanças climáticas que a exploração irresponsável da criação decorreria de um “mal-entendido do chamado para ‘dominar’” (The Lutheran World Federation, 2010: 30).

Em todos esses casos, o erro não é atribuído à diretriz bíblica, mas à suposta transgressão de seus limites. Trata-se, assim, de um chamado à responsabilidade e, ao mesmo tempo, de uma estratégia de interlocução. Afinal, ao contrário do que fariam os ambientalistas, os ecorreligiosos não pretendem contestar o livro sagrado:

*Alguns ecologistas até culpam a Bíblia pela devastação da natureza, dizendo que ela estimulou a ideia de que o ser humano é soberano na terra e pode fazer o que quiser com seus recursos. No entanto, *sujeitar e dominar não significam destruir ou abusar*. Sujeitar é construir açudes, descobrir e inventar usos para os recursos naturais, nos tornando cocriadores com Deus. Dominar é amansar animais para fazer companhia ou ajudar na lavoura (DNTC, 2007: 6).*

Nesse tipo de enquadramento, o domínio é construtivo, em vez de ser opressivo. O domínio exalta, em vez de degradar. O domínio implica responsabilidade, não desregramento. Como afirma o pastor presbiteriano Augustus Nicodemus Lopes (2007), o ser humano “não é o soberano senhor, dono e déspota, mas o responsável diante de Deus pelo emprego correto dos recursos naturais, pelo seu próprio desenvolvimento de forma sustentável e pela preservação dos demais seres vivos” (Lopes, 2007). Ora, se Deus é o modelo da dominação, essa dominação só poderia significar algo bom, que deve ser valorizado: “Seguimos o modelo do Rei Supremo

que domina com compaixão, benignidade, amor, proteção, generosidade e bondade” (Carriker, 2014: 15). Na síntese de um dos pastores evangélicos que participaram da coletânea *Assim na terra como no céu*, “se dominamos é no sentido no qual alguém domina um assunto e que por isso se encarrega de cuidar, zelar e preservar” (Oliver, 2011: 134).

O capital de legitimidade que deriva desse tipo de defesa do princípio bíblico em contraposição aos supostos ataques e preconceitos do ambientalismo secular também é fortemente cobiçado por iniciativas ecoevangélicas interdenominacionais. Em um dos vídeos produzidos pela *A Rocha Brasil*, o pastor Ariovaldo Ramos também afirma que Deus, de fato, deu a ordem para que os humanos dominassem a Terra, mas o modelo desse domínio teria sido descrito em seguida no próprio livro de Gênesis, quando Deus explica que “o homem deve cuidar do Jardim do Éden” (ARB, 2006).

O pressuposto aqui é que todo o planeta deveria ser cuidado-dominado da mesma forma que fazemos com um jardim, e não existe um jardim sem alguém que assuma o posto de jardineiro. Como explica outro aporte também da *A Rocha Brasil*: “Mas espera aí, o ser humano não é o centro? Sim, é o centro! É com ele que Deus tinha comunhão no jardim, é com ele que Deus passeava todos os dias e conversava livremente. Ele era o administrador do Jardim, o Mordomo do Rei”, ou seja, Deus “não colocou qualquer um para cuidar da Criação, ele fez alguém parecido com Ele” (ARB, 2008a). No mesmo ano, outro estudo distribuído pela ARB, não à toa, chamava-se “Jardineiros de Deus” (ARB, 2008b).

Essa foi a variação mais comum da moldura do “domínio benevolente” com que me deparei ao longo desta pesquisa: “dominar, na verdade, significa cuidar”. Não houve uma menção à passagem bíblica de Gênesis 1:28 (“sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”) que não tenha sido complementada, em seguida, com a citação de Gênesis 2:15 (“Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar”).

No plano das disputas internas entre os próprios empreendedores ecorreligiosos, são extremamente minoritários aqueles que evitam esse tipo de reafirmação doutrinária e consideram a releitura ecológica do mandamento da dominação como algo insuficiente. Como afirma um dos raros pastores evangélicos que utiliza o repertório da espiritualidade da criação, Josias Vieira:

Não me vejo na reflexão do cuidado com a criação, porque, desse modo, estaria me colocando em um patamar, como de quem cuida, e a criação estaria em outro, necessitando dos meus cuidados; eu estaria dicotomizando o que é único – na realidade, nós coexistimos juntos, eu e a criação (RNM, 2020e).

Mesmo nesse caso, porém, o postulado mais horizontal é sempre ressaltado como algo que não pretende extrapolar os limites da moldura cristã. Não à toa, apesar do posicionamento

exposto acima, durante a entrevista que me concedeu, Josias também se preocupou em elaborar uma “defesa” da espiritualidade dos povos indígenas (que ele elenca como parte integrante de sua “ecoteologia decolonial”) afirmando que eles de forma alguma seriam panteístas. “Longe disso”, afirmou Josias, “há uma diferença enorme entre panteísmo e o que os nossos povos indígenas professam”. Mais uma vez, a categoria que aparece como salva-vidas teológico das “acusações” dirigidas aos indígenas e, por decorrência, ao próprio Josias, é o “panenteísmo”. Mas infelizmente, lamenta Josias, “a reflexão da Igreja não chega até aqui”.

Por várias vezes, deparei-me com o mesmo recurso ao conceito de panenteísmo como uma carta coringa jogada sempre que o empreendedor ecorreligioso cristão (não apenas os evangélicos⁹⁴) se vê ameaçado pela acusação de estar divinizando a natureza. Isso vale tanto para o próprio indivíduo quanto para as referências que ele está elencando. O pastor metodista José Souza, por exemplo, afirma que

é apropriado aplicar à visão de Wesley [precursor do metodismo] a mesma expressão empregada por Paul Tillich para caracterizar a teologia de Calvino, a saber, panenteísmo. Convém distinguir claramente esse termo de seu correlato: panteísmo. Enquanto este último significa literalmente que tudo é Deus, a concepção panenteísta está em harmonia com as afirmações de Wesley, tais como “Deus está em todas as coisas” ou “devemos ver o Criador refletido no espelho de toda criatura” (Souza, 2003: 79).

“Convém distinguir”, diz o pastor metodista. É a mesma mensagem que aparece repetida de várias maneiras ao longo deste capítulo como um todo. Seja em maior ou menor grau, os atores religiosos partem do princípio de que a solidez de suas proposições ecológicas é proporcional ao caráter religiosamente ímpoluto de suas motivações. É por isso que os chamados à percepção do que há de sagrado na natureza e sua elevação na estrutura de valores religiosos são sempre acompanhados por um esforço incessante de demarcações de fronteiras.

O escoamento do debate ecológico nos diversos níveis e dimensões das disputas religiosas

O trabalho simbólico de demarcação de fronteiras envolve não só a crítica do que fica de um lado, mas também a exaltação do que fica do outro. Por mais que os posicionamentos do tipo “não me confunda com” tenham importância como sinalização de alinhamento com as tradições doutrinárias e com a *doxa*⁹⁵ do campo (Bourdieu, 2003), os defensores de um engajamento ecológico distintivamente cristão também se preocupam em ressaltar as vantagens comparativas dessa forma de ativismo religioso. Nesse sentido, a perspectiva criacionista tende

⁹⁴ O mesmo ocorre frequentemente no universo católico. Um dos famosos expoentes da teologia da libertação, Frei Betto, busca defender o papa Francisco das acusações de heresia afirmando, por exemplo, que “o papa nos oferece um documento panenteísta, de quem vê em toda a criação a presença de Deus. Ao contrário dos panteístas, que consideram que tudo é Deus” (Betto, 2016: 161).

⁹⁵ Aquilo que é indiscutivelmente aceito e valorizado pelos agentes de determinado campo, inclusive entre aqueles que ocupam posições opostas nas disputas internas (Bourdieu, 2003: 121).

a ser estrategicamente apresentada como uma importante fonte de virtudes ecológicas, posto que cuidar da natureza *em razão de sua condição de criatura* seria mais ético do que cuidar da natureza *em razão de sua utilidade*.

O homem secular pode dizer que se importa com a árvore porque, se ele a derrubar, as suas cidades não poderão respirar. Mas isso é egoísmo, e egoísmo produzirá feiura, não importa quanto tempo leve ou que palavras agradáveis são empregadas [...]. [Já os cristãos podem dizer] eu tenho algo em comum com a árvore: nós fomos feitos por Deus e não apenas aparecemos por acaso (Schaeffer, 2003: 53).

Para a perspectiva cristã, parece óbvio que nada pode ser mais impositivo do ponto de vista ético que a ideia de estar cumprindo a vontade de Deus, sendo esse, portanto, o principal trunfo do ativismo ecológico religiosamente inspirado. Conforme uma das lições da escola dominical presbiteriana:

É claro que a devastação causa problemas sérios para a nossa saúde e para o nosso bem-estar, chegando a comprometer o equilíbrio natural necessário para a preservação da vida. Contudo, o maior problema que causamos quando adotamos uma atitude antiecológica é desagradar a Deus por destruímos a natureza que ele criou (ECC, 2020: 20).

Assim, aqueles que acusam o cristianismo de favorecer o antropocentrismo e a exploração inconsequente da natureza ignorariam que há um motivo muito mais “nobre” para um cristão cuidar do meio ambiente do que o mero cálculo das consequências. Como explica o fundador da *A Rocha*, “nós cuidamos da Criação porque amamos o Criador, não simplesmente porque iremos sofrer se não cuidarmos dela” (Harris, 2006: 218). Em termos weberianos, a comparação efetuada pelos ecorreligiosos evoca a distinção entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade (Weber, 2013a; 2013c). Para eles, o comportamento ambientalmente correto deve ser adotado pela obediência incondicional a um princípio, *não pelo cálculo de suas consequências*. É essa primeira via que garantiria não só a especificidade, mas também a superioridade moral do engajamento ecológico convictamente cristão. Conforme afirma um dos fundadores da *A Rocha Brasil*:

A perspectiva cristã do cuidado da Criação vai além dos valores imbuídos no conceito de desenvolvimento sustentável que o coloca apenas sob as necessidades humanas presentes e futuras. Ao contrário, o cristianismo mostra um cuidado pela Criação simplesmente porque Deus confiou essa tarefa a nós, seres humanos. É um ato de obediência e de louvor a Deus (Brito, 2006: 106).

Ora, sendo esse o caso, as proposições do ambientalismo esotérico também não deveriam ser exaltadas por não se basearem em um cálculo utilitário preocupado apenas com as consequências materiais da crise ecológica? Nesse caso, a diferenciação por parte dos cristãos evoca a ideia de que os tabus mágicos e experiências místicas encampadas pelos esotéricos rebaixam o ser humano e, com isso, retiram sua responsabilidade, em vez de cobrar dele a mesma

solidez ética supostamente pregada pelo cristianismo. Conforme afirma Charles Colson em obra lançada no Brasil pela Casa Publicadora Assembleia de Deus:

O panteísmo, isto é, a crença de que tudo participa da divindade, de que tudo é Deus, nega que os seres humanos sejam especiais; o panteísmo nos coloca no mesmo nível da grama e das árvores [...]. A única religião que pode “resolver” nossos problemas ecológicos é aquela que reconhece a nossa singularidade e oferece diretrizes que orientam nossas capacidades. O cristianismo faz exatamente isso: ensina que Deus criou os seres humanos a sua imagem, para serem os responsáveis pela criação (Colson, 2004: 141-2).

Sociologicamente, esse tipo de preocupação não deriva apenas de uma disputa quanto aos modos de percepção do mundo natural, mas também de uma gestão de compromissos. No cálculo feito pelos atores que aspiram estruturar a conduta de vida dos fiéis em diversos temas, a valoração do comprometimento com o cuidado da natureza precisa ser cautelosamente calibrada para que não se torne uma obrigação que se sobressai em relação aos demais, isto é, para que o engajamento ecológico não se torne uma “religião” *per se*. De fato, como também apontam Vaidyanathan, Khalsa e Ecklund (2018: 15), um dos principais fatores de inibição da preocupação ambiental nos circuitos religiosos é a projeção de que ela possa redundar em um “compromisso concorrente”.

No contexto brasileiro, essa preocupação parece especialmente prevalente no segmento pentecostal, onde encontrei diversos enquadramentos semelhantes ao do pastor Silas Daniel (2007: 270), da Assembleia de Deus, que buscam alertar o fiel sobre “o envolvimento doentio que muitos acabam tendo com as causas ecológicas, como se tratasse quase de uma religião”. Dessa perspectiva, ajustes pontuais que ressaltem o conteúdo pecaminoso da degradação ecológica são geralmente bem-vindos, mas um investimento demasiado nessa temática *não seria ecologicamente benéfico, e sim religiosamente degradante*.

O que se vê hoje é a maioria das pessoas que se engajam em causas ecológicas se comportando de uma forma devotada, religiosa (como se estivessem aderindo a uma nova e revolucionária filosofia de vida, a uma “*seita ecológica*”, e tendo seu modo de vida determinado pelo apelo emocional da *pregação ambientalista* [...]). Cristãos adeptos desse movimento já estão vivendo uma verdadeira *relação emocional-religiosa com a natureza*, bem ao estilo de algumas religiões orientais (Daniel, 2007: 25).

Em uma lição bíblica sobre “mordomia cristã” da Assembleia de Deus, há um alerta semelhante: “nada temos a ver com o movimento filosófico religioso (e disfarçadamente ocultista) da Nova Era que endeusa o assunto [do meio ambiente], mas, por outro lado, somos administradores designados por Deus” (CPAD, 2003). Na mesma linha vai o também pastor assembleiano Esequias Soares (2014: 68): “devemos preservar o meio ambiente porque é bíblico [...] [mas sem ir] ao extremo de fazer da ecologia uma religião, como alguns ramos da Nova Era”.

O recorrente registro de alertas desse tipo reforça o princípio de que a incorporação religiosa de novos interesses e visões de mundo é sempre indissociável da preocupação sacerdotal em “valorizar os signos distintivos e as doutrinas discriminatórias” das instituições de salvação

das quais são funcionários (Bourdieu, 2011: 97). Para esses agentes, tais medidas são vistas como providenciais “tanto para lutar contra o indiferentismo, quanto para dificultar a passagem para a religião concorrente” (Bourdieu, 2011: 97). Na avaliação de algumas lideranças evangélicas, o próprio catolicismo forneceria exemplos de como uma abertura excessiva às demandas trazidas pelos leigos pode levar à banalização de valores e práticas centrais do cristianismo. A caracterização do catolicismo como uma religião “idólatra”, sobretudo em razão do culto aos santos e dos sincretismos do catolicismo popular, é algo bastante comum entre os evangélicos de forma geral. As disputas em torno da apropriação da pauta ecológica adicionam, porém, mais uma série de camadas a essa rivalidade.

Não foram poucos os entrevistados evangélicos alinhados ao movimento da missão integral que, por exemplo, demonstravam um incômodo ao terem suas concepções comparadas àquelas encampadas pelos adeptos da teologia da libertação. Como sempre, boa parte dessa querela religiosa é relativa à disputa do capital de ancestralidade, com cada lado reivindicando o pioneirismo na proposição de uma prática religiosa socialmente engajada. Na medida em que a pauta ecológica é adicionada nesse cenário, outras tonalidades da disputa são trazidas à cena. Por exemplo, durante o 2º Congresso Brasileiro de Evangelização⁹⁶, um evento realizado por lideranças do movimento da missão integral, o pastor pentecostal Ricardo Gondim afirmou que se os evangélicos tivessem seguido pela via do catolicismo da libertação nos anos 1980, “em vez de termos a aeróbica pra Jesus, estaríamos hoje *abraçando árvores da teologia neopanteísta, da turma da teologia da libertação*, que perdeu o seu discurso” (Gondim, 2004: 283, grifos meus).

De seu lado, a própria Igreja Católica também não fica atrás na mobilização da gramática ecológica para criticar seus concorrentes na esfera cristã:

Outro problema bem visível em nosso tempo é o desejo de *transformar o próprio Deus em um mágico protetor que garante a prosperidade de seus devotos [...]*. A tentação de usar Deus em benefício próprio é muito arraigada na religiosidade que se difunde no contexto de nossa sociedade consumista. Em vez de servir a Deus, com tudo o que isso implica, muitas pessoas querem que Deus esteja ao seu serviço para satisfazer desejos e ambições individuais. Usa-se o nome de Deus até para pedir coisas que o próprio Deus, certamente, não aprova, querendo sucesso em tudo, mesmo quando esse “tudo” desrespeita o direito alheio ou quer justificar fontes de lucro *que agredem o planeta* (CNBB, 2010: 72, grifos meus).

Se no caso anterior o foco da crítica era o “neopanteísmo abraçador de árvores” da teologia da libertação, aqui é a teologia da prosperidade que rebaixaria Deus à condição de “mágico protetor” e justificaria a agressão do planeta. Esse tipo de instrumentalização da gramática ecológica nas críticas ao neopentecostalismo seria ainda mais exacerbado durante o Sinodo da Amazônia, o que inclusive levou a Igreja Universal do Reino de Deus a se manifestar afirmando que a Igreja Católica apenas “pega carona na ecologia para encobrir o medo de perder a

⁹⁶ Uma espécie de versão local do Congresso de Lausanne. O 1º encontro no contexto brasileiro ocorreu em 1983.

influência sobre o povo” (Igreja Universal do Reino de Deus, 2019)⁹⁷. Como nada é simples no plano das intensas disputas do campo religioso, recortes diferentes vão revelando, portanto, diferentes conflitos.

Assim, não é só a Igreja Católica que associa a teologia da prosperidade à legitimação religiosa da ganância e ao fomento de posturas antiambientais. Muitas lideranças de igrejas evangélicas que se viram estagnadas enquanto seus concorrentes neopentecostais crescem em ritmo acelerado também se valem desse repertório para atribuir um sentido virtuoso à sua posição marginal, ao passo que a hegemonia dos concorrentes é enquadrada como resultante de artifícios reprováveis. Em outras palavras, o sucesso “comercial” e a popularidade no campo da fé, assim como na ciência, na arte e até mesmo na gastronomia (Bourdieu, 1996; 2002; Crumo, 2022), são alvos fáceis para a acusação de vulgarização, massificação e pasteurização. Encarnando a famosa fórmula bourdieusiana da necessidade transformada em virtude (Bourdieu, 2006: 297), o pastor batista René Kivitz, um dos ícones da missão integral no Brasil, comenta da seguinte forma o sucesso do neopentecostalismo:

Fui poupado da *prostituição ministerial moral* porque me ensinaram que os fins não justificam os meios; que o ministério requer dinheiro, mas que eu *jamais deveria permitir que o dinheiro viesse a requerer meu ministério*; que eu *jamais deveria vender minha comunidade aos ricos* mantenedores que acabariam por me fazer refém de suas conveniências e me arrastar para o fundo do poço quando seu mundo desmoronasse; que eu *jamais deveria me utilizar de artificialidades metodológicas para fazer a igreja crescer*, até porque meu chamado não fora para fazer a igreja crescer; que eu *jamais poderia mercadejar o evangelho em relações de troca*, aproveitando-me do sofrimento e desespero do povo para viabilizar meu império eclesiástico – até porque construir um império eclesiástico, um ministério no qual eu pudesse ser chamado de apóstolo, jamais foi alvo da minha vocação (Kivitz, 2004: 45, grifos meus).

O investimento na temática ecológica comporta, assim, um aspecto estratégico adicional para aquelas lideranças, igrejas e organizações que perfazem o circuito da missão integral, posto que, para elas, essa seria mais uma forma de se diferenciar do *mainstream* corrompido, uma sinalização de nobreza e desapego em oposição às atitudes interessadas e interesseiras das igrejas e lideranças religiosas atualmente hegemônicas no campo evangélico.

4.7. Conclusão

Os inúmeros dilemas, disputas e estratégias de legitimação analisados ao longo desse capítulo deixam claro que a frente de batalha dos enquadramentos ecorreligiosos cristãos é dupla: no lado oposto do ambientalismo pragmático-racionalista e sua veia secularista, que rejeita qualquer intrusão religiosa nas discussões sobre o meio ambiente, está o ambientalismo esotérico e suas propostas “heréticas” que transformam o cuidado em culto à natureza. Assim, ao mesmo tempo

⁹⁷ O contexto e a dinâmica dessa disputa entre a Igreja Católica e o neopentecostalismo durante o Sínodo da Amazônia será abordado com mais detalhes no capítulo 7.

em que precisam se cercar de cuidados para não respaldar a “tecnicização” da pauta ambiental, cenário esse em que a ponderação das obrigações morais humanas e o alinhamento aos valores religiosos ficariam escanteados, os empreendedores ecocatólicos e ecoevangélicos não podem respaldar a busca de um radical “reencantamento do mundo” como saída para crise ecológica.

Para garantir esse duplo afastamento, a maioria dos ecocristãos entende que é crucial efetuar um resgate ecológico do princípio da *imago Dei*. Nessa releitura, a atribuição de um status especial ao ser humano deixa de ser vista como algo que atrapalharia o cuidado ambiental *desde que* Deus não seja excluído da equação. O “caminho do meio” que se abre com essa estratégia, contudo, mostra-se mais amplo do que poderia parecer à primeira vista, e sua extensão permite a formação de outras tantas zonas de confronto. O ajuste de lentes revela que aquilo que parecia ser uma concordância (como a referência ao caráter materno do planeta), na verdade, é a apropriação do conceito de um “oponente”, conceito esse que passa a ter outro significado e a respaldar outras agendas. As diferentes fórmulas de ecologização das diretrizes cristãs, portanto, precisam ser sempre vistas à luz dos interesses e do campo de atuação de seus proponentes.

É nesse sentido que trajetórias como a de Leonardo Boff, que ocupou diferentes posições nesse campo ao longo das últimas décadas, tornam-se significativas. Ainda que sempre tenha defendido uma renovação religiosa como remédio ecológico, foi apenas após deixar o círculo institucional que Boff passou a defender uma transformação espiritual mais “profunda”, a qual ultrapassaria aquilo que pode ser oferecido pelas instituições religiosas. Ao mesmo tempo, por nunca abdicar totalmente da identidade católica e da gramática religiosa cristã, Boff passou a flutuar na fronteira entre o ambientalismo esotérico e a espiritualidade da criação, o que o levou a ser muitas vezes “reapropriado” como uma “referência oculta” nas formulações de agentes que continuam sujeitos às mais diversas constrações institucionais.

Já os empreendedores ecorreligiosos que atuam no interior das estruturas institucionais, tanto no universo católico quanto no evangélico, tendem a adotar estratégias menos disruptivas. Ou seja, sua tarefa geralmente consiste em um exercício “incessante de adaptação e assimilação” que busca fundamentar e delimitar as novidades de forma coerente com o *corpus* doutrinário já estabelecido (Bourdieu, 2011: 97). De forma geral, no que diz respeito às questões ambientais, essas estratégias envolvem uma transmutação ecológica do mandamento da dominação, que passa a ser lido como uma diretriz de cuidado benevolente, seguindo o modelo da própria dominação de Deus sobre os seres humanos. Essa abordagem procura evitar acusações de que o cristianismo legitimaria a exploração desenfreada da natureza, defendendo que os problemas ecológicos surgem não da posição superior ocupada pelos humanos, mas sim do abuso desse poder, abuso esse que se originaria justamente no afastamento de Deus e na falta de freios éticos que só a verdadeira prática dos ensinamentos cristãos poderia oferecer.

A ideia de que Deus espera da humanidade um comportamento ecologicamente correto no exercício de seu domínio não resolve, contudo, o problema do lugar da pauta ambiental na hierarquia de prioridades dos cristãos. Os empreendedores ecorreligiosos percebem que, para que esse assunto ganhe relevo (em vez de conquistar apenas uma simpatia difusa, gerando o que Marina Silva chama de “consenso oco”), é preciso ressaltar a importância do cuidado da natureza *como parte indispensável da identidade religiosa e das práticas espirituais dos fiéis* — e não apenas como algo complementar, que possa propiciar uma reflexão pontual, ou uma mera sinalização de virtudes. Dentre as inúmeras estratégias empregadas para efetivar essa elevação, está justamente o uso de uma gramática que fala da sacralidade da natureza, de seu lugar nos planos divinos, e da devoção sistemática que seu cuidado requer. Aí reside a principal dificuldade dessa alquimia que o ambientalismo cristão tenta executar: é que a proposta de se dedicar religiosamente ao cuidado ambiental está muito próxima da proposta de cuidar do meio ambiente como uma forma de religião.

CAPÍTULO 5 | O SONHO BUCÓLICO DO ÉDEN REGENERADO

Em sua empreitada de racionalização ética do mundo, a religião se depara com o “problema da teodiceia”, isto é, com a tarefa de responder “como é possível um poder do qual se afirma ser onipotente e bom ter sido capaz de inventar um mundo de sofrimento imerecido, de injustiça impune e de estupidez incorrigível?” (Weber, 2013b: 497). Ainda que essa tarefa envolva a promessa de redenção para aqueles que se mantêm fiéis, e de punição para os ímpios, seu foco principal está no plano das explicações e justificativas, no fornecimento de uma “lógica” para os acontecimentos e, por consequência, para um determinado tipo de conduta.

Ou seja, as teodiceias não servem para que o sofrimento seja visto como uma coisa boa, mas para que ele tenha sentido, para que não se torne paralisante. Como bem aponta Berger (1985: 70), “não é a felicidade que a teodiceia proporciona antes de tudo, mas significado”. Sem esse esforço simbólico que se contrapõe ao mergulho no caos da aleatoriedade e do relativismo, as orientações religiosas perderiam a capacidade de racionalizar eticamente as condutas. Logo, “ao fornecer orientação sobre como as pessoas devem entender a si mesmas, suas experiências e o mundo ao seu redor”, as teodiceias, explica Colin Campbell, “também fornecem necessariamente orientação sobre como os indivíduos devem agir no mundo” (2001: 76).

Boa parte do esforço que percebi sendo efetuado pelos empreendedores ecorreligiosos ao longo desta pesquisa consistia justamente na elaboração de orientações desse tipo, orientações que tratavam menos de propostas para a reversão da degradação ambiental, e mais do que ela significava e como se encaixava nas doutrinas sagradas e nos planos divinos (desde a criação até o fim do mundo). Afinal de contas, nem só de pão vive o ser humano, mas também de sentido.

Mesmo que a solução material objetiva para os problemas ecológicos se oferecesse claramente no horizonte, ainda restaria a tarefa de compreender o que a própria existência desses problemas significa: “como entender a natureza como fruto da ação criadora de Deus, permeada pela bondade, mas que dá sinais de limitações e fragilidades, as quais põem em risco a continuidade da vida humana na Terra?” (Von Zuben, 2011: 52). Ao fornecer respostas a questionamentos desse tipo, os agentes ecorreligiosos transformam teodiceias em ecodiceias. O esforço, neste capítulo, é justamente o de apresentar algumas das principais molduras interpretativas e estratégias de legitimação mobilizadas na elaboração de tais ecodiceias, além de analisar que tipo de orientações os empreendedores ecorreligiosos procuram derivar delas.

5.1. A árvore da vida e o pecado ecológico original

Ao buscarem explicar o motivo pelo qual, *em última instância*, a humanidade se depara com uma crise ambiental global, os ecorreligiosos cristãos respondem quase em uníssono algo do tipo “não era para ser assim”, ou “isso não estava nos planos originais de Deus”. Ao criar o mundo e os seres humanos, Deus teria propiciado um equilíbrio perfeito entre todas as coisas, e tudo seguiria assim se não fosse o pecado original. Dessa perspectiva, que de certa forma recicla a teodiceia agostiniana, Deus deve ser isento de qualquer responsabilidade na conformação de um mundo ecologicamente instável. O culpado é o ser humano: “não só comemos do fruto da árvore da vida como também fincamos o machado no seu tronco” (Westhelle, 1990: 17).

Não há grandes variações nas formas como essa ideia é defendida entre as diferentes denominações cristãs. Na Carta de Niterói, um dos principais documentos batistas sobre a pauta ambiental, consta que: “depois da queda e rebeldia após a criação, o ser humano desvirtuou-se dos propósitos divinos da criação e passou a gerir sem sabedoria a sua vida e a natureza” (CBB, 2011: 7). Já na síntese efetuada por Marina Silva em uma palestra para pastores evangélicos, “no mundo criado por Deus, quem desorganizou tudo fomos nós” (Silva, M., 2014d). O pastor batista Damy Ferreira, por sua vez, vai um pouco mais longe para afirmar que a própria transgressão humana inaugural seria, em si mesma, uma transgressão ecológica:

quando o homem quebrou essas regras, que na verdade tinham a ver com elementos do ecossistema – o fruto da árvore da ciência do bem e do mal –, Deus cobrou do homem a sua prestação de contas. Por aqui podemos entender que, *em última análise, aquilo que chamamos ‘pecado’, nasceu da quebra de uma regra ecológica* (Ferreira, 2006: 51, grifos meus).

Inúmeras lideranças e documentos das tradições cristãs abordadas neste trabalho estabelecem o mesmo nexos causal. Na carta pastoral “Discípulas e discípulos nos caminhos da missão cuidam do meio ambiente”, elaborada pela Igreja Metodista do Brasil, consta que “a destruição da natureza é uma consequência do pecado [original]” (Colégio Episcopal, 2019: 11). Diversos pastores presbiterianos vão na mesma linha: “toda a degradação ambiental, efeito estufa, escassez de água e o mais que estamos presenciando, são consequências da Queda” (Chaves, 2006: 169-70); “pela introdução do pecado, seres humanos se tornaram, de longe, a principal causa dos problemas ambientais” (Carriker, 2014: 21). À época da Eco-92, a primeira declaração oficial da Igreja Adventista sobre o meio ambiente já apontava que “a decisão humana de desobedecer a Deus interrompeu a ordem original da criação, resultando em uma desarmonia alheia aos propósitos divinos” (Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2012a: 26). Seguindo esse raciocínio, pastores adventistas brasileiros também defenderiam que “o maior crime ecológico da História ocorreu no dia em que nossos primeiros pais ousaram lançar mão do fruto proibido” (Ramos, 1993: 8).

A mesma ecodiceia é reafirmada entre os pentecostais. Segundo Abner Ferreira, da Assembleia de Deus Madureira, “tudo estava perfeito e harmonioso, até que chegou o pecado e desestruturou tudo. O homem se afastou de Seu Criador, esqueceu-se de Seus ensinamentos e orientações, e hoje colhe consequências de um meio ambiente em deterioração” (2022: 19). Na mesma linha, em uma das lições bíblicas da Assembleia de Deus, o pastor Elienai Cabral afirma que, “por causa do pecado [original], a alma humana foi corrompida, e o homem passou a agredir os bens criados pelo Todo-Poderoso, isto é, o meio ambiente vem sendo agredido por causa do pecado e os seus recursos naturais prejudicados” (CPAD, 2003). Já entre os neopentecostais, ninguém menos do que Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, também defende que:

Deus estabeleceu uma lei fixa para garantir a harmonia entre Ele, o ser humano e a natureza. Todavia essa estabilidade foi quebrada quando Adão e Eva obedeceram ao mal. Essa rebeldia contra Deus fez com que a natureza também se rebelasse contra o homem, resultando no desequilíbrio do planeta (Macedo, 2005: 760).

Nas produções de organizações ecoevangélicas, o cenário não é diferente. Para a *A Rocha Brasil*, “a Queda cósmica de Gênesis fez com que a humanidade passasse a ter uma relação com a natureza de predador, de consumista desenfreado, causando desequilíbrios que têm trazido problemas ambientais” (Mazzoni-Viveiros, 2015). Já para a *Tearfund*,

Deus criou os seres humanos para que vivessem em um relacionamento amoroso com ele e deu-lhes a responsabilidade de cuidar de sua criação. No entanto, os seres humanos foram tentados a não confiar na autoridade de Deus e buscar o poder para si mesmos. Isso causou o que chamamos de ‘a queda’. Nesse momento, o pecado entrou no mundo, e as relações entre Deus, os seres humanos e o restante da criação foram quebradas (Tearfund, 2016: 3-4).

Resta mencionar ainda os católicos. Na seminal Campanha da Fraternidade de 1979, os bispos católicos brasileiros também afirmavam que

a perversão do homem perverteu também a natureza. Na revelação bíblica a natureza aparece com efeito como o prolongamento da realidade física do homem (há uma conexão íntima plena entre o homem e a natureza), ela não é alguma coisa totalmente externa a ele, mero objeto de exploração e espoliação, sem consequências. A natureza pervertida pelo homem revoltado contra Deus (desarmonizado com Deus) rebelar-se contra o homem: a terra será amaldiçoada por tua causa (CNBB, 1978: 86).

Ou seja, ao nos determos na “questão das causas, do culpado, da raiz de tudo”, complementa o mesmo documento, a resposta será sempre igual: “o homem dominado pelo pecado” (CNBB, 1978: 86). Como voltaria a repetir a própria CNBB várias décadas depois:

podemos reconhecer no que Deus disse a Adão e Eva uma advertência com implicações ecológicas: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não debes comer, porque, no dia em que dela comeres, com certeza morrerás” (Gn 2, 17). Comer da árvore não recomendada significa que as pessoas se fazem dominadoras e instalam um sistema destruidor, e na condição de senhores e senhoras do bem e do mal, acabam destruindo tudo (CNBB, 2010: 62).

A prevalência desse tipo de ecodiceia no campo cristão como um todo não deriva de uma simples tentativa de compatibilizar a narrativa bíblica da criação e a existência de desequilíbrios ecológicos. Há aqui um relevante fator de incentivo que deriva do caráter altamente estratégico dessa ecodiceia no processo de legitimação das empreitadas ecorreligiosas: se a origem dos problemas da natureza é o pecado, e se a revolta do ser humano contra Deus continua repercutindo até hoje no equilíbrio do meio ambiente, só a ação religiosa, isto é, àquela que religa e reconcilia o ser humano e os desígnios divinos, é que pode ser efetiva. Mais do que isso, esse enquadramento dá ao empreendedor ecorreligioso a chance de alinhar sua proposta com pautas já tradicionalmente defendidas pelos cristãos. Como o pecado está na raiz não só da degradação do meio ambiente, mas também de toda espécie de degradação, o engajamento em nome da resolução dos problemas ecológicos será tanto mais eficiente quanto mais for conciliado com a luta contra outros “males” – que podem ir, a depender do propositor e do público-alvo, das injustiças sociais ao aborto. Conforme o documento elaborado na IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada poucos meses após a Eco-92:

Reconhecemos a dramática situação a que o pecado leva o homem. Porque *o homem criado bom, à imagem do próprio Deus*, senhor responsável da criação, *ao pecar, caiu em inimizade com Ele*. Dividido em si mesmo, *rompeu a solidariedade com o próximo e destruiu a harmonia da natureza*. Nisso reconhecemos a *origem dos males individuais e coletivos* que lamentamos na América Latina: as guerras, o terrorismo, a droga, a miséria, as opressões e injustiças, a mentira institucionalizada, a marginalização de grupos étnicos, a corrupção, os ataques à família, o abandono de crianças e idosos, as campanhas contra a vida, o aborto, a instrumentalização da mulher, a depredação do meio ambiente, enfim, tudo o que caracteriza uma cultura de morte (CELAM, 1992: § 9, grifos meus).

O reconhecimento da corrupção generalizada inaugurada pelo pecado original não significa, contudo, um chamado à resignação. Ainda que irrecuperável, o estado idílico de harmonia entre humanidade e meio ambiente representaria uma espécie de modelo que os fiéis deveriam seguir em sua relação com a natureza: “devemos olhar para todo o projeto de Deus, na criação, sem a presença do pecado, e procurar, em Cristo, reconciliar todas as coisas que o pecado atingiu com suas consequências funestas” (Damião, 2015: 169). Não se trata, nesse caso, de agir com a expectativa de reestabelecer o equilíbrio natural originário (pois isso somente a ação divina irá providenciar no fim dos tempos), mas buscando ser *o mais fiel possível* ao plano original estabelecido por Deus. Por outra ponta, chega-se novamente, portanto, à constatação de que é a fidelidade, antes da efetividade, que deve dar sentido à conduta ecológica do cristão.

A restauração da pureza idílica

Em sua contraposição à concepção secular da natureza como um conjunto de forças e processos desgovernados e sem nenhum significado transcendente, ambientalistas cristãos tendem a evocar um “modelo ecológico” não darwinista que concebe a natureza como uma comunidade

harmônica na qual ainda é possível encontrar (e celebrar) valores inscritos durante sua criação. Dessa perspectiva, o sofrimento e o conflito não seriam parte constitutivas do mundo natural, mas um sintoma de seu estado “decaído”, gerado como consequência do pecado humano (Sideris, 2003: 6). Assim, ainda que muitos empreendedores ecorreligiosos reivindicuem uma fundamentação científica para as “lições” ecológicas que estão propondo, raramente a imagem de mundo na qual eles se baseiam levam em conta a existência de uma natureza na qual o sofrimento é a regra e “alguns seres sobrevivem à custa de outros” (Sideris, 2003: 82).

A esperança de uma natureza “regenerada” de que falam os ecorreligiosos, portanto, é quase sempre elaborada com base em uma representação idílica que guarda pouca semelhança com a realidade objetiva do mundo natural (Nash, 2009). Podada de qualquer traço que possa apontar para a inevitabilidade do mal e do sofrimento, não é à toa que essa natureza tenha como forma arquetípica um “jardim”. Na descrição do pastor luterano Euclécio Schieck (2013):

Antigamente, Deus morava num jardim chamado de Éden. Tudo era muito organizado e bonito. Pode-se dizer que o jardim era perfeito. Havia muitas e diferentes plantas e flores, animais e filhotes. Deus estava sozinho. Ele cuidava de tudo. Certa manhã, pensou consigo mesmo: Como seria bom se eu tivesse um amigo! A gente poderia conversar. Ele me ajudaria a cuidar do jardim. Ajudaria a cuidar das plantas e tratar os bichinhos. Ele poderia correr atrás dos cavalos e comer pitanga no mato.

Já o manual da Campanha da Fraternidade de 2016, que foi ecumênica, explica que “a harmonia do ser humano com o meio ambiente aparece bastante na Bíblia como símbolo da vida gratificante que Deus planejou para nós”, e é desse plano divino originário que deriva “a tarefa de sermos jardineiros e jardineiras de um jardim que reflete a harmonia desejada por Deus” (CONIC, 2015: 46). Por conseguinte, deixar de se guiar por esse ideal ecológico harmônico é o mesmo que ofender ao próprio Deus: “desatender as mútuas relações e o equilíbrio que o próprio Deus estabeleceu entre as realidades criadas, é uma ofensa ao Criador, um atentado contra a biodiversidade e, definitivamente, contra a vida” (CELAM, 2007: §125). Uma das provas do caráter “ecológico” dos planos divinos originais seria o próprio nome dado a Adão. Conforme um guia elaborado pela *Tearfund* e divulgado pela *Ultimato*: “em hebraico, a palavra para homem é *adam*, e a palavra para solo (terra) é *adamah*, o que mostra a nossa conexão com a Terra” (Wiggins *et al.*, 2009: 22). Similarmente, o padre Junges (2001: 28) também afirmaria que “Deus modelou o homem do barro, apontando para sua ligação com a terra”.

Resta em aberto, contudo, uma ampla margem de discussão acerca de quais seriam as distorções introduzidas pelo pecado e pela ação humana, e quais partes da natureza ainda refletiriam a vontade e a providência divina (Jenkins, 2008: 71). A ideia de que nosso modo de vida atual deve se aproximar o máximo possível do plano projetado por Deus antes do pecado original é utilizada pelos adventistas, por exemplo, para defender o vegetarianismo. Conforme a argumentação exposta na matéria “Guardiões do planeta”, dado que o domínio exercido pela

humanidade sobre animais não envolvia qualquer tipo de violência no Jardim do Éden, o “modelo do ser humano ideal” seria o “Adão vegetariano”, ao passo que o consumo de carne só surge “quando a relação entre o ser humano e os animais já havia sido desequilibrada pela presença do pecado” (Vasconcelos, 2019: 21). Em razão da incontornável presença do pecado do mundo desde então, tornar-se vegetariano, assim como assumir outras posturas mais próximas daquele modelo harmônico originário, é algo aconselhável, desejável, mas não obrigatório. Afetado pelo pecado tanto quanto o resto da criação, o ser humano é falho e cede a tentações que levam a comportamentos “decaídos”, mas caberia a ele se esforçar para, valendo-se do saber religioso, adotar posturas diferentes.

Frequentemente, um olhar “mais atento” ao nosso redor é receitado como uma forma de apreensão dessas condutas alternativas: se formos “tocados pela magnanimidade e bondade dos biomas, seremos conduzidos à conversão, isto é, a cultivar e a guardar” (CNBB, 2016: 8). Aqui, aquele deslocamento entre uma natureza mítica como modelo a ser retomado e uma natureza decaída (mas ainda assim dotada de um poder “regenerador”) se torna claro. Ao mesmo tempo que os ecorreligiosos cristãos dizem que as coisas estão desarmônicas devido ao pecado, também dizem que ainda é possível vislumbrar, celebrar e se inspirar pela harmonia que persiste, em algum grau, na natureza. E tal harmonia remanescente, por assim dizer, seria capaz de se expandir (ainda que não ao ponto de voltar à perfeição original) se a humanidade contivesse seu impulso pecaminoso de recolocá-la continuamente em um estado de desequilíbrio. Nesse sentido, vale a pena a experiência de ler a transcrição a seguir sem saber, a princípio, quem é o pastor que está fazendo a pregação:

tudo está interligado, [... há] uma interdependência: os peixes, que dependem uns dos outros; os animais, que dependem uns dos outros; as árvores, que se beneficiam dos animais e vice-versa [...] A única coisa que estraga a obra de Deus, na verdade, é o homem longe Dele. O homem afastado de Deus é o que estraga a sua obra. Então, realmente, [essa] é a única coisa que destrói a criação de Deus [...]. A Terra é destruída, os animais são destruídos, a vegetação, o meio ambiente é destruído pela ação deste homem mau, ganancioso [...]. Quando Deus instituiu o homem na Terra, ele disse que homem deveria cuidar da Terra. Mas o homem não cuida da Terra. O homem, na sua maioria, destrói a Terra, e por isso estamos sofrendo as consequências.

A maioria dos ativistas ecorreligiosos com quem conversei para esta pesquisa não acrescentaria uma vírgula a essa pregação, e a mesma proporção deles sequer cogitaria que seu autor pudesse ser um pastor neopentecostal, menos ainda da Igreja Universal do Reino de Deus. Entretanto, milhares⁹⁸ de fiéis ouviram essa mensagem da boca de ninguém menos que o bispo Renato Cardoso (2021, grifos meus), genro de Edir Macedo e seu braço direito na condução da

⁹⁸ A transmissão ao vivo dessa pregação foi feita simultaneamente por uma rádio e pela página oficial da Igreja Universal do Reino de Deus no Facebook, onde segue disponível, registrando atualmente mais de 24 mil visualizações e mais de 2 mil comentários (Cardoso, 2021).

Igreja Universal do Reino de Deus. Ou seja, o fato de mensagens como essa não serem sistematicamente repetidas e tampouco traduzidas em iniciativas ou projetos concretos no cotidiano de igrejas como a Universal de forma alguma é relacionado à falta de repertório simbólico, incongruências de ordem teológica ou algo que o valha. Conforme será explorado nos próximos capítulos, o fator que parece preponderante é de ordem estratégica. Por um lado, a abordagem do tema ambiental não é vista como um “ativo” que, na configuração atual, possa trazer nenhuma espécie de “lucro”, seja em termos de reconhecimento público ou de atração de fiéis. Por outro, uma investida desse tipo teria grande risco potencial, pois poderia atrapalhar alianças extra-religiosas fundamentais nas estratégias de crescimento dessas igrejas.

De toda forma, vale repetir, esse é mais um tópico que mostra que muitas das molduras interpretativas recorrentemente utilizadas por empreendedores ecorreligiosos são amplamente consensuais no universo cristão como um todo. Não há contestações significativas nem naquelas denominações que às vezes são descritas como intrinsecamente antiecológicas. E tais quadros, conforme será discutido no próximo tópico, tendem a ser ainda mais valorizados na medida em que procuram “resgatar” a Bíblia e a própria tradição cristã da acusação de contribuírem para a indiferença em relação ao cuidado ambiental.

5.2. Ecológicos desde sempre

Ao longo desta pesquisa, por diversas vezes me deparei com entrevistados e documentos sugerindo que a perspectiva ecológica já estava dada nas religiões por eles professadas desde sempre, não resultando de um aprendizado, modernização ou “modismo”, mas de uma revelação originária. Quando bem compreendida, tal revelação faria brotar de forma espontânea, no coração do fiel, a disposição para uma conduta alinhada à preservação do meio ambiente. Não haveria, portanto, sequer cabimento em falar sobre a incorporação da ecologia nas suas religiões, pois esses ensinamentos já estavam lá desde o início, e os fatores contextuais no máximo explicariam como esses ensinamentos se tornaram mais visíveis, sendo o seu desconhecimento prévio fruto da mera ignorância dos intérpretes.

Partindo desse pressuposto, qualquer insinuação à possibilidade de que certas proposições ecorreligiosas estariam sendo projetadas sobre determinado texto sagrado em vez de derivarem dele tendia a resultar em uma expressão de desconforto. Um dos conflitos subjacentes a esse tipo de situação é bem descrito por Lynn White Jr. que, como apontado anteriormente, foi não só um dos primeiros estudiosos a propor uma relação entre cosmologias religiosas e práticas ambientais, mas também um dos primeiros a ser criticado por não ter dado atenção aos supostos ensinamentos ecológicos que estariam intrinsecamente presentes na Bíblia. Segundo White (1973: 60-1), uma das principais diferenças entre a abordagem religiosa e a acadêmica é que,

enquanto cristão procura descobrir o que as escrituras por ele consideradas sagradas dizem sobre determinado tema, o pesquisador “deseja saber o que os cristãos em várias épocas e lugares pensaram que a escritura lhes dizia”.

Mas a questão aqui vai além da mera persecução de objetivos e lógicas diferentes. A preocupação dos ecorreligiosos em respaldar a ancestralidade de suas proposições também está ligada a um esforço de “naturalização” das matrizes que conjugam e dão sentido à articulação entre a fé e o cuidado do meio ambiente. Para que essa naturalização tenha efeito, uma das principais tarefas é a de enquadrar os chamados à conversão ecológica não como um desafio novo, mas como o resgate de certos ensinamentos e tradições⁹⁹ – ou, como sintetizam Biscotti e Biggart (2014: 25), “um retorno a uma compreensão impoluta da verdadeira intenção de Deus”. Em contrapartida, uma das maneiras mais efetivas de barrar o avanço da agenda ambiental (assim como de qualquer outra) em uma denominação religiosa é enquadrá-la como um modismo, uma “invencionice”. É esse valor estratégico da “ancoragem” na tradição, em suma, que leva à “reciclagem” do sentido de versículos bíblicos e à reinterpretação da vida e da obra de figuras consagradas (às vezes os próprios fundadores) de cada corrente denominacional.

O resgate ecológico da tradição católica

Entre os católicos, esse esforço de conexão com a herança religiosa é facilmente perceptível em documentos pontifícios, tais como a *Laudato Si'*, que se propõem a avançar na discussão de certos temas ao mesmo tempo em que precisam demonstrar “fidelidade à tradição e aos pronunciamentos de papas anteriores” – daí a importância de frases do tipo “como disse meu predecessor!” (Passos, 2016: 79)¹⁰⁰. Mesmo fora do núcleo duro da Igreja Católica, porém, é comum encontrar proposições que apontam para uma suposta antecipação da abordagem do tema ecológico. Para o padre jesuíta Josafá Siqueira (2009: 67), por exemplo, o missionário jesuíta José de Anchieta comunicava, já desde o século XVI, uma “visão socioambiental integradora a partir da realidade que vivia”. O manual da Campanha da Fraternidade de 2017, por sua vez, afirma que a Igreja Católica “tem sido uma voz profética a respeito da questão ecológica” (CNBB, 2016:14). Já durante o Sínodo da Amazônia, o cardeal Hummes afirmaria

⁹⁹ Vale notar que o valor simbólico atribuído a alinhamentos desse tipo pode ser constatado não só entre os cristãos – vide, por exemplo, as apropriações de uma “Israel bíblica” e de elementos simbólicos e rituais judaicos efetuadas por denominações evangélicas (Machado, Mariz e Carranza, 2022) – mas em outras tantas religiões que arrogam a posição de verdadeiras guardiãs da tradição (Prandi, 2023).

¹⁰⁰ A difusão da pauta ecológica nos canais institucionais da Igreja Católica por vezes tem sido obstruída pela percepção de que essa é uma agenda pessoal de Francisco, a qual implicaria uma ruptura com a tradição delineada em pontificados anteriores. Diante disso, há ecocatólicos, como aqueles reunidos no *Movimento Laudato Si'*, que investem, dentre outras coisas, na divulgação do “legado” ecológico de Bento XVI e suas conexões com as propostas encampadas por Francisco.

que “a Igreja local, na sua maioria, sempre defendeu e defende os indígenas e o cuidado da natureza” (Hummel, 2019a: 57).

De forma bastante frequente, essa releitura da tradição religiosa recorre a simples menções a animais ou plantas como evidências de uma embocadura ecológica ancestral. Um bom exemplo disso consta na obra *Meditações ecológicas de Inácio de Loyola* (Siqueira, 1995). Em dado momento dessa obra, o leitor é apresentado ao método que teria sido utilizado por Loyola para decidir se ele iria ou não assassinar um muçulmano que duvidava da virgindade de Maria:

Cansado de examinar o que fazer com aquele mouro que não acreditava na virgindade de Nossa Senhora, Inácio decidiu deixar ir a sua mula com as rédeas soltas ao lugar onde se dividiam os caminhos. Se a mula fosse pelo caminho da vila, ele buscaria o mouro para acertar as contas daquela sua incredulidade. Mas, se a mula tomasse outro caminho distinto, deixaria o mouro em paz... Quis Deus nosso senhor que a mula tomasse não o caminho da vila, mas o outro (Autobiografia apud Siqueira, 1995: 37-8).

Em seu comentário sobre esse trecho, o padre Josafá Siqueira, que é doutor em biologia e foi reitor da PUC-RJ entre 2010 e 2022¹⁰¹, encontra uma “meditação ecológica” no fato de que, apesar de sua indignação, Inácio resolveu “pôr nas mãos de Deus a solução, *utilizando-se da mediação da natureza, de um animal, da mula*” (Siqueira, 1995: 39, grifos meus). Segundo Josafá, “o importante aqui é perceber a fé simples e sensível de Inácio, que coloca nas mãos de Deus suas dúvidas”, e, trazendo mais uma vez à cena o componente “ecológico” da reflexão, acrescenta: “Oxalá a *mediação da natureza* possa nos ajudar a descobrir a vontade de Deus em nossa vida, sobretudo em momentos difíceis, quando nossas dúvidas e perplexidades não nos permitem ver com clareza” (Siqueira, 1995: 40, grifos meus).

O resgate ecológico da tradição evangélica

Entre os evangélicos, a busca de uma “ancoragem” ancestral das diretrizes ecorreligiosas é majoritariamente centrada em textos bíblicos. Ainda assim, é possível encontrar, principalmente entre as igrejas protestantes tradicionais, tentativas de resgatar algum legado ecológico que teria sido antecipado por figuras importantes na história daquela denominação. Tal como entre os católicos, a expectativa entre os ecorreligiosos evangélicos é de que o estabelecimento de uma continuidade com ensinamentos “clássicos” e já amplamente legitimados diminuiria as inseguranças em relação às proposições ambientais e, ao mesmo tempo, ajudaria na criação de um vínculo identitário — “essa causa sempre foi nossa”. Uma vez estabelecida percepção de que a defesa do meio ambiente está vinculada a princípios fundamentais daquela denominação,

¹⁰¹ Em maio de 2023, Josafá foi nomeado como primeiro Vigário Episcopal de Meio Ambiente e Sustentabilidade do Brasil, em cargo criado pela Arquidiocese do Rio de Janeiro.

trata-se não mais de uma agenda que veio “do mundo” para dentro das igrejas, mas de algo que sempre esteve lá. Em germe, ainda que não em flor.

Assim, entre as recomendações elaboradas pelo pastor batista Davi Lago para a *Iniciativa Inter-Religiosa pelas Florestas Tropicais no Brasil*, consta a de que os evangélicos precisam ter mais contato com o “legado teológico e histórico do protestantismo na causa ecológica”, posto que a demonstração do “enraizamento profundo que os evangélicos possuem com a ecologia” produziria maior “empatia com a causa” (Lago, 2021: 15). Na pesquisa documental, foi possível encontrar diversas produções que iam exatamente nessa direção. Para muitos metodistas, por exemplo, “falar de meio ambiente faz parte da missão da Igreja Metodista desde os tempos de John Wesley” (Magalhães, 2019: 2). Seguindo os passos de seu fundador, a Igreja Metodista estaria “comprometida com a [zeladoria da] criação desde suas origens” (Velasques, 2015: 8).

Também entre os presbiterianos, há aqueles que afirmam que seria possível encontrar em Calvino o ensinamento de que “o ser humano recebeu o Jardim em custódia”, princípio esse que “elimina a ideia de que [o mundo] é meu e eu faço disso o que eu quiser” (Santos, S., 2019). Conforme uma publicação da Federação Luterana Mundial (2010: 22-3), traduzida e distribuída pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a visão de que “toda criação é habitação de Deus” já era afirmada por Martin Lutero desde o século XVI. Por fim, entre os adventistas, há documentos afirmando que, nas obras de Ellen White, cofundadora da Igreja Adventista, “encontramos inúmeras orientações sobre como cuidar da Terra” (Revista Adventista, 1992: 7). Na mesma linha, o pastor adventista Tonetti (2017) afirma que os escritos de Ellen White sobre o meio ambiente estavam “à frente de seu tempo”, e o impulso para “agir em favor do planeta é algo que está no DNA da Igreja Adventista”.

De forma bastante semelhante ao que ocorre na esfera católica, as “evidências” apresentadas para ressaltar o suposto legado ecológico deixado por essas figuras frequentemente giram em torno de alusões (às vezes bastante superficiais ou indiretas) ao “mundo natural”. Na matéria produzida pela *Revista Adventista* por ocasião da Eco-92, o pastor Mário Veloso ancora a ancestralidade do engajamento ecológico adventista nos pedidos de Ellen White para que os pais orientassem seus “filhos a cuidar dos passarinhos, das flores e a não destruir a Natureza, que é criação de Deus” (Revista Adventista, 1992: 7). Em matéria mais recente sobre o “legado ecológico” de Ellen White, entre os argumentos elencados para defender que a fundadora já “se preocupava com ecologia, reciclagem, contaminação e os efeitos do materialismo”, consta o relato de que “ela cuidadosamente plantava canteiros de flores e, todos os sábados, tinha buquês frescos em sua mesa de jantar” (Tutsch, 2018: 25).

Em um caderno de estudos distribuído pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, afirma-se que, para Lutero, o pedido do “pão nosso de cada dia”, da oração do Pai-Nosso,

“inclui a economia, a ecologia e a política”, pois seu Catecismo Menor elenca nesse pedido “tudo o que se refere ao sustento e às necessidades da vida”, incluindo-se aí o desejo de um “bom tempo (clima)” (Fuchs, 2020: 43). Já segundo o bispo metodista Paulo Lockmann, uma das evidências de que a Igreja Metodista “tem tradição no envolvimento com questões ligadas ao meio ambiente” seria o fato de que “Wesley chegou a desenvolver um Manual de Medicina baseado em plantas medicinais” (Jornal Avante, 2012). Há também documentos institucionais da Igreja Metodista afirmando que John Wesley

foi um ecologista, de certo modo, *antes mesmo do termo ecologia ser cunhado*. Vivendo na efervescência da Revolução Industrial, ele já percebia o impacto da produção de bebida e da criação de animais no processo de produção de cevada (Colégio Episcopal, 2019: 9, grifos meus).

No caso das denominações pentecostais e neopentecostais, que têm uma história mais recente e não costumam mobilizar escritos teológicos “clássicos”, as tentativas de ancoragem de um legado ecológico tendem a ser mais restritas aos textos bíblicos. Ainda assim, é possível identificar, também nessas vertentes, tentativas de obter lucro simbólico por meio da atribuição de uma inclinação ecológica aos comportamentos e reflexões de suas principais lideranças. Em entrevista para um programa de TV ligado à Igreja Mundial do Poder de Deus, o bispo e ex-deputado Jorge dos Reis Pinheiro, que já foi secretário do meio ambiente do Distrito Federal, foi convidado para falar da temática ecológica e fez uma robusta defesa do avanço dessa agenda, abordando desde a cultura de consumo até a importância de rever as matrizes energéticas. Com um discurso recheado de apelos religiosos, o bispo Pinheiro também procurou enfatizar a suposta inclinação ecológica do principal líder de sua denominação, Valdemiro Santiago:

O apóstolo Valdemiro, por exemplo, é um amante da natureza. Ele ama a natureza. Sempre que ele pode ele está na beira de um rio ali pescando. Muitas vezes eu o acompanhei e percebo como ele tem consciência ecológica [...], ele entende como é importante preservar o meio ambiente. Isso é muito bom, isso é de Deus, porque preservando o meio ambiente estamos preservando a obra de Deus (Programa ponto de equilíbrio, 2013).

A Bíblia é verde

Em vários tópicos abordados ao longo deste trabalho, o recurso à Bíblia aparece como a estratégia prioritária, incontornável, a base sem a qual a conversa sobre as obrigações ecológicas do cristão sequer é iniciada. Em se tratando da elaboração de ecodiceias, essa tarefa de fundamentação bíblica é ainda mais imperiosa. Afinal de contas, se, como aponta Marina Silva (2005: 3), “há vários momentos na Bíblia em que Deus nos ensina claramente a respeito do cuidado com a natureza”, o cristão que não age de modo ecológico estaria ignorando nada mais nada menos do que a própria palavra divina. Posto que “a devastação ecológica contraria os ensinamentos da Sagrada Escritura”, diria também o então cardeal arcebispo do Rio de Janeiro,

Eugênio de Araújo Sales, durante a Campanha da Fraternidade de 1979, “o cristão não pode permanecer indiferente ao que ocorre nessa área” (Sales, 1979: 11).

De fato, se fossem registradas nesta tese todas as passagens bíblicas recitadas durante as entrevistas, uma boa parte do livro sagrado cristão estaria contemplada. A questão, porém, vai muito além de um mero desejo de empilhar “evidências”, na forma de versículos, que “provariam” – na lógica religiosa – esse ou aquele sentido último da crise ambiental. A ideia de que “a resposta para isso tudo já estava lá na Bíblia” serve também como mais uma forma de atribuir os problemas ecológicos à negligência dos ensinamentos religiosos, negligência essa que é ainda mais grave entre aqueles que já “aceitaram o chamado do Senhor” e proclamam seguir seus mandamentos. Ou seja, a insistência dos empreendedores ecorreligiosos em citar obstinadamente passagens bíblicas não é motivada por uma “competição” para coletar mais versículos do que os opositores¹⁰². O ponto é chamar a atenção dos irmãos para a hipocrisia de um cristão que afirma seguir a palavra de Deus e não age de forma sustentável, ao mesmo tempo em que o próprio ecorreligioso já “desperto” para esse chamado atesta aos seus pares que sua dedicação a essa causa é feita pelos “motivos certos”, ou em “retidão com a palavra”.

Ao comentar a “vergonha” implícita no fato de que, a despeito dos ensinamentos bíblicos, muitos cristãos seguem indiferentes ao cuidado ambiental, um dos ecorreligiosos entrevistados para esta tese citou outro versículo bíblico afirmando que, já que os cristãos ficaram calados, é as pedras (na metáfora, o mundo secular) que começaram a clamar. Marina Silva fez uma reprimenda parecida em um de seus artigos: “a ONU se move por valores da civilização humana, por princípios erigidos na convivência laica. Qual não será a responsabilidade dos cristãos, que têm como guia a Bíblia, na qual passagens inteiras nos admoestam e educam quanto ao cuidado?” (Silva, M., 2012b).

Para a maioria dos ecorreligiosos cristãos¹⁰³, não há dúvida de que a Bíblia é verde. Ao olhar atentamente para o livro sagrado, o fiel encontraria a natureza sendo “cantada e admirada”, não explorada e destruída (CNBB, 1978: 113). Assim, qualquer “justificativa religiosa do modelo depredador de desenvolvimento” não surgiria da essência do texto sagrado,

¹⁰² Conforme será aprofundado no capítulo 8, nem mesmo aqueles que são totalmente avessos ao movimento ambientalista e acreditam que ele está baseado em um conjunto de conspirações chegam a rejeitar o pressuposto de que a Bíblia respalda o cuidado do meio ambiente como algo bem-querido por Deus.

¹⁰³ A única exceção que encontrei a essa regra foi em um texto do pastor luterano Vitor Westhelle (1990), o qual afirma que as questões ambientais não são “uma problemática bíblica e pouquíssimo sobre o tema encontra-se diretamente tratado na história da Igreja. Aliás, a ira de Jesus contra uma figueira (Mc 11.12-14,20) ou a folclórica narrativa da decisão de São Bonifácio de cortar um carvalho sagrado para mostrar o poder da fé cristã contra o paganismo não serão, certamente, as mais simpáticas imagens que emprestaremos ao movimento ecológico” (Westhelle, 1990: 19-20). Já no que diz respeito às tentativas de resgate não da Bíblia, mas do legado de um fundador denominacional, o único caso de admissão de anacronismo que encontrei foi o do pastor metodista José Souza (2003: 69), o qual afirma que “situar Wesley entre os ecologistas é, realmente, um anacronismo”.

mas de “uma *interpretação inadequada* da Bíblia” (Valentini, 2009: 45, grifos meus). Esse ponto parece ser determinante sobretudo entre os evangélicos, segmento no qual o texto bíblico aparece como a régua principal na aferição de legitimidade de qualquer enunciado. Muitos ecoevangélicos mencionam, inclusive, que a menção às fundamentações bíblicas do cuidado da criação seria a principal forma de “quebrar o gelo” para tratar desse assunto nas igrejas.

Segundo Valter Ravara, que foi pastor batista por vários anos, enquanto essa fundamentação bíblica não é apresentada, a reação inicial tanto dos fiéis quanto dos pastores tende a ser de descaso, como se o assunto não tivesse importância religiosa — “lá vem o pastor que quer plantar árvore” — ou de desconfiança, como se o assunto dissesse respeito a outro tipo de religião — “lá vem o pastor da Nova Era”. Não à toa, à época em que estava ligado à Igreja Batista, Valter dedicou boa parte de seus esforços para emplacar a distribuição de uma “EcoBíblia” feita com materiais recicláveis e acrescida de textos sobre a defesa do meio ambiente, como a *Carta da Terra* (Limeira e Andrade, 2012)¹⁰⁴.

Já em uma transmissão ao vivo organizada pelo movimento *Renovar nosso mundo* (2020d), um espectador chegou a perguntar aos apresentadores sobre qual seria a melhor estratégia para difundir uma visão mais ecológica no meio evangélico. Em sua resposta, o pastor presbiteriano Timóteo Carriker, talvez o mais experiente ecoevangélico em atividade hoje no Brasil, apontou que, “já que a palavra de Deus é tão preciosa nesse meio, a gente procura se basear nas escrituras e dar argumentos bíblicos que a pessoa possa entender, é basicamente isso”.

Na visão dos ecorreligiosos cristãos, essa tarefa seria muito mais fácil do que poderia parecer à primeira vista, afinal existiriam muitas “passagens que podem ser ‘garimpadas’ numa leitura ecológica da Bíblia” (Reimer, 2011: 153). Não por acaso, o próprio Reimer, uma das maiores referências ecoteológicas luteranas, publicou livro *Bíblia e Ecologia* (2010). Outro pastor luterano, Marcos Schmidt, também afirma que o tema do “meio ambiente é essencialmente bíblico”, e basta o fiel abrir o livro sagrado para encontrar, “já nas primeiras páginas”, “a preocupação do criador com o meio ambiente” (Cristo para todos, 2013). Também para os batistas, “a lição bíblica é clara: Deus criou primeiro o ecossistema com todos os seus elementos e estabeleceu o homem no seu contexto com a missão de cuidar dele” (PEPE, 2010: 15).

Seguindo a mesma tendência, entre os metodistas, há diversos pastores e bispos afirmando coisas como: “a Bíblia está permeada de florestas, rios, montanhas, animais, mares, diversidades étnicas e religiosas, justamente para nos ecoeducar” (Loiola, 2015: 6); “a preocupação

¹⁰⁴ Trata-se de um projeto bastante semelhante ao da *Green Bible*, uma tradução inglesa ecumênica que grifa em verde os versículos que supostamente contém ensinamentos sobre a questão ambiental (Santos, R., 2017: 88-9). A produção da EcoBíblia chegou a ser encampada pela Sociedade Bíblica do Brasil e uma pequena tiragem foi lançada em 2008, mas a repercussão foi baixa e, hoje, restam pouquíssimos registros da existência desse projeto.

[ambiental] também é nossa? Respondemos positivamente quando lemos a Bíblia” (Adonias, 2015: 3); “a Bíblia faz mais de mil referências ao planeta Terra” (Ramiro, 2013: 4). Em uma cartilha metodista elaborada para tratar da temática ambiental com o público infantil, os educadores são instruídos a começar a aula “dizendo que apesar de não usar o termo ‘ecologia’, a Bíblia tem mais de mil referências à terra!” (DNTC, 2007: 18).

Na mesma linha, entre os pentecostais, há uma cartilha da Escola Bíblica Dominical da Assembleia de Deus cravando que “cuidar da natureza é um princípio bíblico” (CPAD, 2021). Na escola dominical presbiteriana não é diferente: “a Bíblia aponta para o cuidado com a criação do início ao fim e fornece material didático para excelentes aulas” (Cunha, 2011: 85). Um dos principais órgãos eclesiais do anglicanismo também reforça a leitura de que o “parentesco e conexão com o mundo natural, a necessidade de respeitar os limites e a proteção da terra são ideias profundamente bíblicas” (Conselho Consultivo Anglicano, 2012: 4).

Por fim, a tática de apresentar alguma escora bíblica para proposições ecorreligiosas também é prevalente entre as organizações paraeclesiais ou interdenominacionais. Veja-se, por exemplo, a cartilha *Cuidando da Criação* (Santos, A., Wutzki e Lima, 2015). Esse aporte é estruturado em torno de oito temas, um para cada encontro (Criação, Carta da Terra, Jardim e Mordomia, Água, Lixo, Consumo, Global-Local, Esperança). Mesmo sendo direcionada ao público infantil, propondo uma série de gincanas, atividades lúdicas, artesanato etc., todos os encontros propostos na cartilha têm como ponto de partida o tópico “O que a Bíblia diz”, no qual são elencados diversos versículos para a leitura conjunta com os participantes.

Nem só do Jardim do Éden vivem as ecodiceias

Ainda que o relato da harmonia originária da criação seja hegemonicamente evocado quando se trata de fornecer “exemplos” do estoque bíblico disponível à compreensão dos problemas ambientais, a fundamentação das ecodiceias cristãs evoca uma miríade de outras passagens bíblicas – ainda que de forma muitas vezes superficial e contraditória (Nash, 2009; Frohlich, 2013). Não é incomum que os próprios relatos das pregações de Jesus, sobretudo os trechos que mencionam “coisas da natureza” – como as aves do céu e os lírios do campo, a videira verdadeira etc. – também sejam elencados como mais uma prova bíblica de que a conduta ecológica sempre fez parte do rol de ensinamentos religiosos. À época da Campanha da Fraternidade 1979, o cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, Eugênio Sales, por exemplo, publicou no *Jornal do Brasil* o artigo “O cristão e a ecologia”, afirmando que Cristo, “em suas pregações, amiudadas vezes, emprega imagens do campo, das flores, árvores, o meio circundante” (1979: 11).

Outro episódio bíblico recorrentemente citado como prova de que a conduta de vida de Jesus seria intrinsecamente ecológica é o da multiplicação dos pães: “A história da multiplicação

dos pães, quando Jesus manda recolher [as sobras], mostra que a Bíblia já combatia o desperdício. E o fato de eles colocarem esses restos em cestas mostra que eles se preocupavam com a coleta de lixo (Ferreira, 2006: 52-6). Já para *A Rocha Brasil*, Jesus sabia integrar o cuidado do meio ambiente e das pessoas “muito antes” de inventarem o termo “socioambiental”, e uma prova disso seria justamente o episódio da multiplicação dos pães, quando ele “alimenta todo aquele povo de sua fome espiritual, de sua fome física, e ainda se preocupa com os restos e toma providências práticas [...], ou seja, além de evitar o desperdício, não houve um descarte irresponsável sobre o solo” (Bontempo e Lama, 2006: 73-4).

Outra apropriação ecológica desse episódio – nesse caso, feita por uma liderança neopentecostal – inclui na fórmula a questão da prosperidade. Conforme o bispo Jorge dos Reis Pinheiro, da Igreja Mundial do Poder de Deus,

Deus quer que vivamos bem, com saúde, com prosperidade e sem desperdício. Veja que quando Jesus fez a multiplicação dos peixes, quando terminou e todo mundo comeu a valer, sobraram 12 cestos cheios que Jesus mandou recolher para não desperdiçar nada (Programa ponto de equilíbrio, 2013, grifos meus).

Saindo do episódio da multiplicação dos pães, mas mantendo-se na discussão sobre a suposta reprovação bíblica do desperdício, o pastor batista Damy Ferreira afirma que

a Bíblia trabalha muito contra o desperdício. Quando caminhava pelo deserto, a certa altura, Deus ficou zangado com Moisés porque este, em vez de tocar na rocha como Ele ordenara, feriu com raiva a rocha, e esta deu muita água (Nm 20,7-13). O segredo do problema aqui está na expressão: “saíram muitas águas” [...]. A Bíblia, na pessoa do próprio Filho de Deus, nos ensina a não desperdiçarmos os recursos da natureza (Ferreira, 2006: 55).

Nos materiais analisados nesta tese, encontrei outros tantos tópicos sendo evocados – muitas vezes de forma surpreendentemente criativa – para descrever a Bíblia como portadora de um saber ecológico ancestral.

- Reciclagem

Em uma cartilha metodista, afirma-se que o famoso trecho de Eclesiastes 1.9 – “o que foi, é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer; nada há, pois, novo debaixo do sol” – anteciparia o tema da reciclagem, uma vez que o versículo mostraria que “Deus criou um mundo onde tudo se entrelaça, se relaciona, tudo se renova, tudo é reciclável (DNTEC, 2007: 27).

- Resíduos

Em uma lição sobre ecologia da escola dominical da Assembleia de Deus, afirma-se que o antigo testamento era muito atento ao impacto ambiental causado pelo lixo, por isso os israelitas eram orientados a “ter cuidado com a sujeira que eles produziam, já que não havia banheiros naquele tempo (Dt 23.13)” (CPAD, 2017: 88). Numa linha semelhante, o pastor luterano

Reimer aponta que “a legislação do antigo Israel soube reconhecer a gravidade do problema de esgotos a céu aberto” (2010: 87).

- Plantar árvores para as gerações futuras

Em uma lição da escola dominical da Assembleia de Deus, consta que “Abraão, o amigo de Deus, é exemplo de homem que amava a natureza e zelava por ela. Quando já era um ancião, logo depois do nascimento de seu filho, ele plantou um bosque” (CPAD, 2017: 88).

- Impacto ecológico das guerras

Conforme o pastor luterano Haroldo Reimer o texto de Deuteronômio 20:19 – “se sitiareis uma cidade por muitos dias para lutar contra ela para tomá-la, não destruirás o arvoredo, metendo contra ele o machado” – “se refere claramente aos prejuízos ecológicos causados pelas invasões ou por guerras” (2010: 85, grifos meus).

- Socioambientalismo e desenvolvimento sustentável

Segundo uma cartilha metodista sobre sustentabilidade, “mordomo” é o “termo bíblico para gestor socioambiental” (Igreja Metodista da 3º região eclesiástica, 2013: 8). Já em seu canal do *Youtube*, a *A Rocha Brasil* disponibilizava uma gravação na qual o pastor Ariovaldo Ramos argumentava que “a Bíblia é o livro socioambiental por excelência” (ARB, 2009e). Por fim, o pastor batista Dilmã Cerqueira defende que “a Bíblia nos mostra que desenvolvimento sustentável não é bandeira dos ambientalistas, nem da ‘Justiça Ambiental’, mas do próprio Deus” (Cerqueira, 2011: 2).

- Espécies ameaçadas de extinção

Na edição da revista *Ultimato* publicada como aporte aos evangélicos na Eco-92, Márcio Oliveira defende que a narração bíblica sobre o dilúvio mostraria que “a Arca de Noé foi a primeira instituição ecológica a surgir, e Noé, o primeiro ecologista” (1992: 22)¹⁰⁵. Durante a Rio+20, o bispo metodista Paulo Lockman (2012) defenderia a mesma ideia: “A narrativa do dilúvio mostra também Deus orientando Noé para resgatar e preservar a criação”. Ainda sobre o episódio do dilúvio, Marina Silva aponta que “Noé foi feito guardião de toda a biodiversidade do planeta”, mas, nos dias atuais, “seu fiel compromisso com a missão recebida talvez fosse percebido como algo extremista. Sua preocupação em cuidar de todas aquelas vidas e conservá-las seria chamada de ‘ecoradical’ e ‘eco-chata’” (2013c).

Por fim, segundo o luterano Haroldo Reimer (2010), a seguinte passagem de Deuteronômio (22:6-7) mostraria que Deus sempre orientou a humanidade a evitar a extinção

¹⁰⁵ Esse é um tema recorrente nas releituras bíblicas efetuadas por ecorreligiosos em diversos contextos. Em todos esses casos, como aponta Nash (2009), tais reinterpretações deixam de lado o fato básico de que, na narrativa sobre a Arca de Noé, o Deus que providencia a preservação de um casal de cada espécie “é o mesmo Deus que primeiro coloca essas espécies em perigo em razão de um propósito antropocêntrico: punir a maldade humana”.

de espécies: “se se encontrar um ninho de pássaros à tua frente pelo caminho, em qualquer árvore ou sobre a terra, filhotes ou ovos e a mãe estando sobre os filhotes ou os ovos, não tomarás a mãe sobre os filhos; livre deixarás a mãe, e os filhos tomarás para ti, a fim de que tudo corra bem para ti e prolongues teus dias”. Para Reimer, “por trás dessa formulação *há sem dúvida uma consciência de que*, apesar dos humanos poderem apropriar-se da fauna, deve haver procedimentos no sentido de *manter o ciclo natural* de reprodução e, sobretudo *evitar a extinção das espécies*” (2010: 82, grifos meus).

- Descanso para a terra

No livro de Êxodo, segundo Reimer, é possível encontrar “um pensamento teológico perpassado por perspectiva ecológica”, pois nele “observa-se que a própria terra tem direito ao descanso” (Reimer, 2010: 69). Na apresentação de uma obra direcionada à discussão teológica das mudanças climáticas, o então presidente da Igreja de Confissão Luterana no Brasil, Walter Altmann, também defenderia que “o dia do descanso” é “o dia da harmonia”, pois dele usufruiu não apenas o ser humano, mas “a criação inteira” (Altmann, 2010: 5).

Esse postulado é particularmente importante para os adventistas. Na primeira declaração oficial da Igreja Adventista sobre a questão ambiental, aprovada em 1992, consta que “Deus separou o sábado como um memorial e uma lembrança perpétua de Seu ato criativo [...]. [Logo,] a guarda do sábado acentua a importância de nossa integração ao meio ambiente” (Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2012a: 27). O raciocínio é exposto de forma mais pormenorizada pelo pastor Michelson Borges. Segundo ele, o mandamento de guardar o sábado

é um lembrete de Deus de que ele é o criador e a natureza está sob nossa administração. Sendo o sábado o memorial da criação, ele é o dia da ecologia [...]. Então toda vez que você reserva o sétimo dia para descanso, para uma comunhão mais íntima com Deus, você também se lembra que Deus é esse criador maravilhoso que lhe deu a natureza de presente (Adventistas Brasil, 2012).

Segundo Borges, contudo, a retomada contemporânea desse postulado traria em seu seio uma ameaça que deve ser combatida pelos sabatistas:

Há um movimento agora tentando colocar noutro dia essa característica de dia da família, dia de salvamento da Terra, mas isso não é correto, porque a Bíblia já traz o verdadeiro dia da família, o verdadeiro dia da ecologia, muito tempo antes de o ser humano tentar criar essas ideias de salvar a Terra e tudo o mais. O verdadeiro dia da ecologia, da família, e do contato com Deus é o santo sábado (Adventistas Brasil, 2012).

O tal “movimento” a qual Borges se refere é o que ele e alguns outros pastores adventistas chamam de “ecomenismo”, uma espécie de coalizão diabólica entre “grupos e instituições tão díspares como o Vaticano e cientistas ateus” (Borges, 2009a) que se aproveitariam da pauta ambiental para instaurar uma “Lei Dominical”, a qual representaria “a adoração ao sol-lúcifer, oriunda da Babilônia” (Santeli, 2012).

A ideia de resgatar o “dia do Senhor” com base em uma releitura ecológica, de fato, não é nova no catolicismo brasileiro: “com o resgate do domingo, as pessoas hão de se perceber como integrantes da criação, dom de Deus e retomar o compromisso de cuidar do jardim do Senhor” (CNBB, 2010: 97). O próprio papa Francisco incorporaria anos depois essa mesma proposta na *Laudato Si'* (2015: §237). Deixando de lado o conflito acerca de qual dia de descanso seria mais legítimo, o que vale ressaltar aqui é que, seja no sábado ou no domingo, há uma concordância de que a orientação bíblica do descanso obrigatório já guardava uma diretriz ecológica antes mesmo da ecologia ser inventada. Isso mostraria, pela enésima vez, que os designios divinos sempre incluíram o cuidado do meio ambiente.

5.4. Irmandade e harmonia ou competição e sofrimento?

Para os católicos, há uma figura adicional de grande importância que, de forma semelhante aos exemplos presentes na vida de Jesus e em outras tantas narrativas bíblicas, poderia ser considerada como modelo da busca por uma vida ecológica mais alinhada ao ideal divino inscrito na criação: Francisco de Assis.

Ironicamente, a ideia de que o legado de Francisco de Assis poderia ser resgatado à luz dos problemas ecológicos contemporâneos foi feita pioneiramente por Lynn White Jr., quase sempre descrito como formulador de críticas injustas e difusor de preconceito contra o cristianismo nos círculos ambientalistas (Kearns, 2004). White apontava que Francisco de Assis, com sua proposta de “estabelecer uma democracia de todas as criaturas de Deus”, forneceria uma “visão cristã alternativa” que poderia evitar a consumação da catástrofe ambiental (White, 1967: 1206). Ou seja, em vez de simplesmente descartar a religião como algo intrinsecamente antiecológico, White defendia que “mais ciência e mais tecnologia não vão nos tirar da atual crise ecológica até que encontremos uma nova religião ou repensemos a antiga” (1967: 1206). Descrito por White como “o maior revolucionário espiritual da história ocidental”, Francisco de Assis seria justamente uma das inspirações para alcançar esse ideal que postula a “igualdade de todas as criaturas, incluindo o homem” (1967: 1207).

A ideia de que o de Assis estaria propondo uma perspectiva ecológica que parte da igualdade entre as criaturas tende a ignorar, entretanto, que a nomeação dos seres naturais como “irmãos” de forma alguma significava o abandono da noção de uma hierarquia entre as criaturas (Sorrell, 1983). Pelo contrário, Francisco de Assis

reconhecia a distinção na *escada da natureza* entre os homens e os animais. Ele disse explicitamente: “Pois toda criatura proclama: Deus me fez por sua causa, ó homem”. A posição mais elevada do homem nunca é esquecida, embora ele se una convenientemente com o resto da criação em louvor a Deus (Sorrell, 1983: 405-6, grifos meus).

A despeito disso, a ideia de que os ensinamentos franciscanos prefigurariam postulados ecológicos sobre a integração não antropocêntrica entre humanidade e natureza foi ganhando força na esfera católica. No mesmo ano em que Francisco de Assis foi proclamado padroeiro da ecologia por João Paulo II (1979), o frei brasileiro Antônio Moser publicava um artigo defendendo que a espiritualidade franciscana estaria na vanguarda de “*um misticismo sadio*” (1979: 52, grifos meus). Conforme defenderia o papa Francisco muitas décadas depois, a espiritualidade fundada por Francisco de Assis seria consequência de uma “conversão ecológica”, cujo ideal seria alcançar a “fraternidade com a criação inteira” (2015: §221).

“Fraternidade” é a palavra-chave aqui. Sua origem etimológica está no vocábulo latino *frater*, que significa irmão, e o conceito basicamente se refere a ideia de cumplicidade e afeição idealmente experimentada entre irmãos. Retomando recorrente imagem mítica de uma natureza idílica originária, o conceito de fraternidade eleva ainda mais a idealização de uma dinâmica ecológica na qual não existe o conflito; na qual não existem presas e predadores; na qual a sobrevivência de um não depende da morte do outro; na qual não parecem existir mosquitos, vermes, fungos, vírus, bactérias, protozoários e parasitas de toda sorte.

A novidade de S. Francisco reside na vivência da *dimensão horizontal*: se todos são filhos de Deus, então todos são irmãos entre si. Todos vivem na Grande Casa paterna [...]. Não há inimigos. Ninguém nos ameaça. Estamos na atmosfera do carinho entre os irmãos e as irmãs (Boff, 1975: 340, grifos meus).

Cerca de 40 anos depois, é a mesma ideia de fundo que seguiria sendo reproduzida por Boff, com a diferença de que, após o rompimento com a Igreja, a legitimação de suas propostas passaria menos pela exegese teológica e mais por apelos que se pretendem cientificamente confirmados: “cosmólogos e físicos quânticos nos asseguram que a lei suprema do universo é a da solidariedade e da cooperação universal de todos com todos” (Boff, 2017: 81).

Tanto na perspectiva de Boff quanto nas de outros ecorreligiosos há uma constante confusão, portanto, entre “interdependência” e “solidariedade”. Conforme aponta Sideris, “a interdependência da natureza não é garantia de bem-estar, como os ecoteólogos festivamente, às vezes, assumem” (2003: 222). Afinal de contas, “a interdependência na natureza é construída por meio dos fios do conflito, e os organismos frequentemente se relacionam uns com os outros por meio da competição por recursos” (Sideris, 2010: 451). Isso fica mais claro quando a escala muda de indivíduos para espécies, pois o “bem-estar” de uma espécie às vezes requer o sacrifício de muitos indivíduos que a compõe. Assim, em uma ética ambiental realisticamente ecocêntrica, como a assim chamada “ética da terra”, por exemplo, esse sofrimento individual jamais poderia ser tratado como algo a ser combatido em nome da “solidariedade” com as demais criaturas: “intervir onde o sofrimento é resultado de causas naturais, como uma doença, resultaria no

enfraquecimento da espécie como um todo, preservando aqueles membros que não são naturalmente capazes de resistir à doença” (Sideris, 2003: 192).

Ao deixar de lado os componentes agônicos indissociáveis dos processos naturais, bem como os dilemas morais que deles derivam, muitas perspectivas ecorreligiosas acabam, portanto, apoiando-se em uma concepção da natureza que se assemelha a um grande *potlatch* ecossistêmico, um circuito planetário da dádiva no qual prevaleceriam a amizade e a solidariedade, em vez da férrea disputa por recursos, a sempre incompleta adaptação às pressões ambientais, e a contínua seleção de vantagens reprodutivas. Nesse cenário idílico, reinariam os princípios do dar, receber e retribuir, em vez do predar, sobreviver e procriar.

O feminino na fronteira de uma racionalidade alternativa e ecológica

Na maioria das vezes, pouco importa para os empreendedores ecorreligiosos a constatação de que suas ecodiceias se chocam em vários pontos com a apreensão científica *tradicional* do mundo natural, pois tal cientificismo “mecanicista” e “tecnocrata” estaria, ele mesmo, junto do entulho moderno que precisaria ser descartado para abrir caminho a real compreensão dos problemas ecológicos. Afinal, é justamente por não conseguir ultrapassar os limites da razão fragmentária, desintegrada e reducionista que o saber científico seria incapaz de captar o verdadeiro sentido da crise em que a humanidade se encontra, uma crise que não é só dos ambientes externos, mas também internos.

Nos tópicos anteriores, constam inúmeros exemplos de como o saber bíblico e de figuras “espiritualmente iluminadas” como Francisco de Assis, Ellen White, John Wesley e outros são recorrentemente apresentados como portadores de um conhecimento mais “profundo”, “mais interligado” e, portanto, potencialmente mais efetivo no enfrentamento dos problemas ecológicos do que o “mero” conhecimento científico. Há, contudo, algumas formulações ecorreligiosas (bastante minoritárias) que mencionam mais uma fonte possível para se buscar inspiração e saberes “alternativos” com o objetivo de enfrentar a crise ambiental:

Se queremos elaborar uma nova aliança com a natureza, de *integração e de harmonia*, encontramos na *mulher e no feminino* (no homem e na mulher) *fontes de inspiração*. Ela não se deixa reger apenas pela razão mas integra mais holisticamente também *a intuição, o coração, a emoção* [...]. Ela desenvolveu melhor que o homem uma consciência aberta e receptiva, capaz de ver o caráter sacramental do mundo e, por isso, de ouvir a mensagem das coisas [...]. Ela é portadora privilegiada do sentimento da sacralidade de todas as coisas, especialmente ligadas ao mistério da vida, do amor e da morte. *Ela possui uma abertura especial para a religião*, pois é particularmente capacitada a re-ligar todas as coisas numa totalidade dinâmica (Boff, 2004: 47-8).

Essa mesma argumentação é retomada por Boff em outras obras, às vezes com um viés mais biologizante, no qual a mulher é apresentada como “melhor equipada biologicamente [para a tarefa do cuidado] do que o homem” (Boff, 2013: 131). De toda forma, se na obra de Boff

essa é apenas mais uma fonte possível de inspiração na busca de uma racionalidade alternativa, a interface entre a valorização das mulheres e o enfrentamento dos problemas ambientais é o eixo central do “ecofeminismo”, termo criado na década de 1970 pela ambientalista Françoise d’Eaubonne (Stoll, 2015: 252). Um dos pressupostos básicos do ecofeminismo é o de que as mulheres seriam “vítimas da mesma violência patriarcal infligida à natureza” (Castells, 1999: 149), por isso os problemas ambientais “não serão resolvidos até que as instituições, a ideologia e os valores androcêntricos sejam erradicados” (Brulle, 2000: 222). Desde muito cedo, essa discussão passou a incluir tópicos relacionados às cosmologias religiosas, sobretudo a partir de uma amálgama de teorias holísticas que defendiam a sacralidade do planeta Terra e contestavam teologias dualistas tradicionais (Eckersley, 1992: 64-5; Bratton, 2021: 189-92).

Nas raras vezes em que me deparei com o repertório ecofeminista sendo utilizado nos materiais analisados para esta tese, ele costuma ser acionado como uma espécie de crítica ao reformismo teológico de cristãos que não abdicam da figura paterna do criador. Em comentário sobre a *Laudato Si'*, as pastoras luteranas Marga Ströher e Romi Bencke criticam, por exemplo, a passagem da encíclica que afirma que “a melhor maneira de colocar o ser humano no seu lugar e acabar com a sua pretensão de ser dominador absoluto da terra, é voltar a propor a figura de um Pai criador e único dono do mundo” (Francisco, 2015, §75, grifos meus). Segundo elas, o ideal seria justamente abandonar essa imagem patriarcal da divindade cristã, buscando assim “transcender a lógica do domínio, da posse e do senhorio” (Ströher e Bencke, 2016: 112).

Levando-se em conta o debate mais teórico que ocorre no entrecruzamento dos estudos de gênero, religião e ecologia, é possível encontrar também críticas às elaborações ecofeministas religiosas que “focam as ideias em si mesmas em vez das várias circunstâncias concretas em que as ideias se formam, sofrem mutações e entram em vigor de forma diferente” (Page, 2011: 109-10). Conforme aponta Tavis Page (2011), ao propor que a “cura ecológica” do planeta só pode ocorrer por meio de uma transformação espiritual,

os escritos ecofeministas no campo da religião muitas vezes expressam a noção idealista de que substituir símbolos patriarcais e antropocêntricos e visões de mundo por alternativas feministas e ecológicas pode acarretar uma “mudança de consciência” capaz de transformar a sociedade para os fins desejados (Page, 2011: 108).

Esse tipo de abordagem, acrescenta Page, costuma mobilizar enquadramentos “genéricos e universalizantes”, tais como “as mulheres estão associadas à natureza e os homens à cultura”, ou “as mulheres têm um conhecimento ecológico especial”, e “visões de mundo não dualistas correspondem a comportamentos social e ecologicamente benignos” (Page, 2011: 110). Assim, mesmo nas formulações ecofeministas religiosas que se propõem “explicitamente a levar o contexto em consideração, como Ivone Gebara faz com as mulheres pobres e urbanas da

América Latina”, diz Page (2011: 110), as considerações de cunho mais concreto “tendem a desaparecer rapidamente de vista à medida que princípios, ideias, símbolos e conceitos teológicos tomam o centro do palco”.

De fato, em sua proposta de fundamentação de uma “ecoteologia feminista”, Gebara, que é teóloga e freira católica, parte do suposto que a transformação para um mundo mais ecológico e menos patriarcal, antes de ser uma mudança sociológica, é uma mudança “epistemológica” que busca “captar de uma outra maneira os sentidos de nossa existência” (Gebara, 1997: 24). Essa mudança passaria pelo abandono do que ela chama de “teologia patriarcal”, uma perspectiva “dualista”, preocupada com “verdades eternas”, que seria encontrável também na teologia da libertação, a qual continuaria falando de um “Deus na história dos homens, um Deus que continua sendo o Criador e Senhor” (Gebara, 1997: 52-4).

Em oposição a isso, uma epistemologia ecofeminista, no enquadramento proposto por Gebara, permitiria que a humanidade educasse seus sentidos para perceber a interdependência “sagrada” que permeia o mundo de forma “processual”, “não dualista”, “holística”, “afetiva” e “inclusiva” (1997: 61-74). Essa transição implicaria a promoção de outra imagem de Deus, uma imagem que abdica de “um ser único e independente” em favor de uma “transcendência” que “não é vertical como nos habituaram a imaginar, mas é vertical, horizontal, circular, espiral etc.” (Gebara, 1997: 117). O papel ecológico que caberia às religiões, portanto, seria o de “ajudar a desenvolver a sensibilidade para amar a Terra e a comunidade humana à luz de uma indissolúvel comunhão entre todos os seres” (Gebara, 1997: 112, 125).

A ideia de que o mundo natural é um mundo de “comunhão entre todos os seres” retoma, portanto, por outro caminho, aquela mesma imagem idílica de uma natureza harmônica que seria encontrável por trás de toda a distorção desintegradora efetuada pela modernidade, pelo patriarcado, pelo dualismo, pela tecnocracia e assim em diante. Ou seja, as formulações de Gebara mostram, por outra via, que a imagem da natureza prevalente nas orientações cristãs sobre a conduta ecológica não deriva de conceitos ecológicos realistas que reconhecem a disputa e o sofrimento como algo constitutivo na natureza, mas de “um pastiche feito apenas com aqueles conceitos científicos que os ecoteólogos consideram mais palatáveis e mais adaptáveis às éticas religiosas” (Sideris, 2010: 448).

Na prática, trata-se menos de reelaborar visões religiosas a partir do saber ecológico, e mais de defender posicionamentos religiosos pré-definidos a partir de uma nova gramática ecológica. Não à toa, o dualismo supostamente rechaçado em alguns casos poder retornar com toda força em outros. Por exemplo, ao criticar a perspectiva cristã tradicional – chamada por ela de “mito” – de que o “homem masculino” deve dominar por ser “o primeiro na ordem da criação humana”, Gebara (2008: 29-30) evoca em outro texto argumentos que remontam justamente

ao dualismo e ao essencialismo (biologizante) criticado por ela em tantos momentos: “hoje sabemos que cientificamente esta postura [que dá ao homem prioridade na narrativa da criação] é totalmente incorreta. A base biológica do humano é feminina. O masculino é posterior” (Gebara, 2008:30).

Ou seja, são argumentos de ordem biológica, relacionados à primazia constitutiva de corpos femininos em relação aos masculinos, e não uma nova epistemologia holística (não dualista), que são evocados por Gebara, nesse caso, para defender a necessidade de “mudar de perspectiva e a ajustar as nossas crenças” (Gebara, 2008: 30). Como aponta Robyn Eckersley (1992: 63-71), algo semelhante ocorre em outras formulações ecofeministas que ancoram uma percepção ecológica mais “aguçada” em uma experiência corporal (e sexuada) específica às mulheres, criando assim “um novo dualismo hierárquico” e novos estereótipos acerca do masculino e do feminino.

Por fim, vale registrar ainda que, em um plano mais geral, a crítica ecoteológica de Gebara à religião cristã em geral, e católica em particular, é atravessada por uma série de rompimentos que nunca se consumam, o que reforça o diagnóstico de que as contestações embutidas nos repertórios ecorreligiosos são sempre cuidadosamente “calibradas” conforme as expectativas e posições ocupadas pelos atores que as empregam. Isso fica claro na obra *Teologia ecofeminista* (1997). Após defender ao longo de toda obra um modelo alternativo à “teologia patriarcal”, Gebara afirma que sua crítica ecológica e feminista não tem a pretensão de “negar as tradições passadas e presentes”, mas apenas de apontar que “algumas crenças favorecem uma visão mais holística e relacional dos diferentes seres vivos”, enquanto “outras privilegiam a superioridade do ser humano masculino, de uma raça, de uma etnia” (Gebara, 1997: 120).

Ora, se a obra é toda construída para fundamentar uma visão ecoteológica/holística e contestar uma visão antiecológica/dualista que postula a superioridade do “ser humano masculino”, isso não é justamente negar uma visão em favor de outra? O passo decisivo, contudo, nunca é dado. Não à toa, quando se propõe a apresentar a descrição da divindade que emanaria da vivência cotidiana com grupos populares (e que seria uma alternativa à divindade desintegrada e antiecológica cultuada nas teologias patriarcais), Gebara recorre a uma agregação de indefinições (não se trata disso nem daquilo, trata-se de ir além disso e daquilo, e assim em diante) e a um repertório semelhante àquele da teologia apofática (que busca descrever Deus apontando o que ele não é):

Um Deus que não é nem macho nem fêmea, nem de direita e nem de esquerda, não é dos libertadores ou dos opressores, mas é simplesmente o grito que me sustenta no meio dos outros gritos, das vozes, dos cantos e lamentos de cada dia. Um grito sem conteúdo preciso mas que depressa se torna concreto como explicitação de uma ausência ou de uma necessidade (Gebara, 1997: 123-4).

5.5. Escatologia

A formulação das ecodiceias cristãs também envolve uma série de alinhamentos com o conjunto de expectativas e justificativas sobre o que deverá ocorrer no fim dos tempos, isto é, com as escatologias encampadas pelas diferentes denominações cristãs. Afinal de contas, o próprio movimento ambientalista como um todo, em suas diferentes vertentes, tem sua conformação atrelada ao tema do fim do mundo. Conforme aponta Giddens, com o avanço da degradação ecológica e seu potencial de destruição global, o Juízo Final já não é mais um conceito exclusivamente religioso, “mas uma possibilidade iminente em nossa sociedade” (2010: 276). Já Edgar Morin (1997: 56) fala do “profetismo apocalíptico” do movimento ecológico, enquanto Alphantéry, Bitoun e Dupont (1992: 15-6) descrevem um verdadeiro *corpus* escatológico ambiental materializado em manchetes como “A Terra ameaçada”, “A Terra com a corda no pescoço”, “A Terra em perigo de morte”, “A Natureza na U.T.I.”, além de inúmeros outros “cenários-catástrofes e profecias de apocalipse”.

Na medida em que lideranças, movimentos e organizações procuram incentivar diferentes tipos de reação a essas projeções catastróficas, o terror ecológico precisa ser contraposto a alguma esperança. Do contrário, o desespero só levaria à paralisia: “Martin Luther King não instigou as pessoas a agirem proclamando ‘Eu tenho um pesadelo!’” (Giddens, 2010: 31). Na perspectiva descrita por Giddens, a saída seria pela via pragmática-racionalista: “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” (2010: 277). Uma linha parecida já era afirmada também por Ulrich Beck, que defendia o enfrentamento das ameaças ecológicas a partir de um afastamento tanto do “falso naturalismo” quanto do “moralismo estridente” (1995: 7). Já sobre a potencial contribuição de setores religiosos no enfrentamento das diversas ameaças existenciais que ameaçam a humanidade, diz Beck:

Perdoe-me por dizê-lo, mas a religião é dispensável; no entanto, qualquer pessoa que duvide da necessidade da ciência e da tecnologia poderia duvidar também se será necessário respirar amanhã. Quanto maior a ameaça, maior a dependência da ciência (1995: 92).

Há outras vertentes do ambientalismo, ainda, que apelam a uma esperança mais romântica (buscando a “imersão na natureza”, ou o retorno às “sociedades rurais do passado”) e nas quais a destruição do planeta não só é vista como algo evitável, como os esforços para instaurá-la são apresentados como uma forma de instaurar uma espécie de paraíso terreno (Hervieu-Léger, 1982). Nesse caso, estamos diante de um ideal de “felicidade natural e rural oferecida a quem agora consegue mudar de vida”, o que comporta, “de forma obviamente secularizada, todos os atributos tradicionais do reinado messiânico” (Hervieu-Léger, 1982: 52).

Em se tratando das escatologias religiosas especificamente cristãs, são muitas as linhas de pensamento a respeito do que deve acontecer antes, durante e depois do “Juízo Final”, e uma das principais controvérsias nesse debate escatológico diz respeito justamente à instauração do “milênio”, isto é, do reinado de Cristo na Terra pelo período de mil anos (Cohn, 1970; Delumeau, 1997). Grosso modo, um primeiro grupo que se distingue nesse universo é o dos pré-milenaristas, que acreditam que Cristo retornará antes da batalha final contra o mal e do Juízo Final. Entre os pré-milenaristas, há os que esperam que alguns fiéis serão arrebatados antes do início das “grandes tribulações” na Terra (dispensacionalismo) e os que esperam que o arrebatamento ocorrerá depois do período de agonia coletiva (pré-milenarismo histórico).

Já os pós-milenaristas acreditam que o reinado celeste será estabelecido neste mundo antes do retorno de Cristo e do Julgamento Final. Entre eles, alguns postulam que esse período já está sendo gradualmente construído desde a primeira vinda de Cristo; outros que ele ainda irá começar (por exemplo, após a missão de evangelização mundial ser completada, ou após a reconstrução do Templo de Salomão, ou um sem-número de outros sinais). Por fim, restam ainda os amilenaristas, que não esperam um reinado milenar na Terra e consideram a menção bíblica aos mil anos como algo metafórico, pois a segunda vinda de Jesus e o Juízo Final ocorrerão simultaneamente.

Como sempre, existem inúmeras variações no interior de cada vertente, além de entrecruzamentos entre essas diferentes expectativas, e as tentativas de racionalizar as escatologias de forma coerente não é algo que tende a ocupar demasiadamente a cabeça de fiéis regulares (Veldman, 2019). De toda forma, numa primeira aproximação, independentemente de qual corrente escatológica esteja em tela, pode parecer contraditória a ideia de se dedicar ao cuidado de um planeta que será destruído, substituído, ou renovado – seja mais cedo ou mais tarde. A propósito, pode ser até que a degradação ecológica fosse algo a ser celebrado, já que seria mais um sinal de que o fim se aproxima e, com ele, a redenção. Esse aparente conflito entre escatologia e ecologia, contudo, só existiria em um cenário em que a valorização do cuidado ambiental estivesse primariamente atrelada a um objetivo prático – salvar o planeta. Como já deve estar claro a essa altura, em se tratando das orientações cristãs sobre a pauta ecológica, na maioria das vezes não é isso que está em jogo.

Mas é possível abordar a mesma questão por outro ângulo. Mesmo que fosse deixado de lado o fato de que o cuidado ambiental postulado pelos cristãos está mais no plano das convicções do que no das consequências, a ideia de que o mundo está prestes a acabar raramente configura um fator sociologicamente relevante no comportamento cotidiano da maioria dos fiéis – a não ser em casos extremos que, não à toa, tendem a ser chamados de “surtos” em boa parte da literatura sobre o tema (Monteiro, 1974; Queiroz, 1995; Negrão, 2001). O caráter

atípico dessa articulação escatológica da vida cotidiana torna-se ainda mais patente na medida em que, nas sociedades modernas, avançam o pluralismo e a diferenciação das esferas de sentido. Afinal de contas, como aponta Peter Berger, diante dos “múltiplos altares da modernidade”, mesmo o fiel mais assíduo pode “lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade” (2017: 107) – incluindo-se aí, obviamente, aquelas de caráter apocalíptico¹⁰⁶.

Ou seja, ainda que alguma correlação possa ser observada em casos excepcionais ou em alguns contextos específicos (Veldman, 2019), parece existir uma seletividade causal – calcada naquilo que Mark Chaves (2010) chama de “falácia da incongruência religiosa” – na projeção de que a expectativa de um fim do mundo iminente, geralmente mais prevalente no segmento evangélico pentecostal e neopentecostal, seria responsável por uma menor preocupação ambiental nesses segmentos. Afinal, bastaria estender o raciocínio para outras atitudes: se a crença em um fim do mundo iminente fosse um determinante tão prevalente, por que esses mesmos fiéis “apocalípticos” sonhariam com a aposentadoria? Por que guardariam dinheiro para pagar a faculdade dos filhos? Por que cuidariam da própria saúde ou buscariam aumentar sua longevidade? Por que se preocupariam em participar de debates políticos sobre os rumos do país? Em suma, por que fariam qualquer plano para o futuro?

Nas entrevistas realizadas para esta tese, todos os entrevistados foram questionados acerca de como as expectativas escatológicas predominantes em suas denominações se encaixavam com a ideia de cuidar do planeta, e se esse era um fato relevante em suas interlocuções com lideranças e com o público em seus respectivos campos de atuação. De forma geral, os respondentes afirmaram que resistências fundadas em princípios escatológicos não são frequentes e, quando aparecem, costumam ser contornadas de forma relativamente fácil pois os empreendedores ecorreligiosos já têm na ponta da língua o repertório necessário para abordar essa questão¹⁰⁷. Em nenhum dos relatos, a expectativa do fim dos tempos foi descrita como uma barreira insuperável na empreitada de cativar os fiéis para a causa ecológica, ainda que sua discussão seja considerada uma etapa relevante da interlocução com certos públicos.

A renovação da criação

Tanto a análise das entrevistas quanto a dos documentos mostram que a preocupação em se respaldar em relação a possíveis objeções de ordem escatológica é mais prevalente entre os

¹⁰⁶ É importante ressaltar a abertura progressiva a essa *possibilidade* não deve ser confundida com o retrato caricato de uma modernidade essencialmente irreligiosa, até porque, como o próprio Berger aponta, “para a maioria dos crentes religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade” (Berger, 2017: 111-2).

¹⁰⁷ Em sua investigação no contexto norte-americano, Veldman (2019) encontrou resultados semelhantes.

evangélicos. Não que a Igreja Católica ignore esse tema, mas ele ocupa um espaço muito mais marginal no campo católico. O ensinamento católico básico a respeito desse assunto é que a redenção operada por Jesus – e a partir de então intermediada por sua Igreja – inaugura uma reaproximação progressiva da humanidade não só com Deus, mas também com a natureza, e por isso a realização final “do Reino de Deus, na sua projeção escatológica, inclui uma dimensão ecológica pela recuperação do equilíbrio perdido” (CNBB, 1978:16).

Já entre os evangélicos, muitas vezes a mesma liderança ecorreligiosa apresentava argumentações relacionadas a diferentes tipos de expectativas escatológicas. De toda forma, o ponto que mais se destaca nessas elaborações é a desvinculação entre “renovação” e “recriação” do mundo. Conforme explica Timóteo Carriker em um artigo para a seção “Meio Ambiente e Fé Cristã” da *Ultimato*: “novos céus” e “nova terra” não são “outros céus” e “outra terra”, mas céus e terra renovados (2009). Na entrevista para esta tese, Carriker usou uma metáfora para explicar o raciocínio: quando você usa uma camiseta, usa sabendo que ela será lavada (logo, renovada) em algum momento, mas a perspectiva de “lavagem” não deve te impedir de conservá-la o mais limpa possível.

A mesma ideia é defendida em materiais da *A Rocha Brasil*. Um desses aportes antecipa o tipo de questionamento que pode surgir entre os fiéis: “se tudo vai virar fumaça, por que perder tempo com a preocupação ecológica?” (ARB, 2008b: 7). A resposta é justamente a de que a criação será renovada, não recriada, portanto, ela não pode ser tratada como algo descartável. Ainda, por mais que essa renovação só seja projetada em sua completude como obra da intervenção divina, os fiéis são obrigados a participar do processo da mesma forma que o fazem em relação à salvação da humanidade: “Assim como [Deus] nos chama para evangelizar e é ele quem salva, também nos chama para renovar a criação, ainda que o autor do novo céu e nova terra seja Ele” (ARB, 2008b:7).

Também no documentário *O Reencontro com a criação*, produzido pela *A Rocha Brasil*, a mensagem principal é a de que o Deus que vai salvar e redimir tudo é o mesmo Deus que criou tudo, e por isso a promessa de renovação não é baseada no pressuposto de que esta Terra “não presta” (ARB, 2009d). Uma vez que o objetivo da *A Rocha Brasil* era estabelecer interlocução com todo o espectro das denominações evangélicas, suas molduras interpretativas sobre o tema do fim dos tempos sempre buscavam dar conta do maior número possível de possibilidades. Em um dos aportes que aborda a questão do apocalipse, a *A Rocha Brasil* chega a apontar explicitamente que até mesmo aqueles fiéis que acreditam que o planeta é “descartável como um copo de papel” e é destinado à “combustão cósmica” podem (e devem) levar em conta que tudo foi criado por Deus e, descartável ou não, continua sendo posse divina, sendo vedado ao ser humano acelerar sua destruição (ARB, 2010b).

Ainda que em algum momento vindouro a Terra seja destinada a ser “consumida pelo fogo”, portanto, isso não significa que as pessoas estejam autorizadas a “colocar mais lenha nessa fogueira”. O editorial da *Ultimato* à época da Eco-92, explicava esse raciocínio por meio de uma analogia entre a falta de cuidado ambiental e a eutanásia (um tema fortemente rejeitado entre os cristãos). Segundo o texto, alguns cristãos acham que

é melhor deixar o planeta morrer logo (eutanásia passiva) ou, quem sabe, até mesmo apressar a sua morte (eutanásia ativa) [...]. *Não é necessário negar a escatologia bíblica*, que de fato vai nos levar aos *novos céus e à nova terra*, mas nenhum de nós tem o direito da estagnação. A regra ainda em vigor é que *o doente, mesmo em estado terminal, precisa de assistência e tratamento* (Ultimato, 1992: 11, grifos meus).

Ou seja, não só o cristão deve se diferenciar daqueles que agravam a doença que aflige o planeta, como também não lhe é legítimo cruzar os braços e esperar a realização de seu fatal destino. Afinal de contas, da mesma forma que esperança da ressurreição não deve levar ninguém a apressar a morte de um ser humano, a esperança da renovação não deveria levar ninguém a apressar a morte do planeta. Conforme afirma também uma orientação da escola dominical presbiteriana: “na consumação da obra redentora de Deus, a criação será redimida. Até lá, cabe a nós cuidar dela como pudermos” (ECC, 2020: 21). Similarmente, na declaração oficial elaborada pelos adventistas no contexto da Eco-92, consta que é dever do fiel se empenhar no cuidado da criação, mesmo sabendo que “a restauração total se concretizará apenas quando Deus fizer novas todas as coisas” (Igreja Adventista do Sétimo Dia ([1992] 2012a: 27).

Uma linha semelhante é seguida por Marcos Schmidt, pastor da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, denominação luterana minoritária e mais conservadora (por exemplo, não aceita ordenação de mulheres e é menos tolerante com a homoafetividade) do que Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (que reúne a maioria dos documentos luteranos abordados neste trabalho). Segundo Schmidt, “Deus um dia vai fazer um novo céu e uma nova terra, mas até lá nós precisamos ainda cuidar desta terra velha, desse céu antigo, para que quando Cristo voltar a gente possa estar de consciência tranquila como bons mordomos” (Canal CPT, 2021).

Por fim, entre os adventistas – corrente que, como o próprio nome indica, tem seu próprio surgimento atrelado à expectativa da iminente volta de Jesus, isto é, o segundo advento – os mesmos raciocínios reaparecem sem muitas variações. Tal como nas demais denominações abordadas anteriormente, para os adventistas, o estado edênico da natureza originalmente projetada por Deus não está só no começo, mas também no fim da história. Durante uma entrevista que tratava da questão da preservação do meio ambiente, o adventista Marcos Natal, presidente da Sociedade Criacionista Brasileira, explica que, “quando o pecado for finalmente banido do Universo, a Terra será restaurada à sua forma e beleza originais” (Paradello, 2019). Na expectativa expressa pelo pastor adventista Ozeas Moura, que foi professor de teologia no

Centro Universitário Adventista de São Paulo, nessa Terra renovada pós-apocalíptica, o grau de harmonia entre humanos e o resto da criação será tão elevado que até mesmo os dinossauros “serão mansos e herbívoros” (Moura, 2017)¹⁰⁸.

Enquanto a providência divina não efetuar a restauração definitiva da harmonia originária, contudo, é papel do fiel “fazer sua parte”. Como afirma o pastor Erton Kohler em um vídeo institucional da Igreja Adventista sobre o tema meio ambiente: “confiamos nas promessas bíblicas da recriação deste mundo por Deus com a volta de Jesus Cristo. Ali, nós esperamos viver em um mundo sem as atuais degradações. *Enquanto isso, é nosso dever cuidar da criação existente*” (Adventistas Brasil, 2013, grifos meus). Numa reportagem que apresenta um balanço da participação da Igreja Adventista na Eco-92, o então pastor representante da Igreja, Mário Veloso, também abordou esse tópico:

Revista Adventistas: Como é possível conciliar essa posição ecológica de defesa do meio ambiente com a pregação adventista da iminente destruição do mundo?

Dr. Mário Veloso: [...] A destruição dos ímpios não destrói o valor da moralidade. Da mesma forma, a destruição do que é negativo na Terra não destrói o valor do Planeta. Essa “destruição” será exatamente para promover a restauração da Terra. *Não é o fim, mas um novo começo da Terra* (Revista Adventista, 1992: 7, grifos meus).

O fato de enquadramentos desse tipo aparecerem de forma tão clara já na estreia dos evangélicos brasileiros no debate ambiental reforça o diagnóstico de que não há nada de muito novo nem “revolucionário” nas estratégias de compatibilização entre expectativas apocalípticas e adoção de práticas ecológicas. São basicamente as mesmas soluções que, conforme apontado ao longo deste tópico, aparecem nos materiais e pregações de diferentes denominações. Em suma, tanto a expectativa de uma iminente destruição do planeta quanto a de sua subsequente restauração, a qual deve trazer de volta a harmonia perdida, não se apresentam como uma dispensa em relação ao cuidado da “criação existente”, por mais decaída e (ou contaminada pelo pecado) que ela esteja.

Os sinais dos últimos tempos

Raciocínios bastante semelhantes aos que foram discutidos no tópico anterior também são encontráveis entre os pentecostais e neopentecostais, inclusive em igrejas que enfatizam de forma bastante exacerbada a iminência do fim dos tempos e elencam os problemas ambientais

¹⁰⁸ Vale notar que essa projeção cristã de uma reconciliação harmônica entre os seres naturais precede qualquer discussão relacionada à ecologia. Como aponta Keith Thomas, “sempre fizera parte do ideal milenarista cristão a crença de que os animais selvagens um dia perderia 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” (2010: 407).

no rol dos “sinais” escatológicos. Em uma aula de estudos bíblicos, por exemplo, o pastor pentecostal Valmir Milomem, da Assembleia de Deus, aborda explicitamente a questão de se os discursos escatológicos podem ou não ser utilizados para justificar a falta de responsabilidade ambiental. No texto em questão, ele responde da seguinte maneira ao questionamento: “Jesus está voltando, por que eu deveria me preocupar com o meio ambiente?”:

A iminência da vinda de Cristo não deve servir de desculpa para uma vida cristã descompromissada e apática com as questões sociais, culturais e, até mesmo, ecológicas. Ainda que as tragédias naturais sirvam como *sinal dos últimos tempos* (Lc 21.11), os *servos de Jesus não podem fazer parte do grupo daqueles que provocam tais sinais*, interferindo no equilíbrio da natureza estabelecido pelo Senhor desde a criação (Milomem, 2015, grifos meus).

Já em um material da escola bíblica dominical da mesma Assembleia de Deus, os ministrantes são orientados a ensinar que:

estudos científicos apontam que pessoas morrem devido a problemas causados pela poluição; milhares de espécies de plantas e animais estão ameaçadas de extinção; além disso, toneladas de metais pesados e produtos químicos estão sendo lançados nas águas todos os anos. É inegável que estamos vivendo um desgaste natural [...]. *Aguardamos a volta do Senhor Jesus para qualquer momento* (1 Ts 4.16,17) e, certamente, passaremos a eternidade com Ele (Jo 14.1-3). *Entretanto, enquanto esse dia não chegar, precisamos cuidar do lugar onde vivemos* (CPAD, 2021, grifos meus).

As análises expostas até aqui apontam que os enquadramentos que incluem os desequilíbrios ecológicos no rol de “sinais dos últimos tempos” não são formulados com o intuito de eximir o fiel em relação à sua obrigação de se portar de forma ecologicamente correta. Em outras palavras, tratar um acontecimento como um sinal divino não é o mesmo que “legitimá-lo”. A “constatação” desses sinais tampouco significa uma atribuição de inocência para a humanidade, tal como se os desequilíbrios naturais e suas manifestações na forma de desastres fossem apenas formas de comunicação divina e não incidentes influenciados pela ação humana.

Para a Igreja Cristã Maranata, por exemplo, os desequilíbrios ambientais são sinais “confirmados cientificamente” de que as profecias apocalípticas estão se realizando: “sabemos que as três primeiras trombetas [do apocalipse] foram tocadas, porque os sinais foram visíveis e confirmados cientificamente, restando, agora, o toque da quarta trombeta” (Igreja Cristã Maranata, 2019). Conforme a explicação do texto publicado no site da Maranata, dados científicos sobre desmatamento global (incluindo as recentes queimadas na Amazônia) são a confirmação da primeira trombeta; já os dados sobre o decréscimo da vida marinha apresentados na Eco-92 “comprovam” que a segunda trombeta também já soou; por fim, as “fontes de águas que se secam”, assim como outros desastres ecológicos relacionados às águas, como os “desvios de rios para objetivos energéticos e poluição com toda sujeira de esgotos”, comprovam que “a terceira trombeta também já foi tocada” (Igreja Cristã Maranata, 2019).

Posto que a expectativa é de que a quarta e última trombeta soe em breve, seriam então os fiéis e a própria Igreja dispensados de se preocupar com seu impacto ambiental? Fosse esse o caso, certamente a mesma Igreja não se preocuparia em anunciar em seu site que “a sustentabilidade do planeta é um dos nossos princípios fundamentais”, tampouco buscaria enfatizar que um de seus principais espaços religiosos, o Maanaim de Domingos Martins, além de “um espaço bucólico e agradável, também faz parte de um trabalho de incentivo à preservação e à educação ambiental” (Igreja Cristã Maranata, s/d). Nessa espécie de “minicidade” administrada pela Igreja no estado do Espírito Santo, foram implementados serviços de coleta seletiva, compostagem para plantações, reflorestamento, tratamento de água de reuso e geração de energia solar (Igreja Cristã Maranata, 2020) – medidas práticas que não encontram paralelo nos templos de muitas denominações que têm uma tradição bem mais vasta na produção discursiva sobre as questões ecológicas.

Tudo isso é conjugado, na Maranata, com a saliente expectativa de que o fim do mundo está prestes a ocorrer. Uma boa explicação sobre como a ênfase escatológica é compatibilizada com esforços ambientais consta na fala do pastor Eustáquio Dias: “mesmo que nós estejamos esperando a volta de Jesus, nós sabemos também que *é agradável ao Senhor nós termos uma postura de consciência ecológica*” (Rádio Maanaim, 2017, grifos meus). O mesmo postulado aparece seguidas vezes no contexto de outras denominações que também têm uma veia apocalíptica saliente.

Assim, quando pastores como Silas Malafaia e Edir Macedo enfatizam – de forma semelhante a tantos outros pastores pentecostais e neopentecostais – a eminência do fim dos tempos e mencionam a degradação ambiental como um *sinal escatológico*, eles não estão isentando os seres humanos da responsabilidade acerca dos desequilíbrios causados no planeta. Afinal de contas, se fosse esse o caso, seria necessário admitir que ecoevangélicos como Marina Silva também estariam fazendo o mesmo ao argumentar que o aquecimento global é nada mais nada menos do que o cumprimento das profecias apocalípticas:

No Apocalipse, ele [o profeta] diz que a terra seria abrasada com grandes calores e, mesmo assim, os homens continuariam blasfemando contra o nome de Deus. Naquela época, ninguém sabia o que era isso. Hoje nós sabemos que é o aquecimento e a mudança do sistema climático (Silva, M., 2014d).

Ou seja, a “constatação” do cumprimento de profecias não pode ser igualada com um chamado à irresponsabilidade. Ao falar do aumento das catástrofes naturais, Malafaia reitera que esses eventos são “um sinal do fim dos tempos” e do “princípio das dores”, mas também acrescenta que “se o ser humano respeitasse as leis da natureza, a biodiversidade não seria prejudicada, e a frequência de desastres naturais seria infinitamente menor” (Malafaia, 2019). Ou seja, trata-se de um apelo à consciência ambiental, numa chave escatológica, feito pela mesma figura que foi por várias vezes mencionada nas entrevistas com os ecorreligiosos como

um exemplo de liderança cujas pregações fomentariam o desprezo à preservação da natureza. Com isso, torna-se difícil argumentar que os “bloqueios” ao avanço da agenda ambiental ou mesmo o fomento ao negacionismo climático entre os pentecostais estaria relacionado a sua ênfase apocalíptica, posto que, ainda nas palavras de Malafaia, a despeito da proximidade do fim dos tempos,

o maior responsável pelo desequilíbrio ambiental é o ser humano. A poluição dos rios e mares, o desmatamento, as construções irregulares em encostas, os lixos jogados na mata e o aumento da emissão dos gases gerando o efeito estufa, *ações provocadas pelo homem*, são os principais agentes de tantas calamidades e tristeza (Malafaia, 2019, grifos meus).

Já em seus “Estudos do Apocalipse”, Edir Macedo afirma que “hoje, *por causa da poluição*, nós nos deparamos com o chamado *efeito estufa*, que está *virando o clima mundial de cabeça para baixo* e dando origem a fenômenos como o El Niño” (Macedo, 2012, grifos meus). Diversas reflexões produzidas no âmbito da Igreja Universal do Reino de Deus vão na mesma linha de raciocínio delineada por seu fundador. Em artigo publicado por ocasião da Rio+20 na *Folha Universal*, periódico dessa denominação, afirma-se que, “mesmo que alguns cientistas contestem, inúmeros estudos comprovam que o planeta corre perigo” (Medrado, 2012: 16). A mesma reportagem apresenta, ainda, uma série de dicas sobre o que o fiel pode fazer para ajudar a frear o aquecimento global (Medrado, 2012). Já em um artigo sobre derretimento de geleiras publicado no site da Igreja Universal do Reino de Deus, consta que:

assim como as previsões científicas afirmam, as grandes consequências presentes pelo descuido com a Terra durante todo o passado abrem portas para um cenário cada vez mais decadente, contribuindo para inúmeros desastres naturais catastróficos, que podem levar ao fim deste mundo (Lindo, 2023).

Como fica claro, não há discordâncias nem contestações quanto ao diagnóstico científico da degradação ambiental e de sua origem antrópica. Tampouco se contesta a importância de realizar esforços coordenados para enfrentar esse problema. A propósito, o bispo e deputado federal Marcos Antonio Pereira, que preside o partido Republicanos desde 2011 e é um dos mais importantes interlocutores entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a esfera política, é autor do livro “O uso da informação como notícia do crime ambiental” (Pereira, 2014). Na obra, que deriva de sua dissertação de mestrado em Direito Constitucional, Pereira afirma que busca abordar “um tema bastante atual e de grande importância para o futuro dos habitantes do planeta Terra, haja vista que, nos últimos tempos, a degradação do meio ambiente tem aumentado e preocupado autoridades de todo o mundo” (Pereira, 2014).

Num plano mais “popular”, isto é, mais afastado dos debates jurídicos e acadêmicos, notícias sobre derretimento de calotas polares, ondas de calor, aumento do nível dos mares etc. são repercutidas aos montes no site da Igreja Universal do Reino de Deus. Em algumas delas, é

possível encontrar raciocínios que usam “estudos científicos” para conectar o aquecimento global até mesmo com o consumo de pornografia:

A pornografia está destruindo o mundo. E não apenas moralmente, como já se sabia. A pornografia também destrói a camada de ozônio. [...] [Segundo um estudo científico], a cada dia a qualidade de imagem nesses vídeos é melhor e a definição é mais alta. Consequentemente, o gasto de energia é maior. Assim emite-se mais CO₂. A grande quantidade de gás carbônico emitida é a principal causadora do aquecimento global. Ele destrói o meio-ambiente, extermina animais e multiplica a fome no mundo. O resultado é que a pornografia está destruindo não apenas as pessoas, como também a Terra (Batista, 2019).

Nessas e outras notícias sobre as catástrofes ambientais (presentes e futuras) publicadas no site da Igreja Universal do Reino de Deus, o postulado básico é o de que a visão dos cientistas é correta, porém limitada, pois não leva em conta o conhecimento provido pelas profecias bíblicas, as quais elucidariam o sentido, ou o significado último, de tais acontecimentos. É algo na linha: “não há nada de novo a esse respeito, e só estão surpresos aqueles que desconhecem as profecias”. Num editorial publicado recentemente, esse raciocínio fica claro:

Apesar de os cientistas se basearem em concepções obviamente científicas[...] [eles] *vão ao encontro das profecias bíblicas sobre o Juízo Final*, que tem uma definição bem diferente da difundida pela Ciência. *Para os cientistas, o Apocalipse se resume à extinção [...]. [Já] a definição bíblica vai bem além [...]. Para quem tem a verdadeira Fé, o tão temido Juízo não é um fim, mas o real começo de tudo* (Igreja Universal do Reino de Deus 2023, grifos meus).

Em boa parte dos textos publicados pela Igreja Universal do Reino de Deus sobre essa temática, há uma chamada para que o leitor adquira o livro *A Terra Vai Pegar Fogo*, do bispo Renato Cardoso (2019), genro e potencial sucessor de Edir Macedo no comando da Igreja. As premissas apresentadas no livro são bem semelhantes ao que já fora apontado acima:

Se há uma coisa com que *os cientistas concordam* é que *o planeta Terra tem data de validade*. [...] Alguns exemplos desses possíveis acontecimentos [catastróficos] são: ameaças de uma guerra nuclear; colisão de algum astro com a Terra; pragas, doenças e fome; falta de água; *alterações ambientais, desastres naturais e ecológicos*; tempestades solares (Cardoso, 2019: 9, grifos meus).

Todas essas projeções científicas, diz o bispo, apenas “validam o que a Bíblia já diz há milhares de anos: este mundo acabará em fogo” (Cardoso, 2019: 11). Na lógica da Igreja Universal do Reino de Deus, assim como de outras igrejas pentecostais e neopentecostais, a aproximação do cenário apocalíptico é indissociável das articulações de outra figura: o Anticristo. Ora, se os sinais de destruição já são visíveis e “confirmados pela ciência”, certamente as armadilhas do Anticristo também já estão em curso, por isso o fiel precisa estar atento (Cardoso, 2019: 83).

Ou seja, não há aqui a tentativa de negar que a ação humana esteja na origem dos problemas ambientais, nem uma desqualificação religiosa da intenção de “cuidar da criação”. O que há, isso sim, é a desconfiança de que essa agenda possa estar sendo instrumentalizada de

forma demoníaca. No alerta dado por Edir Macedo durante uma transmissão ao vivo em seu canal do *Youtube*:

esse projeto [para o Desenvolvimento Sustentável] da Agenda 2030 é um projeto satânico, diabólico, mas tem toda a *maquiagem de uma coisa bonita* [...]. Tem um item [nesse projeto] que diz assim “a partir dali não vai haver nem homem nem mulher” [...], é uma agenda da esquerda, é uma agenda da Igreja Católica da esquerda (Macedo, 2020, grifos meus).

Segundo Macedo, portanto, a tal agenda da esquerda (ou seja, politicamente “desviante”) e da Igreja católica (ou seja, religiosamente “desviante”) deve ser rechaçada e denunciada *não porque ela encampa* o desenvolvimento sustentável ou qualquer outro esforço direcionado ao cuidado da natureza, *tampouco porque o fim está próximo* e o fiel não precisaria se preocupar com esse tipo de problema, *mas porque ela finge encampar* essas pautas ecológicas, as quais lhe dão o aspecto de uma “coisa bonita”, isto é, algo que seria admirável, se não fosse falso.

5.6. Conclusão

Em uma das cenas do documentário *Burden of Dreams* [O peso dos sonhos] (1984), sob o pano de fundo da floresta amazônica, o cineasta Werner Herzog exprime um relato brutalmente realista do tipo de “harmonia” que se sobressai em uma apreensão desromantizada do mundo natural:

Olhando de perto – para o que está ao nosso redor – há, sim, algum tipo de harmonia. É a *harmonia do assassinato coletivo e esmagador*. E nós, em comparação com a articulada vileza, infâmia e obscenidade de toda essa selva – oh! Nós, em comparação com essa enorme articulação – soamos e parecemos apenas com as frases mal pronunciadas e inacabadas de um estúpido romance suburbano, um romance barato. Temos que nos tornar humildes diante dessa avassaladora miséria e dessa avassaladora fornicação, desse avassalador crescimento e dessa avassaladora falta de ordem [...]. Não há harmonia no universo. Temos que nos familiarizar com essa ideia de que não existe harmonia real como a concebemos. Mas quando digo isso, digo cheio de admiração pela selva. Não é que eu a odeie, eu a amo. Eu a amo muito. Mas eu a amo contra o meu discernimento (Burden of Dreams, 1984)

A selva à qual Herzog declara seu amor é o extremo oposto do jardim que aparece nas ecodiceias cristãs abordadas neste capítulo. Ou seja, o sentido que deriva das formulações ecorreligiosas não é elaborado a partir de uma perspectiva ecológica do mundo real, o qual se apresenta como um conjunto de forças e processos desgovernados, mas de um mundo ideal, enxergado simultaneamente pelas lentes míticas das narrativas sobre a criação e pelas lentes proféticas das narrativas escatológicas.

Lampejos desse mundo ideal, fraterno e harmônico, seriam encontráveis não só nas narrativas bíblicas e na espiritualidade iluminada de ícones religiosos, mas na vivência de setores marginalizados, nas sensibilidades especificamente femininas e em outros tantos segmentos sociais que supostamente preservariam uma racionalidade alternativa àquela avançada pela modernidade secular, desencantada, patriarcal, cientificista, tecnocrata, antropocêntrica e assim em diante. Assim, a despeito do pecado original e do avanço da degradação moral no mundo

moderno, é como se a marca da harmonia originária fosse indelével, bastando maior esforço — e fidelidade aos planos divinos — por parte da humanidade para resgatar algo desse estado idílico ainda aqui e agora, antes da restauração completa e pós-apocalíptica.

Posto que são as ecodiceias que inserem o cuidado do meio ambiente em um quadro mais amplo de compreensão religiosa do mundo, a sua fundamentação engloba uma parcela significativa do trabalho simbólico realizado pelos ecorreligiosos. Conforme demonstrado, um passo crucial desse esforço consiste na identificação de uma miríade de trechos da Bíblia e de escritos deixados por renomados ícones religiosos que antecipariam as diretrizes ecológicas a serem retomadas contemporaneamente pelos fiéis. Apesar do caráter muitas vezes superficial, ambíguo e anacrônico das passagens garimpadas, a expectativa dos ecorreligiosos é de que elas provariam que a perseguição de um ideal ecológico não é uma invenção, mas o resgate do sentido original dos planos divinos.

Ao mesmo tempo, esse resgate ecológico da tradição religiosa atende a estratégia de atribuir os problemas ecológicos à negligência de ensinamentos ancestrais, negligência essa que é tanto mais grave entre aqueles que afirmam seguir a palavra de Deus e não agem de forma sustentável. Por fim, ao trazer o engajamento ecológico para o plano das convicções e da fidelidade aos propósitos divinos, tais enquadramentos também contornam potenciais resistências relacionadas ao postulado de que apenas a ação divina seria capaz de executar o resgate da harmonia originária, ou à expectativa de que o fim de tudo já se desenha no horizonte.

Em suma, mesmo deixando de lado o idealismo ingênuo de que a mera formulação de explicações religiosas sobre a origem, a evolução e o desfecho dos problemas ambientais possam resultar automaticamente em um engajamento ecológico sistemático, as ecodiceias colocam à disposição dos fiéis uma série de ferramentas a partir das quais eles podem articular suas razões para o engajamento ambiental de uma forma que *faça sentido* para outros cristãos. Tal repertório constitui, assim, uma base simbólica fundamental para que eles possam “sair do armário” em seus contextos religiosos, passando a pregar a importância de uma causa que, de outra forma, manteriam como algo afastado ou paralelo à sua vivência nesses contextos.

CAPÍTULO 6 | OS DIFERENTES TIPOS DE “POLUIÇÃO”: SOBRE ECOLOGIAS “INTERIORES” E “EXTERIORES”

“As pessoas deveriam se envergonhar do que estão fazendo com o planeta”. Essa reprimenda é o ponto comum que une as diferentes ramificações do ambientalismo moralista. Nessa vertente, o mundo caminha para o colapso na razão direta da prevalência de comportamentos considerados indecentes, desrespeitosos, ofensivos, blasfemos, pecaminosos e assim em diante. Ou seja, o cerne da questão aqui está no terreno da moral e dos valores, não do cálculo e da gestão de recursos, nem dos balanços “energéticos” e conexões místicas.

Há um fator crucial, porém, que particulariza as formulações moralistas dos ecorreligiosos católicos e evangélicos: o postulado de que a degradação moral, que está na raiz da degradação ecológica, derivaria ela mesma de um terceiro fator, que é o afastamento do ser humano em relação a Deus. Uma vez que, para eles, o abandono da religião é o que gera a falta de referências morais e o desregramento dos costumes, esse seria o principal problema a ser resolvido para lidar com a crise ecológica. Afinal de contas, a impureza no ar, nas águas e nas florestas só refletiria, no mundo exterior, a impureza – ou poluição moral – de uma humanidade alheia aos propósitos divinos.

O acréscimo desse fator é determinante na solução extramundana proposta pelos ecorreligiosos abordados nesta pesquisa. É a partir dele que a conexão entre os ajustes “internos” e “externos” passa a ser remetida ao resgate de um conjunto de valores transcendentais que estariam preservados nos ensinamentos cristãos. Em outras palavras, na arquitetura da reforma moral por eles vislumbrada, não seria preciso providenciar novas fundações e explorar novos terrenos, pois todo o suporte necessário já poderia ser encontrado nos alicerces fornecidos pela tradição cristã, desde que ela seja “corretamente” compreendida.

É nessa ressalva, porém, que os conflitos começam a ganhar forma. Cada tradição religiosa comporta um conjunto bastante amplo de interpretações ecológicas moralizantes e, como será demonstrado neste capítulo, diferentes tipos de atores lutam para colocar diferentes tipos de “poluição moral” em primeiro plano, e procuram legitimar diferentes tipos de propostas para seu enfrentamento. Posto que essas divergências não se restringem ao campo religioso, também serão analisadas aqui as estratégias de contraposição adotadas pelos ecorreligiosos em relação ao movimento ambientalista secular, sobretudo no que diz respeito às tentativas de respaldar o pressuposto de que qualquer formulação ecológica-moral desprovida de uma espora religiosa seria necessariamente incompleta e, portanto, fadada ao fracasso.

6.1. O problema ambiental como problema moral

Ainda que os discursos de moralização do cuidado ambiental recorrentemente acionem uma gramática típica do universo religioso – por exemplo, usando conceitos como “sagrado”, “veneração”, “benção”, “pecado”, “redenção” etc. – seus proponentes não são necessariamente religiosos, ao menos não no sentido comumente atribuído a essa palavra. Na verdade, não é incomum que se declarem como céticos e sejam críticos às religiões tradicionais e hegemônicas, vistas como difusoras de uma moral atrasada, arcaica, uma moral que deve ser superada (ou radicalmente transformada) em nome de um conjunto de valores mais ecológicos.

Para essa vertente moralista intramundana, a proteção do meio ambiente não pode ser vista como mais uma obrigação ética entre outras tantas. Ela deve ser o eixo articulador de qualquer conduta que se pretenda ética, independentemente de qualquer modulação cultural ou contextual. Como defende Edward Wilson, a “defesa da Natureza viva” é um ideal maior que qualquer diferença que os seres humanos possam ter, ou seja, é um “valor universal” (2008: 13). Antes de apelar a nosso senso de autopreservação, o engajamento ambiental deveria desafiar a integridade do nosso caráter e se impor como um imperativo categórico. Enquanto essa evolução moral não é alcançada, explica o ícone do ambientalismo brasileiro, José Lutzenberger:

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! (1980: 81).

Em sua tentativa de apregoar a “indecência” que deriva do desprezo em relação às questões ecológicas, o ambientalismo moralista intramundano tende a exaltar a sacralidade imanente da natureza e seu valor intrínseco. São inúmeros os apelos que falam sobre quão venerável é esse ou aquele processo natural, a reverência que deveríamos ter diante da imensidão dos ecossistemas, o deslumbramento incitado pela biodiversidade, o arrebatamento causado por uma experiência na selva e assim em diante. Na medida em que essas narrativas sacralizam a natureza sem apelar a nenhum componente sobrenatural, elas se aproximam do que Taylor (2001b) chama de espiritualidade “naturalista”. Ou seja, são indivíduos e movimentos que “expressam admiração e reverência pelos processos evolutivos concebidos em termos puramente naturalistas”, buscando uma conexão com a natureza às vezes nomeada como “espiritual”, mas que prescindem da existência de “realidades paranormais e místicas” (Taylor, 2001b: 237-8).

Essa perspectiva rejeita, portanto, o “rebaixamento” da natureza à condição de mero cenário da existência humana e, ao mesmo tempo, não se contenta em elevar seu valor pela mera vinculação a uma divindade criadora ou a qualquer outra fonte do sagrado que esteja *por trás* da realidade material. É a “dignidade própria da natureza”, diz Hans Jonas, que deveria motivar a humanidade a defendê-la “para além dos aspectos utilitários” (2006: 230). A “dignidade própria”,

nesse caso, não é uma dignidade que deriva da utilidade instrumental, nem da condição de “criatura de Deus”, ou da projeção de uma relação direta (independentemente dos assuntos humanos) com os planos divinos. Trata-se, assim, de algo diferente do que está sendo defendido, por exemplo, pelo papa Francisco (2015) no seguinte trecho de sua *Laudato Si'*:

Temo-los [os ecossistemas] em conta não só para determinar qual é o seu uso razoável, mas também *porque possuem um valor intrínseco*, independente de tal uso. Assim como cada organismo é bom e *admirável em si mesmo pelo fato de ser uma criatura de Deus*, o mesmo se pode dizer do conjunto harmônico de organismos num determinado espaço, funcionando como um sistema (§140, grifos meus).

Há uma contradição em termos no postulado de que algo é admirável *em si mesmo, pelo fato de qualquer coisa*. Ou é “em si mesmo”, ou é “pelo fato de”. Afinal, se algo é admirável “pelo fato de ser uma criatura de Deus”, a origem valorativa nesse caso é, por definição, *extrínseca*, posto que deriva não da coisa em si, mas de sua relação com Deus. A mesma contradição aparece repetidas vezes em outras formulações cristãs sobre o valor do meio ambiente e dos seres naturais. Em seu *Poluição e a morte do homem*, Francis Schaeffer já havia proposto um raciocínio quase idêntico ao defendido pelo seu xará católico: “é a visão bíblica da natureza que dá à natureza um valor *em si mesma*: não para ser usada somente como um argumento em apologética, mas com *valor em si mesma porque Deus a criou*” (Schaeffer, 2003: 35, grifos meus). Já no manual da Campanha da Fraternidade de 1979, consta que “a terra e as criaturas não humanas têm valor intrínseco em si mesmas” pois não é o ser humano “que dá sentido à existência de cada coisa” e Deus as criou por “puro amor” (não por utilidade), dando a cada uma delas “um valor e uma missão no concerto universal” (CNBB, 1978: 88).

Ou seja, dizer que algo “tem valor” e que esse valor independe de sua utilidade ou de qualquer outra característica valorizada pelo ser humano não implica que tal coisa tenha um valor intrínseco se, no momento seguinte, houver um deslocamento da fonte de valor para a relação com uma divindade. Tal como no caso da “Mãe-Terra”, portanto, o “valor intrínseco” ao qual as lideranças religiosas algumas vezes se referem não é o mesmo nos diferentes tipos de ambientalismo. Sejam intrínsecos ou extrínsecos, contudo, ainda são valores que são colocados no centro do engajamento ambiental. Em ambos os casos a crise ecológica é uma crise de valores e a degradação ambiental é uma degradação moral. Na carta fictícia escrita por Edward Wilson a um pastor protestante, a concordância quanto a esse ponto é expressa claramente: “imagino, pastor, que nós dois concordamos pelo menos em um ponto: de alguma forma, em algum momento da história, a humanidade perdeu o rumo” (2008: 17).

No ambientalismo moralista extramundano dos ecorreligiosos cristãos, conforme discutido em capítulos anteriores, essa perda de rumo é, primariamente, relacionada ao pecado original. Posto, porém, que a possibilidade de arrependimento (logo, de reaproximação) está

sempre disponível, é como se a rejeição a Deus fosse reproduzida continuamente por aqueles que continuam vivendo no pecado e, portanto, desconectados, ao mesmo tempo, de Deus e da natureza. Conforme aponta o bispo metodista Adonias Lago (2015: 3), “descuidar da criação é a prática de quem ainda vive na ignorância do pecado”. Para piorar, uma vez que tudo está ecologicamente conectado, os desequilíbrios individuais se tornam rapidamente problemas coletivos. Como explicam Ramos e Barrientos (2011: 48), da *A Rocha Brasil*: “uma pessoa completamente fora da vontade de Deus desequilibra todos os que a rodeiam, sejam outras pessoas ou o próprio meio que a circunda. O que dizer de toda uma população vivendo dessa maneira? Essa parece ser a raiz dos problemas ambientais”.

Esse mesmo raciocínio já era defendido pelo próprio fundador da *A Rocha*, Peter Harris, que afirmava que “a terra está danificada porque abandonamos a Deus”, o que gerou um efeito em cadeia: “o nosso relacionamento com Deus, quando rompido, leva-nos à quebra do nosso relacionamento com o mundo à nossa volta e, conseqüentemente, ao colapso em todo o ecossistema” (2001: 167, 174). Posto que o rompimento dessa relação foi consequência direta da ação humana, ninguém tem o direito de se isentar da responsabilidade e atribuir fenômenos como as mudanças climáticas à vontade divina. “Culpar a Deus” por problemas ambientais como esse, diz a Federação Luterana Mundial (2010:22) “não é a resposta”, pois “como as Escrituras com recorrência nos lembram, a infidelidade humana para com Deus é o problema”.

Nada que diz respeito aos desequilíbrios ecológicos, portanto, tem a ver com o plano divino. Pelo contrário, como afirma o padre Antônio Moser, “o homem que destrói a Criação é o homem que ignora os planos de Deus e contrapõe os seus próprios planos” (Moser, 1984: 40). Dessa perspectiva, portanto, “o cristão, uma vez que é salvo por Cristo e reconciliado com Deus, é a pessoa mais indicada para cuidar do Meio Ambiente” (Ferreira, 2006: 58). Conforme afirma a cartilha *Ser cristão é ser sustentável*, da Igreja Metodista, “uma pessoa espiritualmente preenchida por Deus”, por exemplo, evitaria o consumismo, já que ela “não sentirá necessidade de ter coisas em excesso porque estará plena no Ser” (Igreja Metodista da 3ª região eclesiástica, 2013: 23).

Em uma mensagem sobre “poluição moral” publicada ainda antes da Campanha da Fraternidade de 1979, o então cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, Eugênio Sales, afirmava que, quando os indivíduos estão “poluídos por dentro”, eles extravasam “em atitudes predatórias, grosseiras ou amorais” (Sales, 1978: 2). Assim, “o meio ambiente torna-se um reflexo de nosso interior” e “a defesa dos fatores ecológicos [...] será reforçada quando a probidade e a boa ordenação predominarem no íntimo do nosso ser” (Sales, 1978: 2). Isso se refletiria, por exemplo, na falta de caridade, na substituição da alegria e bom-humor pela agressividade e o medo (Sales, 1978: 2). No mesmo contexto, o frei Moser (1979: 53) também defenderia que “a crise ecológica reflete a crise de valores fundamentais”, porém os sinais dessa crise se refletiam

na busca de um “progresso que gera a miséria de tantos milhões” e em “um modo de produção que gira em torno das armas destruidoras e dos bens supérfluos”.

De volta ao Vaticano, a mesma fórmula que conecta poluição interior e poluição exterior pode ser encontrada em um documento elaborado pelo Conselho Pontifício Justiça e Paz (2006: 29): “O estilo de vida atual não apenas provoca um efeito negativo na natureza, mas também sobre a moralidade das pessoas”. Na mesma linha, o alçôz de Leonardo Boff também defenderia a ideia de uma sintonia ecológica entre o mundo interior e exterior em seu discurso na cerimônia de entronização como papa: “os desertos exteriores multiplicam-se no mundo, porque os desertos interiores tornaram-se tão amplos. Por isso, os tesouros da terra já não estão ao serviço da edificação do jardim de Deus, no qual todos podem viver (Bento XVI, 2005: 3). Multifocal, a metáfora dos desertos, nesse caso, abrangia desde os desertos da pobreza e da fome, até os desertos da solidão e do amor destruído (Bento XVI, 2005: 3).

Por fim, os evangélicos, novamente, utilizam estratégias semelhantes de conexão entre pautas morais “internas” e “externas”. Em uma carta conclamando os estudantes e professores da Universidade Presbiteriana Mackenzie a “lutar pelo meio ambiente e em prol do nosso planeta”, o pastor Augustus Nicodemus Lopes, então chanceler daquela instituição, afirmou que “os problemas ambientais são *primeiramente* de origem moral e espiritual”, logo, nenhuma solução seria efetiva se não passasse “pela transformação interior das pessoas” (2007, grifos meus). De forma semelhante, em declaração da Convenção Batista Brasileira (2011: 7), afirma-se que tanto a natureza física (“cosmos”) quanto a natureza humana (“microcosmo”) são degradados por um estilo de vida “inconsequente”:

os dilemas ambientais e ecológicos não afetam apenas o cosmos, mas também a natureza humana e, neste sentido, o ser humano, como um microcosmo, também tem prejudicado a sua saúde física, mental-emocional, social e espiritual pelo inconsequente e imediatista estilo de vida adotado.

A ecologia secular se ocupa dos sintomas, não das “verdadeiras” causas

A metáfora das raízes religiosas da crise ecológica, consagrada por Lynn White, ganha outro significado na moldura interpretativa encampada pelos ecorreligiosos cristãos. De fato, os atores religiosos se juntam a White no postulado de que há uma relação causal entre atual crise ecológica e os ensinamentos cristãos. A questão é que, para eles, tais problemas teriam surgido não em decorrência da fidelidade a esses ensinamentos, mas sim porque eles estariam sendo crescentemente ignorados por uma modernidade materialista, evolucionista, tecnocrática e assim em diante.

Conforme a síntese apresentada em uma das lições da escola dominical da Assembleia de Deus: “O que tem provocado tantas catástrofes ambientais? A ganância dos *homens que não conhecem a Deus*” (CPAD, 2017: 89, grifos meus). Ora, se a crise ecológica remonta ao

afastamento da humanidade em relação a Deus, a crescente secularização só fez aprofundar as raízes imorais de nossa crise ecológica. A modernidade, e não a religião — muito menos a religião cristã —, portanto, deveria assumir a paternidade do problema. Como argumenta o padre Junges:

As causas da crise devem ser buscadas nas revoluções desencadeadas pela modernidade. Como a fé cristã, em choque com as ideias da modernidade e acusada de obscurantismo por não ter aceitado as inovações da ciência e da tecnologia, pode ser agora acusada de responsável pela crise ecológica?! (2001: 16).

Na ótica dos ecorreligiosos cristãos, a mudança de diagnóstico acerca das causas do problema é fundamental para a correção da terapêutica, a qual requer a passagem “de um foco apenas voltado para correções tecnológicas e mercadológicas para a cura e a salvação da criação” (The Lutheran World Federation, 2010: 35). “O problema ecológico”, já dizia também um dos primeiros pastores luteranos a escrever sobre ecologia no Brasil, “não é primeiramente um problema técnico”, mas sim um problema que “vai às raízes da própria cultura, à sua substância religiosa” (Westhelle, 1990: 21-2). Conforme também afirmaria o pastor emérito da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, Derval Dasilio, a questão principal do problema ecológico “não pertence ao mundo da técnica, mas ao mundo da ética” (2011: 95).

O recorrente esforço dos ecorreligiosos em enquadrar as questões técnicas como secundárias no enfrentamento da crise ecológica decorre do fato de que as soluções que eles têm para oferecer são de outro tipo. Assim, nas palavras do bispo Malaspina, confundem-se aqueles que veem o papa plantando árvore e se esquecem que “não é bem de uma ecologia ambiental que ele quer falar”. O raciocínio, nesse caso, é o de que os esforços relacionados ao melhoramento dos aspectos físicos do meio ambiente serão inúteis se isso levar as pessoas a fecharem ainda mais os olhos para a religião, pois pessoas sem religião são pessoas piores e é impossível que o mundo fique melhor com pessoas piores. Só o saber religioso, portanto, teria a capacidade de focar corretamente os esforços para a verdadeira resolução dos problemas ambientais. Conforme o padre Antônio Moser,

as campanhas ecológicas em favor do verde nas florestas e da limpidez das águas estão na ordem do dia [...]. Embora estes movimentos possam revelar algum germe de nova consciência ética e ecológica, encerram um perigo evidente: o de privilegiar os efeitos para encobrir as verdadeiras causas. É assim que a própria poluição pode se transformar numa cortina de fumaça para encobrir os problemas de fundo (Moser, 1984: 49).

A ideia aqui é que, sem o aporte moralizador fornecido pela religião, o mundo secular seria incapaz de ultrapassar a lógica utilitarista em sua relação com o meio ambiente e, por isso, nunca teria conseguido atacar suas verdadeiras causas. Na verdade, segundo o pastor presbiteriano Nicodemus Lopes, na medida em que o ambientalismo secular prescinde do farol moral fornecido pelo cristianismo, ele acabaria renunciando à própria possibilidade de elaborar uma fundamentação ética para o cuidado ambiental:

Eu acho paradoxal ver uma pessoa que detona os valores cristãos e o cristianismo vir depois levantar uma bandeira de preservação do meio ambiente. Por que preservar o meio ambiente? Com base em quais valores essa pessoa faz isso, se a base da ética é a visão cristã de mundo? *Sem cristianismo não há ética, e sem ética, ora, que as baleias queimem!*” (Lopes, 2022: 90-1, grifos meus).

O mesmo pressuposto é explorado, de forma menos combativa, na carta elaborada pelo movimento *Igrejas Ecocidadãs*, uma articulação de organizações evangélicas criada por ocasião da Rio+20. Nela, o potencial moralizador do cristianismo é apresentado como a melhor estratégia para nortear uma saída ética para a crise ambiental:

Creemos que as discussões da transição para um planeta mais equilibrado devam ser permeadas por uma agenda ética e moral cristã, a qual poderá nortear as principais metas a serem adotadas pelos governos nos próximos anos. *O cristianismo, neste contexto, tem todo o potencial para ser a ponte ética na construção de alternativas*, trazendo significado espiritual, social e ambiental (Igrejas Ecocidadãs, 2012a, grifos meus).

Seja de forma mais ou menos combativa, em última instância, trata-se de uma disputa por legitimidade. Dadas as premissas de que o problema ambiental é moral e de que o cristianismo teria um potencial diferenciado (senão exclusivo) para guiar os esforços nessa frente, a difusão de ensinamentos cristãos passa a ter muito mais importância do que a difusão de informações científicas. Nas palavras de Bontempo e Lama, diretoras da *A Rocha Brasil* e da *Ultimato*, “o conhecimento dos mecanismos naturais e as informações dos riscos ambientais não levam a mudanças de valores, comportamentos e atitudes”; em contrapartida, diante da necessidade de uma “conversão”, “o Cristianismo nos provê de *uma motivação maior*” (2006: 75, grifos meus).

Dessa perspectiva, o ambientalismo sem o cristianismo estaria fadado a ser um engajamento “pobre”, “raso”, um chamado que não penetraria verdadeiramente o coração das pessoas. Conforme afirmou o fundador da *A Rocha*, “a defesa dos ambientalistas é empobrecida pela falta de um conjunto coerente de valores. Conceitos como beleza ou raridade são levantados como bandeiras, mas eles são fatalmente relativos na falta de uma firme crença em um Deus pessoal” (Harris, 2001: 166). O raciocínio foi reiterado pelo atual presidente da *A Rocha Internacional*, Ghilleen Prance, durante o lançamento da filial brasileira: “A ciência não pode resolver sozinha o problema da falta de ações suficientes em favor do Meio Ambiente. Isso requer investimento espiritual, moral e ético. E é onde o trabalho de uma organização como *A Rocha* se insere” (2006: 189-90).

A insistência em apontar as limitações da ciência não significa seu descarte, sobretudo no caso de organizações ecorreligiosas, como a *A Rocha*, que mobilizam uma série de dados e informações técnicas (inclusive aquelas coletadas por organizações ambientalistas seculares) em suas próprias produções. O ponto, para os ambientalistas cristãos, é que o conhecimento técnico-científico pode ser uma ferramenta útil em alguns casos, mas nunca dará o impulso

determinante nem será o guia para a transformação necessária (Biscotti e Biggart, 2014: 435). Os aportes ecorreligiosos, nesse caso, são oferecidos como o norte moral transcendente que falta ao ambientalismo secular, e isso os colocaria em um lugar privilegiado em matéria de sensibilização e engajamento.

Essa ideia é defendida até mesmo por atores, como Leonardo Boff, que não estão preocupados com a adesão a uma instituição religiosa específica: “assim como uma estrela não brilha sem uma aura, da mesma forma uma ética e uma moral não brilham se não tiverem como aura uma espiritualidade. Vale dizer, se não estiverem ancoradas em algo mais transcendente” (Boff, 2009a: 178). A diferença, nesse caso, é que as igrejas não são consideradas como o lugar por excelência onde a espiritualidade e a transcendência devem ser buscadas. Ainda assim, é justamente a suposta posse desse “diferencial” religioso que, segundo Boff, elevaria o valor da *Laudato Si'*, um documento que superaria as limitações do “mero ambientalismo”, indo muito além do “discurso pedestre e dominante da ecologia ambiental ou ‘verde” (Boff, 2016: 18-9).

Ou seja, nos quadros interpretativos mencionados acima, é como se a religião detivesse uma incontestável perícia no plano das orientações morais, perícia essa que a colocaria em um lugar de destaque na resolução dos problemas ecológicos. Na análise das entrevistas e materiais coletados para este trabalho, são raríssimas as ocasiões em que o ambientalismo religioso não é contraposto ao secular como se o primeiro fosse mais impositivo, profundo, ou cativante que o segundo. Na maioria dos casos, os ecorreligiosos se concebem como detentores exclusivos da jurisdição sobre os assuntos morais, como detentores de um poder de orientação de condutas e formação de valores que seria inacessível ao “mero ambientalismo”. Dessa perspectiva, deveres e obrigações só existem em um mundo que se rege pelo farol dos ensinamentos religiosos cristãos, e quando esse farol se apaga ou é ofuscado, entra-se em um mundo no qual “vale tudo”. Como alertava o cardeal Odilo Scherer no contexto da Rio+20, sem a escora da moral cristã, propostas de enfrentamento dos problemas ecológicos às vezes derivam em pautas como

a afirmação de que o aborto é “um direito humano”, que a droga seja deixada livre, ou que a prostituição deve ser reconhecida como uma profissão igual a outra qualquer... É preciso estar atento para que, em todo esse agito, não seja vendido gato por lebre e não se assinem cheques em branco, tudo como se fosse “boa causa” em favor da sustentabilidade da vida na Terra (Scherer, 2012).

Para boa parte dos ecorreligiosos cristãos, um dos pilares normativos mais importantes para evitar “distorções” como as da citação anterior é a afirmação de uma perspectiva criacionista em oposição ao darwinismo:

Se a visão darwinista fosse a correta, nós teríamos que realmente aproveitar ao máximo tudo que está a nossa disposição, porque sobrevive o mais forte, o mais rápido, *estamos aqui apenas para usar a natureza com uma finalidade utilitarista*. Mas quando nós olhamos a natureza através das lentes do criacionismo, nós vemos que precisamos cuidar dela [...]. Como estamos colocados acima dos animais, como seres

humanos administradores da criação, nós temos um dever especial (Adventistas Brasil, 2012, grifos meus).

Um raciocínio semelhante é defendido pelo pastor presbiteriano Nicodemus Lopes:

Quem defende a lei da evolução, que base tem para lutar, por exemplo, pela preservação dos animais? Se o homem é o ser mais evoluído, se está no topo da escala da evolução, o mico-leão-dourado pode se extinguir, as araras podem morrer, que não vamos nos importar. Que o homem domine! Mas, quando vemos que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus e que ele é o representante de Deus sobre toda a criação, que lhe foi confiada por Deus, então temos base para defender o meio ambiente, a justiça entre as pessoas, para combater os abusos, a violência e tudo o mais (2022: 446).

A exaltação ecológica da perspectiva criacionista cristã também não é estranha aos católicos. O livro elaborado pelos bispos brasileiros durante a Eco-92, por exemplo, falava dos supostos benefícios ecológicos que derivam da “consciência criatural” (CNBB, 1992: 45). No mesmo contexto, o então cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, Eugênio Sales, afirmava que “a presente reunião [Eco-92...] terá seus frutos pendentes do reconhecimento de um Criador do Universo e do homem como centro de todos os seres criados. Sem essa hierarquia, será uma inversão de valores com consequências trágicas” (Sales, 1992: 11).

Aqui aparece mais um passo da estratégia de legitimação do ambientalismo cristão em oposição ao ambientalismo secular. Para além de supostamente ser mais nobre (posto que não se baseia apenas no pragmatismo) e mais efetivo (posto que seria capaz de mudar o “coração” das pessoas), o engajamento ambiental orientado pelos valores cristãos também corrigiria distorções morais que prevaleceriam entre os ativistas seculares, tais como o desprezo em relação ao ser humano. Conforme o alerta publicado pelo mesmo arcebispo Sales às vésperas da Eco-92, a ecologia não pode ser vista como um “valor absoluto em si mesma”, pois isso estaria gerando uma “defasagem” expressa em coisas como tratar como “escândalo a morte de animais enquanto se desprezam as carências de populações inteiras” (1991: 41). Segundo ele, é essa mesma defasagem que afasta a preocupação acerca da “fome dos filhos de Deus”, ao mesmo tempo em que “se gastam fortunas para socorrer um irracional!” (Sales, 1991: 41).

O arcebispo do Rio de Janeiro de forma alguma era uma voz isolada na emissão de tais alertas. No mesmo contexto da Eco-92, o então cardeal arcebispo de Salvador dizia que “a verdadeira ecologia é a que promove, defende e preserva o verde, os ecossistemas, a camada de ozônio, o equilíbrio do universo – tudo, porém, em função do homem” (Neves, 1992). Trinta anos depois, é a mesma postura que seria defendida pelo chefe da delegação da Santa Sé para a conferência da Rio+20, o cardeal Odilo Scherer: “a Igreja põe em destaque alguns princípios irrenunciáveis para uma solução adequada da questão ambiental. *No centro de tudo deve estar sempre o homem*” (2012, grifos meus).

O que é moral não é condicionado pela moda

Em suas páginas iniciais, o manual da Campanha da Fraternidade 2017 era explícito em afirmar que os cristãos que se omitem ou que são passivos diante dos problemas ambientais são “incoerentes”, posto que “viver a vocação de guardiões da obra de Deus *não é algo de opcional*” (CNBB, 2016: 8, grifos meus). Afirmando o mesmo princípio, o pastor Abner Ferreira, filho de Manoel Ferreira (principal liderança da Assembleia de Deus Madureira), também defende que “viver a vocação de guardiões da criação de Deus não é algo opcional e sim uma ordenança do próprio Deus” (Ferreira, 2022: 20). Dado o caráter impositivo de sua confissão de fé, e, portanto, em contraste com os ativistas seculares que não dispõem de tão relevante impulso moralizador, “o cristão” tem essa tarefa como um *dever*. Não bastasse isso, no caso dos católicos, essa imposição seria ainda maior atualmente em razão das orientações vindas de forma cada vez mais incisiva do Vaticano. Na síntese pelo padre Darci Bertolini, “padre hoje que não se preocupa com a ecologia não está exercendo seu ministério”.

Tanto fora como dentro dos círculos sacerdotais, para muitos dos ecorreligiosos, a ênfase no cuidado da natureza como uma *obrigação* comporta uma vantagem estratégica adicional, que consiste em evitar as “acusações” de que eles estariam se dedicando apenas a algo que está na moda, uma “onda”, algo cuja importância não é intrínseca, mas momentânea. Ora, o que é passageiro não é imperioso. Já o que é verdadeiramente moral, impositivo, é atemporal. Uma moda é uma invenção, o que é correto está definido desde sempre, assim como era no princípio. É por isso que, como explicou Raquel Arouca, uma parte primordial dos esforços da *A Rocha Brasil* consistia em mostrar que a organização “não está inventando nada: não é moda, é bíblico”.

Eis aqui a chave que, pela oposição, revela a importância de estabelecer que a ecologia não é uma moda. Não à toa, a própria Raquel Arouca fez questão de externar sua discordância quando, em uma troca de mensagens, mencionei – sem o devido cuidado – o esforço de grupos ecorreligiosos para difundir o “novo gospel ecológico”. Segundo ela, uma expressão desse tipo não teria cabimento, pois “o ‘evangelho ecológico’ não é uma novidade, ele está na Bíblia desde Gênesis. Deus nos incumbiu do cuidado do jardim, depois veio Jesus para confirmar que somos cooperadores com ele no cuidado e restauração de toda a criação”.

Reprimendas com o mesmo teor foram feitas por diversos outros entrevistados, e também são facilmente encontráveis nos documentos analisados. Em um artigo da *Revista Adventista* à época da Eco-92, os fiéis eram admoestados a “ter em mente (e deixar claro) que o planeta tem um criador” ao se envolverem na crescente mobilização ambiental, evitando assim “entrar na onda apenas por estar na praia” (Benedicto, 1992). Já à época da Rio+20, os batistas Mark Greenwood e Alice Cirino explicavam que,

em decorrência do movimento ecológico global, que levou o tema meio ambiente a ser amplamente debatido nas últimas décadas, surgiu a preocupação de que as igrejas estejam *engajando-se* nele *por mero modismo*, e ao mesmo tempo “perdendo o foco da nossa missão mundial” [...]. [Entretanto], sendo um dos propósitos pelo qual Deus criou o ser humano o cuidar daquilo que ele criara, torna-se difícil argumentar que o povo de Deus esteja perdendo seu foco quando engajado em ações ambientais (Cirino e M. Greenwood, 2012: 126, grifos meus).

Os fiéis, pastores e igrejas que desejam se dedicar ao cuidado ambiental, mas temem a possibilidade de estarem sendo seduzidos por um modismo, portanto, poderiam afastar esse tipo de preocupação. Afinal de contas, o chamado para essa tarefa é bíblico e, como tal, é uma parte indissociável e não uma distração da missão dada por Deus à humanidade. Conforme afirma também o pastor Valmir Milomem, da Assembleia de Deus, a “responsabilidade ambiental do cristão não está amparada em conceitos panteístas e na *onda ‘verde’ do tempo atual*, e, sim nas Escrituras Sagradas” (Milomem, 2015, grifos meus).

Embutida nessa blindagem das acusações de modismo está também, mais uma vez, uma crítica aos engajamentos seculares em favor do meio ambiente. Por serem frutos de uma “onda” superficial e não de definições bíblicas do que é certo e do que é errado, tais movimentos ecológicos de forma alguma teriam profundidade similar àquela supostamente encontrável nas propostas ecorreligiosas. No manual da Campanha da Fraternidade de 1979, a Igreja Católica brasileira chegou a afirmar que existiria

no país clima propício para o lançamento de um movimento ecologista, como *mais um modismo*, provavelmente aterrador, envolvente e sensacional, mas, de fato, apenas *inofensivo, ineficiente e alienador*. A ecologia tem tudo para se tornar *uma coqueluche*: novela já temos. A Campanha da Fraternidade 79, ao escolher a ecologia como objeto da reflexão e conversão quaresmal da Igreja Católica no Brasil, evidentemente, não está pretendendo [...] ser pioneira de um modismo (CNBB, 1978: 93, grifos meus).

6.2. A ecologia evangélica das pequenas atitudes e do comportamento exemplar

O sal da terra

Qualquer pessoa que tenha passado algum tempo em uma comunidade cristã certamente já ouviu a exortação de que o fiel deve sempre ter uma conduta exemplar em todos os ambientes que circula, pois faz parte de sua missão agir como “o sal da terra” e a “luz do mundo”, isto é, como aquele que “resplandece” e “ilumina” o caminho da salvação, como aquele que se “mistura” no caldo de iniquidade humana para lhe dar outro gosto e não simplesmente para agir como os outros agem — pois se o sal não serve para transformar o sabor, ele “para nada mais presta senão para se lançar fora, e ser pisado pelos homens” (Mateus 5:13-16).

Ao longo desta pesquisa, encontrei esse mesmo raciocínio sendo mobilizado de forma sistemática também na abordagem da pauta ecológica, sobretudo entre os evangélicos. A ideia é que o cuidado ambiental, para o cristão, é um imperativo, ou seja, não se limita a uma mera escolha, como no caso dos ativistas seculares. Como afirma Marina Silva, “a defesa do meio

ambiente para nós, os cristãos, não é uma questão política, não é uma questão utilitária; é uma ordenança divina” (2003: 92). Por isso, os fiéis deveriam “*ser exemplo de mordomia cristã, em honra, obediência e amor a Deus e à Sua Criação*” (Mazzoni-Viveiros, 2006: 164, grifos meus). Semelhantemente, o livro *Deus, criação e mudanças climáticas*, traduzido e distribuído pela Igreja Luterana no Brasil, afirma que “os cristãos deveriam estar na vanguarda em apagar os efeitos e mudar o curso das mudanças climáticas” (The Lutheran World Federation, 2010: 40-1).

Mesmo o pastor adventista Michelson Borges, cético acerca da influência antropogênica nas mudanças climáticas e crítico estridente do movimento ambientalista, afirma que “aqueles que seguem a Bíblia, que creem na doutrina da criação, deveriam ser *mais imbuídos de um espírito ecológico do que todas as outras pessoas*” (Adventistas Brasil, 2012, grifos meus). Nesse sentido, Michelson segue o que já afirmavam outros representantes da Igreja Adventista desde a Eco-92: “como mordomos do mundo e observadores do sábado, deveríamos surgir como os verdadeiros defensores da Terra” (Revista Adventista, 1992: 7). De forma geral, a “esperança” embutida nessas e noutras tantas colocações do mesmo tipo é a de que se os fiéis fossem mais fiéis, o meio ambiente simplesmente começaria a melhorar. Isso respalda o apontamento de Perry de que “os evangélicos acreditam que eles podem mudar a sociedade se os cristãos ‘comuns’ na escala popular e local [*grassroots*] simplesmente forem melhores cristãos” (2017: 9).

Ao partirem da ideia de que o fiel só precisaria ser coerente com os mais “básicos” princípios do cristianismo para figurar acima do melhor dos ecólogos, enquadramentos desse tipo também funcionam como uma espécie de constrangimento, do tipo “mais do que qualquer um, nós deveríamos estar fazendo algo, mas não estamos”. Nas palavras do pastor batista Gonçalves (2016: 72), “o clima pede socorro, e os mordomos de Deus na criação ignoram essa tarefa”. “Mesmo conscientes de que a Criação é de Deus”, afirma o pastor luterano Lieven (2009), “somos os últimos a reagir diante da intervenção humana no clima e das ameaças a vida na Criação”. Miranda Harris (2006: 47), cofundadora da *A Rocha*, reforça o coro: “algumas vezes parece que [nós cristãos] somos as únicas pessoas que não sabemos que há uma crise ambiental”.

O mesmo lamento é reproduzido em uma carta escrita pelas organizações cristãs e denominações evangélicas que participaram do movimento *Jubileu da Terra*: “Reconhecemos nossa inexpressiva e desarticulada atuação na questão ambiental do país” (Carta da liberdade, 2005: 9). De fato, aquela era uma das primeiras coalizões entre grupos e lideranças evangélicas que se formavam no Brasil em torno da pauta ecológica, o que não à toa ocorria em um contexto em que Marina Silva tinha se tornado Ministra do Meio Ambiente e a *A Rocha Brasil* já estava em vias de ser oficializada. Pouco tempo depois, no evento de lançamento da *A Rocha Brasil*, Fonseca e Frozi voltavam a ressaltar que

a questão ecológica ainda não faz parte da agenda das igrejas evangélicas no Brasil. É uma difícil tarefa encontrar iniciativas próprias e com longa duração, além de existirem poucas lideranças de destaque na sociedade civil que possuem nas igrejas sua base de atuação e que tenham sido forjadas ou, pelo menos, desertadas neste meio (2006: 113).

Anos depois, o cenário seguiria o mesmo, e de certa forma a própria repetição dessa frustração nos discursos das lideranças ecorreligiosos é reveladora quanto a dificuldade de enraizamento do ambientalismo evangélico. Em uma “carta às igrejas evangélicas”, o movimento *Igrejas Ecocidadãs*, organizado como resposta evangélica à Rio+20, seguia conclamando os fiéis a “arrepender-se de sua omissão no cuidado ao meio ambiente, e repudiar o modo com o qual temos permitido a destruição do trabalho do Criador” (Igrejas Ecocidadãs, 2012a). Um dos integrantes desse movimento era o então representante da *Tearfund* no Brasil, Serguem Silva. Refletindo sobre o impacto do movimento, Serguem expressava a preocupação de que o *Igreja Ecocidadãs* poderia cair no mesmo vácuo das articulações criadas à época da Eco-92:

Olhando para atuação da Igreja na Eco-92 e, desde então, constatamos primeiramente um sentimento de tristeza e depois de alegria. Os avanços foram mínimos. Naquela ocasião o número de cristãos que participavam da Eco-92 era muito pequeno, em sua maioria ligados às igrejas históricas. A participação teve quase ou nenhum efeito no seio da Igreja Evangélica brasileira. Contraditoriamente, cuidar da Criação, como mandato bíblico, *deveria ser central na preocupação de todos os cristãos*. Porém, há um crescente número de cristãos obstinados e uns poucos projetos, que profeticamente sinalizam que a igreja não pode ser indiferente (Silva, S., 2012, grifos meus).

A preocupação de Serguem se mostrou fundamentada. De fato, a falta de reverberação do tema ecológico entre os evangélicos brasileiros após a Eco-92 se repetiria após a Rio+20 (Morgan, 2019). Conforme o balanço de um dos articuladores da rede *Igrejas Ecocidadãs*, o pastor Caio Marçal¹⁰⁹: “infelizmente tivemos uma presença ainda incipiente dos cristãos tanto na Cúpula dos Povos e no Rio+20. Poderia até dizer que religiões de menor expressão que os evangélicos têm um interesse e envolvimento muito maior” (2012). Ainda que Marçal celebrasse a articulação *Igrejas Ecocidadãs* como um avanço, o poder de mobilização dessa rede minguaria rapidamente. Seguindo o roteiro de iniciativas semelhantes, a rede e seus núcleos regionais foram murchando à medida que o evento catalisador ia ficando mais distante, até atingir um ponto de inércia. Uma vez que até mesmo o registro digital das reflexões e atividades das *Igrejas Ecocidadãs* – que ficava hospedado no portal da *Ultimato* – foi tirado do ar, a maior parte desses materiais dificilmente é encontrável atualmente. O grupo ainda tem uma página no *Facebook* e, recentemente, voltou a postar alguns poucos conteúdos, mas o grosso de suas atividades nos últimos anos se resumiu ao compartilhamento de postagens de outros grupos.

¹⁰⁹ Já desde essa época, Marçal era uma das principais lideranças da *Rede Fale*, outra importante entidade do circuito da missão integral no Brasil.

A prevalência do individualismo

“Os cristãos deveriam dar o exemplo”, mas com quais atitudes? Aqui, a concordância rapidamente dá lugar ao conflito. Ou seja, a união dos ecorreligiosos em torno das ideias de que a degradação ambiental resulta da degradação moral, e de que o ambientalismo secular não teria condições de prover uma resposta adequada a esse tipo de problema, encerra-se rapidamente quando entram em tela as discussões acerca de quais atitudes atendem ao dever moral de cuidar da natureza. Tal como apontado nos primeiros capítulos desta tese, uma das principais camadas desse conflito diz respeito à ênfase em questões da moral comportamental, com um escopo de atuação individual e pautas localizadas, em oposição à ênfase em questões da moral social, com um escopo de atuação coletiva e pautas estruturais.

No evento de fundação da *A Rocha Brasil*, Éser Pacheco, então pastor presbiteriano e presidente da ong *Oikos Espiritualidade Ecológica*, explanava esse conflito ao comentar que, “quando os grupos cristãos se mobilizam para marcar presença no debate ecológico”, eles acabam se deparando com a recorrente dificuldade de elaborar projetos propositivos de transformação coletiva:

a tradição de atuação das igrejas evangélicas no Brasil vai mais na direção de constituir identidades de resistência que na de propiciar identidades de projeto. Isso quando não somos deliberadamente mantenedores do *status quo*, estabelecendo conchavos com as redes da elite, promovendo identidades legitimadoras [...]. [Além disso,] a pauta das discussões éticas dos grupos evangélicos foi sempre mais afeita ao *domínio da vida privada, geralmente de modo moralista, que a da vida pública*. Desenvolvemos identidades que têm prontas nos lábios um versículo bíblico a ser recitado quando tivermos que lidar com questões sexuais ou conjugais, mas, muito pouco temos a oferecer quando se trata de discutir o que fazer ante à hegemonia do Capitalismo globalizado (Pacheco, 2006: 63-4).

Na entrevista para esta tese, Pacheco afirmou que se deparava rotineiramente com essa mesma dificuldade ao propor reflexões mais politizadas nas caminhadas ecológicas promovidas por intermédio da *Oikos*. Segundo ele, tais atividades costumavam ter “muito ibope” como forma de sensibilização primária, porém elas se esvaziavam bastante quando uma dimensão política era adicionada à equação. Para Pacheco, essa aversão à politização das questões ambientais tem a ver com o fato de a maioria das igrejas só permitir que o assunto seja debatido com os fiéis de forma “pasteurizada”:

Nas igrejas onde [o debate ambiental] entra, ele é pasteurizado [...] Então é aquela coisa [com entonação irônica]: “Jesus mandou a gente cuidar dos passarinhos, vamos cuidar dos passarinhos” [...]. É um ambientalismo de jardinagem [...] [Mais uma vez em tom irônico]: “vamos fazer um passeio ecológico? Vamos cuidar de uma árvore aqui na frente da igreja?” [...] Acho bonitinho, mas não conseguimos passar disso no meio evangélico?

Tal relato guarda uma série de paralelos com os que foram colhidos por Veldman (2019) junto a evangélicos no contexto norte-americano. Segundo ela, seus informantes também mostravam ter “preferência por comportamentos ambientais que fossem conduzidos de forma

individual (em vez de coletiva) e privada (em vez de política)”, e por mais que fossem comuns reações do tipo “é claro!” quando eles eram questionados sobre o dever de proteger o meio ambiente, a expectativa é de que essa tarefa deve ser realizada sem constrangimentos a outras pessoas e sem contestações ao *status quo* (Veldman, 2019: 53-6).

Além de Pacheco, diversos outros evangélicos que entrevistei ao longo desta pesquisa relatavam dificuldades e frustrações semelhantes em suas interlocuções com pastores e fiéis. De forma geral, eles apontam que seus irmãos se juntam facilmente ao coro dos que lamentam a destruição ambiental, mas poucos aceitam avançar para a discussão e o enfrentamento dos fatores estruturais que levam a essa destruição. Um paralelo interessante acerca desse cenário foi feito pelo reverendo anglicano Pilato Pereira. Segundo ele, a resistência em abordar os determinantes políticos da crise ecológica é a mesma que costuma surgir em atividades de assistência social promovidas pelas igrejas: ninguém é contra caridade, mas as pessoas não gostam de discutir o que causa a fome de um ponto de vista estrutural.

A despolitização seria, assim, pré-requisito para a interlocução. Nessa linha, só haveria espaço para o foco no comportamento individual, sobretudo na linha de prescrições negativas — não jogue lixo no chão, não jogue óleo na pia, não deixe a luz ligada, não compre tal produto, não use copo plástico etc. —, ao passo que seriam vetados (explícita ou implicitamente) os questionamentos sobre o processo produtivo, sobre os determinantes políticos que atravancam o avanço das regulamentações, sobre os laços entre as grandes corporações e os governantes, sobre como os fiéis poderiam se organizar e pressionar por mudanças em diferentes esferas etc.

O mesmo diagnóstico aparece em algumas produções escritas. O reverendo presbiteriano Bortolletto Filho, por exemplo, afirma que o individualismo é um problema “dramático para a abordagem de temas relativos ao meio ambiente em comunidades evangélicas no Brasil” (2016: 99). Em grande medida, esse individualismo é visto como derivação da ênfase em uma salvação espiritual descolada do que acontece com “o mundo”. É por isso que a Carta de Niterói, um dos principais documentos dos batistas brasileiros sobre a pauta ambiental, lamenta que “os cristãos, em geral, têm se preocupado mais com a redenção espiritual do ser humano, nem sempre considerando o ser humano e a vida em todos os seus aspectos” (CBB, 2011: 7).

Já David Oliveira, pastor da Assembleia de Deus, em uma reflexão sobre o que a *Laudato Si'* ensinaria para o público evangélico, destaca positivamente o caráter estrutural da encíclica ao mesmo tempo que expressa sua preocupação com a ênfase individualista prevalecente nos círculos pentecostais: “penso que a espiritualidade pentecostal com sua marca sensitiva e experiencial tem se inclinado demasiadamente para o individual e para o interesse próprio em muitos grupos” (2016: 83). De forma semelhante, o pastor metodista Clóvis Castro exorta seus pares a sair do “aconchego de nossos templos” e da “privatização de nossas experiências

religiosas” para a incluir a igreja no debate público sobre a ecologia, já que esse é um tema “que transcende os limites domésticos e comunitários” (2003: 162).

Entre os evangélicos, essa ênfase mais individualista acerca dos problemas ambientais tem uma afinidade eletiva com o conceito de zeladoria (Kearns, 1996; 1997). Isso decorre do próprio pressuposto de que o cuidado da criação é uma obrigação pessoal relacionada não a seu impacto político ou econômico, mas à obediência a um mandamento de Deus – e, em última instância, posto que a salvação é individual, é o indivíduo que vai prestar contas da observância ou descumprimento dessa ordem divina. Conforme aponta o pastor luterano Gaede Neto (2009), trata-se de “uma questão de fé”, ou seja, o que está em jogo é a fidelidade, não a efetividade. Posto que o comprometimento com a zeladoria é individualizado, esse quadro não será mobilizado para “desafiar a congregação a abordar assuntos como racismo ambiental ou a distribuição desigual dos encargos ambientais de forma geral” (Shibley e Wiggins, 1997: 346).

Nessa mesma chave individualista e focando a vida privada, a ideia de zeladoria é mobilizada no campo evangélico para tratar de outras pautas para além das ambientais. A coleção *Lições Bíblicas* (CPAD, 2003) da Assembleia de Deus define “mordomia” como “a administração da nossa vida individual em toda a sua extensão física, moral, material e espiritual”. Nessa coleção, há 13 lições sobre diversas formas de exercer a mordomia. Para além da mordomia da Terra, que impõe o cuidado do “bens e os recursos deste mundo com a devida prudência e sabedoria”, vale citar: a “mordomia do corpo”, isto é, o cuidado responsável do corpo com o intuito de evitar coisas doenças sexualmente transmissíveis, alcoolismo, tabagismo etc.; “mordomia do dízimo”, na qual se ensina que a recusa em praticar o dízimo significa não reconhecer o “senhorio de Deus” sobre os recursos financeiros; “mordomia da família”, que fala sobre os papéis de cada membro, incluindo “a função do marido como autoridade na vida familiar” e, por parte da mulher, “a obediência e a submissão ao marido” (CPAD, 2003).

A ideia de que a mordomia atravessa desde o cuidado com o meio ambiente até o cuidado com o próprio corpo também é bastante enfatizada pelos adventistas. Na primeira declaração oficial da Igreja Adventista sobre a questão ambiental, em 1992, consta que:

nossa preocupação com o meio ambiente se estende à saúde e ao estilo de vida pessoal. Nós advogamos uma forma de vida saudável e rejeitamos o uso de substâncias como o fumo, o álcool e outras *drogas prejudiciais ao corpo e aos recursos da terra*; e promovemos uma dieta vegetariana simples (Igreja Adventista do Sétimo Dia, 2012a: 26, grifos meus).

Em outras declarações oficiais da Igreja Adventista relativas ao tema ambiental ([1995] 2012b; [1995] 2012c; [1996] 2012d) é possível encontrar alguns protestos contra a injustiça social e a defesa de ações governamentais para lidar com as consequências das mudanças climáticas, mas se há algo unânime nesses documentos é a ênfase no cuidado de si que apela à

conexão entre ecologia e adoção de um estilo de vida “reformado”, “simples” e “saudável”. Na síntese apresentada por Michelson Borges, “a mordomia não tem a ver apenas com o meio ambiente, com o cuidado da criação, ela também tem a ver conosco, com o cuidado que temos que ter com o nosso corpo [...]. Nós não nos pertencemos, Deus nos emprestou nosso corpo” (Adventistas Brasil, 2012).

A predileção por transformações no estilo de vida e ações de pequena escala, além do relativo silêncio em relação a causas estruturais e desdobramentos políticos das questões ambientais, também fica clara nas atividades práticas mencionadas ou sugeridas em muitos dos documentos analisados. Em um material para escola dominical presbiteriana, por exemplo, a sugestão é para que o leitor “faça uma lista de *pequenas atitudes* que podemos tomar diariamente, como *parte de nossa vida cristã*, para preservar a natureza” (ECC, 2020: 22, grifos meus). Já na escola dominical da Assembleia de Deus, uma das lições apresenta o tópico “o que podemos fazer?” para cumprir o mandamento de cuidar da criação, e as sugestões são: descarte seu lixo no lugar correto, não desperdice energia, trate bem as plantas e os animais, mantenha sua casa, escola e igreja limpas, considere reduzir o seu consumo (CPAD, 2021). Entre os adventistas, há também um vídeo educativo chamado “Compromisso com a Criação”, divulgado pelo portal oficial de Educação Adventista em 2019. Nele, a sequência de comportamentos retratados como formas de cuidado com a criação são: reciclar o lixo, evitar desperdício de água, evitar canudos plásticos e adotar um cachorro de rua (Educação Adventista Brasil, 2019).

Em matéria de uma revista metodista, o autor reconhece que “poucas igrejas no Brasil desenvolvem um trabalho prático de preservação”, e, entre os exemplos que configurariam exceções a essa regra, constam coisas como: 1) em São Paulo, na Vila Prudente, “a Igreja Metodista se tornou um polo de recebimento de óleo de cozinha usado. Quem entrega na igreja, recebe duas barras de sabão como incentivo”; 2) em Ji-Paraná, RO, “crianças recebem informações e participam de atividades práticas para limpar as margens dos rios”; em Betim, MG, “a Igreja Metodista desenvolve um trabalho inovador. As crianças e adolescentes participam de um trabalho fotográfico. Há cinco anos eles/as tiram fotos das paisagens da cidade. Quando comparam as fotografias, percebem que o verde está sumindo” (Ramiro, 2013: 4-5).

Em um relatório da rede ambiental de comunhão anglicana (Martinez, 2011), a descrição das atividades realizadas no Brasil incluía ações muito semelhantes às mencionadas anteriormente: “palestras sobre reciclagem, carona solidária, sabão comunitário, entrega de sementes nativas, atividades ecumênicas [...] [e] algumas liturgias especiais para o Dia do Meio Ambiente”. Entre os luteranos, mesmo uma cartilha que foca explicitamente a temática da “Justiça Ambiental” apresenta sugestões de “ações” como: sensibilização sobre o desperdício e consumo, iniciativas de reciclagem, oficinas de compostagem, plantação de hortas, reuso de

água etc. (Conaje, 2022). Em outras seções mais teóricas da mesma cartilha, encontram-se apenas alusões superficiais sobre a necessidade de cobrar – e “orar” – pela implementação de políticas públicas ambientais.

Ou seja, em se tratando de ações de fato encampadas ou divulgadas pelas igrejas evangélicas, o rol de atividades é quase sempre o mesmo: a inclusão esporádica do tema ambiental em alguma liturgia ou pregação, programas de reciclagem de copos descartáveis ou sua substituição por canecas retornáveis, substituição de papel comum por papel reciclado, reaproveitamento de água, coleta de óleo para fazer sabão, aproveitamento do terreno da igreja para plantar árvores ou fazer uma horta.

Mesmo em círculos mais próximos do movimento da missão integral, é possível identificar uma relutância quanto à politização explícita da pauta ambiental, e as convicções individuais continuam a figurar no centro dos chamados à ação ecorreligiosa. A diferença é que as propostas desse segmento costumam falar mais sobre necessidade de implementar às práticas ecológicas no âmbito comunitário, para além do espaço das igrejas. Na seção “Meio Ambiente e Fé Cristã”, que fez parte das edições da revista *Ultimato* entre 2008 e 2017, pululam relatos de iniciativas comunitárias lideradas por grupos de evangélicos que implementaram em seus bairros projetos de gestão de resíduos, economia e armazenamento de água, hortas comunitárias, mutirões de limpeza e distribuição e plantação de mudas. Como sempre, a descrição de cada uma dessas atividades é intercalada com inúmeros versículos bíblicos que atestariam que tais benfeitorias estão sendo feitas não pelo mero objetivo pragmático de melhorar a vida das pessoas nesses locais, mas como expressão de fidelidade aos “mandamentos do Senhor”.

Como aponta Samuel Perry (2017), a ideia de elaborar ou promover soluções estruturais tende a não ser atrativa nesse campo religioso pois isso, de certa forma, “desobrigaria os cristãos da obediência a Deus e de assumirem responsabilidade pessoal pela mudança social” (2017: 95). Assim, por mais que algumas lideranças e igrejas evangélicas possam eventualmente assumir uma postura crítica ao sistema econômico, ao poder político, ao arcabouço jurídico e assim em diante, seu foco primário tende a ser sempre o que o fiel pode fazer *pessoalmente* e na *esfera privada*. Não à toa, é fácil encontrar nos materiais ecorreligiosos, mesmo naqueles elaborados por redes e organizações que se propõem a incorporar uma perspectiva mais estrutural da questão ambiental, a sugestão de que até mesmo a simples oração do fiel pode contribuir para transformações individuais, comunitárias, sociais e políticas em direção a um mundo mais ecológico. E se por acaso o fiel se ver confrontado com a falta de resultados práticos, ele deve pedir perdão e orar ainda mais.

Ore para que a Igreja brasileira desperte para as necessidades dos pobres e o cuidado da criação. Agradeça a Deus pela existência de organizações que têm lutado contra as injustiças sociais e

ambientais. Ore pela mobilização das Igrejas Ecocidadãs. Ore para que nossa presidenta se comprometa pela defesa do meio ambiente e a erradicação da pobreza. Ore por uma sociedade menos consumista, mais justa e sustentável. Pratique consumo consciente e responsável durante todo o dia de hoje. Ore pela valorização das coisas simples, mas essenciais ao nosso bem-estar. Ore para que Deus te ajude a tornar seu estilo de vida mais simples. Ore por aqueles que sofrem com a falta de água potável em várias regiões de nosso país. Ore por mais ciclovias, transporte público de qualidade e segurança nas ruas das cidades. Ore por transporte coletivo eficiente e integrado em sua cidade. Vá para o culto hoje caminhando ou utilize transporte público. Ore para que o governo invista mais recursos em agroecologia e agricultura familiar. Ore pela sensibilização e mudança de hábito quanto ao uso de descartáveis. Ore pelos mais de 17 milhões de brasileiros que sofrem com a falta de acesso à água potável canalizada. Ore por políticas públicas de tratamento de esgoto. Ore por aqueles que sofrem com os grandes períodos de seca no Brasil. Ore por maior envolvimento da comunidade e igrejas no processo de resolução dos problemas do bairro. Peça perdão pela supervalorização dos bens materiais. Agradeça a Deus pelos recursos naturais e pela oportunidade de utilizá-los em nosso dia a dia. Ore por materiais mais eficientes e que durem mais (Igrejas Ecocidadãs, 2012b).

Não se trata, em suma, de analisar, balancear e refletir sobre a viabilidade prática desse curso de ação em oposição àquele, da adequação ótima entre fins e meios, de se articular coletivamente para pressionar setores econômicos ou atores políticos que possam mudar o balanço do jogo, de se articular internamente para pressionar dirigentes eclesiásticos e criar programas denominacionais de caráter mais amplo, sistemático e coordenado. Trata-se de orar com esperança na providência divina, fazer o que é certo, ser o exemplo de como um verdadeiro cristão deve agir, arrepende-se nas ocasiões em que não atingir esse ideal e agradecer a Deus por sua benevolência.

A dificuldade de concretizar propostas mais amplas e a importância do contexto político

Como sempre, tais tendências comportam exceções e, em muitos casos, os discursos ecorreligiosos são compostos por um mosaico de enquadramentos. Ainda que as propostas práticas privilegiem a esfera privada ou, no máximo, as comunidades locais, e que a ética da zeladoria quase sempre venha em primeiro plano, os evangélicos não são alheios às distorções socioeconômicas e há contextos e ocasiões nos quais eles recorrem a enquadramentos do tipo ecojustiça. Nesses casos, a conclamação ao cuidado do meio ambiente é conectada com a ideia de cuidar do “próximo”, sobretudo daqueles que estão em situações de maior vulnerabilidade e, portanto, são alvo de uma injustiça a um só tempo social e ambiental. Conforme um dos textos de Marina Silva (2014c) na revista *Ultimato*:

Em vez de lavrar e cuidar do jardim (Gn 2.15), temos espalhado abandono e morte nas águas, no solo, no ar, no clima e permitido o sofrimento dos mais pobres, simbolizados em tantas passagens bíblicas pelo órfão e a viúva, porque a eles têm sido reservados os piores lugares para viver.

Entre os metodistas, também há reflexões que falam sobre como “a exploração social estende seus tentáculos para a natureza” e, sendo assim,

quando falamos sobre a preocupação ecológica, não estamos falando apenas nas medidas domésticas de cuidar da água, do descarte do lixo ou de modos econômicos de preservar a energia. Estamos falando de nosso interesse nas políticas mundiais, de nossa percepção das comunidades ribeirinhas, indígenas, quilombolas, autóctones em todo o mundo (Colégio Episcopal, 2019: 7, 12).

Para além do sofrimento de grupos marginalizados, a crítica à busca do lucro a qualquer custo também figura em alguns enquadramentos elaborados por ecorreligiosos evangélicos. O então pastor presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana em 2010, por exemplo, afirmava que: “a ação humana, centrada numa visão de desenvolvimento voltado para o crescimento ilimitado e tendo o lucro como seu principal objetivo, tem incidido crescente e negativamente nas condições climáticas” (Altmann, 2010: 5). Nos últimos anos, a Igreja Anglicana também vem acionando cada vez mais enquadramentos de ecojustiça em declarações institucionais públicas. Em um relatório que menciona já em seu título a centralidade do conceito de “justiça climática”, a Igreja Anglicana afirma que “a mudança climática impacta desproporcionalmente certos grupos populacionais, ao longo das linhas de gênero, raça, etnia ou status socioeconômico” (Conselho Consultivo Anglicano, 2021: 3).

Um desdobramento nacional dessa perspectiva pôde ser visto durante as inundações que ocorreram na Bahia em 2022. Em reportagem sobre o tema, as lideranças anglicanas brasileiras ligavam as tragédias ambientais aos danos causados pelo agronegócio e empresas de mineração, as quais estariam há tempos “explorando a terra e o povo [brasileiro]” (Anglican Alliance, 2022). Uma vez que tais empresas costumam operar internacionalmente, a reportagem sugeria ainda que: “as/os anglicanas/os que vivem em países onde as empresas internacionais estão sediadas podem se engajar [em pressões públicas] para chamar as empresas para prestar contas de suas ações” (Anglican Alliance, 2022). Ainda no contexto brasileiro, uma sinalização de maior politização na tratativa da pauta ambiental por parte dos anglicanos pôde ser vista também ao final de 2022. Após o resultado das eleições presidenciais, o Sínodo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil emitiu uma “Moção sobre o meio ambiente” na qual pedia a elaboração de políticas públicas socioambientais que relacionassem o cuidado ambiental com a proteção dos povos indígenas, tradicionais, e em situação de vulnerabilidade, políticas essas que deveriam, de partida, buscar reverter “todos os retrocessos nos últimos quatro anos implementados pelo governo que finda agora no Brasil” (IEAB, 2022).

Tais referências explícitas a conceitos e reflexões mais estruturais, vale sempre ressaltar, raramente se traduzem em proposições concretas e projetos práticos de teor semelhante. Nas entrevistas com as lideranças evangélicas, há um reconhecimento praticamente unânime de que, no âmbito institucional das igrejas, costumam ser raras as oportunidades para se discutir pautas ambientais com base em um foco mais estrutural, e mais difícil ainda pensar em qualquer ação coletiva que envolva uma dimensão de contestação política.

Em muitos relatos, a menção a essa dificuldade era complementada com frases do tipo: “sobretudo nos últimos anos”, “desde as eleições de 2018”, “desde que começou essa polarização política” e assim em diante. Como sempre, isso não quer dizer que lideranças evangélicas tenham se tornado simplesmente avessas à agenda ambiental, ou que tenham perdido de vista a obtenção de lucros simbólicos que podem advir da exibição de certas “credenciais” ecológicas. Afinal de contas, até mesmo a Igreja Universal do Reino de Deus se preocupou, recentemente, em difundir a notícia de que “o Templo de Salomão contribui para a preservação do meio ambiente” e que a obra “recebeu um selo verde (certificação *Leadership in Energy and Environmental Design*) concedido apenas para projetos que valorizam o meio ambiente” (Igreja Universal do Reino de Deus, 2021).

O ponto é que, com a escalada de tensões desencadeada na esfera política, lideranças evangélicas que já demonstravam receio ou desinteresse em investir na temática ecológica de forma robusta e sistemática (para além de meras sinalizações formais de alinhamento, ou de pregações pontuais sobre o assunto em dias relacionados ao meio ambiente), viram-se ainda mais desincentivadas a se engajar nessa seara. A influência dessas tensões oriundas do contexto político parece particularmente visível entre os pentecostais. No período em que a defesa da pauta ambiental não era tão fortemente associada com o alinhamento político à esquerda, lideranças pentecostais já se mostraram plenamente capazes de articular enquadramentos politizados de crítica às injustiças ambientais. Em um pronunciamento em 2009 na Câmara dos Deputados, Mário de Oliveira, que foi deputado federal por MG em sete mandatos e é pastor presidente da Igreja do Evangelho Quadrangular desde 1996, afirmava que

a irresponsabilidade com que a humanidade tratou, e ainda trata, seus recursos naturais leva-nos a catástrofes. Hoje há milhares de *refugiados do aquecimento global*. As pessoas estão vendo suas terras serem inundadas pelo oceano [...]. Ora, o *único desenvolvimento que interessa é o sustentável* e não o tipo de desenvolvimento que tivemos até aqui, que deixa atrás de si desertos e poluição [...]. É claro que, *para os que podem pagar*, ainda existem bairros agradáveis e água pura. Mas, para os mais pobres, é cada vez mais difícil o acesso ao verde, à água potável e ao ar respirável. Basta andar pelas periferias das grandes cidades para entender os efeitos [diferenciados] da devastação ambiental.

Em virtude do generalizado receio (que já não era pequeno à época) de serem associados com a esquerda política, pouquíssimas lideranças pentecostais, muito menos numa posição de poder tão alta quanto a ocupada por Oliveira, ousariam enfatizar de forma tão explícita as articulações entre meio ambiente e desigualdade social. Porém, há uma década e meia, Oliveira se sentia à vontade para defender essa linha de raciocínio. Aliás, se o trecho acima fosse apresentado como a transcrição de uma fala do atual líder máximo da Igreja Católica, alguém duvidaria da autoria? Quantos dos que hoje celebram o papa Francisco também aplaudiriam o pastor pentecostal que, ainda em 2009, já estava falando do problema dos “refugiados do

aquecimento global”? Caso a importância da mudança de contexto ainda não tenha ficado evidente, basta lembrar que a liderança religiosa que fez tal pronunciamento em um dos principais palcos da arena política brasileira, seis anos antes do lançamento da *Laudato Si'*, colocaria preocupações desse tipo de lado para apoiar Jair Bolsonaro nas eleições de 2022.

Outro ex-deputado e pastor pentecostal que, na década passada, chegou a utilizar o palco político da Câmara dos Deputados para defender um maior envolvimento dos cristãos com a pauta ambiental é Roberto Alves de Lucena: “Acredito, senhoras e senhores, e defendo que, como cristãos, devemos abraçar a causa em defesa do meio ambiente. Nós temos o dever de preservar e cuidar da criação de Deus!” (Brasil, 2013). Além de ter sido membro do Supremo Conselho da Igreja O Brasil Para Cristo (1999-2005), Lucena militou por cerca de 10 anos no PV, participou de comissões sobre o meio ambiente e foi autor de diversos projetos de lei sobre a pauta ecológica. Durante seu primeiro mandato como deputado federal (2011 a 2014), ele chegou a ser coordenador da Frente Parlamentar Ambientalista e, simultaneamente, vice-presidente da Frente Parlamentar Evangélica. Nessa época, trabalhou com Valter Ravara e o *Instituto Gênesis 1:28* em programas que tinham o objetivo de incentivar as instituições evangélicas e católicas a encamparem uma série de medidas ecológicas. Conforme a descrição feita por Lucena acerca de um desses projetos:

Nós temos como contribuir como igreja. Nos equipamentos e mobílias, por exemplo, podemos comprar apenas madeira certificada que não seja fruto de desmatamento. Fazer melhor aproveitamento da água da chuva, potencialização da energia elétrica, reciclagem, são pequenos gestos como esses que podem fazer grande diferença (Simioni, 2014).

Por fim, um terceiro exemplo de ex-deputado e pastor pentecostal cuja trajetória segue o padrão de ter encampado pautas ecorreligiosas na arena política no período pré-impeachment e depois ter colocado isso de lado para focar os rótulos de “conservador” e “de direita” é o de José Bittencourt. Bittencourt é pastor da Assembleia de Deus, foi deputado estadual em São Paulo durante três mandatos consecutivos (2002-2014) e tentou se eleger pelo partido Avante em 2022 como deputado federal por São Paulo. Na mesma eleição, também fez campanha para Jair Bolsonaro e Tarcísio de Freitas. Enquanto era deputado estadual, Bittencourt foi o autor do Projeto de lei 1093/2009, que previa a criação do “Selo Igreja Verde”. Tratava-se de um reconhecimento que seria fornecido pela Secretaria do Meio ambiente “aos templos de qualquer culto que se destaquem pela preservação do meio ambiente” (Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, 2009). Na justificativa do projeto – que foi aprovado nas comissões de Constituição e Justiça, de Defesa do Meio Ambiente e de Finanças e Orçamento, mas se

encontra engavetado desde 2010¹¹⁰ – o deputado afirmava que “por não ter cuidado do patrimônio que Deus deixou, o ser humano passou a ver as consequências de frente: catástrofes, tragédias, aquecimento global, efeito estufa” (Assembleia Legislativa do Estado São Paulo, 2009). Ainda segundo o ex-deputado,

as ideias ambientalistas estão em plena consonância com o conceito religioso de amor e respeito à criação, abarcando não somente a natureza, mas também todos os seres. Na verdade, *o princípio do amor ao próximo* e o respeito incondicional aos semelhantes *coadunam-se perfeitamente com a questão ambiental* (Assembleia Legislativa do Estado São Paulo, 2009, grifos meus).

Os três casos citados fornecem, portanto, importantes evidências de que não há incompatibilidade intrínseca, ou enraizada em imutáveis postulados teológicos, entre a fé pentecostal em particular, ou evangélica em geral, e um engajamento ambiental na esfera política. A origem das discordâncias não está no postulado de que todo cristão tem o dever moral de cuidar da criação, mas nas derivações desse pressuposto. Em dado contexto, atores religiosos (sejam pentecostais ou de qualquer outro ramo) podem concordar com a legitimidade de certas derivações, mas, em outros, o influxo de novos interesses, alianças e conexões (inclusive com poderosos atores não-religiosos) podem mudar o resultado da equação.

6.3. Entre a “defesa da vida”, a “defesa da natureza” e a “defesa da criação”

Desde as primeiras “experimentações” católicas oficiais na década de 1970, é possível encontrar tanto questões da moralidade privada quanto da moral coletiva sendo discutidas a partir das proposições ecorreligiosas dos sacerdotes brasileiros. Para alguns deles, a missão da igreja deveria sempre focar em primeiro plano a disciplina religiosa dos fiéis e sua conduta privada; para outros, deveria incluir também uma educação para a cidadania, a qualificação do debate público e a proposição de modelos sociais alternativos. Essas diferentes “embocaduras” se refletiam de forma bastante nas soluções por eles imaginadas para os problemas ambientais.

Enquanto sacerdotes como o cardeal Sales propunham que, se “cada um assumir no convívio diário atitudes dignas de um cristão”, “o meio ambiente, em seus diversos níveis e significados, se recomporá para a alegria de todos” (1978: 2); outros, como o frei Moser, afirmavam que, no enfrentamento do “desafio ecológico”, “o empenho ético” não poderia ser dissociado do “empenho pela justiça distributiva” (1979: 55). Dentre as mudanças a serem perseguidas nessa escala mais ampla, Moser mencionava, por exemplo, “uma política socioeconômica” que priorize medidas como a “coletivização dos transportes” e a “descentralização das indústrias” (1979: 56).

¹¹⁰ Um Projeto de Lei (199/2015) com o mesmo teor e nome encontra-se atualmente em tramitação na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro.

Em livro publicado pouco tempo depois – *O problema ecológico e suas implicações éticas* (1984) –, Moser demonstrava ter plena consciência de que seu enquadramento se alinhava com uma perspectiva mais estrutural do que aquela que vinha sendo elaborada no Vaticano. Conforme sua avaliação, “enquanto o Vaticano II se reconciliava com o mundo, Medellín e Puebla especificaram que não se tratava de uma reconciliação com o mundo dos poderosos, mas com o mundo dos fracos; não com o mundo dos ricos, mas dos pobres” (Moser, 1984: 34-5). Para Moser, é por poderem se escorar nessa tradição mais politizada que os sacerdotes latino-americanos ousariam “colocar o dedo na *chaga do sistema* e clamar por *libertação*, e não por desenvolvimento e reformas” – pois só uma “ética deste teor”, isto é, que busca uma transformação sistêmica, seria “capaz de oferecer subsídios válidos para o equacionamento do problema ecológico” (1984: 36, grifos meus).

De fato, a moralização católica da pauta ambiental no Brasil tem acionado ao longo da história enquadramentos de caráter mais estrutural do que aqueles formulados no Vaticano (ao menos no plano simbólico). É fácil encontrar em documentos de católicos brasileiros sobre o tema ambiental menções a problemas estruturais do sistema econômico, a necessidade de instrumentalizar a representação política, a importância de encarar os impactos socialmente diferenciados da crise ecológica e assim em diante. Isso não significa que a conexão entre cuidado ambiental e moral privada seja simplesmente ignorada. Pelo contrário, sua presença é uma constante – vale ressaltar, mesmo nos tais documentos que falam das questões estruturais. A diferença, como sempre, está na ênfase.

Para o bispo Demétrio Valentini (2009: 43-50), o enfrentamento dos problemas ambientais requer a difusão de uma “ética ecológica” que se contraponha à “moral utilitarista e individualista”, e a própria Igreja deveria ajudar a construir uma “forte pressão coletiva para a mudança de rumos”. Já o padre José Junges fala da interconexão entre a “poluição da natureza” e da “poluição social” apontando que “a situação degradante dos pobres em nossa sociedade é expressão do desajuste de nosso ambiente natural” (2001: 8). Por sua vez, o padre e sociólogo José Ivo Follmann, secretário para a justiça socioambiental da província dos jesuítas do Brasil, parte da “base” moral comum ao ambientalismo moralista de forma geral – “o ser humano está degradado, sendo, também, a origem de toda a degradação” – para denunciar as “tremendas desigualdades” que perpassam a “casa comum” como um “câncer mortífero” (2020: 36, 39). Em linha com esse raciocínio, a própria ordem jesuíta no Brasil orienta seus membros a promoverem a “justiça socioambiental”, definindo-a como uma forma de “colaborar para a superação das injustiças presentes em nossa herança histórica e reproduzidas pelo atual modelo de desenvolvimento neoliberal gerador de desigualdades sociais e agressões ambientais” (Província dos Jesuítas do Brasil, 2016: 24).

Nos exemplos citados acima, os sacerdotes se alinham à tendência predominante no catolicismo brasileiro de conectar a pauta ambiental com a busca por justiça social. Isso também se aplica para os bispos entrevistados para esta tese, e o fato de ambos ocuparem posições institucionais relevantes em esferas da CNBB que tratam da questão ambiental é mais um indicativo da predominância de quadros desse tipo. Segundo Eduardo Malaspina, bispo referencial da pastoral da ecologia integral na região Sul 1, não basta “promover uma espiritualidade ecológica” sem buscar “ações de transformação socioambiental” e sem “educar” o povo para buscar essa transformação. A realização desse ideal, conforme a explicação de Malaspina, passa pelo esforço de “realmar¹¹¹ a economia”, pois “os mesmos motivos que causam a falta de abastecimento de água nas grandes cidades e o aquecimento global também vão resultar, entre outras coisas, em injustiças sociais”.

De forma semelhante, para o bispo Vicente Ferreira, secretário-geral da comissão de ecologia integral e mineração da CNBB, o papel Igreja Católica no debate ecológico precisa incluir a colaboração com a proposição de “políticas públicas e de uma economia alternativa [solidária]”. Segundo ele, a Igreja Católica estaria em uma posição privilegiada para enfrentar a “crise socioambiental”, pois nem sempre as pessoas no nível local têm condições de perceber, por exemplo, que o agronegócio que “constrói um hospital maravilhoso, de ponta, para tratar do câncer” é o mesmo agronegócio que “mata de câncer por conta dos agrotóxicos”.

Há figuras relevantes na Igreja Católica brasileira, contudo, que enfatizam outros tipos de preocupação em seus enquadramentos da crise ecológica como uma crise moral. Em um artigo sobre ecologia publicado às vésperas da Rio+20, o cardeal Odilo Scherer (2011b) também partia do princípio de que a questão ambiental é, antes de tudo, uma “questão ética e moral”. Ocorre que, ao explorar as distorções morais que se conectam com as distorções ecológicas, Scherer retomaria o tradicional moralismo dos discursos ecorreligiosos vaticanos e mencionaria que “um aspecto importante” de uma vida mais coerente com o respeito à natureza consistia em aceitar “a própria identidade sexual”; afinal de contas “não é pensável que a natureza tenha errado ao moldar o ser humano como homem e mulher” (Scherer, 2011b). Àqueles que ainda assim desejassem cometer esse atentado à natureza – um atentado, por suposto, ecológico –, Scherer (2011b) lembraria que “não respeitar a natureza das coisas leva a desastres ambientais”.

De forma ainda mais intransigente do que Scherer, sacerdotes que geralmente se dizem mais preocupados com “questões da alma” e são mais avessos à abordagem de pautas sociais,

¹¹¹ A expressão “realmar” é inspirada em uma carta na qual o papa Francisco (2019a) conclamava os jovens economistas e empresários a “mudar a economia atual e atribuir uma alma à economia de amanhã”. Ela também consta no título do livro organizado por Eduardo Brasileiro (2023), *Realmar a Economia: A Economia de Francisco e Clara*. Eduardo Brasileiro foi o principal intermediador responsável por viabilizar a entrevista que fiz com o bispo Malaspina.

como os adeptos do movimento católico de renovação carismática (Prandi, 1998; Prandi e Santos, R., 2015: 365-8), exploram a conexão entre poluições interiores e exteriores em uma chave fortemente reacionária, tendo como preocupação primária a moral sexual. Um exemplo disso pode ser encontrado no sermão “Cuidar da Criação e do nosso Coração”, ministrado pelo padre Márcio Prado e disponível no canal de *Youtube* da *Canção Nova*:

Por que será que nós estamos sofrendo com a natureza? Por causa de um *desequilíbrio*. [...] Se houvesse um *equilíbrio natural*, e se nós, como seres humanos, racionais como pensamos ser, também cultivássemos *uma vida sóbria, um equilíbrio*, não haveria *tantas doenças aí como a AIDS*, por exemplo, não haveria tanto *desregulamento na nossa sociedade* [...]. *Devemos cuidar sim do bem aqui fora, mas cuidar do bem também aqui dentro* (Canção Nova Play, 2017, grifos meus).

A persistência histórica dessa faceta das orientações ecocatólicas que foca a moralização das condutas sexuais reforça o diagnóstico de que a Igreja, “longe de renunciar à vigilância sobre o corpo sexuado, sofisticada suas estratégias, propondo novas formas de entrelaçamento entre o cidadão e o crente” (Vaggione, 2017). No caso aqui em tela, essa sofisticação passa por uma “modernização ecológica” que transforma o corpo em mais um dos cômodos da casa comum a ser preservado da invasão de diferentes espécies de poluição.

Nesses casos, o investimento progressivo no debate ecológico acaba se mostrando, portanto, como um corolário da estratégia católica de recorrer à “natureza” como força legitimadora de suas orientações morais, as quais aspiram fundamentar uma “ordem” de caráter absoluto “que se impõe de cima à humanidade” (Hervieu-Léger, 2007: 252). Como apontam Brenda Carranza e Maria Rosado-Nunes, na medida em que foi sendo pressionada pelo processo de secularização, a Igreja Católica se viu crescentemente obrigada a recorrer ao conceito de “lei natural” como correlato da “lei divina” em seu intuito de delinear os “fundamentos mínimos para uma ética universal” (2019: 948). A partir dessa transfiguração, as fronteiras éticas do certo e errado passam a se entrelaçar com as fronteiras do natural e antinatural, e argumentos que mobilizam fundamentações científicas, bioéticas ou jurídicas passam a ganhar proeminência na atuação da religião (e dos fiéis) em debates na esfera pública (Jones e Vaggione, 2012: 524; Faúndes e Vaggione, 2012: 177).

Tal como vem sendo demonstrado aqui, raciocínios de ordem ecológica também se inserem nesse processo mais amplo. É assim que a patologização de vivências alternativas à heteronormatividade, por exemplo, passa a comportar não só a “biologização do desejo heterossexual”, como apontam Faúndes e Vaggione (2012: 172-3), mas também a sua “ecologização”. Ou seja, os discursos aqui analisados mostram que as mesmas condenações já articuladas com um discurso biológico vêm sendo feitas também, num plano mais “sistêmico”, com base no discurso ecológico.

É esse quadro mais amplo que torna compreensível a inclusão de um capítulo sobre “meio ambiente” no manual da Campanha da Fraternidade de 2008, cujo lema era “defesa da vida”. Nele, a Igreja Católica aponta que, em uma sociedade cada vez mais distante da experiência religiosa, as pessoas estariam se voltando cada vez mais à ecologia em busca de “uma nova fonte de valores” (CNBB, 2008: 78). Entretanto, sem o farol da moralidade católica, haveria o risco de que esses valores ecológicos sejam apreendidos de forma distorcida, levando à absolutização de conceitos como “biodiversidade” e a consequente presunção de que

um ovo de uma espécie de tartaruga marinha em extinção pode realmente ser mais importante que um bebê humano, pois os seres humanos não estão em extinção. Assim, nessa linha de reflexão, seria perfeitamente coerente uma postura em favor do aborto e em defesa das espécies ameaçadas de extinção (CNBB, 2008: 79).

Alternativamente, se tal busca fosse feita de forma coerente com os valores supostamente universais defendidos pela Igreja Católica, a vida humana seria devidamente valorizada e, por conseguinte, só seriam aceitos “‘métodos naturais’ de controle de natalidade” e o aborto seria condenado por representar “uma violência contra a vida e contra o corpo da mulher” (CNBB, 2008: 79). Raciocínios como os propostos acima mostram, em suma, que o repertório ecológico permite uma espécie de atualização da conexão católica entre a “defesa da natureza” e a “defesa da vida” (Mujica, 2007), uma atualização por meio da qual os “opositores da vida” se transformam nos verdadeiros “destruidores do mundo”.

A proteção da vida em todas as suas dimensões

Se entre os evangélicos a modulação do engajamento ecológico tende a ter a “criação” como conceito central, entre os católicos o principal operador é o conceito de “vida”. Em um caso, ganham relevância as discussões acerca do lugar da criação nos planos divinos e suas implicações para os fiéis. No outro, o que está em jogo, em primeiro lugar, é a preservação da vida em suas diferentes escalas – ou, mais contemporaneamente, a “vida” entendida a partir de uma perspectiva “integral”. Obviamente, isso não quer dizer que a conexão entre a “defesa do meio ambiente” e a “defesa da vida” seja estranha aos evangélicos, mas a “vida” não é o alicerce sobre o qual se estruturam, na maioria das vezes, suas proposições ecorreligiosas. Da mesma forma, para os católicos, cuidar da natureza também é cuidar da criação. Contudo, a defesa da criação deve partir sempre de uma ênfase na defesa da vida – uma pauta já institucionalizada na Igreja Católica muito antes da incorporação do debate ambiental.

Sobretudo naquelas iniciativas mais ligadas ao circuito institucional católico, essa é uma das principais fronteiras que legitimaria o engajamento ambiental cristão em oposição às formas distorcidas, maliciosas, ou simplesmente mal direcionadas de defesa da natureza. Como explica Diego Xavier, liderança de uma pastoral da ecologia e meio ambiente, a defesa da natureza entre

os católicos é centrada na “manutenção da vida”, e “a gente sempre prega muito isso como essência porque senão a gente vira um movimento ambiental”. Já nas palavras do bispo Malaspina, é justamente por não se restringir à “dimensão verde” e por mobilizar aspectos políticos e econômicos “a serviço da vida, especialmente da vida humana”, que a ecologia católica se qualificaria como uma ecologia “integral”.

Partindo da vida como conceito articulador, os discursos ecocatólicos conseguem conectar orientações morais sobre o cuidado ambiental com temas que vão desde a manipulação genética até a defesa do matrimônio exclusivamente heterossexual, ou desde a assistência aos pobres até a crítica ao sistema capitalista. Além disso, o caráter estratégico e os ganhos de legitimidade que sobrevivem do alinhamento com os “defensores da vida” torna esse recurso atrativo para lideranças católicas dos mais diferentes níveis hierárquicos e com as mais díspares visões de mundo. Assim, partindo de uma perspectiva mais estrutural e crítica, Ivone Gebara afirma que “a luta ecológica, das mulheres e de outros grupos alternativos tem a ver com o conjunto da preservação da vida” (1997:17) e que “o destino de oprimidos(as) está intimamente ligado ao destino deste planeta vivo”. Puxando o fio por outra meada, o bispo Petrini criticaria as tentativas de “manipulação da vida” que não respeitam a “ecologia humana”, resultando em coisas como a “exaltação da eutanásia para reduzir a despesa pública”; um dos remédios para essa situação seria “retornar ao desígnio de Deus sobre a pessoa, o matrimônio e a família” (Petrini, 2011: 4-5).

Uma das elaborações mais abrangentes de como a defesa da vida e o engajamento ecológico se articulam foi feita por Bento XVI em sua mensagem aos bispos brasileiros durante à Campanha da Fraternidade de 2011. Nela, o papa argumentava que um “autêntico” defensor do meio ambiente não poderia se omitir de atitudes moralmente “coerentes” em uma série de eixos concêntricos que envolvem o indivíduo, a família e a sociedade:

sem uma clara defesa da vida humana, desde sua concepção até a morte natural; sem uma defesa da família baseada no matrimônio entre um homem e uma mulher; sem uma verdadeira defesa daqueles que são excluídos e marginalizados pela sociedade, sem esquecer, neste contexto, daqueles que perderam tudo, vítimas de desastres naturais, nunca se poderá falar de uma autêntica defesa do meio ambiente (Bento XVI, 2011b).

A categoria “vida” também se mostrou central nas proposições dos bispos entrevistados para esta tese. No caso de Malaspina, isso deriva do próprio fato de que, antes de estar à frente do tema da ecologia integral, ele era bispo referencial da comissão católica em defesa da vida. Segundo Malaspina, a defesa da ecologia integral requer uma dedicação não só à “dimensão verde”, mas a “todas as realidades do homem”, incluindo “a questão econômica, a questão política, que devem ser sempre colocadas decididamente a serviço da vida, especialmente da vida humana”. Já para o bispo Ferreira, a luta pela ecologia não é de esquerda nem de direita,

mas uma “luta pela vida de nossos povos e do planeta”, e nessa luta é preciso superar “um modelo de relacionamento do ser humano com o meio ambiente que gera a morte, que é o modelo baseado nesse capitalismo que prioriza o lucro e coloca a vida em segundo plano”.

A vida dos pobres

Geralmente, quando o que está em jogo é uma crítica mais estrutural — ao sistema econômico, aos mecanismos sociais de exclusão, à atuação do Estado etc. —, é a vida do pobre que ganha centralidade. Assim, durante a Campanha da Fraternidade de 2011, “Fraternidade e Vida no Planeta”, os bispos brasileiros afirmavam a importância de incentivar “atitudes, comportamentos e práticas fundamentados em *valores que tenham a vida como referência* no relacionamento com o meio ambiente” (CNBB, 2010: 12, grifos meus). O manual da campanha, porém, deixava claro que os desequilíbrios oriundos desse relacionamento desbalanceado da humanidade com o seu meio ambiente comportavam impactos diferenciados, ameaçando não só a “vida em geral e a vida humana em especial”, mas “sobretudo a [vida] dos mais pobres e vulneráveis” (CNBB, 2010: 7).

Em alguns casos, essa ênfase no sofrimento humano em geral, e dos pobres em particular, também é mobilizada como contraponto a um ambientalismo caricato que não se importaria com a vida humana e, portanto, que não se guiaria por princípios morais. Essa é a linha seguida pelo bispo Rizzardo no texto “Quando a ecologia rima com hipocrisia”. A hipocrisia, no caso, seria uma característica daqueles ambientalistas que

gritam contra a devastação das florestas, mas nada fazem contra a degradação que arrasa a sociedade; combatem a poluição que envenena a atmosfera, mas incentivam o relativismo moral; constroem hospitais sofisticados para os animais, mas deixam seus irmãos morrerem sem assistência; cuidam das praças no centro, mas esquecem as multidões que sobrevivem do lixo nas periferias (Rizzardo, 2012).

A vida desde a concepção até a morte natural

O fantasma de um certo ambientalismo que estaria sendo imoralmente disseminado para fundamentar a perseguição da vida humana em favor da preservação da natureza é, como apontado no início deste trabalho, uma preocupação constitutiva dos enquadramentos ecocatólicos. Assim, por mais que as críticas às injustiças sociais tendam a ocupar o centro do palco das orientações sobre ecologia elaboradas pelos católicos brasileiros, é bem provável que, em algum momento, a afirmação de seu comprometimento com a “defesa da vida” traga à tona, de forma mais ou menos sutil, uma condenação de práticas como o aborto, contracepção e eutanásia — práticas essas que, por suposto, estariam sendo defendidas por certas correntes do ambientalismo ou até mesmo pela maioria dos ambientalistas não cristãos (incluídas aí as vertentes seculares e esotéricas).

Obviamente, a afirmação desse compromisso com a vida e o repúdio àqueles que não se alinhariam com esse ideal ganham um relevo mais significativo nas elaborações efetuadas por figuras mais tradicionalistas. Por exemplo, em um sermão ministrado no *Instituto Bom Pastor* em Curitiba, PR, uma sociedade de vida apostólica que se submete à autoridade da Santa Sé, mas celebra a chamada missa tridentina¹¹², é possível encontrar um raciocínio como o seguinte:

Muito se diz atualmente que devemos buscar a harmonia com a natureza. *Devemos estar plenamente de acordo com isso, pois harmonia quer dizer ordem e a ordem natural significa sujeição do inferior ao superior. [...]* [Contudo,] o ecologismo ou o ambientalismo, que eleva a natureza ao grau de divindade ou que prefere preservar a natureza a preservar o homem – a ponto de ser *melhor abortar do que ter mais um ser humano na terra*, que irá comer plantas e carne de animais – é uma grande desarmonia e falta de sintonia com a natureza (Pinheiro, 2013, grifos meus).

Longe de ser um sinal de “extremismo”, contudo, essa é uma faceta indissociável daquilo que compõe a “ecologia integral” católica, ainda que muitos – tanto no circuito acadêmico quanto midiático – tendam a enfatizar apenas a menção a pautas sociais, políticas e econômicas quando apontam (e muitas vezes celebram) a “profundidade”, a “abrangência” e a “visão sistêmica” de certos discursos católicos sobre a questão ambiental. Assim, mesmo alguém que, como apontado anteriormente, apoia-se fortemente em um repertório da ecojustiça, como o bispo Malaspina, geralmente fará afirmações do tipo: “a cultura ecológica [é necessária] para que haja *respeito à vida*, que é dom de Deus e precisa ser sempre promovida e defendida *em todas as suas etapas*”. Para aqueles a quem esse assunto é fundamental, essa “senha” já seria suficiente para indicar o alinhamento do propositor com doutrinas católicas sobre o aborto, a eutanásia, o uso de células-tronco etc. Ainda assim, durante a entrevista para esta tese, Malaspina se dispôs a explicitar de forma mais clara os alinhamentos subjacentes a esse raciocínio: “é claro que aí entra tudo né? O homem integral, desde a concepção até o declínio natural da vida”.

A explanação desse compromisso “ecológico” *específico*, um engajamento no qual não existe defesa do meio ambiente sem a defesa da “vida em todas suas etapas” é, em suma, um traço fundamental na estratégia de afirmação do engajamento ecocatólico em oposição a outras formas de ativismo ambiental. É por isso que ela aparece como um ponto de concordância em todo o espectro católico. Não à toa, o cardeal Odilo Scherer elencaria no rol de suas responsabilidades como representante da instituição católica na Rio+20 a afirmação de que “não se defende a vida promovendo a morte de seres humanos inocentes e indefesos!” (O São Paulo, 2012). A importância de defender uma alternativa específica e legítima de engajamento ecológico derivaria do fato de que “há grupos que se aproveitam de teorias pretensamente

¹¹² Uma forma de celebração litúrgica defendida por setores ultratradicionalistas da Igreja Católica que rejeitam as reformas instituídas durante o Concílio Vaticano II.

científicas para *investir contra a vida* e os que defendem sua *inviolabilidade desde a concepção até a morte natural*” (CNBB, 2010: 60-1, grifos meus).

Ao se afastar dos ensinamentos cristãos acerca do valor inegociável da vida humana, esse tipo de ambientalismo não só seria inefetivo como aumentaria a escala da crise, afinal se os desequilíbrios externos são apenas manifestações dos desequilíbrios internos, a proliferação do “desrespeito à vida” só faria aumentar a degradação do meio ambiente:

Se hoje o planeta se encontra aviltado e demonstrando desequilíbrios como nas mudanças climáticas, é porque o ser humano não tem cuidado devidamente *da vida e de suas fontes*. Uma sociedade que *trunca a vida irresponsavelmente com contraceptivos* e não valoriza *a vida em sua gestação*, também *não será capaz de cuidar devidamente da criação* (CNBB, 2010: 309, grifos meus).

Em alguns casos, a reivindicação de maior alinhamento (ou acusações de desalinhamento) com a defesa ecológica da vida é mobilizada até mesmo nas disputas travadas no círculo interno do catolicismo. Às vésperas da Eco-92, por exemplo, Marcos Barbosa, que reunia as credenciais de monge beneditino, padre e membro da Academia Brasileira de Letras, afirmava que Francisco de Assis ficaria constrangido “com sua transformação em verde aqui na terra, para o apoio de seminários ecológicos que pretendem salvar filhotes de baleia, mas [...] abrem a porta ao aborto” (Barbosa, 1991: 11).

Por fim, vale apontar que, na ausência de discordância quanto a princípio de que a proteção da vida deve encimar o engajamento ambiental católico, as acusações de hipocrisia na perseguição desse ideal são uma via de mão-dupla. Da mesma forma que existem católicos criticando o apoio de ecorreligiosos a ideologias e projetos que fundamentariam a legalização do aborto, eutanásia, controle populacional e afins (Vincentnathan *et al.*, 2016; Santos, R., 2020a), há outros que apontam a incongruência de fiéis e lideranças que ignoram ou se omitem no enfrentamento de fatores estruturais e ecossistêmicos que limitam a propagação da vida. Em sua entrevista, o bispo Ferreira afirmou, por exemplo, que alguns críticos às vezes esquecem “que a gente está abortando inúmeras espécies nesse planeta, inclusive inúmeros seres humanos, a partir de nosso estilo de vida, todos os dias”. Afinal de contas, o próprio “sistema”, dizia o bispo se referindo ao capitalismo, “aborta todos os dias milhares de crianças”, abortos esses que ocorrem “por falta de recursos, porque as mulheres não têm condições”. É por fecharem os olhos à perspectiva da “ecologia integral”, defende Ferreira, que algumas pessoas desenvolvem uma preocupação obsessiva com o aborto individual e se afastam do enfrentamento de pautas, como a degradação do meio ambiente, “que são muito mais mortíferas”.

6.4. Conclusão

Os tópicos analisados ao longo deste capítulo mostram que, a despeito das diferentes modulações, ênfases e derivações, as formulações ecorreligiosas católicas e evangélicas compartilham o pressuposto de que a crise ecológica deriva de uma crise moral. Diferentemente daqueles que atribuem à falência moral da modernidade à herança judaico-cristã, para os ecorreligiosos a secularização é que está na raiz imoral da crise ecológica, tanto assim que esse problema só teria aumentado na medida em que valores cristãos vêm deixando de funcionar como uma matriz axiológica que articula as demais esferas da vida social. Na falta desse norte moral, que só poderia ser provido por uma fonte moral extramundana, o pecado tenderia a prevalecer, gerando um círculo vicioso: o pecado levaria a comportamentos antiecológicos, ao mesmo tempo que tais comportamentos seriam em si mesmos pecaminosos, aumentando o nível geral de degradação moral e levando a mais práticas ecologicamente incorretas.

Para os que aceitam esse enquadramento mais amplo, a recuperação e a difusão dos ensinamentos e doutrinas cristãs se transformam em uma faceta indispensável de um ativismo ecológico “virtuoso”, “efetivo” e “equilibrado”, que não é movido pela moda e sim por um imperativo moral. Assim, um indivíduo ou organização que não busque atender aos critérios morais básicos para ser qualificado como um bom cristão, por princípio, jamais seria capaz de cuidar corretamente da criação divina. Mesmo que eventualmente o ambientalismo secular possa realizar ações corretas, não as realizará pelos motivos corretos, sendo essa a sua incontornável limitação.

No que diz respeito às tendências mais específicas, entre os evangélicos, a prevalência de enquadramentos típicos da ética da zeladoria aponta para uma modulação mais individualista desse imperativo moral de cuidar da criação divina. Nessa chave, ganham proeminência os apelos a mudanças comportamentais na esfera privada e a conclamação para os fiéis darem o exemplo em sua conduta cotidiana, abandonando uma postura de inércia e indiferença acerca do meio ambiente, pois isso seria incompatível com a missão de ser o sal da terra e a luz do mundo. Estrategicamente, ecoevangélicos tendem a apresentar esse raciocínio num formato provocativo, do tipo: “se até mesmo aqueles que não dispõem de nossos aportes morais e ensinamentos bíblicos estão buscando ser ecologicamente responsáveis, por que você, fiel, temente à palavra de Deus, ainda não começou a fazer o mesmo?”.

Derivações mais estruturais dessa provocação costumam ser evitadas pelos ecoevangélicos diante da percepção de que a evocação de esforços políticos será vista com desconfiança tanto pelos fiéis regulares, quanto pelas lideranças denominacionais. Ainda assim, a análise mostra que é possível encontrar exceções a essa regra até mesmo na atuação de figuras geralmente

retratadas como intrinsecamente avessas à politização da agenda ambiental, como as lideranças pentecostais. Daí decorre a importância de levar em consideração as influências que, em diversos contextos organizacionais e sociopolíticos, podem reajustar a percepção – e o cálculo de interesses – sobre quais imperativos morais devem ser priorizados ou subestimados.

O mesmo princípio é válido entre os católicos, que também se mostram plenamente capazes de enfatizar, conforme o equacionamento de interesses de cada ator em questão, diferentes tipos de desordem moral que estariam na raiz da crise ecológica. Nas formulações ecorreligiosas de agentes ligados ao círculo institucional católico, essa modulação corresponde, em grande medida, à concepção do papel da própria Igreja Católica no mundo. Conforme apontado, no caso brasileiro, as conexões simbólicas entre poluições “internas” e “externas” geralmente apontam para a necessidade de combater injustiças sociais, e postula-se que a Igreja deveria assumir um papel ativo nessa direção. Isso não exclui, contudo, a possibilidade – tantas vezes concretizada por atores bastante relevantes na Igreja Católica no Brasil – de que proposições de caráter mais reacionário e conservador ganhem proeminência em alguns contextos, sobretudo a partir de um enquadramento que chama a atenção para a necessidade de combater “violações da natureza” supostamente manifestas em condutas “desviantes” na esfera privada. Nesse sentido, o já tradicional recurso à “natureza” como fonte de legitimação de orientações morais é “modernizado” com a gramática ecológica.

A transição entre essas diferentes dimensões e modulações, no caso católico, geralmente se escoram no pilar simbólico de “defesa da vida”. A despeito das discordâncias encontráveis em cada proposição, há um amplo reconhecimento de que a “autêntica ecologia integral” requer a defesa da vida “em todas suas etapas”, e todos os ecocatólicos buscam se alinhar com esse princípio. Em alguns casos, a ênfase está na defesa da vida humana em geral, e dos pobres em particular; noutros, trata-se de colocar em primeiro plano a defesa da vida desde a concepção até a morte natural. Em ambos, é o “compromisso com a vida” que ressaltaria o caráter moralmente distinto do engajamento católico em comparação com formas “distorcidas” do ambientalismo que, em sua suposta incoerência, querem preservar a vida de seres não-humanos ao mesmo tempo que ignorariam a fome dos miseráveis, o uso de contraceptivos, o aborto, a eutanásia, a perversão das sexualidades naturais, as manipulações genéticas e assim em diante.

CAPÍTULO 7 | A DIFUSÃO DA PAUTA ECOLÓGICA EM DIFERENTES ESTRUTURAS ORGANIZACIONAIS RELIGIOSAS

“Assim como era no princípio, agora e sempre”, diz a famosa oração “Glória ao Pai”. Esta é uma representação comum da “verdade religiosa”: uma verdade supostamente “imutável, eterna, intemporal” (Pierucci e Prandi 1996: 9). No entanto, o mundo está em constante mudança e as religiões também – às vezes empurrando as transformações, às vezes resistindo a elas, mas sempre mudando. Tais mudanças na esfera religiosa não são fruto do acaso, nem de um processo teleológico: são o produto de uma miríade de conflitos e negociações entre grupos que dispõem de recursos culturais, econômicos e institucionais variados, que operam em diferentes tipos de estruturas organizacionais, que são mais ou menos capazes de construir consensos e que entendem os seus deveres religiosos de maneiras diferentes.

Embora muitos pesquisadores tenham analisado as diferentes formas de “acomodação” ou, ao contrário, os “retornos à tradição” pelas quais passam as instituições religiosas, os cientistas sociais, advertiu Roger Finke (2004: 30), “têm dado menos atenção à forma como estas mudanças organizacionais são iniciadas ou bloqueadas”. Seguindo essa tendência, é comum que análises do processo de “esverdeamento das religiões” também deixem de lado a discussão sobre como os diferentes tipos de estrutura organizacional “reagem” às inovações ecorreligiosas, sobretudo quando essa reação envolve “estratégias de obstrução” (Koehrsen, Blanc e Huber, 2022). Como será demonstrado, essas reações internas têm diferentes vetores e escalas: dirigentes locais podem se recusar a implementar programas ditados por instâncias superiores, dirigentes denominacionais podem barrar o avanço de programas iniciados no âmbito local, organizações paralelas podem assumir a tarefa de reconectar circuitos institucionais descoordenados e assim em diante.

Neste capítulo, portanto, a ideia é reajustar novamente as lentes analíticas para mapear algumas das repercussões organizacionais que derivam da incorporação religiosa das pautas ecológicas, buscando-se evidenciar os principais focos de tensão ocasionados por esse processo, seus gargalos institucionais, e as estratégias que vêm sendo adotadas para contorná-los.

7.1. Dinâmica institucional entre os católicos

No âmbito dos investimentos institucionais destinados à produção de reflexões que articulem a pauta ambiental com as doutrinas e ensinamentos oficiais, a Igreja Católica já acumulou, como demonstrado em capítulos anteriores, uma extensa reserva de recursos simbólicos abrangendo diversas ênfases e orientações. O problema, contudo, tal como expresso pelo bispo Vicente

Ferreira, da comissão de ecologia integral e mineração da CNBB, é que “muitas vezes temos uma bela reflexão, mas não conseguimos chegar às bases”. Ou seja, na maioria das vezes, a circulação desse repertório ecorreligioso acaba restrita ao ecossistema mais elitizado de intelectuais e teólogos. Por muito tempo, foi desse ecossistema que se originaram, e por ele mesmo eram consumidos, um sem-número de reflexões produzidas por católicos (tanto clérigos como leigos) em resposta ao desafio colocado pelas questões ecológicas.

Ao propiciarem um canal de aproximação entre esse círculo intelectual mais restrito com a massa de fiéis e sacerdotes das igrejas locais, as campanhas da fraternidade demonstram algumas tentativas de “traduzir” esse amplo repertório acumulado em sugestões de ordem mais prática, as quais podem ser experimentadas pelas igrejas durante o período da campanha ou mesmo implementadas a longo prazo. Nas “propostas para o agir” da campanha de 2011 (“Fraternidade e a Vida no Planeta”), por exemplo, constam (CNBB, 2010: 96-108):

- a) sugestões que podem ser adotadas pelos *fiéis individualmente*, as quais dizem respeito sobretudo ao consumo sustentável e a gestão de resíduos;
- b) sugestões para a luta por *melhorias na cidade*, as quais incluem a expansão do saneamento básico, programas públicos de coleta seletiva, revitalização do transporte público, criação de ciclovias e programas de incentivo ao uso de bicicleta, reorganização dos bairros para diminuir a necessidade de deslocamento e favorecer uma produção mais próxima do consumo, construção de parques públicos e criação de conselhos municipais para o meio ambiente;
- c) sugestões a serem incorporadas pelas *paróquias e dioceses*, tais como a criação de programas de conscientização, a redução de ao menos 10% na emissão de gases de efeito estufa por parte da própria instituição local, instalação de painéis solares, plantio de árvores, criação de parcerias com empresas e o poder público;
- d) sugestões “*em nível mais amplo*”, tais como o fomento de iniciativas populares e o acompanhamento de setores econômicos poderosos (por exemplo, as empresas de energia, as madeireiras e o agronegócio) que podem tentar obstruir a implementação de alternativas menos poluentes.

Esse amplo rol de sugestões e diretrizes, porém, não tem caráter impositivo e geralmente nenhum canal institucional é direcionado ao apoio, à capacitação e ao acompanhamento de iniciativas locais. Resta, assim, às próprias comunidades e lideranças locais mobilizar recursos, viabilizar projetos e coordenar esforços na realização de qualquer ação relacionada à pauta ambiental, seja ela derivada ou não da lista de sugestões apresentada acima. O resultado, como o próprio manual acima referido reconhece que vem acontecendo, é que a transformação dessas

sugestões em “ações concretas”, por parte das comunidades cristãs, “ainda acontece de modo tímido” (CNBB, 2010: 103).

A julgar pela análise documental reunida para esta pesquisa, historicamente, as pastorais parecem ter sido a principal via organizacional pela qual iniciativas ecorreligiosas de caráter mais prático se materializaram na Igreja Católica. Sem ignorar o papel desempenhado ao longo da história (e ainda hoje) por entidades como a Comissão Pastoral da Terra e o Conselho Indigenista Missionário em temas como criação de reservas florestais e demarcação de terras indígenas (Hewitt, 1992; Poletto, 2015; Bratman, 2019), o primeiro registro que encontrei de um esforço de coordenação pastoral centrado especificamente na questão ecológica ocorreu em 1986, na diocese de Tubarão, SC (Costa, 2015a). Como demonstra Elton Costa (2015a: 153), essa pastoral nasceu em articulação com movimentos ecológicos locais e com o objetivo de auxiliar a resolução de problemas regionais, tais como a despoluição de bacias hidrográficas contaminadas pela indústria carbonífera. Com o avanço da abertura democrática e a autonomização dos movimentos sociais, porém, iniciativas desse tipo se esvaziaram, e as poucas que foram mantidas ou criadas após esse período acabaram marginalizadas no circuito interno da Igreja Católica.

Um bom exemplo dessa marginalização pode ser visto nas dificuldades enfrentadas pela pastoral da ecologia da região III do Rio Grande do Sul, criada no início dos anos 2000 por iniciativa do marista Antônio Cecchin, que também fundou a Comissão Pastoral da Terra no mesmo estado. Seguindo um roteiro comum a outros sacerdotes católicos que se envolveram com questões ambientais a partir da atuação prévia em outras pastorais sociais, Cecchin era um entusiasta das Comunidades Eclesiais de Base e participava, havia vários anos, de projetos de assistência aos catadores de papelão de sua região. Foi com base na “ecologização” desses projetos que surgiu a ideia de fundar uma pastoral da ecologia, conforme explicou Pilato Pereira, que atuou por vários anos como coordenador dessa iniciativa. Segundo Pilato, tanto a fundação quanto a manutenção da pastoral dependiam fortemente do esforço pessoal do padre Cecchin. Não havia um apoio institucional sólido e, por mais que os bispos locais e até mesmo a CNBB expressassem uma simpatia em relação às atividades por eles desenvolvidas, o máximo que conseguiam era a disponibilização de endereços e números de telefone para que eles próprios tentassem articular algo com outras comunidades.

Ao serem contatadas, porém, as paróquias e dioceses locais não abraçavam a temática. Segundo Pilato, geralmente os bispos e padres respondiam às tentativas de aproximação com perguntas do tipo: “Mais uma pastoral? Já temos muitas pastorais! Para que criar mais uma?”. Já entre os poucos que aceitavam alguma interlocução, era comum que a pauta ambiental fosse mencionada apenas de passagem em uma liturgia, ou que fossem encampados projetos de pequena escala, como a construção de um canteiro de flores e a implementação da reciclagem do

lixo, ao passo que se rejeitava a designação de um grupo para se dedicar exclusivamente à agenda ecológica, e eram evitadas quaisquer reflexões mais estruturais, como a produção de alimentos transgênicos e a expansão dos desertos verdes (monoculturas de eucalipto) na região Sul do Brasil.

Na percepção dos entrevistados do campo católico, a *possibilidade* — que nem sempre se realiza, dada a existência de outros gargalos que serão discutidos a seguir — de superar essas resistências e limitações ao avanço da agenda ambiental nos canais institucionais católicos só passou a estar posta de forma significativa a partir da publicação da *Laudato Si'*. Antes de Francisco, afirmou um dos bispos entrevistados, o máximo que uma pastoral conseguia pregar era “vamos ser todo mundo verde, vamos plantar árvore, e vamos bater palma”. Já um entrevistado que participava de uma pastoral ecológica relatou da seguinte forma sua frustração com as concepções ambientais que prevaleciam nos espaços institucionais da Igreja:

Eu sempre disse que a pastoral da ecologia não podia se limitar a dar uma bênção para os cachorros no dia de São Francisco, e plantar uma arvorezinha no dia da árvore. Isso não era ecologia, era perfumaria. Até hoje mesmo vi uma frase do Chico Mendes que dizia que ecologia sem luta de classes é jardinagem. Eu concordo exatamente com isso. A gente sempre ficou muito na esfera do “ai, que bonito a natureza”.

Ainda que, conforme já foi demonstrado, Francisco não tenha efetuado nenhuma revolução simbólica nos enquadramentos católicos pré-existentes sobre a pauta ambiental, o investimento organizacional nessa temática, iniciado durante seu papado, abriu um horizonte de possibilidades até então inédito para o desenvolvimento de iniciativas ecológicas *na, e por intermédio da*, Igreja Católica. Para além do repertório simbólico esquematizado na encíclica, isso fez com que os ecorreligiosos católicos passassem a contar com incentivos e respaldos institucionais para desenvolver suas iniciativas no interior dos círculos religiosos.

O impulso fornecido pela Santa Sé, contudo, precisa passar por um longo percurso para chegar à ponta, isso é, às igrejas locais, e esse percurso é permeado por uma série de obstáculos. O primeiro deles deriva do complexo escalonamento de estratégias entre as diferentes instâncias da gigantesca estrutura institucional católica. Conforme apontado nos capítulos iniciais, esse alinhamento às vezes é atravancado não só em razão de disputas internas e compreensões diferentes sobre quais devem ser as prioridades da Igreja, mas por coisas simples como o fato de que muitos sacerdotes sequer leem os documentos vindos do Vaticano. Já quando essas barreiras iniciais são superadas, surge a questão da disciplina e do conflito entre agendas dos grupos locais e as tentativas de normatização institucional.

Conforme explicou um dos bispos entrevistados, no que diz respeito especificamente à incorporação de uma agenda ecorreligiosas pelos sacerdotes, as principais barreiras têm sido, por um lado, “padres midiáticos e adeptos de valores individualistas”, os quais não se interessariam pela “mensagem integral de Francisco”; por outro uma “ala de tradicionalistas”

que “têm dificuldade de se sujar na realidade” e que acreditam que a Igreja estaria desperdiçando recursos ao se envolver em pautas como as ambientais. Tanto em um caso como no outro, faltaria a esses sacerdotes a compreensão de que um catolicismo que se resume a “muito culto e pouca preocupação com a transformação social” estaria fadado a perder atratividade, principalmente entre o público mais jovem. O próprio bispo, porém, relata que tais conflitos internos não são diferentes do que sempre ocorreu quando a Igreja passa por reformas mais amplas, sobretudo porque, nas suas próprias palavras, “nenhuma instituição tradicional burocraticamente estável gosta de reformadores”.

Outro gargalo da difusão das pautas ambientais na Igreja Católica está relacionado ao lado da “demanda”, por assim dizer, pois de nada adianta a disponibilidade de recursos materiais, organizacionais e simbólicos sem indivíduos dispostos a utilizá-los. No relato dos ecorreligiosos envolvidos no cotidiano das pastorais, por mais que o acesso a recursos tenha melhorado bastante nos últimos anos, ainda há bastante dificuldade em recrutar um voluntariado fixo e massivo para o desenvolvimento de projetos de escala relevante. Aqui a questão da hierarquia de prioridades volta à tona: segundo esses relatos, a mão de obra composta por aqueles que se dispõem a participar das pastorais católicas tende se concentrar em áreas consideradas como mais importantes e urgentes do que a agenda ambiental.

Com isso, mesmo naqueles grupos ecorreligiosos que já conseguiram algum enraizamento institucional e têm acesso a recursos, sala de reuniões, impressoras e outros equipamentos para produção de materiais, verba para viagens, abertura para divulgação de atividades nas igrejas etc., a falta de “braços” é relatada como algo crônico. Conforme os dirigentes de pastorais ecológicas, um agravante adicional dessa situação é que, geralmente, é o público mais jovem que se dedica à agenda ambiental nas igrejas. Ocorre que, comumente, jovens acabam passando no vestibular em outra cidade, arrumam um emprego que lhes toma o tempo antes disponível, têm filhos e precisam priorizar outras atividades etc. A consequência disso é uma constante instabilidade e entraves para a continuidade de projetos a longo prazo.

Segundo os entrevistados, é primariamente por falta dessa mão de obra que as pastorais da ecologia acabam se limitando quase sempre a atividades muito diminutas, como a gestão dos resíduos da igreja, organização sazonal de mutirões e assim em diante. Nas palavras de Diego Machado, um ambiente desse tipo acaba forçando uma postura mais realista, isto é, os membros são obrigados a

sentar e planejar ações concretas muito mais do que sonhar com uma ecologia global. “Vamos mudar o consumo de petróleo no mundo”, tem muita gente que sonha com isso. É muito importante, verdade, só que na nossa realidade, com três pessoas trabalhando, ninguém faz nada.

Outros relatos também reforçavam a importância de focar aspectos práticos, deixando em segundo plano o avanço de reflexões e alinhamentos teológicos. Como descreveu Diego Xavier, na pastoral da ecologia as pessoas não vão para discutir “qual o papel do homem”, elas se juntam para se organizar e fazer algo, pois já resolveram essas questões mais abstratas em outro momento de suas vidas. Uma derivação dessa ênfase prática é maior abertura (na comparação com iniciativas evangélicas) à colaboração com entidades, grupos e pessoas de outras denominações religiosas e ambientalistas seculares. Conforme afirmou o padre Darci

o assunto mais ecumênico hoje no mundo é a ecologia [...]. É ateu, é espírita, é umbandista. É católico, é evangélico. Não há tema mais ecumênico do que a questão ecológica. Se você puxar a questão dogmática você briga, se você puxar uma questão ecológica você se entende.

Quando solicitei alguns exemplos sobre projetos em que esse ecumenismo se concretizou, os entrevistados mencionaram atividades como caminhadas pelo bairro em protesto por falta de saneamento, mutirões de limpeza, e a realização de abaixo-assinados (para a criação de parques, instalação de coleta seletiva em alguma localidade etc.). Nos casos narrados, o contato com pentecostais e neopentecostais era sempre amigável e os pastores dessas igrejas se mostravam simpáticos às atividades para as quais eram chamados a participar, porém seu comparecimento efetivo era baixo em comparação com o de evangélicos ligados às igrejas protestantes históricas. Uma segmentação parecida do diálogo religioso em prol da agenda ambiental também ocorreu durante a Campanha da Fraternidade de 2016, uma campanha que foi ecumênica (tal como ocorre, geralmente, a cada 5 anos) e tinha como tema “Casa Comum, nossa responsabilidade”¹¹³. Apesar da amplitude da temática ambiental, o foco dessa campanha acabou sendo a questão do saneamento básico, e as sugestões práticas se limitavam a propostas pontuais, tais como: “ao preparar as atividades litúrgicas, pense duas vezes antes de imprimir papel, veja se há lixeiras nos locais adequados e verifique se no seu templo ou salão comunitário há vazamentos d’água” (CONIC, 2015: 61).

Canais paralelos de compartilhamento e arregimentação

Para além de dar novo fôlego às iniciativas ecorreligiosas que já existiam na estrutura organizacional da Igreja Católica, os investimentos institucionais aportados durante o papado de Francisco vêm fomentando a criação de uma série de novos canais, dentro e fora da estrutura eclesial, nos quais o repertório ecocatólico é compartilhado e fiéis simpáticos à causa ambiental são arregimentados. Uma dessas redes, *Movimento Católico Global pelo Clima*, foi criada logo depois do lançamento da *Laudato Si'* (2015). Ainda que essa seja uma organização

¹¹³ Para além da Igreja Católica Apostólica Romana, fizeram parte da campanha a Igreja Episcopal Anglicana no Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Ortodoxa de Antioquia e a Igreja Presbiteriana Unida.

paraeclesiástica independente, não financiada diretamente pela Santa Sé, há cardeais de várias partes do mundo que integram o comitê de acompanhamento de atividades, e muitos de seus projetos são elaborados e conduzidos em colaboração com os dicastérios¹¹⁴ do Vaticano. Em 2021, o *Movimento Católico Global pelo Clima* foi renomeado como *Movimento Laudato Si'* e atualmente ele é composto por cerca de 1000 organizações católicas e 10.000 animadores (clérigos e leigos) ao redor do mundo.

Em seus primeiros anos de atuação, essa rede ganhou destaque ao incentivar o ecossistema internacional de instituições que compõem a Igreja Católica a aderir ao movimento de desinvestimento em combustíveis fósseis. Trata-se de uma quantia considerável de recursos gerenciados localmente por paróquias, dioceses, arquidioceses, ordens religiosas, conferências nacionais, universidades, fundações, associações e outras tantas organizações. A estratégia do *Movimento Laudato Si'* nessa temática tem duas frentes básicas: por um lado, seus ativistas são equipados¹¹⁵ para pressionar as instituições locais, denunciando a contradição entre um discurso institucional pró-ambiental e a obtenção de lucros oriundos de investimentos em indústrias poluentes; por outro, a rede oferece uma exposição positiva àquelas organizações que aderem explicitamente às diretrizes de investimento defendidas pelo movimento.

Afora a influência como grupo de pressão no nível institucional, o *Movimento Laudato Si'* investe na formação de uma base orgânica de fiéis engajados na pauta ecológica. Isso é feito por meio de programas de treinamento de lideranças locais, plataformas para compartilhamento de experiência e ideias, guias para reflexão e formulários que coletam dados e conectam pessoas situadas num mesmo contexto. Um dos principais programas nessa atuação de base é o investimento na formação de “Animadores da Laudato Si’”. Além de entrevistar duas das organizadoras dos cursos de formação de animadores, participei do módulo de treinamento oferecido pela filial brasileira do *Movimento Laudato Si'* no 2º semestre de 2020. Na contabilização divulgada pelos organizadores, mais de 1500 pessoas se inscreveram para acompanhar os módulos oferecidos em língua portuguesa. Ainda que nem todos tenham de fato frequentado os encontros, o número de participantes era avassaladoramente maior do que as cifras registradas em outros encontros, seminários, cursos etc. acompanhados ao longo desta pesquisa.

Nos primeiros encontros, conferências expositivas apresentavam os fundamentos técnicos e científicos dos problemas ambientais e os repertórios católicos disponíveis para a abordagem desses problemas. Em seguida, os alunos foram divididos em grupos temáticos para a realização

¹¹⁴ Os dicastérios são os principais organismos de governança da Cúria Romana.

¹¹⁵ Entre os aportes disponíveis no site do *Movimento Laudato Si'*, há até mesmo modelos de cartas que podem ser enviadas para pressionar (ou “convidar”, na linguagem mais branda adotada pelo movimento) bispos e outros tipos dirigentes de organizações católicas a rever a destinação dos investimentos por eles gerenciados.

de projetos em sintonia com a campanha *Tempo da Criação* nos eixos espiritualidade, estilo de vida e incidência política. As interações entre os participantes ocorriam em encontros específicos para o planejamento de projetos e em um grupo de WhatsApp, posteriormente dividido em unidades regionais. De forma geral, os participantes (em sua maioria leigos) encaravam o curso como uma oportunidade de se tornarem “semeadores”, “multiplicadores” etc. dos ensinamentos da *Laudato Si’* em suas comunidades locais, as quais não estariam dando a devida importância ao assunto — tanto por omissão dos sacerdotes, quanto por falta de interesse dos fiéis. Mais do que as ferramentas para divulgar a pauta ecorreligiosa em seus contextos locais, porém, o que muitos participantes buscavam era uma comunidade na qual pudessem falar sobre a temática ambiental com base em uma perspectiva religiosa familiar e não apenas como um problema relacionado às esferas política, científica e econômica.

De fato, a viabilização de um compartilhamento de experiências baseadas na identidade religiosa não é um objetivo secundário em redes como essas. Mais do que mostrar que é possível pensar o meio ambiente com base em categorias e ensinamentos católicos familiares, a ideia é mostrar que é possível reforçar os laços que os unem valendo-se dessa temática. Conforme elaborou Letícia Araújo, uma das entrevistadas que atua no *Movimento Laudato Si’*, “falar do meio ambiente, vários movimentos falam”, mas, nos inúmeros grupos e redes seculares que existem por aí, dificilmente se encontra a possibilidade de desenvolver “uma vida comunitária”. Já nas redes locais que se formam com base nas interações estimuladas pelo *Movimento Laudato Si’*, explica Letícia, os membros já têm “algo em comum de partida”, tal como não conceber a natureza “como uma simples consequência do Big Bang”. Conforme explicou Mayra Santos, coordenadora de programas do mesmo movimento, a criação desses laços é ainda mais relevante diante da baixa prioridade dada ao tema ambiental em algumas igrejas locais, sobretudo naqueles contextos em que o padre ou o bispo são avessos às propostas do papa Francisco, pois, “querendo ou não, têm divisões na Igreja”.

Reconectando circuitos institucionais oficiais

Ainda que iniciativas como o *Movimento Laudato Si’* forneçam canais paralelos de interação e a formação de laços comunitários entre fiéis católicos que compartilham o apreço pela pauta ambiental, tais instâncias não têm a mesma capilaridade que as paróquias, nem a mesma relevância para a conformação religiosa de uma postura pró-ambiental. Como apontam Vaidyanathan, Khalsa e Ecklund (2018), o conteúdo explícito dos ensinamentos religiosos é muito menos relevante para o engajamento na causa ambiental do que estímulos práticos e outras formas de interação não verbal que ocorrem no interior das congregações. Além disso, em alguns casos, a mera existência desses canais e organizações paralelas podem levar dirigentes

eclesiásticos a considerarem que o assunto já está sendo abordado e, portanto, tal “distração” pode ser evitada no nível local sem que a imagem pública da instituição religiosa seja corroída (Koehrsen, Blanc e Huber, 2022: 51).

Mais uma vez, portanto, chega-se à questão de que a “institucionalização” da pauta ambiental e sua elevação na hierarquia de prioridades dos fiéis depende de esforços que vão muito além da simples preparação de um sermão isolado sobre o meio ambiente, da elaboração de aportes teológicos etc. É por isso que, para expandir o alcance da agenda ecocatólica para além daqueles indivíduos já interessados nessa pauta, organizações paraeclesiásticas como o *Movimento Laudato Si'* precisam recorrer a estratégias que fomentem a demanda pela incorporação sistemática da pauta ambiental mesmo naqueles contextos em que padres e bispos não estão tão interessados nessa agenda. As táticas empregadas nessa direção, contudo, precisam ser balanceadas com cuidado, buscando-se evitar a percepção de que elas demandariam algum tipo de “insurgência” de baixo para cima.

Há aqui mais um paralelo com a dinâmica dos movimentos sociais. Conforme aponta Tarrow, na luta pela construção de significados em que os movimentos sociais se engajam, não é raro que eles fiquem “em desvantagem quando competem com estados, que não apenas controlam os meios de repressão, mas têm à sua disposição instrumentos importantes para a construção de significados” (Tarrow, 2009: 41). É para contornar essa via do confronto que muitos desses movimentos, inclusive aqueles dedicados à pauta ambiental, às vezes renunciam a demandas mais radicais e apostam em interlocuções pragmáticas com entidades governamentais (Rootes, 2004). De forma semelhante, também as igrejas dispõem de uma série de ferramentas de repressão (como a excomunhão, a imposição do “silêncio obsequioso”, o redesenho de dioceses e paróquias, fechamento de seminários) e de construção de significados (o púlpito das igrejas, a dinâmica dos rituais, as universidades etc.). Assim, as tentativas de enfrentar e se contrapor a essa estrutura e seus operadores de forma combativa tendem a ser mais desgastantes (e menos exitosas) do que aquelas que fomentam a cooperação.

É como parte dos esforços nessa linha de cooperação que, em 2022, o *Movimento Laudato Si'* encabeçou também a realização de um filme — *A Carta* — inspirado na encíclica de Francisco (Brown, 2022). No que se refere à narrativa, tanto as imagens quanto o roteiro são fortemente alusivos à conexão entre a agenda ambiental e a busca de justiça social. A própria estrutura do filme é montada em torno de quatro eixos, ou “vozes”: a dos pobres das periferias, dos povos indígenas, dos jovens e da natureza. Cada uma dessas vozes é “encarnada” por pessoas de diferentes partes do globo: Senegal, Brasil, Índia e EUA. No subtexto, a ideia sugerida é a de que a Igreja Católica, sobretudo na figura do papa Francisco (retratado com uma personagem

humilde e conciliadora), procura ser apenas uma ferramenta que ajuda diferentes vozes a se unirem e serem devidamente ouvidas.

As estratégias de divulgação para impulsionar o alcance “interno” do filme dão uma boa noção sobre como o *Movimento Laudato Si’* trabalha em articulação com a estrutura institucional da Igreja Católica para garantir que essa agenda chegue até “a ponta”. No Brasil, o movimento criou uma campanha, em conjunto com a CNBB e com a Repam, para garantir que o filme ajude a difundir a discussão da *Laudato Si’* no território nacional (Modino, 2023). O filme é divulgado a partir de uma plataforma que apresenta diversos recursos para impulsionar sua exibição coletiva em diferentes instâncias do ecossistema institucional católico. Constam nessa plataforma guias práticos para a realização de eventos, dicas para inserções nos boletins (da Igreja, da escola etc.), uma agenda de discussão com o líder da comunidade ou instituição em questão e assim em diante. Os aportes cobrem até os mínimos detalhes. Há organogramas sobre o que fazer em diferentes períodos, formulários de inscrição, formulários de avaliação do evento, formulários de autoavaliação, modelos de panfletos, modelos de apresentações de *power point*; roteiros de atividades (variados conforme a disponibilidade de tempo do grupo). Tudo isso segmentado para diferentes públicos-alvo e diferentes instâncias (famílias, grupos leigos, paróquias, escolas confessionais etc.).

Para alcançar um resultado positivo na interação com uma liderança eclesial, um dos manuais sugere: “comece a reunião agradecendo ao seu líder pelo tempo dedicado e pelas *ações que ele já tomou para cuidar da comunidade*. Diga que você gostaria de realizar uma exibição de filme que *continue e aprofunde sua liderança*”; em seguida, o proponente pode “explicar que o Vaticano e as conferências episcopais apoiam este projeto” (Movimento Laudato Si’, 2022b, grifos meus). Esse pequeno trecho já dá uma ideia da riqueza estratégica do material. De saída, há um farto uso de técnicas de comunicação, como o reconhecimento de atividades prévias antes da efetivação do pedido de exibição e a apresentação da atividade como um *aprofundamento* dessas atividades. Já a menção ao alinhamento com instâncias eclesiais como o Vaticano e as conferências episcopais funciona como uma espécie de sinalização acerca da “submissão” do movimento à autoridade eclesial estabelecida.

Para além dessas diretrizes de caráter mais “diplomático”, que buscam aumentar a chance de uma colaboração frutífera com as instâncias eclesiais locais, os manuais elaborados pelo *Movimento Laudato Si’* também abrangem uma série de instruções de caráter prático: tutoriais técnicos sobre como testar os equipamentos de exibição, a melhor forma de organizar os assentos, a logística de divulgação, modelos de e-mail e mensagens de texto para serem disparadas por celular etc. Por fim, há direcionamentos até mesmo sobre como reagir a potenciais resistências e contestações que podem surgir nas rodas de conversa organizadas pelos

animadores. Nesse sentido, um dos manuais orienta o animador a demonstrar que ouviu a contestação do participante e indicar que “é grato por sua contribuição, mesmo que não concorde”, devendo encontrar sempre “um terreno comum” antes de responder à colocação.

Assim, caso alguém diga, por exemplo, que “os ambientalistas são agentes da esquerda política”, o manual orienta o animador a responder dizendo que “a crise planetária afeta a todos” e, por isso, “este não é um problema para a esquerda ou para a direita, mas, sim, um problema para todos que se preocupam consigo mesmos, seus filhos e seus vizinhos”. Já se a contestação apontar que “as mudanças climáticas não são causadas por humanos”, a orientação é, em primeiro lugar, acatar a contestação e apenas em seguida argumentar em uma direção diferente: “De acordo: a variação é absolutamente normal! Todos nós podemos pensar em verões especialmente quentes ou invernos frios. No entanto, a intensidade da mudança de temperatura e o ritmo em que está acontecendo NÃO são normais”. Ao final de sua resposta, o animador deve ainda se certificar de encerrar “com uma observação positiva” (Movimento *Laudato Si'*, 2022e).

Do movimento paralelo à plataforma oficial

Realizando um movimento organizacional que de certa maneira internaliza e expande estratégias que vinham sendo adotados pelo *Movimento Laudato Si'*, a estrutura oficial da Igreja Católica lançou, em 2021, a “Plataforma *Laudato Si'*”, um programa institucional de 7 anos financiado e coordenado diretamente pelo Vaticano. O principal órgão responsável pela criação da plataforma é o setor de ecologia do Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano integral, criado pelo papa Francisco em 2016. O objetivo principal da plataforma é funcionar como um hub online que congrega, coordena e garante uma identidade mínima entre as iniciativas globais e locais inspiradas pela encíclica *Laudato Si'*. O conteúdo elaborado para sete setores: famílias; paróquias e dioceses; escolas e universidades; hospitais e centros de saúde; empresas; organizações sociais (ongs, movimentos e fundações católicas); e ordens religiosas.

Os gestores, representantes legais ou até mesmo indivíduos que atuam em cada um desses setores fazem um cadastro na plataforma e, partindo de uma primeira etapa de autoavaliação, assumem compromissos públicos, passam a receber materiais e são conectados a grupos que compartilham reflexões e experiências naquele mesmo segmento. Muitos desses aportes reforçam ou até mesmo reproduzem, agora com o aporte de legitimidade, a estrutura organizacional e o impulso financeiro da Cúria Romana, produções oriundas *Movimento Laudato Si'*, como os manuais sobre desinvestimento e os roteiros de exibição do filme *A Carta*.

Conforme explicou o bispo Malaspina, por um lado, a plataforma funciona como uma ferramenta de “empoderamento” dos fiéis, possibilitando que eles encontrem uma “biblioteca de recursos para orientações teóricas e práticas”, tenham contato com “histórias inspiradoras” e

encontrem uma comunidade para implementar a *Laudato Si'* em contextos nos quais as próprias lideranças eclesiais não têm assumido a dianteira nessa temática. Simultaneamente, a plataforma também provê uma série de ferramentas voltadas aos operadores internos da estrutura institucional católica, dando suporte, por exemplo, para padres, bispos, monges, freiras, diretores de escola, líderes de organizações etc. que são simpáticos à causa ambiental e entusiastas em relação à *Laudato Si'*, mas não têm o *know-how* de como organizar iniciativas relacionadas a essa temática, nunca viram exemplos de atividades e reflexões que podem ser propostas, têm receios quanto ao tipo de discurso deve ser utilizado, quais orientações doutrinárias podem ser abordadas em conjunto com as questões ambientais e assim em diante.

De um ponto de vista organizacional, portanto, trata-se de uma ferramenta criada para dar maior coesão ao processo de esverdeamento do catolicismo. Medidas como essa mostram-se fundamentais não apenas como forma de manutenção da estrutura hierárquica tradicional, posto que a “capacitação” dos agentes eclesiais é também uma forma de “disciplinarização”, mas também porque ajudam a controlar a temperatura das tensões internas, afinal a percepção pública dos antagonismos relativos à incorporação da pauta ecológica pode gerar um “risco à reputação social e à imagem pública da organização religiosa em questão” (Koehrsen, Blanc e Huber, 2022: 55). Como será discutido no próximo tópico, tal tarefa se torna ainda mais complicada na medida em que conflitos internos já fortemente enraizados acabam de certa forma capturando a discussão sobre quais adaptações organizacionais são legítimas e necessárias para respaldar o engajamento ambiental encampado pela instituição religiosa.

7.2. Estratégias institucionais sob a lupa do Sínodo da Amazônia

Criado durante o Vaticano II para funcionar como uma estrutura colegiada relativamente autônoma em relação à Cúria Romana, o Sínodo dos bispos é composto por clérigos de diferentes regiões que se reúnem para auxiliar o papa na condução de assuntos regionais ou assuntos relacionados à igreja como um todo (Dulles, 1994: 930). No fluxo do processo sinodal, o primeiro passo é a elaboração de um documento preparatório (*lineamenta*) que orienta os processos de diálogo na esfera local. Com base nessa “consulta popular”, a Secretaria Geral do Sínodo elabora o instrumento de trabalho (*instrumentum laboris*) que vai pautar o debate dos bispos, observadores e conselheiros durante a assembleia-geral e nas reuniões dos pequenos grupos de trabalho (ou “círculos menores”). Em seguida, há a votação que consolida o documento final contendo uma série de sugestões que podem ou não ser chanceladas pelo papa em uma exortação apostólica pós-sinodal.

No que diz respeito ao Sínodo da Amazônia, o que o torna particularmente relevante para as discussões propostas nesta tese é o fato de que esse amplo processo deliberativo¹¹⁶ foi convocado tanto para sugerir “novos caminhos para a evangelização daquela porção do Povo de Deus” quanto “por causa da crise da floresta Amazônica” (Francisco, 2017), ou, na síntese elaborada na *lineamenta*, para buscar “novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral” (Sínodo Pan-Amazônico, 2018). A análise das disputas e proposições enfatizadas nos diferentes estágios do Sínodo podem, assim, fornecer pistas fundamentais à compreensão sociológica das reorganizações que estão ocorrendo na Igreja Católica sob a égide da “modernização ecológica”, as mudanças em sua hierarquia de prioridades, a redistribuição de seus recursos organizacionais e suas novas estratégias de legitimação e evangelização em um mundo crescentemente ameaçado pela sombra da destruição ambiental.

O pano de fundo da competição religiosa

A ideia de buscar “novos caminhos para a evangelização” já anuncia, de partida, o diagnóstico institucional de que algo não está funcionando, pois quem está no “caminho certo” não procura por rotas alternativas. Seguindo na metáfora, resta, contudo, uma série de fatores a se considerar, pois há atalhos que podem ser perigosos; há caminhos que atraem mais passageiros, mas esses só viajam por distâncias menores; há estradas que exigem que o veículo seja equipado de forma diferente, que os condutores recebam outro treinamento, desenvolvam outras habilidades; e, por fim, há vias que podem ser mais ou menos *eco-friendly*.

No caso da região amazônica em particular (e na América Latina de forma geral), um dos principais indicadores de que o problema com as rotas atuais está mais no lado da oferta do que no da demanda é o fato de que, enquanto o catolicismo declina, as igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais, crescem de forma acelerada. O próprio *instrumentum laboris* faz referência explícita a esse fenômeno dizendo que as discussões sinodais deviam levar em consideração “o vertiginoso crescimento das recentes Igrejas evangélicas de origem pentecostal, especialmente nas periferias” (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a: §133). De fato, diferentemente do que acontece em muitos países do continente europeu, onde o declínio católico tem como principal contrapartida um contingente crescente de pessoas que não se identificam com uma religião institucional (Casanova, 1994; Bruce, 1996; Berger, 2000; Hervieu-Léger,

¹¹⁶ Esse Sínodo contou com uma abertura sem precedentes para o processo de “escuta local”, o qual teve participação de cerca de 87 mil pessoas em 262 eventos – encontros territoriais, fóruns, rodas de conversa etc. – promovidos pela Rede Eclesial Pan-Amazônica (Repam), uma espécie de federação criada em 2014 a partir da conjunção de vários órgãos eclesiais que atuam na região amazônica. Tal ampliação do processo de escuta local passou a se tornar uma regra obrigatória após a publicação da Constituição Apostólica *Episcopalis communio* (Francisco, 2018b).

2007), no contexto latino-americano esse declínio está fortemente associado ao crescimento das igrejas evangélicas (Hewitt, 1993; Pierucci, 2006; Prandi e Santos, R., 2015).

Entre 1970 e 2014, o número total de católicos latino-americanos caiu de 94% para 69%, enquanto evangélicos passaram de 4% para 19%, com o pentecostalismo liderando esse crescimento (Pew, 2014:26). No caso brasileiro, católicos passaram de quase toda a população, 92%, em 1970, para 65% em 2010, enquanto, no mesmo período, evangélicos passaram de 5% para 22% (IBGE, 2010). Em projeções mais recentes, católicos caem para 51% da população, e alguns estados da região amazônica chegam até mesmo a registrar, pela primeira vez na história, uma maioria evangélica (Datafolha, 2019). Padrões semelhantes são encontráveis na maioria dos países que compõem a bacia amazônica (Béltran, 2013: 380; Bureau of Statistics, 2016; INEI, 2017: 231-56; Latinobarómetro, 2018; RCS, 2019).

Tais tendências ajudam a entender por que o contexto amazônico constituía uma “tempestade quase perfeita” para a recalibragem de estratégias institucionais da Igreja Católica. Afinal, como resumiu o cardeal Hummes¹¹⁷, em meio a essas mudanças no cenário religioso, “a colheita de séculos de missão vai sendo perdida” e, para barrar a desertificação do ecossistema católico, a igreja precisaria ser “relançada” na Amazônia (Hummes, 2019a: 62). Posto que esse cenário de crise do catolicismo tem como contrapartida o crescimento das igrejas evangélicas, uma parte importante dos debates sinodais consistiu em estabelecer quais características dessas igrejas seriam relevantes e legítimas para serem usadas como exemplo pela Igreja Católica.

Esverdeamento e flexibilização institucional

Nos documentos sinodais, o raciocínio que conectava modernização ecológica e mudanças institucionais seguia mais ou menos as seguintes etapas: 1) a Igreja Católica pode contribuir para a agenda ambiental na Amazônia tanto pelo empoderamento das comunidades locais quanto pela contraposição ao avanço de alternativas religiosas ecologicamente deletérias; mas, para isso, 2) precisaria parar de perder a competição religiosa, tornando-se mais atraente para a população local; mas, para isso, 3) precisaria, externamente, ampliar seu escopo de ações sociais e, internamente, aceitar certas inovações institucionais, tais como adaptar os requisitos do sacerdócio aos costumes locais; caso contrário, 4) não haverá trabalhadores religiosos suficientes¹¹⁸ nem legitimidade pública para uma retomada do catolicismo na região amazônica.

¹¹⁷ Para além de ter sido uma das principais lideranças da Repam, o franciscano Hummes também foi um dos “cabos eleitorais” de Bergoglio durante o conclave que o elegeu como papa. Ao explicar a escolha do nome “Francisco”, Bergoglio chegou a mencionar que a ideia lhe ocorreu quando Hummes, após a eleição, o parabenizou pedindo para que “não esquecesse dos pobres” (Ferraz, 2020).

¹¹⁸ A diocese responsável pela região amazônica no Peru, por exemplo, tem apenas 16 postos de missão e 55 missionários para cobrir um território maior que a Inglaterra (Pedroso, 2019); enquanto isso, no Brasil, apenas 3% do já escasso clero nacional trabalha na região amazônica (Ferreira, 2019).

No que se refere às mudanças internas, como em qualquer burocracia, as diferentes instituições religiosas estipulam uma série de requisitos que diferenciam aqueles que são qualificados para ocupar um determinado cargo eclesiástico e aqueles que não são. Um dos principais operadores dessa distinção, no caso católico, é o celibato, uma prática que se instituiu não apenas por questões simbólicas (como forma de demonstrar ascetismo, virtuosidade etc.), mas também em razão de vantagens práticas, tais como o interesse da igreja em evitar uma disputa pela herança dos sacerdotes (Weber, 1991: 400). Entretanto, a despeito das razões históricas que levaram a essa consolidação do celibato como critério de exclusão, inúmeras autoridades católicas já defenderam sua relativização ao longo da história, em vários contextos e usando os mais diferentes tipos de argumentos (Beozzo, 2001: 219-20; Mainwaring, 2004; Charlton e Simpson, 2010; Hoban, 1999; McCord, 2010; Serbin, 2006).

No Sínodo da Amazônia, essa mesma pauta foi retomada com base em uma moldura socioambiental que fala da importância de respeitar e preservar não só o meio ambiente, mas a diversidade cultural, principalmente das populações indígenas. Particularmente relevante, nessa linha de raciocínio, é o fato de que, para a maior parte dessas populações, a constituição de uma família é requisito indispensável para o exercício de papéis de liderança (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a: 46, §129). Razões de caráter bastante semelhante também foram evocadas para defender a expansão dos papéis religiosos das mulheres (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a: 47, §129; 2019b: 25, §95). Aos argumentos relacionados à manutenção e respeito à diversidade cultural, somavam-se outros de ordem dogmática e até mesmo histórica: no caso do celibato, a disciplina seria um dom, mas não uma exigência que derivava da própria natureza do sacerdócio (Sínodo Pan-Amazônico, 2019b: §111); no caso da ordenação de diaconisas, haveria um precedente histórico nos séculos iniciais da Igreja e, portanto, tratava-se não de algo novo, mas de uma restauração (Sínodo Pan-Amazônico 2019b: 26, §103) – colocando a oração Glória ao Pai de outra forma: “tal como era no início, não é agora, mas deveria ser”.

Por fim, no que diz respeito a acomodação de novas experiências litúrgicas, mais uma vez sob a égide de uma ecologia “integral” – isto é, uma ecologia que vai além da preocupação com a “mera” preservação do meio ambiente –, o Sínodo defendeu a incorporação de “mitos, tradições, símbolos, saberes, ritos e celebrações originários, que incluem as *dimensões transcendentais, comunitárias e ecológicas*” (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a: §98, grifos meus). Antecipando preocupações sobre a ortodoxia dessas incorporações, o documento final sugeriu a criação de universidades, comitês de estudo e centros de tradução na região, ou seja, uma espécie de rede de ortodoxia que preservaria a substância dos sacramentos, adaptando sua forma “sem perder de vista o essencial” (Sínodo Pan-Amazônico, 2019b: §62, §114, §118).

À primeira vista, os debates sobre os requisitos do sacerdócio e outras questões ritualísticas parecem fora de lugar, como se fossem questões secundárias ou, no máximo, paralelas às discussões sobre a “ecologização” da Igreja Católica. No entanto, esse alinhamento entre modernização das estruturas eclesiais, retomada da evangelização e modernização ecológica “integral” pode ser encontrado não só nos documentos sinodais oficiais, mas também em várias declarações feitas pelo clero local na mídia jornalística (Damian, 2018; Azevedo, 2019; Falasca, 2019). O cardeal Hummes, então presidente da Repam e relator geral do Sínodo, chegou a corrigir um jornalista que estava abordando essas questões como se fossem objetos separados:

[Hummes] Não podemos perder a Amazônia; não podemos falhar lá como Igreja [...].

[Jornalista] *Dois temas*, portanto, estão na agenda do Sínodo: *ecologia e a presença da Igreja na região...*

[Hummes, interrompendo] *Não são dois, é um só! Não há separação entre nós e a natureza. Tudo está interconectado [...].*

[Jornalista]: Em resumo, qual é o principal objetivo do Sínodo?

[Hummes]: Uma *evangelização encarnada* na cultura dos povos indígenas *em uma perspectiva de ecologia integral*. O Sínodo para a Amazônia promoverá a *inculturação*¹¹⁹ da fé cristã nas culturas dos povos indígenas [...].

[Jornalista]: Portanto, os ministérios também serão repensados...

[Hummes]: [...]. Se falamos de uma Igreja que deve se inculturar, seus ministérios também devem ser inculturados (Falasca, 2019).

Tal como ocorreu em outras ocasiões (Mainwaring, 2004), alguns sacerdotes identificavam nesse raciocínio uma ameaça à preservação da identidade institucional da Igreja Católica. Não à toa, o fim da imposição do celibato e a abertura institucional ao diaconato feminino foram os dois tópicos com mais votos contrários no documento final (Sínodo Pan-Amazônico, 2019b). Ainda assim, os dois tópicos foram aprovados pela ampla maioria dos votantes e, guarnecidas com a legitimidade construída no processo sinodal, tais demandas por um *aggiornamento* ecologicamente correto e inculturado atravessaram a janela de oportunidade criada pelo Sínodo e chegaram à antessala da Cátedra de São Pedro. Enquanto Francisco preparava sua Exortação, porém, setores conservadores, que estavam em menor número no Sínodo, construíam novas barreiras de contenção em torno da Cúria – um espaço institucional mais autocentrado, menos permeável às demandas dos atores periféricos e no qual a distribuição de poder favorece historicamente grupos conservadores (Wilde, 2004; 2007).

¹¹⁹ Termo “de ordem teológica, mas de inspiração etnológica” (Pierucci, 2005). Há diferentes entendimentos acerca de seu significado. Alguns são mais “instrumentais”, referindo-se à “tradução” e ao uso do estoque cultural autóctone para efetuar a evangelização. Outros englobam uma dimensão de valorização das culturas locais, partindo da perspectiva de que a própria cosmologia religiosa tradicional pode ser enriquecida a partir do intercâmbio cultural (Cox, 1988; Sanchis, 1999; Almeida, 2006).

Papéis específicos para “naturezas específicas”

Se a estrutura colegiada do Sínodo favorecia a atuação de grupos que tinham menos recursos e menos acesso aos canais regulares do exercício do poder na Igreja, mas que eram hábeis na construção de consensos, essa nova etapa marcaria o retorno a um ambiente que favorece a hierarquia e a autoridade tradicional de agentes “investidos em manter a Igreja tão inalterada quanto possível” (Wilde, 2004: 578). Um episódio notável dessa articulação para barrar a avanço de acomodações institucionais foi a publicação de *From the Depths of Our Hearts: Priesthood, Celibacy and the Crisis of the Catholic Church* (2020). Inicialmente promovido como uma obra conjunta do cardeal Robert Sarah (um dos líderes da ala conservadora no Vaticano) e do papa emérito Bento XVI, o texto explicitava uma oposição ferrenha às demandas vindas do Sínodo da Amazônia: “enquanto o barulho criado por um estranho Sínodo da mídia – que se sobrepôs ao verdadeiro Sínodo – ecoava pelo mundo, nós nos reunimos” (Sarah e Bento XVI, 2020: 19).

O “contraenquadramento” (Benford e Snow 2000; Esacove, 2004) delineado nessa publicação compartilha o diagnóstico dos bispos que se reuniram no Sínodo da Amazônia: há uma crise na Igreja. No entanto, nesse caso, eles argumentam que a crise só piorará, e muitos padres serão “tentados pela ideia de desistir e abandonar tudo” se a Igreja não frear os questionamentos à santidade do celibato (Sarah e Bento XVI, 2020: 143). Não se contestava a importância estratégica de buscar uma maior integração nas culturas locais com o objetivo de as converter, mas isso não deveria ser feito por meio da suspensão de preceitos e exigências – como o celibato – que, na visão de setores mais conservadores, poderiam resultar em uma ameaça à própria unidade da instituição católica:

É urgente e necessário que todos – bispos, padres e leigos – parem de se deixar intimidar pelos apelos equivocados, pelas produções teatrais, pelas mentiras diabólicas e pelos erros da moda que tentam desvalorizar o celibato sacerdotal (Sarah e Bento XVI, 2020: 146).

Pouco tempo após o lançamento, Bento XVI solicitou a remoção de seu nome como coautor do livro, mas suas indiscutíveis colocações¹²⁰ sobre o tema provocaram enorme controvérsia nos círculos internos do Vaticano, mudando a balança simbólica que até então pendia em favor dos padres sinodais. Enquanto isso, por mais que o papa Francisco tenha expandido os mecanismos horizontais de governança na Igreja, ele não estava disposto a usar o peso de seu cargo em favor do avanço dessas reformas em específico, especialmente porque ele mesmo já havia dito que, pessoalmente, opunha-se a quaisquer mudanças nessa temática (Brockhaus, 2019). Por fim, havia ainda outra preocupação, fortemente enfatizada por membros

¹²⁰ O cardeal Sarah chegou a publicar cartas pessoais buscando provar que Bento XVI tinha revisado o manuscrito inteiro e aprovado sua publicação (Politi, 2020). A partir daí, diversas teorias sobre o ocorrido surgiam, umas afirmando que Bento XVI estava ciente de tudo, outras defendendo que ele foi manipulado por Sarah e, em razão de seu debilitado estado de saúde, não percebeu o que estava por vir.

da Cúria, de que mesmo uma acomodação restrita à região amazônica abriria um precedente perigoso e poderia alimentar movimentos cismáticos em outros contextos (Flynn, 2019).

A eficácia dessas articulações conservadoras ficou clara quando a Exortação foi publicada: as demandas sinodais pela ordenação de diaconisas e o relaxamento da regra do celibato não foram explicitamente rejeitadas (ficando aberta a possibilidade dessas pautas serem retomadas no futuro), mas tampouco foram aprovadas pelo papa Francisco. Mas como o Sínodo já havia legitimado publicamente essas demandas, era necessário fazer mais do que simplesmente ignorá-las ou deixá-las em suspenso. Francisco precisava enquadrá-las de outra forma.

No caso do relaxamento do celibato, o papa basicamente rejeitou a necessidade prática da medida naquele momento. Para resolver a escassez de padres e a falta de serviços católicos na região, a melhor saída seria reestruturar a formação sacerdotal e dar mais apoio aos líderes leigos (Francisco, 2020: §90-3). Quanto à ordenação de mulheres, o contraenquadramento de Francisco afirmava que o acesso delas à “ordem sacra”, na verdade, reduziria sua importância: “isso nos levaria a clericalizar as mulheres, *diminuiria o grande valor do que elas já realizaram* e sutilmente tornaria sua contribuição indispensável *menos eficaz*” (Francisco, 2020: §100, grifos meus). Retomando um repertório católico tradicionalista que relaciona o papel das mulheres à figura materna de Maria (Rosado-Nunes, 2008; Zagano, 2020), Francisco acrescentaria ainda que “as mulheres prestam à Igreja a sua contribuição *segundo o modo que lhes é próprio* e prolongando a força e a ternura de Maria, a Mãe” (Francisco, 2020: §101, grifos meus).

O raciocínio tradicionalista que permeia esse contraenquadramento é notavelmente semelhante a outras restrições especificamente dirigidas às mulheres, algumas das quais eram mantidas pela Igreja Católica até poucas décadas atrás, como a condenação do trabalho fora de casa e o uso de “roupas masculinas” (Prandi, 1975; Prandi e Santos, R., 2015: 209). Dessa forma, a despeito das flexibilizações ocorridas nas últimas décadas, a Igreja Católica continua propondo uma concepção de “mulher” como um ser dotado de uma “natureza própria”, uma “natureza” marcada pela “sensibilidade, delicadeza, capacidade de doar-se e de perdoar, numa escala que vai sempre delas para alguém” (Rosado-Nunes, 2008: 74). É essa natureza específica, derivada de uma “‘ordem’ natural dada por Deus” (Rosado-Nunes, 2008: 74), e não um preconceito de gênero ou algo do tipo, que determinaria o lugar e o papel das mulheres tanto na Igreja quanto fora dela. É a mesmíssima lógica de fundo que aparece no Sínodo: homens e mulheres são dotados de “vocações” diferenciadas e, por mais que pareça existir uma hierarquia entre elas (com os homens no topo), os diferentes papéis e atribuições seriam complementares, posto que adequados a seres com “naturezas” distintas, e uma ecologia verdadeiramente integral impõe o respeito a essas naturezas.

Esverdeamento e expansão da ação social católica

Conforme apontado anteriormente, para além de avançar as demandas por um *aggiornamento* interno, os enquadramentos elaborados no Sínodo da Amazônia buscaram ressaltar a relevância estratégica de um ajuste externo, associando a retomada da evangelização católica com a retomada de um papel público proeminente na promoção da justiça socioambiental. Tal como explicou o então presidente da CNBB, Walmor de Azevedo, chefe da delegação brasileira no Sínodo, o processo deveria levar a Igreja não só a buscar uma “transformação para dentro”, mas também a avançar em sua “corajosa presença pública na sociedade” (CNBB, 2020). Em diferentes instâncias do processo sinodal, as proposições de um investimento institucional nessa direção “externa” eram descritas por meio da fórmula que articula o “grito da terra” e o “grito dos pobres”. Em seu discurso introdutório ao Sínodo, o então cardeal arcebispo de São Paulo, Cláudio Hummes, dizia que “os gritos da terra e os dos pobres nesta região [amazônica] é o mesmo grito” (Hummes, 2019b: 3). A segunda parte do *instrumentum laboris*, por sua vez, é intitulada “Ecologia Integral: O Grito da Terra e dos Pobres” (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a). O documento final tem um tópico com o mesmo título, além de várias outras passagens com variações da mesma fórmula (Sínodo Pan-Amazônico, 2019b).

Por fim, a exortação apostólica pós-sinodal publicada pelo papa Francisco tem um tópico chamado “Grito da Amazônia”, no qual se afirma que “o chamado a Deus requer uma escuta atenta ao grito dos pobres e, ao mesmo tempo, da terra” (Francisco, 2020: 16, §52). No final dessa frase, mais uma vez, Francisco omite o nome de Leonardo Boff e cita a sua *Laudato Si'* como referência. Em se tratando de uma exortação apostólica, que ocupa alta posição na hierarquia de documentos da Igreja Católica e cuja produção é permeada por diversas instâncias e especialistas que buscam intervir no uso de cada palavra para “estabilizar” a variedade de ramificações interpretativas, essa omissão é bastante significativa. Apesar de sua óbvia influência, Boff permanece sempre como um interlocutor implícito (quase como se não existisse dentro do dossel sagrado dos documentos oficiais católicos) nas passagens aqui mencionadas.

Quando perguntei a Eduardo Malaspina, bispo referencial da pastoral da ecologia integral do Regional Sul 1 da CNBB, sobre o motivo dessa recorrente omissão, a resposta foi de que, por mais que Boff seja um teólogo renomado e tenha uma contribuição importante, o papa Francisco “ampliou essa questão do grito da terra e do grito dos pobres”, por isso, o enquadramento do papa configuraria uma proposta nova, mais ampla, “para o mundo”. Isso ilustra, mais uma vez, um aspecto importante da dinâmica institucional da Igreja Católica: como ela não pode mudar abrupta e contradizer explicitamente posições antes adotadas, ela sutilmente destranca portas que se encontravam fechadas e as deixa entreabertas, mas nunca escancaradas.

Levando-se em conta a sequência de “filtros” que se interpõem à elaboração dos documentos sinodais, também fica claro que a pauta socioambiental vai dividindo um espaço cada vez maior com pautas morais tradicionais à medida que os documentos iniciais vão ficando para trás. Isso pode ser visto, por exemplo, no seguinte trecho do documento final, que alinha a preservação de rios e florestas, o respeito aos valores das comunidades indígenas e a defesa da vida “em sua integralidade, desde a concepção até seu ocaso” – o que, na “novilíngua” (Orwell, 2007) da ecoteologia católica, significa a condenação conjunta de pautas como aborto, contracepção artificial, pesquisa com células embrionárias e eutanásia:

Reafirmamos o nosso compromisso na *defesa da vida em sua integralidade, desde a concepção até seu ocaso* e a dignidade de todas as pessoas. A Igreja esteve e está ao lado das comunidades indígenas para salvaguardar o direito de terem uma vida própria e em paz, respeitando os valores de suas tradições, costumes e culturas, a preservação dos rios e florestas, que são espaços sagrados, fonte de vida e sabedoria. Apoiamos os esforços de tantos que corajosamente *defendem a vida em todas suas formas e etapas* (Sínodo Pan-Amazônico, 2019b: §80, grifos meus).

O fato de tal preocupação aparecer de forma tão mais explícita no documento final do que nos iniciais é revelador, posto que sua ordem cronológica é proporcional à proximidade do núcleo institucional católico: os primeiros documentos foram mais influenciados por lideranças locais, que vivem em maior proximidade com as comunidades amazônicas, ao passo que os seguintes foram escritos com a participação mais ativa da Santa Sé, onde predominam a defesa do *status quo* e de princípios vistos como fundamentais à manutenção da identidade institucional católica.

De toda forma, seja focando mais em pautas moralistas tradicionais ou no enfrentamento da injustiça social sistêmica, as diversas instâncias do Sínodo compartilharam o pressuposto de que “a crise socioambiental abre novas oportunidades para apresentar Cristo” (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a: 9, §7). Seguindo a tendência de identificar o declínio da identidade católica como um problema de ordem cultural, cuja resolução não depende simplesmente da mera conversão (ou reconversão) de mais indivíduos (Prandi, 2008), os participantes do Sínodo entendiam que a expansão do papel público da Igreja era indissociável da resolução da crise de evangelização do catolicismo. Tal como o cardeal Hummes argumentaria em seu livro sobre o Sínodo (2019a: 73-4), “a Igreja cresce mais por atração do que por proselitismo” e, por isso, suas estratégias de evangelização deveriam focar menos “pregação e argumentação” e mais o “testemunho de caridade e misericórdia”.

É justamente ao possibilitar uma atualização desse “testemunho de caridade e misericórdia” que a crise ecológica proveria uma oportunidade para a Igreja Católica expandir e modernizar seu escopo de atuação na esfera pública. Realizando investimentos institucionais

que garantam a perseguição dessa estratégia, a Igreja poderia se consolidar como uma “defensora” legítima das comunidades locais, seus territórios e ambientes naturais:

A Igreja, por sua dimensão profética, é chamada a anunciar e denunciar as realidades da Amazônia, em termos de direitos dos povos e da natureza. Diante das grandes ameaças que o território e os povos estão sofrendo, a voz da Igreja é importante, e ela deve falar de forma colegiada, não pessoal, para que tenha força e eco junto aos órgãos governamentais (Círculo menor, 2019a).

A violência na Amazônia é praticada contra pessoas, povos, culturas e natureza [...]. A defesa dos povos e da natureza deve ser uma ação eclesial e não apenas uma pastoral [...]. As coisas boas que a Igreja faz através das pastorais sociais devem ser mais divulgadas (Círculo menor, 2019l, grifos meus).

Em suma, ao endossar essa reorientação estratégica, os sacerdotes retomavam a ideia de que, diante da crescente competição religiosa, a Igreja Católica poderia se posicionar estrategicamente na esfera pública como representante legítima (e “orgânica”) dos interesses de setores marginalizados, tornando-se novamente a “igreja do povo” (Casanova, 1994: 126-33; Gill, 1994; Prandi e Santos, R., 2015). Reciclando e atualizando essa estratégia com base numa gramática ecológica, a instituição católica poderia abordar um leque mais amplo de questões — agora também em favor de ecossistemas ameaçados e de comunidades que sofrem com injustiças ambientais —, usando o resultante capital simbólico extra em suas disputas religiosas. Tal capital seria particularmente relevante em vista do diagnóstico de que os evangélicos não estariam equipados para seguir na mesma linha e de que alguns até influenciariam “negativamente os grupos amazônicos”, seja por pregar a “teologia da prosperidade” ou uma “visão negativa” (fatalista) acerca do mundo (Sínodo Pan-Amazônico, 2019a: 51§137-8).

O repertório que articula o apoio católico à agenda ambiental com a crítica às igrejas evangélicas neopentecostais já vinha sendo gestado há vários anos em esferas locais antes de ganhar os holofotes do Sínodo. Em um documento sobre mudanças climáticas (comumente conhecido como *Profecia da Terra*), os bispos brasileiros já afirmavam que “valores como solidariedade, contemplação, compaixão, desapego, humildade, desapareceram diante das ‘igrejas de mercado, onde vale o sucesso, a fama, e onde a qualidade da vida cristã é calculada conforme o sucesso que ela atinge ou a fortuna que ela produz” (CNBB, 2009: 65). Na Campanha da Fraternidade de 2011, o avanço do consumismo é atrelado ao crescimento de uma religiosidade que usaria o nome de Deus apenas para “satisfazer desejos e ambições individuais”, uma religiosidade que buscaria o sucesso acima de tudo e justificaria “fontes de lucro que agridem o planeta” (CNBB, 2010: 7).

A transposição desse repertório para as disputas religiosas no contexto amazônico fica bastante clara em uma entrevista de Paulo Suess, consultor teológico do Conselho Indigenista Missionário, que participou do Sínodo como conselheiro especialista:

A Amazônia é uma terra disputada não somente por grupos econômicos multinacionais, mas também por grupos neopentecostais que propagam uma teologia da prosperidade com base em leituras fundamentalistas da Bíblia. [...] Sua teologia desarticula a luta pelos direitos dos mais pobres, dos povos nativos, dos últimos. Seu fundamentalismo teológico contribui para a destruição da herança cultural de muitos povos indígenas e assim os enfraquece na defesa dos seus direitos políticos (Machado, 2020).

Em contraposição a essa ação deletéria, o catolicismo teria um “currículo” sólido para apresentar, posto que “escolas, hospitais, oficinas, obras sociais se construíram e foram mantidas durante séculos [pela Igreja Católica] em todos os rincões da Amazônia”, e que “vilas e cidades se edificaram a partir das ‘missões’ da nossa Igreja” (CNBB/Repam, 2019: 1). Tal histórico de contribuições colocaria a Igreja Católica em uma posição privilegiada diante das comunidades locais, inclusive entre os povos indígenas que, apesar de alguns conflitos anteriores com os missionários católicos, “compreenderam que atualmente a Igreja Católica pode ser um dos melhores parceiros em sua luta por direitos e justiça” (Círculo menor, 2019f: §2).

A evangelização como horizonte último

Na medida em que a calibragem de estratégias institucionais avança no interior dos corredores da Santa Sé, as discussões sobre as transformações que podem ser empreendidas no e pelo catolicismo em sua interação com a “cultura-alvo” vão dando cada vez mais lugar às discussões sobre como adquirir a confiança e o reconhecimento das comunidades locais, com o objetivo último de abrir brechas para a evangelização. Assim, por mais que a exortação apostólica que coroa o processo sinodal fale da importância de exaltar a “sacra admiração perante a natureza” contida na “espiritualidade indígena”, ela também acrescenta a orientação de que os sacerdotes devem sempre priorizar uma tarefa fundamental: “conseguir que esta relação com Deus presente no cosmos se torne cada vez mais uma *relação pessoal*” (Francisco, 2020: 21, §73, grifos meus). Ou seja, ao fim e ao cabo, o fato de tais “espiritualidades” serem ecológicas não as isentaria de ser, sob a ótica da Igreja Católica, desviantes. É, portanto, menos em reconhecimento à validade e legitimidade própria das cosmologias religiosas locais, e mais tendo em vista objetivos práticos voltados à evangelização, que Francisco orienta os sacerdotes a não qualificarem

como superstição ou paganismo certas expressões religiosas que nascem, espontaneamente, da vida do povo. Antes, é necessário saber reconhecer o *trigo que cresce no meio do joio* [...]. É possível receber, de alguma forma, um símbolo indígena sem o qualificar necessariamente como idólatrico. Um mito denso de sentido espiritual pode ser valorizado, sem continuar a considerá-lo um extravio pagão [...]. Um verdadeiro missionário procura descobrir as aspirações legítimas que passam através das manifestações religiosas, às vezes imperfeitas, parciais ou equivocadas, e tenta dar-lhes resposta a partir duma espiritualidade inculturada (Francisco, 2020: 23, § 78-9, grifos meus).

A mesma ênfase na prioridade da evangelização pode ser depreendida do respaldo dado por Francisco à expansão das ações sociais empreendidas pela Igreja Católica. Tanto que, ao se

comprometer com a canalização de mais recursos para atender ao “grito da terra e dos pobres”, Francisco alerta que a

autêntica opção pelos mais pobres e abandonados, ao mesmo tempo que nos impele a libertá-los da miséria material e defender os seus direitos, implica propor-lhes a amizade com o Senhor [...]. [Não] podemos contentar-nos com uma mensagem social [...]. Eles têm direito ao anúncio do Evangelho[...]. *Sem este anúncio apaixonado, cada estrutura eclesial transformar-se-á em mais uma ONG* (2020: §63-4, grifos meus).

Em linha com esse mesmo norte, Francisco já havia celebrado a inauguração de um barco construído pela Igreja (e nomeado em homenagem ao próprio papa) para atender comunidades ribeirinhas na região amazônica, afirmando que aquele era “um belo gesto concreto em vista do Sínodo dos Bispos para a Amazônia” e uma comprovação de que Deus “continua a enviar aos seus discípulos para *anunciar o Reino de Deus e a curar os doentes*” (Francisco, 2019b, grifos meus). A sequência desse pronunciamento é atravessada por outras tantas colocações de teor semelhante, nas quais o papa conjuga os objetivos evangelizadores e assistenciais – sempre nessa ordem – que deverão ser atendidos por aquela iniciativa: “[o barco] levará a Palavra de Deus e oferecerá acesso a uma saúde melhor para as populações mais carentes”; “este barco levará tanto o conforto espiritual como a calma para as agitações dos homens e mulheres carentes, abandonados à própria sorte”.

É tendo como horizonte último o avanço da evangelização, portanto, que o enfrentamento da crise ecológica se apresenta como uma oportunidade para a Igreja Católica atualizar seu escopo tradicional de ações sociais, respondendo assim simultaneamente ao “grito da Terra” e ao “grito dos pobres”. Em vez do proselitismo em nível individual, esse esforço em nível coletivo se sobrepôs às propostas de inculturação dos ministérios eclesiásticos e se consolidou como a estratégia prioritária para impulsionar o “produto” católico em um mercado religioso crescentemente competitivo, um mercado em que a oferta de serviços religiosos centrados em demandas de natureza mais individualista já estaria relativamente saturada, ao passo que o oferecimento de uma religiosidade que “empodera” as comunidades e encampa a proteção do meio ambiente aparece como um diferencial.

7.3. Dinâmica institucional entre os evangélicos

Tanto no que se refere à escala de articulação, quanto ao grau de incorporação institucional, as iniciativas ecorreligiosas no campo evangélico brasileiro são bastante diminutas quando comparadas ao que vem ocorrendo na Igreja Católica. O universo em que essa falta de articulação institucional aparece de forma mais aguda é o dos pentecostais e neopentecostais. Apesar das análises expostas em capítulos anteriores evidenciarem que lideranças importantes desses segmentos demonstram certa abertura e até mesmo relativa desenvoltura para formulação

de diretrizes ecorreligiosas, trata-se de um fato incontestado que os investimentos institucionais na pauta ambiental são mais escassos entre os pentecostais e neopentecostais. Quando ele existe, geralmente ocorre em espaços organizacionais periféricos ou de forma isolada – em algum programa de rádio, uma postagem nas redes sociais em uma data específica, ou em um tópico pontual das escolas dominicais.

Como sempre, é importante ressaltar que a falta de investimento institucional não implica nenhum tipo de rejeição de ordem teológica. Nas vezes em que aparece nos círculos institucionais, o tema do cuidado da natureza é invariavelmente apresentado como algo “agradável aos olhos do Senhor” desde que sua prática seja “equilibrada”, no sentido de não configurar uma dedicação excessiva que requeira um investimento quase-religioso, que seu foco esteja no plano comportamental e em mudanças pontuais no estilo de vida (evitando discussões de teor político¹²¹), e, finalmente, que seja manifestamente cristão. Como já foi apontado, um passo fundamental no realce dessa conformidade é a articulação da questão ambiental com outros valores e agenda já consagrados no campo cristão. “Nós cristãos”, ressalta o pastor Silas Daniel (2007: 25) em obra publicada pela editora da Assembleia de Deus, “devemos, sem dúvida, lutar pela preservação da natureza”. Entretanto, ele explica em seguida, existem:

cristãos que não se preocupam em *transmitir os valores do Reino de Deus* aos seus familiares e colegas de trabalho e também são passivos diante de temas como a *legalização do aborto* e os projetos que pretendem minar a *liberdade religiosa e de expressão*, preferindo mourejar apenas em favor daquelas causas que a própria sociedade elegeu como as únicas dignas de nossa atenção e dedicação. *As causas ecológicas, por exemplo*. Em outras palavras, são cristãos que têm sua agenda determinada não pelos valores da Palavra de Deus, mas apenas pelas demandas escolhidas pelo seu tempo, isto é, pela mídia e pensadores secularistas (Daniel, 2007: 236-7, grifos meus).

Diante de um cenário altamente limitado do ponto de vista de recursos institucionais e marcado por uma desconfiança e um escrutínio quase paralisantes, não chega a causar surpresa o fato de que os empreendimentos ecorreligiosos acabem surgindo de forma apenas esporádica, com atividades localizadas e de curto prazo. Mesmo quando o indivíduo engajado em promover iniciativas ecorreligiosas é um pastor com certa proeminência sobre a igreja local, ele acaba sendo alvo daquilo que um pastor pentecostal entrevistado classificou como “fofoca institucional”. Nesse caso, o referido pastor era filho de um dos fundadores da igreja local, o que lhe dava uma rara vantagem relativa na promoção de discussões sobre esse tema junto àquela comunidade. Após os fiéis terem, nas palavras do pastor, “comprado a ideia”, ele tentou

¹²¹ A associação de sua imagem com a figura do “político” – e “pior” ainda, do “político progressista” – foi, por exemplo, uma das barreiras encontradas por Marina Silva em sua interlocução com o público evangélico. Na entrevista para esta tese, ela relatou que houve casos em que chegou a ser convidada por um pastor ou outra liderança religiosa local para falar sobre meio ambiente na igreja e, em seguida, aqueles que efetuaram o convite sofreram reprimendas tanto de outros pastores quanto de dirigentes denominacionais.

passar para o próximo estágio e mobilizar canais institucionais mais amplos, como as convenções de sua denominação, mas relata ter sofrido uma forte rejeição ao buscar essa alavancagem. A saída buscada, nesse caso, foi abrir uma agência missional e tentar difundir a pauta ecorreligiosa como atividade paralela, isto é, por meio de canais alternativos àqueles da sua própria instituição religiosa e em um contexto organizacional menos condicionado pela concorrência e pelo exclusivismo religioso. Apesar de ter se afastado das disputas nesse terreno, ele conta que ainda hoje é confrontado com reclamações do tipo: “o pastor fez tudo isso naquele local, plantou árvores, instalou fossa ecológica, mas não ajudou a abrir nenhuma igreja.”

Em suma, sem a coordenação, o respaldo e o envolvimento institucional que seriam necessários para empoderar esses indivíduos e viabilizar iniciativas de maior tração, a tarefa de fixar a agenda ambiental de forma mais prevalente em uma denominação se torna praticamente impossível. Conforme aponta David Mesquiati, pastor na Assembleia de Deus e importante liderança do movimento da missão integral, a falta desses canais institucionais é determinante pois “a reflexão a gente já tem”, sendo assim o problema é “como chegar na ponta”. Ainda segundo Mesquiati, quando não há um completo desinteresse com a pauta ecológica, o máximo que se consegue emplacar nas estruturas institucionais é “um sermão, um encontro, uma conferência, um evento de conscientização; [...] na semana por exemplo do meio ambiente a gente normalmente faz uma pregação na igreja [...], mas não tem uma agenda maior”.

Uma das principais razões para isso é de ordem estrutural, e diz respeito à intensa fragmentação institucional que perpassa não só os ramos pentecostais e neopentecostais, mas o campo evangélico brasileiro como um todo. Esse cenário de fragmentação tende a gerar uma sinuca de bico: quando uma iniciativa ecorreligiosa surge na esfera local, ela pode até conseguir um sucesso relativo, mas tende a ficar restrita a essa esfera e raramente consegue acesso aos canais institucionais (para além de pequenos favores do pastor local) que possibilitariam sua expansão e o surgimento coordenado de iniciativas semelhantes; já quando a pauta surge nos núcleos das associações, federações, convenções e afins, ela tende a ficar restrita ao plano simbólico das declarações oficiais, recomendações e produções teológicas, raramente se convertendo em programas práticos de escala relevante nas igrejas locais.

A coletânea *Assim na terra como no céu*, organizada por Gínia Bontempo (2011), reúne uma série de exemplos de como o *esforço pessoal* de alguns fiéis pode resultar no surgimento de iniciativas ecorreligiosas de relativo sucesso em algumas igrejas locais ao redor do Brasil. Um deles é apresentado por Elisa Cunha, professora da escola bíblica dominical da Igreja Presbiteriana Nacional. Segundo esse relato, em 2009, um grupo de fiéis conseguiu convencer pastores locais a montar uma comissão para debater o tema da ecologia. Em 2010, esse grupo começaria a propor pequenos projetos: a distribuição de marcadores de página (com datas

relacionadas ao meio ambiente e indicações de leitura); a implementação do uso de papéis reciclados para a impressão do boletim da igreja; uma aula sobre ecoteologia com Marina Silva na escola dominical. Posto que os fiéis não demonstravam muito interesse nas atividades, o grupo reforçou as estratégias de sensibilização pedindo para que pastores preparassem mais sermões e palestras sobre o tema. Em paralelo, o grupo passou a organizar “luas ecológicos” com a membresia jovem, além de gincanas com a temática ambiental para as crianças no acampamento da igreja. Uma das adolescentes participantes explica como tais atividades a levaram a conectar a pauta ambiental (que ela já reconhecia e valorizava) com sua identidade religiosa: “aprendi que o que vemos não é a natureza, mas a criação” (Cunha, 2011: 82).

Outro interessante exemplo de empreendedorismo ecorreligioso em pequena escala é o do batista Marcelo Renan dos Santos, responsável durante vários anos pela coluna “Meio Ambiente e Fé Cristã” na *Ultimato*. O principal projeto ecorreligioso de Marcelo consistia em acrescentar o ensinamento da “mordomia” às atividades de acampamento já tradicionalmente organizadas por igrejas evangélicas¹²². Marcelo apresentava o projeto como uma forma estratégica de vincular os “ensinamentos ambientais recebidos na escola secular” com “a responsabilidade cristã de cuidar da criação” (Santos, M., 2011: 99). Na programação desses acampamentos, constavam atividades como estudos bíblicos ao ar livre; cânticos abordando o tema ambiental; caça ao tesouro com pistas baseadas em versículos bíblicos; e observação de aves para demonstrar a “diversidade da criação”. Na entrevista para esta tese, Marcelo é mais um dos que relatam frustração diante dos percalços impostos às tentativas de conseguir apoio institucional para seus projetos ecorreligiosos. Segundo ele, o máximo que conseguiu de apoio institucional foi usar (por uma “taxa módica”) uma sala da igreja por determinado período para hospedar a administração de uma organização paralela (o *Instituto Marcos Daniel*) voltada à educação ambiental de forma geral, isto é, não restrita ao público religioso.

Um circuito desconectado

O ponto a não se perder de vista é que em nenhum dos exemplos citados — e inúmeros outros poderiam ser mencionados —, as iniciativas locais, isto é, “na ponta”, surgem como desdobramento de ações coordenadas pelas denominações, federações, ou outro núcleo institucional religioso mais amplo. Mesmo nos casos de denominações que já dispõem de declarações oficiais, regimentos, convenções e afins elencando a importância de tratar das pautas ambientais, raramente isso se coloca como um ativo relevante na “negociação” efetuada entre

¹²² Atualmente, a Igreja Adventista está fazendo alguns investimentos institucionais nessa mesma direção, buscando incluir reflexões sobre a “mordomia cristã” em atividades ao ar livre que funcionam de forma semelhante ao escotismo — por exemplo, o “Clube de Aventureiros” e o “Clube de Desbravadores” (Paradello, 2019).

empreendedores ecorreligiosos e lideranças eclesiásticas locais. Tal como apontam Shibley e Wiggins, um dos principais problemas das “estratégias de cima para baixo” é o fato de que,

a menos que problemas ambientais específicos sejam uma preocupação urgente para as congregações locais, elas podem não ter interesse em se envolver com questões ambientais em geral. [Assim,] mesmo em congregações socialmente engajadas, que costumam estar envolvidas em diversas causas importantes na comunidade, questões ambientais podem simplesmente não ser classificadas como prioridade entre outras questões (1997: 345).

Ou seja, ainda que federações, convenções e outros núcleos de articulação denominacional possam contribuir de alguma forma para a legitimação de uma agenda ambiental, o centro de poder na maioria das denominações evangélicas é difuso, e com isso a continuidade ou não de iniciativas desse tipo acaba sobredeterminada pelas agendas e concepções pessoais do pastor presidente, do ancião local e assim em diante. O cenário é agravado ainda mais diante do fato de que tais “investimentos” de cima para baixo em diferentes denominações quase sempre se limita à produção de aportes simbólicos, não avançando para a criação de canais alternativos de organização que poderiam ser acessados pelos fiéis em contextos nos quais o pastor local não considera aquela agenda relevante.

Esse condicionamento de ordem estrutural é reflexivamente percebido por alguns ecorreligiosos evangélicos. Em um comentário sobre o investimento católico na pauta ambiental durante o papado de Francisco, o pastor batista Alonso Gonçalves afirma que

os batistas brasileiros, devido ao seu sistema de governo eclesiástico no qual cada igreja é autônoma e democrática, têm dificuldade em desenvolver algo que chame atenção do país para a questão ecológica. [Dessa forma], pastores e igrejas tendem a abraçar algumas causas e projetos por conta própria (Gonçalves, 2016: 66).

De fato, o caso dos batistas, grupo que reúne a maior fatia de evangélicos brasileiros não pentecostais, é mais um que mostra como a fragmentação institucional pode travar a incorporação das pautas ecorreligiosas nas igrejas evangélicas. A principal associação batista no país é a Convenção Batista Brasileira, mas em virtude do caráter fortemente autônomo das igrejas-membro (que seguem um governo congregacional) a capacidade de articulação e de imposição de agendas por meio das convenções é bastante limitada. Além disso, seus quadros dirigentes são constantemente renovados, o que dificulta muito a instalação e execução de agendas de longo prazo. Isso é particularmente visível no que diz respeito ao tratamento dado pela Convenção à questão ambiental.

Apesar de hoje ser praticamente invisível, a pauta já teve certo prestígio na Convenção Batista Brasileira¹²³. Por volta do início dos anos 2010, ela articulou a produção de diversos

¹²³ Muitos materiais sobre a temática ambiental foram apagados do domínio online da Convenção Batista Brasileira e estão inacessíveis aos frequentadores regulares do site. Graças aos mecanismos de busca em cache e ao *Internet Archive*,

aportes à discussão religiosa da questão ambiental, iniciativas locais foram apoiadas, reuniões das cúpulas discutiam projetos a esse respeito, seminários, palestras e oficinas debateram o assunto e escolas dominicais incorporaram o ensino de diretrizes ecorreligiosas. Até mesmo o site oficial da Convenção exibia uma seção (hoje extinta) com aportes, hinos e sugestões de pregação relacionadas ao meio ambiente.

Um dos responsáveis pelo impulso da temática ecológica à época foi o pastor Mark Greenwood. Repetindo uma trajetória que se mostrou comum em diversos relatos dos ecoevangélicos, Mark é alinhado ao movimento da missão integral e atuava em iniciativas de assistência social da Igreja Batista no nordeste brasileiro. Segundo seu relato, foi em meio a essas atividades de assistência em um contexto atravessado por problemas ambientais que ele passou a se aproximar da causa ecológica. Por já conhecer o trabalho da *A Rocha* na Inglaterra, Mark foi também um dos primeiros a iniciar uma parceria com a organização quando ela se estabeleceu no Brasil.

Alguns anos depois, em 2011, na esteira dos preparativos da Rio+20, a Convenção Batista Brasileira escolheria “Vida Plena e Meio Ambiente” como seu tema anual. Na posição de coordenador do Departamento de Ação Social da Convenção Batista, Mark encabeçaria a organização de uma coletânea de aportes (inclusive com alguns empréstimos da *A Rocha Brasil*) como sugestões de hinos batistas, versículos bíblicos, orações e ações práticas a serem executados por pastores ao redor do país (Greenwood, 2011a; 2011b; CBB, 2011b; Argueta, 2011; Cirino, 2011). Ainda que já existissem algumas iniciativas ecorreligiosas em contextos locais – como o projeto Ecoliber, criado pelo pastor Eli Fernandes de Oliveira, em 2008, na Igreja Batista da Liberdade –, essa era a primeira vez que essa pauta era articulada nacionalmente. Um dos marcos documentais desse investimento nacional foi a aprovação da “Carta de Niterói”, durante a 91ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira. A carta apresentava uma síntese das crenças batistas sobre o tema ecológico, além de conclamações para que não só os fiéis em geral, mas também empresários, empreendedores imobiliários, educadores ambientais e autoridades governamentais se empenhassem na causa ambiental (CBB, 2011: 7).

Mesmo dispondo de todo esse respaldo institucional da Convenção para difundir a agenda em todo o país, de um amplo repertório simbólico composto de materiais bíblicamente fundamentados e alinhados com a doutrina batista, e estando em um momento propício, às vésperas de um grande evento mundial sobre o tema, Mark relata que não conseguia convencer as lideranças locais a fazerem mais do que uma consideração pontual sobre as questões

porém, ainda é possível rastrear alguns fragmentos dessas publicações. Além disso, parte desse material também foi compartilhado comigo pelos entrevistados.

ambientais. O próprio pastor Gonçalves, citado no começo desse tópico, refere-se à campanha “Vida Plena e Meio Ambiente” como um exemplo de projetos que não tiveram alcance a despeito dos esforços do “principal órgão catalisador de reflexão teológica e bíblica da Convenção Batista Brasileira” (Gonçalves, 2016: 66). Segundo Mark, apenas alguns poucos pastores, cujas igrejas estavam mais próximas das mazelas geradas pela degradação ambiental, dispuseram-se a discutir o assunto um pouco mais a fundo e a pensar em iniciativas locais¹²⁴. A percepção geral, contudo, era de que a pauta podia até ser louvável, mas não teria relação com aquilo que as lideranças enxergavam como sua tarefa principal: a evangelização.

Assim, mesmo tendo ido relativamente mais longe que a maioria das denominações evangélicas ao incluir a pauta ecológica na agenda nacional de sua principal convenção, os batistas não lograram uma incorporação orgânica do tema que prescindisse da atuação e dedicação de figuras específicas. Passado esse pico momentâneo e contextual, o tema foi praticamente esquecido, voltando a aparecer vez ou outra de forma muito discreta, sem qualquer desenvolvimento ou ramificação (seja prática ou teórica).

Muita tinta, pouco impacto

Ainda que o modelo de organização congregacional dos batistas certamente dificulte a articulação institucional de iniciativas ecorreligiosas, a autonomia relativa das igrejas locais e prevalência das pautas pessoais de suas lideranças também se impõem em denominações evangélicas que seguem outros modelos organizacionais. Ou seja, no cotidiano das relações entre ecoevangélicos e lideranças de congregações locais de diversas denominações, em regra, as colaborações se limitam ao empréstimo esporádico de algum espaço da congregação, a divulgação de algum chamado para mutirão, caminhada etc., mas nada muito além disso.

Dificuldades desse tipo não são enfrentadas apenas por fiéis regulares ou pastores de baixo escalão. Para citar um exemplo paradigmático, por mais que uma das maiores referências entre os ecoevangélicos, Timóteo Carriker, tenha atuado por vários anos em diferentes esferas das duas principais igrejas presbiterianas brasileiras (Igreja Presbiteriana do Brasil e Igreja Presbiteriana Independente do Brasil), e que suas produções sejam lidas, discutidas e recomendadas em escolas dominicais e em cursos da Universidade Presbiteriana Mackenzie, ou em mídias como a *Ultimato*, sua influência na conformação da agenda das diversas igrejas presbiterianas ao redor do país é bastante diminuta.

¹²⁴ Um relatório sobre ações práticas derivadas da campanha “Vida plena e meio ambiente” mostra, porém, que tais iniciativas eram predominantemente pontuais e de baixa escala, consistindo em pequenos projetos de reciclagem na igreja, oficinas de artesanato, construção de hortas, mutirões de coleta de lixo etc.

O próprio Carriker comentou em sua entrevista que, em suas inúmeras tentativas diálogo com as lideranças locais, tanto do ramo presbiteriano quanto em outros, as controvérsias geralmente surgiam quando ele tentava os convencer de que a própria igreja, estrutural e institucionalmente (e não apenas os pastores e os fiéis individualmente), precisava assumir “uma responsabilidade e um papel na questão ambiental”. Ou seja, não havia contestações quanto a importância da adoção individual de práticas e estilos de vida ecologicamente corretos, mas sim à incorporação desse tema no rol de objetivos institucionalmente relevantes. Afinal de contas, para a maioria dessas lideranças, a principal medida do êxito ou fracasso da instituição por eles comandada de forma alguma passava por temas como esses, mas sim pelo aumento ou diminuição das fileiras de fiéis.

Assim, quando convenções, federações, concílios ou quaisquer outras instâncias superiores incluem o tema na agenda, o problema da falta de incentivos “na ponta” pode até ser amenizado, mas certamente não é resolvido. Isso pode ser visto no âmbito de diversas denominações. Conforme o levantamento documental efetuado para esta pesquisa, os metodistas foram um dos primeiros grupos evangélicos a conseguir articular nacionalmente a inclusão da pauta ecológica em sua agenda institucional. Em 1982, o Concílio Geral da Igreja Metodista Brasil aprovava o seguinte item do “Plano para a Vida e a Missão da Igreja”: “apoiar, incentivar e participar das iniciativas em defesa da preservação do meio-ambiente” (Igreja Metodista, 2011: 83). O mesmo tópico continuou a constar entre as “ênfases” da denominação em âmbito nacional nas atualizações dos planos missionários que passaram a ser feitas quadrienalmente a partir de 2011. Uma novidade significativa na primeira dessas atualizações foi a sugestão para que as igrejas procurassem estabelecer parcerias com a *A Rocha Brasil* em suas tratativas sobre a temática ecológica. Assim, no plano nacional missionário (2012-2016) consta que: “sua Igreja, Distrito e Região podem estabelecer parcerias com movimentos como a *A Rocha Brasil*, uma entidade cristã focada em ações para o meio ambiente” (Igreja Metodista, 2011: 27).

Já o ano de 2019 teve como tema específico “Discípulas e discípulos nos caminhos da missão cuidam do meio ambiente”, e para além das diversas reflexões, pregações e afins produzidas no âmbito dessa campanha anual, a denominação também disponibilizou uma lista de hinos sobre a criação, água, floresta etc. (Paula, 2019). Na carta pastoral com as orientações para essa campanha, a *A Rocha Brasil* era mais uma vez sugerida como “parceira” para as igrejas locais (Colégio Episcopal, 2019: 13). Por fim, na última reformulação dos planos missionários, o núcleo geral de orientações sobre a pauta ambiental foi mantido, mas com três deslocamentos importantes: 1) a substituição de “cuidado e preservação do Meio Ambiente” por “cuidado amoroso de toda a criação” como título do tópico ambiental; 2) a subtração do apoio à

demarcação de terras indígenas e quilombolas do rol das pautas ambientais; e 3) o acréscimo do enquadramento da “casa comum” (Igreja Metodista, 2022: 38).

O pioneirismo na incorporação institucional desse tópico e a sua manutenção ao longo das últimas décadas resultaram em uma produção ecoteológica que está entre as maiores do campo evangélico – um feito notável, sobretudo em razão do número relativamente pequeno de metodistas no Brasil. Tal produção é encontrável no site oficial da igreja, em periódicos oficiais como o *Expositor Cristão*, em materiais produzidos para as escolas dominicais, em produções ligadas à Universidade Metodista e assim em diante. A imensa quantidade de reflexões ecorreligiosas contidas nesses materiais, no entanto, não encontra contrapartida prática da mesma magnitude. O mesmo diagnóstico foi reiterado nas entrevistas. O pastor Cláudio Ribeiro, por exemplo, reconhece a existência daquilo que chamou de “divórcio” entre as práticas efetivas e o que consta nos inúmeros documentos e reflexões metodistas. Ao explicar esse divórcio, Ribeiro menciona que o apoio institucional que deriva das estruturas eclesiais metodistas não se estende muito além da inclusão do tema nos documentos nacionais voltados à orientação e, se não houver iniciativa e esforço pessoal das lideranças locais, nada acontece.

O “divórcio” referido por Ribeiro repete-se em grande medida entre os luteranos, que também já têm uma produção teológica vasta sobre a temática ambiental. Um dos fatores que parece ter sido relevante na construção histórica desse repertório ecoteológico é a relativa facilidade com que muitas igrejas luteranas conseguem efetuar um compartilhamento internacional de recursos. Haroldo Reimer, por exemplo, que atuou como uma das principais lideranças luteranas nas atividades da Eco-92, afirmou na entrevista para esta tese que já vinha tendo contato com discussões ecoteológicas desde o seu doutorado em teologia na Alemanha, ainda na década de 1980. Suas reflexões sobre o tema são, a propósito, reconhecidas na publicação preparada pela Igreja Católica à época da Eco-92 (CNBB, 1992)¹²⁵.

Também são nas redes internacionais do luteranismo que circulam aportes como o livro *God, Creation and Climate Change* (The Lutheran World Federation, 2010), publicado no Brasil sob responsabilidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil com o título *Deus, Criação e Mudanças Climáticas*. A importância desse tipo de “importação” pode ser constatada no fato de que, no ano seguinte à sua publicação, o tema anual da igreja foi “Paz na Criação de Deus”. No âmbito dessa campanha, foram produzidos diversos materiais como a cartilha *Criatividade - Jovens pelo cuidado com a Criação* (FLD e COSIJE, 2011), os cadernos de estudos *Paz na Criação de Deus* para adultos (IECLB, 2011a), jovens (IECLB, 2011b) e crianças (IECLB,

¹²⁵ Reimer seria também um dos primeiros a tentar emplacar no campo evangélico um dos *frames* ecocatólicos mais em voga atualmente, isto é, o de que a “casa comum está sendo destruída” (H. Reimer, 1992: 227).

2011c), além de diversos hinos e orações que se somam às já numerosas produções do luteranismo brasileiro nessa temática.

Boa parte desse material, assim como outros tantos tipos de publicações (notícias, meditações, manifestos etc.), pode ser acessado no portal da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, um dos poucos que exibem uma seção exclusiva dedicada ao tema do meio ambiente (“Justiça Ambiental”). Lá também consta a divulgação de eventos relacionados à questão ambiental, materiais ligados a campanhas ecumênicas (como a “Tempo da Criação”) e links para iniciativas como o Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia, que há várias décadas auxilia famílias e produtores rurais a adotarem práticas mais sustentáveis, e o Programa Galo Verde, mais recente, que busca disseminar práticas ecológicas nas igrejas e em atividades como casamentos, retiros, acampamentos juvenis, velórios etc. (Feuser *et al.*, 2020).

Ainda que em meio a essa massa de reflexões se encontrem manifestos oficiais e posicionamentos institucionais que, há décadas, conclamam as igrejas luteranas brasileiras a incorporarem localmente iniciativas de caráter ecológico, mais uma vez fica claro o problema do impacto “na ponta”. A busca das manifestações práticas desses chamados resulta em projetos esparsos e pontuais, como mutirões de plantio de árvores em algumas localidades, a instalação de painéis solares em outras, incentivo à coleta seletiva e assim em diante. Programas como o Galo Verde, vale registrar, são um avanço considerável em comparação com a média do campo evangélico, mas mesmo nesse caso não há uma articulação institucional robusta que garanta o funcionamento sistemático da iniciativa e sua difusão nas igrejas luteranas locais. Tanto assim que o próprio recém-criado boletim informativo da Galo Verde registra com entusiasmo, em sua edição de dezembro de 2022, a notícia de que o principal conclave da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (que pela primeira vez ocorreu na região amazônica) aprovou uma moção para que “as instâncias da Igreja adotem programas de gestão ambiental” até 2027, medida essa descrita como “um passo na direção em que o Galo Verde está tentando ‘empurrar’ a nossa igreja já há dez anos” (O Galo Canta, 2022: 1).

7.4. Redes paraeclesiásticas: as incubadoras de iniciativas ambientais no campo evangélico

Dada a falta de esforços institucionalmente organizados por parte das igrejas e congregações evangélicas para respaldar ou fomentar as iniciativas ecorreligiosas nesse campo, a responsabilidade de buscar apoio financeiro e social para esse tipo de empreitada geralmente acaba recaindo sobre os ombros dos fiéis. Em muitos casos, a desconexão com os canais institucionais da denominação com a qual o fiel se identifica o leva conceber sua missão ecorreligiosa como algo que, de fato, não deveria estar restrito ao seu círculo eclesiástico mais

imediatos. Os inúmeros relatos analisados até aqui, porém, atestam que a tentativa de estabelecer interlocuções com outras igrejas e denominações evangélicas tende a ser ainda mais desgastante.

Como explica Valter Ravara, que iniciou sua jornada ecorreligiosa como pastor batista, a primeira contestação que ele geralmente encontrava ao tentar levar a pauta ambiental para igrejas de outras denominações evangélicas era justamente o fato de ele ser um “concorrente” naquele campo. Os líderes dessas igrejas manifestariam grande apreço pela fundamentação religiosa apresentada por Valter, mas, segundo ele, não se sentiam confortáveis em abrir espaço para alguém de outra denominação. Em paralelo, a própria comunidade batista a qual ele pertencia já estaria dando mostras de incômodo com suas tentativas de circular em outras denominações. A saída por ele encontrada foi fundar o *Instituto Gênese*, definido por Valter como um “ministério paraeclesiástico” que, à época, era dedicado a difundir um projeto chamado “igreja verde”. A reorientação estratégica não foi suficiente para superar aquilo que Valter qualifica como “exclusivismo” predominante nas igrejas evangélicas. Segundo ele, alguns líderes institucionais até se mostravam interessados em contar com os serviços oferecidos por sua agência, mas exigiam uma exclusividade que ele não estava disposto a oferecer. Em meio a uma série de frustrações, o projeto nunca deslanchou e, com o tempo, seus esforços na seara ecorreligiosa acabaram sendo sufocados pela consolidação de outras iniciativas interdenominacionais de maior alcance, como a *A Rocha Brasil*¹²⁶.

Não é difícil encontrar narrativas de frustração semelhantes nos materiais analisados para esta pesquisa. Tipicamente, o empreendedor ecorreligioso é um indivíduo formado em alguma área das ciências naturais ou engajado em projetos de assistência social. Em dado momento, algum grande evento sobre o tema ecológico ou algum problema ambiental local – a instalação de um lixão nas redondezas do templo, a falta de zeladoria em uma praça da região, uma onda de contaminação causada pela falta de saneamento básico – chama a sua atenção para a importância de articular de forma mais profunda suas práticas religiosas com a temática ecológica. O novo chamado, contudo, rapidamente se transforma em frustração na medida em que esse indivíduo descobre que: a) seus irmãos da igreja não demonstram o mesmo comprometimento com o tema; b) líderes de sua congregação local reagem com desdém às tentativas de abordar questões ambientais no espaço religioso; c) encontra-se pouco ou nenhum respaldo organizacional para viabilizar atividades a partir das congregações.

Daí em diante, esse empreendedor ecorreligioso pode investir em um trabalho de base local, tentando organizar um pequeno grupo no interior da igreja, arrecadando fundos para

¹²⁶ Segundo Valter, a *A Rocha Brasil* teria aproveitado muitas de suas ideias, mas não houve uma colaboração continuada por desgastes com algumas lideranças da organização.

colocar lixeiras de coleta seletiva no templo, coordenando esforços para criar uma horta comunitária, sugerindo aos pastores leituras bíblicas relacionadas à temática ecológica em datas específicas etc. Com o tempo, tal indivíduo pode até mesmo se tornar a referência local no assunto, isto é, “a pessoa do meio ambiente” da igreja, mas sem nunca deixar de ocupar uma posição marginal. Qualquer tentativa de mudar esse cenário pode gerar uma série de tensões, e o ecorreligioso local busca constantemente um difícil equilíbrio entre a contundência dos desafios lançados aos pastores e irmãos na fé (“como cristãos, nós deveríamos estar fazendo muito mais!”) e a manutenção de uma boa relação com as lideranças eclesiais, pois sem isso até mesmo as atividades de pequena escala já rotinizadas acabariam suspensas.

Em muitos desses casos, sem vislumbrar uma possibilidade de mudança no horizonte, o ecorreligioso acaba se afastando da vivência na igreja local, deixando de participar de atividades e ministérios em que antes se engajava, e às vezes até mesmo parando de frequentar os cultos. Em várias das entrevistas, esse afastamento é descrito nos moldes: eu ainda me considero membro da igreja “x”, mas me decepcionei muito com a “falta de visão” dos meus “irmãos”. Ao mesmo tempo, tais indivíduos não querem ir para movimentos ambientalistas seculares, pois sentem a necessidade de tratar o tema *em articulação com* e não *a despeito de* sua identidade e cosmovisão religiosa. Resta, assim, como uma das opções, a busca de um “abrigo” nas poucas organizações paraeclesiais que tratam diretamente da pauta ambiental ou naquelas (um pouco mais numerosas) direcionadas a causas de assistência social e humanitária, mas que são simpáticas à incorporação de projetos ecorreligiosos¹²⁷.

Uma das vantagens da adesão a tais organizações é que ela geralmente não implica grandes rupturas com a identidade religiosa prévia, afinal de contas a membresia nesses grupos não é equivalente a uma conversão, ainda que, em muitos círculos evangélicos mais conservadores (principalmente entre os pentecostais), o ecumenismo tenha sido historicamente demonizado (Cowan, 2014). Em todo caso, o deslocamento para fora do circuito institucional¹²⁸ tende a resultar em uma diminuição do contato mais próximo com os “irmãos” da igreja local.

¹²⁷ Apesar de não terem conseguido quebrar as barreiras institucionais das igrejas, organizações como a *A Rocha Brasil* tiveram um importante papel na inclusão da pauta ambiental no rol de preocupações em muitas das redes, movimentos e organizações evangélicas que já se dedicavam a pautas de assistência social e humanitária (Scheliga, 2010: 165-6).

¹²⁸ Obviamente, tais organizações não sobrevivem e nem atuam de forma totalmente independente das igrejas. Não é incomum que algumas denominações ou igrejas locais até mesmo apoiem iniciativas organizadas por essas redes, auxiliando na divulgação, incentivando a participação dos fiéis, arrecadando recursos etc., em nome de uma pauta vista como alinhada ao “bem comum”. Tal apoio, entretanto, é sempre pontual e, mais importante, visto como algo *paralelo* ao que realmente importa do ponto de vista da prática religiosa.

O Conselho Mundial de Igrejas e outras articulações inter-religiosas

A reconstrução histórica do ativismo cristão inter-religioso nas pautas ambientais nos leva novamente à década de 1970 e um de seus principais fio-condutores pode ser encontrado nos espaços de discussão do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), uma “instituição de referência para o chamado movimento ecumênico internacional” (Souza, 2022: 91). Em 1971, um grupo de estudos do CMI faria uma reunião pioneira para discutir como as igrejas-membro deveriam responder ao então nascente movimento ambientalista. O resultado dessa reunião foi o documento “O meio ambiente global, escolha responsável e justiça social” (CMI, 1971), o qual seria, em seguida, enviado para a primeira conferência da ONU sobre o meio ambiente, em Estocolmo, no ano de 1972 (Anker, 2020: 130).

Graças a influência exercida por Jørgen Randers – coautor do famoso estudo “Os limites do Crescimento” (Meadows *et al.*, 1978) – durante reuniões globais das quais participaram grupos religiosos ecumênicos, o conceito de sustentabilidade foi incorporado, em 1979, como parte de um programa do CMI (Anker, 2020: 143-73). Já em 1983, em paralelo às discussões sobre sustentabilidade, o CMI estabeleceu um processo conciliar em torno da temática “Justiça, Paz e Integridade da Criação” (JPIC), e em 1988, lançou um programa sobre mudanças climáticas (Cunha, 2016: 40). No começo dos anos 1990, após um encontro na Coreia do Sul, e como parte dos preparativos para a Eco-92, o JPIC é convertido em uma unidade programática (Cunha, 2016: 42). No Rio de Janeiro, o CMI se juntaria ainda ao *Fundo Mundial para a Natureza* (WWF), à *Visão Mundial Internacional* e cerca de vinte outros grupos para organizar o Grupo de Trabalho das Comunidades Religiosas da Eco-92 (Granberg-Michaelson, 1992: 28).

Em um dos relatórios dos encontros promovidos em 1992, membros do CMI defendiam a necessidade de avançar na elaboração de “uma teologia ecológica da criação” e argumentavam que o “entendimento hierárquico da *imago Dei*” precisava “ser substituído por uma visão mais relacional” (Granberg-Michaelson, 1992: 78-9). Já o primeiro item da série de “recomendações às igrejas cristãs” que constavam no mesmo relatório – “1. reler a Bíblia e reinterpretar nossas tradições à luz da crise ecológica” – mostrava que, também no âmbito das organizações inter-religiosas, tendia a prevalecer o entendimento de que o avanço da pauta ambiental na esfera cristã tem como tarefa primária um esforço de ordem teológica (Granberg-Michaelson, 1992: 80). Por fim, desde 2008, o CMI também passaria a encabeçar a campanha “Tempo da Criação”, celebrada entre 1 de setembro¹²⁹ e 4 de outubro¹³⁰ (Joint Working Group, 2022: 39).

¹²⁹ Em 1989, o Patriarca Ecumênico Dimitrios I instituiu essa data, que marca o início do ano litúrgico da Igreja Ortodoxa Oriental, como o dia de oração pelo meio ambiente.

¹³⁰ O dia de S. Francisco de Assis, declarado padroeiro da ecologia pela Igreja Católica em 1999. A partir de 2016, a Igreja Católica, por meio do *Movimento Laudato Si'*, também passaria a promover a campanha Tempo da Criação.

Afora o ecossistema que se formou em torno das redes internacionais do CMI, lideranças brasileiras ecumênicas engajadas em pautas ambientais também encontraram um importante canal de atuação no *Instituto de Estudos da Religião* (ISER). A iniciativa *Fé no clima*, criada pelo ISER, é uma das raras iniciativas ecorreligiosas criadas no Brasil que não restringem seu foco ao público cristão. Criada em 2015, ela nasce com o intuito fomentar uma resposta inter-religiosa à *Laudato Si'* e à Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima (COP-21) ocorrida em Paris. O documento fundante do grupo é assinado por lideranças de diversas tradições espirituais, as quais se comprometiam a promover a “sensibilização e mobilização” de suas comunidades religiosas para o enfrentamento dos problemas ambientais (*Fé no clima*, 2015). Desde sua fundação, o grupo vem promovendo um leque variado de atividades, mas sempre focando mais a organização de encontros entre lideranças do que a interlocução com os fiéis em geral. Esse direcionamento mais elitizado chega a ser reconhecido em um dos relatórios do grupo, o qual afirma explicitamente que a iniciativa é “voltada sobretudo para lideranças religiosas, isto é, grupos de religiosos que possuem trajetórias significativas, são reconhecidos e têm voz política para incidência pública” (ISER, 2017: 4).

A despeito da gestão profissional, que inclui a produção de relatórios de atividades, análise de resultados, planejamento de ações futuras e a assessoria de pesquisadores renomados do fenômeno religioso, como Clemir Fernandes, o grupo não ganhou tração desde a sua fundação. Em um dos encontros promovidos pela *Fé no clima* em 2019, Timóteo Carriker chegou a verbalizar sua frustração com a falta de enraizamento e de impacto das atividades desenvolvidas pelo grupo: “eu vim com uma certa relutância... Será que nós vamos para esse evento [*Encontro Fé no Clima*], como eu vim no passado, assinamos um documento e é isso? Eu estou meio cansado...” (Carriker, 2019b). Algumas estratégias com o intuito de fomentar esse enraizamento puderam ser vistas em 2022, quando a iniciativa produziu e publicou aportes direcionados a públicos específicos — católicos, evangélicos, budistas, religiões de matriz africana, judeus e islâmicos.

Para além da *Fé no Clima*, o ISER foi um dos principais responsáveis¹³¹ pela articulação que, em 2018, resultou no lançamento da filial brasileira da *Interfaith Rainforest Initiative* (IRI-Brasil), uma “aliança pluriconfessional internacional que visa agregar urgência moral e liderança religiosa aos esforços globais para acabar com o desmatamento tropical”¹³². A IRI-Brasil é estruturada em torno de quatro programas de ação (GLF, 2022): sensibilização, formação, comunicação pública

¹³¹

<https://www.facebook.com/brasiliri/posts/pfbid02N64chZ2vNR8i1frArgDM9xbceGfyi2Xkr1oSqM4nW1WcHqGXFJm5EKzAgwoFRRuCl>

¹³² <https://www.interfaithrainforest.org/>

e incidência¹³³. Mais uma vez, porém, trata-se de uma iniciativa que aposta primariamente em estratégias “de cima para baixo”. Conforme Carlos Vicente, facilitador nacional:

nós da IRI acreditamos que essa distância entre declaração de apoio à proteção da Amazônia e a tomada de ações concretas pode ser significativamente reduzida através de um maior engajamento dos líderes religiosos. Eles cumprem importante papel na formação de valores e tem grande potencial de mobilização social em favor do interesse público (GLF, 2022).

De fato, não é descabida a expectativa de que lideranças religiosas possam funcionar como agentes estratégicos na formação de uma corrente de opinião ou no enraizamento de uma agenda de mudança social, afinal de contas tais agentes são “versados” no simbolismo e linguajar que permeia a construção da solidariedade em diversos grupos. Tal como mostra a literatura sobre movimentos sociais, tais recursos são essenciais para que ocorra a identificação com qualquer quadro interpretativo, posto que esse processo não se assenta apenas em uma reflexão cognitiva (Tarrow, 2009: 145). O ponto é que o teor genérico¹³⁴ das elaborações e propostas que geralmente circulam em espaços inter-religiosos acabam tendo pouquíssima ressonância entre os fiéis regulares (Shibley e Wiggins, 1997). Isso ocorre não só devido à falta de cooperação de dirigentes denominacionais e lideranças locais, mas também porque tais formulações abstratas raramente se conectam com assuntos prementes no contexto local.

Além disso, as lideranças que participam das iniciativas acima mencionadas tendem a ser aquelas já alinhadas de alguma forma à causa ecológica ou que pertencem a alas “progressistas” (geralmente minoritárias) de alguma denominação. Enquanto isso, pastores “comuns” e outras lideranças leigas no contexto das congregações locais seguem afastados de um compartilhamento de experiências que, como apontam Biscotti e Biggart (2014: 427), tende a ser um ativo de legitimação mais relevante do que qualquer guia contendo sugestões sobre como falar da agenda ambiental a partir de uma gramática religiosa. O cenário resultante é a exacerbação daquele processo já mencionado anteriormente, qual seja: o movimento se reduz à função de revestir com um manto religioso as convicções ambientais pré-existentes num grupo restrito de fiéis e lideranças, não cativando os que são indiferentes nem acrescentando nada muito relevante àqueles que já são simpáticos à causa.

¹³³ Uma das principais ferramentas de sensibilização mencionadas pela IRI-Brasil é o filme “Amazônia Viva”, que retrata a região do Rio Tapajós, no Estado do Pará, por meio de uma experiência imersiva (utilizando óculos de realidade virtual) que mostra filmagens em 360° com tecnologia 3D.

¹³⁴ Dada a imposição de respeitar as diferentes agendas e sensibilidades de um público religiosamente diverso, mesmo aquelas lideranças ecorreligiosas ecumênicas dotadas de um repertório robusto acabam sendo obrigadas a apelar à proposição de reflexões e atividades pouco disruptivas e, em muitos casos, até mesmo lúdicas. Em um círculo bíblico ecumênico sobre ecologia arrolado na documentação desta pesquisa, por exemplo, uma das atividades propostas é que os participantes se sentem no chão, formando uma roda, e que em volta deles sejam colocadas diversas letras espalhadas. Depois, o animador deve “convidar as pessoas a formarem a frase com as letras soltas no chão. A cada letra colocada, lembrar pessoas, animais, plantas que tenham sua vida ameaçada hoje” Em seguida, todos devem rezar juntos o Pai-Nosso (Mesters et al., 2010: 9).

Ou seja, os dilemas de enquadramento comumente enfrentados por qualquer movimento social parecem ser ainda mais limitantes no caso daquelas redes de ativismo ecorreligioso que não são vinculadas a nenhuma instituição religiosa específica. Em primeiro lugar, torna-se uma tarefa árdua encontrar um ponto de equilíbrio entre a ênfase simbólica na reformulação de valores religiosos e a resolução de problemas concretos em diálogo com agências seculares (Ellingson, Woodley e Paik, 2012: 269). Em seguida, é preciso escolher entre a promoção do ecumenismo no enfrentamento de um problema comum – algo que atrai um certo tipo de público mais “liberal” no campo religioso – ou ostentar fronteiras doutrinárias bem delimitadas – algo imprescindível na obtenção de legitimidade e representatividade junto a grupos religiosos mais “conservadores” (Ellingson, Woodley e Paik, 2012: 270).

Assim, o compartilhamento de “interesses ambientais” comuns de forma alguma pode ser visto como condição suficiente para que diferenças religiosas sejam deixadas de lado. Se não houver espaço suficiente para que essa articulação seja feita sem que as fronteiras religiosas sejam totalmente borradas, várias lideranças podem chegar à conclusão de que a empreitada “não compensa”, pois aparecer ao lado de membros da denominação X ou Y pode “pegar mal”. Afinal de contas, ainda que muitos reconheçam e até admirem as reflexões e atividades ecorreligiosas desenvolvidas no âmbito de outras denominações, também existem aqueles que, como explicou uma entrevistada que atua em uma rede evangélica, ficariam “escandalizados” ao ver, por exemplo, uma referência ao papa Francisco em um material para evangélicos. Não bastasse tudo isso, entre as lideranças eclesiais, há também a percepção de que o fomento à solidariedade interdenominacional pode atrapalhar a expansão da igreja. Como resumiu um dos pastores entrevistados: se o objetivo da conversão for deixado totalmente de lado e todos forem tratados como irmãos, “onde é que eu vou buscar fiéis”?

A aposta em um ambientalismo manifestamente evangélico

Uma das saídas para reduzir o desgaste e potenciais tensões derivadas de articulações inter-religiosas é a segmentação em um público-alvo mais delimitado. No contexto internacional, algumas organizações ecorreligiosas paraeclesiais lograram relativo sucesso ao seguir por essa via e, em alguns casos, chegaram a tal grau de especialização na produção de materiais e gerenciamento de campanhas voltadas para o público evangélico que passaram a promover e catalisar iniciativas ecorreligiosas em escala transnacional. Esse é o caso da *A Rocha*, cuja trajetória no contexto brasileiro já foi abordada no capítulo 1. Além dela, a *Renovar nosso mundo* é mais um exemplo desse tipo de ativismo paraeclesial-ecológico-transnacional que busca se “aclimatar” no Brasil. Lançada em 2017, a *Renovar nosso mundo* era inicialmente uma campanha internacional tocada em 10 países, incluindo o Brasil. Em 2018, a campanha

virou um movimento presente em mais de 20 países e composto por diversas organizações, sendo a *Tearfund* a principal articuladora (Freeman, 2019: 155; Tearfund, 2018). No contexto brasileiro, após o fechamento da *A Rocha Brasil*, a *Renovar nosso mundo* “herdou” não só boa parte dos materiais e redes de contato daquela organização pioneira, mas também a *expertise* incorporada por ex-funcionários que agora integram o quadro da *Renovar nosso mundo*.

A despeito de celebrarem essa herança, dirigentes da *Renovar nosso mundo* defendem que é preciso buscar inovações em relação às estratégias adotadas pela *A Rocha Brasil*. Em termos organizacionais, uma das novas estratégias consiste em “fazer o que *A Rocha Brasil* costumava fazer, mas agora mais como rede¹³⁵, e menos como uma organização centralizada”, afirmou Raquel Arouca, ex-diretora da *A Rocha Brasil* e atual articuladora nacional da *Renovar nosso mundo*. O fator mais relevante nessa diferenciação, explicou Raquel, é que o modelo de rede é menos oneroso em termos financeiros e organizacionais e, com isso, a *Renovar nosso mundo* pode garantir sua manutenção a despeito da falta crônica de contribuições de voluntários e de apoio das igrejas.

Dado o caráter descentralizado de sua estrutura, a *Renovar nosso mundo* se preocupa em instruir seus membros sobre como usar alguns padrões mínimos na hora apresentar o movimento, seus objetivos, lemas, conceitos etc. Esse material é pragmático e detalhado, chegando ao ponto de orientar a não abreviação do nome da entidade, para que assim seu alcance seja maior entre pessoas que não o conhecem (RNM, 2019a). Há também modelos de comunicados, panfletos e publicações para redes sociais (RNM, 2020b: 9). Ou seja, há um forte investimento na comunicação digital, e vários manuais da *Renovar nosso mundo* solicitam explicitamente para os fiéis tirarem fotos de suas atividades e compartilharem com *hashtags* específicas nas redes sociais (RNM, 2020b: 15). Seguindo uma estratégia comum entre iniciativas ecorreligiosas mundo afora, a ênfase no compartilhamento de experiências tem a ver com expectativa de que isso pode “reduzir as incertezas” acerca da legitimidade da incorporação de práticas e discursos ambientais nos espaços religiosos (Biscotti e Biggart, 2014: 427).

Por operar no modelo de rede, a *Renovar nosso mundo* tem mais flexibilidade e é capaz de mobilizar uma gama mais ampla de perspectivas, já que os diferentes grupos e indivíduos que a integram podem ter focos diferentes. Em meio a essas variações, porém, persiste a aposta em um alinhamento claro com a identidade evangélica como uma forma de garantir maior aceitação entre esse público-alvo específico. A importância desse fator pode ser vista nas adaptações que a *Renovar nosso mundo* faz em materiais de iniciativas inter-religiosas mais amplas, como a

¹³⁵ Conforme uma das minutas do *Renovar nosso mundo*, sua estrutura organizacional é composta por: I. Assembleia Geral II. Comitê Gestor Nacional III. Mobilizador/a Nacional IV. Grupos de Trabalho Temáticos V. Setor de Comunicação VI. Núcleos Regionais. Os grupos de trabalho estabelecidos até 2021 foram: Teológico/pastoral; Resíduos; Água/energia limpa; Povos originários/comunidades.

campanha “Tempo da Criação”. Em 2017, com o impulso do *Movimento Laudato Si’*, da *A Rocha internacional*, do Conselho Mundial de Igrejas e outras redes internacionais, essa campanha começou a ganhar um caráter global, produzindo aportes ecumênicos em diversas línguas. No caso brasileiro, para além de integrar a campanha global, a *Renovar nosso mundo* elabora uma versão específica desses aportes, a qual é direcionada para o segmento evangélico.

Algumas modificações são mais simples e se relacionam aos elementos específicos em cada campo: por exemplo, substituir “catequese” por “escola dominical”, falar do “Espírito Santo” em vez do “santo x” ou do “santo y”, e ainda “pastor” em vez de “padre”. Outras dão pistas importantes acerca das resistências mais prevalentes entre os evangélicos. Nas orações originais da campanha *Tempo da Criação*, por exemplo, constam trechos como: “oramos em ação de graças pela Mãe Terra, na qual toda forma de vida se enraíza, pelo irmão Sol, de cuja energia irradia a vida, pela Irmã Água, que nos nutre e revive” (Tempo da Criação, 2020: 23). Já na adaptação elaborada pela *Renovar nosso mundo*, a projeção de uma rejeição dos evangélicos em relação às referências mais esotéricas leva à seguinte reescrita: “oramos em ação de graças pela Terra, na qual toda forma de vida se enraíza, pelo Sol, de cuja energia irradia a vida, pela Água, que nos nutre e revive” (RNM, 2020b: 22). Ainda, para dar mais um exemplo, o trecho “somos inspirados pelo apelo urgente do papa Francisco em sua carta encíclica, *Laudato Si’* ‘a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta’” (Tempo da Criação, 2020: 46), foi substituído por “somos inspirados pelas Escrituras Sagradas ‘a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta’” (RNM, 2020b: 45).

Ainda que a *A Rocha Brasil* também apostasse na distintividade evangélica, a *Renovar nosso mundo* busca conjugar isso com um diferencial importante: a conexão mais explícita entre as questões ambientais e humanitárias. Dada a ligação umbilical entre a *Renovar nosso mundo* e a *Tearfund*, o dever cristão de ajudar aos mais necessitados (transposto aqui para àqueles mais vulneráveis aos desequilíbrios ecológicos) é de longe o ponto mais enfatizado pelos membros dessa organização ecorreligiosa, ao passo que temas ambientais mais conservacionistas (e conectados de forma mais indireta aos assuntos humanos) costumam ser marginalizados (ainda que não sejam ignorados). Isso fica claro em documentos como o “Guia da Campanha”, no qual a *Renovar nosso mundo* instrui seus membros a falar “sobre o clima como uma questão para os seres humanos”, evitando assim passar a imagem de que a agenda do grupo seria “somente ligada a questões de meio ambiente” (RNM, 2019a). Já durante a pandemia de Covid-19, o movimento publicou uma carta às igrejas brasileiras se identificando como um conjunto de “organizações cristãs que trabalham nos campos da justiça e do cuidado pela criação” e pedindo uma atenção especial aos mais “vulneráveis na cidade, no campo e nas florestas” (RNM, 2020a).

De forma geral, os grupos que compõem a *Renovar nosso mundo* são menos preocupados em demonstrar alinhamento público com posicionamentos considerados como “ortodoxos” pela maioria do campo evangélico, e mais abertos a imprimir tonalidades políticas em suas proposições ecorreligiosas. Para alguns deles, a falta de clareza da *A Rocha Brasil* no que diz respeito à crítica ao sistema econômico, além de seus ideais mais apolíticos e apartidários¹³⁶, seriam, a propósito, alguns dos obstáculos que teriam impedido o engajamento mais sistemático de apoiadores progressistas.

De fato, por mais que a *A Rocha Brasil* tenha buscado se aproximar de uma linha de atuação mais socioambiental e de propostas alinhadas aos ideais do movimento da missão integral, a prioridade original dessa organização sempre foi articulada em torno de projetos de conservação. No próprio evento de lançamento da *A Rocha Brasil*, o seu então presidente – que, tal como outros tantos membros fundadores, tinha uma formação no campo das ciências naturais – afirmava que o plano inicial do grupo era buscar uma área na Mata Atlântica para “estabelecer um centro de pesquisa e conservação”, justificando esse projeto com o enquadramento de que “conservar e estudar a Criação é conservar e estudar parte da mensagem de Deus para o homem” (Custódio, 2006: 21-2).

A *Renovar nosso mundo*, por sua vez, sempre demonstrou ser mais equipada para conectar, *via* uma gramática evangélica, a questão ambiental com pautas humanitárias. Essa ênfase é visível em vários de seus materiais:

Como cristãos, nos importamos com a mudança climática porque também nos importamos com as pessoas. As pessoas mais pobres são as que menos causam poluição, embora sejam as mais afetadas por inundações, pela fome, por ondas de calor e furacões cada vez mais frequentes e fatais (RNM, 2018:1).

Segundo Timóteo Carriker, que também teve um papel proeminente como capelão da *A Rocha Brasil* e hoje é um dos consultores teológicos da *Renovar nosso mundo*, é justamente por ter esse foco mais humanitário que os integrantes do novo grupo “são muito mais simpáticos à esquerda”. Carriker também afirma que o apoio da *Tearfund* é um fator determinante para que a crítica ao sistema econômico, ao racismo ambiental e às injustiças sociais sejam mais salientes na *Renovar nosso mundo* do que eram na *A Rocha Brasil*. Lideranças da *Renovar nosso mundo*, contudo, têm consciência de que, em razão desses posicionamentos politicamente mais incisivos, a vitalidade de seus encontros e atividades acaba sendo muito dependente de uma “bolha evangélica progressista” na qual os membros de um grupo participam dos eventos do outro e vice-versa. Alguns demonstram até mesmo certa frustração com o fato de estarem

¹³⁶ Conforme afirmou Marcos Custódio, cofundador e primeiro presidente da *A Rocha Brasil*, “a *A Rocha Internacional* (assim como toda família de organizações nacionais) tem uma diretriz de não se envolver em debates de caráter político e político-partidário” (Bernardo, 2017).

“pregando” sempre para as mesmas pessoas: “no Brasil só existem 300 evangélicos preocupados com ecologia, [pois em] todas as reuniões são as mesmas pessoas engajadas”. A frustração é justificada, afinal, ainda que reuniões desse tipo já ocorram há vários anos, a massa evangélica segue vivendo sob o dossel da indiferença – não por rejeitar a pauta, mas porque esse é um não-assunto nos espaços religiosos por ela frequentados.

Em todo caso, o diagnóstico predominante é o de que não há condições de reverter esse encapsulamento no curto prazo devido à impermeabilidade expressa pela maioria dos líderes e pastores atualmente no comando das igrejas evangélicas. Diante desse cenário, alguns acreditam que é melhor investir na mobilização daqueles que já foram despertados do que seguir gastando energia em atividades de sensibilização, posto que, nas palavras de Carriker, “não temos mais 30 anos para gastar tentando convencer as igrejas”. Outros membros da *Renovar nosso Mundo*, no entanto, ainda acreditam que há um caminho possível a longo prazo para que as ideias por eles defendidas cheguem às igrejas: os seminários de treinamento de pastores. Conforme afirma Lourdes Brazil, que integra o GT Teológico/Pastoral da *Renovar nosso mundo*, “enquanto [a questão ambiental] não fizer parte do treinamento [dos pastores], as coisas não mudarão, [e a causa] permanecerá restrita a um pequeno grupo que organiza um evento aqui e ali”. O mesmo tipo de expectativa aparece refletido em falas de outros membros da rede, como Josias Vieira: “como esta geração tem muito medo de perder o controle, estamos trabalhando para [influenciar] a próxima geração de líderes”.

A teóloga pentecostal Ângela Maringoli, que também integra o GT Teológico/Pastoral da *Renovar nosso mundo*, chegou a se debruçar sobre algumas experiências de educação ambiental em seminários teológicos evangélicos durante seu doutorado em ciências da religião. Hoje Ângela é membro da Igreja Evangélica Manaim, mas até 2014 era missionária da Assembleia de Deus e em sua entrevista ela relatou que seu rompimento teve relação direta com a resistência encontrada por ela ao tentar incluir a agenda ecológica nos espaços teológicos daquela denominação. Segundo Ângela, em meio a seus conflitos com lideranças da Assembleia de Deus, ela chegou a ser “taxada de marxista” pois estaria preocupada com questões “materiais” em vez de “espirituais”. Esse tipo de perspectiva que rotula como “mundano” ou “materialista” qualquer tema que não foque doutrinas e o avanço das conversões é justamente aquilo que, para Ângela, poderia ser mudado através de uma reformulação dos currículos teológicos.

A expectativa de vencer a resistência de líderes eclesiais por meio do cultivo de valores teológicos nos seminários de formação também é expressa por indivíduos que ocupam cargos de direção na *Renovar nosso mundo*. Simone Vieira, que é diretora de *advocacy* da *Tearfund Brasil* e coordenadora da *Renovar nosso mundo*, explicou em sua entrevista que o movimento tem procurado sistematicamente coordenadores de cursos de treinamento para pastores e

apresentado a eles uma proposta “teologicamente sólida” de como discutir a questão ambiental com base em uma perspectiva cristã evangélica. A ideia é convencê-los teologicamente de que essa discussão não só *poderia* como *deveria* fazer parte dos cursos.

Analisando os resultados parciais dessa frente de atuação, Simone afirma que, seguindo a tendência já identificada nas iniciativas da *A Rocha Brasil*, quase sempre são instituições ligadas à missão integral que se mostram mais abertas ao diálogo, ao passo que os demais seminários, sobretudo os poucos ligados aos pentecostais e neopentecostais, vêm apresentando uma resistência crescente nos últimos anos “por causa da polarização política no Brasil”. Segundo Simone, coordenadores desses espaços teológicos “mais conservadores” estariam relutantes pois “entendem que [‘meio ambiente’] é uma pauta de esquerda” e sua proposição sinalizaria alguma forma de oposição ao então governo de Bolsonaro. Assim, apontou Simone, mesmo instituições de ensino que já haviam abordado o tema e se mostravam mais receptivas no passado começaram a escanteá-las, recentemente, em razão do medo de suscitar discordâncias de ordem política.

Um ecossistema de organizações como alternativa à falta de apoio institucional

Para além das grandes redes e entidades transnacionais mencionadas acima, surgiram ao longo desta pesquisa diversas outras iniciativas ecorreligiosas de menor escala que também funcionam de forma autônoma em relação às igrejas. Em razão da falta de uma base orgânica de voluntários e doadores, praticamente todas essas iniciativas se escoram na captação de recursos distribuídos por agências e institutos de filantropia, que por sua vez também são altamente dependentes de redes internacionais de financiamento. No âmbito nacional, um dos mais importantes “hubs brasileiros” desse tipo de financiamento é o *Instituto Clima e Sociedade*, que consta como apoiador de diversas organizações, redes, grupos e iniciativas mencionadas ao longo desta pesquisa, tais como o ISER, o IRI-Brasil, e o *Movimento Laudato Si’* (antes *Movimento Católico Global pelo Clima*)¹³⁷. A inusitada conjunção do adjetivo “brasileiro” com uma palavra em inglês (*hub*) é utilizada intencionalmente aqui com o intuito de apontar para o intrincado funcionamento desse ecossistema de fundações no qual se entrecruzam processos de seleção e direcionamentos estratégicos locais e globais. A esse respeito, basta apontar que, em seu último relatório disponível¹³⁸, o *Instituto Clima e Sociedade* apresenta uma lista de doadores que inclui desde os irmãos Walter e João Moreira Sales até *think tanks* e fundações climáticas globais, a Embaixada

¹³⁷ As mediações que se interpõem entre as fontes de financiamento e os donatários (que às vezes podem ser até mesmo apenas um dos grupos de trabalho de uma organização maior) são tantas que seu mapeamento aprofundado resultaria em uma pesquisa à parte. Assim, em diferentes contextos, as mesmas organizações aparecem ora como responsáveis por tal ou qual iniciativa, ora como apoiadoras, ora como donatárias, e assim em diante, e por esse motivo as conexões aqui citadas podem se estender (e provavelmente se estendem) muito além dos exemplos mencionados.

¹³⁸ https://climaesociedade.org/wp-content/uploads/2023/06/Relatorio-Anual-2022_Instituto-Clima-e-Sociedade-PORT_Junho-2023-ENTREGA.pdf. Acesso em 16/10/2023.

Alemã, fundações ligadas a empresas como Walmart e Ikea, e outras tantas organizações internacionais que incluem as questões ambientais e climáticas em seu rol de atuação¹³⁹.

No que diz respeito especificamente às iniciativas voltadas ao público evangélico brasileiro, uma das iniciativas que surgiram recentemente em meio a esse complexo ecossistema de financiamento foi a *Coalizão Evangélicos pelo Clima*. Criada em 2021, essa coalizão surgiu a partir de uma pesquisa que foi patrocinada pelo *Instituto Clima e Sociedade*¹⁴⁰ e realizada pela agência *Purpose*¹⁴¹, que se apresenta como uma “incubadora de movimentos sociais”¹⁴². Reforçando os entrecruzamentos desse ecossistema, a *Coalizão Evangélicos pelo Clima* é composta por ativistas evangélicos que já atuavam em diversas redes inter-religiosas nacionais e internacionais (incluindo a *Renovar nosso mundo*). Essa iniciativa se destacou por um caráter mais politizado na escolha de temáticas, tendo produzido uma série de materiais e campanhas relativas a temas como o PL-2633, conhecido como PL da grilagem, e o PL-490, a respeito do “marco temporal” das terras indígenas. O grupo também produziu um podcast de entrevistas chamado “O clima esquentou”, cobrindo desde temas teológicos até geopolítica, racismo ambiental, frentes parlamentares e políticas nacionais sobre o meio ambiente.

Em meio a esse ecossistema, surgiram também outras tantas organizações paraeclesiais mais “abertas”, que não trabalham exclusivamente com evangélicos, mas criaram programas que priorizavam a difusão da pauta ambiental entre esse público-alvo. Esse foi o caso, por exemplo, da “Escola de Eco profecia”, um curso organizado pela *Casa Galileia*¹⁴³ com o objetivo de formar ativistas evangélicos na temática política e climática atual. Coordenado pela teóloga e pastora metodista Nancy Cardoso, a iniciativa prometia capacitar os alunos para a atuação “em mobilizações estratégicas e táticas no campo da política ecoteológica por uma perspectiva cristã-protestante, fortalecendo a capacidade de incidência política e execução de campanhas de diferentes pessoas e lideranças evangélicas”¹⁴⁴. O curso foi dividido em três módulos: 1)

¹³⁹ Esse caráter internacionalizado das redes que dão sustentação às iniciativas ecorreligiosas é um dos pontos ressaltados por enquadramentos antiambientalistas que, conforme será discutido no capítulo 8, apontam para a existência de supostos interesses ocultos (globalistas, da nova ordem mundial etc.) que estariam “por trás” da difusão do engajamento ecológico na sociedade em geral, e entre os cristãos em particular.

¹⁴⁰ <https://climaesociedade.org/donativos/associacao-purpose-2/>. Acesso em 16/10/2023.

¹⁴¹ <https://www.purpose.com/faith-communities-climate-action-lessons-from-our-work-around-the-world/?lang=pt-br>. Acesso em 16/10/2023.

¹⁴² <https://www.linkedin.com/company/purpose/>. Acesso em 16/10/2023.

¹⁴³ Mais uma vez, é o *Instituto Clima e Sociedade* que aparece como principal financiador dessa organização: <https://climaesociedade.org/donativos/casa-galileia/>, <https://climaesociedade.org/donativos/casa-galileia-2/>, <https://climaesociedade.org/donativos/casa-galileia-3/>. Acesso em 16/10/2023.

¹⁴⁴ O curso foi realizado via Zoom, às quartas-feiras, das 19h às 21h, no período de 30 de março a 22 de julho de 2022. Para além de coletar e analisar o material didático sugerido nos módulos, participei dos encontros como ouvinte. <https://casagalileia.com.br/escolaecoprofecia/>. Acesso em 16/10/2023.

panorama político, 2) espiritualidade e teologia, 3) etapa de campanhas. Os ministrantes eram de tradições religiosas e contextos de atuação variados, incluindo desde católicos a missionários evangélicos indígenas, e a maioria atuava em grupos identificados com a esquerda política. Entre os alunos, chamava a atenção a ampla presença de teólogos e de “desigrejados”, isto é, pessoas que se declaravam evangélicas, mas não se identificavam com nenhuma igreja em particular.

O acompanhamento desse curso foi uma das raras oportunidades que tive para mapear tópicos que se destacavam na interação de fiéis evangélicos que desejavam se tornar lideranças ecorreligiosas e as estratégias por eles vislumbradas (ou até mesmo já empregadas no passado) na interação com seus contextos institucionais específicos. Nos títulos das aulas e nas discussões do curso, houve um foco constante na Amazônia como epítome da causa ambiental. Muitos buscavam enfatizar seu parentesco com populações rurais, ribeirinhas, indígenas ou quilombolas, tal como se isso lhes fornecesse uma espécie de credencial, isto é, algo que os colocaria em um “lugar de fala” relativamente mais legítimo e mais “consciente” dos problemas a serem priorizados. Os encontros também eram permeados por canções (ou “louvores”), orações, e um sem-número de citações bíblicas. No que diz respeito à interação com as esferas institucionais, a maioria dos alunos relatava que, ao cobrar que suas igrejas se engajassem na pauta ambiental de forma mais enfática, enfrentavam uma “máquina muito forte” e um “sistema fechado” frente ao qual se sentiam impotentes.

Conforme a fala de uma das mediadoras do curso, isso ocorreria porque o “lado fundamentalista” tem não só amplo acesso aos púlpitos como também é bem aparelhado para difundir suas pautas usando redes de rádio e televisão, enquanto “o lado de cá” – dizia ela referindo-se não só aos ecorreligiosos, mas aos evangélicos progressistas em geral – “ainda é muito artesanal”. Por isso mesmo, um dos objetivos do curso, segundo ela, seria ensinar os alunos a usar as redes sociais para “hackear” esse “sistema conservador”, matizando a sensação de solidão que prevalece entre fiéis que atribuem grande peso à pauta ambiental e que acham que ninguém de sua denominação compartilha de tais preocupações.

Nos módulos do curso voltados ao ensino de estratégias de campanhas ecoteológicas, os grupos foram orientados a ponderar os objetivos e impactos esperados, parceiros estratégicos, circunscrição do público-alvo, modos de atuação, período da campanha e indicadores que poderiam ser usados para medir o sucesso da empreitada. Foram disponibilizados modelos com planilhas contendo campos para divisão de tarefas, designação de responsáveis e prazo para execução. Já quanto ao conteúdo das campanhas, conforme descreveu uma das mediadoras, os alunos deveriam sempre se resguardar por meio de uma argumentação calcada na Bíblia, evitando assim que o ouvinte conectasse a pauta ambiental com a esquerda política, em vez de a conectar

com a identidade cristã. Tratava-se, segundo ela, de deixar claro que “ninguém está falando de Lula, está falando de Jesus”. Em suma, a defesa do meio ambiente deveria ser sempre feita

de uma maneira, inclusive, que quando a pessoa vai se levantar contra o que a gente está falando ou contra o que a gente está criando, ela vai criar um problema para ela, *porque vai ficar explícito para todo mundo*, para o restante da igreja, *que ela está se levantando contra um argumento bíblico*, sumamente cristão.

A despeito dos inúmeros respaldos estratégicos projetados e fornecidos pelas organizadoras do curso, as propostas elaboradas pelos grupos ao final da formação – as quais incluíam organizar um *webnário* ou publicar uma carta aberta – assentavam-se, quase que exclusivamente, na expectativa de que “a palavra tem poder”. Ou seja, todo o direcionamento estratégico que apontava para a delicada proposição de desafios à autoridade eclesiástica e buscava canais alternativos em face da falta de interlocução institucional não foi suficiente para sobrepor a ideia de que a “boa-nova” ecoteológica traria, em si mesma, uma força arrebatadora que cedo ou tarde irá se impor no âmbito das congregações.

A renúncia honrosa ao pragmatismo

As experiências narradas nos tópicos anteriores evidenciam que ecorreligiosos evangélicos enfrentam inúmeras dificuldades para difundir suas pautas nos canais institucionais das igrejas e raramente conseguem que as lideranças eclesiásticas locais ou os dirigentes denominacionais apoiem suas iniciativas de forma substantiva e sistemática. Uma das consequências desse cenário é a falta de interlocução com a massa de fiéis que têm as igrejas como principal (senão único) espaço de vivência religiosa. Sem essa interlocução, a tarefa de formar uma base orgânica de sustentação se torna quase impossível, e sem essa base a única maneira de garantir a sobrevivência das iniciativas acaba sendo o apoio de redes paraeclesiásticas ou de fundações filantrópicas.

A maioria das lideranças ecorreligiosas evangélicas parece ter clara consciência de que esse quadro precisaria ser revertido para que ocorra uma difusão massiva de suas agendas, mas as tentativas de viabilizar uma aproximação com os círculos institucionais tendem a ser predominantemente baseadas em estratégias de persuasão teológica. Ou seja, os ecoevangélicos geralmente esperam que a demonstração de compromissos com os “verdadeiros” valores cristãos e a fundamentação bíblica de suas proposições *deveriam bastar* para que as lideranças e pastores os apoiassem. Mesmo se frustrando com experiências em contrário, confiam que a virtuosidade de sua agenda em algum momento há de se impor sobre a falta de visão de seus irmãos na fé.

Nessa dinâmica, é raro encontrar estratégias mais pragmáticas de articulação e convencimento, tais como demonstrar que a disponibilização de um ministério centrado

em pautas ambientais poderia ser algo objetivamente vantajoso para a igreja, servindo, por exemplo, como uma estratégia de retenção do público mais jovem, ou como uma forma de despertar a simpatia de novos públicos, uma oportunidade para expandir o proselitismo atualmente canalizado em atividades de assistência social e assim em diante. Tal como aponta Huber (2023: 170), a percepção de vantagens desse tipo é especialmente relevante em se tratando de igrejas que têm recursos limitados e não enfrentam uma pressão social significativa para incorporar a pauta ambiental, pois nesse caso o investimento na temática ecológica fica condicionado à interpretação de que isso possa resultar em um acúmulo de “capital simbólico e assim trazer vantagens na competição dentro do campo religioso”.

O escasso investimento em estratégias pragmáticas não deriva, vale deixar claro, de uma simples ingenuidade por parte dos ecorreligiosos. Pelo contrário, muitos deles apontam reflexivamente que a falta de tração da temática ambiental nas igrejas está relacionada ao fato de que os pastores não veem o investimento nessa área como algo estrategicamente relevante em termos de evangelização, crescimento quantitativo, captação de recursos, fortalecimento da identidade denominacional e assim em diante. Nada disso diz respeito à legitimidade da preocupação com o cuidado da criação. Contudo, sem o aspecto estratégico, e em um contexto em que a competição religiosa se torna crescentemente acirrada, o cálculo, basicamente, é de que não há motivos relevantes para direcionar recursos organizacionais e financeiros das igrejas nessa direção.

É isso que explicaria também, segundo um dos entrevistados, o relativo abandono dessa pauta em igrejas protestantes históricas que chegaram a abordar o tema ecológico com mais afinco no passado. Segundo ele, que é pastor em uma igreja desse segmento, lideranças estariam

muito impactadas com o assombroso crescimento das igrejas neopentecostais. E elas sabem que estão perdendo membros para esse tipo de igreja. Então [...] há uma preocupação que eu entendo válida, mas que às vezes chega a ser até doentia, em relação ao crescimento numérico [...]. Essa é uma preocupação que faz com que essas outras preocupações – com as pessoas que passam fome, com as pessoas que passam frio, com a natureza – fiquem como aspectos de segunda importância.

Nas entrevistas com outros integrantes de igrejas protestantes históricas é possível encontrar relatos parecidos acerca do sentimento generalizado de que suas denominações estão “ficando para trás” e, por isso, não haveria uma margem de manobra para se dedicar a pautas “secundárias”, como a ambiental. Como bem sintetiza a fala de um deles, “não dá para dizer que os colegas pastores e a direção [da denominação] neguem esse tema [do meio ambiente] [...]. Mas ninguém vai entender que isso é um bom caminho para o crescimento numérico”. Para esse mesmo entrevistado, seus colegas partilham da percepção de que os pentecostais vêm conseguindo atender de forma mais exitosa as demandas de fiéis vistos como cada vez mais

individualistas e, de certa forma, descompromissados (“se não gostou da cor da gravata do pastor, ele sai e vai para outra igreja”).

A despeito de conhecerem os fatores que condicionam essa dinâmica, os ecorreligiosos tendem a ver como algo condenável a tentativa de “vender” o engajamento ecológico como algo “vantajoso”, isto é, como um investimento de valor “instrumental”. Na verdade, o próprio uso de um linguajar desse tipo, que fala da importância de levar em conta interesses, custos e benefícios, em vez do que é apenas certo ou errado, já tende a ser rechaçado de partida. Foi em contraposição a um raciocínio nessa linha que Raquel Arouca, que se dedica profissionalmente há vários anos à sensibilização ecológica do público evangélico, afirmou (em uma de nossas trocas de mensagens): “não temos interesse em nos moldar ao mercado religioso. Poderia ser uma estratégia e talvez funcionasse com alguns grupos específicos, mas não estaríamos sendo verdadeiros com o evangelho que seguimos”.

Na medida em que seguem na mesma linha de renúncia honrosa ao pragmatismo, outras tantas figuras-chave do ambientalismo evangélico no Brasil seguem direcionando seus esforços para a elaboração de renovadas formulações teológicas que, eles creem, em algum momento irão operar a grande conversão ecorreligiosa por eles idealizada. Essa certeza de que a difusão do engajamento ecológico nas igrejas seria impossível sem uma renovação de certas leituras teológicas hegemônicas é tão enraizada que os ecorreligiosos mostravam indisfarçável incredulidade ao serem apresentados, durante as entrevistas para esta tese, a discursos de lideranças neopentecostais sobre os impactos negativos causados pela humanidade no meio ambiente e sobre o dever cristão de cuidar da criação. Afinal de contas, para a quase totalidade deles, a teologia da prosperidade pregada por tais lideranças seria incompatível com qualquer compromisso de preservação do meio ambiente.

Não se trata aqui de negar que ensinamentos religiosos sobre a prosperidade, predominantes entre os neopentecostais, possam resultar em atitudes avessas à agenda ambiental, mas a realização dessa possibilidade passa por gatilhos sociológicos, não por uma fatalidade teológica. As conexões entre doutrinas religiosas e a conduta dos fiéis, já ensinava Weber tanto em seus estudos sobre a ética protestante quanto na sua obra como um todo (Schluchter, 2011; Santos, R., 2022a), são condicionadas pela interação social e por constelações variáveis de interesses materiais e ideais, não pela dedução lógica de princípios valorativos. A doutrina da predestinação, por exemplo, não tem valor explicativo isoladamente na perspectiva weberiana¹⁴⁵. É apenas na medida em que o fiel passa a tentar “comprovar” — para si mesmo e para os demais — a sua condição de “eleito” de uma forma economicamente relevante e em um

¹⁴⁵ Foi inclusive em contraposição a críticas que imputavam a sua análise reducionismos idealistas desse tipo que Weber afirmou: “não posso aceitar isso; sou muito mais materialista do que Delbrück pensa” (apud Cohn, 2003: 117).

contexto histórico específico, que a influência dessa ideia religiosa ganharia relevância sociológica (Schluchter, 2014: 104-14). E é essa mesma dinâmica que seguiria sendo sociologicamente relevante na medida em que a vigilância alheia e autovigilância constantes acerca da condição de “eleito” transferiram-se, ou se secularizaram, das seitas para clubes e associações seculares (Weber, 1974).

Assim, voltando ao tema aqui discutido, a não ser que exista um esforço ativo e comunitariamente reforçado de associação entre um princípio religioso X e um comportamento cotidiano Y, as pessoas não saem por aí refletindo se as teologias e doutrinas que lhes são pregadas na igreja impõem que elas reciclem seu lixo ou que desprezem preocupações de caráter ecológico em favor da busca da prosperidade. Como bem afirma Mark Chaves, o encadeamento entre princípios religiosos e a ação dos indivíduos – o que ele chama de “congruência religiosa” – não é a regra, mas a exceção, posto que “as ideias e práticas religiosas das pessoas geralmente são fragmentadas, compartimentadas, frouxamente conectadas, irrefletidas e dependentes do contexto” (Chaves, 2010: 2). Ou seja, “quando se trata de religião, é útil ter em mente que os seres humanos em sua maioria não são lógicos” (Berger, 2017: 118). A esse respeito, basta lembrar a célebre frase de uma apresentadora de TV registrada por Rosado-Nunes (2004: 29): “sou tão católica, mas tão católica, que na outra encarnação devo ter sido freira”.

A importância de se descartar determinismos de ordem teológica já se mostrava clara as conexões entre posturas ambientais e expectativas escatológicas estava em questão. Nesse sentido, vale lembrar que as mesmas denominações que geralmente pregam a teologia da prosperidade são também aquelas que mais enfatizam a iminência do fim dos tempos, e ainda assim, como mostram as pesquisas de opinião citadas no Capítulo 1, a maioria dos fiéis não chega à conclusão de que não vale a pena buscar a prosperidade porque o mundo está prestes a acabar. Da mesma forma, a ideia de que Deus destinou os fiéis à prosperidade também *não resulta necessariamente* na ideia de que os seres humanos podem agir de forma irresponsável em relação aos impactos ambientais de suas ações.

Entre a preservação da natureza e a preservação de alianças

No que diz respeito aos discursos e diretrizes predominantes nos círculos religiosos institucionais, um dos condicionantes sociológicos de maior relevo é a vulnerabilidade diferenciada de cada igreja em relação à concorrência religiosa. Conforme apontado acima, empreendedores ecoevangélicos parecem possuir uma “margem de manobra” relativamente menor para interpor considerações sobre legitimidade no equacionamento da pressão competitiva, sobretudo diante da percepção – predominante no campo evangélico brasileiro – de que a oferta de orientações ecorreligiosas não é algo que irá engrossar as

fileiras de uma igreja. Some-se a isso o fato de que, em meio a um trânsito religioso que se intensifica (Almeida e Monteiro, 2001; Pierucci, 2004; Souza, 2019), líderes e instituições religiosas tendem a apostar de forma crescente em estratégias mercadológicas mais concretas e de curto-prazo, as quais os possibilitam oferecer “para já”, e de forma cada vez mais acessível, as benesses buscadas pelos fiéis (Prandi e Santos, R., 2015; 2017). O resultado, como vem sendo apontado, é um escanteamento crônico de iniciativas ecorreligiosas que são direcionadas ao segmento evangélico no Brasil.

Não bastasse isso, tanto a análise cronológica das produções documentais quanto os relatos dos ecorreligiosos que atuam há mais tempo nessa área apontam para o fato de que, nos últimos anos, a interlocução com tais lideranças institucionais evangélicas tem se tornado ainda mais difícil. O fator unanimemente apontado como causa desse retraimento é a polarização política. Se antes os pastores viam o investimento nessa área como algo que dificilmente traria retorno significativo, hoje são muitos os que parecem antever um prejuízo. Isso porque, em sua diligente busca por recursos fundamentais à reprodução ampliada das igrejas nesse mercado religioso altamente competitivo, as lideranças evangélicas (principalmente as de maior escalão) têm como uma de suas principais tarefas o cultivo de alianças econômicas e políticas que possam ser instrumentalizadas em favor de suas denominações. Afinal, ainda que a mobilização dessas alianças em favor de uma “agenda de costumes” seja geralmente enfatizada em primeiro plano, também é por meio delas que se consegue a liberação de uma obra da igreja que foi embargada, a regularização de um terreno nos arredores do templo para funcionar como estacionamento, o perdão de dívidas públicas, a concessão de incentivos fiscais e assim em diante (Prandi e Santos, R., 2017; Prandi, Santos, R., e Bonato, 2019).

Ocorre que, no atual contexto político brasileiro, os setores e agentes que geralmente integram tais alianças tendem a ver o avanço da agenda ambiental como contraproducente para a perseguição de seus interesses (Marquardt, Oliveira e Lederer, 2022; Poerner, 2022). É assim que o crescente estreitamento das alianças entre as lideranças evangélicas e os *lobbies* do agronegócio – além de outros grupos que rechaçam o avanço de regulamentações estatais e militam em favor de um estado “mínimo” – podem se interpor à difusão da pauta ecológica no campo evangélico. Em sua entrevista, Marina Silva chegou a utilizar a expressão “ética da conveniência” para conceituar os entraves à difusão da pauta ecológica que às vezes derivam desses variados acordos e cálculos instrumentais. Para muitas lideranças evangélicas, afirma ela, incluem-se na fatoração dessa conveniência não só “o interesse político” das alianças entre as elites que exercem o poder, mas também o “interesse de aumentar os membros da igreja”, e isso se reflete no contexto concreto das próprias comunidades religiosas, posto

que, em muitos casos, a liderança local entende que é preciso evitar um “confronto com o irmão madeireiro, com o irmão fazendeiro” e assim em diante¹⁴⁶.

Aos exemplos mencionados por Marina, seria possível elencar outros tantos, tais como a confluência de interesses que leva setores interessados na exploração econômica de territórios indígenas a financiar, às vezes até usando da estrutura governamental e de recursos públicos, o trabalho de missionários evangélicos na região amazônica (Wenzel e Papini, 2021). Tudo isso reforça o diagnóstico de que são os influxos oriundos de uma constelação de interesses pragmáticos, e não uma cegueira teológica que possa ser iluminada por meio de um diálogo “biblicamente fundamentado”, que mantém de pé o muro de contenção entreposto entre a massa de fiéis evangélicos simpáticos à causa ambiental e as lideranças que se omitem (ou, no máximo, fazem acenos superficiais) em relação a esse tema nos espaços religiosos. Dito de outra forma, lideranças evangélicas não deixam de incorporar institucionalmente as agendas ambientais porque são negacionistas ou porque pensam de forma diametralmente oposta aos fiéis, mas porque não vislumbram incentivos relevantes para abraçar a pauta ecológica de forma robusta e sistemática.

7.5. Conclusão

A construção de um sentido religioso para o engajamento ambiental e a formulação de orientações sobre como praticá-lo coerentemente com o conjunto de valores enfatizados em cada denominação tendem a ter um impacto muito reduzido sem a criação de espaços institucionais e incentivos organizacionais que fortaleçam a coalescência desses sentidos e orientações na identidade religiosa dos fiéis. Mais do que isso, como apontam Vaidyanathan, Khalsa e Ecklund (2018: 6), “para que as instituições religiosas motivem a ação ambiental, elas precisam fornecer mais do que valores e crenças declarativas; eles também precisam reforçar capacidades e hábitos não declarativos relacionados ao meio ambiente”. É por isso que a inclusão da pauta ecológica na dinâmica organizacional, em rituais e nas atividades regulares,

¹⁴⁶ O peso desse tipo de pressão é bastante diferente conforme a estrutura com que cada liderança pode contar na condução dos assuntos locais em articulação com os interesses de sua denominação. Afinal de contas, da mesma forma que os evangélicos, lideranças católicas também mencionaram a dificuldade de avançar a incorporação da agenda ambiental em áreas rurais e interioranas nas quais a vida econômica da paróquia está ligada à circulação de bens propiciada pelo agronegócio, madeireiras, mineradoras etc. A diferença em relação a maior parte dos pastores evangélicos que estão à frente de igrejas nesses mesmos contextos é que os sacerdotes católicos estão inseridos em uma estrutura organizacional mais ampla que lhes confere certa autonomia em termos materiais e, ao mesmo tempo, constrange seu leque de articulações possíveis no nível local. A importância desse fator estrutural é bem exemplificada por um recente decreto do bispo José Ionilton de Oliveira, da prelazia de Itacoatiara (AM), que determinou que as paróquias e pastorais daquela região devem recusar doações “de políticos, de madeireiras, de empresas de mineração, de exploração de petróleo e gás, que contribuem para o desmatamento e a expulsão de suas terras dos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e pequenos agricultores” (Oliveira, 2022).

nos ministérios etc., das diferentes denominações religiosas se torna tão relevante, e nesse aspecto a Igreja Católica vem avançando de forma mais acelerada do que as igrejas evangélicas.

Conforme demonstrado, tanto no nível local quanto no internacional, e seja por meio das Campanhas da Fraternidade, das pastorais da ecologia, do respaldo concedido a canais paralelos de arregimentação ou da criação de plataformas e campanhas oficiais, a Igreja Católica vem utilizando uma série de ferramentas organizacionais para fomentar, disciplinar e coordenar a associação entre a identidade católica e a pauta ambiental. Ainda, fica claro que o crescente investimento nessa direção é proporcional à relevância que o tema ecológico foi adquirindo não só no mundo moderno de forma geral, mas para a própria reciclagem de estratégias empregadas pela Igreja Católica, sobretudo em contextos nos quais sua crise simultaneamente interna (a falta de funcionários dedicados à “oferta” de seus serviços) e externa (a crescente rejeição por parte da “demanda”) se manifesta de forma mais aguda.

Os debates ocorridos e as proposições elaboradas por ocasião do Sínodo da Amazônia mostraram-se como um acesso privilegiado para a compreensão do ajuste entre as diversas dimensões – o que deve ser criado, reformado, descartado ou realçado – desse *aggiornamento* ecológico católico. Grosso modo, os sacerdotes católicos mostraram-se alinhados com a percepção de que a Igreja teria uma vantagem comparativa na competição religiosa se investisse mais na atração pelo “testemunho”, calcada no capital simbólico que derivaria de uma atualização ecológica de suas ações sociais, em vez da atração pelo “proselitismo”. Com base numa alquimia simbólica que transubstanciava as disputas religiosas em questões ambientais, seria, portanto, *legítimo* e *interessante* enquadrar a recuperação das conversões católicas como algo potencialmente benéfico para o meio ambiente, ao passo que o avanço evangélico nas últimas décadas poderia ser enquadrado como ecologicamente deletério.

Para a maioria dos participantes do Sínodo, a ressonância desse enquadramento demandaria o avanço de profundas mudanças organizacionais que, no plano simbólico, comprovariam o compromisso com as causas ecológicas e o respeito às culturas locais e, no plano prático, facilitariam o recrutamento de agentes organicamente ligados às comunidades. Foi assim que, sob a égide do conceito de “inculturação ecológica”, demandas recorrentes como o diaconato feminino e a flexibilização do celibato sacerdotal (especialmente para homens indígenas) adquiriram tons de verde: aceitá-las seria essencial para salvar não apenas a própria instituição católica, mas para ajudar a salvar o mundo da catástrofe ambiental. A legitimação desse passo a mais que alinhava a modernização institucional interna e a modernização ecológica do catolicismo, porém, não prosperou no centro de poder do Vaticano. Dessa forma, é possível afirmar que, no equacionamento de interesses que tem prevalecido no núcleo duro da Igreja

Católica, os investimentos institucionais de esverdeamento são sim entendidos como algo estratégico, mas desde que sejam modulados a partir da chave da reciclagem, não da revolução.

Já no disperso e fragmentado universo das igrejas evangélicas, o horizonte de possibilidades se apresenta mais nublado. Diversos fatores organizacionais e constelações de interesses (religiosos e extra-religiosos) têm se interposto ao avanço coordenado e sistemático da agenda ambiental no interior das diferentes denominações desse campo. Um dos mais relevantes deles é a ampla percepção, entre as lideranças evangélicas, de que esforços sistemáticos de esverdeamento não trarão benefícios significativos para o avanço da evangelização e o crescimento quantitativo das congregações. Assim, mesmo naquelas denominações onde se encontram mais materiais pregando uma postura simpática à causa ambiental, raramente se supera o plano do simbólico em direção a esforços relevantes de reestruturação organizacional para acomodar essa temática.

Com isso, boa parte do ativismo ecoevangélico existente no Brasil acaba se deslocando para o âmbito de organizações paraeclesiais. A análise da dinâmica dessas organizações, entretanto, sugere que a maioria delas acaba derivando em iniciativas de caráter bastante restrito, elitizado e intelectualizado, o que limita a formação de uma base orgânica de membros. Mesmo redes organizacionalmente mais robustas, como a *A Rocha* e a *Renovar nosso mundo*, que buscam se tornar mais atrativas para a massa especificamente evangélica, raramente conseguem impactar de forma significativa esse público-alvo. Isso se reflete, dentre outras coisas, na escala diminuta de seus projetos e atividades, no foco mais discursivo do que prático e na forte dependência em relação às redes transnacionais de financiamento.

Posto que os evangélicos brasileiros relatam, em linha com a população em geral, um alto índice de preocupação com as questões ambientais, o gargalo que limita o alcance dessas iniciativas ecoevangélicas no Brasil dificilmente poderia ser atribuído a um problema de demanda, por assim dizer, desse público específico. O cenário aferido nas pesquisas de opinião não parece sugerir a necessidade de se elaborar uma série de aportes de sensibilização que leve a massa de fiéis a sair de uma posição de desdém ou negacionismo em direção a uma iluminação religiosa sobre a importância da pauta ambiental. Na verdade, os relatos dos próprios ecoevangélicos (que, nesse quesito, são bastante semelhantes aos dos ecocatólicos) mostram que eles mesmos já se preocupavam em cuidar da natureza por inúmeras razões não teológicas antes de se deparar com a possibilidade de articular essa preocupação com sua identidade e práticas religiosas. Tais pessoas, portanto, não se motivaram a abraçar causas ambientais após entenderem o sentido ecológico do versículo bíblico de Gênesis que orienta os humanos a “guardarem o jardim”, elas passaram a ler esse trecho de forma diferente, numa chave ecológica, após já terem se convencido da importância da agenda ambiental.

Como sempre, isso não significa que a religião seja irrelevante. Na medida em que entra nessa equação, a religião pode *potencializar*, *direcionar* e *modular* o engajamento ambiental e, da mesma forma, a incorporação dessa dimensão pode *potencializar*, *direcionar* e *modular* a própria prática religiosa. Mas para que isso acontecesse numa escala mais relevante, seria necessário que a associação fosse reforçada em múltiplas escalas e de forma sistemática nas congregações, que, ao contrário dos seminários e encontros geralmente organizados pelos ecorreligiosos, são espaços cotidianamente frequentados pelos fiéis. A despeito disso, a maioria dos esforços das iniciativas ecoevangélicas aqui analisadas é primordialmente direcionado à produção de aportes teológicos que possam inspirar fiéis a se preocupar com o meio ambiente, ficando em segundo plano (ou mesmo sendo reflexivamente deixada de lado) a tarefa de convencer os líderes das igrejas, de forma pragmática, que a incorporação da pauta ambiental traria ganhos estratégicos para suas denominações em um mercado religioso crescentemente competitivo e comoditizado.

Ora, ao mesmo tempo em que não são compelidas a projetar vantagens na adesão e incorporação de iniciativas ecorreligiosas, tais lideranças (principalmente aquelas no alto escalão das igrejas) encontram uma série de benefícios (que lhes fornecem vantagens relativas na competição religiosa) ao decidirem investir em alianças com setores políticos e econômicos que são fortemente refratários ao avanço da agenda ambiental no Brasil. Posto que, como os próprios ecorreligiosos atestam, tais lideranças costumam priorizar temas e compromissos vistos como catalisadores para o crescimento e manutenção de suas igrejas, a possibilidade de avançar o enraizamento institucional da pauta ecológica acaba ficando muito distante. Ou seja, a maior parte das rivalidades eletivas que atravancam a associação entre a ecologia e a identidade evangélica não ocorre no plano das crenças dos fiéis, mas no plano das estratégias institucionais.

Em outras palavras, a disseminação de pregações sobre o meio ambiente nos púlpitos, sua incorporação ritualística nos cultos e o apoio organizacional sistemático às iniciativas ecorreligiosas tendem a ser inversamente proporcionais ao envolvimento de líderes evangélicos em alianças com setores como o agronegócio — que consideram a agenda ambiental como um obstáculo aos seus interesses — e grupos políticos que enquadram a agenda ambiental como uma agenda “esquerdista”. Como essas alianças são cada vez mais comuns em todo o território nacional (sobretudo nos segmentos pentecostais e neopentecostais, que congregam a maioria dos fiéis evangélicos), o cálculo predominante entre as lideranças evangélicas é de que “é melhor deixar essa coisa de meio ambiente para lá”, pois isso traz pouco *retorno* em termos materiais, políticos e religiosos. Diante disso, o maior desafio para organizações ecorreligiosas no Brasil, hoje, não está no plano simbólico ou na elaboração de mensagens religiosas que sejam capazes de convencer mais fiéis, mas sim em tornar a agenda verde mais atraente, do ponto de vista prático e organizacional, para os líderes evangélicos no território nacional.

CAPÍTULO 8 | ANTIAMBIENTALISMO, NEGACIONISMO E CRISTIANISMO NO BRASIL

Posto que, como ensinam Peter Berger e Thomas Luckmann (2012), a realidade social é múltipla e vivenciada em meio a diferentes estruturas de plausibilidade, embates em torno de valores e significados são indissociáveis da própria percepção do que é ou não apreendido como real e significativo. Transportando esse princípio para a esfera dos debates ambientais, temos um quadro no qual, para se propagar, o “ecossistema de negacionismo¹⁴⁷ climático” (Dunlap e Brulle, 2020) não se limita ao financiamento e divulgação de pesquisas que contradigam pressupostos empíricos da pauta ecológica. Mais do que “sem fundamento”, essas redes ambicionam transformar a agenda ambiental em uma “ameaça” a certos valores e identidades, e as crenças religiosas são uma das entradas estratégicas para a evocação de tais ameaças.

Assim, em contraposição ao avanço de iniciativas que procuram engajar fiéis e igrejas em causas ambientais, também surgem iniciativas que buscam barrar, de forma articulada com outros atores do ecossistema de negacionismo climático, o avanço dessa agenda entre os cristãos. Tal como ocorre em outros conflitos entre movimentos e contramovimentos, não se trata aqui do simples embate entre propostas e perspectivas diametralmente opostas, mas de grupos que propõem derivações diferentes partindo de pressupostos e valores que, em muitos casos, são compartilhados (Kahan, 2010; Gallo-Cruz, 2012; Brulle, 2019). No caso das “organizações do movimento antiambientalista religioso” (Santos, R. e Kearns, no prelo [2024]), o que as caracteriza não é a negação de que cristãos devem “cuidar da criação”, mas o uso um repertório que conjuga enquadramentos religiosos com a desinformação acerca dos problemas ambientais, conspiracionismos, estratégias de neutralização e redirecionamento de responsabilidades.

Para além de identificar os principais temas e enquadramentos presentes nesses apelos antiambientalistas de inspiração cristã, os quais estabelecem uma incompatibilidade entre a prática/identidade/crença religiosa e o ativismo ambiental, este capítulo também busca analisar

¹⁴⁷ Há autores que preferem usar termos como “céticos” ou “contrários”, tendo em vista que “negacionismo” poderia sugerir relações com aqueles que questionam a realidade do Holocausto e que os próprios atores envolvidos nessas controvérsias geralmente são avessos a serem classificados com esse termo (Jacques, 2012; Veldman, 2019). Acerca do primeiro ponto, considero que o contexto da discussão aqui proposta é suficiente para evitar qualquer confusão. Além disso, a categoria “cético” remete a posturas como “é preciso ter mais cautela”, “mais dados são necessários” etc. (Milani, 2022), o que não captura a rejeição explícita e combativa encampada pelos atores aqui analisados. Finalmente, quanto ao incômodo que o uso do termo pode gerar, trata-se de um problema que não se restringe a esse caso. Certamente há aqueles que, pelos mais diversos motivos, também se incomodam com o uso de termos como “moralista”, “pragmático-racionalista”, “esotérico” etc. A ponderação das sensibilidades que podem ser feridas é um labirinto sem saída, como bem demonstram os rios de tinta já gastos com o uso do conceito de “seita”, apenas para ficar em um exemplo caro à sociologia da religião. No limite, nenhuma escolha terminológica pode agradar a todos. Resta, assim, a tarefa de garantir que o sentido empregado seja sistemático, coerente e heurísticamente relevante.

o funcionamento das redes que potencializam e condicionam a produção dessa gramática cristã antiambientalista no contexto brasileiro. Em outras palavras, trata-se de evidenciar tanto os *hubs* religiosos das múltiplas conexões entre os atores que compõem o ecossistema do antiambientalismo no Brasil, quanto de compreender as pontes simbólicas que tais atores constroem para sustentar e legitimar suas coalizões.

8.1. Tradição, família, propriedade e antiambientalismo

A interface entre conspiracionismos e desinformação nas redes antiambientalistas no Brasil não é um fenômeno novo. No que diz respeito aos laços seculares dessa trama, como aponta Zhouri (2010: 254), ao menos desde a década de 1970 já se difundia no território nacional, sobretudo no âmbito das Forças Armadas, uma certa desconfiança em relação às pautas e movimentos ambientalistas. Um dos eixos de articulação simbólica dessa desconfiança, em suas fases iniciais, era a ideia de que existiria uma agenda de “internacionalização” do território amazônico, a qual se valeria da defesa dos povos indígenas e do meio ambiente como mero pretexto.

A maturação desse conspiracionismo na esfera militar consolidou uma oposição entre o nacionalismo patriota de um lado, que agiria (encabeçado pelo Exército) em favor da manutenção da soberania brasileira, e o ambientalismo internacionalista de outro, que agiria (encabeçado por ONGs e por jovens de classe média alienados) em favor da usurpação dos territórios nacionais. Nessa configuração, os ambientalistas foram assumindo o lugar anteriormente ocupados pelos comunistas como inimigos externos a serem combatidos, o que se refletia em falas como a do general Leônidas Pires Gonçalves, que afirmou sentir pelo então secretário do meio ambiente, José Lutzenberger, “o mesmo ódio” que sentia em relação ao comunista Luiz Carlos Prestes (Zhouri, 2010: 256).

O fim da ditadura militar não significou o desaparecimento do imaginário de que ambientalistas estariam engajados em conspirações antinacionalistas¹⁴⁸, tampouco a herança desses enquadramentos ficou restrita ao círculo das direitas conservadoras. Mesmo figuras como Lula, em várias ocasiões, também já “identificaram ambientalistas, defensores dos povos indígenas e regulamentações de licenciamento ambiental como barreiras ao desenvolvimento [nacional]” (Zhouri, 2010: 263). Até em virtude desse caráter multipartidário da desconfiança em relação ao ambientalismo e aos ambientalistas, enquadramentos desse tipo encontraram terreno fértil no Congresso Nacional, sobretudo nos momentos em que debates sobre a rigidez e a extensão de regulamentações ecológicas estavam na ordem do dia (Accioly e Sánchez, 2012).

¹⁴⁸ Segundo aponta Hewitt (1992: 252), em 1987, o então ministro da Justiça nomeado por José Sarney, Paulo Brossard, afirmou que o Conselho Indigenista Missionário e a Igreja Católica “por minar a soberania da nação e ameaçar o futuro de um Brasil unido”.

A irrupção de discursos negacionistas “em defesa da nação” e a formação de coalizões antiambientalistas na esfera política, contudo, são apenas a ponta do iceberg de um fenômeno que, há décadas, vem se ramificando em diferentes esferas sociais, incluindo a religiosa.

O ativismo católico tradicionalista e transnacional

Em diversos momentos ao longo desta tese, o contexto da Eco-92 aparece como um ponto de inflexão, uma espécie de catalisador histórico que fomentou o surgimento, a consolidação e até mesmo a expansão transnacional de diversas iniciativas e organizações simpáticas à causa ambiental, incluindo-se aí, em muitos casos pela primeira vez, organizações, instituições e lideranças religiosas. A contrapartida pouco explorada desse fenômeno, contudo, é que ele também estimulou o engajamento e estreitou diversos laços nacionais e transnacionais de outras tantas organizações, instituições e lideranças (inclusive religiosas) que não só contestavam a fundamentação factual dos problemas ecológicos (sobretudo no que diz respeito à dinâmica de processos climáticos) como defendiam que a difusão mundial da preocupação com o meio ambiente era um subterfúgio para a promoção de uma pleitora de interesses escusos.

Menos explorado ainda é o fato de que, nesse momento histórico, uma das organizações que encabeçava a promoção de conspiracionismos ecológicos era ninguém menos do que a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), sob a batuta daquele que foi o maior expoente do catolicismo tradicionalista brasileiro, Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995). Tanto no enfrentamento do ambientalismo quanto na promoção de outras agendas reacionárias, as articulações da TFP não se restringiam ao contexto nacional. Posto que “os inimigos contra os quais eles lutavam – comunismo, modernidade, secularismo e liberalismo – eram forças transnacionais”, os tfpistas muito cedo chegaram à conclusão de que, para enfrentá-las, o movimento também precisava se expandir internacionalmente (Power, 2010: 91).

Foi com base na mobilização dessas redes transnacionais, já fortemente consolidadas à época, que a TFP organizou a conferência internacional “Eco-92 – Vozes alternativas”, ocorrida no Hotel Copacabana Palace. O evento, que pretendia oferecer um contraponto à Conferência do Clima da ONU, contou com apresentações da ex-governadora do Estado de Washington e ex-presidente da Comissão de Energia Atômica dos Estados Unidos, a bióloga Dixy Lee Ray; do economista Fred L. Smith Jr., então presidente do *Competitive Enterprise Institute*; e do até então desconhecido agrônomo Evaristo Miranda (Oliveira, 1992a).

À época, boa parte da oposição conservadora ao ambientalismo se originava da migração da luta anticomunista, sobretudo porque, com a dissolução da União Soviética (que ocorreu poucos meses antes da realização da Eco-92), o inimigo por anos combatido deixava de ter contornos definidos e facilmente reconhecíveis (Jacques, Dunlap e Freeman, 2008). Nas lutas

encampadas pela TFP, o ocaso desse inimigo externo correspondia com o ocaso de um inimigo interno, a teologia da libertação, e sem esses referenciais claros a agenda reacionária do grupo também foi assumindo um caráter mais difuso (Datta, 2020: 12-3). É com base nesse contexto que se torna compreensível a publicação de Plínio de Oliveira na revista *Catolicismo*, o principal braço midiático da TFP no Brasil, em que ele comenta sobre a Eco-92 enfatizando a

desconfiança de que a ecologia seja o comunismo metamorfoseado [...]. Então, aos que dizem – “o comunismo morreu” – a resposta é: “Aqui está o comunismo transformado”. E convém esclarecer que o igualitarismo¹⁴⁹ ecologista realiza a plenitude do sonho igualitário do comunismo (Oliveira, 1992a).

A explicação dada por Plínio nessa matéria antecipa uma característica constitutiva de diversas iniciativas e formulações antiambientalistas: a “denúncia” da ecologia nunca foca a própria ecologia, mas o que vem atrelado a ela. Diferentemente de temas como o aborto ou o casamento homossexual, o repertório de contestação não pode partir de uma rejeição *a priori*, afinal a “defesa do meio ambiente” não é uma causa que pode simplesmente ser contraposta.

Em entrevista concedida para a elaboração desta tese, Luís Dufaur, tfpista que participou ativamente dos eventos ligados à Eco-92, afirmou, por exemplo, que “um grande número de chefes e líderes de movimentos antiecologistas” à época até cogitavam fazer “um estardalhaço”, isto é, uma manifestação mais “chocante” de oposição, uma passeata ou algo do tipo, mas prevaleceu o entendimento de que seria “imprudente” seguir por essa linha de oposição frontal. Afinal de contas, explicou Dufaur, o discurso ecológico “tem seus lados simpáticos: a proteção dos animaizinhos, a proteção da florzinha”, e, portanto, não seria estratégico se contrapor a tudo que estava sendo proposto naquele contexto. Ou seja, não seria estratégico dar margem à interpretação de que a TFP e seus aliados seriam simplesmente contra a proteção da natureza. Mais uma vez nas palavras de Dufaur: “A natureza a gente defende. Todo mundo defende”¹⁵⁰.

Segundo Dufaur, ainda que algumas divergências tenham ocorrido durante o intercâmbio com lideranças e organizações internacionais à época da Eco-92¹⁵¹, as articulações mobilizadas

¹⁴⁹ Para os tfpistas, a igualdade não é um valor a ser celebrado, mas sim um ideal antinatural que deve ser combatido, posto que ele impede o florescimento da nobreza e coloca em seu lugar o reino da vulgaridade (Oliveira, 1993). Mais do que isso, as desigualdades seriam harmônicas por derivarem da vontade de Deus, ao passo que as utopias igualitárias seriam sempre ditatoriais, nivelando a humanidade à força e por baixo. Manifestações desse funesto igualitarismo seriam encontráveis até mesmo em coisas simples, como o abandono do uso de gravatas e o uso de camisas com punhos arregaçados, costumes novos que fariam “parte de um plano universal, visando rebaixar a aparência humana, tirando-lhe o prumo, a grandeza e o brilho” (Catolicismo, 2017b).

¹⁵⁰ Uma das evidências mencionadas por Dufaur para estabelecer que a TFP não era refratária ao tema ecológico em si é o fato de que, já desde a década de 1970, a organização tinha uma frente de trabalho dedicada ao tema da “futurologia”, a qual teria empreendido uma série de estudos e chegado à conclusão de que, no futuro, os dois grandes assuntos que dominariam o mundo seriam a ecologia e a cibernética.

¹⁵¹ Segundo Dufaur, muitos estrangeiros estariam preocupados prioritariamente com questões específicas de seus contextos de origem, tais como a energia nuclear ou o custo da gasolina, ao passo que a TFP se concentrava em problemas mais concretos da realidade brasileira, tais como a questão da Amazônia.

naquele contexto se escoravam em laços já solidamente consolidados, laços esses que foram construídos por meio de ações conjuntas realizadas em outras temáticas ao longo das décadas passadas. De fato, a inserção e até mesmo o protagonismo da TFP nas redes transnacionais de ativismo conservador precedem em muito a Eco-92. Tal como aponta Benjamin Cowan (2021: 17-25), a capacidade de atuação transnacional da TFP já era marcante desde os tempos do Concílio Vaticano II, quando o grupo enviou ativistas para dar suporte ao *Coetus Internationalis Patrum*, bloco liderado pelo cardeal Marcel Lefevre e composto por clérigos tradicionalistas que tentavam barrar o avanço do *aggiornamento* católico. Eram os tfpistas que, durante o Vaticano II, faziam a contabilidade dos recursos, trabalhavam durante a madrugada para editar e imprimir mensagens, e organizavam a logística de sua distribuição nos alojamentos espalhados pela cidade, garantindo assim uma infraestrutura de comunicação que teve “importância crucial para a mobilização de um bloco conservador” (Cowan, 2021: 23).

Mesmo tendo sido derrotados no Concílio, os católicos tradicionalistas derivaram inúmeros aprendizados dessa experiência e saíram daquele encontro muito mais articulados do que quando entraram. Nas décadas seguintes, a TFP estaria envolvida, no Brasil e no exterior, em várias frentes do ativismo religioso e tradicionalista, tais como a luta contra o aborto, a legalização do divórcio, a teologia da libertação, a reforma agrária e a promoção da igualdade de gênero. Escorados em uma visão de mundo “integrista” (Pierucci, 1992; Zanotto, 2010), os tfpistas não se restringiam a disputas relacionadas apenas à esfera religiosa, projetando a retomada da autoridade católica em outras esferas sociais. Ou seja, seu ativismo mirava reverter, e não apenas frear, o processo de secularização. É com base na ideia de “retomada” e de “reação” tanto à modernização religiosa quanto à modernização social que o movimento também defendia a restauração da monarquia e idealizava valores e símbolos medievais, o que se refletia nas vestimentas (uso de capas, broches e brasões), bandeiras e estandartes com o emblema do leão dourado sempre presentes nas marchas tfpistas (Power, 2010: 87; Datta, 2020: 9).

Ainda que o grupo tenha alcançado certa popularidade em décadas passadas, a força da TFP nunca residiu no número de adeptos¹⁵², mas na “habilidade de influenciar o debate público, líderes e membros da Igreja Católica, forças conservadoras e oficiais políticos” (Power, 2010: 86). Foi com base em sua capacidade de articular elites políticas, econômicas¹⁵³ e religiosas

¹⁵² É importante ressaltar que, apesar do baixo contingente, os membros da TFP – só homens eram aceitos na organização – dedicavam-se exclusivamente ao grupo, sendo orientados a não se casar e a não ter relações sexuais para, assim, manter o foco no ativismo, seguindo o modelo do próprio Plínio (Power, 2010: 88).

¹⁵³ Conforme aponta Camila Rocha (2018: 59-60), a difusão de obras de pensadores pró-mercado no Brasil também passa pela iniciativa de um dos fundadores da TFP: o engenheiro Adolpho Lindenberg, primo de Plínio Corrêa de Oliveira. Em 1946, foi Lindenberg que encabeçou a tradução para o português e a publicação da obra mais popular de Friedrich Von Hayek, *O caminho da servidão*. Na entrevista que concedeu a Camila Rocha, Lindenberg explica que foi o

que, conforme aponta Mainwaring, além de ter sido influente nas pressões que desembocaram no golpe de 1964,

a TFP também foi importante no processo que levou ao Ato Institucional n. 5, em dezembro de 1968. O movimento espalhou-se por outros países e, em alguns casos, como no Chile e na Argentina, também fortaleceu a extrema-direita. No Brasil, a TFP nunca foi um movimento oficial da Igreja, mas contava com o apoio ativo dos líderes dos bispos reacionários (2004: 92).

Em meio a seus esforços de expansão internacional, a TFP acabaria por estabelecer um “produtivo relacionamento” com Paul Weyrich, um dos principais idealizadores da “nova direita norte-americana” e o pai do conceito de “maioria moral”, a principal escora simbólica que levou lideranças religiosas conservadoras a deixar de lado seus interesses denominacionais para formar uma coalizão política com o Partido Republicano no final da década de 1970 (Cowan, 2018: 1-10; 2021: 144-5). Weyrich, que era católico, foi também o fundador de inúmeras organizações (principalmente *think tanks*) calcadas na síntese entre liberalismo econômico e conservadorismo cultural, tais como a *Heritage Foundation*, a *Free Congress Foundation* e o *International Policy Forum*, cuja filial brasileira era composta basicamente por tfpistas (Cowan, 2018: 11; 2021: 145-51). Muitas dessas organizações viriam a se tornar importantes hubs também do negacionismo climático e da promoção do antiambientalismo¹⁵⁴ (Jacques, Dunlap e Freeman, 2008; Veldman, 2019). Além de visitar o Brasil por diversas vezes e ministrar palestras para membros da TFP, Weyrich tecia elogios públicos a Plínio de Oliveira, afirmando que as conversas com o líder tradicionalista brasileiro foram “as mais extraordinárias que já havia tido” em sua vida política (Cowan, 2018: 11). Um dos principais aliados de Weyrich, o protestante Morton Blackwell, chegaria até mesmo a escrever o prefácio da tradução inglesa de um livro de Plínio, realçando sua admiração pela infraestrutura tfpista, a amizade pessoal com o “professor Plínio” e a relação de longa data mantida entre a TFP e “uma ampla gama de conservadores nos Estados Unidos” (Blackwell, 1993)¹⁵⁵.

A admiração expressa por Blackwell não era descabida. Os tentáculos do ativismo transnacional tfpista, de fato, logravam feitos impressionantes à época em que ele escrevia aquele prefácio. Em 1990, por exemplo, a TFP coordenou a realização do maior abaixo-assinado

avanço da esquerda católica e de suas pautas (como a reforma agrária) que o levou a escrever diretamente para Hayek pedindo autorização para traduzir sua obra (Rocha, 2018: 60-3).

¹⁵⁴ Alguns dos palestrantes que estiveram no “Eco-92 – Vozes alternativas” foram credenciados como repórteres pelo *Free Congress Committee*, outra das organizações comandadas por Weyrich, para participar como observadores na Cúpula dos Povos (Jacques, Dunlap e Freeman, 2008: 362).

¹⁵⁵ No mesmo prefácio, Blackwell (1983) afirma que, por terem ido longe demais em suas agendas progressistas, os liberais “acordaram o gigante adormecido” e possibilitaram o resgate da identidade conservadora na esfera política. A expressão escolhida por Blackwell para descrever esse “refluxo” chama a atenção por sua ressonância com o lema – “gigante adormecido se levantou” – que, nas jornadas de junho de 2013, marcou o início da onda conservadora que culminaria na eleição de Jair Bolsonaro em 2018 (Almeida, 2019).

internacional da história até então, feito esse que foi registrado no *Guinness Book* de 1993¹⁵⁶. Aprofundando suas conexões internacionais nos anos seguintes, lideranças da TFP, como Caio Xavier da Silveira, Mathias von Gersdorff e Jose Ureta, participariam de diversas atividades em parceria com o *Leadership Institute*, criado por Blackwell (Dauksza *et al.*, 2020b; Datta, 2020: 17). A intermediação de Blackwell também foi fundamental para que os tfpistas brasileiros se estabelecessem como “a maior rede de ativismo da sociedade civil [brasileira] contra o estatuto do desarmamento” (Bob, 2012: 158)¹⁵⁷.

Em muitas dessas articulações operadas na escala internacional, não é incomum que a marca da TFP seja estrategicamente omitida e que os tfpistas latino-americanos operem em colaboração com elites tradicionalistas locais (Datta, 2020: 15; 2021: 49-55). Essa tática tem se mostrado especialmente efetiva no continente europeu, onde os “cruzados dos dias modernos” (Datta, 2021) vêm crescendo consistentemente nas últimas duas décadas, levando a um deslocamento do centro de poder da TFP. A ascensão de governos ultraconservadores em países como a Polônia, por exemplo, foi impulsionada por fundações como a Piotr Skarga, cofundada por Caio Xavier da Silveira, que é responsável pela coordenação das redes tfpistas europeias (Dauksza *et al.*, 2020a; Szczygieł, 2020). Ainda que algumas dessas organizações acabem se tornando autônomas e rompendo laços com a TFP na medida em que vão crescendo em seus contextos locais¹⁵⁸, a rede tfpista é composta por inúmeras organizações satélites que garantem a manutenção de suas campanhas transnacionais de arrecadação. Com base nessa infraestrutura, católicos em diversos países recebem regularmente malas-diretas com artefatos religiosos como rosários, medalhinhas de Nossa Sra. de Fátima, figuras de santos etc., acompanhadas de pedidos de doações que levam os fiéis a acreditarem que estão contribuindo com instituições católicas oficiais (Dauksza *et al.*, 2020a; Datta, 2021)¹⁵⁹.

¹⁵⁶ A petição em questão, subscrita por mais de 5 milhões de pessoas, apoiava a independência da Lituânia em relação à URSS. Ver: https://www.tfp.org/wp-content/uploads/2005/09/2010_Guinness_Book_of_Records.jpg. Acesso em 25/08/2023.

¹⁵⁷ Como demonstra Clifford Bob, a TFP foi responsável pela fundação, em 2000, da coalizão “Pró-Legítima defesa”, renomeada em 2006 como “Pela Legítima Defesa”, além de organizar conferências no país com gigantes do lobby armamentista, como Charles Cunningham, da *National Rifle Association*, tal como noticiado pelas próprias organizações envolvidas. Ver: <http://www.pelalegitimadefesa.org.br/materias/encontros/2002/#> e <https://www.tfp.org/crime-control-not-gun-control-in-brazil>. Acesso em 25/08/2023.

¹⁵⁸ A própria Fundação Piotr Skarga vem passando por uma série de conflitos internos relacionados ao incômodo de lideranças locais com o repasse de ativos para entidades da TFP no Brasil. Segundo os dados obtidos por um consórcio internacional de jornalismo investigativo, organizações tfpistas brasileiras, como o *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* (IPCO), que será discutido de forma pormenorizada à frente, teriam recebido, apenas da organização polonesa, 295 mil euros em 2017 (cerca de 1,1 milhão de reais à época) (Dauksza *et al.*, 2020a; 2020b).

¹⁵⁹ Em uma das reportagens lideradas pelo grupo de Dauksza *et al.* (2020b), traduzida e republicada no portal *Uol*, diversos comentários postados pelos usuários expressam justamente a surpresa com a descoberta de que suas doações, em alguns casos feitas há vários anos, eram, na verdade, direcionadas para redes tfpistas e não para organizacionais ligadas ao circuito oficial de instituições da Igreja Católica.

Uma vez que não só o nome das entidades jurídicas, mas também as causas em questão são extremamente variadas – oposição à legalização de abortos e ao casamento civil homoafetivo, restrição ao acesso à pornografia, respaldo à rituais católicos tradicionais, caravanas de combate à “psicose ambientalista” etc. –, o mesmo doador pode contribuir para diversas organizações que parecem não ter relação entre si, mas que fazem parte da mesma rede tfpista (Datta, 2021: 45). Os valores levantados por meio dessas campanhas, aos quais se somam outras fontes de renda, como aplicações financeiras e investimentos imobiliários, são de difícil estimativa e raramente a contabilidade dessas organizações ganha o holofote da mídia (Datta, 2020; 2021).

O Instituto Plínio Corrêa de Oliveira e a psicose ambientalista

Ainda que as ramificações internacionais do ecossistema tfpista tenham ganhado certa proeminência ao longo das últimas décadas, a unidade do movimento católico tradicionalista no contexto brasileiro foi seriamente comprometida com a morte de Plínio de Oliveira em 1995. Aliados de sua principal liderança, os tfpistas brasileiros enveredaram por um intenso conflito sucessório e, ainda hoje, tanto o nome quanto o espólio material da TFP estão sendo disputados judicialmente. Em meio a esses conflitos, a ala mais afinada com os aspectos religiosos do movimento, liderada por João Clá Dias, aglutinou-se em torno dos *Arautos do Evangelho*, reconhecidos pela Santa Sé em 2001 como Associação Privada Internacional de Fiéis de Direito Pontifício¹⁶⁰. Em razão de seu afastamento dos debates públicos, os *Arautos* raramente se pronunciam sobre a pauta ambiental. No único registro encontrado ao longo desta pesquisa – um trecho de uma reunião fechada, em 2017, na qual o grupo lia a transcrição de um exorcismo –, Clá Dias e seus discípulos reagem com admiração à “revelação” de que o próprio Plínio, sentado no céu ao lado da Virgem Maria, estaria causando as mudanças climáticas como preparação para “um grande cataclisma” (Tornielli, 2017).

Já a ala tfpista de leigos que não renunciaram ao ativismo social e político formaria, em 2004, a *Associação dos Fundadores* e, em 2006, o *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* (IPCO). As principais lideranças desse bloco são Adolpho Lindenberg e Bertrand de Orléans e Bragança, que reclama o título de príncipe imperial e representa a face pública do movimento monarquista do Brasil (Quadros, 2017). As diretrizes culturais e agendas tradicionalistas encampadas por essa

¹⁶⁰ Alguns anos depois, a solenidade de ordenação dos primeiros padres dos *Arautos* foi feita pelo então arcebispo de São Paulo, Cláudio Hummes (Padilla, 2005). Em 2009, Bento XVI concedeu ao grupo o reconhecimento de duas Sociedades de Vida Apostólica, e em uma publicação celebrou os *Arautos* como um “novo despertar católico” que representaria a contraposição ao “forte crescimento das seitas” que prometem apenas “prosperidade, êxito exterior” (Bento XVI e Seewald, 2010: 64). Mais recentemente, em vista de denúncias que incluíam assédio sexual, abuso psicológico, alienação de membros de suas famílias e exorcismos irregulares, o grupo vem tendo uma série de atritos com o Vaticano e com a justiça brasileira (Pinheiro e Ágape, 2019; Mori, 2021).

ala continuam basicamente iguais às da antiga TFP, assim como as táticas, que envolvem desfiles, petições e pressões diretas e indiretas sobre os agentes políticos (Santos, R. e Crumo, 2019).

Seguindo os passos de Plínio de Oliveira, os membros do IPCO também são ávidos em encontrar ameaças que estariam sorratamente infiltradas no movimento ambientalista. O grupo chegou a instituir uma “Comissão de Estudos Ambientais” para “denunciar” tais perigos e, nas palavras de Dufaur, construir “um arsenal ideológico” de debate¹⁶¹. Entre os artigos publicados por membros dessa comissão consta a série “O que é a ecologia?”, elaborada por Dufaur (2012a; 2012b; 2012c; 2013). Nela, Ernst Haeckel, criador do termo “ecologia”, é descrito como “um ateu republicano, radical adorador da natureza”, que pregava o “retorno a uma natureza impregnada de Deus, banida outrora do norte pelo Cristianismo”. Entre os seguidores de suas ideias, são elencados os socialistas e os nazistas¹⁶² que, “à maneira dos ecologistas de hoje”, também “se opunham ao capitalismo e ao sistema de mercado orientado para o consumidor”. Não bastasse isso, ao se aglutinar com ideologias feministas, a ecologia também passaria a respaldar “os novos pagãos, tais como os bandos nômades de bruxas inglesas que seguem os planos astrais e as bruxas matriarcais alemãs que adoram as mesmas pedras outrora cultuadas pelos nazistas”.

O conjunto dessas e outras produções da comissão de estudos ambientais do IPCO constituem a base do livro *Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma “religião” ecológica, igualitária e anticristã*, lançado em 2012 (em paralelo à Rio+20) e com autoria atribuída a Bragança. Não só o título, mas também as imagens utilizadas na edição reproduzem a tendência de outros materiais produzidos por iniciativas religiosas que buscam reforçar o caráter “demoníaco” do ambientalismo por meio de referências “enervantes”, “sinistras”, “ameaçadoras” e assim em diante (Amos, Spears e Pentina, 2015). A capa escolhida para a primeira edição trazia uma silhueta escura simulando uma fachada, já as edições seguintes trazem um rosto com olhar ameaçador e semicoberto por sombras. Em um dos cartazes¹⁶³ de divulgação do livro, consta a chamada: “nada como dormir na sua casa na árvore, jantar aquele filé de sucuri e assistir a um bom show de orangotangos. Se dependesse dos ecoterroristas, sua vida seria bem diferente da atual”. Já a sinopse descreve da seguinte forma as intenções da publicação:

[...] o conjunto de atividades empreendidas pelo IPCO visa a mobilização da sociedade civil, a fim de preservar os pilares básicos da civilização cristã ameaçados pela Revolução atea e igualitária [...]. Dando

¹⁶¹ Para além do próprio Dufaur, constam entre os integrantes dessa comissão nomes como Carlos Patricio del Campo, Nelson Ramos Barretto e Paulo Henrique Chaves (Brasil, 2013).

¹⁶² A associação entre nazismo e as supostas restrições defendidas pelo ambientalismo é recorrente na moldura interpretativa do IPCO. Em outro texto, o mesmo Dufaur (2014) afirma, por exemplo, que “se você gosta de um tutu com feijão, um bobó de camarão, comida baiana, paulista, mineira, carioca, francesa e alemã, é melhor se apressar enquanto não chega o caminhão da SS verde que o levará para reciclar lixo numa Auschwitz ‘sustentável’”.

¹⁶³ Disponível em <https://ipco.org.br/voce-tarzan-eles-os-reis-da-floresta/#.XLaOx-hKinV> (acesso em 16/02/2023).

continuidade a essa Cruzada, o IPCO edita o presente livro denunciando a investida das esquerdas para implantar uma “religião” ecológica no Brasil e no mundo (Bragança, 2017).

Valendo-se de um repertório tipicamente mobilizado por organizações que buscam promover o antiambientalismo por meio de uma gramática cristã (Santos, R. e Kearns, no prelo [2024]), o IPCO enquadra a agenda ecológica como um “cavalo de Troia” que, quando desmascarado, revela-se como o invólucro não só de um, mas de vários conceitos e projetos religiosos, políticos, e econômicos – todos eles articulados por princípios supostamente anticristãos¹⁶⁴. A lista de ameaças é bastante extensa, e seus representantes são quase sempre descritos como uma síntese entre velhos e novos inimigos. Assim, a nova roupagem ecológica possibilitaria a volta da teologia da libertação, descrita como “a velha¹⁶⁵ e desacreditada utopia socialista, acolhida em ambientes de esquerda católica, que se apresenta agora com ares de defensora da ‘boa causa’ ambientalista” (Bragança, 2017: 11). Mais do que subverter apenas o catolicismo¹⁶⁶, o ambientalismo encamparia “uma nova religião, que pretende justificar e implantar uma sociedade humana igualitária e neotribal, lastreada num misto de pseudociência com filosofias arcaicas e pagãs” (Bragança, 2017: 31). Entre as várias cabeças do dragão ambientalista, constariam não só heresias recicladas, mas também velhos inimigos políticos:

Isto não é outra coisa senão o ideal comuno-indigenista disfarçado de verde. *Por detrás da ecologia surge o marxismo de sempre, com características próprias da Teologia da Libertação [...].* Os argumentos pseudotécnicos amplamente propagandeados são meros pretextos para iludir a opinião pública e implantar uma ordem social falsa, que não é outra coisa senão o socialismo de Estado, ou seja, o velho comunismo metamorfoseado [...]. Por detrás dessa investida ambientalista em favor de uma pretensa preservação da natureza, o que se oculta sorrateiramente é o cavalo de Troia do neocomunismo verde (Bragança, 2017: 168-71, grifos no original).

Seja nos partidos de esquerda, em ongs, na mídia, nas universidades, ou em organizações como o Conselho Missionário Indigenista (Cimi) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o ambientalismo se alinharia, segundo o IPCO, a pautas como a defesa da ideologia de gênero, do aborto, dos homossexuais, do indigenismo e outros ativismos que, de uma forma ou de outra, combateriam “a família e a propriedade privada” (IPCO, 2017). O IPCO chega a elencar diversos “ambientalistas notórios” cujos perfis respaldariam o diagnóstico de que o ambientalismo camufla uma série de conspirações (Bragança, 2017: 73-89). Nessa lista, dentre

¹⁶⁴ Para dar um exemplo da prevalência dessa estratégia de enquadramento, a organização antiambientalista norte-americana *Cornwall Alliance* recorre à figura da “Matriosca” para alertar sobre a ocultação de conspiradores anticristãos em iniciativas e discursos de caráter ecológico (Wanliss, 2013: 65-9).

¹⁶⁵ Apesar da “tradição” ser um dos pilares do IPCO, frequentemente a teologia da libertação, o socialismo, o comunismo, dentre outros, são pejorativamente descritos como “velhas” doutrinas que se valem do “botox ideológico” proporcionado pelo ambientalismo (Dufaur, 2015a).

¹⁶⁶ Para membros do IPCO, o próprio papa Francisco avançaria essa subversão na medida em que emite julgamentos sobre uma “matéria alheia a sua missão”, cercado-se de assessores enviesados e levando o Vaticano a respaldar uma agenda que “se opõe em muitos pontos à verdade católica” (Dufaur, 2015b; Ureta, 2018).

outros, constam: Leonardo Boff, Frei Betto, Marina Silva, Paul Singer, Hugo Chávez, Evo Morales, James Cameron (diretor do filme Avatar), James Lovelock (criador da “hipótese Gaia”), Barack Obama, Al Gore, Charles Manson e Osama Bin Laden (descrito como “chefe terrorista e ambientalista islâmico”).

Para contra-atacar esse pluripotente adversário, Bragança e os demais membros do IPCO recorrem a repertórios “técnicos” que buscam desmentir a fundamentação factual dos ambientalistas “psicóticos”, “panteístas”¹⁶⁷ ou “sectários”, e repertórios “valorativos” que buscam delinear os parâmetros necessários a um cuidado da natureza que seja “ordenado e bom” (Bragança, 2017: 14-29). Na frente “propositiva”, os aspectos mais conservadores da ética da zeladoria são realçados em conjunto com enquadramentos do tipo “wise-use” [uso-sábio] que valorizam o empreendedorismo individualista em oposição às regulamentações ecológicas governamentais (Meyer e Staggenborg, 1996: 1639; Martinez-Alier, 2002: 5-6; Brulle, 2000: 128; Hempel *et al.*, 2014; Santos, R. e Kearns, no prelo [2024]). O resultado dessa fusão é a ideia de que um zelador que se preze deve intervir de forma ativa e crescente na natureza, dominando-a para garantir o seu bom funcionamento e o progresso da civilização humana. Ou seja, afasta-se aqui do enquadramento da zeladoria como interrupção de atividades que possam comprometer “a proteção do jardim” em direção a uma concepção da zeladoria como “utilização ativa dos recursos [naturais]” (Hempel *et al.*, 2014: 24).

Um ponto fundamental para essa transmutação é a ênfase na ideia de que, deixada à sua própria sorte, a natureza é “hostil” ao ser humano, produzindo apenas caos e desordem (Bragança, 2017: 29-30). O postulado da “natureza decaída”, portanto, aqui é levado à enésima potência. Não há nenhuma tentativa de ressignificar o conceito de “dominação” a partir de uma perspectiva ecológica, nem menção à ideia de que a humanidade precise de alguma forma “compensar” a natureza pelo Pecado Original, cuidando para que ela possa recuperar ao menos alguns traços de seu estado idílico primitivo.

Obviamente, o IPCO não defende que a sujeição da natureza seja conduzida destrutivamente. A correta efetivação dessa tarefa, contudo, dependeria da integridade de cada indivíduo, que saberia melhor do que ninguém o que fazer para preservar os recursos a sua disposição, não da intervenção estatal ou de regulamentações ambientais que muito mais atrapalhariam do que ajudariam. Apelando a um raciocínio que, como demonstrado em capítulos anteriores, é caro ao campo cristão, o IPCO afirma que a ação humana só gera repercussões

¹⁶⁷ Na definição apresentada em *Psicose ambientalista*, o panteísmo “defende um deus imanente, considerando a Natureza e o Universo divinos: as árvores, as rochas, os animais, o céu, o sol, os homens são divinos ou contêm partículas divinas. Enquanto a doutrina católica ensina que Deus é um ser transcendente, perfeitíssimo, eterno, criador do céu e da terra” (Bragança, 2007: 167, nota 57).

negativas no meio ambiente quando ela abdica da sabedoria derivada das diretrizes cristãs. Assim, poluições¹⁶⁸ oriundas da industrialização e da urbanização não são intrínsecas ao processo de “civilização” avançado pelo “homem, criado por Deus como rei da natureza”, mas reflexos de “uma modernidade que rompeu com os valores do passado” (Bragança, 2017: 31, 167-8).

Já quando os indivíduos exercem o seu reinado sobre a criação de forma sábia, buscando “embelezá-la”, o resultado de intervenções como a secagem de pântanos e o desvio de rios não seria a destruição, mas sim a construção de “magníficos jardins como os de Versailles” (Machado, 2018), ou a edificação de tantos outros castelos, abadias e aldeias medievais que, como explica Dufaur (2019), seriam “melhor integrados na natureza que utopias ‘verdes’”. A própria história mostraria que se a sabedoria cristã não tivesse convertido e civilizado “os povos bárbaros, ensinando-os a cultivar o solo ao mesmo tempo em que preservavam a natureza”, as “terras incultas” habitadas pelos pré-cristãos permaneceriam “desabitadas, cobertas de florestas e cercadas de pântanos” (Brasil, 2013).

Nesse quesito, como sempre, os enquadramentos propagados pelos membros do IPCO remontam a correlações que já eram feitas por Plínio de Oliveira décadas antes. Em entrevista à revista *Catolicismo* logo após a Eco-92, Plínio (1992b) alinhava simbolicamente a teologia da libertação, o ambientalismo e o indigenismo, os quais formariam uma espécie de coalizão primitivista (ou “miserabilista”, como geralmente afirmam os tfpistas) oposta aos ensinamentos verdadeiramente cristãos que respaldariam a “civilização” e o “progresso”. Ciente, contudo, dos efeitos adversos do desenvolvimento e querendo colher desse processo apenas o seu bônus simbólico, Plínio aciona a mesma distinção consagrada nos documentos oficiais católicos desde a época de Paulo VI (Santos, R., 2017): a distinção entre a sujeição da natureza guiada por valores cristãos, os quais imporiam ao legítimo “explorador” um limite que impediria efeitos nefastos; e a submissão realizada sem a referência transcendental a um criador e detentor último das benesses naturais, o que redundaria em uma exploração inescrupulosa, desvirtuada e com efeitos ambientais devastadores.

A Teologia da Libertação tem, a respeito da natureza humana e do rumo que deve seguir a História, um modo de ver inteiramente diverso daquele que tem o verdadeiro católico. Para este, o homem deve progredir continuamente, mas este *progresso consiste em sujeitar a terra ao serviço do homem*. E, por sua vez, o homem deve sujeitar-se ao serviço de Deus, de maneira que Deus reine sobre toda a Criação. *Se o homem proceder virtuosamente, fa-lo-á com o equilíbrio adequado, que impedirá a destruição da natureza. Mais ainda, ele a aperfeiçoará para o seu próprio benefício*. Já segundo a doutrina da Teologia da Libertação, muito vizinha, nesse ponto, do ecologismo exacerbado que se difundiu pelo mundo, *o homem é quem*

¹⁶⁸ A ideia de poluição aqui também é mais complexa do que pode parecer à primeira vista. Como comumente acontece nos enquadramentos negacionistas, o IPCO e outras iniciativas antiambientalistas cristãs que serão mencionadas à frente costumam recorrer a um raciocínio semelhante ao que Pasek (2011: 5) denominou de “vitalismo do carbono”. É com base nesse tipo de enquadramento que Bragança afirma, por exemplo, que “maiores concentrações de CO₂ e temperaturas mais altas seriam benéficas para a humanidade” (2017: 52).

deve estar a serviço da natureza. De maneira tal que, em vez de essa natureza ser vergada e domesticada pelo e para o homem, é o homem que deve viver para conservar incólume a natureza. Ele seria o guardião da natureza, tocando-a o mínimo, e vivendo modestamente, na maior medida possível, só do que a natureza lhe proporcionasse. E isto num estado verdadeiramente primitivo, selvagem. Segundo essa concepção ecoteológica, chega-se à conclusão de que o estado selvagem é o estado ideal para o homem. Enquanto, segundo a doutrina católica, o estado perfeito para ele é o de ser civilizado. Em tal concepção, é claro que os índios, por terem sido civilizados, foram prejudicados (Oliveira, 1992b, grifos meus).

8.2. Intermediadores religiosos de um antiambientalismo multissetorial

As análises explicitadas em capítulos anteriores desta tese demonstram que mesmo aqueles fiéis e lideranças simpáticos à causa ambiental, seja no campo católico ou evangélico, costumam demonstrar uma série de reservas e preconceitos em relação ao movimento ambientalista de forma geral. É essa desconfiança que, conforme apontado, leva diversas iniciativas ecorreligiosas a reforçar, em seus materiais e propostas, as características que as afastariam de qualquer forma de engajamento “desviante” e o alinhamento com valores centrais ao cristianismo, fatores esses que as “capitalizariam” como espaços seguros àqueles que buscam cumprir a missão de cuidar da criação.

As formulações expostas no tópico anterior, contudo, mostram que também é possível explorar essas tensões não para respaldar uma alternativa legítima e atrativa para um público-alvo específico, mas com o objetivo de difundir o negacionismo em relação à gravidade dos problemas ambientais e inflar um senso de batalha que redireciona o foco da ameaça: trata-se de se preocupar menos com efeitos dos desequilíbrios ecológicos, e mais com os planos maliciosos daqueles que se propõem a resolvê-los. Um passo importante para a eficiência desse redirecionamento consiste em matizar a urgência e o caráter sistêmico dos problemas ecológicos, representando-os como desequilíbrios meramente pontuais e transitórios e denunciando os supostos interesses escusos daqueles que “inflam” a gravidade premente do problema. É nesse sentido que os debates sobre as mudanças climáticas ganham uma especial relevância.

Nos últimos anos, uma vasta literatura sobre as estruturas e dinâmicas de funcionamento de contramovimentos ambientais que propagam o negacionismo climático vem sendo produzida. Um ponto de partida fundamental apontado nessa literatura é o de que os negacionistas climáticos raramente se colocam nesse debate como anticientificistas (Fischer, 2019: 146). Em vez disso, o que eles geralmente buscam fazer é conectar as conclusões daqueles que respaldam a existência de problemas ecológicos a agendas sociopolíticas das mais diversas, transformando assim o debate em torno de fatos em uma “guerra de proxy” (ou guerra por procuração) que diz respeito não ao que está acontecendo com os ecossistemas, mas a projetos de dominação (Fischer, 2019: 135-45).

Outro ponto importante a não se perder de vista é que, estrategicamente, setores do contramovimento ambientalista podem deixar de lado o debate sobre mudanças climáticas para promover uma série de discursos de “atraso” (Lamb *et al.*, 2020: 2), os quais chegam até a reconhecer a existência de desequilíbrios ecossistêmicos, mas, no passo seguinte, estabelecem como resposta a tais desequilíbrios: 1) o redirecionamento da responsabilidade (outros é que deveriam resolver o problema); 2) o fomento de soluções não-transformativas (mudanças disruptivas não são necessárias); 3) a ênfase nos lados negativos (as mudanças vão trazer problemas); por fim, 4) a rendição (não é possível fazer nada).

Ruth Mckie (2018) chama atenção para o fato de que esse amplo leque de estratégias de “neutralização” usadas pelos contramovimentos ambientais é muito semelhante a estratégias de absolvição codificadas pela criminologia, consistindo na adoção de um ou mais das seguintes posturas: recusar a responsabilidade, recusar a existência de lesão, recusar a existência de vítima, condenar o condenador, alegar fidelidade a causas maiores. Tais posturas espelham as principais alegações mapeadas por Coan *et al.* (2021) a partir da análise do conteúdo produzido por negacionistas climáticos no período de 1998 a 2020: não fomos nós, não está acontecendo, não é tão ruim, cientistas não são confiáveis, as soluções apontadas não vão funcionar ou só vão causar mais estragos. Partindo dessas diferentes alegações, existem repertórios que podem rejeitar a conexão entre a atividade humana e as mudanças climáticas, rejeitar a existência do aquecimento global, postular que uma maior emissão de gás carbônico traria benefícios e não malefícios, atacar aqueles que estão denunciando os problemas, ou apontar que crescimento econômico é mais importante que impedir as mudanças climáticas.

Tais repertórios, entretanto, não pairam no vazio. Sua criação, difusão e ressonância dependem de uma infraestrutura sofisticada cujo funcionamento também vem sendo alvo de diversas investigações. No mapeamento efetuado por Dunlap e Brulle, dois dos pesquisadores que mais se destacam nessa área, tal infraestrutura é descrita como um “ecossistema negacionista” composto por grandes corporações e suas associações comerciais, fundações e *think tanks* conservadoras, grupos de fachada e campanhas “astroturf”¹⁶⁹, comitês de campanha e partidos políticos, e uma vasta rede midiática que usa redes sociais, blogs, canais de TV, rádio e jornais para amplificar a desinformação e formar “câmaras de eco”¹⁷⁰ que reforçam convicções negacionistas (2020: 49; 2021). Dada a flexibilidade e capacidade de atuação transnacional desse

¹⁶⁹ Uma marca de grama sintética. O termo é usado em contraposição metafórica às iniciativas “*grassroots*” (raiz de grama), isto é, campanhas e movimentos populares “de base”, localmente “enraizados”.

¹⁷⁰ Um sistema fechado no qual os participantes evitam o contato com concepções dissonantes, mantendo e reforçando continuamente suas crenças pré-existentes. O estudo de Jacques e Knox (2016) é mais um dos que demonstram que a “rejeição organizada à ciência climática” deve sua coerência muito mais às “ferramentas políticas e culturais conservadoras” que são mobilizadas nessas câmaras de eco do que aos discursos científicos que nela são reproduzidos.

ecossistema, diferentes atores ao redor do globo podem canalizar recursos em contextos específicos de forma eminentemente reativa, a par com a dinâmica local da própria agenda ambiental – crescendo quando ela cresce e arrefecendo quando ela sai de foco –, bastando para isso que exista a colaboração de elites locais, ou seja, sua mecânica não depende de um enraizamento social “orgânico” e popular (Jacques, Dunlap e Freeman, 2008: 364).

Em suma, a vitalidade dos contramovimentos ambientalistas e a difusão do negacionismo climático escoram-se em articulações entre elites, inclusive religiosas, que atuam nos diferentes setores desse ecossistema e dispõem de uma ampla gama de recursos materiais e simbólicos, os quais podem inclusive ser segmentados para públicos-alvo específicos (como uma comunidade religiosa), ou direcionados a gestores políticos engajados em determinada votação, jornalistas que estão cobrindo um determinado assunto e assim em diante (Meyer e Staggenborg, 1996; Kearns, 2007b; Jacques, Dunlap e Freeman, 2008; Veldman, 2019; Brulle e Dunlap, 2021).

Expoentes do negacionismo climático

“Eles não querem que você saiba”. Essa é uma frase facilmente encontrável não só no ecossistema antiambientalista, mas nas formulações de diferentes agendas conspiracionistas. “Eles”, no caso, é geralmente uma referência ao “sistema”, às instituições estabelecidas, os governantes, a grande mídia e, no caso das questões ambientais, a própria comunidade científica. É a partir de enquadramentos desse tipo que o rótulo “alternativo” passa a ser valorizado como um símbolo que congrega aqueles que lutam contra o *establishment* corrompido (Alumkal, 2017; Ronan, 2017) – ou, numa frase que recentemente ganhou fama na política brasileira, contra “tudo que está aí” (Nobre, 2022).

Assim, se cientistas, economistas, políticos e outras tantas figuras alinhadas com o “sistema” recorrem a organizações como o IPCC - *Intergovernmental Panel on Climate Change* (Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas) para respaldar suas agendas ecológicas, aqueles que buscam a “verdade escondida” precisam recorrer a fontes alternativas, como o NIPCC - *Non-governmental International Panel on Climate Change* (Painel Internacional Não Governamental de Mudanças Climáticas), uma organização ligada ao *Heartland Institute* que propõe um entendimento “alternativo” aos dados apresentados pelo IPCC, com o objetivo de “fabricar incertezas” e criar uma atmosfera de controvérsia (Dunlap e McCright, 2015: 308).

No contexto brasileiro, ao longo das últimas décadas, boa parte das formulações científicas “alternativas” ao consenso científico sobre as questões ambientais têm saído da pena de três pesquisadores – Luiz Carlos Molion, Ricardo Augusto Felício e Evaristo Eduardo de Miranda –, cuja produção tem sido impulsionada por setores econômicos, políticos, militares e também religiosos. Em um estudo da Oxford/Reuters que comparou a promoção internacional do

negacionismo climático até o ano de 2010, o Brasil aparece com um dos contextos nos quais menos se dá espaço midiático a figuras que contestam a realidade do aquecimento global (Painter, 2011). Entre as exceções destacadas no relatório é possível encontrar o nome do meteorologista Luiz Molion, que é professor da Universidade Federal de Alagoas e já chegou a exercer o cargo de diretor associado do *Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais* (Painter, 2011: 69). Um dos pioneiros do negacionismo climático no Brasil, Molion, não só eventualmente consegue espaço na mídia como também participa (em muitos casos, com apresentações de palestras pagas) de inúmeros encontros sobre questões ambientais promovidos por entidades, associações e demais redes ligadas ao agronegócio (Costa, 2012; Gragnani, 2021; Miguel, 2022).

Já Ricardo Felício, que chegou a ser cotado para o cargo de ministro do meio ambiente do governo Bolsonaro antes de Ricardo Salles, foi professor do departamento de Geografia da USP de 2007-2022¹⁷¹ e ganhou fama após uma entrevista no Programa do Jô, em 2012, que marcou uma das primeiras eclosões do negacionismo climático na mídia de massas no Brasil (Miguel, 2022; Scofield e Santino, 2022). Desde então, sua fama como ícone negacionista tem crescido, a ponto de, numa pesquisa por amostragem realizada pelo portal *A Pública*, Felício responder junto com Molion por mais de 70% dos vídeos negacionistas recomendados pelo *Youtube* quando o usuário pesquisa o termo “aquecimento global” (Scofield e Santino, 2022). Felício também vem participando de eventos ligados ao agronegócio, adquirindo crescente trânsito político e, em 2019, chegou a participar com Molion de um evento sobre mudanças climáticas no Senado¹⁷² (Gragnani, 2021; Scofield e Santino, 2022).

Por fim, Evaristo de Miranda, que integrava o grupo de antiambientalistas reunidos por Plínio de Oliveira no evento “Eco-92 – Vozes alternativas”, é ex-chefe da Embrapa Territorial, um núcleo de monitoramento ambiental por satélites criado durante o governo de José Sarney, e foi um dos principais intermediadores responsáveis por aproximar o *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* (IPCO) e o governo Bolsonaro (Fellet, 2019). Desde a década de 1980, Miranda vem se valendo de suas artificialmente infladas credenciais científicas para costurar relações entre o alto escalão do poder político e o agronegócio em favor do relaxamento de restrições ecológicas no território nacional (Rajão *et al.*, 2022: 333). Em uma análise minuciosa que explicita diversos problemas no currículo acadêmico de Miranda e nos estudos por ele difundidos no Congresso

¹⁷¹ Em 2023, após um processo disciplinar, a Reitoria da USP acatou a decisão de demitir Felício, mas até a conclusão desta tese Felício ainda não havia sido oficialmente notificado (Pontes *et al.*, 2023).

¹⁷² O conteúdo dessas palestras (assim como a suposta credencial técnica dos palestrantes) acabou aumentando ainda mais a ressonância de Felício e Molion no mundo digital, sobretudo em razão de cortes da apresentação, como o vídeo “Aquecimento global não é causado por ação do homem, defendem debatedores no Senado”, terem sido publicados no canal oficial da TV Senado no *Youtube*.

https://www.youtube.com/watch?v=EN0BM8i7DuY&ab_channel=TVSenado

Nacional nas últimas décadas, Rajão *et al.* mapearam várias das ocasiões em que Miranda e o “grupo de negacionistas” por ele comandado “se opuseram sistematicamente ao consenso científico a fim de contribuir para movimentos políticos que visavam atrasar a ação ou desmantelar as principais políticas de conservação” (2022: 338).

Afora sua atuação em órgãos técnicos e na assessoria política, Miranda tem ampla produção sobre a temática religiosa, com textos versando sobre a Bíblia, o catolicismo, a transmutação batismal, a mística judaico-cristã sobre o corpo humano etc. Tal repertório religioso não fica de fora das articulações antiambientalistas empreendidas por Miranda. Tanto ele como Molion são amplamente citados no livro “Psicose Ambientalista”¹⁷³, além de ambos, junto com Ricardo Felício, já terem proferido diversas palestras em encontros organizados pelo IPCO. A longa relação de Miranda com tfpistas é registrada até em documentos oficiais, como no memorial de 40 anos da Embrapa Territorial (Miranda, 2021), que menciona visitas de Bertrand de Orléans e Bragança em 1999 (no 10º aniversário da Embrapa Monitoramento por Satélite) e 2005 (para conhecer aplicações de imagens de satélite na agricultura). Na primeira menção a Bragança no documento publicado pela Embrapa, consta a sigla S.A.I.R (sem a explanação de seu conteúdo), que significa “Sua Alteza Imperial Real”, ao passo que a segunda o qualifica abertamente como “príncipe imperial do Brasil” (Miranda, 2021: 56 e 91).

Apesar de ter tido certa proeminência nos dois primeiros mandatos presidenciais de Lula, o ápice da influência de Miranda se deu no governo Bolsonaro, que também chegou a convidá-lo para ser ministro do meio ambiente (Esteves, 2021). Miranda, porém, preferiu seguir atuando nos bastidores, tornando-se o mentor de diversos enquadramentos sobre questões ambientais que se tornaram célebres no diversionismo ecológico promovido na legislatura de Bolsonaro, tal como a tese do “boi bombeiro”¹⁷⁴, frequentemente mencionada por aquele que acabou assumindo a pasta do Meio Ambiente: Ricardo Salles.

Longe de ser um outsider no ecossistema aqui mapeado, Salles foi fundador do Movimento Endireita Brasil e é referido em postagens em redes sociais de movimentos tradicionalistas e pró-monarquistas como “conhecido de longa data do Príncipe Imperial”¹⁷⁵. Nos primeiros meses de sua gestão, o *Notícias agrícolas*, um dos mais atuantes braços midiáticos do agronegócio (Miguel, 2022: 311), publicou uma carta aberta de cientistas “liderados por Luiz

¹⁷³ Os de Molion e Miranda são mobilizados em diversos capítulos nos quais Bertrand se propõe a contestar os métodos de medição da temperatura global, a extensão do degelo polar, os impactos da agropecuária, a efetividade e os custos das regulamentações ambientais e assim em diante.

¹⁷⁴ Em vez de ser vilão ambiental, o gado seria uma das melhores armas no combate às queimadas, pois, consumindo o capim na estação chuvosa, ele reduziria a matéria orgânica que alimenta o fogo nos períodos de seca (Esteves, 2021).

¹⁷⁵ <https://www.facebook.com/promonarquia/photos/a.1515099415393310/3024331234470113/> (acesso em 19/08/2023).

Carlos Molion” (e assinada por nomes como Ricardo Felício e Geraldo Lino) congratulando o novo ministro por seus posicionamentos e manifestando seu apoio à “reorientação da pauta climática nacional”, a qual certamente iria suscitar a oposição do “poderoso movimento ambientalista internacional e grande parcela da mídia” (Notícias Agrícolas, 2019).

Como já deve estar claro, as diferentes linhas que compõem a “meada do negacionismo climático” no Brasil formam seu “nó mais bem atado” nos processos de governamentalização ambiental avançados pelo bolsonarismo (Miguel, 2022: 310). Foi a partir do contato com os enquadramentos formulados e já amplamente consolidados nesse ecossistema que Bolsonaro passou a afirmar, por exemplo, que seu governo estaria combatendo a “psicose ambientalista” em favor dos interesses do Brasil (Gortázar, 2019; G1, 2019; Santos, R., 2020a). Além disso, membros próximos ao IPCO e a Bertand ocuparam diversos cargos governamentais, foram convidados para audiências e comissões, além de se reunirem repetidamente com deputados e senadores no Congresso (Fellet, 2019; Coletta, 2019). O deputado federal Luiz Philippe de Orleães e Bragança, sobrinho de Bertrand, chegou a ser cogitado para concorrer como vice na chapa presidencial encabeçada por Bolsonaro (Brandino, 2019). Durante uma viagem em setembro de 2019, Bertrand Bragança foi recebido com honrarias por Néstor Forster na embaixada brasileira em Washington, sendo anunciado na conta oficial da embaixada no Twitter como “Sua Alteza Imperial e Real” (O Globo, 2019). Já na Conferência de Ação Política Conservadora, um dos maiores eventos do movimento conservador internacional, cuja primeira edição brasileira foi gestada por Eduardo Bolsonaro, Bragança foi alçado à condição de autoridade na temática ambiental (Caetano, 2019).

Mais do que uma mera ressonância de enquadramentos, portanto, fica claro que o adensamento do ecossistema antiambientalista durante o governo de Bolsonaro também envolveu um intenso intercâmbio de recursos¹⁷⁶ e o avanço daquilo que Layrargues (2018: 15) denominou de “dupla intencionalidade do antiecologismo”, isto é, a disseminação de lógicas discursivas que objetivam alterar ideologicamente o ethos ecologista, condenando um determinado perfil ameaçador e enaltecendo outro perfil domesticado; e a implementação de práticas institucionais, políticas, legais e inclusive criminais, que objetivam eliminar a regulação pública da sustentabilidade. Como foi apontado até aqui, o avanço dessas múltiplas frentes de contraposição ao ambientalismo é realizado por agentes que circulam, há décadas, com bastante desenvoltura, pelas esferas política, econômica, científica e religiosa. Sem esse trabalho prévio, não estariam dadas as condições para que “elementos” desses diferentes setores efetivassem de

¹⁷⁶ Nesse sentido, o negacionismo na seara ambiental mostra diversos paralelos com o negacionismo encampado por atores políticos, religiosos e empresariais no Brasil durante a pandemia de Covid-19 (Almeida e Guerreiro, 2021).

forma tão prevalente suas “afinidades eletivas”¹⁷⁷ no contexto favorável propiciado pela eleição de Bolsonaro. Outras tantas ligações, contudo, passaram a ser estimuladas na medida em que a agenda antiambientalista passou a estar no centro da esfera política brasileira.

Ramificações evangélicas

Posto que todo contramovimento tem sua relevância atrelada ao movimento que está sendo combatido (Meyer e Staggenborg, 1996; Jacques, Dunlap e Freeman, 2008; Brulle, 2019), não é de se estranhar (dado o amplo histórico do catolicismo brasileiro nessa seara) que muitas das iniciativas antiambientalistas que operam no Brasil sejam lideradas por figuras ligadas ao campo católico – ao contrário do que ocorre nos EUA (Kearns, 2007b; Veldman, 2019). Tal como apontado em capítulos anteriores, isso de forma alguma significa que o movimento ambientalista não tenha suscitado vários tipos de desconfiança no campo evangélico.

Já desde a década de 1990, é possível encontrar lideranças evangélicas, como o pastor Antonio Gilberto, da Assembleia de Deus, alertando aos fiéis que o movimento ambientalista “está fortemente ligado à Nova Era”, e por isso “um cristão precisa examinar bem tais organizações [como o Greenpeace] antes de apoiá-las, para depois não se ver apoiando demônios” (Gilberto, 1992b: 5). O mesmo pastor seria o relator do editorial do *Mensageiro da Paz* sobre a Eco-92, o qual reconhecia que “a ação deletéria do homem tem contribuído seriamente para a deterioração do meio ambiente” e conclamava os cristãos a se engajarem na resolução desse problema, mas sem “proclamar a divinização da natureza” e sem se juntar “aos que fazem da ecologia instrumento político para fins escusos” (Gilberto, 1992a: 2).

O ponto a não se perder de vista, entretanto, é que tais desconfianças raramente implicavam qualquer forma de negacionismo climático, não eram estruturadas a partir de organizações envolvidas de forma sistemática no debate ambiental, e não eram impulsionadas por câmaras de ressonância religiosas, políticas ou econômicas. Assim, mesmo eventos evangélicos de massa coordenados com base em uma perspectiva crítica ao movimento ambientalista secular, como o “Celebrando Deus com o Planeta Terra”, não foram motivados pela percepção de que o aquecimento global ou outros problemas ecológicos estariam fundamentados em conspirações fraudulentas. Na verdade, a raiz da maioria dessas contestações

¹⁷⁷ No âmbito da química, o termo descreve a reação entre elementos que tende a ocorrer em meios favoráveis, nos quais não existam outros compostos que interfiram ou se sobreponham àquela afinidade em favor de outra. Já na apropriação literária de Goethe ([1808] 2014), a união eletiva entre pessoas implica a renúncia a outros laços pré-existentes e às características individuais que os “elementos” (no caso, os amantes) tinham antes da união. Por fim, nas mãos de Weber (2010; 2013b; [1915] 2016), o conceito foi transportado para o mundo social, sendo utilizado para descrever sociologicamente as conjunções entre fenômenos, atores e princípios norteadores da conduta que, em determinados períodos e contextos, assimilam-se, estimulam-se e se apoderam reciprocamente.

era o desejo de fornecer uma “resposta” ou uma “contribuição” especificamente evangélica ao tema que então dominava a esfera pública.

Esse cenário vem mudando, porém, na medida em que elites que dominam o repertório evangélico e têm trânsito entre diferentes organizações desse campo passaram a aprofundar seu intercâmbio com setores políticos e econômicos interessados na contraposição ao avanço de regulamentações ambientais. Tal como no caso dos católicos tradicionalistas, o florescimento desse intercâmbio ganhou contornos mais claros durante o governo de Bolsonaro. Nesse período, tornaram-se mais frequentes as “denúncias” de instrumentalização política da pauta ambiental feitas por figuras como Sóstenes Cavalcante, que é pastor da Assembleia de Deus e uma das principais lideranças da bancada evangélica:

A preservação e cuidado com o meio ambiente é de sumária importância [...]. [Contudo,] a preservação do nosso planeta não pode ser uma desculpa para se fazer política e precisamos estar atentos para identificar quem possui interesses ocultos na pauta ambiental e quem realmente está engajado a trabalhar nessa pauta pelos motivos certos (Cavalcante, 2020a).

Durante a corrida presidencial de 2022, o Partido dos Trabalhadores (PT, 2022) chegou a elaborar um material de campanha direcionado ao público evangélico e, dentre os tópicos listados, constava a frase “Queremos cuidar da criação de Deus”, princípio esse que seria fundamentado com a citação de um versículo bíblico (Salmos 24:1,2). Em resposta a esse material, a Igreja Universal do Reino de Deus publicou uma matéria crítica – “Panfleto do PT tenta enganar eleitor evangélico” (Igreja Universal do Reino de Deus, 2022b) – que respaldava a importância dos valores lá expostos, mas questionava o alinhamento do PT àqueles princípios. No caso da temática ambiental, a Igreja Universal do Reino de Deus contestava o comprometimento do PT com o cuidado da “criação de Deus” afirmando que, durante o governo de Jair Bolsonaro, o desmatamento médio anual da Amazônia teria sido menor do que o registrado durante o governo petista.

Seguindo as tendências já fortemente enraizadas no antiambientalismo brasileiro, lideranças evangélicas que buscavam blindar a coalizão bolsonarista de críticas relacionadas à pauta ambiental frequentemente sugeriam a existência de uma orquestração internacional contra a soberania brasileira. O próprio Sóstenes chegou a fazer postagens em suas redes sociais afirmando que assistia “quase todos os dias incêndios florestais em vários países do mundo; mas quando acontece no Brasil, os ‘ambientalistas’ de todo mundo reclamam! Precisamos refletir os motivos para tanta intromissão estrangeira nas questões ambientais no país!” (Cavalcante, 2020b). Um artigo publicado pelo site da Igreja Universal do Reino de Deus reforçaria essas mesmas denúncias afirmando que:

Há interesses geopolíticos e comerciais envolvidos no tema. E quando a mídia dá voz para as figuras públicas internacionais como Macron, Greta e DiCaprio sobre o assunto, ela só está ajudando a

reforçar esta ideia. Ou seja, o objetivo, aqui, é justificar uma intervenção internacional na Amazônia e atacar a imagem do Brasil na comunidade do exterior (Igreja Universal do Reino de Deus, 2022a).

Afora essas declarações e posicionamentos públicos em defesa do governo de Bolsonaro, também foi possível vislumbrar uma expansão mais “profissional” e estruturada de núcleos evangélicos na infraestrutura do antiambientalismo brasileiro quando a produtora Brasil Paralelo¹⁷⁸, que se apresenta como uma “Netflix de direita”, lançou dois documentários focados na temática ambiental: *Cortina de fumaça* e *A esperança se chama liberdade*, ambos com participação de lideranças evangélicas e integrantes do governo Bolsonaro (Rudnitzki, Scofield e Oliveira, 2021). O primeiro deles tem a ex-ministra e atual senadora Damares Alves como uma de suas principais estrelas. À época, Damares já se consolidava como protagonista de diversas articulações que favoreciam a formação de missionários evangélicos e sua atuação em territórios indígenas (Wenzel e Papini, 2021; Pacheco, 2023). Já o segundo filme, *A esperança se chama liberdade*, foi idealizado e financiado pela *Fé & Trabalho*, organização cuja missão seria divulgar “informações sobre trabalho, economia e política sob a perspectiva de uma cosmovisão cristã” (Rudnitzki, Scofield e Oliveira, 2021). A *O Fé & Trabalho* nasceu de uma iniciativa do ex-ministro da Agricultura de Collor, Antônio Cabrera Mano Filho, figura proeminente na interface entre os setores econômico, político e religioso (Rudnitzki, Scofield e Oliveira, 2021). Além de presbítero na Igreja Presbiteriana de São José do Rio Preto, ele é dono de uma das maiores coleções privadas de bíblias no mundo, e é presidente do Conselho Consultivo de outra importante entidade do ativismo cristão conservador no Brasil, a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (Anajure)¹⁷⁹.

A despeito de sua identidade denominacional, Cabrera tem bom trânsito entre diversas audiências e redes cristãs, inclusive para além do campo evangélico. Fechando mais um nó da colcha de retalhos antiambientalista que vem sendo esmiuçada até aqui, em 2018, ele participou como conferencista de um encontro do IPCO, no qual mencionou que, quando jovem, chegou a se reunir com Plínio Corrêa de Oliveira e teve contato com sua obra “desmascarando a reforma agrária” (Ferreira, 2018).

¹⁷⁸ Sobre o alinhamento da produtora com o conservadorismo cristão, vale mencionar o fato de que, em seu processo seletivo de contratação, a empresa avalia se os candidatos concordam com afirmações como: “cientificamente falando, é impossível nascer homossexual” ou “Jesus é a verdade revelada e sobre isso não há discussão” (Rudnitzki, Scofield e Oliveira, 2021).

¹⁷⁹ A biografia de Cabrera no site da Anajure reforça o amplo alcance de sua atuação: “Presidente do Centro Mackenzie de Liberdade Econômica e criador do site *Fé & Trabalho*. Já foi ministro da Agricultura e Reforma Agrária, e também atuou como secretário da Agricultura e Abastecimento do Estado de São Paulo. É membro fundador da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência, conselheiro da Associação Reformada de Cultura e Ação Política, Capelão Nacional dos Gideões Internacionais no Brasil e diretor da Sociedade Bíblica Brasileira”. Disponível em <https://anajure.org.br/conselho-diretivo-nacional/>. Acesso em 20 de novembro de 2022.

Combatendo inimigos internos e externos

Na configuração do antiambientalismo multissetorial brasileiro, o setor verde-oliva, que compõe essa tecitura desde seu início, também se entrelaça com atores e organizações ligados a movimentos religiosos conservadores. Em meio aos inúmeros escândalos ambientais ocorridos durante o governo de Bolsonaro, não é necessário ir muito longe para averiguar que figuras ligadas às Forças Armadas seguem atuando como um dos braços fortes do contramovimento ambiental no Brasil (Godoy, 2021; Zhouri, 2021; Ramos, M., 2022; Couto e Souza, 2022). Nesse período, um dos principais difusores de enquadramentos negacionistas entre os militares foi o *Instituto Eduardo Villas Bôas*¹⁸⁰, criado pelo ex-comandante geral do Exército brasileiro.

Entre os palestrantes dos encontros organizados por esse instituto, além dos já citados Luiz Molion, Evaristo de Miranda e Ricardo Salles, é possível encontrar nomes como o do jornalista Lorenzo Carrasco e o do geólogo Geraldo Lino, lideranças do *Movimento de Solidariedade Ibero-Americana* (MSIA), organização de católicos conservadores que afirma lutar contra “a ideologia de gênero, a indução de divisões étnica ou raciais nas sociedades e a idolatria da natureza”¹⁸¹. Villas Bôas já publicizou, em entrevistas e nas suas redes sociais (Mello, 2019; Castro, 2021), que sua concepção sobre temas ambientais foi influenciada por obras como *Uma demão de Verde* (Dewar, 2007), publicada no Brasil pela *Capax Dei* – braço editorial da MSIA –, e por autores como o já citado Lorenzo Carrasco, coautor do livro *Máfia Verde: O Ambientalismo a Serviço do Governo Mundial* (Carrasco, Palacios e Lino, 2001), também editado pela *Capax Dei*.

Os enquadramentos delineados nessas obras relacionam temas como nova ordem mundial, soberania nacional, manipulação de igrejas e líderes religiosos, embustes criados por ONGs e governos e falsificação da ciência climática. Para o MSIA, a famosa ONG internacional WWF (World Wide Fund for Nature) atuaria em conjunto “com a Igreja da Inglaterra e seu braço ‘ecumênico’, o Conselho Mundial de Igrejas, [para] estabelecer e dirigir um exército de ONGs que, a pretexto de defender causas de grande apelo popular, estão corroendo a estrutura interna dos Estados nacionais” (Carrasco, Palacios e Lino, 2001: 26). Em outra publicação, a CNBB é incluída em conspirações para “justificar a agenda ambientalista segundo os cânones do magistério cristão”, e eventos como a Campanha da Fraternidade de 2011 estariam mobilizando documentos eclesiais e declarações de autores cristãos “retiradas dos seus contextos gerais para fazer parecer que a doutrina cristã apoia o radicalismo ‘verde’” (Carrasco, Palacios e Lino, 2011: 15). Teorias conspiratórias de teor semelhante podem ser encontradas

¹⁸⁰ Graças a sua proximidade com membros do alto escalão do governo comandado por Bolsonaro, sobretudo na ala militar, o *Instituto Villas Bôas* já chegou a ser chamado de “*think tank* informal do bolsonarismo” (Ramos, M., 2022).

¹⁸¹ <https://msiainforma.org/quem-somos>. Acesso em 10/05/2021.

em outras obras ligadas ao MSIA¹⁸² e a grupos editoriais parceiros que ajudam a promover o conservadorismo católico no Brasil¹⁸³.

De forma bastante semelhante ao que faz o IPCO, o MSIA postula que uma plethora de interesses escusos teria se infiltrado na Igreja Católica usando uma camuflagem ambientalista e se aproveitando de canais abertos pelos teólogos da libertação e por órgãos eclesiásticos como o Cimi (Carrasco e Palacios, 2013). Dessa forma, conceitos que “jamais deveriam ser respaldados em nome da Igreja Católica” acabariam servindo tanto como “porta de entrada à chamada ‘New Age’ e outras formas de idolatria” quanto como “instrumento político a serviço de oligarquias internacionais, contra o progresso das nações em desenvolvimento” (Palacios e Carrasco, 2011: 7-8). Para os setores do Exército que sempre viram com preocupação as agendas ambientais defendidas pela Igreja Católica (sobretudo no contexto amazônico), denúncias como essas apenas reforçavam convicções já amplamente difundidas.

Ao longo dos anos 2000, por exemplo, circularam na mídia e em fóruns negacionistas¹⁸⁴ trechos de um relatório que teria sido elaborado por um colegiado denominado GTAM (Grupo de Trabalho da Amazônia), composto por membros da Agência Brasileira de Inteligência e órgãos de inteligência das Forças Armadas. Segundo reportagem do jornal *O Estado de S. Paulo* (*O Estado de S. Paulo*, 2005), o tal relatório (nunca citado em sua íntegra) afirmaria que as principais ongs atuantes na Amazônia “são, na realidade, peças do grande jogo em que se empenham os países hegemônicos para manter e ampliar sua dominação”. A mesma reportagem

¹⁸² Basta lembrar que a *Capax Dei* também é a editora responsável pelos livros: *A fraude do aquecimento global*, de Geraldo Lino (2010) com prefácio de Luiz Carlos Molion; *Os desvios da Campanha da Fraternidade 2011: A idolatria da natureza promove a pobreza, a fome e o malthusianismo*, de Carrasco, Palacios e Lino (2011); e *Quem manipula os povos indígenas contra o desenvolvimento do Brasil*, de Carrasco e Palacios (2013).

¹⁸³ Entre os parceiros da *Capax Dei* no mercado editorial que também mesclam publicações religiosas com a promoção do negacionismo climático, vale mencionar a CEDET, empresa que atualmente reúne 8 selos editoriais e gerência quase uma centena de livrarias virtuais, quase todas ligadas ao ultraconservadorismo católico e personalidades da extrema-direita como Olavo de Carvalho, Bernardo Küster e Allan dos Santos, que era seminarista católico e abandonou a carreira sacerdotal para se dedicar ao jornalismo (Alves, 2020; Sayuri, 2021). Um dos selos da CEDET, a Vide Editorial, também é responsável pela edição brasileira do livro de Pascal Bernardin (2015), *O Império Ecológico, ou A subversão da ecologia pelo globalismo*, o qual pode ser encontrado, no site da livraria, ao lado de obras publicadas pelo IPCO e pelo MSIA. Por fim, acerca da infraestrutura editorial que respalda as coalizações aqui em tela, apesar de algumas obras do IPCO serem atribuídas a uma editora própria, o instituto trabalha em parceria com a Petrus e Artypress Editora.

¹⁸⁴ Já nessa época, é possível encontrar blogs (como o niobiomineriobrasileiro.blogspot.com) mencionando o tal relatório para “provar” que conspirações ambientalistas internacionais buscavam explorar o Nióbio, mineral que ganhou fama no cenário político brasileiro durante a campanha presidencial de 2018. Trata-se, assim, de mais um lembrete de que a extrema-direita brasileira tem raízes muito mais profundas do que a ascensão de Bolsonaro às vezes faz parecer.

menciona que o Conselho Indigenista Missionário estaria implicado em tais articulações¹⁸⁵, o que levou o órgão da Igreja Católica a abrir uma ação judicial contra o jornal (Cimi, 2005)¹⁸⁶.

Durante o governo de Bolsonaro, essas tensões entre setores do Exército e da Igreja Católica ganhariam uma escala ainda maior, sobretudo após o anúncio da realização do Sínodo da Amazônia. Na campanha presidencial para as eleições de 2018 o próprio Bolsonaro havia declarado que a CNBB e o Cimi representavam “a parte podre da Igreja Católica” (Klein e Góes, 2020). Já quando as notícias sobre a realização do Sínodo começaram a ganhar corpo, o general Augusto Heleno¹⁸⁷, então ministro de Estado, afirmou: “estamos preocupados e queremos neutralizar isso aí”, e “vamos entrar fundo nisso” (Monteiro, 2019a). Em outra reportagem, o ministro detalhou suas preocupações:

A preocupação com o Sínodo é uma preocupação real, porque o Sínodo tem uma pauta que ele vai desenvolver e alguns assuntos dessa pauta são de interesse de segurança nacional. [...] [O Sínodo] quer falar de terra indígena, quer falar de exploração, de plantação, quer falar de distribuição de terra. Isso são assuntos do Brasil. [...]. Às vezes a gente esquece que é a nona economia do mundo, que é um país soberano, independente (Folha de S.Paulo, 2019).

Um vazamento obtido pelo site *The Intercept Brasil* mostra que, na mesma época em que o Sínodo foi anunciado, o governo vinha discutindo, em reuniões fechadas, estratégias para aumentar a ocupação do território amazônico (tal como o chamado projeto “Barão de Rio Branco”). Nos áudios e slides das reuniões divulgadas, a Igreja Católica e o Sínodo eram citados como entraves a esses planos e como potenciais instrumentos de manipulação com vistas à internacionalização da Amazônia: “O Sínodo da Amazônia vai trazer problemas seríssimos para nós, porque ele vem com viés ambientalista, contra tudo o que a gente pensa” (Dias, 2019).

Fora do círculo diretamente ligado ao governo, representantes “técnicos” do ecossistema negacionista também alimentaram o clima de desconfiança em relação ao Sínodo. Em suas redes sociais, Ricardo Felício (2019) compartilhou o link de uma produção do IPCO que alertava sobre “o perigo do Sínodo da Amazônia”, junto com um texto no qual afirmava:

O Sínodo da Amazônia tem dois propósitos nefastos: no religioso, destruir a Igreja de Cristo, fazendo gaia ser a maior adoração (sic) do que Deus; no geopolítico, dá legitimação para a ONU, através do instrumento religioso, em querer emancipar (e depois exterminar) os supostos “povos indígenas”.

¹⁸⁵ Em dissertação de mestrado em História Comparada defendida pelo ex-coronel Mauro Benedito Guaraldo Secco na UFRJ, o mesmo relatório (cuja referência bibliográfica não é citada) é evocado para respaldar a argumentação de que “a internacionalização da Amazônia é o real objetivo de grandes ongs internacionais, que também contam com o apoio e participação de instituições brasileiras, algumas ligadas à Igreja Católica” (Secco, 2009: 58).

¹⁸⁶ A despeito de protestar contra a inclusão do Cimi nessas teorias conspiratórias, a própria Igreja Católica no Brasil, à época, era fortemente crítica à atuação de ongs internacionais na Amazônia. O manual da Campanha da Fraternidade de 2007, por exemplo, desaprova a internacionalização promovida pelo capital internacional e pela “presença e atuação na Amazônia de várias organizações não governamentais de origem estrangeiras” (CNBB, 2007: 83-4).

¹⁸⁷ Muito antes de integrar o governo de Bolsonaro, Heleno já era exaltado por membros do IPCO, e algumas falas suas foram reproduzidas na obra *Psicose Ambientalista* (Bragança, 2017: 124-5).

Já Molion foi levado pelo IPCO à Roma, às vésperas do Sínodo, para apresentar a palestra “Clima global e Amazônia: comentários ‘instrumentum laboris’”. A exposição era apenas uma das diversas atividades de contraposição ao Sínodo organizadas pelos tfpistas (Santos, R., 2019). Para além das usuais passeatas, palestras, organização de eventos de protesto e abaixo-assinados, o instituto chegou a criar um domínio online, então disponível em português, inglês, italiano e alemão, exclusivamente para criticar as propostas encampadas pelo Sínodo da Amazônia.

A ideia mais repisada era a de que, no plano “externo”, o Sínodo estaria ajudando a colocar a Amazônia sob “o domínio das ongs verdes ideologizadas e irrigadas com dinheiro internacional” (Dufaur, 2018a). A contrapartida dessa orquestração, no plano “interno” da Igreja, seria o apoio de setores poderosos à oficialização de “heresias”¹⁸⁸ como a “teologia índia”, o sacerdócio feminino e a ordenação de homens casados. Acerca desses dois últimos temas, vale lembrar que, assim como na TFP, o IPCO também não aceita a filiação de mulheres, pois suas atividades (como as marchas e viagens) não seriam “próprias para pessoas do sexo frágil” (Fellet, 2019). Em um dos vídeos sobre o Sínodo divulgados no canal do IPCO no *Youtube*, um entrevistado chega a se referir sarcasticamente às potenciais sacerdotisas como “padroas” e emenda: “olha, Jesus escolheu 12 apóstolos não foi à toa, foram homens” (IPCO, 2019a).

Por fim, a “teologia índia” seria nada mais do que uma “reciclagem da teologia da libertação”, na qual as classes exploradas seriam não mais os proletários e sim “os índios e a própria natureza” (Ureta, 2019). Como sempre, para o IPCO, o apoio aos indígenas seria apenas um disfarce para a promoção de “interesses espúrios”, posto que, na prática, o que se busca é privar “nossos irmãos indígenas [...] dos benefícios da convivência e da civilização nacional” (IPCO, 2019b). Para revelar a suposta “manipulação”, o IPCO também adotou a tática de promover indígenas críticos à atuação das ongs, aos governos de esquerda e à teologia da libertação¹⁸⁹. Entre os relatos do “índio de verdade (sic)” que participou, junto com Molion, do evento anti-Sínodo organizado pelos tfpistas em Roma, constam afirmações como as de que missionários ligados à teologia da libertação teriam incentivado povos indígenas a roubar gado (IPCO, 2019c; Viotti, 2019b). Em sua repercussão do relato, Francisco Viotti, que assina a *newsletter* do IPCO, afirmou: “é quase de não acreditar, mas essa é a triste situação dos índios, manipulados por ongs e pela Esquerda Católica, que de católica tem cada vez menos e de esquerda tem cada vez mais” (Viotti, 2019b).

¹⁸⁸ Nesse ponto, a crítica do IPCO não é isolada, sendo repetida por atores importantes da ala conservadora do Vaticano, como o cardeal Gerhard Müller, ex-prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, o órgão responsável pela manutenção da ortodoxia doutrinária da Igreja Católica (Heine, 2019).

¹⁸⁹ Tática essa empregada também pelo governo Bolsonaro, que incluiu uma “índigena de direita” na comitiva brasileira que participou da Assembleia Geral da ONU de 2019 (Barros, 2019).

8.3. Em defesa da civilização cristã

Nas formulações propostas por organizações antiambientalistas religiosas, as conspirações que ameaçam as soberanias nacionais representaram apenas uma parcela de um projeto mais amplo cujo escopo envolveria a aniquilação da “civilização cristã” como um todo. Um bom cristão, afirmam, deve sempre estar atento a isso. Afinal de contas, mesmo órgãos como a ONU, que em sua fundação “aparecia como um organismo internacional para harmonizar as relações entre as nações e evitar novas guerras”, revelaram-se um aparelho que atua “com o objetivo de impor um governo mundial totalitário” e de “transformar a humanidade numa sociedade hostil e até persecutória à civilização cristã” (Bragança, 2017: 103).

Conforme demonstrado, foi justamente essa noção de que os valores cristãos estão sendo perseguidos por todos os lados que, há décadas, deitou as bases para a formação de diversas redes transnacionais articuladas por uma espécie de cristianismo ecumênico-conservador. Tanto no plano internacional quanto no nacional, as desconfianças explicitadas em relação aos movimentos ambientais são alinhadas a esse quadro mais amplo, o qual usa referenciais cristãos bastante genéricos com o intuito de despertar simpatia e evitar divergências relacionadas ao referencial denominacional específico de seus formuladores (Hempel *et al.*, 2014; Santos, R., 2017: 67; Santos, R. e Kearns, no prelo, [2024]).

Uma das provas da ampla ressonância alcançada por esse enquadramento cristão-conservador-ecumênico que fala de uma “guerra contra a civilização cristã” é o fato de que até mesmo os representantes “técnicos” do ecossistema negacionista recorrem a ele quando ultrapassam a contestação de dados e se propõem a debater a “*big picture*”, isto é, os planos principais daqueles que estariam por trás não só da fabricação dos problemas ambientais, mas de outros tantos problemas difundidos pelos “globalistas” (Szwako e Milani, 2022). No vídeo “Geopolítica e Teologia em Tempos de Coronavírus” (Felício, 2020), por exemplo, um dos palestrantes convidados por Ricardo Felício comenta que o papa Francisco estaria promovendo o globalismo ao sugerir que a pandemia teria relação com o meio ambiente¹⁹⁰. Em resposta, Felício, que chegou a se referir à pandemia como “fraudemia”, comenta:

Hoje nós temos dois convidados aqui que são cristãos mas são por ópticas religiosas diferentes [presbiteriano e católico] [...], eu também sou cristão católico, mas a gente vê como eles [globalistas]

¹⁹⁰ Longe de ser uma opinião isolada, essa perspectiva era facilmente encontrável nos enquadramentos sobre a pandemia propagados por organizações antiambientalistas. Em um posicionamento institucional publicado pelo IPCO na revista *Catolicismo*, consta que os “grandes propagandistas” e os “maiores beneficiados” do confinamento da população seriam “o regime comunista da China” e, no Ocidente, “os ecologistas radicais, os promotores da governança mundial e a esquerda radical” – e, “infelizmente”, o papa Francisco e o Vaticano estariam contribuindo para essa “engenharia social” (IPCO, 2020, 31-43). De forma bastante semelhante, nos EUA, organizações e lideranças cristãs que fomentam o antiambientalismo também passaram a difundir teorias conspiratórias sobre a pandemia de Covid-19 (Veldman, 2020).

tentam minar todas as formações cristãs. O importante para eles é “temos que destruir os cristãos” e depois vamos dar um jeito (Felício, 2020).

É como suposta “evidência” de uma guerra global contra o cristianismo que a origem internacional de recursos captados por organizações ambientais (seculares e religiosas) também costuma ser ressaltada nos discursos antiambientalistas. Uma figura recorrentemente citada, nesses casos, é George Soros, filantropo que, para muitos cristãos conservadores, personifica essa conspiração global ao patrocinar, direta ou indiretamente, organizações cujo propósito verdadeiro seria, em última instância, acabar com valores cristãos. Aqui, a falta de uma base orgânica de financiamento às organizações ecorreligiosas se revela, portanto, ainda mais problemática. Afinal de contas, de fato, organizações ligadas a Soros, como a *Open Society*, direcionam um volume considerável de recursos que são captados, na ponta, por organizações ecorreligiosas dentro e fora do Brasil. Ainda que essa canalização de recursos seja geralmente intermediada por uma série de outras agências e institutos, como a já citado *Instituto Clima e Sociedade*¹⁹¹, que utilizam critérios de seleção próprios e dão autonomia às organizações donatárias, trata-se de um “flanco” inevitavelmente aberto para críticas desse tipo. Partindo de um “pânico moral” (Costa, 2022) que já possui raízes desenvolvidas, esses enquadramentos podem encontrar ressonância em um público familiarizado com a perspectiva de que “nada de bom” poderia vir de financiadores envolvidos em causas “anticristãs” ao redor do mundo.

O pressuposto de que está em curso uma guerra cultural difusa e transnacional é, portanto, uma peça-chave para entender o fundamento simbólico de coalizões entre lideranças e grupos cristãos que têm entendimentos bastante distintos sobre doutrinas e práticas religiosas, mas se unem sem qualquer reserva na defesa do cristianismo. Assim, é em defesa da civilização cristã, não de uma vertente religiosa específica em um contexto específico, que a *Cornwall Alliance*, grupo norte-americano majoritariamente evangélico, fez uma campanha para ensinar a todos os cristãos sobre como “resistir ao dragão verde”¹⁹². De forma quase idêntica ao que foi demonstrado nas proposições do IPCO, um dos principais alertas dessa campanha da *Cornwall* era o de que as formulações ecológicas podem até ser articuladas por uma linguagem cristã “sedutora”, mas na verdade são como um “explosivo plástico belamente envolto em uma embalagem para presente” (Wanliss, 2010).

¹⁹¹ https://www.opensocietyfoundations.org/grants/past?filter_keyword=Instituto+Clima+e+Sociedade

¹⁹² Retomando os intercâmbios internacionais do ecossistema antiambientalista, conforme mostra Robin Veldman (2019: 207), a campanha *Resisting the Green Dragon: A Biblical Response to One of the Greatest Deceptions of Our Day* foi produzida em cooperação com a *Heritage Foundation*, fundada por Paul Weyrich, aliado de longa data da TFP. O próprio Weyrich subscreve alguns materiais da *Cornwall*, inclusive seu documento de fundação. Por fim, a *Cornwall* tem diversos laços com o *Heartland Institute*, organização essa que também é descrita no livro *Psicose Ambientalista* como uma “instituição que se tem destacado no combate às posições dos ecologistas catastrofistas” (Bragança, 2017: 54).

Reforçando a perspectiva beligerante que fundamenta a defesa ecumênica dos valores cristãos — os quais seriam os supostos alicerces de uma civilização moderna, livre e próspera —, essa campanha se soma a tantas outras que ressaltam os ataques que estariam ocorrendo em diversas frentes, de forma sub-reptícia, por meio do espalhamento de ideologias (como o ambientalismo) que parecem benévolas, mas, na verdade, esconderiam designios anticristãos. Frente a isso, aponta Bertrand de Bragança, não só os católicos, mas todos os cristãos “tementes a Deus” devem se opor (2017: 13). Aqueles que não o fazem, é porque não estariam percebendo a ameaça camuflada, e é por essa razão que grupos como o IPCO buscariam “denunciar esse embuste e alertar a todos para que lutem denodadamente contra a introdução desse cavalo de Troia em nossa cidadela”, pois do contrário esse inimigo alcançará “sua meta última de demolição do que ainda resta de civilização cristã e implantação, em seu lugar, de uma civilização igualitária, laica, atea e anticristã (Bragança, 2017: 12).

Nesse ponto, é importante se deter sobre os motivos pelos quais a equiparação do ambientalismo a uma religião aparece como manobra estratégica para os agentes e organizações aqui analisados. Em uma chave mais direta, o uso da categoria “religião” como forma de acusação serve para desqualificar o engajamento ambientalista, seja pela sua demanda “excessiva” (que transforma as pessoas em “xiitas”, “fanáticos” etc.), seja pela sua suposta falta de embasamento na realidade. Nesse quadro, as crenças ambientalistas seriam propagadas por “falsos profetas” e adotadas de forma “cega” por pessoas ignorantes, ao passo que verdadeiros e sábios zeladores cristãos são aqueles que mantêm uma postura cética. Ironicamente, muitas das metáforas evocadas para sublinhar esse ponto fazem paralelos com eventos históricos relacionados ao próprio cristianismo, tal como a Inquisição:

As discussões ambientais viraram debates sobre dogmas de fé, e quem contrariar as eco-verdades será condenado à fogueira. Se bem que essa nova inquisição, a do aquecimento global, não possa enviar ninguém para a fogueira, porque a lenha e o nosso corpo são feitos de carbono e queimá-los liberará gases que vão incrementar o aquecimento global (Bragança, 2017: 43).

A despeito do caráter por vezes paradoxal desses raciocínios, sua intenção primordial é estabelecer que os problemas sistêmicos (sobretudo no que diz respeito às mudanças climáticas) enfatizados pelos ambientalistas só existem no plano das “teorias”. Posto que “teorias” seriam apenas um tipo de “crença” ainda não provada, seria legítimo recusá-las da mesma forma que se recusa uma religião em favor de outra (Keller e Kearns, 2007: 109-11; Kearns, 2012b: 144). Ou seja, o que está em jogo aqui é uma transposição do “politeísmo de valores” para o plano dos postulados científicos, configurando assim um paradoxo das consequências gerado pelo próprio avanço do desencantamento do mundo (Weber 2013b; [1919] 2013c; Pierucci, 2003).

Na medida em que a noção de “fato” vai se dissolvendo com o avanço de uma ciência que trabalha cada vez mais com tendências, probabilidades e processos complexos nos quais a indeterminação é um traço constitutivo, a constatação vai dando lugar à escolha, ou à “crença”. Posto que, na esfera pública, essa ruptura epistêmica se cruza com a partidarização do conhecimento e é impulsionada por redes de propaganda cada vez mais sofisticadas (Benkler, Faris e Roberts, 2018), isso tende a impulsionar as discussões sobre qual crença é compatível (ou não) com certa identidade, em vez da ponderação de qual teoria é apoiada (ou não) por essa ou aquela evidência (Alumkal, 2017).

A principal disputa, portanto, não é aquela relacionada à consistência dos fatos, mas sim aquela que diz respeito ao alinhamento de valores. Longe de ser um mero adendo, essa disputa no plano dos valores e identidades é crucial para a formação de opiniões e para o engajamento (ou desengajamento) em relação a algo identificado como problemático: posto que a maioria das pessoas não tem condições de avaliar dados técnicos por si mesmas, elas tendem a seguir indicações dadas por especialistas “confiáveis”, e essa credibilidade é proporcional não às credenciais acadêmicas, mas à percepção de um compartilhamento de valores (Kahan *et al.*, 2007; Kahan, 2010). E mesmo quando as credenciais morais do emissor não estão em questão, as pessoas tendem a ser mais receptivas a uma informação quando entendem que ela reforça os compromissos e atividades valorizados pelo grupo ao qual pertencem (Cohen *et al.*, 2007).

Transpondo esses princípios para a temática abordada neste capítulo, o que as organizações antiambientalistas religiosas tentam é convencer as pessoas de que, quando elas *escolhem acreditar* que mudanças climáticas antropogênicas estão ocorrendo e terão efeitos catastróficos se não forem combatidas de forma coletiva e imediata, elas *escolhem o lado* dos secularistas, globalistas e anticristãos que querem instaurar uma nova ordem mundial. Dessa forma, ainda que o debate sobre dimensões técnicas da questão ambiental tenha relevância, e que negacionistas do círculo científico sejam convocados para enfatizar um senso de controvérsia no plano dos fatos, a ênfase principal para essa parcela religiosa do antiambientalismo é dada sempre aos supostos motivadores ideológicos (no caso, anticristãos) que articulariam lideranças e organizações ambientalistas ao redor do mundo.

Afinal, conforme argumentam os membros do MSIA, seria justamente por saberem que o cristianismo é um dos pilares da modernidade que os ambientalistas buscariam fomentar “uma versão pós-moderna e neopagã da antiga adoração a Gaia, a Mãe-Terra” (Carrasco e Palacios, 2013: 42). Na mesma linha, o presbítero Antônio Cabrera também já defendeu, em sua coluna no portal *Gospel Prime*, o diagnóstico de que o ambientalismo estaria fornecendo o aporte ideológico para a formação de uma “sociedade mundial”, a qual, sem os referenciais cristãos que apontam para um Criador, levará ao apagamento da humanidade “diante do

imperativo da ‘gestão ambiental’” (Cabrera, 2019a). De forma ainda mais clara, Bragança (2017: 167) afirma que o cerne do problema das cosmologias pagãs, panteístas ou animistas incorporadas na “propaganda ambiental” está no fato de que elas se “destinam a induzir a humanidade a retroceder a uma vida primitiva e selvagem”. Aqui, mais uma vez, Bragança está se escorando em um postulado já defendido por Plínio de Oliveira (1992a):

Essa atitude panteísta, segundo a qual o homem deve obedecer à Terra, não transforma o rei no laiaio dos laiaios? Sim, porque a Terra é laiaia do homem. E se o homem começar a servir a Terra, estará prestando serviço à sua própria laiaia.

Em suma, o que os exemplos mencionados acima mostram é que o postulado de que o ambientalismo seria uma “nova religião” atravessada por matrizes esotéricas, panteístas, pagãs etc. vai muito além de sua contestação factual e da preocupação com heresias. Mais do que um ataque à “verdade” e ao cristianismo, trata-se de um ataque à civilização cristã e, em última instância, à própria humanidade. Nesse quadro mais amplo, os ambientalistas não estariam promovendo uma cosmologia religiosa anticristã como um fim em si mesmo, mas sim, estrategicamente, para utilizá-la como uma alavanca ideológica.

Os verdadeiros defensores da humanidade, dos pobres e dos oprimidos

Pouco antes da publicação da *Laudato Si'*, o instituto *Heartland* enviou uma comitiva à Roma para manifestar publicamente uma série de desconfiças e preocupações sobre como o papa iria enquadrar suas propostas de combate às mudanças climáticas (Dokoupil, 2015). Entre as iniciativas da comitiva, estava a elaboração de uma carta aberta ao papa Francisco, cujo principal relator seria o presbiteriano Calvin Beisner, expoente do antiambientalismo cristão nos EUA e responsável por fundar diversas organizações relacionadas a essa temática, sendo uma delas a já citada *Cornwall Alliance* (Dokoupil, 2015; McCammack, 2007).

A argumentação exposta na carta, como sempre, não se limitava a cobrir as supostas limitações da ciência ecológica, avançando diversos debates relacionados ao terreno da moral e dos valores religiosos. Em termos normativos, o pilar do enquadramento defendido pelos antiambientalistas era o de que a opção preferencial pelos pobres impunha que seu bem-estar fosse colocado à frente de qualquer restrição de caráter ambiental, sobretudo porque “os pobres do mundo são os que mais sofrerão com políticas desse tipo” (Cornwall Alliance, 2015). Afinal de contas, tragédias como “pobreza severa, fome generalizada, doenças galopantes e curta expectativa de vida”, afirma Beisner, ocorrem quando os seres humanos “precisam se submeter à natureza em vez de exercer o domínio que Deus lhes deu” (Cornwall Alliance, 2015).

Na lista dos que endossaram publicamente a referida carta, constam as assinaturas de Bertrand de Orléans e Bragança e do climatologista Luiz Molion, e o documento também foi

repercutido em uma entrevista com Calvin Beisner publicada pela revista *Catolicismo* (2015). Em uma das perguntas dessa entrevista, os tfpistas comentam que “no Brasil especificamente, os ambientalistas apresentam a vida dos índios como sendo o ideal a ser imitado pelo homem ocidental”, ao que Beisner responde que, em vez de acabar com o sofrimento, “os ambientalistas alarmistas querem a pobreza, porque é como eles veem os seres humanos ‘vivendo em harmonia com a natureza’” (Catolicismo, 2015).

A mensagem que se busca transmitir com tais enquadramentos é clara: longe de se basear em pressupostos humanitários, o ambientalismo “alarmista” seria indiferente ao destino das pessoas ou, quando muito, apenas fingiria se preocupar com elas, enquanto seu foco principal está na preservação (a qualquer custo) dos ecossistemas e nas manobras políticas necessárias à realização desse objetivo. Tal como apontado em capítulos anteriores, a reverberação da pauta ecológica no campo cristão foi historicamente marcada pela contínua irrupção de desconfianças desse tipo, as quais projetavam um suposto extremismo em diversas formas de engajamento ambiental e conclamavam os cristãos a seguir por vias “ponderadas”. É justamente esses medos e receios enraizados nas fileiras cristãs que os enquadramentos aqui mencionados procuram amplificar a todo momento, não em busca de um “caminho do meio”, mas com o intuito de transformar a luta contra a degradação ambiental em uma luta contra os ambientalistas, em defesa do ser humano, da civilização e dos ideais cristãos.

Na medida em que o senso de batalha é reforçado, não se trata mais de apenas criticar os “equivocos” da agenda ecológica, mas de combater ativamente, e em diversas frentes, uma conspiração poderosa e perigosa que tem instrumentalizado o discurso da “proteção ambiental” para impor aos seres humanos – sobretudo os mais vulneráveis, e menos equipados para “resistir” – uma série de restrições descabidas. São os tentáculos dessa conspiração anti-humana que impediriam os indígenas, por exemplo, de cultivar seus territórios para obter as benesses a eles disponibilizadas por Deus:

“Do trabalho de tuas mãos comerás, feliz serás, e tudo te irá bem” (Salmos, 128:2) [...] Poucos sabem que o Brasil tem proprietários de imensas áreas vivendo em situação de extrema dificuldade. Refiro-me a população indígena, detentora de imensas áreas e proibidas, para aqueles que assim o desejarem, de plantar como qualquer outro brasileiro. A liberdade de produzir é um dos mais fundamentais direitos humanos e dificultar o seu exercício é impedir a luta dos índios pela sobrevivência (Fé & Trabalho, 2022).

Se não fossem alheios aos verdadeiros interesses dessas populações, as ongs ambientais, antropólogos e missionários entenderiam, conforme explica um dos membros do IPCO, que “os índios (sic) querem produzir, empreender, sair do humilhante ‘zoológico’ em que costumam ser apresentados ao mundo” (Chaves, 2019). Bolsonaro também chegou a reproduzir um enquadramento parecido com esse: “chega de tratar nossos irmãos como animais de zoológico”,

pois “toda a nossa comunidade” se beneficiaria da “inserção social¹⁹³” dos povos indígenas (Monteiro, 2019b). Em ambos os casos, a evocação da imagem de um “zoológico” aponta para a suposta agenda de desumanização das populações indígenas, reforçando o pressuposto de que o movimento ambientalista é alheio a seu bem-estar.

O tratamento “indigno” das populações indígenas seria, contudo, apenas uma parcela do anti-humanismo supostamente intrínseco ao movimento ambientalista. Posto que a cosmologia cristã “elevaria” a humanidade e rejeitaria qualquer tipo de contestação acerca de seu primado, esse seria o real motivo por trás da aversão ambientalista ao cristianismo. Como explica outro artigo no site do IPCO,

a contradição nas atitudes dos ecologistas nos patenteia seu ódio ao próprio homem, o rei da Criação, como afirma a Sagrada Escritura. Ódio que se volta contra Deus, pois foi Ele quem criou o homem à sua imagem e semelhança e estabeleceu a superioridade dele sobre os outros seres (Americo, 2017).

É essa aversão ao ser humano que estaria por trás de diversas agendas ecológicas propagandeadas como benéficas para o meio ambiente, mas que, na verdade, seriam antes de tudo prejudiciais para a humanidade. Esse é o caso, por exemplo, do respaldo dado por ambientalistas às políticas de controle populacional. Conforme apontam os membros do MSIA, sob a “ótica perversa” dos ambientalistas, “novas vidas seriam ‘novas bocas’, ‘novos poluidores’ ou outras qualificações depreciativas” (Palacios, Carrasco e Lino, 2011: 11).

Da perspectiva de diferentes organizações e atores ligados ao antiambientalismo religioso, portanto, os ambientalistas vêm avançando em diversas frentes a sua agenda anti-humana: da mesma forma que querem manter os indígenas em zoológicos e impedir o nascimento de novas pessoas, eles também querem que aquelas que já estão na Terra vivam em uma privação material crescente. É por esse motivo, e não em razão da projeção de um impacto real na preservação dos ecossistemas, que os ambientalistas também desejariam obrigar as pessoas a consumir “farinha de barata”, rebaixando o ser humano “ao nível dos bárbaros mais degradados” (Catolicismo, 2017a). O incentivo ao consumo de insetos como fonte de proteína é particularmente ultrajante para o IPCO, que tem longo histórico de defesa dos interesses do agronegócio, e por isso esse tema é recorrentemente evocado em diversos artigos:

O movimento verde trabalha pelo fim do consumo de carne, que seria trocado pelo de insetos [...]. Imensas áreas do território nacional ainda estão disponíveis para a exploração da pecuária. Porém, os mesmos zelotes “verdes” que querem nos fazer comer insetos, trabalham ativamente para que essas terras nunca entrem na produção (Dufaur, 2011a).

Em oposição ao abandono da civilização e ao rebaixamento do ser humano justificados pela suposta “ideologia anticristã” dos ambientalistas (Dufaur, 2011b), seria necessário

¹⁹³ Inserção social, nesse caso, é sinônimo de inserção no mercado capitalista.

aprofundar a dominação da natureza de modo “sábio”, seguindo a baliza dos valores cristãos tradicionais e em um ambiente de livre-mercado. Quando essas condições são satisfeitas, a natureza “selvagem” se transforma em fonte de bem-estar e prosperidade, ao passo que, quando elas não o são, as pessoas são “forçadas” a viver em um ambiente crescentemente miserável e opressivo, e é isso que as faria enveredar por comportamentos ecologicamente nocivos. Reforça-se, assim, aquela conjunção entre a gramática cristã conservadora e o movimento *wise-use*, cujos expoentes buscam defender que, “sob o domínio humano, o mundo está ficando melhor, não pior” (Wright, 1995: 2).

Uma das sínteses mais bem acabadas que encontrei desse tipo de enquadramento no contexto brasileiro consta na peça “Eu, a soja”, produzida pelo grupo *Fé & Trabalho*. Trata-se de um vídeo narrado por Cid Moreira, que evoca no público cristão a lembrança de suas famosas leituras gravadas da Bíblia. Em determinado momento da peça, o grão de soja interpretado por Cid Moreira afirma:

Tenho certeza de que *fui enviado por Deus para ajudar a humanidade através dos mercados*, pois *sequestro mais carbono do que uma floresta velha*, e alimento pessoas com proteínas para que elas *não precisem consumir animais silvestres*, como baleias, golfinhos, gazelas, macacos ou araras. Hoje posso dizer que *sou bem brasileiro*, pois o Brasil é o maior produtor e exportador de soja do mundo. [...] Interferir ou tentar bloquear o mercado é negar o direito a sobrevivência, *é rejeitar o direito à vida dado por Deus* (Fé & Trabalho, 2021).

Na fábula acima, a soja — não qualquer soja, mas a soja trocada no livre mercado, essa dádiva divina que nos garantiria o direito à vida — é enquadrada como uma louvável ferramenta ecológica (com toques nacionalistas) que promove desde a descarbonização até a manutenção da biodiversidade, substituindo araras, macacos e baleias por proteína de qualidade no prato das pessoas. Chega-se, assim, ao cerne do oxímoro apresentado pelo antiambientalismo cristão: combater os ambientalistas e o ambientalismo seria a melhor forma de proteger o meio ambiente e, ao mesmo tempo, de defender a humanidade.

8.4. Conclusão

As investigações avançadas neste capítulo mostram que tanto enquadramentos de incompatibilidade quanto de afinidade entre identidade cristã e ambientalismo podem existir e circular em diferentes espaços sociais, não se restringindo a uma determinada denominação religiosa, e coexistindo até mesmo em tradições — como a católica — cujas lideranças institucionais têm buscado disciplinar um posicionamento mais coerente sobre o tema. Num plano mais geral, isso reforça o postulado de que a busca de traços intrinsecamente ecológicos em qualquer tipo de cosmologia religiosa é tão problemática quanto a de traços intrinsecamente antiecológicos. Em cada tradição, há leituras que serão socialmente selecionadas dependendo

do que está em jogo em cada contexto institucional, histórico e geográfico, da posição hierárquica dos proponentes, de seus marcadores de identidade, das coalizações religiosas e extra-religiosas das quais participam e assim em diante.

O que as análises aqui evidenciam é que o antagonismo entre cosmologias cristãs e o ambientalismo pode se manifestar de diversas maneiras e em diversos casos, mas ele não está posto de partida, ele surge quando é *estimulado*, da mesma forma que – tal como demonstrado em capítulos anteriores – o oposto também ocorre. No caso aqui em tela, a mobilização extracotidiana de recursos materiais e organizacionais que garante a produção e disseminação de um repertório antiambientalista religioso é viabilizada por um ecossistema bastante diversificado, composto por organizações e atores que circulam, nacional e internacionalmente, por uma multiplicidade de campos e ideologias – dos quartéis às universidades, do governo às igrejas, da soja ao nióbio, da monarquia ao neoliberalismo – e costuram as alianças entre aqueles que, por diferentes motivos, veem a pauta ambiental como uma ameaça.

No que diz respeito ao seu conteúdo, os contra-enquadramentos elaborados por atores religiosos que compõem o ecossistema antiambientalista no Brasil são bastante semelhantes àqueles propostos por iniciativas que, em outros contextos, também mobilizam a gramática cristã para incitar pessoas a *resistir* ao avanço dos ambientalistas em vez de agir para evitar o avanço da crise ambiental; a *duvidar* do impacto humano no clima em vez de acreditar no que dizem cientistas alarmistas e outros atores ligados ao “sistema”; a *rejeitar* qualquer tipo de restrição ao funcionamento do livre mercado e a sua autorregulação em vez de apoiar intervenções governamentais amparadas em diretrizes ecológicas; a *reagir* aos inimigos internos e externos escondidos no cavalo de Troia ecológico em vez de confiar nas supostas boas intenções daqueles que afirmam querer salvar o planeta; a *defender* a civilização cristã e a humanidade em vez de se juntar àqueles que odeiam o ser humano e que, em nome de seu rebaixamento, querem eliminar do mundo os valores ensinados pelo cristianismo (Kearns, 2007b; Hempel *et al.*, 2014; Landrum, Tomaka e McCarthy, 2016; Schwadel e Johnson, 2017; Veldman, 2019; Santos, R. e Kearns, no prelo [2024]).

Em suma, tal como as organizações e os atores ecorreligiosos analisados em capítulos anteriores, as organizações e os atores antiambientalistas abordados aqui também postulam que os debates ecológicos não são apenas temas técnico-burocráticos: eles abrangem questões profundamente morais. Assim, a principal contribuição do repertório religioso na conformação dessas e outras contraposições ao ambientalismo reside, sobretudo, em sua capacidade de acrescentar inúmeras controvérsias valorativas às contestações factuais elaborados pelos negacionistas “técnicos”, transformando a “aderência” à agenda ambiental em um movimento potencialmente conflitivo com a identidade cristã.

CONCLUSÕES

Que diabos a salvação deste mundo tem a ver com a salvação no outro mundo? A despeito da referência “blasfema” que introduz essa questão, ela captura a veemência do espanto que, há alguns anos, seria comum encontrar em uma conversa na qual a conjunção entre religião e ecologia fosse mencionada. A referida figura de linguagem, contudo, vem sendo progressivamente exorcizada em um mundo que já não vê com tanta estranheza ou espanto o anúncio, como o que foi feito enquanto esta conclusão estava sendo escrita, de que o líder máximo da maior denominação cristã do mundo publicaria mais um documento conclamando as pessoas a se engajarem na proteção do planeta — senão por amor-próprio e compaixão com o próximo, por obediência e louvor a Deus (Francisco, 2023).

A ocorrência desse fato, no apagar das luzes desta pesquisa, reforça ainda mais importância de se direcionar maiores esforços sociológicos para a apreensão das repercussões da pauta ambiental na esfera religiosa, sobretudo a partir da investigação de seus desdobramentos em diferentes contextos ao redor do mundo. Esta tese procurou contribuir para isso ao mapear algumas das principais tendências das estratégias de “religiocização” da pauta ecológica avançadas por lideranças católicas e evangélicas no Brasil. Se há algo que esse estudo inaugural do terreno coloca fora de dúvida, contudo, é que resta muito a ser feito, principalmente no que diz respeito à realização de futuros estudos de caso e pesquisas em profundidade que captem, de forma mais concreta, as repercussões práticas (inclusive em termos de oposição) da incorporação de pautas ambientais no cotidiano de comunidades religiosas específicas.

Longe de se resumir à mera “modernização” das religiões, ou de se desenrolar como uma dedução automática de releituras teológicas e exortações apostólicas, a dinâmica desses processos é permeada por uma série de avanços, recuos e paradoxos das consequências que precisam ser elucidados com base em arsenais teórico-metodológicos igualmente diversificados. Como os exemplos aqui examinados também mostraram, há diferentes níveis de engajamento, diferentes ativos sendo disputados, diferentes modalidades de contestação disponíveis para diferentes tipos de agentes e, como se isso não bastasse, diferentes contextos organizacionais e institucionais em que rituais, proposições, tarefas e identidades religiosas vêm sendo articuladas (de forma simpática ou antagônica) com preocupações ambientais.

Com base no recorte mais abstrato acessado nesta tese, é possível apontar que, a despeito de existir certo consenso no campo cristão acerca do caráter positivo da proteção ambiental — não existem fileiras e mais fileiras de fiéis afirmando que podemos “destruir e devastar” os bens naturais, em vez de “cultivar e guardar” a criação —, lideranças católicas e evangélicas deparam-

se com uma série de problemas ao tentar viabilizar seus empreendimentos ecorreligiosos no contexto brasileiro. Grosso modo, esses gargalos se manifestam nas dificuldades 1) de difundir incentivos religiosos *duradouros* para o engajamento ecológico; 2) de *expandir* a base de ativistas, colaboradores e interlocutores; 3) de elevar a *saliência* dessa temática na dinâmica da prática religiosa e nas estruturas eclesiásticas; e 4) de respaldar o surgimento de uma *pressão social intragrupo* que transforme a associação entre “ser cristão” e “ser ecológico” em algo impositivo nos contextos religiosos.

A reconstrução efetuada a partir dos registros documentais e dos relatos de indivíduos envolvidos nesses empreendimentos ecorreligiosos mostra que são inúmeros os casos em que denominações, redes, coalizões etc., constroem uma iniciativa em torno de uma causa específica, uma campanha anual, um evento para celebrar uma data ecológica (dia do meio ambiente, dia da árvore etc.), produzem alguns materiais (como hinos, orações e sermões), criam sites e páginas nas redes sociais, trocam contatos, mudas de árvores e promessas, mas pouco tempo depois começam a se desmobilizar e, geralmente, somem do mapa deixando pouquíssimos vestígios de suas atividades, sem gerar impacto significativo nas estruturas institucionais das religiões envolvidas. Nas poucas vezes em que a iniciativa dura por mais tempo, ela tende a se escorar em pouquíssimas pessoas engajadas que tentam dar um mínimo de continuidade à empreitada ecorreligiosa, mantendo encontros cada vez mais espaçados e atividades cada vez mais anódinas, agarrando-se à esperança de que os “filhos de Deus” em algum momento irão despertar para a importância da causa ambiental e encontrarão, neles, a vanguarda a postos para guiar o caminho da salvação esverdeada.

No caso de uma entidade centralizada, hierárquica e gerida burocraticamente como Igreja Católica, problemas como esse são parcialmente contrabalanceados por inúmeros instrumentos organizacionais que garantem a preservação de um estoque de repertórios simbólicos (não só na forma de arquivos, mas de funcionários experts nessa temática) que podem ser (e vem sendo) estrategicamente retomados e mobilizados pela instituição católica em diferentes contextos. Entre os evangélicos, o horizonte de possibilidades vem se mostrando mais nublado, e as análises mostram que uma série de condicionantes sociais e organizacionais vêm reforçando a percepção de que não é *interessante*, para figuras-chave desse campo, direcionar recursos para alavancar a pauta ambiental de forma sistemática e coordenada, ainda que esporadicamente ela seja mencionada (de forma positiva) no espaço das congregações, em escolas dominicais etc.

Acerca das principais estratégias de enquadramento identificadas ao longo desta pesquisa, tanto as molduras ecocatólicas quanto as ecoevangélicas são construídas a partir de uma série de afastamentos explícitos em relação às proposições típicas dos demais tipos de ambientalismo. Entre as características mais prevalentes dessas molduras ecorreligiosas, está a pretensão de

encontrar um equilíbrio (sempre instável) entre uma modernidade categorizada como utilitarista, tecnocrata e alheia ao sobrenatural, e as cosmologias esotéricas que celebrariam de forma eticamente irracional (e religiosamente condenável) o caráter divino da natureza.

A preocupação em relação a esse segundo ponto, vale notar, mostrou-se especialmente premente entre aqueles propositores que estão mais próximos dos círculos institucionais e que ocupam posições mais elevadas em suas estruturas hierárquicas. Além disso, entre os evangélicos, a margem para proposições ecológicas de teor místico mostrou-se muito mais diminuta do que na esfera católica, e mesmo lideranças ecorreligiosas que são simpáticas a enquadramentos típicos da espiritualidade da criação tendem a evitar seu uso ao projetar que isso suscitaria forte rejeição e inviabilizaria o diálogo com pastores e fiéis.

De toda forma, o princípio que articula essas diferentes proposições (sejam as mais abertas ou as mais fechadas à percepção do sagrado no mundo) é que a criação não humana precisa ser vista – e até mesmo celebrada – de forma *mais conectada* (o grau de conexão varia conforme a perspectiva em questão) com o criador de tudo, pois isso incentivaria os fiéis a, *dentro de certos limites*, tratá-la com mais carinho, mais cuidado, ponderação, responsabilidade e assim em diante. É aí que reside a principal dificuldade dessa alquimia que o ambientalismo cristão tenta executar, posto que a proposta de se dedicar religiosamente ao cuidado ambiental está muito próxima da proposta de cuidar do meio ambiente como uma forma de religião *alternativa*.

Outra diferenciação importante no plano dos enquadramentos é que, se entre os evangélicos a modulação do engajamento ecológico tende a ter a “criação” como conceito central, entre os católicos o principal operador é o conceito de “vida”. Em um caso, ganham relevância discussões acerca do lugar da criação nos planos divinos e suas implicações para os fiéis. No outro, o que está em jogo, em primeiro lugar, é a preservação da vida em suas diferentes escalas – ou, mais contemporaneamente, a “vida” entendida a partir de uma perspectiva “integral”. Obviamente, isso não quer dizer que a conexão entre a “defesa do meio ambiente” e a “defesa da vida” seja estranha aos evangélicos, mas a “vida” não é o alicerce sobre o qual se estruturam, na maioria das vezes, suas proposições ecorreligiosas. Da mesma forma, para os católicos, cuidar da natureza também é cuidar da criação. Contudo, a defesa da criação deve partir sempre de uma ênfase na defesa da vida.

Seja partindo do conceito de “vida” ou de “criação”, o cerne da questão está no terreno da moral e dos valores, não do cálculo e da gestão de recursos, nem dos balanços “energéticos” e conexões místicas. Nessa perspectiva, que se alinha com o que foi definido aqui como ambientalismo moralista, o mundo caminha para o colapso na razão direta da prevalência de comportamentos considerados indecentes, desrespeitosos, ofensivos, blasfemos, pecaminosos e assim em diante. Voltando, porém, ao plano das diferenciações, é importante notar que existem

enquadramentos de moralização do cuidado ambiental que acionam uma gramática típica do universo religioso — usando conceitos como “sagrado”, “veneração”, “benção”, “pecado”, “redenção” etc. —, mas cujos proponentes não são necessariamente religiosos. Nesses casos, os ambientalistas moralistas intramundanos postulam que a natureza tem valor intrínseco, ou seja, eles não se contentam em elevar seu valor pela mera vinculação a uma divindade criadora ou a qualquer outra fonte do sagrado que esteja *por trás* da realidade material.

Já na via extramundana de moralização da pauta ambiental, a sacralidade da natureza deriva, em última instância, de uma fonte valorativa extrínseca, e seus proponentes recorrem às ecodiceias para explicar seu estado atualmente “decaído”, isto é, eles propõem uma série de releituras das doutrinas sagradas e dos planos divinos (desde a criação até o fim do mundo) com o objetivo de transformar a própria existência de desequilíbrios ecológicos em algo religiosamente significativo. Conforme os exemplos analisados neste trabalho, nas ecodiceias propostas por católicos e evangélicos, compartilha-se a premissa de que, ao criar o mundo e os seres humanos, Deus teria propiciado um equilíbrio perfeito entre todas as coisas, e a harmonia fraterna da criação seguiria inalterada se a humanidade não tivesse cometido o pecado original. Ou seja, por outras vias, as ecodiceias chegam à mesma conclusão da comunidade científica: a origem dos problemas ambientais que ameaçam destruir o planeta é antropogênica.

A despeito, porém, do desequilíbrio instaurado pela desobediência humana, restaria na natureza uma espécie de harmonia remanescente, por assim dizer, a qual seria capaz de se expandir (ainda que não ao ponto de voltar à perfeição original) se a humanidade contivesse o impulso pecaminoso de recolocá-la continuamente em um estado de desequilíbrio. O reconhecimento da corrupção generalizada inaugurada pelo pecado original não significa, então, um chamado à resignação. Ainda que não caiba ao fiel agir com a expectativa pragmática de reestabelecer o equilíbrio natural originário (pois isso somente a ação divina irá providenciar no fim dos tempos), é seu dever ser *o mais fiel possível* ao plano original estabelecido por Deus.

É por esse mesmo motivo que os diferentes tipos de expectativa escatológica não aparecem como um obstáculo significativo às proposições defendidas pelos ecorreligiosos aqui analisados. Afinal, a esperança da renovação do planeta não deve motivar alguém a acelerar sua destruição, da mesma forma que a expectativa da ressurreição não deve motivar alguém a acelerar o fim de sua própria vida ou de outrem. Ou seja, mesmo diante da perspectiva apocalíptica de que a Terra em breve será consumida pelo fogo, e de que a crise ecológica é um sinal de que o fim está próximo, o verdadeiro cristão jamais estaria autorizado a se perfilar ao lado daqueles que estão colocando lenha nessa fogueira.

A atribuição da crise ecológica ao afastamento da humanidade em relação aos planos originais de Deus funciona, ainda, com um axioma estratégico para conectar a crescente

secularização do mundo moderno com as raízes imorais da crise ecológica. Uma vez que desequilíbrio ambiental e pecado estariam originariamente conectados, a crescente proliferação de atos pecaminosos se articularia também com a proliferação de atitudes ecologicamente incorretas. Com base nesse enquadramento, não seria à toa que os problemas ambientais só tenham feito aumentar na medida em que valores cristãos vêm deixando de funcionar como uma matriz axiológica que articula as demais esferas da vida social. Afinal, a impureza no ar, nas águas e nas florestas só refletiria, no mundo exterior, a impureza — ou poluição moral — de uma humanidade que mergulha cada vez mais fundo no pecado.

Como não poderia deixar de ser, a revisão do diagnóstico é atrelada à revisão da terapêutica: esforços relacionados ao melhoramento dos aspectos físicos do meio ambiente serão inúteis se isso levar as pessoas a fecharem ainda mais os olhos para a religião. Só o saber religioso, portanto, teria a capacidade de focar corretamente os esforços para o enfrentamento dos problemas ambientais. A constante mobilização de dados e raciocínios técnicos nos materiais ecorreligiosos mostra, entretanto, que esse redirecionamento de foco não é atrelado a um anticientificismo. Ecocatólicos e ecoevangélicos não postulam que a ciência tem pouca importância. O ponto, para eles, é que, apesar de bastante útil, o conhecimento técnico-científico seria incapaz de fornecer o impulso determinante e de guiar a humanidade para a transformação necessária. Já os aportes ecorreligiosos, esses sim, ofereceriam o norte moral extramundano que falta ao ambientalismo secular.

Para além de supostamente ser mais nobre (posto que não se baseia apenas no pragmatismo) e mais efetivo (posto que seria capaz de mudar o “coração” das pessoas), o engajamento ambiental orientado pelos valores cristãos também corrigiria distorções morais que prevaleceriam entre os ativistas seculares, tais como o desprezo em relação ao ser humano. Ou seja, a moralização religiosa das pautas ambientais funciona como um chamado ao comprometimento com novos conjuntos de valores, mas, ao mesmo tempo, implica a reafirmação de agendas morais tradicionais a partir de uma nova gramática ecológica.

No que diz respeito às tendências mais específicas dessa moralização da pauta ecológica, entre os evangélicos, a prevalência de enquadramentos típicos da ética da zeladoria aponta para uma modulação mais individualista, na qual a ênfase é dada ao imperativo de cuidar da criação divina como uma obrigação *pessoal*. O raciocínio mais comum é o de que o fiel deve sempre ter uma conduta exemplar, principalmente na esfera privada e a partir de mudanças em seu estilo de vida, abandonando uma postura de inércia e indiferença acerca do meio ambiente pois isso seria incompatível com a missão de ser o sal da terra e a luz do mundo. Essa ideia é, ao mesmo tempo, um “autoelogio” e uma espécie de desafio. Tanto assim que os ecoevangélicos,

estrategicamente, tendem a apresentar esse raciocínio num formato provocativo, conclamando seus irmãos a agir de forma diferente, a dar o “exemplo”.

Vale notar ainda que esse tipo de convocação individualizada se alinha com a forte aversão à politização do debate ecológico que, tal como em outros contextos, também se manifesta entre os evangélicos brasileiros. Conforme apontado, essa é uma queixa comum entre os ecoevangélicos, que afirmam que seus irmãos se juntam facilmente ao coro dos que lamentam a destruição ambiental e dos que oram por sua reversão, mas raramente aceitam avançar para a discussão e enfrentamento coletivo dos fatores estruturais que levam a essa destruição. Diante desse cenário, até mesmo atores que se mostram fortemente politizados acabam recorrendo a um repertório despolitizado para garantir a interlocução com seu público-alvo, evitando assim “levantar suspeitas” que atrapalhariam qualquer forma de diálogo.

Já nas proposições ecorreligiosas elaboradas pelos católicos brasileiros, é mais fácil encontrar proposições sobre o tema ambiental que, ao menos no plano simbólico, dão maior centralidade aos problemas estruturais do sistema econômico, à necessidade de instrumentalizar a representação política, à importância de encarar os impactos socialmente diferenciados da crise ecológica, ao papel ativo que pode ser exercido pela própria Igreja em uma escala mais ampla e assim em diante. Isso não exclui, contudo, a possibilidade – concretizada tanto em formulações do Vaticano quanto em enquadramentos defendidos por atores relevantes na Igreja Católica no Brasil – de que proposições de caráter mais reacionário e conservador ganhem proeminência em algumas formulações. Nesses casos, a ênfase geralmente se desloca para a necessidade de combater “violações da natureza” supostamente manifestas em condutas “desviantes” na esfera privada. Nesse sentido, o já tradicional recurso à “natureza” como fonte de legitimação de orientações morais é “modernizado” com a gramática ecológica.

Seja nos enquadramentos ecocatólicos mais centrados na moral sexual e em outras questões do âmbito privado, seja naqueles mais centrados na moral social e outras questões do âmbito sociopolítico, o princípio articulador, como já foi apontado, é o conceito de “vida”. É com base em um engajamento que se pretende “em defesa da vida” que os ecocatólicos conectam orientações morais sobre o cuidado ambiental com temas que vão desde a manipulação genética até a defesa do matrimônio exclusivamente heterossexual, ou desde a assistência aos pobres até a crítica ao sistema capitalista. Apesar das discordâncias encontráveis entre aqueles que privilegiam diferentes pontos desse espectro de pautas morais, há um amplo reconhecimento de que a “autêntica ecologia integral” requer a defesa da vida “em todas suas etapas”, e os ecocatólicos estão constantemente buscando atestar seu compromisso com esse princípio.

Assim, por mais que críticas às injustiças sociais tendam a ocupar o centro do palco das orientações sobre ecologia elaboradas pelos católicos brasileiros, é bem provável que, em algum

momento, a afirmação de seu comprometimento com a “defesa da vida” traga à tona, de forma mais ou menos sutil, a condenação de práticas como o aborto, contracepção artificial, eutanásia, manipulações genéticas e, claro, a perversão das sexualidades “naturais”. Longe de ser um sinal de “extremismo”, essa faceta se mostra, assim, como algo indissociável daquilo que compõe a “ecologia integral” católica, ainda que muitos – tanto no circuito acadêmico quanto midiático – tendam a enfatizar apenas a menção a pautas sociais, políticas e econômicas quando apontam (e muitas vezes celebram) a “profundidade”, a “abrangência” e a “visão sistêmica” de certos discursos católicos sobre a questão ambiental.

Todas essas estratégias de enquadramento e conexões simbólicas – que estabelecem as balizas de um engajamento ecológico coerente com os valores religiosos mais ou menos enfatizados em cada denominação – tendem a ter um impacto muito reduzido, porém, sem a obtenção de incentivos institucionais e a disponibilização de aportes organizacionais que fortaleçam a coalescência desses sentidos e orientações na identidade religiosa dos fiéis. É exatamente por isso que a inclusão sistemática e coordenada dessas orientações na estrutura organizacional, nas atividades regulares, na dinâmica ritual, nos ministérios etc., das diferentes denominações religiosas se torna tão relevante, e nesse aspecto a Igreja Católica vem avançando de forma mais acelerada do que as igrejas evangélicas.

Tanto no nível local quanto no internacional, e seja por meio das Campanhas da Fraternidade, das pastorais da ecologia, do respaldo concedido a canais paralelos de arregimentação ou da criação de plataformas e campanhas oficiais, a Igreja Católica vem empregando uma série de ferramentas organizacionais para fomentar, disciplinar e coordenar a associação entre a identidade católica e a pauta ambiental. Ainda, fica claro que o crescente investimento nessa direção é proporcional à relevância que o tema ecológico foi adquirindo não só no mundo moderno de forma geral, mas para a própria reciclagem de estratégias empregadas pela Igreja Católica, sobretudo em contextos nos quais sua crise simultaneamente interna (a falta de funcionários dedicados à “oferta” de seus serviços) e externa (a crescente rejeição por parte da “demanda”) se manifesta de forma mais aguda.

Ainda que o papa Francisco não tenha efetuado nenhuma revolução simbólica nos enquadramentos católicos pré-existentes sobre a pauta ambiental, o forte investimento organizacional nessa temática, iniciado durante seu papado, abriu um horizonte de possibilidades até então inédito para o desenvolvimento de iniciativas ecológicas *na, e por intermédio da*, Igreja Católica. O impulso fornecido pela Santa Sé, contudo, precisa passar por um longo percurso para chegar à ponta, isso é, às igrejas locais. Para evitar que esse percurso seja travancado, a Igreja Católica vem apostando em um rol bastante diversificado de estratégias organizacionais, as quais não se limitam a difundir recursos teóricos, mas buscam dar uma

capacitação prática e, principalmente, fomentar a criação de laços comunitários a partir do engajamento ecocatólico.

Medidas como essa mostram-se fundamentais não apenas como forma de manutenção da estrutura hierárquica tradicional, posto que a “capacitação” dos agentes eclesiásticos é também uma forma de “disciplinarização”, mas também porque ajudam a controlar a temperatura das tensões internas. Essa coordenação institucional se torna ainda mais crucial na medida em que conflitos internos já fortemente enraizados se imiscuem nos debates acerca de quais adaptações organizacionais são legítimas e necessárias para respaldar o engajamento ambiental encampado pela instituição religiosa.

Tal como mostram os debates ocorridos por ocasião do Sínodo da Amazônia, os sacerdotes católicos mostraram-se alinhados com a percepção de que a Igreja teria uma vantagem comparativa na competição religiosa se investisse mais na atração pelo “testemunho”, calcada no capital simbólico que derivaria de uma atualização ecológica de suas ações sociais, em vez da atração pelo “proselitismo”. Para a maioria dos participantes do Sínodo, contudo, a ressonância desse enquadramento demandaria o avanço de profundas mudanças organizacionais internas. Foi assim que, sob a égide do conceito de “inculturação ecológica”, demandas recorrentes como o diaconato feminino e a flexibilização do celibato sacerdotal obrigatório (especialmente para os homens indígenas) adquiriram tons de verde: aceitá-las seria essencial não apenas para salvar a própria instituição católica, mas também ajudar a salvar o mundo da catástrofe ambiental.

A legitimação desse “passo a mais”, porém, não prosperou, ao menos por enquanto, no centro de poder do Vaticano. Dessa forma, é possível afirmar que, no equacionamento de interesses que tem prevalecido no núcleo duro da Igreja Católica, os investimentos institucionais de esverdeamento são sim entendidos como algo estratégico, algo que pode “atualizar” seu escopo de ação e permitir que ela recupere alguma relevância pública em um mundo crescentemente alheio às suas doutrinas e ensinamentos, mas esse *aggiornamento* deve ser modulado a partir da chave da reciclagem, não da revolução.

Tal percepção de que investimentos institucionais na pauta ambiental configuraram um movimento estratégico no mundo contemporâneo mostrou-se algo bem mais raro de se encontrar no campo evangélico brasileiro. Conforme demonstrado, essa situação não deriva de uma rejeição de ordem teológica. Nas vezes em que aparece nos círculos institucionais, o tema do cuidado da natureza é invariavelmente apresentado como algo “agradável aos olhos do Senhor”. Ainda assim, mesmo naquelas denominações onde se encontram mais materiais pregando uma postura simpática à causa ambiental, raramente se supera o plano do simbólico em direção a esforços relevantes de reestruturação organizacional para acomodar essa temática.

Uma das principais razões para isso parece ser a intensa dispersão institucional que perpassa o campo evangélico brasileiro, principalmente em seus estratos mais numerosos, compostos pelos pentecostais e neopentecostais. Esse cenário de fragmentação tende a gerar uma espécie de beco sem saída: quando uma iniciativa ecorreligiosa surge na esfera local, ela pode até conseguir um sucesso relativo, mas tende a ficar restrita a essa esfera e raramente consegue acesso aos canais institucionais (para além de pequenos favores do pastor local) que possibilitariam sua expansão e o surgimento coordenado de iniciativas semelhantes; já quando a pauta surge nos núcleos das associações, federações, convenções e afins, ela tende a ficar restrita ao plano simbólico das declarações oficiais, raramente se convertendo em programas de escala relevante nas igrejas locais.

Dada a impossibilidade de integrar esforços de maior escala, o empreendedor ecoevangélico tende a investir em um trabalho de base local, tentando organizar um pequeno grupo no interior da igreja. Com o tempo, tal indivíduo pode até mesmo se tornar a referência local no assunto, isto é, “o irmão do meio ambiente” da igreja, mas sem nunca deixar de ocupar uma posição marginal. O avanço de contestações visando mudar esse cenário tende a gerar uma série de tensões, e o ecorreligioso local busca constantemente um difícil equilíbrio entre a contundência dos desafios lançados aos pastores e irmãos na fé (“como cristãos, nós deveríamos estar fazendo muito mais!”) e a manutenção de uma boa relação com as lideranças eclesiásticas, pois sem isso até mesmo as atividades de pequena escala já rotinizadas acabariam suspensas.

Diante desses muros de contenção, uma opção é aderir a alguma das poucas organizações paraeclesiásticas que tratam diretamente da pauta ambiental ou àquelas (um pouco mais numerosas) direcionadas a causas de assistência social e humanitária. A análise da dinâmica dessas organizações, entretanto, mostra que a maioria delas acaba derivando em iniciativas de caráter bastante restrito, elitizado e intelectualizado, o que limita a formação de uma base orgânica de membros. Mesmo redes organizacionalmente mais robustas raramente conseguem impactar de forma significativa o público-alvo ao qual se direcionam. Isso se reflete, dentre outras coisas, na escala diminuta de seus projetos e atividades, no foco mais discursivo do que prático e na forte dependência em relação às redes transnacionais de financiamento.

Além disso, participar de tais redes é se dedicar à realização de atividades e à construção de novos laços de solidariedade que, cedo ou tarde, podem gerar questionamentos “internos” (relativos à identidade religiosa denominacional pré-existente) e “externos” (relativos à percepção de afastamento dos “irmãos” e da congregação original), já que os recursos investidos pelo fiel nessas redes inevitavelmente serão subtraídos daqueles que poderiam estar sendo investidos nas igrejas. Em todo caso, o deslocamento para fora do circuito institucional tende a agravar o encapsulamento de ecoevangélicos em bolhas “progressistas”.

Restritos a esses espaços periféricos, aqueles que falam de meio ambiente no campo evangélico muitas vezes sinonimiza sua situação estruturalmente subordinada e marginalizada com a situação da própria pauta ambiental: do mesmo jeito que ela é rejeitada por aqueles que querem manter o funesto sistema atual, eles também o são em seu próprio campo. Puxando pelo inverso, a mesma percepção é reforçada, indiretamente, por aqueles que ocupam posições dominantes no campo evangélico e evitam falar do tema. Para eles, fazê-lo seria se ocupar de algo marginal, uma pauta *outsider* que não interessa àqueles que precisam se preocupar com coisas “sérias”, relacionadas à condução de uma igreja ou denominação.

A ampla extensão do repertório ecorreligioso já elaborado e acumulado por lideranças evangélicas ao longo das últimas décadas é um importante indicativo de que essa falta de influência está mais relacionada à cadeia de transmissão do que ao “mérito”, “coerência” ou “solidez” teológica dos recursos de convencimento disponíveis. Ao mesmo tempo em que se mostram prolixos na produção de aportes teológicos, os ecoevangélicos se mostram bem menos hábeis para convencer os líderes das igrejas, de forma pragmática, que a incorporação da pauta ambiental traria ganhos estratégicos para suas denominações em um mercado religioso crescentemente competitivo e comoditizado.

O fato de princípios ecorreligiosos não serem sistematicamente difundidos e tampouco traduzidos em iniciativas ou projetos concretos no cotidiano de igrejas evangélicas de forma alguma é relacionado, portanto, à falta de repertório simbólico, incongruências de ordem teológica ou algo que o valha. O fator que se mostra preponderante é de ordem estratégica. Em suas interlocuções com as congregações, ecoevangélicos tendem a encontrar pastores que nunca viram, e continuam não vendo, o investimento nessa área como algo estrategicamente relevante em termos de evangelização, crescimento quantitativo, captação de recursos, fortalecimento da identidade denominacional e assim em diante. Nada disso diz respeito à legitimidade da preocupação com o cuidado da criação. Tampouco deriva de qualquer propensão ao negacionismo climático entre lideranças ou fiéis evangélicos.

Contudo, ao mesmo tempo em que não são compelidas a projetar vantagens na adesão, incorporação, e investimento organizacional em iniciativas ecorreligiosas, as lideranças evangélicas (principalmente aquelas no alto escalão das igrejas) encontram uma série de benefícios (que lhes fornecem vantagens relativas na competição religiosa) ao decidirem investir em alianças com setores políticos e econômicos fortemente refratários ao avanço da agenda ambiental no Brasil. Como essas alianças são cada vez mais comuns em todo o território nacional (sobretudo nos segmentos pentecostais e neopentecostais, que congregam a maioria dos fiéis evangélicos), o cálculo predominante entre as lideranças evangélicas é de que “é melhor deixar essa coisa de meio ambiente para lá”, ou, quando muito, incorporá-la apenas de modo

bastante pasteurizado – algo que se reflete, fisicamente, nas lixeiras coloridas de coleta seletiva na porta do templo, ou nas plaquinhas que pedem que o fiel reaproveite o copo plástico antes de descartá-lo. Em suma, a maior parte das rivalidades eletivas que atravancam a associação entre a ecologia e a identidade evangélica não ocorre no plano das crenças dos fiéis, mas no plano das estratégias institucionais.

Por fim, é preciso mencionar ainda que, assim como a pesquisa identificou diversas iniciativas que, ao longo das últimas décadas, têm se esforçado para engajar fiéis e igrejas em causas ambientais no contexto brasileiro, também foram identificadas iniciativas que buscam se contrapor ativamente ao avanço da agenda ecológica entre os cristãos (não apenas pela via da indiferença), de forma articulada com outros atores nacionais e internacionais do ecossistema de negacionismo climático. Tal como nos casos anteriormente discutidos, essas organizações e atores também postulam que os debates ecológicos não são apenas temas técnico-burocráticos: eles abrangem questões profundamente morais. Seu caráter distintivo, portanto, não reside na rejeição ao princípio de que “cuidar da criação” é um dever moral para o cristão, mas no uso de um repertório que conjuga enquadramentos religiosos com a desinformação acerca dos problemas ambientais, conspiracionismos, estratégias de neutralização e redirecionamento de responsabilidades.

No contexto brasileiro, foram atores oriundos do campo católico, sobretudo em suas vertentes tradicionalistas, que encabeçaram boa parte dessas iniciativas antiambientalistas religiosas nas últimas décadas. Na verdade, a análise mostra que atores e organizações católicas não só participaram desse contramovimento, como em muitos casos foram protagonistas na articulação de redes e coalizões (nacionais e transnacionais) que passaram a incluir o negacionismo em seu rol de agendas reacionárias. Muitas das ramificações desse ecossistema se tornaram mais visíveis (e mais empoderadas) no contexto inaugurado com a eleição presidencial de Jair Bolsonaro, inclusive com a crescente participação de organizações e lideranças evangélicas nos intercâmbios (materiais e simbólicos) com setores políticos e econômicos interessados na contraposição ao avanço de regulamentações ambientais.

No campo dos enquadramentos, atores e organizações religiosos desse ecossistema negacionista também se escoram em tensões e preconceitos em relação ao movimento ambientalista que, como a análise mostra, são historicamente enraizados no campo cristão. Em vez de explorar esses medos e desconfianças com o propósito de respaldar um “caminho do meio”, ou uma alternativa “segura” para fomentar o engajamento de um público-alvo específico, contudo, o objetivo desse contramovimento é difundir o negacionismo em relação à gravidade dos problemas ambientais e inflar um senso de batalha que redireciona o foco da ameaça: trata-

se de se preocupar menos com efeitos dos desequilíbrios ecológicos, e mais com os supostos planos maliciosos daqueles que se propõem a resolvê-los.

Na medida em que esse senso de batalha é reforçado, não se trata mais de apenas criticar os “equivocos” da agenda ecológica, mas de combater ativamente, e em diversas frentes, uma suposta conspiração poderosa que estaria instrumentalizado o discurso da “proteção ambiental” como um grande cavalo de Troia global. É assim que a luta contra a degradação ambiental acaba derivando para uma luta em favor da civilização cristã e em defesa do ser humano. Afinal, longe de se basear em pressupostos humanitários, os globalistas escondidos no cavalo de Troia do ambientalismo seriam indiferentes ao destino das pessoas ou, quando muito, apenas fingiriam se preocupar com elas, enquanto seu foco principal está na preservação (a qualquer custo) dos ecossistemas e nas manobras políticas necessárias à realização desse objetivo.

Em contraposição a essa ameaça, as organizações antiambientalistas religiosas deixam de lado as especificidades denominacionais e acionam um repertório “ecumênico” (bastante genérico) de defesa do cristianismo. Ou seja, ainda que o debate sobre dimensões técnicas da questão ambiental tenha relevância, e que negacionistas do círculo científico sejam convocados para enfatizar um senso de controvérsia no plano dos fatos, a ênfase principal para essa parcela religiosa do antiambientalismo é dada sempre aos supostos motivadores ideológicos (no caso, anticristãos) que articulariam lideranças e organizações ambientalistas ao redor do mundo. Instaurada essa guerra por procuração, abraçar a causa verde seria o mesmo que escolher o lado dos secularistas, panteístas, globalistas e anticristãos. Com base nessa perspectiva, portanto, combater os ambientalistas e o ambientalismo seria a melhor forma de garantir a preservação da natureza e, ao mesmo tempo, de defender a humanidade.

Fica claro, em suma, que as repercussões religiosas da pauta ambiental comportam vetores dos mais diversos, e em muitos casos até mesmo contraditórios. Assim como a face mitológica de Janus, as religiões elaboram e incorporam orientações ecológicas olhando ao mesmo tempo para o futuro e para o passado, integrando-se à onda verde (que se avoluma independentemente da religião) e ao mesmo tempo rejeitando (ou até mesmo combatendo) o ambientalismo e os ambientalistas, propondo uma união em nome do planeta e instrumentalizando o capital ecológico em disputas particulares no mercado da fé, reciclando ensinamentos e ao mesmo tempo conservando doutrinas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES PESQUISADAS

Em alguns casos, obras citadas na bibliografia também foram usadas como fontes, e vice-versa. Ou seja, a divisão não deve ser tomada de forma rígida e visa apenas facilitar a visualização conjunta do *corpus* documental empírico, incluindo as fontes que foram consultadas, mas não citadas. Não obstante as dificuldades que essa separação possa ocasionar, espera-se que, em razão da raridade de estudos relacionados a essa temática, tal procedimento sirva como subsídio à realização de pesquisas futuras.

Bibliografia

- AASMUNDTSEN, Hans Geir (2018). “The Lausanne Movement, Holistic Mission and the introduction of Creation Care in Latin America and Argentina”. In: BERRY, Evan e ALBRO, Robert (orgs.), *Church, Cosmivision and the Environment*. New York: Routledge, p. 55-74.
- ACCIOLY, Inny e SÁNCHEZ, Celso (2012). Antiecológismo no Congresso Nacional: o meio ambiente representado na Câmara dos Deputados e no Senado Federal. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 25: 97-108.
- ALEXANDRE, Agripa (2012). *Práticas ambientais no Brasil*. Florianópolis: UFSC.
- ALMEIDA, Ronaldo (2006). “Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas” In: MONTEIRO, Paula (org.), *Deus na Aldeia*. São Paulo: Globo, p. 235-76.
- ALMEIDA, Ronaldo (2013). A visita de Francisco e a abertura do compasso. *Estudos de Religião*, 27(2): 297-303.
- ALMEIDA, Ronaldo (2019). Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, 38(1): 185-213.
- ALMEIDA, Ronaldo e GUERREIRO, Calyton (2021). Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia Covid-19. *Religião e Sociedade*, 41(2): 49-73.
- ALMEIDA, Ronaldo e MONTEIRO, Paula (2019). Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, 15(3): 92-101.
- ALONSO, Angela (2009). As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, 76: 49-86.
- ALONSO, Angela; COSTA, Valeriano e MACIEL, Débora (2007). Identidade e estratégia na formação do movimento ambientalista brasileiro. *Novos estudos*, 79(3): 151-67.
- ALPHANDÉRY, Pierre; BITOUN, Pierre; e DUPONT, Yves (1992). *O equívoco ecológico*. São Paulo: Brasiliense.
- ALTEMEYER JR., Fernando (2016). “Uma teologia ecológica integral: Procuero, logo sou!”. In: PASSOS, João Décio (org.), *Diálogos no interior da Casa Comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si’*. São Paulo: EDUC: Paulus, p. 51-71.
- ALTHEIDE, David; COYLE, Michael; DEVRIESE, Katie e SCHNEIDER, Christopher (2008). “Emergent Qualitative Document Analysis”. In: HESSE-BIBER, Sharlene e LEAVY, Patricia (orgs.), *Handbook of Emergent Methods*. New York: Guilford Press, p. 127-54.

- ALUMKAL, Antony (2017). *Paranoid Science: The Christian Right's War on Reality*. New York: New York University Press.
- ALVES, Fernanda (2020). Quem é Allan dos Santos, o blogueiro que quase virou padre e foi alvo de duas operações da Polícia Federal em 21 dias. *O Globo*, 16 de junho. <https://blogs.oglobo.globo.com/sonar-a-escuta-das-redes/post/quem-e-allan-dos-santos-o-blogueiro-que-quase-virou-padre-e-foi-alvo-de-duas-operacoes-da-policia-federal-em-21-dias.html>. Acesso em 16/10/2023.
- AMOS, Clinton; SPEARS, Nancy; e PENTINA, Iryna (2015). Rhetorical Analysis of Resistance to Environmentalism as Enactment of Morality Play between Social and Ecological Well-Being. *Journal of Consumer Affairs*, 50(1): 1-36.
- ANKER, Peder (2020). *The Power of the Periphery: How Norway Became an Environmental Pioneer for the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ATKINSON, Rowland e FLINT, John (2001). Accessing Hidden and Hard-to-Reach Populations: Snowball Research Strategies. *Social Research Update*, 33(1): 1-4.
- BALMACEDA, Vilma Nina (2019). "Environmental Sustainability and Economic Development in Brazil". In: MILLER, Eric e MORGAN, Ronald J. (orgs.), *Brazilian Evangelicalism in the Twenty-First Century*. London: Palgrave Macmillan, p. 271-90.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. (2008). "Teologia e ecologia: A mudança de paradigma de Leonardo Boff". In: GUIMARÃES, Juarez (org.), *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p. 101-42.
- BARROS, Gisele (2019). Ysani Kalapalo: a 'indígena de direita' na comitiva de Jair Bolsonaro. *O Globo*, 24 de setembro. <https://oglobo.globo.com/epoca/brasil/ysani-kalapalo-indigena-de-direita-na-comitiva-de-jair-bolsonaro-23969693>. Acesso em 16/10/2023.
- BAUGH, Amanda (2019). Explicit and Embedded Environmentalism: Challenging Normativities in the Greening of Religion. *Worldviews*, 23(2): 93-112.
- BEAN, Lydia e TELES, Steve (2015). *Spreading the gospel of climate change: an evangelical battleground*. Washington, DC: New America.
- BECK, Ulrich (1995). *Ecological enlightenment: Essays on the politics of the risk society*. New Jersey: Humanities Press.
- BECKFORD, James (2008). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BELLAH, Robert N. (2011). *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- BÉLTRAN, William (2013). Del monopolio católico a la explosión pentecostal. *Dissertação (mestrado em sociologia)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 502 p.
- BENFORD, Robert D. e SNOW, David A. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26(1): 611-39.
- BENKLER, Yochai, FARIS, Robert e ROBERTS, Hal (2018). *Network Propaganda: Manipulation, Disinformation and Radicalization in American Politics*. New York: Oxford University Press.
- BEOZZO, José Oscar (2001). *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II. Tese (doutorado em História)*. São Paulo: Universidade de São Paulo. 462 p.
- BERGER, Peter (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BERGER, Peter (2000). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de

Janeiro, 21(1): 9 -24.

- BERGER, Peter (2017). *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas (2012). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes.
- BERRY, Evan (2015). *Devoted to nature: the religious roots of American environmentalism*. Oakland: University of California Press.
- BERRY, Evan (2022). "The Right Climate: Political Opportunities for Religious Engagement in Climate Policy". In: BERRY, Evan (org.), *Climate politics and the power of religion*. Indiana University Press, p. 122-146.
- BERTONCELO, Edison Ricardo Emiliano (2009). "Eu quero votar para presidente": uma análise sobre a Campanha das Diretas. *Lua Nova*, 76: 169-96.
- BEYER, Peter (1994). "Religious Environmentalism". In: BEYER, Peter (org.), *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, p. 206-24.
- BIASETTO, Daniel (2020). Coordenador de índios isolados da Funai omite atuação em projeto missionário de evangelização. *O Globo*, 22 de abril. <https://oglobo.globo.com/politica/coordenador-de-indios-isolados-da-funai-omite-atuacao-em-projeto-missionario-de-evangelizacao-24385866>
- BIEL, Anders e NILSSON, Andreas (2005). Religious Values and Environmental Concern: Harmony and Detachment. *Social Science Quarterly*, 86(1): 178-91.
- BISCOTTI, Dina e BIGGART, Nicole W. (2014). Organizing belief: Interfaith social change organizations in the religious-environmental movement. *Religion and Organization Theory*, 41: 413-39.
- BLOCH, Jon (1998). Alternative Spirituality and Environmentalism. *Review of Religious Research*, 40(1): 55-74.
- BOB, Clifford (2012). *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BONATO, Massimo; BORGES, Guilherme; JÁCOMO, Luiz Vicente Justino; e SANTOS, Renan William (2016). Secularização em Antônio Flávio Pierucci: da contemporânea serventia de continuarmos acessando aquele velho sentido. *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, 6(1): 11-43. <https://doi.org/10.5902/2236672525347>
- BOURDIEU, Pierre (1990). "Sociólogos da crença e crenças de sociólogos". In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, p. 108-13.
- BOURDIEU, Pierre (1994). Rethinking the state. *Sociological Theory*, 12(1):1-18.
- BOURDIEU, Pierre (1996). *As regras da arte*. São Paulo: Cia das Letras.
- BOURDIEU, Pierre (2002). "A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos". In: *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: Zouk.
- BOURDIEU, Pierre (2003). *Questões de sociologia*. Lisboa: Fim de Século.
- BOURDIEU, Pierre (2006). *A distinção*. São Paulo: Edusp / Porto Alegre: Zouk.
- BOURDIEU, Pierre (2007). *Ofício de sociólogo*. Petrópolis: Vozes.

- BOURDIEU, Pierre (2011). “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, p. 27-78.
- BRANDINO, Gêssica (2019). Qual a agenda política dos monarquistas brasileiros. *Nexo*, 15 de novembro. <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/11/15/Qual-a-agenda-pol%C3%ADtica-dos-monarquistas-brasileiros>. Acesso em 16/10/2023.
- BRATMAN, Eve Z. (2019). *Governing the rainforest*. New York: Oxford University Press.
- BRATTON, Susan Power (2021). *Religion and the Environment: An Introduction*. New York: Routledge.
- BROCKHAUS, Hannah (2019) “Pope says he is against making priestly celibacy optional in the Latin rite.” *Catholic News Agency*, 28 de janeiro. www.catholicnewsagency.com/news/40421/pope-says-he-is-against-making-priestly-celibacy-optional-in-the-latin-rite. Acesso em 16/10/2023.
- BROWNE, Kath (2005). Snowball Sampling: Using Social Networks to Research Nonheterosexual Women. *International Journal of Social Research Methodology*, 8(1): 47-60.
- BRUCE, Steve (1996). *Religion in the Modern World: from cathedrals to cults*. Oxford University Press: New York.
- BRUCE, Steve (2011). Defining religion: a practical response. *International Review of Sociology*, 21(1): 107-20.
- BRUCE, Steve (2016). Secularização e a impotência da religião individualizada. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1): 178-90.
- BRULLE, Robert J. (2019) Networks of Opposition: A Structural Analysis of U.S. Climate Change Countermovement Coalitions 1989-2015. *Sociological Inquiry*, 91(6): 1-22.
- BRULLE, Robert J. (2000). *Agency, democracy and nature*. Cambridge: The MIT Press.
- BRULLE, Robert J. e DUNLAP, Riley E. (2021). A Sociological View of the Effort to Obstruct Action on Climate Change. *Footnotes*, 49(3).
- BURDEN OF DREAMS (1984). Direção e produção: Les Blank. Los Angeles: Flower Films.
- BUREAU OF STATISTICS (2016). “Compendium 2” Guyana. statisticsguyana.gov.gy/wp-content/uploads/2019/11/Final_2012_Census_Compendium2.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- BURITY, Joanildo (2020). “Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil”. In: GUADALUPE, José Luis Pérez e CARRANZA, Brenda (orgs.), *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, p. 195-216.
- BUTTEL, Frederick H. e GIJSWIJT, August (2004). “Emerging Trends in Environmental Sociology”. In: BLAU, Judith R. (org.), *The Blackwell companion to sociology*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 43-57.
- CAETANO, Guilherme (2019). “Príncipe” Dom Bertrand diz que Sínodo para a Amazônia é pretexto para “agenda vermelha” dentro da Igreja. *O Globo*, 20 de agosto. <https://oglobo.globo.com/epoca/principe-dom-bertrand-diz-que-sinodo-para-amazonia-pretexto-para-agenda-vermelha-dentro-da-igreja-24014153>. Acesso em 16/10/2023.
- CAMPBELL, Colin (2001). “A New Age theodicy for a new age”. In: WOODHEAD, Linda; HEELAS, Paul e MARTIN, David (orgs.), *Peter Berger and the Study of Religion*. New York: Routledge, p. 73-84.
- CAMURÇA, Marcelo (2007). “A militância de esquerda (cristã) de Leonardo Boff e Frei Betto: da Teologia da Libertação à mística ecológica”. In: FERREIRA, Jorge e REIS, Daniel Aarão.

- Revolução e democracia (1964...)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira p. 387-408.
- CAPRA, Fritjof (1997). *A teia da vida*. São Paulo: Cutrix.
- CARNEIRO, Augusto César Cunha (2006). *A história do ambientalismo: o socialismo, a direita e o ecologismo*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto.
- CARRANZA, Brenda Maribel e ROSADO-NUNES Maria José Fontelas (2019). Fim de uma ordem: natureza, lei divina, feminismo. *Horizonte*, 17(53): 936-64.
- CARRANZA, Brenda; SANTOS, Renan William dos; e JÁCOMO, Luiz V. J. (2021). Dimensões religiosas da radicalização política no Brasil contemporâneo. *Plural*, 28(1): 5-16. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2021.188499>
- CARSON, Rachel (1962). *Silent spring*. Nova York, Ballantine.
- CARVALHO, Marina T. T. (2022). Antenados, perdidos, desligados e incrédulos: Os públicos e as percepções dos brasileiros sobre as mudanças climáticas. *Dissertação* (mestrado em sociologia). Universidade Federal de Minas Gerais. 280 p.
- CASANOVA, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago.
- CASTELLS, Manuel (1999). *O poder da identidade*, vol. 2. São Paulo: Paz e Terra.
- CASTRO, Celso (2021). *General Villas Bôas: conversa com o comandante*. Rio de Janeiro: FGV.
- CELLARD, André (2008). “Análise documental”. In: POUPART, Jean *et al.*, *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos*. Petrópolis: Vozes, p. 295-316.
- CHAVES, Mark (2010). Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(1): 1-14.
- CLEMENTS, John M.; XIAO, Chenyang; MCCRIGHT, Aaron M. (2014). An Examination of the “Greening of Christianity” Thesis Among Americans, 1993–2010. *JSSR*, 53(2): 373-91.
- COAN, Travis G., BOUSSALIS, Constantine, COOK, John e NANKO, Mirjam O. (2021). Computer-assisted classification of contrarian claims about climate change. *Scientific Reports*, 11(1): 22320.
- COHEN, Geoffrey; SHERMAN, David; BASTARDI, Anthony; HSU, Lillian; MCGOEY, Michelle; ROSS, Lee (2007). Bridging the partisan divide: Self-affirmation reduces ideological closed-mindedness and inflexibility in negotiation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93(3): 415-30.
- COHN, Gabriel (2003). *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes.
- COHN, Norman (1970). *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença.
- COLETTA, Ricardo Della (2019). Senado convida ex-estrategista de Trump para audiência crítica a movimentos ambientalistas. *Folha de S.Paulo*, 3 de outubro. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/10/senado-convida-ex-estrategista-de-trump-para-audiencia-critica-a-movimentos-ambientalistas.shtml>. Acesso em 16/10/2023.
- CONRADO, Flávio (2006). Religião e cultura cívica: um estudo sobre modalidades, oposições e complementariedades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil. *Tese* (doutorado em Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 208 p.
- COSTA, Alexandre Araújo (2012). A negação das mudanças climáticas e a direita organizada, parte 3: e o professor Molion? *Blog Uma (in)certa antropologia*, 21 de maio. <https://umaincertaantropologia.org/2012/05/21/a-negacao-das-mudancas-climaticas-e-a>

- [direita-organizada-parte-3-e-o-professor-molion/](#). Acesso em 16/10/2023.
- COSTA, Elton L. (2015a). Igreja e ecologia: um diálogo entre as dioceses de Rio Branco/AC e Tubarão/SC (1970-1990). *Tese* (doutorado em história). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 297 p.
- COSTA, Elton L. (2015b). A tradição na imagem de São Francisco de Assis: Uma representação moderna do problema ecológico. *Mouseion*, 22: 31-53.
- COSTA, Gustavo Gomes (2022). “Pânicos morais”. In: SZWAKO, José e RATTON, José Luiz (orgs.), *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe, p. 239-41.
- COUTO, Marlen e SOUZA, André (2022). Militares brasileiros eram donos de páginas no Facebook para desacreditar desmatamento na Amazônia. *O Globo*, 07 de abril. <https://oglobo.globo.com/brasil/meio-ambiente/noticia/2022/04/militares-brasileiros-eram-donos-de-paginas-no-facebook-para-desacreditar-desmatamento-na-amazonia-25466327.ghtml>. Acesso em 16/10/2023.
- COWAN, Benjamin A. (2014). “Nosso terreno”: crise moral, política evangélica e a formação da “Nova Direita” brasileira. *Varia História*, 30(52): 101-25.
- COWAN, Benjamin A. (2018). A hemispheric moral majority: Brazil and the transnational construction of the New Right. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 61(2): 1-25.
- COWAN, Benjamin A. (2021). *Moral majorities across the Americas*. Chapel Hill: UNC Press.
- COX, Harvey (1988). *The silencing of Leonardo Boff*. Oak Park: Meyer Stone.
- CRESPO, Samyra (1993). O Brasil na era verde: a consciência ecológica no país segundo pesquisas de opinião. *Opinião Pública*, I(2): 120-48.
- CRESPO, Samyra (1994). Sincretismo ou ecletismo religioso? Notas para um estudo sobre a espiritualidade ecologista. *Comunicações do ISER*, 45(13): 75-87.
- CRUMO, Camila A. (2022). Delivering meanings: the “appification” of formal restaurants in Brazil amid the coronavirus pandemic. *Food, Culture & Society*, 0(0): 1-16. <https://doi.org/10.1080/15528014.2022.2143160>
- CUDA, Emilce (2019). “O Papa tem um espírito radical”. Conversa com Michel Löwy. *Página | 12*, traduzido e republicado por Instituto Humanitas Unisinos. <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590715-o-papa-tem-um-espirito-radical-conversa-com-michel-loewy>
- CUNHA, Ângela R. e WESLEY, Carlos (1992). Religiões celebram a paz e fraternidade. *Jornal do Brasil*, 6 de junho. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_11&pesq=%22evang%C3%A9licos%22%20%22ecologia%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=79969. Acesso em 16/10/2023.
- CUNHA, Magali do Nascimento (2016). “Laudato Si’: O eco papal de uma busca ecumênica”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 37-50.
- DASGUPTA, Partha e RAMANATHAN, Veerabhadran (2014). Pursuit of the common good. *Science*, 345:1457-8.
- DATTA, Neil (2020). *Modern-day Crusaders in Europe. Tradition, Family and Property: analysis of a transnational, ultra-conservative, Catholic-inspired influence network*. Brussels: European Parliamentary Forum.
- DATTA, Neil (2021). *Tip of the Iceberg Religious Extremist Funders against Human Rights for Sexuality*

- and Reproductive Health in Europe 2009-2018*. Brussels: European Parliamentary Forum.
- DAUKSZA, Julia *et al.* (2020a). Salve Maria, or millions made In Poland. *Vsquare*, 28 de dezembro. <https://vsquare.org/salve-maria-or-millions-made-in-poland>. Acesso em 16/10/2023.
- DAUKSZA, Julia *et al.* (2020b). “Negócio de Fátima”: como medalhas de santos financiam a TFP pelo mundo. *Uol*, 30 de dezembro. <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2020/12/30/medalhas-doacoes-tfp-mundo.htm>. Acesso em 16/10/2023.
- DELUMEAU, Jean (1997). *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DESROCHERS, Pierre e HOFFBAUER, Christine (2009). The Post War Intellectual Roots of the Population Bomb. Fairfield Osborn’s ‘Our Plundered Planet’ and William Vogt’s “Road to Survival” in Retrospect. *The Electronic Journal of Sustainable Development*, 1(3): 37-61.
- DIAMOND, Jared (2005). *Colapso*. Rio de Janeiro: Record.
- DIANI, Mario (1995). *Green Networks*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DIANI, Mario e BISON, Ivano (2010). Organizações, Coalizões e Movimentos. *Revista brasileira de ciência política*, (3): 219-50.
- DIAS, Tatiana (2019). Movido a paranoia. *The Intercept*, 19 de setembro. www.intercept.com.br/2019/09/19/plano-bolsonaro-paranoia-amazonia/. Acesso em 16/10/2023.
- DJUPE, Paul e HUNT, Patrick (2009). Beyond the Lynn White Thesis: Congregational Effects on Environmental Concern. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4): 670-86.
- DOKOUPIL, Tony (2015). Debunking attacks on Pope Francis' climate change letter. *MSNBC*, 18 de junho. <https://www.msnbc.com/msnbc/debunking-the-rights-take-pope-francis-climate-change-letter-msna621326>. Acesso em 16/10/2023.
- DULLES, Avery (1994). “Synod of Bishops”. In: DWYER, Judith e MONTGOMERY, Elizabeth (orgs.), *The new dictionary of Catholic social thought*. Collegeville: Liturgical Press, p. 930-2.
- DUNLAP, Riley E. e BRULLE, Robert J. (2020). “Sources and Amplifiers of Climate Change Denial”. In HOLMES, David. C. e RICHARDSON, Lucy. M. (orgs.), *Research Handbook on Communicating Climate Change*. Cheltenham: Edward Elgar, p. 49-61.
- DUNLAP, Riley E. e MCCRIGHT, Aaron M. (2015). “Challenging climate change: the denial countermovement”. In: DUNLAP, Riley E. e BRULLE, Robert. J. (orgs.), *Climate change and society: sociological perspectives*. New York: Oxford University Press, p. 300-32.
- ECKBERG, Douglas L. e BLOCKER, Jean (1996). Christianity, environmentalism, and the theoretical problem of fundamentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(4): 343-55.
- ECKERSLEY, Roby (1992). *Environmentalism and Political Theory: toward and ecocentric approach*. Londres: UCL Press.
- EHRlich, Paul. (1968). *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books.
- ELLINGSON, Stephen (2016). *To care for creation*. Chicago: University of Chicago Press.
- ELLINGSON, Stephen; WOODLEY, Vernon e PAIK, Anthony (2012). The Structure of Religious Environmentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(2): 266-85.
- ESACOVE, Anne (2004). Dialogic framing: The framing/counterframing of ‘partial-birth’ abortion. *Sociological Inquiry*, 74(1): 70-101.
- ESQUIVEL, Juan C. e MALLIMACI, Fortunato (2016). Religión, medioambiente y desarrollo

- sustentable: la integralidad en la cosmología católica. *Revista de Estudios Sociales*, 1(60): 72-86.
- ESTEVEVES, Bernardo (2021). O fabulador oculto: A trajetória e os métodos de Evaristo de Miranda, o ideólogo da política ambiental de Bolsonaro. *Piauí*, 174. <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-fabulador-oculto/>. Acesso em 16/10/2023.
- FAÚNDES, José M. M. e VAGGIONE, Juan M. (2012). Ciencia y religión (hétero)sexuadas: el discurso científico del activismo católico conservador sobre la sexualidad en Argentina y Chile. *Contemporânea*, 2(1): 159-185.
- FELLET, João (2019). Monarquistas ocupam cargos em Brasília e reabilitam grupo católico ultraconservador. *BBC News Brasil*, 4 de abril. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47728267>. Acesso em 16/10/2023.
- FERNANDES, Silvia A. e VÁSQUEZ, Manuel A. (2013). Is new pope`s take on the poor all that new? *Religion Dispatches*. 25 de julho. <http://religiondispatches.org/is-new-popes-take-on-the-poor-all-that-new/>
- FERRAZ, Lucas (2020). Retratada em ‘Dois Papas’, proximidade entre Francisco e dom Cláudio Hummes só aumentou. *O Globo*, 20 de janeiro. <https://oglobo.globo.com/mundo/retratada-em-dois-papas-proximidade-entre-francisco-dom-claudio-hummes-so-aumentou-24200430>. Acesso em 16/10/2023.
- FINKE, Roger (2004). Innovative Returns to Tradition: Using Core Teachings as the Foundation for Innovative Accommodation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43(1): 19-34.
- FINKE, Roger e WITTBERG, Patricia (2000). Organizational revival from within: Explaining revivalism and reform in the Roman Catholic Church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(2): 154-70.
- FISCHER, Frank (2019). Knowledge politics and post-truth in climate denial: on the social construction of alternative facts. *Critical Policy Studies*, 13 (2): 133-52.
- FLYNN, J. D. (2019). The Amazon and Germany, A tale of two synods. *Catholic news agency*, 16 de setembro. catholicnewsagency.com/news/42275/analysis-the-amazon-and-germany-a-tale-of-two-synods. Acesso em 16/10/2023.
- FOLHA DE S.PAULO (2019). Heleno admite preocupação com sínodo sobre Amazônia, mas nega monitoramento. *Folha de S.Paulo*, 12 de fevereiro. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/02/helena-admite-preocupacao-com-sinodo-sobre-amazonia-mas-nega-monitoramento.shtml>. Acesso em 16/10/2023.
- FONSECA, Alexandre Brasil (2019). “Evangelicals in Brazil: Analysis, Assessment, Challenge”. In: MILLER, Eric e MORGAN, Ronald J. (orgs.), *Brazilian Evangelicalism in the Twenty-First Century*. London: Palgrave Macmillan, p. 83-106.
- FREEMAN, Dena (2019). *Tearfund and the Quest for Faith-Based Development*. New York: Routledge.
- FRESTON, Paul e FRESTON, Raphael (2016). A tão famigerada “missão integral”. *Revista Ultimato*, 362. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/362/a-tao-famigerada-missao-integral>
- FROHLICH, Dennis O. (2013). Let There Be Highlights: A Framing Analysis of The Green Bible. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 7(2): 208-30.
- G1 (2019). Bolsonaro diz ter falado para Merkel que Brasil é alvo de “psicose ambientalista”. *G1-Globo.com*, 29 de junho, <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/06/29/bolsonaro-diz-ter-falado-para-merkel-que-brasile-alvo-de-psicose-ambientalista.ghtml>. Acesso em 16/10/2023.
- GALLAGHER, Eugene (2009). “Sectarianism”. In: CLARKE, Peter e BEYER, Peter (orgs.), *The*

- world's religions*. New York: Routledge, p. 610-23.
- GALLO-CRUZ, Selina (2012). Negotiating the lines of contention. *Sociological Forum* 27(1): 21-45.
- GIBSON, James William (1997). Can the Cultural Re-Enchantment of Nature Help Stop Environmental Destruction? *Negations*, 2. http://www.datawranglers.com/negations/issues/97f/97F_jgibson.html
- GIBSON, James William (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.
- GILL, Anthony J. (1994). "Rendering unto Caesar? Religious competition and catholic political strategy in Latin America, 1962-79". *American Journal of Political Science*, 38(2): 403-25.
- GODOY, Marcelo (2021). Militares bolsonaristas se aliam a negacionistas das mudanças climáticas. *O Estado de S. Paulo*, 22 de novembro. <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,militares-bolsonaristas-se-aliam-a-negacionistas-das-mudancas-climaticas,70003905032>. Acesso em 16/10/2023.
- GOETHE, Johann Wolfgang ([1808] 2014). *As afinidades eletivas*. São Paulo: Penguin.
- GOFFMAN, Erving (2012). *Os quadros da experiência social*. Petrópolis: Vozes.
- GOHN, Maria da Glória (2003). "Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas". In: GOHN, Maria da Glória (org.), *Movimentos sociais no início do século XXI*. Petrópolis: Vozes, p. 13-32.
- GORTÁZAR, Naiara G. (2019). O Brasil de Jair Bolsonaro, um novo vilão ambiental para o planeta. *El País*, 28 de julho. https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/28/politica/1564267856_295777.html. Acesso em 16/10/2023.
- GOTTLIEB, Roger S. (2010). "Introduction". In: GOTTLIEB, Roger S. (org.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, p. 3-21.
- GRAGNANI, Juliana (2021). Agronegócio banca palestras que espalham mito de que aquecimento global pelo homem é fraude. *BBC News Brasil*, 18 de novembro. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-59310009>. Acesso em 16/10/2023.
- GREELEY, Andrew (2004). *The catholic revolution*. Berkeley: University of California Press.
- GUIMARÃES, Juarez (2008). "Igreja: carisma e poder e a cultura brasileira". In: GUIMARÃES, Juarez (org.), *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, p. 55-84.
- HEINE, Debra (2019). Cardeal Müller: documento vaticano sobre a Amazônia contém heresia e estupidez. *IHU-Unisinos*, 15 de julho, <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/590812-cardeal-mueller-documento-vaticano-sobre-a-amazonia-contem-heresia-e-estupidez-nao-tem-nada-a-ver-com-o-cristianismo>. Acesso em 16/10/2023.
- HEMPEL, Lynn; MACILROY, Kelsea, e SMITH, Keith (2014). Framing the Environment: The Cornwall Alliance, Laissez-faire Environmentalism, and the Green Dragon. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, (3)1: 2-31.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). "Religion et écologie: une problématique à construire". In: HERVIEU-LÉGER, Danièle (org.), *Religion et Écologie*. Paris: CERF, p. 7-13.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2006). In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. *The Hedgehog Review*, 8(1-2) : 59-68.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2007). “Vieux interdits, nouveaux absolus: le cas de l’approche catholique de la nature”. In: CHAMPION, Françoise; NIZARD, Sophie; e ZAWADZKI, Paul, *Le Sacré hors religions*. Paris: L’Harmattan, p. 241-56.
- HEWITT, W. E. (1989). Origins and prospects of the option for the poor in Brazilian Catholicism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(2): 120-35.
- HEWITT, W. E. (1992). The Roman Catholic Church and Environmental Politics in Brazil. *The Journal of Developing Areas*, 26(2): 239-58.
- HEWITT, W. E. (1993). Popular movements, resource demobilization, and the legacy of Vatican restructuring in the Archdiocese of São Paulo. *CJLACS*, 18(36): 1-24.
- HOBAN, Brendan (1999). Priestly celibacy. *The Furrow*, 50(10):534-37.
- HOCHSTETLER, Kathryn e KECK, Margaret E. (2007). *Greening Brazil: Environmental activism in State and Society*. Durham: Duke University Press.
- HUBER, Fabian (2023). “Environmentalism in the Religious Field: The Role of the Establishment for Competition in Switzerland”. In: KOEHRSEN, Jens; BLANC, Julia; e HUBER, Fabian (orgs.), *Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. Londres: Routledge, p. 157-75.
- HUNT, Scott A.; BENFORD, Robert D.; e SNOW, David A. (1994). “Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities”. In: LARAÑA, Enrique; JOHNSTON, Hank; e GUSFIELD, Joseph R. (orgs.), *New Social Movements From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press, p. 185-209.
- IBGE (2010). Censo de 2010: Religião. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em 16/10/2023.
- INEI (2017). *Perfil sociodemográfico*. Lima: INEI. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- JACQUES, Peter J. (2012). A General Theory of Climate Denial. *Global Environmental Politics*, 12(2): 9-17.
- JACQUES, Peter J. e KNOX, Claire Connolly (2016). Hurricanes and hegemony: A qualitative analysis of micro-level climate change denial discourses. *Environmental Politics*, 25(5): 1-22.
- JACQUES, Peter J.; DUNLAP, Riley E. and FREEMAN, Mark (2008). The organisation of denial-Conservative think tanks and environmental scepticism. *Environmental Politics*, 17(3): 349-385.
- JENKINS, Willis (2008). *Ecologies of Grace*. New York: Oxford University Press.
- JENKINS, Willis e CHAPPLE, Christopher Key (2011). Religion and Environment. *Annual Review of Environment and Resources*, 36:441-63.
- JONAS, Hans (2006). *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- JONES, Daniel e VAGGIONE, Juan (2012). Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina. *Civitas*, 12(3): 522-37.
- KAHAN, Dan (2010). Fixing the communications failure. *Nature*, 463(7279): 296-7.
- KAHAN, Dan; BRAMAN, Donald; GASTIL, John; SLOVIC, Paul e MERTZ, C. K. (2007). Culture and Identity-Protective Cognition: Explaining the White-Male Effect in Risk Perception. *Journal of Empirical Legal Studies*, 4(3): 465-505.

- KEARNS, Laurel (1996). Saving the Creation: Christian Environmentalism in the United States. *Sociology of Religion*, 57(1): 55-70.
- KEARNS, Laurel (1997). Noah's Ark Goes to Washington: A Profile of Evangelical Environmentalism. *Social Compass*, 44(3): 349-66.
- KEARNS, Laurel (2004). "The Context of Eco-theology". In: JONES, Gareth (org.), *Blackwell Companion to Modern Theology*. Malden: Blackwell Publishing, p. 466-84.
- KEARNS, Laurel (2007a). "Religion and Ecology in the Context of Globalization". In: BEYER, Peter e BEAMAN, Lori (orgs.), *Religion, Globalization, and Culture*. Boston: Brill, p. 305-34.
- KEARNS, Laurel (2007b). "Cooking the truth". In: KEARNS, Laurel e KELLER, Catherine (orgs.), *Ecospirit*. New York: Fordham University Press, p. 97-124.
- KEARNS, Laurel (2012a). "Ecology and the Environment". In: PALMER, Michael D. e BURGESS, Stanley M. (orgs.), *The Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice*. Hoboken: Blackwell Publishing, p. 591-606.
- KEARNS, Laurel (2012b). "Religious Climate Activism in the United States". In: GERTEN, Dieter e BERGMANN, Sigurd (orgs.), *Religion in Environmental and Climate Change*. New York: Continuum, p. 132-51.
- KEARNS, Laurel (2013). "Green Evangelicals". In: STEENSLAND, Brian e GOFF, Philip (orgs.), *The New Evangelical Social Engagement*. New York: Oxford University Press, p. 157-73.
- KEARNS, Laurel e KYLE, Veronica (2018). "The bitter and the sweet of nature". In: KRASNY, Marianne E., *Grassroots to Global: Broader Impacts of Civic Ecology*. Ithaca: Cornell University Press, p. 41-64.
- KELLER, Catherine e KEARNS, Laurel (2007). *Ecospirit: religion, philosophy, and the earth*. New York: Fordham University Press.
- KLEIN, Cristian e GÓES, Francisco (2020). 'Politização' da pandemia preocupa a CNBB. *Valor Econômico*, 4 de abril. <https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/04/04/politizacao-da-pandemia-preocupa-a-cnbb.ghml>. Acesso em 16/10/2023.
- KNISS, Fred e BURNS, Gene (2004) "Religious Movements". In: SNOW, David A.; SOULE, Sarah A.; e KRIESI, Hanspeter (orgs.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (2a ed.). Oxford: Blackwell, p. 694-716.
- KOEHRSEN, Jens; BLANC, Julia; e HUBER, Fabian (2022). How "green" can religions be? Tensions about religious environmentalism. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6: 43-64.
- LAMB, William F. et al. (2020). Discourses of climate delay. *Global Sustainability*, 3(17): p.1-5.
- LAMPEDUSA, Giuseppe di (2013). *Il gattopardo*. Milan: Feltrinelli.
- LANDRUM, Nancy E.; TOMAKA, Connor; e MCCARTHY, John (2016). Analyzing the Religious War of Words over Climate Change. *Journal of Macromarketing*, 36(4): 1-12.
- LATOUR, Bruno (2020). *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu.
- LAYRARGUES, Philippe Pomier (2018). Quando os ecologistas incomodam: a desregulação ambiental pública no Brasil sob o signo do anti-ecologismo. *RP3 - Revista de Pesquisa em Políticas Públicas*, p. 1-30.
- LEIS, Héctor R. (1992). "Ética ecológica: análise conceitual e histórica de sua evolução". In: *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*. São Paulo: Loyola, p. 51-76.

- LIMEIRA, Amelia M. e ANDRADE, Maristela O. (2012). A contribuição de ongs cristãs evangélicas na prática do discurso ambiental com vistas à sustentabilidade. *Ciências da religião – história e sociedade*, 10(1): 61-83.
- LINDEKILDE, Lasse e KÜHLE, Lene (2015). “Religious revivalism and social movements”. In: DELLA PORTA, Donatella e DIANI, Mario (orgs.), *The Oxford Handbook of Social Movements*. Oxford: Oxford University Press, p. 173-84.
- LOURENÇO, Daniel Braga (2019). *Qual o valor da natureza? Uma introdução à ética ambiental*. São Paulo: Elefante.
- LÖWY, Michael (2015). “Laudato Si: uma encíclica antissistema”. In: SARLO, Beatriz et al. (orgs.), *Peixe elétrico #03*. São Paulo: e-galáxia.
- LUCIANI, Rafael (2017). *Pope Francis and the theology of the people*. New York: Orbis Books.
- LUTZENBERGER, José (1980). *Fim do futuro? Manifesto ecológico brasileiro*. Porto Alegre: Movimento.
- LYON, Alynna J.; GUSTAFSON Christine A. e MANUEL, Paul Christopher (2018). “Eluding Established Categories: Toward an Understanding of Pope Francis” In: LYON, Alynna J.; GUSTAFSON Christine A.; e MANUEL, Paul Christopher (orgs.), *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*. London: Palgrave Macmillan, p. 3-22.
- MACHADO, Maria das Dores C.; MARIZ, Cecília L.; CARRANZA, Brenda (2022). Genealogia do sionismo evangélico no Brasil. *Religião e Sociedade*, 42(2): 225-48.
- MAGISTER, Sandro (2019). Cardeal Gerhard Müller acusa: este Sínodo expulsou Jesus. *IHU - Unisinos*, 8 de outubro. <https://www.ihu.unisinos.br/593276-cardeal-gerhard-mueller-acusa-este-sinodo-expulsou-jesus>. Acesso em 16/10/2023.
- MAGNANI, José Guilherme (1999). *Mystica Urbe*. São Paulo: Studio Nobel.
- MAINWARING, Scott (2004). *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense.
- MANUEL, Christopher Paul (2018). “How the Theological Priorities of Pope Francis Inform His Policy Goals”. In: LYON, Alynna J.; GUSTAFSON Christine A.; e MANUEL, Paul Christopher (orgs.), *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*. London: Palgrave Macmillan, p. 23-40.
- MARIANO, Ricardo (1999a). *Neopentecostais*. São Paulo: Loyola.
- MARIANO, Ricardo (1999b). O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, 1(1): 89-114.
- MARQUARDT, Jens; OLIVEIRA, M. Cecilia e LEDERER, Markus (2022). Same, same but different? How democratically elected right-wing populists shape climate change policymaking. *Environmental Politics*, 31(5): 777-800.
- MARTINEZ-ALIER, Joan (2002). *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.
- MARX, Karl ([1852] 2011). *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl ([1847] 2018). *Miséria da filosofia*. São Paulo: Boitempo.
- MARZOCHI, Samira Feldman (2012). Novas Religiosidades e Ambientalismo em Perspectiva Weberiana. *Momentum*, 1:35-45.
- MCCAMMACK, Brian (2007). Hot Damned America: Evangelicalism and the Climate Change Policy Debate. *American Quarterly*, 59 (3): 645-668.

- MCCORD, Brennan (2010). Top cardinal says priest celibacy rule needs to be reexamined. *ABC News*, 16 de março. <https://abcnews.go.com/TheLaw/priest-raises-question-celibacy/story?id=10115863>. Acesso em 16/10/2023.
- MCCORMICK, John (1992). *Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- MCKIE, Ruth (2018). Climate Change Counter Movement Neutralization Techniques: A Typology to Examine the Climate Change Counter Movement. *Sociological Inquiry*, 89(2): 1-29.
- MEADOWS, Dennis *et al.* ([1972] 1978). *Limites do crescimento*. São Paulo: Perspectiva.
- MELLO, Patrícia C. (2019). Autor da bíblia de ruralistas critica ONGs estrangeiras na Amazônia e globalismo. *Folha de S.Paulo*, 14 de outubro. <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/10/autor-da-biblia-de-ruralistas-critica-ongs-estrangeiras-na-amazonia-e-globalismo.shtml>. Acesso em 16/10/2023.
- MELUCCI, Alberto (2001). *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes.
- MEYER, David S. e STAGGENBORG, Suzanne (1996). Movements, Countermovements, and the Structure of Political Opportunity. *American Journal of Sociology*, 101(6): 1628-60.
- MIGUEL, Jean Carlos Hochsprung (2022). A “meada” do negacionismo climático e o impedimento da governamentalização ambiental no Brasil. *Sociedade e Estado*, 37(1): 293-315.
- MILANI, Carlos R. (2022). “Negacionismo climático”. In: SZWAKO, José e RATTON, José Luiz (orgs.), *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe, p. 205-6.
- MODINO, Luis (2023). Campanha Laudato si: “organizar-se para a mobilização e sensibilização”. *Vatican News*, 6 de maio. <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2023-05/campanha-laudato-si-organizar-mobilizacao.html>. Acesso em 16/10/2023.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. (1974). *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades.
- MONTEIRO, Tania (2019a). Planalto vê Igreja Católica como potencial opositora. *O Estado de S. Paulo*, 10 de fevereiro. <https://www.estadao.com.br/politica/planalto-ve-igreja-catolica-como-potencial-opositora/>. Acesso em 16/10/2023.
- MONTEIRO, Tania (2019b). Grupo conservador ligado à Igreja Católica ataca Sinodo. *Estado de S. Paulo*. 29 de agosto. <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,grupo-conservador-ligado-a-igreja-catolica-ataca-sinodo,70002985465>. Acesso em 16/10/2023.
- MORIN, Edgar (1997). “Por um pensamento ecologizado”. In: CASTRO, Edna e PINTON, Françoise (orgs.), *Faces do trópico úmido*. Belém, UFPA/NAEA, p. 53-77.
- MORGAN, Janine Paden (2019). “Emerging Creation Care Movement Among Brazilian Evangelicals”. In: MILLER, Eric e MORGAN, Ronald J. (orgs.), *Brazilian Evangelicalism in the Twenty-First Century*. London: Palgrave Macmillan, p. 231-50.
- MORI, Leticia (2021). O grupo católico ultraconservador brasileiro que está em conflito com o Vaticano. *BBC News Brasil*, 17 de dezembro. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-59689544>. Acesso em 16/10/2023.
- MOTT, Margaret MacLeish (2018). “Love the Prisoner, Ban the Substance: Pope Francis and the War on Drugs”. In: LYON, Alynna J.; GUSTAFSON Christine A.; e MANUEL, Paul Christopher (orgs.), *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*. London: Palgrave Macmillan, p. 81-96.
- MOURA, Joaquim (1979). Palavra da Igreja contra a poluição. *Jornal do Brasil*, 10 de março, p. 9.

- http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pesq=%22campanha%20da%20fraternidade%20de%201979%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=135737. Acesso em 16/10/2023.
- MUJICA, Jaris (2007). *Economía política del cuerpo*. Lima: PROMSEX.
- NASH, James A. (2009). The Bible vs. Biodiversity. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3(2): 213-37.
- NASH, Roderick F. (1989). *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. The Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- NEGRÃO, Lísias N. (2001). Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46): 119-29.
- NOBRE, Marcos (2022). “Bolsonaro, J. M.”. In: SZWAKO, José e RATTON, José Luiz (orgs.), *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe, p. 57-9.
- NUNES, Jordão H. (2013). Frame e identidade coletiva: uma perspectiva interacionista de análise dos movimentos sociais. *Contemporânea*, 3(1): 143-72.
- O ESTADO DE S. PAULO (2005). ONGs são fachada para países ricos, diz relatório. *O Estado de S. Paulo*, 8 de abril., Nacional, p. A12.
- O GLOBO (2019). Embaixada do Brasil nos EUA chama herdeiro da família imperial de “sua alteza real”. *O Globo*, 19 de agosto. <https://oglobo.globo.com/mundo/embaixada-do-brasil-nos-eua-chama-herdeiro-da-familia-imperial-de-sua-alteza-real-24052199>. Acesso em 16/10/2023.
- ORWELL, George (2007). 1984. São Paulo: Companhia Editorial Nacional.
- PACHECO, Ronilso (2023). Missões evangelizadoras têm que entrar no rol de investigados pelo genocídio Yanomami. *The Intercept Brasil*, 10 de fevereiro. <https://theintercept.com/2023/02/10/genocidio-yanomami-missoes-evangelizadoras-tem-que-ser-investigadas/>. Acesso em 16/10/2023.
- PADILLA, Ivan (2005). Catolicismo medieval. *Revista Época*, 370, 20 de junho. <https://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,,EPT980649-1664,00.html> Acesso em 16/10/2023.
- PAINTER, James (2011). *Poles Apart: The international reporting of climate scepticism*. Oxford: RISJ.
- PASEK, Anne (2021). Carbon Vitalism Life and the Body in Climate Denial. *Environmental Humanities*, 13(1): 1-20.
- PASSOS, João Décio (2016). “Aspectos metodológicos da encíclica Laudato Si’”. In: PASSOS, João Décio (org.), *Diálogos no interior da Casa Comum: recepções interdisciplinares sobre a encíclica Laudato Si’*. São Paulo: EDUC: Paulus, p. 73-94.
- PEDROSO, Rodrigo (2019). “Entre a cruz e a motosserra.” *Piauí*, 13 de outubro. <https://piaui.folha.uol.com.br/entre-cruz-e-motosserra/>. Acesso em 16/10/2023.
- PEIFER, Jared L.; ECKLUND, Elaine H.; FULLERTON, Cara (2014). How Evangelicals from Two Churches in the American Southwest Frame Their Relationship with the Environment. *Review of Religious Research*, 56(3): 373-97.
- PEREIRA, Matheus Mazzilli e SILVA, Marcelo Kunrath (2017). O dilema do enquadramento interpretativo: o caso das interações entre o movimento dos direitos animais e a grande mídia. *Sociedade e Estado*, 32(1): 189-216.
- PERY, Samuel (2017). *Growing God’s Family: The Global Orphan Care Movement and the Limits of Evangelical Activism*. New York: NYU Press.

- PIERUCCI, Antônio Flávio (1992). Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, (13): 144-56.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1997). Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, (49): 99-117.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1999). “Sociologia da religião: área impuramente acadêmica”. In: Sergio Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Vol. II: *Sociologia*. São Paulo, Sumaré/Anpocs, p. 237-287.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2001). *A magia*. São Paulo: Publifolha.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2003). *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2004). Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no censo 2000. *Estudos Avançados*, 18(52): 17-28.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2005). O retrovisor polonês. *Folha de S.Paulo*, 10 de abril. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1004200504.htm>. Acesso em 20/02/2020.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (2006). A religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, (75): 111-27.
- PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo (1996). “Assim como não era no princípio: religião e ruptura”. In: *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, p. 9-20.
- PINHEIRO, Mirelle e ÁGAPE, David (2019). Os segredos dos Arautos. *Metrópoles*, 23 de agosto. <https://www.metropoles.com/materias-especiais/arautos-do-evangelho-os-segredos-escondidos-nos-castelos-do-grupo-catolico>. Acesso em 16/10/2023.
- PLEYERS, Geoffrey (2020). A guerra dos deuses no Brasil: da teologia da libertação à eleição de Bolsonaro. *Educação & Sociedade*, (41): 1-17.
- POERNER, Bárbara (2022). Maioria dos deputados da Frente Parlamentar Evangélica apoia pautas ambientais. *Agência Pública*, 25 de abril. <https://apublica.org/2022/04/maioria-dos-deputados-da-frente-parlamentar-evangelica-apoia-pautas-anti-ambientais/>. Acesso em 16/10/2023.
- POLETTO, Ivo (2015). “Churches, the pastoral land commission, and the mobilization for agrarian reform”. In: CARTER, Miguel (org.), *Challenging social inequality*. Durham: Duke University Press, p. 90-114.
- POLITI, Marco (2020). Ratzinger compartilhava o livro do cardeal Sarah. *IHU-Unisinos*, 17 de janeiro. <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/595684-razinger-compartilhava-o-livro-do-cardeal-sarah-e-em-menos-de-48-horas-a-tese-do-mal-entendido-foi-desmontada>. Acesso em 16/10/2023.
- PONTES, Nádia *et al.* (2023). Como negacionistas influenciam o debate ambiental no Brasil. *Deutsche Welle Brasil*, 30 de junho. <https://www.dw.com/pt-br/como-negacionistas-influenciam-o-debate-ambiental-no-brasil/a-66064437>. Acesso em 16/10/2023.
- POWER, Margaret (2010). “Transnational, Conservative, Catholic, and Anti-Communist: Tradition, Family, and Property (TFP)”. In: DURHAM, Martin e POWER, Margaret (orgs.), *New Perspectives on the Transnational Right*. New York: Palgrave MacMillan, p. 85-106.
- PRANDI, Reginaldo (1975). *Catolicismo e família*. São Paulo: CEBRAP e Brasiliense.
- PRANDI, Reginaldo (1996). “Religião paga, conversão e serviço”. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo, *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, p. 257-73.

- PRANDI, Reginaldo (1998). *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp e Fapesp.
- PRANDI, Reginaldo (2008). Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo social*, São Paulo, (20)2: 155-72.
- PRANDI, Reginaldo (2023). *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PRANDI, Reginaldo e SANTOS, Renan William (2015). Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II. *Contemporânea*, 5(2): 351-79. <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/349>
- PRANDI, Reginaldo e SANTOS, Renan William (2017). Quem tem medo da bancada evangélica? *Tempo Social*, 29(2): 187-213. <http://dx.doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.110052>
- PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan e Bonato Massimo (2019). Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. *Revista USP*, 1(120): 43-60. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p43-60>
- PROCTOR, James D. e BERRY, Evan (2005). “Social Science on Religion and Nature”. In: TAYLOR, Bron (org.), *Encyclopedia of Religion and Nature*. Londres e Nova York: Thoemmes Continuum, p. 1571-7.
- PUELLO-SOCARRÁS, José F. (2015). Laudato si’, neoliberal-catolicismo e ecologia social de mercado. <http://www.ihu.unisinos.br/544213-laudato-si-neoliberal-catolicismo-e-ecologia-social-de-mercado>. Acesso em 16/10/2023.
- PUGH, Alisson (2013). What good are interviews for thinking about culture? Demystifying interpretive analysis. *American Journal of Cultural Sociology*, 1(1): 42-68.
- PUGH, Allison (2014). The divining rod of talk: Emotions, contradictions and the limits of research. *American Journal of Cultural Sociology*, 2(1): 159-63.
- QUADROS, Marcos R. (2017). Conservadorismo coroadado: movimentos monarquistas no Brasil atual. *Estudos de sociologia*, 22(42): 15-34.
- QUEIROZ, Renato da Silva (1995). *A caminho do paraíso: o surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo: CER.
- RAMOS, Mariana Franco (2022). Palestrante de instituto bolsonarista pediu lavra de ouro em terra indígena. *De olho nos ruralistas*, 5 de julho. <https://deolhonosruralistas.com.br/2022/07/05/palestrante-de-instituto-bolsonarista-pediu-lavra-de-ouro-em-terra-indigena/>. Acesso em 16/10/2023.
- RAJÃO, Raoni; NOBRE, Antonio; CUNHA, Evandro; DUARTE, Tiago; MARCOLINO, Camilla; SOARES FILHO, Britaldo; RODRIGUES, Ricardo; VALERA, Carlos; BUSTAMANTE, Mercedes; NOBRE, Carlos; e LIMA, Leticia (2022). O risco das falsas controvérsias científicas para as políticas ambientais brasileiras. *Sociedade e Estado*, 37(01): 317-52.
- RCS - Religious Characteristics of States (2019). Demographics v. 2.0. *The ARDA*. www.thearda.com/internationaldata/regions/profiles/Region_17_1.asp. Acesso em 11/05/2021.
- RINALDO, Rachel e GUHIN Jeffrey (2022). How and Why Interviews Work: Ethnographic Interviews and Meso-level Public Culture. *Sociological Methods & Research*, 51(1): 34-67.
- ROCHA, Camila (2018). “Menos Marx, mais Mises”: Uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). *Tese* (doutorado ciência política): São Paulo, Universidade de São Paulo. 232 p.
- ROCKEFELLER, Steven C. (2008). “Crafting Principles for the Earth Charter”. In: CORCORAN, Peter

- e WOHLPART, James (orgs.), *A voice for Earth*. Londres: University of Georgia Press, p. 3-21.
- ROLSTON III, Holmes (2010). "Science and Religion in the Face of the Environmental Crisis". In: GOTTLIEB, Roger (org.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, p. 376-97.
- RONAN, Marisa (2017). Religion and the Environment: Twenty-First Century American Evangelicalism and the Anthropocene. *Humanities*, 6(92): 1-15.
- ROOTES, Christopher (2004). "Environmental Movement". In: SNOW, David A.; SOULE, Sarah A.; e KRIESI, Hanspeter (orgs.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (2a ed.). Oxford: Blackwell, p. 608-41.
- ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas (2004). "O catolicismo sob o escrutínio da modernidade". In: SOUZA, Beatriz Muniz de e MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.), *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, p. 22-36.
- ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas (2008). Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo social*, 20(2): 67-81.
- ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas (2013). "As aparências não enganam: Francisco é Bergoglio". *Sexuality PolicyWatch*, 18 de julho. <http://sxpolitics.org/ptbr/recomendamos-25/3433>. Acesso em 16/10/2023.
- ROSKOS, Nicole A. (2007). "Felling Sacred Groves: Appropriation of a Christian Tradition for Antienvironmentalism". In: KELLER, Catherine e KEARNS, Laurel (orgs.), *Ecospirit - religion, philosophy, and the earth*. New York: Fordham University Press, p. 483-92.
- RUDNITZKI, Ethel; SCOFIELD, Laura; e OLIVEIRA, Rafael (2021). A boiada invade a tela. *A Pública*, 29 de julho. <https://apublica.org/2021/07/a-boiada-invade-a-tela/>. Acesso em 16/10/2023.
- SADER, Éder (1988). *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores na grande São Paulo, 1970-1980*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SANCHIS, Pierre (1999). Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político do campo religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros. *Religião & Sociedade*, 20(2): 55-72.
- SANTOS, Renan William (2016). Uma velha moral reciclada. Caxambu: Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS.
- SANTOS, Renan William (2017). A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica. *Dissertação* (mestrado em sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 172p. <https://doi.org/10.11606/D.8.2017.tde-04102017-124158>
- SANTOS, Renan William (2019). Direitos da natureza e deveres religiosos: tensões entre a ecologia católica e movimentos ambientalistas seculares. *Religião & Sociedade*, 39(2): 78-99. <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2cap03>
- SANTOS, Renan William (2020a). Entre o "cuidado da casa comum" e a "psicose ambientalista": disputas em torno da ecoteologia católica no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia*, 8(20): 78-101. <https://doi.org/10.20336/rbs.666>
- SANTOS, Renan William (2020b). Pierre Bourdieu e a dessacralização das ciências sociais da religião no Brasil. *Tempo Social*, 32(3): 399-420. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.158831>
- SANTOS, Renan William (2022a). "Max Weber". In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; e PASSOS, João Décio (orgs.), *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus;

- Loyola, p. 889-98.
- SANTOS, Renan William (2022b). “Antônio Flávio de Oliveira Pierucci”. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; e PASSOS, João Décio (orgs.), *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, p. 733-4.
- SANTOS, Renan William e CRUMO, Camila A. (2019). Quando a religião sobe ao palco. *Ciências sociais Unisinos*, 55(2): 204-11. <http://dx.doi.org/10.4013/csu.2019.55.2.06>
- SANTOS, Renan William e KEARNS, Laurel (no prelo [2024]). Trojan horses facing the mirror: A comparison between religious anti-environmental movement organizations in the US and Brazil. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*.
- SAYURI, Juliana (2021). Livros, canivetes e anjos. *The Intercept Brasil*, 28 de agosto. <https://theintercept.com/2021/08/28/cedet-vendas-sites-olavo-de-carvalho-extrema-direita/>. Acesso em 16/10/2023.
- SCHELIGA, Eva Lenita (2010). Educando sentidos, orientando uma práxis. Tese (doutorado em antropologia). São Paulo: Universidade de São Paulo. 326 p.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (2011). *Paradoxos da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (2014). *O desencantamento do mundo*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- SCHROERING, Caitlin H. (2015). Green Theology and Social Justice Movements in Brazil. Dissertação (mestrado em estudos latino-americanos). Gainesville: University of Florida. 145p.
- SCHULTZ, Wesley; ZELEZNY, Lynnette; DALRYMPLE, Nancy J. (2000). A Multinational Perspective on the Relation between Judeo-Christian Religious Beliefs and Attitudes of Environmental Concern. *Environment and Behavior*, 32(4): 576-91.
- SCHWADEL, Philip e JOHNSON, Erik (2017). The Religious and Political Origins of Evangelical Protestants’ Opposition to Environmental Spending. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56(1): 179-98.
- SCOFIELD, Laura e SANTINO, Matheus (2022). YouTube ganha dinheiro e desobedece às próprias regras com negacionismo climático. *A Pública*, 29 de março. <https://apublica.org/2022/03/youtube-ganha-dinheiro-e-desobedece-as-proprias-regras-com-negacionismo-climatico/>. Acesso em 16/10/2023.
- SERBIN, Kenneth P. (2006). *Needs of the heart*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- SHERKAT, Darren e ELLISON, Christopher (2007). Structuring the Religion-Environment Connection: Identifying Religious Influences on Environmental Concern and Activism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, (46)1: 71-85.
- SHIBLEY, Mark e WIGGINS, Jonathon (1997). The Greening of Mainline American Religion: A Sociological Analysis of the Environmental Ethics of the National Religious Partnership for the Environment. *Social Compass*, 44(3): 333-48.
- SIDERIS, Lisa H. (2003). *Environmental ethics, ecological theology, and natural selection*. New York: Columbia University Press.
- SIDERIS, Lisa H. (2010). “Religion, Environmentalism, and the Meaning of Ecology”. In: GOTTLIEB, Roger S. (org.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, p. 446-64.
- SILVA, Marcelo K.; COTANDA, Fernando C.; e PEREIRA, Matheus M. (2017). Interpretação e ação coletiva: o “enquadramento interpretativo” no estudo de movimentos sociais. *Revista de*

Sociologia e Política. 25(61): 143-64.

SINGER, Peter (2010). *Libertação animal*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

SINGER, Peter (2012). *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes.

SMALL, Mário Luis (2009). “How many cases do I need?”: On science and the logic of case selection in field-based research. *Ethnography*, 10(1): 5-38

SMITH, Amy Erica e VELDMAN, Robin Globus (2020). Evangelical Environmentalists? Evidence from Brazil. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 0(0): 1-18.

SNOW, David A. (2004). “Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields.” In: SNOW, David A.; SOULE, Sarah A.; e KRIESI, Hanspeter (orgs.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (2a ed.). Oxford: Blackwell, p. 380-412.

SNOW, David A., VLIEGENTHART, Rens, e KETELAARS, Pauline (2019). “The framing perspective on social movements: Its conceptual roots and architecture”. In: SNOW, David A.; SOULE, Sarah A.; KRIESI, Hanspeter e MCCAMMON, Holly (orgs.), *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford: Blackwell, p. 392-410.

SORRELL, Roger D. (1983). Tradition and Innovation, Harmony and Hierarchy in St. Francis of Assisi’s Sermon to the Birds. *Franciscan Studies*, 43: 396-407.

SOUZA, André Ricardo (2019). Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro. *Revista USP*, 120: 13-22.

SOUZA, André Ricardo (2022). A busca ecumênica de apoio aos adeptos dos cultos afro-brasileiros vitimados por intolerância. *Tempo Social*, 34(1): 83-104.

STARK, Rodney, e BAINBRIDGE, William S. (1985). *The future of religion*. Berkeley: University of California Press.

STEINBERG, Marc W. (1999). The Talk and Back Talk of Collective Action: A Dialogic Analysis of Repertoires of Discourse among Nineteenth-Century English Cotton Spinners. *American Journal of Sociology*, 105(3): 736-80.

STERN, Paul C. e DIETZ, Thomas (1994). The Value Basis of Environmental Concern. *Journal of Social Issues*, 50(3): 65-84.

STOLL, Mark R. (2015). *Inherit the Holy Mountain: Religion and the Rise of American Environmentalism*. New York: Oxford University Press.

SWIMME, Brian (1984). *The Universe is a Green Dragon*. Rochester: Bear & Company.

SZCZYGIEL, Konrad (2020). The golden boys of Fatima. 20 de novembro. <https://vsquare.org/the-golden-boys-of-fatima/>. Acesso em 05/03/2019.

SZORT, Lukas (2021). *Faiths in Green: Religion, environmental change, and environmental concern in the United States*. London: Lexington Books.

SZWAKO, José e MILANI, Carlos R. (2022). “Globalismo”. In: SZWAKO, José e RATTON, José Luiz (orgs.), *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe, p. 153-4.

TARROW, Sidney (2009). *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis: Vozes.

TAYLOR, Bron (1995). “Resacralizing Earth”. In: CHIDESTER, David e LINENTHAL, Edward T. (orgs.), *American Sacred Space*. Bloomington: Indiana University Press, p. 97-151.

TAYLOR, Bron (2001a). Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to

- Radical Environmentalism. *Religion*, 31(2): 175-93.
- TAYLOR, Bron (2001b). Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Deep Ecology to Radical Environmentalism. *Religion*, 31(3): 225-45.
- TAYLOR, Bron (2004). A Green Future for Religion? *Futures*, 36(9): 991-1008.
- TAYLOR, Bron (2005a). "Introduction". In: TAYLOR, Bron (org.), *Encyclopedia of Religion and Nature*. Londres e Nova York: Thoemmes Continuum, p. vii-xxviii.
- TAYLOR, Bron (2005b). "Religious Studies and Environmental Concern". In: TAYLOR, Bron (org.), *Encyclopedia of Religion and Nature*. Londres e Nova York: Thoemmes Continuum, p. 1373-9.
- TAYLOR, Bron (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.
- TAYLOR, Bron (2010). *Dark Green Religion - Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.
- TAYLOR, Bron (2016a). The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr. claims that religions can promote environmentally destructive attitudes and behaviors to assertions they are becoming environmentally friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(3): 268-305.
- TAYLOR, Bron (2016b). 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*, 10(3): 306-78.
- TELLEGEN, Egbert e WOLSINK, Maarten (1998). *Society and its Environment. An introduction*. London: Amsterdam: Gordon & Breach Science Publishers.
- THOMAS, Keith (2010). *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TILLY, Charles e TARROW, Sidney (2015). *Contentious Politics*. New York: Oxford University Press.
- TUCKER, Mary E. (2010). "Religion and Ecology: y of the Field". In: GOTTLIEB, Roger S. (org.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, p. 398-418.
- TUCKER, Mary E. e GRIM, John (2017). "The movement of religion and ecology". In: JENKINS, Wills, TUCKER, Mary E.; e GRIM, John (orgs.), *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. New York: Routledge, p. 3-12.
- TURNER, Bryan (2013). *The religious and the political: a comparative sociology of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- URBAN, Teresa (2001). *Missão (quase) impossível: aventuras e desventuras do movimento ambientalista no Brasil*. São Paulo: Peirópolis.
- VAGGIONE, Juan Marco (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos pagu* (50): e175002.
- VAIDYANATHAN, Brandon; KHALSA, Simranjit; ECKLUND, Elaine Howard (2018). Naturally Ambivalent: Religion's Role in Shaping Environmental Action. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 79(4): 1-23.
- VELDMAN, Robin Globus (2019). *The gospel of climate skepticism: Why evangelical Christians oppose action on climate change*. Oakland: University of California Press.
- VELDMAN, Robin Globus (2020). "Climate Skeptics, Coronavirus Skeptics? Notes on the Response of Politicized Evangelical Elites to the Pandemic". In: CAMPBELL, Heidi A. (org.),

- Religion in Quarantine: The Future of Religion in a Post-Pandemic World*. Digital Religion Publications, p. 52-4.
- VELDMAN, Robin Globus; SZASZ, Andrew e HALUZA-DELAY, Randolph (2016a). "Climate change and religion as global phenomena". In: VELDMAN, Robin Globus; SZASZ, Andrew; e HALUZA-DELAY, Randolph (orgs.), *How the World's Religions Are Responding to Climate Change*. New York: Routledge, p. 297-315.
- VELDMAN, Robin Globus; SZASZ, Andrew e HALUZA-DELAY, Randolph (2016b). "Social Science, religions, and climate change". In: VELDMAN, Robin Globus; SZASZ, Andrew; e HALUZA-DELAY, Randolph (orgs.), *How the World's Religions are Responding to Climate Change*. New York: Routledge, p. 3-19.
- VINCENTNATHAN, Lynn; VINCENTNATHAN, S. Georg; SMITH, Nicholas (2016). Catholics and Climate Change Skepticism. *Worldviews*, (20)2: 125-49.
- VIOLA, Eduardo e LEIS, Héctor (1995). "O ambientalismo multissensorial no Brasil para além da Rio-92". In: VIOLA, Eduardo et al., *Meio ambiente, desenvolvimento e cidadania*. São Paulo: Cortez, p.134-60.
- WARNER, R. Stephen (1995). "The Metropolitan Community Churches and the Gay Agenda: The Power of Pentecostalism and Essentialism". In: NEITZ, Mary Jo e GOLDMAN, Marion S. (orgs.), *Religion and the Social Order*, vol. 5. Greenwich: JAI, 81-108.
- WEBER, Max ([1920] 1974). "As seitas protestantes e o espírito do capitalismo". In: WEBER, Max, *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 347-70.
- WEBER, Max ([1922] 1991). "Sociologia da religião". In: *Economia e Sociedade - vol. 1*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, p. 279-418.
- WEBER, Max ([1922] 1999). "Natureza, pressupostos e desenvolvimento da dominação burocrática". In: *Economia e Sociedade - vol. 2*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, p. 198-233.
- WEBER, Max ([1904] 2006). *A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática.
- WEBER, Max ([1920] 2010). *A "ética" protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WEBER, Max ([1917] 2013a). "Ciência como vocação". In: BOTELHO, André (org.), *Essencial sociologia*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 392-431.
- WEBER, Max ([1915] 2013b). "Reflexão intermediária - Teoria dos níveis e direções da rejeição religiosa do mundo". In: BOTELHO, André (org.), *Essencial sociologia*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, p. 506-52.
- WEBER, Max ([1919] 2013c). "Política como vocação". In: BOTELHO, André (org.), *Essencial sociologia*. São Paulo: Penguin Classics / Companhia das Letras, p. 432-505.
- WEBER, Max ([1895] 2014). "O Estado-nação e a política econômica". In: *Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, p. 3-36.
- WEBER, Max ([1915] 2016). "Religiões mundiais - uma introdução". In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, p. 19-65.
- WENZEL, Fernanda e PAPINI, Pedro (2021). Dinheiro público banca a formação de missionários para evangelizar indígenas. *The Intercept Brasil*. 22 de fevereiro. <https://theintercept.com/2021/02/22/prouni-formacao-missionarios-evangelizar-indigenas-unimissional/>. Acesso em 16/10/2023.

- WHITE Jr., Lynn (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155(3767): 1203-7.
- WHITE Jr., Lynn (1973). "Continuing the conversation". In: BARBOUR, Ian G. (org.), *Western Man and Environmental Ethics*. Reading, Addison-Wesley, p. 55-64.
- WILDE, Melissa J. (2004). How culture mattered at Vatican II: collegiality trumps authority in the council's social movement organizations. *American Sociological Review*, 69(4): 57-602.
- WILDE, Melissa J. (2007). *Vatican II*. Princeton: Princeton University Press.
- WILDE, Melissa J., GERATY, Kristin, NELSON, Shelley e BOWMAN, Emily (2010). Religious economy or organizational field. *American Sociological Review*, 75(4): 586-606.
- WILKINSON, Katharine (2012). *Between God e Green: How Evangelicals Are Cultivating a Middle Ground on Climate Change*. New York: Oxford University Press.
- WILLAIME, Jean-Paul (2012). *Sociologia das religiões*. São Paulo: Unesp.
- WILSON, Bryan (1979). The return of the sacred. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(3): 268-80.
- WILSON, Edward O. (2008). *A criação: como salvar a vida na Terra*. São Paulo: Cia. das Letras.
- WOLKOMIR, Michelle; FUTREAL, Michael, WOODRUM, Eric; e HOBAN, Thomas (1997). Substantive religious belief and environmentalism. *Social Science Quarterly*, 78(1): 96-108.
- WRIGHT, Richard T. (1995). Tearing Down the Green: Environmental Backlash in the Evangelical Sub-Culture. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 47: 80-91.
- ZAGANO, Phyllis (2020). The Amazon Synod, querida Amazonia and women. *Studies*, 109(435): 316-25.
- ZANOTTO, Gizele (2010). Tradição, família e propriedade (TFP): um movimento católico no Brasil (1960-1995). *Locus*, 30(1): 87-101.
- ZHOURI, Andréa (2006). O ativismo transnacional pela Amazônia: entre a ecologia política e o ambientalismo de resultados. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, 12(25): 139-69.
- ZHOURI, Andreia (2021). O anti-ambientalismo no Brasil - da violência lenta à violência nua. *Blog Sociedade Brasileira de Sociologia*. 7 de junho. <https://www.sbsociologia.com.br/o-anti-ambientalismo-no-brasil-da-violencia-lenta-a-violencia-nua/>. Acesso em 16/10/2023.

Fontes

- ADVENTISTAS BRASIL (2012). Esboço da Escola Sabatina #10 - Mordomia cristã e meio ambiente 1º Trim/2013 (Entrevista com Michelson Borges). *Youtube (@adventistasbrasil)*. https://www.youtube.com/watch?v=cKERMI0zGEY&ab_channel=AdventistasBrasil. Acesso em 16/10/2023.
- ADVENTISTAS BRASIL (2013). Os adventistas e o meio ambiente (Pastor Erton Kohler). *Youtube (@adventistasbrasil)*. www.youtube.com/watch?v=jwlIxpqLpTw&ab_channel=AdventistasBrasil. Acesso em 10/02/2023.
- ADVENTISTAS BRASIL (2021). Meio ambiente, Bíblia e religião. *Youtube (@adventistasbrasil)*. https://www.youtube.com/watch?v=G3PJOTD3APU&ab_channel=AdventistasBrasil. Acesso em 16/10/2023.
- ALBUQUERQUE, Elias da Silva; ALMEIDA, Patrícia Marques e FERNANDES, Carlos Eduardo da Silva (2011). "De Marabá para o mundo". In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na*

terra como no céu. Viçosa: Ultimato, p. 17-25.

ALESP-ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO SÃO PAULO (2009). Projeto de Lei 1093/09. <http://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=904436>. Acesso em 16/10/2023.

ALPER, Becka A. (2022). How Religion Intersects with Americans' Views on the Environment. *Pew Research Center*, 17 de novembro. <https://www.pewresearch.org/religion/2022/11/17/how-religion-intersects-with-americans-views-on-the-environment/> Acesso em 16/10/2022.

ALTMANN, Lori (1988). Ecologia - Cuidar da própria casa. *Tempo e presença*, 330: 32-3.

ALTMANN, Walter (2010). "Apresentação". In: *Deus, criação e mudanças climáticas*. Porto Alegre: IECLB, p. 5-6.

AMERICO, Paulo (2017). Ecologismo radical contradição e ódio a Deus. *IPCO*, 9 de janeiro. <https://www.ipco.org.br/ecologismo-radical-contradicao-e-odio-a-deus#.XLTI8ehKinV>. Acesso em 16/10/2023.

AMORIM, Ronan Boechat de (2007). "A responsabilidade pela defesa da criação". In: DNTC - Departamento Nacional de Trabalho com Crianças da Igreja Metodista. *Escola Bíblica de Férias - Eco-Missão: Aventura em Favor da Vida*. São Paulo: Editora Cedro, 91-7.

AMORIM, Ronan Boechat de (2010). A ética aplicada à questão ecológica e social ou a responsabilidade pela defesa da criação. *Expositor Cristão*, 124(1): 8-9.

ANGLICAN ALLIANCE (2022). Inundações no Estado da Bahia, Brasil - Resposta Anglicana. *Anglican Alliance*, 27 de janeiro. <https://anglicanalliance.org/inundacoes-no-estado-da-bahia-brasil-resposta-anglicana-27-de-janeiro-de-2022/>. Acesso em 16/10/2023.

ARAÚJO, Bebeto (2011). "Cuidado com a criação". In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 119-27.

ARAÚJO, Bebeto (2015). Quem ama o Criador cuida da criação. *Ultimato*, 353. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/353/quem-ama-o-criador-cuida-da-criacao>. Acesso em 16/10/2023.

ARB - A Rocha Brasil (2006). Pregação: O Homem, a Salvação e o Meio Ambiente - Pr. Ariovaldo Ramos. *Youtube (@ARochaBrasil)*. <https://www.youtube.com/watch?v=mGIFkLvWV0U>. Acesso em 16/10/2023.

ARB - A Rocha Brasil (2008a). Meio Ambiente e Sustentabilidade: mais uma moda, ou algo com que devemos nos preocupar? (mimeo)

ARB - A Rocha Brasil (2008b). Caderno Educação Ambiental e Mobilização Social nas Igrejas Evangélicas Brasileiras. *Issuu (A Rocha Brasil)*. https://issuu.com/arochabrasil/docs/caderno_pea. Acesso em 16/10/2023.

ARB - A Rocha Brasil (2009a). Relatório Anual 2009. *Issuu (A Rocha Brasil)*. https://issuu.com/arochabrasil/docs/relat_rio_anual_2009_a_rocha-1. Acesso em 16/10/2023.

ARB - A Rocha Brasil (2009b). Folheto sobre Mordomia Ambiental. *Issuu (A Rocha Brasil)*. https://issuu.com/arochabrasil/docs/folheto_pea. Acesso em 16/10/2023.

ARB - A Rocha Brasil (2009c). Seminário Meio ambiente: e eu com isso? O papel do Cristão no Desenvolvimento Sustentável. *Issuu (A Rocha Brasil)*. https://issuu.com/arochabrasil/docs/papel_do_cristao. Acesso em 16/10/2023.

ARB - A Rocha Brasil (2009d). Documentário - O reencontro com a criação. *Youtube (@ARochaBrasil)*. www.youtube.com/watch?v=QvEDU7rN2tQ&ab_channel=ARochaBrasil.

Acesso em 16/10/2023.

- ARB - A Rocha Brasil (2009e). Bíblia: Um livro socioambiental, por Pr. Ariovaldo Ramos. *Youtube* (@ARochaBrasil). www.youtube.com/watch?v=xqGpKoXWROk. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2010a). Manual Desenvolvimento Comunitário. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/manual_a_rocha_brasil. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2010b). Seminário Teologia da Criação Jesus!. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/teologia_da_criacao. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2010c). Relatório Anual 2010. *Issuu* (A Rocha Brasil). <https://issuu.com/arochabrasil/docs/relatorio-2010-web>. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2011). Relatório Anual 2011. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/relatorio_anual_2011_arb. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2012a). Relatório Anual 2012. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/relatorio_2012_arochabrasil. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2012b). História d'A Rocha Brasil 2009-2011. *Issuu* (A Rocha Brasil). <https://issuu.com/arochabrasil/docs/historiaarochabrasil>. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2012c). Apresentação Igrejas Ecocidadãs. *Issuu* (A Rocha Brasil). <https://issuu.com/arochabrasil/docs/igrejas.ecocidadas>. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2013). Relatório Anual 2013. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/relat_rio_sustentabilidade_2013. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2014a). Relatório Anual 2014. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/relat_rio_anual_2014_pt. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2014b). Resultados dos projetos A Rocha Brasil em 2014. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/a_rocha_brasil_2014_resultados_proj. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2015a). Relatório Anual 2015. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/arocho_relatorio_anual_2015_2a8c8fb8fba1c0. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2015b). Caderno de Experiências e Vivências no Norte e Nordeste Brasileiro - Projeto Rede de Transformação. *Issuu* (A Rocha Brasil). https://issuu.com/arochabrasil/docs/caderno_rede_de_transformacao_6b1d3b3627b01d. Acesso em 16/10/2023.
- ARB - A Rocha Brasil (2016). Relatório Anual 2016. *Issuu* (A Rocha Brasil). issuu.com/arochabrasil/docs/relatorio_sustentabilidade_2016_a_r. Acesso em 16/10/2023.
- ARGUETA, Lourdes Brazil S. (2011). Mordomos da Terra. *Wayback Machine*. https://web.archive.org/web/20130424224126/http://batistas.com/acao_social/Mordomos_da_Terra-Lourdes_Brazil.doc. Acesso em 16/10/2023.
- AROUCA, Raquel (2021). Relatório metodologias educacionais. *IRI-Brasil*, outubro. <http://iribrasil.org/wp-content/uploads/2023/03/Relatorio-Metodologias-Educacionais-Raquel-Arouca.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- AROUCA, Raquel e MONTEIRO, Patrick V. (2008). Cristão e seu papel na Conservação. Mimeo.
- AZEVEDO, Wagner (2019). Entrevista especial com Neri Tondello. *IHU – Unisinos*, 25 de julho. <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/591056-sinodo-pan-amazonico-os>

- [documentos-sao-insuficientes-o-desafio-e-dar-respostas-praticas-as-ameacas-a-casa-comum-entrevista-especial-com-dom-neri-tondello](#). Acesso em 16/10/2023.
- BARBOSA, Marcos (1991). Para quem apelar? *Jornal do Brasil*, 27 de junho, p. 11. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_11&pesq=%22leonardo%20boff%22%20%22ecologia%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=45437. Acesso em 16/10/2023.
- BARRETO, Nelson Ramos e CHAVES, Paulo Henrique (2012). *Preservação da Natureza ou Cavalo de Troia?*. São Paulo: IPCO.
- BATISTA, Andre (2019). A pornografia está destruindo o mundo. *Universal – Notícias*, 16 de agosto. <https://www.universal.org/noticias/post/a-pornografia-esta-destruindo-o-mundo/?amp>. Acesso em 16/10/2023.
- BENEDICTO, Marcos (1992). Eco da Gente. *Revista Adventista*, agosto, p. 42-3.
- BENTO XVI (2005). Santa missa imposição do pálio e entrega do anel do pescador para o início do ministério Petrino do Bispo de Roma - Homilia. *Santa Sé*, 24 de abril. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- BENTO XVI (2007). Mensagem para a celebração do dia mundial da paz. *Santa Sé*, 1 de janeiro. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- BENTO XVI (2010). Mensagem para a celebração do dia mundial da paz. *Santa Sé*, 1 de janeiro. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- BENTO XVI (2011a). Discurso no parlamento alemão. 22 de setembro. <https://arquisp.org.br/vicariatoeducacao/vigario-episcopal/artigos/discurso-papa-bento-xvi-no-parlamento-alemao>. Acesso em 16/10/2023.
- BENTO XVI (2011b). Mensagem do papa Bento XVI ao presidente da CNBB por ocasião da Campanha da Fraternidade de 2011. *Santa Sé*, 16 de fevereiro. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110216_fraternita-2011.html. Acesso em 16/10/2023.
- BENTO XVI e SEEWALD, Peter (2010). *O Papa, a Igreja e os Sinais dos Tempos*. Lisboa: Princípia.
- BEOZZO, José Oscar (2006). Apresentação. In: BEOZZO, José Oscar (org.), *Ecologia: cuidar da vida e da integridade da criação*. São Paulo: CESEP: Paulus, p. 7-22.
- BERGOGLIO, Jorge (2010). Carta A las Monjas Carmelitas de Buenos Aires (22 de junio de 2010). *Todo Noticias*, 8 de julho. https://tn.com.ar/politica/la-carta-completa-de-bergoglio_038363/. Acesso em 16/10/2023.
- BERNARDIN, Pascal (2015). *O império ecológico, ou a subversão da ecologia pelo globalismo*. São Paulo: Vide Editorial.
- BERNARDO, Johnny (2017). Entrevista com Marcos Custódio, ambientalista cristão. *Ativismo Protestante*, 29 de novembro. <https://ativismoprotestante.wordpress.com/2017/11/29/johnny-bernardo-entrevista-com-marcos-custodio-ambientalista-cristao/>. Acesso em 16/10/2023.
- BETTO, Frei (2016). “A espiritualidade proposta pela encíclica Louvado Sejas”. In: MURAD, Afonso e TAVARES, Sinivaldo S. (orgs.), *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’*. São Paulo: Paulinas, p. 157-68.

- BLACKWELL, Morton C. (1993). “Foreword”. In: OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Nobility and Analogous Traditional Elites: A Theme Illuminating American Social History*. <https://nobility.org/2010/11/01/foreword-by-morton-c-blackwell/>. Acesso em 16/10/2023.
- BOFF, Leonardo (1975). A não-modernidade de São Francisco: a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico. *Revista de Cultura Vozes*, 69(5): 335-48.
- BOFF, Leonardo (1981). *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes.
- BOFF, Leonardo (1991). “Viver uma atitude ecológica”. In: UNGER, Nancy Mangabeira (org.), *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, p. 11-4.
- BOFF, Leonardo (1992). Religião, justiça societária e reencantamento. *Comunicações do ISER*, 43(11): 4-15.
- BOFF, Leonardo (1993). *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática.
- BOFF, Leonardo (1995). *Princípio-Terra: a volta à Terra como pátria comum*. São Paulo: Ática.
- BOFF, Leonardo ([1995]2004). *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante.
- BOFF, Leonardo (2006). “Ecologia: teologia e espiritualidade”. In: BEOZZO, José Oscar (org.), *Ecologia: cuidar da vida e da integridade da criação*. São Paulo: CESEP: Paulus, p. 151-68.
- BOFF, Leonardo (2009a). *A opção Terra: a solução para a Terra não cai do céu*. Rio de Janeiro: Record.
- BOFF, Leonardo (2009b). “Salvar a Terra, cuidar da humanidade e garantir o futuro da vida e da fé cristã”. In: CORDEIRO, Valdecir Luiz (org.), *Do ventre da Terra, o grito que vem da Amazônia*. São Paulo: Paulus, p. 95-106.
- BOFF, Leonardo (2013). *O cuidado necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis: Vozes.
- BOFF, Leonardo (2014). *A grande transformação: na economia, na política e na ecologia*. Petrópolis: Vozes.
- BOFF, Leonardo (2016). “A encíclica do Papa Francisco não é ‘verde’, é integral”. In: MURAD, Afonso e TAVARES, Sinivaldo S. (org.), *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’*. São Paulo: Paulinas, p. 15-23.
- BOFF, Leonardo (2017a). *A casa comum, a espiritualidade, o amor*. São Paulo: Paulinas.
- BOFF, Leonardo (2017b). *Ética e espiritualidade: como cuidar da casa comum*. Petrópolis: Vozes.
- BOLA DE NEVE (2015). Os céus declaram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra de suas mãos [...]. Facebook: Bola de Neve Church Oficial, 4 de outubro. www.facebook.com/boladeneveoficial/photos/a.173753502680427/886355478086889/
- BONTEMPO, Gínia César (2010). Dez anos da política nacional de educação ambiental: E as igrejas, onde estão? *Ultimato*, 322. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/322/dez-anos-da-politica-nacional-de-educacao-ambiental-e-as-igrejas-onde-estao>. Acesso em 16/10/2023.
- BONTEMPO, Gínia César (2011). “Apresentação”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 13-15.
- BONTEMPO, Gínia César e LAMA, Silvia N. Del (2006). “A prática da educação ambiental nas igrejas evangélicas: uma reflexão para ampliar a consciência ambiental no Brasil”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 69-80.
- BORGES, Michelson (2009a). Aquecimento global é nova religião. *Criacionismo.com*, 31 de julho. <http://www.criacionismo.com.br/2009/07/aquecimento-global-e-nova-religiao.html>. Acesso

em 25/02/2022.

- BORGES, Michelson (2009b). Fé no aquecimento global e no darwinismo. *Criacionismo.com*, 19 de outubro. <http://www.criacionismo.com.br/2009/10/fe-no-aquecimento-global-e-no.html>. Acesso em 25/02/2022.
- BORGES, Michelson (2010). Cientistas divergem sobre aquecimento antropogênico. *Criacionismo.com*, 29 de julho. <http://www.criacionismo.com.br/2010/07/cientistas-divergem-sobre-aquecimento.html>. Acesso em 25/02/2022.
- BORGES, Michelson (2013). Apocalipse 13 na capa das semanais. *Criacionismo.com*, 8 de setembro. <http://www.criacionismo.com.br/2013/09/apocalipse-13-na-capa-das-semanais.html>. Acesso em 25/02/2022.
- BORGES, Michelson (2014). 2015: papa intensificará ações contra aquecimento global. *Criacionismo.com*, 31 de dezembro. <http://www.criacionismo.com.br/2014/12/em-2015-papa-intensificara-acoes-contr.html>. Acesso em 25/02/2022.
- BORTOLLETO FILHO, Fernando (2016). “Reflexão sobre a encíclica *Laudato Si'* no contexto das igrejas evangélicas”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si' do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 99-102.
- BRAGANÇA, Bertrand de Orléans e (2017). *Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma “religião” ecológica, igualitária e anticristã*. São Paulo: IPCO.
- BRAKEMEIER, Gottfried (1992). Meio Ambiente e 500 Anos do “descobrimento” da América - 1992. Carta Pastoral da Presidência. *Portal Luteranos*, 19 de maio. <https://www.luteranos.com.br/conteudo/meio-ambiente-e-500-anos-do-descobrimento-da-america-1992>. Acesso em 16/10/2023.
- BRASIL (2013). Diário da Câmara dos Deputados. 06 de junho. <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020130606000960000.PDF>. Acesso em 16/10/2023.
- BRASIL, Câmara dos Deputados - DETAQ (2013). Notas taquigráficas da sessão 062.3.54.O. Orador: Lael Varella, DEM-MG. Brasília, DF, 10 de abril. <https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=062.3.54.O&nuQuarto=2&nuOrador=2&nuInsercao=0&dtHorarioQuarto=02:02&sgFaseSessao=PE&Data=10/04/2013>. Acesso em 16/10/2023.
- BRASILEIRO, Eduardo (2023). *Realmar a economia: a economia de Francisco e Clara*. São Paulo: Paulus.
- BRITO, Azenildo G. (1989). Mordomos da natureza. *Revista Adventista*, janeiro, p. 41-3.
- BRITO, Paulo (2006). “Economia Solidária, Meio ambiente e o papel do cristianismo como agente de mudança”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 99-112.
- BROWN, Nicolas (2022). The Letter. Laudato Si' Movement Production, Off the Fence, *Youtube* (@youtubeoriginals). [youtube.com/watch?v=Rps9bs85BII&ab_channel=YouTubeOriginals](https://www.youtube.com/watch?v=Rps9bs85BII&ab_channel=YouTubeOriginals). Acesso em 16/10/2023.
- CABRERA, Antônio (2019a). A mentira e o ambientalismo como a nova “religião mundial”. *Gospel Prime*, 25 de agosto. <https://www.gospelprime.com.br/a-mentira-e-o-ambientalismo-como-a-nova-religiao-mundial/>. Acesso em 16/10/2023.
- CABRERA, Antônio (2019b). Ambientalistas e a aversão intuitiva e visceral ao capitalismo. *Gospel Prime*, 18 de outubro. <https://www.gospelprime.com.br/ambientalistas-e-a-aversao-intuitiva-e->

- [visceral-ao-capitalismo/](#). Acesso em 16/10/2023.
- CALDAS, Carlos (2005). Voltar ao passado é progredir: Os cristãos celtas e um modelo de espiritualidade centrado na criação. *Ultimato*, 294, Suplemento jubileu da terra, p. 12-3.
- CALDAS, Carlos (2010). Criação, salvação e o futuro do cosmos. *Ultimato*, 325. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/325/criacao-salvacao-e-o-futuro-do-cosmos>. Acesso em 16/10/2023.
- CALVANI, Carlos Eduardo (2016). “*Laudato Si’* – sobre o cuidado da casa comum”: um convite gentil, generoso e sensível ao diálogo e à reflexão. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 91-8.
- CANÇÃO NOVA PLAY (2017). Cuidar da Criação e do nosso Coração - Pe. Márcio Prado. *Youtube* (@cancaonovaplay), 8 de fevereiro. https://www.youtube.com/watch?v=N8Viy2fDUwc&ab_channel=Can%C3%A7%C3%A3oNovaPlay. Acesso em 16/10/2023.
- CARCERERI, Pedro (2022). *Documentário Fé pelo clima – Juventudes e ação ambiental*. Rio de Janeiro: ISER.
- CARDOSO, Renato (2019). *A Terra vai pegar fogo: você vai estar aqui para o apocalipse?*. Unipro: São Paulo [ebook].
- CARDOSO, Renato (2020). Cristão e movimentos ativistas: como deve se posicionar?. *Youtube* (@RenatoCardosoOficial). 14 de agosto. https://www.youtube.com/watch?v=bw1Rb6U37-c&ab_channel=RenatoCardoso. Acesso em 16/10/2023.
- CARDOSO, Renato (2021). Programa Inteligência e Fé. *Facebook* (transmissão ao vivo da página Igreja Universal do Reino de Deus), 27 de janeiro. <https://www.facebook.com/igrejauniversal/videos/203374708148150>. Acesso em 16/10/2023.
- CARRASCO, Lorenzo e PALACIOS, Silvia (2013). *Quem manipula os povos indígenas contra o desenvolvimento do Brasil: um olhar nos porões do Conselho Mundial de Igrejas*. Rio de Janeiro: Capax Dei.
- CARRASCO, Lorenzo; PALACIOS, Silvia e LINO, Geraldo Luís (2001). *A máfia verde: O ambientalismo a serviço do governo mundial*. Rio de Janeiro: Capax Dei.
- CARRASCO, Lorenzo; PALACIOS, Silvia e LINO, Geraldo Luís (2011). *Os desvios da Campanha da Fraternidade 2011: A idolatria da natureza promove a pobreza, a fome e o malthusianismo*. Rio de Janeiro: Capax Dei.
- CARRIKER, Timóteo C. (1992). Ecologia bíblica. *Ultimato*, XXV(216): 21-2.
- CARRIKER, Timóteo C. (2001). *Trabalho, descanso e dinheiro; uma abordagem bíblica*. Viçosa: Ultimato.
- CARRIKER, Timóteo C. (2009). E você, quanto ama o mundo? *Ultimato*, 321. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/321/e-voce-quanto-ama-o-mundo>. Acesso em 16/10/2023.
- CARRIKER, Timóteo C. (2011). Teologia Missional Sócio-ambiental. *Teologia e Sociedade*, 1(8): 66-77.
- CARRIKER, Timóteo C. (2014). *Teologia Bíblica da Criação*. Viçosa: Ultimato.
- CARRIKER, Timóteo C. (2018). A Reconciliação da criação. *Ultimato*, 369. www.ultimato.com.br/revista/artigos/369/a-reconciliacao-da-criacao. Acesso em 16/10/2023.
- CARRIKER, Timóteo C. (2019a). “O gemido da criação e a missão da igreja”. *Ultimato*, 378. www.ultimato.com.br/revista/artigos/378/o-gemido-da-criacao-e-a-missao-da-igreja. Acesso em

16/10/2023.

- CARRIKER, Timóteo C. (2019b). III Encontro Fé no Clima - Pastor Timóteo Carriker. *Youtube* (@FenoClima) https://www.youtube.com/watch?v=hXA-E7WhGbY&ab_channel=F%C3%A9noClima. Acesso em 16/10/2023.
- CARRIKER, Timóteo C. (2020). A pandemia e o meio ambiente. Quem se importa?. *Ultimato online*, 3 de junho. https://www.ultimato.com.br/conteudo/a-pandemia-e-o-meio-ambiente-quem-se-importa?fbclid=IwAR1kf6Holzn3BAEKf_Gz56jP005Ntsmq8GniruNrVf3gUMVBWyzAvlzCOp8. Acesso em 16/10/2023.
- CARTA DA LIBERDADE (2005). Jubileu da Terra. *Ultimato*, 294, Suplemento jubileu da terra, p. 9.
- CARVALHO, Deise Mara (1992). Ecumenismo na Rio-92: que “espírito” é esse? *Mensageiro da Paz*, agosto, p. 5.
- CASTRO, Clovis Pinto de (2003). “Eco-escatologia – viver na dimensão da sedaqaqah”. In: CASTRO, Clovis Pinto de (org.), *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: Editeo, p. 157-68.
- CATOLICISMO (2015). O que pensar sobre ecologia e ambientalismo? *Catolicismo*, julho, 775. <https://web.archive.org/web/20210920134839/https://catolicismo.com.br/materia/materia.cfm/idmat/C9272A6C-B38F-33BF-5770238B764A29C8/mes/Julho2015>. Acesso em 16/10/2023.
- CATOLICISMO (2017a). Ecologistas Radicais Oferecem Farinha de... Baratas! *Catolicismo*, abril, 796. <https://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0796/P12-13.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CATOLICISMO (2017b). Entrevista Adolpho Lindenberg. *Catolicismo*, setembro, 801.
- CAVALCANTE, Sóstenes (2020a). Gostaria de chamar a atenção para um assunto que tem sido muito abordado nos últimos meses [...]. *Twitter* (Perfil @DepSostenes), Thread, 14 de fevereiro. <https://twitter.com/DepSostenes/status/1228393929005060101>. Acesso em 16/10/2023.
- CAVALCANTE, Sóstenes (2020b). Eu assisto quase todos dias incêndios florestais em vários países do mundo [...]. *Twitter* (Perfil @DepSostenes), Thread, 12 de setembro. <https://twitter.com/DepSostenes/status/1304827303864786945>. Acesso em 16/10/2023.
- CBB - Convenção Batista Brasileira (2011). Carta de Niterói. *O Batista Baiano*, LXXX(92): 7. https://issuu.com/batistasbairanos/docs/edi_o_92. Acesso em 16/10/2023.
- CBB - Convenção Batista Brasileira (2011b). Sugestões para um culto com tema ambiental. *Wayback Machine*. https://web.archive.org/web/20130516152336/http://batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=535&Itemid=48. Acesso em 16/10/2023.
- CBB - Convenção Batista Brasileira (2019). Carta de Natal. www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?NOT_ID=304. Acesso em 16/10/2023.
- CELAM - CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (1992). *Documento de Santo Domingo*. portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182510.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- CELAM - CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (2007). *Documento de Aparecida*. Brasília: Edições CNBB.
- CERQUEIRA, Dilmã Santos (2011). Vida plena e meio ambiente. *O Batista Baiano*, LXXX(92): 2.
- CÉSAR, Elben M. Lenz (1999). A história religiosa da criação. *Ultimato*, 260. <https://ultimato.com.br/sites/elbencesar/2017/02/21/a-historia-religiosa-da-criacao/>. Acesso em 16/10/2023.

em 16/10/2023.

- CHARLTON, Angela, e SIMPSON, Victor L. (2010). “Priests with love lives speak out against celibacy”. *NBC News*, 17 de março. <https://www.nbcnews.com/id/wbna35914766>.
- CHAVES, Arthur (2006). “Prática da Mordomia cristã na mineração”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 169-88.
- CHAVES, Paulo (2019). Tempos novos, muito novos. *IPCO*, 10 de setembro. <https://ipco.org.br/tempos-novos-muito-novos/>. Acesso em 16/10/2023.
- CIMI-Conselho Indigenista Missionário (2005). Nota pública. *Cimi*, 16 de maio. <https://cimi.org.br/2005/05/23492/>
- CÍRCULO MENOR (2019a). Grupo A - espanhol. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-a-espanol.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019b). Grupo B - espanhol. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-b-espanol.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019c). Grupo C - espanhol. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-c-espanol.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019e). Grupo E - espanhol. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-e-espanol.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019f). Grupo Inglês e francês. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/relacion-del-circulo-menor-grupo-ingles-y-frances.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019g). Grupo A - italiano. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/attualita/relazione-del-circolo-minore-grupo-d-italiano.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019h). Grupo B - italiano. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/attualita/relazione-del-circolo-minore-grupo-b-italiano.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019i). Grupo A - português. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-dos-circulos-menores.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019j). Grupo B - português. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-do-circulo-menor-grupo-b.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019k). Grupo C - português. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-do-circulo-menor-grupo-c-portugues.html>. Acesso em 16/10/2023.
- CÍRCULO MENOR (2019l). Grupo D - português. *Santa Sé*. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/noticias/relatorio-do-circulo-menor-grupo-d-portugues.html>. Acesso em 16/10/2023.

- CIRINO, Alice C. (2011). Consciência Ambiental...Responsabilidade Cristã. *Wayback Machine*. https://web.archive.org/web/20130424211852/http://batistas.com/acao_social/Consciencia_Ambiental_Responsabilidade_Crista-Alice_Cirino.doc. Acesso em 16/10/2023.
- CIRINO, Alice C. e GREENWOOD, Mark E. (2012). *Ministério social cristão*. Rio de Janeiro: Convicção.
- CMAG - CENTRO ECOLÓGICO METODISTA ANA GONZAGA (2003). “A responsabilidade ecológica das igrejas – relato de uma experiência”. In: CASTRO, Clovis Pinto (org.), *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: Editeo, p. 169-79.
- CNBB (1978). *Campanha da Fraternidade 1979: Preserve o que é de todos*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas.
- CNBB (1992). *A Igreja e a questão ecológica*. São Paulo: Paulinas.
- CNBB (2003). *Campanha da Fraternidade 2004 - Fraternidade e Água: Manual*. São Paulo: Salesiana.
- CNBB (2007). *Campanha da Fraternidade 2007 - Fraternidade e Amazônia: Manual*. São Paulo: Salesiana.
- CNBB (2008). *Campanha da Fraternidade 2008 - Fraternidade e a defesa da vida: Manual*. São Paulo: Salesiana.
- CNBB (2009). *Mudanças climáticas provocadas pelo aquecimento global: profecia da terra*. Brasília: CNBB.
- CNBB (2010). *Campanha da Fraternidade 2011 - Fraternidade e a Vida no Planeta: Manual*. Brasília: CNBB.
- CNBB (2016). *Campanha da Fraternidade 2017 - Biomas brasileiros e defesa da vida: Manual*. Brasília: CNBB.
- CNBB (2020) “O que se diz para a Amazônia, serve para a igreja inteira.” CNBB, 12 de fevereiro. cnbb.org.br/o-que-se-diz-para-a-amazonia-serve-para-a-igreja-inteira-reconstruir-a-nossa-profecia/. Acesso em 16/10/2023.
- CNBB/REPAM (2019). Carta do Encontro de Estudo do Instrumento de Trabalho do Sínodo da Amazônia. *Vatican News*, 31 de agosto de 2019. <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2019-08/carta-do-encontro-de-estudo-do-instrumento-de-trabalho-do-sinodo.html>. Acesso em 16/10/2023.
- COLÉGIO EPISCOPAL (2019). *Discípulos e discípulos nos caminhos da missão cuidam do meio ambiente*. São Paulo: Agular Editora.
- COLSON, Charles (2004). “Por que os cristãos não se importam muito com a ecologia”. In: COLSON, Charles (org.), *Respostas às Dúvidas de seus Adolescentes*. RJ: CPAD, p. 141-2.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2009). *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. 20 de maio. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_po.html. Acesso em 16/10/2023.
- CONAJE - Conselho Nacional da Juventude Evangélica (2022). Cartilha Juventudes & justiça ambiental. *Portal Luteranos*, 20 de abril. <https://www.luteranos.com.br/textos/juventude-evangelica/cartilha-juventudes-justica-ambiental>. Acesso em 16/10/2023.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (1984). Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação. *Santa Sé*, 6 de agosto. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html. Acesso em 16/10/2023.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (1985). Notificação sobre o livro “Igreja: Carisma e Poder: ensaios de eclesiologia militante” de frei Leonardo Boff. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850806_theology-liberation_po.html. Acesso em 16/10/2023.

- [850311_notif-boff_po.html](#). Acesso em 16/10/2023.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (1986). Instrução *Libertatis Conscientia* sobre a liberdade cristã e libertação. 22 de março https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1_9860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em 16/10/2023.
- CONIC (2015). *Campanha da Fraternidade 2016 – Casa comum, nossa responsabilidade*: Manual. Brasília: Edições CNBB.
- CONSELHO PONTIFÍCIO JUSTIÇA E PAZ (2006). *De Estocolmo a Joanesburgo: Uma retrospectiva histórica da preocupação da Santa Sé com o meio ambiente 1972-2002*. São Paulo: Loyola.
- CORNWALL ALLIANCE (2015). An Open Letter to Pope Francis on Climate Change. 27 de abril. <https://cornwallalliance.org/anopenlettertopopefrancisonclimatechange>. Acesso em 16/10/2023.
- COSTA, Moab César Carvalho (2019). Apresentação Pr. Moab César Carvalho Costa (Sínodo da Amazônia). *Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos*. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/pentecostali/other-documents-and-events/intervention-du-pr-moab-cesar-carvalho-costa-assemblees-de-dieu0.html>. Acesso em 16/10/2023.
- COSTA, Moab César Carvalho (2020). Religião e Política: o pentecostalismo, o Sínodo para a Amazônia e a política ambiental no Brasil. *ANPUH*, XIII(37): 97-111.
- CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus (2003). Mordomia Cristã – Servindo a Deus com excelência. *Lições Bíblicas, Jovens e adultos*, 4º trimestre, comentários do pastor Elienai Cabral. www.estudantesdabiblia.com.br/cpad_sumario_2003_4t.htm. Acesso em 16/10/2023.
- CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus (2015). Lição 11 - Lições Bíblicas Jovens 2º Trim. Os discípulos de Jesus e a questão ambiental. *Youtube (@TVCPAD)*, 11 de junho. <https://youtu.be/MxTY6byfXPs>. Acesso em 16/10/2023.
- CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus (2017). Lição 12 - Sociedade e Meio Ambiente. *Revista Adolescentes Vencedores*, 3º Trimestre. <https://escola-ebd.com.br/licao-12-sociedade-e-meio-ambiente>. Acesso em 16/10/2023.
- CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus (2021). Lição 11: Honrando o Criador. *Escola Bíblica Dominical*, 4º Trimestre, adolescentes. <https://escolabiblicadominical.com.br/licao-11-honrando-o-criador-cuidando-da-criacao/>. Acesso em 16/10/2023.
- CPB Revista Adventista (2021a). Por que se preocupar com o futuro do planeta?. *Revista Adventista* (podcast), 01 de setembro. <https://open.spotify.com/episode/0u5Bgr27zTspczDcf6KNWO>. Acesso em 16/10/2023.
- CPB Revista Adventista (2021b). O engajamento dos adventistas na causa ambiental. *Revista Adventista* (podcast), 02 de dezembro. <https://open.spotify.com/episode/1RqyDcCBcbCqZvCuietbPd>. Acesso em 16/10/2023.
- CRESPO, Samyra (2002). *O que o brasileiro pensa do meio ambiente e do desenvolvimento sustentável: pesquisa com lideranças*. Rio de Janeiro: ISER / MMA.
- CRESPO, Samyra (coord.) (1997). *O Que o brasileiro pensa do meio ambiente, do desenvolvimento e da sustentabilidade: resultados do survey*. Rio de Janeiro: MAST / ISER / MMA / MCT.
- CRESPO, Samyra (coord.) (1998). *O Que o brasileiro pensa do meio ambiente, do desenvolvimento e da sustentabilidade: pesquisa com lideranças*. Rio de Janeiro: MAST / ISER / MMA / MCT.
- CRESPO, Samyra e DIAS, Bráulio (2006). *O que os brasileiros pensam sobre a biodiversidade*. Rio de

Janeiro: ISER/VOX POPULI.

CRESPO, Samyra e LEITÃO, Pedro (1993). *O que o brasileiro pensa da ecologia*. Rio de Janeiro: CETEM e ISER.

CRISTO PARA TODOS (2013). CPT 10 - Meio Ambiente. *Youtube (@canalcpt)*, 25 de julho. https://www.youtube.com/watch?v=mXs6c0YpU8Q&ab_channel=CanalCPT. Acesso em 16/10/2023.

CRISTO PARA TODOS (2020). O Cristão e o Meio Ambiente. *Youtube (@canalcpt)*, 5 de junho. https://www.youtube.com/watch?v=vVlApJRggwY&ab_channel=CanalCPT. Acesso em 16/10/2023.

CRISTO PARA TODOS (2021). O planeta em perigo. *Youtube (@canalcpt)*, 19 de agosto. https://www.youtube.com/watch?v=JjsFI6XcR10&ab_channel=CanalCPT. Acesso em 16/10/2023.

CUNHA, Elisa Ribeiro (2011). “Plantando boas sementes”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 77-95.

CUSTÓDIO, Marcos (2006). “A Rocha Brasil”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 19-23.

DAMIAN, Edson (2018). “Una chiesa dal volto amazzonico”. *SettimanaNews*, 3 de Julho. settimananews.it/chiesa/chiesa-dal-volto-amazzonico/. Acesso em 16/10/2023.

DAMIÃO, Paulo de Melo Cintra (2015). *A ecologia e o ministério da reconciliação*. São Paulo: Pendão Real.

DANIEL, Silas (2007). *A sedução das novas teologias*. Rio de Janeiro: CPAD.

DASILIO, Derval (2011). A água, a terra, paraíso e inferno ecológicos. *Teologia e Sociedade*, 1(8):78-95.

DATAFOLHA (2019). “Amazônia.” *Folha de S.Paulo*, 9 de fevereiro. <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2019/09/02/bfbbcefe0cfbd1eacb357c3cf8f14d6eaa.pdf>

DEWAR, Elaine (2007). *Uma demão de verde: os laços entre grupos ambientais, governos e grandes negócios*. Rio de Janeiro: Capax Dei.

DIAS, Zwinglio Mota (1988). Do Êxodo libertador à visão da Criação - uma proposta de vida. *Tempo e presença*, 330: 32-3.

DNTC - Departamento Nacional de Trabalho com Crianças da Igreja Metodista (2007). *Escola Bíblica de Férias – Eco-Missão: Aventura em Favor da Vida*. São Paulo: Editora Cedro. http://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/ebf/Caderno_EBF_2007.pdf. Acesso em 16/10/2023.

DUFAUR, Luis (2010). Vaticano acolhe maiores inimigos da vida com pretextos ambientalistas radicais. *IPCO*, 13 de novembro. <https://ipco.org.br/vaticano-acolhe-maiores-inimigos-da-vida-com-pretextos-ambientalistas-radicais/#.XLJJDOhKinU>. Acesso em 16/10/2023.

DUFAUR, Luis (2011a). Empresa Mineira Pretende Vender Insetos Para Consumo Humano. *IPCO*, 21 de junho. <https://ipco.org.br/empresa-mineira-pretende-vender-insetos-para-consumo-humano/>. Acesso em 16/10/2023.

DUFAUR, Luis (2011b). Homem e pecuária não aumentam metano no ar – “Comunismo verde” busca outro pretexto contra o agronegócio. *IPCO*, 21 de fevereiro. <https://web.archive.org/web/20201025135523/https://ipco.org.br/homem-e-pecuaria-nao-aumentam-metano-no-ar-%E2%80%92-comunismo-verde-busca-outro-pretexto-contra-o->

- [agronegocio/](#). Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2012a). O que é a ecologia? – Parte I. IPCO, 14 de junho. https://ipco.org.br/o-que-e-a-ecologia-parte-i/#.XLX_kOhKinU. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2012b). O que é a ecologia? – Parte II. IPCO, 15 de junho. https://ipco.org.br/o-que-e-a-ecologia-parte-ii/#.XLX_W-hKinU. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2012c). O que é a ecologia? parte III. IPCO, 29 de junho. <https://www.ipco.org.br/o-que-e-a-ecologia-parte-iii>. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2013). O que é a ecologia? parte IV. IPCO, 25 de agosto. <https://www.ipco.org.br/ecologia-iv>. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2014). Viagem ao delírio verde: A Terra e seus últimos recursos naturais. IPCO, 21 de novembro. <https://ipco.org.br/viagem-ao-delirio-verde-terra-e-seus-ultimos-recursos-naturais/#.XLZnHuhKinU>. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2015a). Ecologismo radical levanta ponta do véu e aparece um panteísmo anti-humano. <https://ipco.org.br/ecologismo-radical-levanta-ponta-do-veu-e-aparece-um-panteismo-anti-humano/#.XLZhROhKinV>. Acesso em 13/04/2019.
- DUFAUR, Luis (2015b). Um Papa “verde” abalaria a união dos católicos e da humanidade. IPCO, 17 de julho. <https://www.ipco.org.br/um-papa-verde-abalaria-a-uniao-dos-catolicos-e-da-humanidade#.XLZfoOhKinV>. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2017). Biomas preocupam a CNBB, mas não as dezenas de milhões de católicos que abandonaram a Fé. IPCO, 18 de abril. <https://ipco.org.br/biomas-preocupam-a-cnbb-mas-nao-as-dezenas-de-milhoes-de-catolicos-que-abandonaram-a-fe/#.XLZVb-hKinV>. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2018a). Brasil sendo desgarrado: a Panamazônia “místico-ecológica” se prepara para ver a luz. IPCO, 12 de março. <https://www.ipco.org.br/brasil-sendo-desgarrado-a-panamazonia-mistico-ecologica-se-prepara-para-ver-a-luz>. Acesso em 16/10/2023.
- DUFAUR, Luis (2018b). “Aquecimento global”: a maior “fake news” da História. IPCO, 6 de junho. ipco.org.br/aquecimento-global-a-maior-fake-news-da-historia/#.XLjvuhKinU. Acesso em 16/10/2023.
- ECC - Editora Cultura Cristã (2020). O mundo é meu – Ecologia e devastação ambiental. *Revista Palavra Viva*, 80: 20-2.
- EDUCAÇÃO ADVENTISTA BRASIL (2019). Compromisso com a Criação - Educação Adventista. 30 de maio. *Youtube* (@EducacaoAdventistaBrasil). https://www.youtube.com/watch?v=oyHt4Vvy-is&ab_channel=Educa%C3%A7%C3%A3oAdventistaBrasil. Acesso em 16/10/2023.
- EEN - Evangelical Environmental Network (s/d). What We Do. <https://creationcare.org/what-we-do/initiatives-campaigns/>. Acesso em 16/10/2023.
- FALASCA, Stefania (2019) “Intervista. Il cardinale Hummes”. *Avvenire*, 21 de março. www.avvenire.it/chiesa/pagine/da-terra-e-poveri-un-solo-grido. Acesso em 16/10/2023.
- FASSONI, Klênia e BONTEMPO, Marcos (2012). O ultimato da terra. *Ultimato*, 336: 54-7.
- FÉ & TRABALHO (2022). Eu, a soja. *Youtube* (@FeTrabalho), 22 de junho. https://www.youtube.com/watch?v=GOKXUv6eU-s&ab_channel=F%C3%A9%26Trabalho. Acesso em 16/10/2023.
- FÉ & TRABALHO (2022). Liberdade para plantar. *Fé & Trabalho*, 17 de novembro.

- <https://www.trabalhoefe.com.br/indios/liberdade-para-plantar/>. Acesso em 16/10/2023.
- FÉ NO CLIMA (2015). Declaração e Compromisso. <https://www.oc.eco.br/wp-content/uploads/2015/08/fe-no-clima.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- FELICIANO, Marco (2017). Dia mundial do meio ambiente. Blog – Marco Feliciano, 05 de junho. (Wayback Machine). <https://web.archive.org/web/20171012013848/https://blog.marcofeliciano.com.br/2017/06/05/dia-mundial-do-meio-ambiente/>. Acesso em 16/10/2023.
- FELICIANO, Marco (2022). “Brasil pode estar no centro da economia mundial com economia verde”, disse [...]. Twitter - perfil @marcofeliciano, 29 de junho. <https://twitter.com/marcofeliciano/status/1542238935111405573>. Acesso em 16/10/2023.
- FELICIANO, Marco (2023). Bill Gates é um gênio da ciência q revolucionou a computação [...]. Twitter - perfil @marcofeliciano, 27 de janeiro. <https://twitter.com/marcofeliciano/status/1619093026478907393>. Acesso em 16/10/2023.
- FELÍCIO, Ricardo (2019). O Sínodo da Amazônia e seus propósitos [...]. Twitter (@RFelicioOficial), 18 de setembro. twitter.com/rfeliciooficial/status/1174435273796653056. Acesso em 16/10/2023.
- FELÍCIO, Ricardo (2020). Geopolítica e Teologia em Tempos de Coronavírus. Youtube (@RicardoFelicioOficial), 25 de junho. https://www.youtube.com/watch?v=nKWmiacqKRk&t=129s&ab_channel=RicardoFelicio-Oficial. Acesso em 16/10/2023.
- FERREIRA, Abner de Cássio (2022). “A missão de cuidar da criação”. In: *Guia fé no clima: evangélicos*. Rio de Janeiro: ISER, p. 19-21.
- FERREIRA, Damy (1992). *Ecologia na bíblia*. Rio de Janeiro: Juerp.
- FERREIRA, Damy (2006). “Ecologia na Bíblia”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 49-58.
- FERREIRA, Damy (s/d). *O desinteresse da teologia pela ecologia*. Mimeo.
- FERREIRA, Fábio (2018). Choque de civilizações. *Revista Catolicismo*, 816. <https://catolicismo.com.br/Acervo/Num/0816/P50-51.html>. Acesso em 16/10/2023.
- FERREIRA, Reuberson (2019). “Uma igreja com rosto amazônico”. *Vida pastoral*, 60(327):23-34.
- FEUSER, Shimene; GRUETZMACHER, Felipe; e VELASCO, Maria (2020). Manual para a gestão ambiental de eventos religiosos: educação ambiental popular para uma fé cristã cidadã. *Portal Luteranos*. https://issuu.com/portalluteranos/docs/guia_de_celebra_o_-_tempo_da_cria_o_2022/s/16587037. Acesso em 16/10/2023.
- FLD e COSIJE (2011). Cartilha Criatidade - Jovens pelo cuidado com a Criação. *Portal Luteranos*, 1 de outubro. <https://www.luteranos.com.br/textos/criatidade-jovens-pelo-cuidado-com-a-criacao>. Acesso em 16/10/2023.
- FOLHA DA REGIÃO (2019). O país só melhora quando o brasileiro mudar, diz Antonio Cabrera. *Folha da Região*, 24 de setembro. <https://sampi.net.br/aracatuba/noticias/2036574/regiao/2019/11/o-pais-so-melhora-quando-o-brasileiro-mudar-diz-antonio-cabrera>. Acesso em 16/10/2023.
- FOLLMANN, José Ivo (2020). “A crise socioambiental: causas, desafios e perspectivas”. In: GONZAGA, Waldecir; MORAES, Abimar Oliveira de; e CARDOSO, Maria T. (orgs.), *Religião e crise socioambiental*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, p. 33-46.

- FONSECA, Alexandre Brasil e FROZI, Daniela Sanches (2006). “Pobreza, democracia e participação social: uma questão de oportunidades”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 113-30.
- FRANCISCO (2013). Audiência geral. Santa Sé, 5 de junho. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- FRANCISCO (2015). Carta encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. Santa Sé, 24 de maio. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- FRANCISCO (2017). Angelus. Santa Sé, 15 de outubro. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2017/documents/papa-francesco_angelus_20171015.html
- FRANCISCO (2018a). “Prefácio”. In: RATZINGER, Joseph (Bento XVI), *Liberar la libertad. Fe y política en el tercer milenio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- FRANCISCO (2018b). Constituição Apostólica *Episcopalis communio*. Santa Sé, 15 de setembro. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html. Acesso em 16/10/2023.
- FRANCISCO (2019a). Carta do papa Francisco para o evento Economy of Fracesco. Santa Sé, 1 de maio. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html Acesso em 16/10/2023.
- FRANCISCO (2019b). Carta do papa Francisco por ocasião da chegada do “Barco Papa Francisco” a Belém do Pará. Santa Sé, 10 de agosto. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190810_lettera-naveospedale.html Acesso em 16/10/2023.
- FRANCISCO (2020). Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia*. Santa Sé, 2 de fevereiro. www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/exortacao-apostolica-pos-sinodal-querida-amazonia.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- FRANCISCO (2023). Exortação Apostólica *Laudate Deum*. Santa Sé, 4 de outubro. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Acesso em 16/10/2023.
- FUCHS, Werner (2009). Cuidar da natureza faz parte da nossa natureza. *Ultimato*, 320. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/320/cuidar-da-natureza-faz-parte-da-nossa-natureza>. Acesso em 16/10/2023.
- FUCHS, Werner (2020). Para que o fruto permaneça, viver o batismo na criação. *Issuu - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. issuu.com/portalluteranos/docs/caderno_de_estudos_tema_do_ano_2020. Acesso em 16/10/2023.
- GAEDE NETO, Rodolfo (2009). Cuidado com a Criação. *Portal Luteranos*, 6 de novembro. https://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/sustentabilidade-criacao/o-cuidado-com-a-criacao. Acesso em 16/10/2023.
- GEBARA, Ivone (1997). *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'água.
- GEBARA, Ivone (2008). “Terra: Eco Sagrado”. In: KAYSER, Arno e GEBARA, Ivone (orgs.), *Terra*

– *Eco Sagrado*. São Leopoldo: CEBI.

- GEBARA, Ivone (2014). Teologia da Libertação, Epistemologia e Espiritualidade. *Voices*, XXXVII: 215-26.
- GILBERTO, Antonio (1992a). Vamos celebrar Deus. *Mensageiro da Paz*. Editorial, maio, p. 2.
- GILBERTO, Antonio (1992b). O movimento filosófico e religioso da Nova Era. *Mensageiro da Paz*. Editorial, maio, p. 5.
- GÓES, Paulo de (2011). A doutrina da criação à luz da ecoteologia. *Teologia e Sociedade*, 1(8): 24-39.
- GONÇALVES, Alonso S. (2013). Ecologia: um tema ainda incipiente entre os batistas brasileiros. *Revista Caminhando*, 18(2): 67-79.
- GONÇALVES, Alonso S. (2016). “Um pastor a serviço da Terra: a encíclica *Laudato Si'* e os batistas brasileiros”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si' do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 63-74.
- GONDIM, Ricardo (2004). “Desafio e consagração”. In: *Missão integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa, Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, p. 281-93.
- GRANBERG-MICHAELSON, Wesley (1992). *Redeeming the Creation: The Rio Earth Summit – Challenges for the Churches*. Geneva: World Council of Churches.
- GREENWOOD, Mark (2011a). Salmo 104 – Celebrando a Criação. <https://afontedevida.blogspot.com/2012/06/salmo-104-celebrando-criacao.html>. Acesso em 16/10/2023.
- GREENWOOD, Mark (2011b). Cristo, felicidade e meio ambiente. *Wayback Machine*. https://web.archive.org/web/20120108142354/http://batistas.com/acao_social/Cristo-felicidade_e_meio_ambiente-Mark_Greenwood.doc. Acesso em 16/10/2023.
- GREENWOOD, Suzana A. (2019). Singing About the Creation in Christian Worship: The Creation of a Christian Environmental Consciousness. In: MILLER, Eric e MORGAN Ronald J. (orgs.), *Brazilian Evangelicalism in the Twenty-First Century*. London: Palgrave Macmillan, p. 251-70.
- HAERPFER, C.; INGLEHART, R.; MORENO, A.; WELZEL, C.; KIZILOVA, K.; DIEZ-MEDRANO, J.; LAGOS, M.; NORRIS, P.; PONARIN, E. e PURANEN, B. (2022). *World Values Survey: Round Seven - Country-Pooled Datafile Version 5.0*. Madrid, Spain & Vienna, Austria: JD Systems Institute & WWSA Secretariat. [doi:10.14281/18241.20](https://doi.org/10.14281/18241.20)
- HARRIS, Miranda (2006). Comunidade. In: BRITO, Paulo Roberto B. e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 43-9.
- HARRIS, Peter (2001). *A Rocha: uma comunidade evangélica luta pela preservação do meio ambiente*. São Paulo: ABU Editora.
- HARRIS, Peter (2006). Porque a rocha Brasil é necessária. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 217-21.
- HUMMES, Cláudio (2019a). *O sínodo para a Amazônia*. São Paulo: Paulus.
- HUMMES, Cláudio (2019b). Discurso introdutório do Relator. Santa Sé, 07 de outubro. http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/10/07/0782/0159_3.html#relazione. Acesso em 16/10/2023.
- IEAB – Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (2022). Moção sobre Meio Ambiente. *Sínodo da IEAB*, realizado de 11 a 14 de novembro, <https://www.ieab.org.br/2022/11/18/sinodo-2022-ieab>

- [emite-mocao-sobre-meio-ambiente/](#). Acesso em 16/10/2023.
- IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (1988). Manifesto em defesa da Amazônia. *Portal Luteranos*, 22 de outubro, Concílio Nacional, manifestação oficial. <https://www.luteranos.com.br/conteudo/defesa-da-amazonia-1988>. Acesso em 16/10/2023.
- IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (2002). Ecologia e meio ambiente - Esta terra tem dono! DEUS!!!!. *Portal Luteranos*, 15 de janeiro. https://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/sustentabilidade-criacao/ecologia-e-meio-ambiente-esta-terra-tem-dono-deus. Acesso em 16/10/2023.
- IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (2011a). Caderno de estudos para grupos adultos - Paz na Criação de Deus. *Issuu (Portal Luteranos)*. [issuu.com/portalluteranos/docs/tema do ano 2011 - adultos](http://issuu.com/portalluteranos/docs/tema_do_ano_2011_-_adultos). Acesso em 16/10/2023.
- IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (2011b). Caderno de estudos para grupos jovens - Paz na Criação de Deus. *Issuu (Portal Luteranos)*. [issuu.com/portalluteranos/docs/tema do ano 2011 - jovens](http://issuu.com/portalluteranos/docs/tema_do_ano_2011_-_jovens). Acesso em 16/10/2023.
- IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (2011c). Caderno de estudos para grupos crianças - Paz na Criação de Deus. *Issuu (Portal Luteranos)*. [issuu.com/portalluteranos/docs/tema do ano 2011 - crian as](http://issuu.com/portalluteranos/docs/tema_do_ano_2011_-_crian_as). Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA ([1992] 2012a). “O cuidado com a criação”. 12 de outubro de 1992, Concílio Anual. In: *Declarações da Igreja: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, p. 26-7.
- IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA ([1995]2012b). “Meio ambiente”. Assembleia Geral de 1995. In: *Declarações da Igreja: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, p. 55.
- IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA ([1995]2012c). “Mudanças climáticas”. 19 de dezembro de 1995. In: *Declarações da Igreja: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, p. 57.
- IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA ([1996]2012d). “Proteção do meio ambiente”. Concílio Anual de 1996. In: *Declarações da Igreja: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, p. 56.
- IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA (2011). Plano Nacional Missionário 2012-2016. <http://www.metodista.org.br/plano-nacional-missionario-2012-2016>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA CRISTÃ MARANTA (2019) Evento da Igreja Cristã Maranata traz mensagem sobre a volta de Jesus para milhões de pessoas no mundo. 24 de novembro. <https://www.igrejacristamaranata.org.br/noticia/evento-da-igreja-crista-maranata-traz-mensagem-sobre-a-volta-de-jesus-para-milhoes-de-pessoas-no-mundo/>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA CRISTÃ MARANTA (2020). Respeito e responsabilidade com o meio ambiente na Igreja Cristã Maranata. 28 de fevereiro. <https://www.igrejacristamaranata.org.br/noticia/respeito-e-responsabilidade-com-o-meio-ambiente-na-igreja-crista-maranata/>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA CRISTÃ MARANTA (s/d). Manaains. <https://www.igrejacristamaranata.org.br/maanains/>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA METODISTA (2011). Plano Nacional Missionário 2012-2016. <http://www.metodista.org.br/plano-nacional-missionario-2012-2016>
- IGREJA METODISTA (2016). Plano Nacional Missionário 2017-2021.

- https://www.metodista.org.br/content/interfaces/cms/userfiles/files/plano_nacional_missionario_%202017-2021_miolo_digital.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA METODISTA (2022). Plano Nacional Missionário 2023-2027. <https://www.metodista.org.br/plano-nacional-missionario-2023>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA METODISTA DA 3ª REGIÃO ECLESIASTICA (2013). Ser cristão é ser sustentável – Cartilha de incentivo a conscientização socioambiental. *Issuu (Igreja Metodista 3RE)*. https://issuu.com/aim3re/docs/cartilha_flip. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (2019). Ameaça a quem? *Universal – Notícias*, 15 de setembro. <https://www.universal.org/noticias/post/ameaca-a-quem-2/>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (2021). A representatividade espiritual do Templo de Salomão. *Universal – Notícias*, 19 de julho. <https://www.universal.org/noticias/post/ameaca-a-quem-2/>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (2022a). Por que incêndios na Europa não chamam tanta atenção como ocorre com o Brasil? *Universal – Notícias*, 27 de julho. <https://www.universal.org/noticias/post/por-que-incendios-na-europa-nao-chamam-tanta-atencao-como-ocorre-com-o-brasil/>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (2022b). Panfleto do PT tenta enganar eleitor evangélico. *Universal – Notícias*, 25 de setembro. <https://www.universal.org/noticias/post/panfleto-do-pt-tenta-enganar-eleitor-evangelico/#:~:text=Em%20entrevista%20a%20um%20portal,que%20poderiam%20espantar%20o%20eleitorado>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (2023). Mais perto do fim. *Universal – Notícias*, 5 de fevereiro. www.universal.org/noticias/post/mais-perto-do-fim/. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJAS ECOCIDADÃS (2012a). Carta às Igrejas Evangélicas Brasileiras. *Wayback Machine*. <https://web.archive.org/web/20130731153938/http://ultimato.com.br/sites/igrejasecociadas/2012/08/09/declaracao-igrejas-ecociadas-na-rio20/#more-917>. Acesso em 16/10/2023.
- IGREJAS ECOCIDADÃS (2012b). Jejum de carbono. https://issuu.com/ceifeiros/docs/jejum_carbono_final. Acesso em 16/10/2023.
- INGLEHART, R.; HAERPFER, C.; MORENO, A.; WELZEL, C.; KIZILOVA, K.; DIEZ-MEDRANO, J.; LAGOS, M.; NORRIS, P.; PONARIN, E. & PURANEN, B. (2022). *World Values Survey: All Rounds - Country-Pooled Datafile*. Madrid, Spain & Vienna, Austria: JD Systems Institute & WWSA Secretariat. Dataset Version 3.0.0. [doi:10.14281/18241.17](https://doi.org/10.14281/18241.17)
- IPCO (2012). Ambientalismo: Preservação da Natureza ou Cavalos de Troia? *IPCO*, 7 de junho. <https://ipco.org.br/ambientalismo-preservacao-da-natureza-ou-cavalos-de-troia-consideracoes-sobre-o-codigo-florestal/#.XLP0tuhKinV>. Acesso em 16/10/2023.
- IPCO (2017). O Brasil à Deriva – Queda no abismo ou retorno às raízes cristãs? *IPCO*, 3 de abril. <https://ipco.org.br/o-brasil-a-deriva-queda-no-abismo-ou-retorno-as-raizes-cristas/#.XLUK4uhKinV>. Acesso em 16/10/2023
- IPCO (2019a). Caravana sobre o Sínodo da Amazônia. *Youtube (@Canal-IPCO)*, 27 de julho. https://www.youtube.com/watch?v=SfwvqB7bdKQ&ab_channel=InstitutoPlinioCorr%C3%AAadeOliveira. Acesso em 16/10/2023
- IPCO (2019b). Cruzada pela Amazônia e pela Civilização. *Youtube (@Canal-IPCO)*, 31 de agosto. https://www.youtube.com/watch?v=4VSvN_XIOFw&ab_channel=InstitutoPlinioCorr%C3%AAadeOliveira

- [AAadeOliveira](#). Acesso em 16/10/2023.
- IPCO (2019c). Em Roma, Cacique Macuxi fala Toda a Verdade e Desmascara ONGs durante o Sínodo da Amazônia. *Youtube* (@Canal-IPCO), 14 de outubro. https://www.youtube.com/watch?v=rTAV9a5R2Uk&ab_channel=InstitutoPlinioCorr%C3%AAadeOliveira. Acesso em 16/10/2023.
- IPCO (2020). Aproveitando o pânico da população e o apoio espiritual do Vaticano: articula-se a maior operação de engenharia social e baldeação ideológica da história. *Catolicismo*, 833: 26-46.
- IPEC (2022). Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros: relatório de análise. https://itsrio.org/wp-content/uploads/2022/03/IPEC_Percepcao-sobre-queimadas-Relatorio_final.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- ISER (1992). One night for the Earth. Edição de João Moreira Sales. Rio de Janeiro: ISER vídeo. https://www.youtube.com/watch?v=LVR0RPvR-f8&t=1s&ab_channel=iseremrede (parte 1), e https://www.youtube.com/watch?v=93Fwv0oXVdg&ab_channel=iseremrede (parte 2). Acesso em 16/10/2023.
- ISER (2015). Relatório Fé no clima 2015 consolidado. issuu.com/iser4/docs/relato_rio_fe_no_clima_2015_cons. Acesso em 01/10/2023.
- ISER (2017). Relatório de monitoramento - Iniciativa Fé no Clima. <https://fenoclima.org.br/relatorios-arquivos/relatorio2017.pdf>. Acesso em 10/02/2023.
- ISER (2018). Relatório. fenoclima.org.br/relatorios-arquivos/relatorio2018.pdf. Acesso em 10/02/2023.
- ISER (2019). Relatório. fenoclima.org.br/relatorios-arquivos/relatorio2019.pdf. Acesso em 10/02/2023.
- ISER (2020). Encontro Fé no Clima online | Pastor Timóteo Carriker e Raquel Arouca. *Youtube*, (@FenoClima), 4 de junho. <https://www.youtube.com/watch?v=X5dqSDv8Xfk>. Acesso em 16/10/2023.
- ITS e IBOPE (2020). Pesquisa Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros. <https://www.percepcaoclimatica.com.br/edicao-2020>. Acesso em 16/10/2023.
- ITS e IBOPE (2021). Pesquisa Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros. <https://www.percepcaoclimatica.com.br/edicao-2021-mudancas-climaticas-na-percepcao-dos-brasileiros>. Acesso em 16/10/2023.
- JOÃO PAULO II (1979). Bula Inter Sanctos. Santa Sé, 29 de novembro. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1979/documents/hf_jp-ii_apl_19791129_inter-sanctos.html. Acesso em 16/10/2023.
- JOÃO PAULO II (1987). Homília: celebración de la palabra para los fieles de la zona austral de Chile. Santa Sé, 4 de abril. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870404_fedelisud-cile.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- JOÃO PAULO II (1989). Mensagem para a Quaresma de 1990. Santa Sé, 8 de setembro. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/lent/documents/hf_jp-ii_mes_19890908_lent-1990.html. Acesso em 16/10/2023.
- JOÃO PAULO II (1990). Mensagem para a celebração do XXIII dia mundial da paz. Santa Sé, 1 de janeiro. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- JOÃO PAULO II (1993). Discurso durante la vigilia de oración con los jóvenes. Santa Sé, 14 de agosto. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930814_vigil-denver-gmg.html. Acesso em 16/10/2023.

- JOÃO XXIII (1961). Carta Encíclica *Mater et Magistra*. Santa Sé, 15 de maio. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em 16/10/2023.
- JOINT WORKING GROUP (2022). *Tenth Report 2014-2022. Walking, Praying, and Working Together: An Ecumenical Pilgrimage*. Geneva-Rome: WCC Publications.
- JONES Robert. P.; COX, Daniel; e NAVARRO-RIVERA, Juhem (2014). *Believers, Sympathizers, and Skeptics: Why Americans are Conflicted About Climate Change, Environmental Policy, and Science*. Washington, DC: Public Religion Research Institute. <http://publicreligion.org/site/wp-content/uploads/2014/11/2014-Climate-Change-FINAL.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- JONES, James (2008). *Jesus e a Terra: a ética ambiental nos evangelhos*. Viçosa: Ultimato.
- JORNAL DO BRASIL (1991). Líderes evangélicos planejam encontro paralelo à Rio-92. *Jornal do Brasil*, 4 de junho, p. 4.
- JORNAL DO BRASIL (1992). Manifestação evangélica. *Jornal do Brasil*, 6 de junho, p. 9. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_11&Pesq=%22evang%20a%20licos%22%20%22ecologia%22&pagfis=79981. Acesso em 16/10/2023.
- JOSGRILBERG, Rui de Souza (2003). “A preocupação ecológica na tradição wesleyana”. In: CASTRO, Clovis Pinto de (orgs.), *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: Editeo, p. 89-104.
- JUNGES, José Roque (2001). *Ecologia e criação*. São Paulo: Loyola.
- KAWANO, Carmen (2016). “Laudato Si’ – uma mensagem para todas as pessoas da casa comum”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 51-4.
- KIVITZ, Ed René (2004). “A influência do CBE para a minha geração”. In: *Missão Integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de cristo*. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, p. 43-6.
- KRAUTLER, Erwin (2014). Deus não fez a morte, nem se alegra com a destruição dos vivos. *Voices*, XXXVII: 269-83.
- LAGO, Adonias Pereira (2015). Cuidando da Criação de Deus. *Expositor cristão, Jornal Oficial da Igreja Metodista*, 129: 9.
- LAGO, Davi (2021). Elaboração de levantamento teológico e produção de texto sobre os fundamentos bíblicos sobre o cuidado da criação sob a ótica das igrejas e movimentos ligados às novas gerações evangélicas. *IRI-Brasil*. <http://iribrasil.org/wp-content/uploads/2023/03/Elaboracao-de-levantamento-teologico-e-producao-de-texto-sobre-os-fundamentos-biblicos-sobre-o-cuidado-da-criacao-sob-a-otica-das-igrejas-e-movimentos-ligados-as-novas-geracoes-evangelicas.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- LATINOBARÓMETRO (2017). “Resultados por sexo y edad” – Brasil. Corporación Latinobarómetro. <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>. Acesso em 16/10/2023.
- LATINOBARÓMETRO (2018). “Resultados por sexo y edad” – Brasil. Corporación Latinobarómetro. <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>. Acesso em 16/10/2023.
- LATINOBARÓMETRO (2020). “Resultados por sexo y edad” – Brasil. Corporación Latinobarómetro. <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>. Acesso em 16/10/2023.
- LEISEROWITZ, A., CARMAN, J., BUTTERMORE, N., NEYENS, L., ROSENTHAL, S., MARLON, J., SCHNEIDER, J., e MULCAHY, K. (2022). *International Public Opinion on Climate Change*. New Haven: Yale Program on Climate Change Communication and Data for Good at

- Meta. <https://climatecommunication.yale.edu/wp-content/uploads/2022/06/international-public-opinion-on-climate-change-2022a.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- LIEVEN, Guilherme (2009). Mudanças Climáticas. *Portal Luteranos*, 8 de outubro. Sínodo: Sudeste. Pregação/meditação. https://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/sustentabilidade-criacao/mudancas-climaticas. Acesso em 16/10/2023.
- LINDO, Yasmin (2023). Um novo alerta: derretimento da “Geleira do Apocalipse” preocupa. *Universal – Notícias*, 24 de fevereiro. <https://www.universal.org/noticias/post/um-novo-alerta-derretimento-da-geleira-do-apocalipse-preocupa/>. Acesso em 16/10/2023.
- LINO, Geraldo (2010). *A fraude do aquecimento global*. Rio de Janeiro: Capax Dei.
- LOIOLA, José Roberto Alves (2015). Espiritualidade sustentável por um meio ambiente sustentável. *Expositor Cristão*, 129(6): 6.
- LOPES, Augustus Nicodemus (2007). Carta de princípios: Universidade e Ecologia. São Paulo: Mackenzie. *Wayback Machine*. <https://web.archive.org/web/20200904094550/https://www.mackenzie.br/chancelaria/artigos/arquivo/n/a/i/universidade-e-ecologia/>. Acesso em 16/10/2023.
- LOPES, Augustus Nicodemus (2022). *No princípio de tudo*. São Paulo: Vida Nova [ebook].
- MAÇANEIRO, Marcial (2011). *Religiões e Ecologia*. São Paulo: Paulinas.
- MAÇANEIRO, Marcial (2016a). “A ecologia como parâmetro para a ética, a política e a economia”. In: MURAD, Afonso e TAVARES, Sinivaldo S. (orgs.), *Cuidar da casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’*. São Paulo: Paulinas, p. 73-89.
- MAÇANEIRO, Marcial (2016b). Vozes do sul na encíclica *Laudato Si’*: Fontes e temas. *Pistis & Praxis*, 8(3): 715-60.
- MACEDO, Edir (2005). *Seleção de Mensagens do Bispo Macedo - Compilação de 1995 a 2005*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.
- MACEDO, Edir (2012). *Estudo do apocalipse: volume único*. São Paulo: Unipro.
- MACEDO, Edir (2020). Ai ai ai... está chegando a hora!. *Youtube (@bispomacedo)*. 23 de dezembro. www.youtube.com/watch?v=eLM6NoLX3Q&ab_channel=BispoEdirMacedo. Acesso em 16/10/2023.
- MACHADO, Marcos (2018). “Direitos” de rios e bichos... *IPCO*, 18 de junho. <https://ipco.org.br/direitos-de-rios-e-bichos/#.XLJ23OhKinV>. Acesso em 16/10/2023.
- MACHADO, Ricardo (2020). Entrevista especial com Paulo Suess. *IHU - Unisinos*. 17 de fevereiro. <https://www.ihu.unisinos.br/596326-querida-amazonia-uma-analise-inicial-da-exortacao-apostolica-pos-sinodal-entrevista-especial-com-paulo-suess>. Acesso em 16/10/2023.
- MAGALHÃES, José Geraldo (2019). Meio ambiente. *Expositor Cristão*, 133(1): 2.
- MAIA, Hermisten (2013). A majestade de Deus na criação e a ecologia. *Portal Ministério Fiel*. 8 de abril. <https://ministeriofiel.com.br/artigos/a-majestade-de-deus-na-criacao-e-a-ecologia-sl-8-1-9>. Acesso em 16/10/2023.
- MALAFAIA (2019). Catástrofes naturais. *Portal AVEC*, 3 de junho (Em cache) <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:XsUmPQvPohwJ:https://www.vitoriaemcristo.org/noticia/201/catastrofes-naturais&hl=pt-BR&gl=br>. Acesso em 16/10/2023.
- MANCHETE (1992). A passeata da fé. *Manchete*, n. 2097. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=004120&pesq=%22celebrando%20deus%20com%20o%20planeta%20terra%22&pasta=ano%20199&hf=memoria.bn.br&pagfis=>

[274416](#). Acesso em 16/10/2023.

MARÇAL, Caio (2012). Entre o Rio+20 e a Cúpula dos Povos. *Blog do fale*, 26 de junho. <https://redefale.blogspot.com/2012/06/entre-o-rio20-e-cupula-dos-povos.html>. Acesso em 16/10/2023.

MARTINEZ, Elias David (2011). Relatório da IEAB - encontro da rede ambiental da comunhão anglicana. Agosto, *Igreja Episcopal Anglicana Do Brasil*. <https://silo.tips/download/encontro-da-rede-ambiental-da-comunhao-anglicana>. Acesso em 16/10/2023.

MATTOS, Paulo Ayres (2016). “A encíclica Laudato Si’ e a nossa casa comum”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 55-60.

MAZZONI-VIVEIROS, Solange C. (2008). Aquecimento global: refletir para agir. *Ultimato*, 311. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/311/aquecimento-global-refletir-para-agir>. Acesso em 16/10/2023.

MAZZONI-VIVEIROS, Solange C. (2015). Ecologia, meio ambiente e sustentabilidade (mimeo).

MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (2006). “Mudanças Climáticas Globais e Mordomia”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 151-68.

MEDCRAFT, John (2011). Cuidar da natureza faz parte da missão integral do cristão. <http://ultimato.com.br/sites/paralelo10/2011/04/cuidar-da-natureza-faz-parte-da-missao-integral-do-cristao>. Acesso em 16/10/2023.

MEDCRAFT, John (2017). De um torrão de terra seca a um oásis na caatinga. *Ultimato*, 367. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/367/de-um-torrao-de-terra-seca-a-um-oasis-na-caatinga>. Acesso em 16/10/2023.

MEDRADO, Marília (2012). Dia a dia sustentável. *Folha Universal*, 1 de julho, p. 16-7.

MELDRUM, Siméa (2011). “A igreja do lixão”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 57-67.

MENSAGEIRO DA PAZ (1992a). Marcha ecológica exalta criador de todas as coisas. *Mensageiro da paz*, Suplemento especial, julho, p. 2.

MENSAGEIRO DA PAZ (1992b). Vozes que fizeram eco no celebrando. *Mensageiro da paz*, Suplemento especial, julho, p. 4.

MESTERS, Carlos; FRIGERIO, Tea e OROFINO, Francisco (2010). *Círculos Bíblicos sobre a Ecologia*. São Leopoldo: CEBI.

MILLER, Darrow (2010). O reino de Deus. In: ARB - A Rocha Brasil. Manual Desenvolvimento Comunitário. https://issuu.com/arochabrasil/docs/manual_a_rocha_brasil. Acesso em 16/10/2023.

MILOMEM, Valmir (2015). Jesus e o seu tempo – Conhecendo o contexto da sociedade judaica nos tempos de Jesus. https://www.estudantesdabiblia.com.br/licoes_cpad/2015/lbj-2015-02-11.htm. Acesso em 16/10/2023.

MIRANDA, Evaristo (2021). *Os territórios da agropecuária brasileira: 40 anos de pesquisa e inovação*. Brasília: Embrapa. <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/1132103/territorios-da-agropecuaria-brasileira-40-anos-de-pesquisa-e-inovacao>. Acesso em 16/10/2023.

- MMA - Ministério do Meio Ambiente (2001). *O que o brasileiro pensa do meio ambiente e do consumo sustentável: relatório para divulgação*. [s.l.]: [s.n.]. https://www.silvaporto.com.br/wp-content/uploads/2017/09/PESQUISA_O_QUE_O_BRASILEIRO_PENSA_2001.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- MMA - Ministério do Meio Ambiente (2002). *O que o brasileiro pensa do meio ambiente e do consumo sustentável: pesquisa nacional de opinião (1992 -1999 – 2001)*. Rio de Janeiro: ISER.
- MMA - Ministério do Meio Ambiente (2012a). *O que o brasileiro pensa do meio ambiente e do consumo sustentável: Pesquisa nacional de opinião*. Rio de Janeiro: Overview. <https://estudoemfocosaude.com.br/pdf/meio/O%20que%20o%20Brasileiro%20Pensa%20do%20Meio%20Ambiente%20e%20do%20Consumo%20Sustentavel.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- MMA - Ministério do Meio Ambiente (2012b). *O que o brasileiro pensa do meio ambiente e do consumo sustentável: Relatório analítico das entrevistas em profundidade*. Rio de Janeiro: Publit. <http://livroaberto.ibict.br/handle/1/983>. Acesso em 16/10/2023.
- MOSER, Antônio (1979). Ecologia: desafio teológico e ético. *Revista de cultura Vozes*, 73(LXXII): 37-58.
- MOSER, Antônio (1984). *O problema ecológico e suas implicações éticas*. Petrópolis: Vozes.
- MOURA, Ozeas (2017). Dinossauros. *Revista Adventista (online)*. www.revistaadventista.com.br/ozeas-moura/boa-pergunta/dinossauros/. Acesso em 16/10/2023.
- MOVIMENTO LAUDATO SI' (2022a). Manual para Círculos Laudato Si'. *Movimento Laudato Si'*, 26 de junho. https://drive.google.com/file/d/1RTQVfro_NSStbIVq_dQbHhWFyW0-fbxq/view. Acesso em 16/10/2023.
- MOVIMENTO LAUDATO SI' (2022b). Como falar com seus líderes. *A Carta*. drive.google.com/file/d/1XgGrBKY94IDSPoCwI5jRpoPzI3KfKcU6/view. Acesso em 16/10/2023.
- MOVIMENTO LAUDATO SI' (2022c). Como organizar a exibição. *A Carta*. drive.google.com/file/d/1K3paYskxnnzLzduGFMEjyQlHWDeLw/view. Acesso em 16/10/2023.
- MOVIMENTO LAUDATO SI' (2022d). Agenda de 2h para o evento. *A Carta*. drive.google.com/file/d/1s_grg-2JmpVcfYjrQlaCZLrW/dhR-3Ssf/view. Acesso em 16/10/2023.
- MOVIMENTO LAUDATO SI' (2022d). Como fazer com que as pessoas compareçam. *A Carta*. drive.google.com/file/d/1ciyWJenRI1K2WSHrqR3itTeDiaUq2ovu/view. Acesso em 16/10/2023.
- MOVIMENTO LAUDATO SI' (2022e). Sugestões para garantir o engajamento dos participantes da exibição. *A Carta*. https://drive.google.com/file/d/1mbYz_3mgdZ-Aeyf-t4oWTYmHVQtIkmXF/view. Acesso em 16/10/2023.
- MOVIMENTO LAUDATO SI' (2022f). Recursos educacionais. *A Carta*. drive.google.com/drive/folders/19FGvLgr9xVLaRW8b3kh75ufRhjghXpJ. Acesso em 16/10/2023.
- NEVES, Lucas Moreira (1992). Pequena teologia do verde. *Jornal do Brasil*, 3 de junho, p. 14. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_11&pesq=%22Dom%20lucas%20moreira%20neves%22%20%22ecologia%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=79459. Acesso em 16/10/2023.
- NOTÍCIAS AGRÍCOLAS (2019). Cientistas liderados por LCMolion confrontam ambientalistas que defendem o “aquecimento climático”. *Notícias Agrícolas*, 9 de março. <https://www.noticiasagricolas.com.br/noticias/meio-ambiente/231554-cientistas-liderados-por-lcmolion-confrontam-ambientalistas-que-defendem-o-aquecimento-climatico.html>. Acesso em 16/10/2023.
- O GALO CANTA (2022). O galo cantou no concílio. *O Galo Canta*, 1(3).

www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/galo-verde-gestao-eclesistica-sustentavel/o-galo-canta-galo-verde-informativo-ano-i-numero-03-dezembro-2022. Acesso em 16/10/2023.

O SÃO PAULO (2012) Representante do papa: Dom Odilo fala sobre postura da Santa Sé na Rio+20. *Canção Nova* (online). 20 de junho. <https://noticias.cancaonova.com/brasil/dom-odilo-fala-sobre-postura-da-santa-se-na-rio-20/>. Acesso em 16/10/2023.

OLIVEIRA, David Mesquiati (2016). “Os pentecostais também podem cantar juntos ‘Louvado sejas, meu senhor’”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 81-6.

OLIVEIRA, José Ionilton Lisboa (2022). Decreto nº 006/2022 - Dispõe sobre recebimento de recursos de terceiros. CNBB, 18 de julho. <https://www.cnbb.org.br/dom-ionilton-impulsiona-dioceses-de-todo-o-pais-a-rejeitarem-projetos-predatorios-e-mineracao/#:~:text=DECRETAMOS%2C%20por%20tempo%20indeterminado%2C%20que,g%C3%AAs%2C%20que%20contribuem%20para%20o>. Acesso em 16/10/2023.

OLIVEIRA, Márcio Luiz (1992). O entusiasmo de Deus pela Terra. *Ultimato*, XXV(216): 22.

OLIVEIRA, Mário (2015). Eu tenho me preocupado em levar por todos os lugares [...]. *Facebook*, perfil Mário de Oliveira, 15 de julho. <https://www.facebook.com/PastorMariodeOliveira/photos/a.327020977320764/971545892868266/>. Acesso em 16/10/2023.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de (1992a). Eco 92 Aparência e Realidade profunda. *Catolicismo*, 501, setembro. https://www.pliniocorreadeoliveira.info/DIS%20-%2019920712_Eco92.htm. Acesso em 16/10/2023.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de (1993). *Nobreza e elites tradicionais análogas*. Porto: Editora Civilização.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de *Catolicismo* (1992b). Descobrimento e colonização da América: Empreendimento nefasto ou colaboração grandiosa para o progresso da civilização? *Catolicismo*, 503, novembro.

www.pliniocorreadeoliveira.info/ENT_199211_descobrimentoecolonizacaoamerica.htm#.YPOaPhKg2w. Acesso em 16/10/2023.

OLIVER, Claudio (2011). “O futuro está no passado”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 129-39.

PACHECO, Éser (2006). “As novas redes de Pedro: notas sobre a inserção dos evangélicos no movimento ecológico”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 59-68.

PACHECO, Éser (2011). “Jardineiros de Deus, amigos do parque”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 87-95.

PADILLA, René (2010). Mordomia responsável. *Ultimato*, 327. www.ultimato.com.br/revista/artigos/327/mordomia-responsavel. Acesso em 16/10/2023.

PADILLA, René (2011). O suicídio ecológico contemporâneo. *Ultimato*, 328. www.ultimato.com.br/revista/artigos/328/o-suicidio-ecologico-contemporaneo. Acesso em 16/10/2023.

PADILLA, René (2014). *O reino de Deus e a igreja*. Viçosa: Ultimato.

PARADELLO, Jefferson (2019). Criacionismo amplifica importância de preservar o meio ambiente. *Igreja Adventista do Sétimo Dia*. 5 de junho. <https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/biblia/criacionismo-amplifica-importancia-de>

- [preservar-o-meio-ambiente/](#). Acesso em 16/10/2023.
- PASSANDO A LIMPO (2019). IPB3 Passando a Limpo #23_4_190605 Meio Ambiente. Youtube (@ipboficial). 05 de junho. https://www.youtube.com/watch?v=NXgiDlr636g&ab_channel=IgrejaPresbiterianoDoBrasil. Acesso em 16/10/2023.
- PAULA, Sara (2019). Músicas sobre Meio Ambiente. *Igreja Metodista - Portal Nacional*, 22 de março. <https://www.metodista.org.br/musicas-sobre-meio-ambiente>. Acesso em 16/10/2023.
- PAULO VI (1968). *Humanae Vitae*. Santa Sé, 25 de julho. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- PAULO VI (1970). Discurso à assembleia geral (F.A.O.). Santa Sé, 16 de novembro. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html. Acesso em 16/10/2023.
- PAULO VI (1971a). Audiência geral. Santa Sé, 31 de março. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/audiences/1971/documents/hf_p-vi_aud_19710331.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- PAULO VI (1971b). Discours sur les problèmes de la pollution de l'eau et de l'air. Santa Sé, 27 de março. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1971/march/documents/hf_p-vi_spe_19710327_inquinamento.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- PAULO VI (1973). Udiencia Generale. Santa Sé, 7 de novembro. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19731107.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- PAULO VI (1974). Angelus Domini. Santa Sé, 28 de julho. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1974/documents/hf_p-vi_ang_19740728.pdf. Acesso em 16/10/2023.
- PAZ, Dom Roberto Francisco Ferrería (2013). A visão cristã sobre o meio ambiente. 31 de maio. www.cnbb.org.br/a-visao-crista-sobre-o-meio-ambiente-2/. Acesso em 16/10/2023.
- PAZ, Dom Roberto Francisco Ferrería (2022). "Climatizando a nossa fé". In: ISER, *Guia fé no clima: catolicismo*. Rio de Janeiro: ISER, p. 24-7.
- PEPE - Programa de Ensino dos Princípios do Evangelho (2010). Manual de Educação Ambiental. https://issuu.com/jmm_cbb/docs/pepe_-_educa_o_ambiental. Acesso em 16/10/2023.
- PEREIRA, José e BORBA, Rodrigo (2016). *Pastoral da ecologia e do meio ambiente*. Brasília: CNBB.
- PETRINI, Dom João Carlos (2011). Família e Ecologia Humana. IX Congresso Nacional da Pastoral Familiar, Belo Horizonte. <https://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/wp-content/uploads/2011/10/xiiiCongFamDomPetrini.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- PEW (2004). Religion and the Environment: Polls Show Strong Backing for Environmental Protection Across Religious Groups. *Pew Research Center*, 2 de novembro. <http://www.pewforum.org/2004/11/02/religion-and-the-environment-polls-show-strong-backing-for-environmental-protection-across-religious-groups>. Acesso em 16/10/2023.
- PEW (2007). Science in America: Religious Belief and Public Attitudes. *Pew Research Center*, 18 de dezembro. <http://www.pewforum.org/2007/12/18/science-in-america-religious-belief-and-public-attitudes/#global-warming>. Acesso em 16/10/2023.
- PEW (2010). Brazilians Upbeat About Their Country, Despite its Problems. *Pew Research Center*, 22 de setembro. <https://www.pewresearch.org/global/2010/09/22/brazilians-upbeat-about-their-country-despite-its-problems/>. Acesso em 16/10/2023.
- PEW (2014). Religion in Latin America. *Pew Research Center*. 13 de novembro.

- <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- PEW (2015). Catholics Divided Over Global Warming. *Pew Research Center*, 16 de junho. <https://www.pewresearch.org/religion/2015/06/16/catholics-divided-over-global-warming/>. Acesso em 16/10/2023.
- PINHEIRO, Daniel (2013). Sermão: Ecologismo e ambientalismo?. 16 de Junho. <https://missatridentinaembrasil.org/2013/06/18/sermao-ecologismo-e-ambientalismo/>. Acesso em 16/10/2023.
- PINHEIRO, Jorge (2016). “A terra e o Reino: *Laudato Si’* como alerta para a transformação”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 131-63.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ (2004). *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_2006_0526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em 16/10/2023.
- PRANCE, Ghilleen (2006). “Ciência e tecnologia em prol do meio ambiente”. In: BRITO, Paulo Roberto Borges e MAZZONI-VIVEIROS, Solange Cristina (orgs.), *Missão Integral: Ecologia e Sociedade*. São Paulo: W4 Editora, p. 189-200.
- PROGRAMA PONTO DE EQUILÍBRIO (2013). Bispo Jorge Pinheiro - Aquecimento Global. Programa Ponto de Equilíbrio. *Youtube* (@programapde), 12 de novembro. https://www.youtube.com/watch?v=M_A0gOzjFal&ab_channel=ProgramaPontodeEquilibrio. Acesso em 16/10/2023.
- PROVÍNCIA DOS JESUÍTAS DO BRASIL (2016). *Promoção da Justiça Socioambiental – Marco de Orientação*. Rio de Janeiro: Jesuítas Brasil. <http://www.jesuitasbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/12/justica-socioambiental-marco.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- PT (2022). O que os Evangélicos realmente querem para o Brasil - Panfleto. 05 de setembro. <https://lula.com.br/download/o-que-os-evangelicos-realmente-querem-para-o-brasil-panfleto/>. Acesso em 16/10/2023.
- RÁDIO MAANAIM (2017). Assista ao vídeo sobre o II Workshop Ambiental no Maanaim do Espírito Santo. 14 de novembro. <http://radiomaanaim.com.br/post/5732/assista-ao-video-sobre-o-ii-workshop-ambiental-no-maanaim-do-espírito-santo>. Acesso em 16/10/2023.
- RAMIRO, Marcelo (2013). Meio ambiente: o que podemos fazer? *Expositor cristão*, 127(7): 4-6.
- RAMOS, Ariovaldo (2022). “Jardim, mudanças climáticas e vida comunitária”. In: *Guia fé no clima: evangélicos*. Rio de Janeiro: ISER, p. 22-3.
- RAMOS, Hernani (2005). A Rocha Brasil. *Ultimato*, 294, Suplemento jubileu da terra, p. 14.
- RAMOS, Hernani e BARRIENTOS, Maria Eugênia (2011). “Curando a nossa terra”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, 47-55.
- RAMOS, José Carlos (1993). Evangelho, ecologia e vida. *Revista Adventista*, novembro, p. 8-9.
- REIMER, Haroldo (1992). Crise Ecológica: uma Visita de Deus. *Estudos teológicos*, 32(3): 226-39.
- REIMER, Haroldo (2010). *Bíblia e ecologia*. São Paulo: Editora Reflexão.
- REIMER, Haroldo (2011). Paz na criação de Deus - Esperança e compromisso. *Estudos Teológicos*, 51(1): 138-56.
- REVISTA ADVENTISTA (1992). Preservação da natureza: direito e dever dos cristãos. Entrevista

- Dr. Mário Veloso. *Revista Adventista*, agosto, p. 5-8.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira (2016), “Também cantamos ‘Louvado sejas, Senhor’”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira, *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 11-26.
- RIZZARDO, Redovino (2012). Quando a ecologia rima com hipocrisia. *O Progresso*, 5 de outubro, p. 2.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2018). Recursos de louvor e adoração - como organizar um culto de louvor e adoração. <https://www.renewourworld.net/pt-br/2020/06/cartaaberta/>. Acesso em 16/10/2023.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2019a). Guia da Campanha. Em cache. <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:2-6gH0wjeqEJ:https://renewourworld.net/wp-content/uploads/2019/11/Guia-CRNM.pdf&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em 16/10/2023.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2019b). Guia Jejum de Carbono. *Renovar Nosso Mundo*, Recursos, 31 de agosto. <https://renovarnossomundo.org/wp-content/uploads/2022/08/Guia-Jejum-de-Carbono-2019.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2020a). Uma carta de Renovar o Nosso Mundo à igreja evangélica brasileira. www.renewourworld.net/pt-br/2020/06/cartaaberta/. Acesso em 16/10/2023.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2020b). Jubileu pela Terra- Guia adaptado para as igrejas evangélicas pelo movimento Renovar Nosso Mundo Brasil. https://web.archive.org/web/20200923151518/https://renewourworld.net/wp-content/uploads/2020/08/Tempo-da-Cria%C3%A7%C3%A3o-2020_RNMBrasil.pdf. Acesso em 03/02/2022.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2020c). Dia da Terra, pandemia e mudanças climáticas: o que a igreja tem a ver com isso?. *Youtube* (@EcoteologiaDecolonial). https://www.youtube.com/watch?v=Pt_Cv5ItNXs. Acesso em 16/10/2023.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2020d). Por que os cristãos devem se importar com o meio ambiente? Live - Facebook - Página Renovar Nosso Mundo. www.facebook.com/183391882304416/videos/251589222596831/. Acesso em 16/10/2023.
- RNM - RENOVAR NOSSO MUNDO (2020e). Integrante da campanha Renovar Nosso Mundo cria canal para falar sobre ecoteologia. 15 de janeiro. pt.renewourworld.net/2020-01-integrante-da-campanha-renovar-nosso-mundo-cria-canal-para-falar-sobre-ecoteologia. Acesso em 16/10/2023.
- ROCHA, Alessandro (2016). “Céus e terra testemunham a dignidade de toda a vida: Uma reflexão sobre a *Laudato Si’* a partir de ‘dois livros de Deus’”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si’ do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 115-24.
- ROSAS, Tiago (2019). A mordomia do cuidado da terra. *Gospel Prime*, 20 de setembro. <https://www.gospelprime.com.br/a-mordomia-do-cuidado-da-terra/>. Acesso em 16/10/2023.
- SALES, Eugênio de Araújo (1978). Cardeal Eugênio Salles analisa poluição moral. *O Globo*, 15 de julho, p. 2. https://duyt0k3aayxim.cloudfront.net/PDFs/XMLs/paginas/o_globo/1978/07/15/01-primeiro_caderno/ge150778002NAC1-1234_g.jpg. Acesso em 16/10/2023.
- SALES, Eugênio de Araújo (1979). O cristão e a ecologia. *Jornal do Brasil*, 15 de setembro, p. 11. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_09&pesq=%22religi%C3%A3o%22%20%22prote%C3%A7%C3%A3o%20da%20natureza%22&hf=memoria.bn.br&agfis=164021. Acesso em 16/10/2023.

- SALES, Eugênio de Araújo (1989). Ecologia e cristandade. *Jornal do Brasil*, 30 de dezembro, p.9. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_10&pesq=%22religi%C3%A3o%20e%20ecologia%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=285857. Acesso em 16/10/2023.
- SALES, Eugênio de Araújo (1991). Ecologia cristã. *Jornal do Brasil*, 8 de junho, p.41. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_11&pesq=%22religi%C3%A3o%20e%20ecologia%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=43807. Acesso em 16/10/2023.
- SALES, Eugênio de Araújo (1992). Ecologia com Deus. *Jornal do Brasil*, 13 de junho, p.11. http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_11&pesq=%22religi%C3%A3o%20e%20ecologia%22&hf=memoria.bn.br&pagfis=81123. Acesso em 16/10/2023.
- SANCHES, Regina de Cássia Fernanda (2022). “Encantamento e cuidado da criação”. In: *Guia fé no clima: evangélicos*. Rio de Janeiro: ISER, p. 17-8.
- SANTELI, Sérgio (2009). Solução simples para o aquecimento global. *Minuto profético* (blogspot), 23 de setembro. <http://minutoprofeticoblogspot.com/2009/09/solucao-simples-para-o-aquecimento.html>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTELI, Sérgio (2012). Rádio Novo Tempo promove debate sobre sustentabilidade versus alarmismo. *Minuto profético* (blogspot), 19 de junho. <http://minutoprofeticoblogspot.com/2012/06/radio-novo-tempo-promove-debate-sobre.html>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Andrea Ramos e AROUCA, Raquel G. (2011). “Pequenas sementes, grandes ações”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 141-7.
- SANTOS, Andrea Ramos; WUTZKI, Nathalie Cristina e LIMA, Cinthia Vieira Brum (2015). *Cartilha cuidando da criação - material de apoio para educadores*. Campinas: Editora Batista Independente.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2011). “Acampando na natureza”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 97-108.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2016). Um rio de desesperança. *Ultimato*, 362. www.ultimato.com.br/revista/artigos/362/um-rio-de-desesperanca. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2017). Desabafo de um ecólogo cristão. *Ultimato*, 366. www.ultimato.com.br/revista/artigos/366/desabafo-de-um-ecologo-cristao. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2018a). O Projeto de Lei nº 3.729/04 e a Igreja. *Ultimato*, 369. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/369/meio-ambiente>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2018b). Símbolo do cristianismo ameaçado de extinção. *Ultimato*, 371. www.ultimato.com.br/revista/artigos/371/meio-ambiente. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2018c). Feijão com arroz. Veneno e amargura. *Ultimato*, 372. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/372/meio-ambiente>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2018d). Hortas comunitárias: serviço cristão. *Ultimato*, 373. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/373/meio-ambiente>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2018e). Deus salve as baleias. *Ultimato*, 374. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/374/meio-ambiente>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus (2019). Sem graça e sem nutrientes. *Ultimato*, 375. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/375/meio-ambiente>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Marcelo Renan de Deus e PEYNEAU, Anna Cláudia D. (2016). A lama, o pecado, o

- amor e a esperança. *Ultimato*, 358. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/358/a-lama-o-pecado-o-amor-e-a-esperanca>. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Sérgio Ribeiro (2019). IPB3 Classe A IPB #35_5_190829 Meio Ambiente. *Youtube* (@ipboficial). 29 de agosto. https://www.youtube.com/watch?v=3GvEF11oJB8&ab_channel=IgrejaPresbiterianoBrasil. Acesso em 16/10/2023.
- SANTOS, Wostenes Luiz (2011). “O evangelho em ação no Sertão”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 37-45.
- SARAH, Robert, e BENTO XVI. (2020). *From the depths of our hearts: Priesthood, celibacy and the crisis of the Catholic Church*. San Francisco: Ignatius Press.
- SARDINHA, Edson Cortasio (2015). Igreja e Meio Ambiente. *Expositor cristão, Jornal Oficial da Igreja Metodista*, 129(9).
- SCHAEFFER, Francis A. (2003). *Poluição e a morte do homem*. São Paulo: Editora Cultura Cristã.
- SCHERER, Odilo P. (2011a). Questão ecológica, questão moral. *O Estado de S. Paulo*, 12 de fevereiro. <https://opinio.estado.com.br/noticias/geral,questao-ecologica-questao-moral-imp,678624>. Acesso em 16/10/2023.
- SCHERER, Odilo P. (2011b). Ecologia e antropologia. *O Estado de S. Paulo*. 9 de julho. <http://opinio.estado.com.br/noticias/geral,ecologia-e-antropologia-imp,742589>. Acesso em 16/10/2023.
- SCHERER, Odilo Pedro (2012). Rio+20: A questão é o homem. *Arquidiocese de São Paulo*. 19 de junho. <https://arquisp.org.br/arcebispo/artigos-e-pronunciamentos/rio20-a-questao-e-o-homem>. Acesso em 16/10/2023.
- SCHIECK, Euclécio (2013). Na Semana do Meio Ambiente, uma antiga história. *Portal Luteranos*, 05 de junho. <http://www.luteranos.com.br/textos/na-semana-do-meio-ambiente-uma-antiga-historia>. Acesso em 16/10/2023.
- SCHWANTES, Milton (2005). O descanso e as terras livres. *Ultimato*, 294, Suplemento jubileu da terra, p. 4-8.
- SCHWANTES, Rosi (2016). “*Laudato Si'* – uma carta de Francisco que nos pede para sermos cuidadosos”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.), *Evangélicos e o Papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica Laudato Si' do Papa Francisco*. Reflexão: São Paulo, p. 125-130.
- SCOTT, Patrícia (2021). A favor da natureza. *Revista Show da Fé*, 01 de maio. <https://www.revistashowdafa.com.br/reportagens/capa-ecologia-262/>. Acesso em 16/10/2023.
- SECCO, Mauro Benedito Guaraldo (2009). As organizações não-governamentais e o estado brasileiro: relevância para a política de defesa nacional. *Dissertação* (Mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ/História Comparada. 124 p.
- SILVA, Marina (2003). “Fé cristã e Meio Ambiente”. In: CBE, *Missão Integral: proclamar o reino de Deus, vivendo o evangelho de cristo*. Viçosa: Ultimato; Belo Horizonte: Visão Mundial, p. 91-100.
- SILVA, Marina (2005). Fé cristã e Meio Ambiente. *Ultimato*, 294, Suplemento jubileu da terra, p. 2-3.
- SILVA, Marina (2011a). Conhecendo Deus na criação. *Ultimato*, 329. www.ultimato.com.br/revista/artigos/329/conhecendo-deus-na-criacao. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2011b). Babel de ilusões. *Ultimato*, 330. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/330/babel-de-ilusoes>. Acesso em 16/10/2023.

- SILVA, Marina (2011c). Ainda sem cuidar. *Ultimato*, 331. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/331/ainda-sem-cuidar>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2011d). A solução pela raiz. *Ultimato*, 332. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/332/a-solucao-pela-raiz>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2011e). Sentido de urgência. *Ultimato*, 333. www.ultimato.com.br/revista/artigos/333/sentido-de-urgencia. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2011f). “Prefácio”. In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 9-11.
- SILVA, Marina (2012a). Crise civilizatória. *Ultimato*, 334. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/334/crise-civilizatoria>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2012b). O ambiente humano. *Ultimato*, 335. www.ultimato.com.br/revista/artigos/335/o-ambiente-humano. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2012c). Nosso futuro e o das próximas gerações. *Ultimato*, 336. www.ultimato.com.br/revista/artigos/336/nosso-futuro-e-o-das-proximas-geracoes. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2012d). Trabalho e aflição de espírito. *Ultimato*, 337. www.ultimato.com.br/revista/artigos/337/trabalho-e-aficao-de-espírito. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2012e). Sonhos e visões. *Ultimato*, 338. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/338/sonhos-e-visoes>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2012f). Plenitude e sustentabilidade (parte 1). *Ultimato*, 339. www.ultimato.com.br/revista/artigos/339/plenitude-e-sustentabilidade-parte-1. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2013a). Plenitude e sustentabilidade (parte 2). *Ultimato*, 340. ultimato.com.br/revista/artigos/340/plenitude-e-sustentabilidade-parte-2. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2013b). Os jovens terão visões. *Ultimato*, 341. www.ultimato.com.br/revista/artigos/341/os-jovens-terao-visoes. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2013c). Preparar-se. *Ultimato*, 342. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/342/preparar-se>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2013d). Reunindo as águas. *Ultimato*, 343. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/343/reunindo-as-aguas>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2013e). Tesouros de pobreza. *Ultimato*, 344. www.ultimato.com.br/revista/artigos/344/tesouros-de-pobreza. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2013f). O espaço urbano e os cristãos. *Ultimato*, 345. www.ultimato.com.br/revista/artigos/345/o-espaco-urbano-e-os-cristaos. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2014a). Um menino nos nasceu. *Ultimato*, 346. www.ultimato.com.br/revista/artigos/346/um-menino-nos-nasceu. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2014b). O Espírito de Deus pairava sobre as águas. *Ultimato*, 347. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/347/o-espírito-de-deus-pairava-sobre-as-aguas>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Marina (2014c). Ser parte e ser todo. *Ultimato*, 348. www.ultimato.com.br/revista/artigos/348/ser-parte-e-ser-todo. Acesso em 16/10/2023.

- SILVA, Marina (2014d). "Painel com Marina Silva". In: BITUN, Ricardo e RAMOS, Ariovaldo (orgs.), *Lutando pela igreja*. São Paulo: Vox Litteris, cap. 9, epub.
- SILVA, Marina e BOAS, Jane Vilas (2008). Mordomia ambiental. *Ultimato*, 312. www.ultimato.com.br/revista/artigos/312/mordomia-ambiental. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Serguem (2012). Olhando pelo retrovisor. *Wayback Machine*. <https://web.archive.org/web/20131024034801/http://ultimato.com.br/sites/igrejasecociadas/2012/04/22/olhando-pelo-retrovisor/#more-296>. Acesso em 16/10/2023.
- SILVA, Wellington Pereira da (2005). Apresentação - Suplemento jubileu da terra. *Ultimato*, 294: 1.
- SIMIONI, Juliana (2014). Programa Igreja Verde: "É dever do cristão cuidar do Jardim de Deus", afirma Pr. Roberto de Lucena. *Guiame.com.br*, 29 de março. <https://guiame.com.br/gospel/mundo-cristao/programa-igreja-verde-dever-do-cristao-cuidar-do-jardim-de-deus-afirma-pr-roberto-de-lucena.html>. Acesso em 16/10/2023.
- SÍNODO PAN-AMAZÔNICO (2018). Documento Preparatório (lineamenta). Santa Sé. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-preparatorio.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- SÍNODO PAN-AMAZÔNICO (2019a). *Instrumentum laboris*. Santa Sé, 17 de junho de 2019. <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- SÍNODO PAN-AMAZÔNICO (2019b). Documento Final. <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- SIQUEIRA, Josafá C. (2009). *Ética socioambiental*. Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- SIQUEIRA, Josafá C. de (1995). *Meditações ecológicas de Inácio de Loyola*. São Paulo: Loyola.
- SOARES, Esequias (2014). *Oséias: A restauração dos filhos de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD.
- SOARES, Romildo Ribeiro (2009). A recompensa será segundo nossas obras. *Patrocinadores (Igreja Internacional da Graça de Deus)*, 20 de novembro. <https://patrocinadores.ongrace.com/mensagem/ler?titulo=a-recompensa-sera-segundo-as-nossas-obras>. Acesso em 16/10/2023.
- SOUZA, José Carlos de (2003). "Criação, nova criação e método teológico na perspectiva wesleyana". In: CASTRO, Clovis Pinto de (org.), *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: Editeo, p. 67-88.
- STADELMANN, Luís I. J. (2007). *Criação e ecologia na Bíblia*. São Paulo: Loyola.
- TEARFUND (2016). Breve introdução à missão. *Tearfund*. <https://learn.tearfund.org/pt-pt/resources/tools-and-guides/a-short-guide-to-mission>. Acesso em 16/10/2023.
- TEARFUND (2018). Annual Report 2017/18. *Tearfund*. <https://www.tearfund.org/-/media/tearfund/files/get-involved/where-your-money-goes/tf-annual-report-17-18-interactive.pdf>. Acesso em 16/10/2023.
- TEMPO DA CRIAÇÃO (2020). Guia de celebração Jubileu pela Terra-2020. drive.google.com/file/d/1eJRjWJPRsUrOAFfULRtf0mCZb7evGzx/view. Acesso em 16/10/2023.
- THE LUTHERAN WORLD FEDERATION (2010). *Deus, criação e mudanças climáticas*. Porto Alegre: IECLB.
- TONETTI, Márcio (2017). Ecos da Criação. *Revista Adventista*, 16 de outubro.

- www.revistaadventista.com.br/marcio-tonetti/destaques/ecos-da-criacao/. Acesso em 16/10/2023.
- TORNIELLI, Andrea (2017). The secret doctrine of the Heralds. *La Stampa*, 15 de junho. <https://www.lastampa.it/vatican-insider/en/2017/06/15/news/the-secret-doctrine-of-the-heralds-correa-encourages-the-death-of-the-pope-1.34582959/>. Acesso em 16/10/2023.
- TUTSCH, Cindy (2018). Legado Ecológico. *Revista Adventista*, janeiro, p. 24-5.
- ULTIMATO (1992). O planeta na UTI cósmica. *Ultimato*, XXV(216).
- ULTIMATO (2008). Vida sustentável. *Ultimato*, 310. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/310/vida-sustentavel>. Acesso em 16/10/2023.
- URETA, José Antonio (2018). *A mudança de paradigma do Papa Francisco* [S.l: s.n.]
- URETA, José Antônio (2019). O perigo do Sínodo da Amazônia que se aproxima. *Youtube (@Canal-IPCO)*, 29 de agosto. www.youtube.com/watch?v=O4r9D_LSIH0. Acesso em 16/10/2023.
- VALENTINI, Dom Demétrio (2009). *Ecologia e meio ambiente*. Brasília: Edições CNBB.
- VASCONCELOS, André (2019). Guardiões do planeta. *Conexão 2.O*, abril-junho, p. 20-3.
- VEIGA, Carlinhos (2011). "Semeando a consciência ecológica por meio da arte". In: BONTEMPO, Gínia César (org.), *Assim na terra como no céu*. Viçosa: Ultimato, p. 69-76.
- VEIGA, Carlinhos (2019). Música, contemplação e profetismo: o papel do artista cristão no cuidado da criação. <https://www.ultimato.com.br/conteudo/musica-contemplacao-e-profetismo-o-papel-do-artista-cristao-no-cuidado-da-criacao>. Acesso em 16/10/2023.
- VELASQUES, Márcia (2015). Olhai os lírios dos campos. *Expositor cristão*, 129(9).
- VIOTTI, Frederico (2019a). O que escondem os "defensores dos índios". *Newsletter IPCO*, 16 de setembro. <http://mkt.ipco.org.br/vl/acdc6fd5e0c8-1abd-6549414d84b-52-952a7adegXegdWHe1uAXe89c0d4d74d>. Acesso em 16/10/2023.
- VIOTTI, Frederico (2019b). Um Índio de verdade desmascara as ONGs. *Newsletter IPCO*, 15 de outubro. <http://mkt.ipco.org.br/vl/c0911ba9e2bf346a074c35940a-56281c0ba140bceiSeh2Zne1uAXe89c0d4d74d>. Acesso em 16/10/2023.
- VIVENDO (2018). Unidade 2-Ecologia. *Revista vivendo aluno*, 419. Rio de Janeiro: Convicção Editora.
- VON ZUBEN, Reginaldo (2011). A teodiceia e a teologia cristã. *Teologia e Sociedade*, 1(8): 40-65.
- WANLISS, James (2010). *Resisting the Green Dragon: Dominion, not Death*. Burke: Cornwall Alliance.
- WESTHELLE, Vítor (1990). A Voz que Vem da Natureza. *Estudos teológicos*, 30(1): 16-26.
- WIGGINS, Sarah; WIGGINS, Mike; COLLINS, Jude; e SHAW, Sara (2009). Sustentabilidade Ambiental - Respondendo às mudanças ambientais e climáticas. *Roots*, n. 13. Teddington: Tearfund.
- WIRTH, Klaus Dieter (2007). Ecologia. *IECLB*, 26 de julho. <https://www.luteranos.com.br/conteudo/ecologia>. Acesso em 16/10/2023.

APÊNDICE 1 | DADOS BIOGRÁFICOS DOS ENTREVISTADOS

Ângela Maringoli

Autora do livro “Teoambientologia” (2019), obra na qual defende a inserção da temática ecológica na grade curricular de cursos de teologia. É doutora em ciências da religião e tem graduação em química. Faz parte da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais e integra o grupo de trabalho teológico e pastoral da organização ecorreligiosa *Renovar nosso mundo*. Dirige a ong *Oikos, Escola da Vida*. Até 2014, era missionária da Assembleia de Deus. Atualmente, é membro da Igreja Evangélica Manaim.

Entrevista realizada por telefone em 29 de maio de 2020.

Ariovaldo Ramos

Pastor na Comunidade Cristã Reformada. Sua atuação na esfera religiosa é marcada pela participação em um amplo rol de redes e organizações paraeclesiásticas. Foi um dos primeiros assessores teológicos da *A Rocha Brasil*, presidente do conselho diretor da ong *Visão Mundial* no Brasil e embaixador da *Aliança Evangélica Brasileira*. Fortemente identificados com setores de esquerda no campo político, foi também um dos fundadores da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. Atualmente, é membro da iniciativa *Fé no Clima*, do ISER.

Entrevista realizada por telefone em 15 de junho de 2020.

Cláudio de Oliveira Ribeiro

Doutor em teologia, foi professor de ciências da religião na Universidade Metodista de São Paulo e na Universidade Federal de Juiz de Fora. É pastor metodista aposentado, tendo exercido o ministério por cerca de 35 anos. Tem amplo histórico de atuação em movimentos inter-religiosos e ecumênicos, e participou de eventos religiosos ocorridos à época da Eco-92 no Brasil. Foi organizador da coletânea “Evangélicos e o papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica *Laudato Si'*, do papa Francisco” (2016), e também é autor de um dos textos da coletânea “Meio Ambiente e Missão: a responsabilidade ecológica das igrejas” (2003).

Entrevista realizada por telefone em 26 de maio de 2020.

Damy Ferreira

Pastor Batista há mais de seis décadas. Tem extenso histórico de atuação institucional nos mais diversos cargos da Convenção Batista Brasileira. Autor de “Ecologia na Bíblia” (1992), um dos primeiros livros sobre o tema escrito por um pastor evangélico no Brasil. Participou da organização do evento “Celebrando Deus com o Planeta Terra” como Secretário Executivo da

Convenção Batista Carioca. Fez parte de algumas atividades da *A Rocha Brasil* e publicou diversos outros textos relacionados ao tema da religião e ecologia.

Entrevista realizada por telefone em 27 de maio de 2020.

Darci Bortolini

Pároco da paróquia Nossa Senhora de Fátima e assessor diocesano da pastoral da ecologia da diocese de Campo Limpo. Além da atuação na pastoral ecológica local, participa de esforços para a criação de uma pastoral nacional da ecologia. Também é assessor do Projeto Mawako, de São Gabriel da Cachoeira, AM, que apoia iniciativas de pequenos agricultores e artesãos em comunidades indígenas. Foi uma das principais lideranças do movimento pela criação de um parque florestal em terreno que pertencia à Chácara do Jockey (desapropriado pela Prefeitura de São Paulo em 2014).

Entrevista realizada presencialmente em 4 de março de 2020.

David Mesquiati de Oliveira

Pastor pentecostal, preside uma igreja da Assembleia de Deus em Vila Velha, ES. É professor de teologia na Faculdade Unida de Vitória e uma das lideranças atuais do movimento da “Missão Integral”. Foi presidente da Fraternidade Teológica Latino Americana, coordenador da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais e do Fórum Pentecostal Latino-americano e Caribenho. É autor de um dos textos da coletânea “Evangélicos e o papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica *Laudato Si'*, do papa Francisco” (2016).

Entrevista realizada por telefone em 26 de maio de 2020.

Diego Amorim Xavier

Doutorando em ciências sociais na Unicamp. É coordenador da pastoral da ecologia e meio ambiente da diocese de Campo Limpo, SP. Com o apoio do padre Darci Bertolini, viajou para Roma como representante da pastoral para acompanhar o Sínodo da Amazônia e chegou a entregar uma carta, endossada por oito dioceses brasileiras, ao papa Francisco, pedindo apoio para a criação da pastoral nacional da ecologia no Brasil. Recentemente, passou a ocupar a função de tesoureiro da pastoral da ecologia integral do regional Sul 1 da CNBB.

Entrevista realizada por telefone em 26 de fevereiro de 2020.

Diego Ferreira Ramos Machado

Mestre em geociências pela USP. Membro do Conselho Regional de Meio Ambiente, Desenvolvimento Sustentável e Cultura de Paz (CADES), da Prefeitura de São Paulo (SP), entre 2014 e 2018. Foi o primeiro coordenador da pastoral da ecologia da arquidiocese de São Paulo,

fundada a pedido de Odilo Pedro Scherer, então vigário episcopal da região. Deixou a coordenação da pastoral em 2017. Foi seminarista, mas não prosseguiu na carreira sacerdotal. Entrevista realizada por telefone em 26 de fevereiro de 2020.

Eduardo Malaspina

Bispo referencial da pastoral da ecologia integral do Regional Sul 1 da CNBB. À época da entrevista, era bispo auxiliar da São Carlos, onde também atuou como administrador diocesano. Em dezembro de 2022, foi nomeado pelo papa Francisco como bispo da Diocese de Itapeva, SP. Antes de assumir a pastoral da ecologia, foi bispo referencial da “Comissão em defesa da vida”, na mesma região, por cerca de três anos.

Entrevista realizada por Zoom em 14 de junho de 2022.

Éser Pacheco

Presidente da ong *Oikos - Espiritualidade Ecológica*, que se dedica à promoção de celebrações, seminários, ecoturismo, engajamento social e político e educação ambiental. Contribuiu para as coletâneas “Missão Integral: Ecologia e Sociedade” (2006) e “Assim na terra como no céu” (2011). Participou da rede Igrejas Ecocidadãs. Foi pastor da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil. É doutor em psicossociologia pela UERJ e foi professor de psicologia na PUC-MG (2001-20).

Entrevista realizada por Skype em 5 de janeiro de 2021.

Fernando Bortolletto

Pastor da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil há mais de 30 anos. Professor do Seminário Teológico de São Paulo e diretor executivo da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos. Autor de um dos textos da coletânea “Evangélicos e o papa: olhares de lideranças evangélicas sobre a encíclica *Laudato Si*” (2016).

Entrevista realizada por telefone em 27 de maio de 2020.

Gínia César Bontempo

Professora vinculada ao departamento de Biologia Geral da Universidade Federal de Viçosa. Doutora em meio ambiente e conservação da natureza pela mesma instituição. É membro da Igreja Presbiteriana de Viçosa. Filha dos fundadores da *Ultimato*, hoje é uma das sócias-dirigentes da instituição. Foi a organizadora do livro “Assim na terra como no céu: experiências socioambientais na igreja local” (2011). Foi uma das principais intermediadoras da parceria entre a *A Rocha Brasil*, organização da qual era membro, e a *Tearfund*.

Entrevista realizada via Zoom em 29 de outubro de 2020.

Haroldo Reimer

Atuou como pastor na Comunidade Luterana do Rio de Janeiro por cerca de 10 anos. Foi professor de ciências da religião na PUC-GO e reitor da Universidade Estadual de Goiás. Teve contato com a questão ecológica durante seu doutorado em teologia, na Alemanha. Participou como representante evangélico no seminário sobre meio ambiente da CNBB, que culminou na publicação do livro “Igreja e a questão ecológica” (1992). É autor do livro “Bíblia e Ecologia” (2010) e de diversos outros trabalhos teológicos sobre cristianismo e meio ambiente.

Entrevista realizada via Zoom em 7 de junho de 2020.

Jane Maria Vilas Bôas

Antropóloga, foi presidente do *Instituto Brasília Ambiental* e coordenadora de conteúdo no *Instituto Marina Silva*. Como assessora de Marina Silva durante seu primeiro período à frente do Ministério do Meio Ambiente, acompanhou e participou de articulações relacionadas a iniciativas ecorreligiosas. Também já assinou artigos como coautora de Marina na *Ultimato*. Recentemente, foi nomeada assessora especial no Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima. No começo dos anos 2000, converteu-se evangélica e passou a frequentar uma igreja batista. Depois passou para uma igreja presbiteriana e, à época da entrevista, afirmou não ter uma identidade denominacional fixa.

Entrevista realizada via Zoom em 7 de junho de 2020.

Josias Vieira

Pastor da Igreja Batista em Coqueiral, Recife, PE. Líder do movimento “Nós na Criação” e criador do canal “Ecoteologia Decolonial” no Youtube. Participou da coalizão “Evangélicos pelo Clima”, é membro da *Renovar nosso mundo* e participa de inúmeros seminários, cursos e encontros realizados por redes e lideranças ecorreligiosas ao redor do Brasil.

Entrevista realizada via Zoom em 19 de junho de 2020.

Laurence de Oliveira Martins

Pastor da Igreja Quadrangular em Manaus. Foi um dos organizadores do fórum “Igreja e Sustentabilidade”. É fundador da *Agência Missional Origem*. Formado em psicologia nos EUA, já articulou parcerias com a *Tearfund* e participa de atividades da *Renovar nosso mundo*. Em 2021, foi nomeado secretário parlamentar do deputado federal Silas Câmara, que é pastor da igreja Assembleia de Deus.

Entrevista realizada via Zoom em 5 de novembro de 2020.

Leonardo Boff

Expoente da teologia da libertação e pioneiro no campo da ecoteologia. Seguindo o costume religioso que aponta para o início de uma nova vida no seio da Igreja, Leonardo escolheu esse nome após sua consagração religiosa. Ingressou na ordem franciscana em 1959, foi ordenado padre em 1964 e exerceu o sacerdócio por 28 anos, desligando-se da Igreja Católica logo após a realização da Eco-92. Em 1985, foi condenado pelo Vaticano a um ano de silêncio obsequioso após julgamento conduzido por Joseph Ratzinger (futuro papa Bento XVI). Em 1993, tornou-se professor de ética, filosofia da religião e ecologia na UERJ.

Entrevista realizada via Google Meet em 3 de janeiro de 2023.

Letícia Florêncio Araújo

Assistente de comunicação do *Movimento Laudato Si'* (antes *Movimento Católico Global pelo Clima*). Atuou no serviço de Direitos Humanos, Justiça, Paz e Integridade da Criação da Juventude Franciscana do Brasil. Formada em jornalismo. É uma das responsáveis pela organização do curso “Animadores da *Laudato Si'*” no Brasil.

Entrevista realizada via Zoom em 24 de junho de 2020.

Lourdes Brazil Santos Argueta

Diretora do *Centro de Educação Ambiental Gênesis*, no qual são oferecidas atividades de educação ambiental direcionadas a escolas, empresas e instituições religiosas. Doutora em psicossociologia pela UFRJ. Identifica-se como batista. Integra o movimento *Renovar nosso mundo* e participa de atividades promovidas pela *Tearfund*.

Entrevista realizada via Zoom em 2 de junho de 2020.

Luis Dufaur

Conselheiro do *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* (IPCO) e membro da comissão de estudos ambientais do mesmo instituto. Nasceu em Buenos Aires, mas sua família é originária da França. Foi um dos primeiros a tratar do tema ecológico no âmbito da *Tradição, Família e Propriedade* (TFP), a pedido de Plínio Corrêa de Oliveira, ainda na década de 1970. Participou como um dos emissários da TFP na Eco-92, e também da conferência-protesto “Eco-92-Vozes Alternativas”.

Entrevista realizada via Zoom em 20 de julho de 2022.

Magali do Nascimento Cunha

Professora no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo. Integrante do Grupo de Referência de Peregrinação de Justiça e Paz do Conselho

Mundial de Igrejas - CMI. É metodista e já ocupou cargos em nível regional, nacional e internacional no CMI. Publicou textos nas coletâneas “Evangélicos e o Papa” (2016) e “Cuidar da casa comum” (2016). É editora-geral do coletivo Bareia, uma agência colaborativa de checagem de conteúdos religiosos que circulam na mídia em geral e nas redes sociais.

Entrevista realizada por telefone em 20 de maio de 2020.

Marcelo Renan de Deus Santos

Doutor em ecologia, foi professor de veterinária na Universidade Vila Velha, ES (1999-2020). Autor de diversos artigos na extinta coluna “Meio ambiente e fé cristã” e na seção “Mais que notícias”, da *Ultimato*. É membro da Igreja Batista da Praia do Canto, em Vitória, ES, e preside o *Instituto Marcos Daniel*, organização que promove a conservação de biodiversidade por meio de projetos de preservação, ecoturismo, capacitação de pessoas e educação ambiental.

Entrevista realizada por telefone em 27 de fevereiro de 2020.

Marcos Franqui Custódio

Cofundador, primeiro presidente e diretor nacional da *A Rocha Brasil*. Deixou os cargos diretivos da organização em 2011, mas voltou em 2017. Ocupava a presidência do conselho administrativo quando a *A Rocha Brasil* encerrou suas atividades (2021). É formado em química pela USP-Ribeirão Preto e tem mestrado em ciência dos alimentos pela Unesp. Tem ampla experiência no terceiro setor. Começou a se engajar em pautas sociais por meio da Aliança Bíblica Universitária, e chegou a ocupar cargos diretivos também nessa organização. Atualmente, participa de algumas atividades da *Renovar nosso mundo*. É membro da Igreja Batista.

Entrevista realizada por telefone em 8 de junho de 2020.

Mark Greenwood

Missionário e pastor batista. Nascido no Reino Unido, viveu e trabalhou no Brasil de 1993 a 2014. Integrou o comitê editorial da revista “Footsteps”, da *Tearfund*. Enquanto exercia trabalho missionário no Ceará, participou do programa de educação ambiental promovido pela *A Rocha Brasil*. Atuou por vários anos como coordenador do Departamento de Ação Social da Convenção Batista Brasileira (CBB). Foi um dos principais articuladores da campanha “Vida Plena e Meio Ambiente”, organizada pela CBB em 2011, na esteira da Rio+20, e encabeçou outros esforços institucionais para a produção e difusão de aportes ecorreligiosos entre os batistas brasileiros.

Entrevista realizada por telefone em 21 de maio de 2020.

Marina Silva

Ministra do Meio Ambiente e Mudança do Clima. Comandou a mesma pasta de 2003 a 2008. Iniciou a carreira legislativa como vereadora em 1988. Foi eleita deputada estadual pelo Acre em 1990, senadora pelo Acre em 1994 e 2002, e deputada federal por São Paulo em 2022. Participou de diversas articulações ecorreligiosas ao longo das últimas décadas. Entre 2011 e 2014, foi responsável pela coluna “Meio ambiente e fé cristã”, da *Ultimato*. De origem católica, abandonou o convento após participar de um curso sobre sindicalismo rural ministrado por Clodovis Boff (irmão de Leonardo Boff) e Chico Mendes. Sua formação religiosa foi fortemente marcada pela teologia da libertação e pela participação nas Comunidades Eclesiais de Base. Nos anos 1990, converteu-se para o pentecostalismo, atribuindo sua conversão à obtenção de uma cura milagrosa. Atualmente, é missionária da Assembleia de Deus.

Entrevista realizada via Zoom em 25 de abril de 2022.

Mayra Santos

Coordenadora de Programas no Brasil do *Movimento Laudato Si'* (antes *Movimento Católico Global pelo Clima*). Secretária Nacional para a Área Nordeste da Juventude Franciscana do Brasil. É uma das responsáveis pela organização do curso “Animadores da *Laudato Si'*” no Brasil.

É bióloga, mestre em zoologia e doutoranda em ecologia e conservação da biodiversidade.

Entrevista realizada via Zoom em 24 de junho de 2020.

Moab César Carvalho Costa

Pastor na Assembleia de Deus no Brasil. Foi convidado pela Igreja Católica para participar do Sínodo da Amazônia na condição de “delegado fraterno”, representando o segmento pentecostal. É professor de história na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. É membro da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais.

Entrevista realizada por telefone em 18 de junho de 2020.

Paulo Roberto Borges de Brito

Cofundador da *A Rocha Brasil* e um dos organizadores do livro *Missão Integral: Ecologia e Sociedade* (2006). Mestre em ciência ambiental pela USP, passou a integrar a Aliança Bíblica Universitária durante a graduação em economia na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Até 2006, o endereço formal da *A Rocha Brasil* era a casa de seus pais. Afastou-se das atividades do grupo após se mudar a trabalho para os EUA. De origem pentecostal, frequentava a Assembleia de Deus Betesda à época da fundação da *A Rocha Brasil*. Nos EUA, passou a frequentar a Igreja Vineyard of the Rockies.

Entrevista realizada via Zoom em 4 de novembro de 2020.

Pilato Pereira

Reverendo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. É mestre em teologia e tem especialização em espiritualidade, ecologia, educação. Fez parte da Comissão Pastoral da Terra e da ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Chegou a ser ordenado diácono e presbítero pela Igreja Católica. Por vários anos, ficou responsável pela gestão e pelas postagens no blog da pastoral da ecologia da região Sul III da CNBB, fundada por Antônio Cechin. Seguiu participando das atividades da pastoral da ecologia mesmo após sua transição para o anglicanismo. Recentemente, publicou o livro “Ecologia integral: justiça e paz com a Criação” (2023).

Entrevista realizada por telefone em 30 de maio de 2020.

Raquel Arouca

Articuladora nacional da *Renovar nosso mundo*. Foi coordenadora de projetos e cofundadora da *A Rocha Brasil*. Tem ampla formação técnica na área ambiental. É bacharel em ciências biológicas, tem mestrado em ecologia e recursos naturais na UFSCar, doutorado em entomologia e especialização em educação ambiental pelo Senac-RJ. De origem batista, passou a integrar a Aliança Bíblica Universitária durante a graduação. É autora de um dos capítulos da coletânea “Assim na terra como no céu” (2011) e figura de destaque em diversas reuniões, articulações e campanhas ecorreligiosas ao redor do país.

Entrevista realizada por telefone em 8 de junho de 2020.

Simone Vieira

Advogada e teóloga. É diretora de Advocacy na *Tearfund Brasil* e atua na gestão, articulação e impulsionamento de lideranças e iniciativas religiosas na área ambiental. Foi cofundadora de movimentos como o *Renovar nosso mundo*, *Nós na criação* e *Evangélicos pelo Clima*. Trabalha na área socioassistencial há 22 anos e também já atuou como coordenadora do Comitê de Ação Social da Convenção Batista Mineira.

Entrevista realizada por telefone em 22 de junho de 2020.

Valter Ravara

Foi pastor batista por vários anos. Em alguns contextos, identifica-se como “eco capelão”. Liderou a produção de uma edição ecológica da Bíblia (a *EcoBíblia*), feita com materiais recicláveis e acrescida de textos sobre a defesa do meio ambiente, que foi impressa pela Sociedade Bíblica do Brasil. Também foi o criador do *Instituto Gênesis 1.28*, organização paraeclesial que tinha entre seus objetivos a divulgação de pautas ecorreligiosas através de iniciativas como o “Programa Igreja Verde”.

Entrevista realizada por telefone em 12 de maio de 2020.

Timóteo Carriker

Missionário da Igreja Presbiteriana dos EUA. Atuou na Igreja Presbiteriana do Brasil (1977-98) e na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1999 até hoje). Foi capelão da *A Rocha Brasil*, é membro da iniciativa *Fé no Clima*, do movimento *Renovar nosso mundo* e de inúmeras outras iniciativas ecorreligiosas lançadas ao longo das últimas décadas. É autor do livro “Teologia bíblica da criação” (2014), editado pela *Ultimato*, e de diversos outros textos sobre cristianismo e ecologia. É um dos mais experientes ecoevangélicos em atividade no Brasil. Sua obra é amplamente apontada como uma das principais referências ecoteológicas do campo evangélico. Entrevista realizada por telefone, em duas sessões, ambas no dia 10 de junho de 2020.

Vicente Ferreira

Bispo da diocese de Livramento de Nossa Senhora, BA. À época da entrevista, era bispo auxiliar da arquidiocese de Belo Horizonte. Chegou a ganhar projeção nacional como liderança de movimentos sociais em defesa das famílias atingidas pelo rompimento da barragem da Mina do Córrego do Feijão, em Brumadinho, MG. É doutor em ciências da religião e membro da Congregação do Santíssimo Redentor. Atualmente, preside a Comissão de Ecologia Integral e Mineração da CNBB.

Entrevista realizada via Zoom, em duas sessões, nos dias 16 e 17 de abril de 2022.

APÊNDICE 2 | PEQUENO ADENDO SOBRE A IMPORTÂNCIA DOS INTERMEDIADORES NA VIABILIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS

No segmento católico, as primeiras conversas que consegui realizar foram com sacerdotes de primeiro escalão (padres), leigos, e animadores de pastorais ecológicas cujas perspectivas forneciam pontos de partida importantes para compreender a incorporação da pauta ambiental numa escala mais micro, do cotidiano da igreja, mas que ofereciam poucas pistas relativas à dinâmica institucional mais ampla e estrutural, isto é, sobre as estratégias vislumbradas pela Igreja Católica no trato desse tema. Nesse sentido, a realização de conversas com bispos mostrava-se fundamental, sobretudo no caso de sacerdotes que estivessem de alguma maneira ligados às discussões sobre ecologia no âmbito nacional e em instituições como a CNBB.

Tendo isso em vista, busquei contatar diretamente vários sacerdotes do “alto escalão”, porém, em virtude do cargo que ocupam na Igreja, diversos “filtros” dificultavam o acesso a tais pessoas. Para além da questão quantitativa das inúmeras solicitações que os bispos recebem, há uma série de outras barreiras a serem vencidas, como o desconforto em relação a uma entrevista semiestruturada, na qual as perguntas não estão definidas de antemão, gerando talvez o temor de que a autoridade eclesiástica pudesse entrar numa “saia justa”, cometer alguma imprudência discursiva, se contradizer etc. Por fim, com as restrições impostas pela pandemia de Covid-19, não havia como “quebrar o gelo” por meio de um contato inicial em atividades como mutirões, celebrações do dia da Terra, eventos de Campanhas da Fraternidade etc.

Diante dessas barreiras, a estratégia adotada consistiu em buscar interlocutores que já contassem com a confiança dos bispos e que poderiam não só convencê-los a abrir um espaço em sua concorrida agenda, mas também “desarmá-los” em relação à conversa que seria realizada. No caso, tal interlocutor foi o sociólogo Eduardo Brasileiro, que atua na Igreja Católica como representante da Articulação Brasileira pela Economia de Clara e Francisco. O próprio contato com Eduardo, por sua vez, foi possibilitado por outro importante interlocutor, o sociólogo André Ricardo de Souza (UFSCar). Graças às indicações, compartilhamento de contatos e apresentação da pesquisa obtidos por meio de tais intermediações, consegui entrevistar dois bispos católicos que lidam diretamente com a pauta ecológica no âmbito nacional.

Já no caso dos evangélicos, um dos principais desafios era o de abarcar a maior pluralidade possível de denominações sem desconsiderar a participação de lideranças que estiveram ligadas a iniciativas ecorreligiosas historicamente relevantes. Nesse caso, duas entrevistadas acabaram se tornando também intermediadoras e foram fundamentais para que a “bola de neve” começasse a ganhar corpo: Gínia Bontempo, editora da revista *Ultimato*, e Rachel Arouca, que foi

coordenadora da projetos e cofundadora da *A Rocha Brasil* e atualmente é articuladora nacional da *Renovar nosso mundo*. Para além da ajuda mais imediata que elas me ofereceram, não foram poucos os casos em que algum entrevistado que contatei só se sentiu à vontade para participar da pesquisa quando eu mencionei que Rachel ou Gínia já haviam contribuído.

Para além da colaboração de inúmeros intermediários, a viabilização de entrevistas com pessoas de difícil acesso, como Leonardo Boff e Marina Silva, também foi o resultado de mediações, de muita teimosia de minha parte, e de uma boa dose de sorte. Dada a sua importância histórica na introdução da temática ecológica no catolicismo brasileiro e a influência que ele ainda exerce dentro e fora do campo cristão, Boff foi o primeiro a ser contatado para uma possível entrevista, mas o último a concretizá-la. Na verdade, após uma série de tentativas frustradas de contato, sua participação já tinha sido descartada quando Reginaldo Prandi e eu resolvemos mandar um último e-mail, o qual então foi respondido por sua esposa, Márcia Miranda, que então se encarregou de fazer a conversa acontecer.

Já no caso de Marina Silva, a princípio, o contato mais próximo que encontrei foi o de sua ex-assessora, Jane Vilas Bôas, que ajudou a articular iniciativas ecorreligiosas (como a rede “Igrejas Ecocidadãs”) no primeiro período de Marina à frente do Ministério do Meio Ambiente e foi coautora de artigos publicados na *Ultimato*. Em razão de seu envolvimento nessas atividades, uma entrevista com Jane já seria, por si só, bastante relevante. Por não ter seu e-mail ou número de telefone, enviei uma mensagem para Jane em seu perfil no *Facebook* apresentando a pesquisa e pedindo sua contribuição. Jane é formada em ciências sociais, daí a minha expectativa de que ela se interessasse pela pesquisa, o que de fato aconteceu. Curiosamente, porém, um dos fatores que pesaram na credibilidade do meu pedido, conforme ela mencionou na entrevista, foi o fato de a rede social exibir nossos amigos em comum, e um deles era Raphael Freston, com quem estudei durante a graduação e mestrado na USP. Como o sobrenome sugere, Raphael é filho de Paulo Freston, um dos grandes nomes da sociologia da religião no Brasil.

Enfim, após entrevistar Jane, ela me colocou em contato com a atual assessora de Marina Silva e, por várias vezes, arranjos foram sendo refeitos e adiados, sobretudo por intercorrências políticas, afinal o ano de 2022 foi marcado pela formação da federação partidária entre PSOL e Rede, pela viabilização da candidatura de Marina como deputada federal por São Paulo, compromissos de campanha, julgamentos sobre a pauta ambiental no STF etc. Ao perceber que minha pauta dificilmente seria priorizada na disputadíssima agenda de Marina e que o tempo para a viabilização da conversa estava se esgotando, recorri novamente a Jane, e foi o “empurrãozinho” dado por ela que, finalmente, garantiu a realização da entrevista com Marina Silva.

APÊNDICE 3 | LINHA DO TEMPO

1967 |

- O historiador Lynn White Jr. publica na revista *Science* o artigo “As raízes históricas de nossa crise ecológica”, o principal marco teórico da vinculação entre problemas ecológicos e a cosmologia judaico-cristã.

1970 |

- O papa Paulo VI aborda pela primeira vez a temática ecológica em um pronunciamento na Assembleia da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO).
- O teólogo e pastor presbiteriano Francis Schaeffer publica o livro “Poluição e a morte do homem”.

1971 |

- Elaboração do documento “O meio ambiente global, escolha responsável e justiça social”, apresentado pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) na primeira conferência da ONU sobre meio ambiente, em Estocolmo, no ano seguinte.

1972 |

- Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano (Conferência de Estocolmo), a primeira reunião da ONU sobre o tema da degradação ambiental.

1975 |

- Leonardo Boff publica o artigo “A não-modernidade de São Francisco: a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico”, registro mais antigo que encontrei de um sacerdote católico brasileiro abordando a temática ambiental.

1979 |

- A Igreja Católica promove a Campanha da Fraternidade “Preserve o que é de todos”.

1982 |

- O Concílio Geral da Igreja Metodista no Brasil inclui a pauta ambiental no seu “Plano para a Vida e a Missão da Igreja”.

1984 |

- Publicação do livro “O problema ecológico e suas implicações éticas”, do frei Antônio Moser.

1986 |

- A Conferência Franciscana Brasileira cria o SINFRAJUPE- Serviço Franciscano de Justiça, Paz e Ecologia.
- Criação da pastoral da ecologia na diocese de Tubarão, SC, que aparece nos registros históricos como a primeira do tipo no Brasil.

1988 |

- A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil lança um manifesto em defesa da Amazônia.

1990 |

- Conselho Consultivo Anglicano altera o rol de missões da igreja, incluindo a necessidade de: “Lutar para salvaguardar a integridade da Criação, sustentar e renovar a vida da terra”.
- O papa João Paulo II publica a “Mensagem para a celebração do XXIII dia mundial da paz”, a primeira sistematização oficial de uma perspectiva católica em relação à agenda ambiental.

1992 |

- CNBB publica o livro “A Igreja e a questão ecológica”.
- Edição especial da *Ultimato* com a matéria de capa “O planeta na UTI cósmica”.
- A comissão geral da Igreja Adventista aprova a declaração “O cuidado com a criação”.
- O pastor batista Damy Ferreira publica “Ecologia na Bíblia”, ao que tudo indica o primeiro livro de um evangélico brasileiro dedicado exclusivamente a essa temática.
- Vigília interreligiosa “Um novo dia para a Terra”, organizada pelo ISER.
- Passeata “Celebrando Deus com o Planeta Terra”, organizada por lideranças evangélicas no Rio de Janeiro.
- O grupo *Tradição, Família e Propriedade* (TFP), liderado por Plínio Corrêa de Oliveira, organiza o evento internacional “Eco-92 - Vozes alternativas” em contraposição à Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (“Eco-92”).

1995 |

- Leonardo Boff lança o livro “Ecologia: grito da terra, grito dos pobres”, sua principal obra sobre a temática ambiental.

1997 |

- A teóloga e freira Ivone Gebara publica o livro “Teologia ecofeminista” em um esforço pioneiro de articular, a partir de uma perspectiva católica, discussões sobre gênero e ecologia.

2001 |

- A ABU Editora lança no Brasil o livro “A Rocha - Uma comunidade evangélica lutando pela conservação do meio ambiente”, escrito por Peter Harris (fundador da organização).

2002 |

- Oficialização da *Rede Ambiental da Comunhão Anglicana*.

2003 |

- Marina Silva propõe a criação do movimento “Jubileu Ambiental” num encontro com lideranças do movimento de missão integral.
- A Casa Publicadora das Assembleias de Deus inclui a temática ambiental no material das escolas dominicais.
- A Editeo, editora ligada à Igreja Metodista no Brasil, lança a coletânea “Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas”.

2004 |

- É formado o primeiro comitê nacional para a institucionalização da *A Rocha no Brasil*.

2005 |

- Realização da campanha “Jubileu para a Terra”, organizada por redes evangélicas.

2006 |

- Lançamento oficial da *A Rocha Brasil* no 1º Fórum Missão Integral: Ecologia e Sociedade, organizado pela *A Rocha Brasil* e organizações parceiras.

2007 |

- Publicação do “Documento de Aparecida”, elaborado durante a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe (CELAM) e relatado pelo então cardeal Bergoglio, futuro papa Francisco.

2008 |

- O CMI institucionaliza a campanha “Tempo da Criação”.
- A *Ultimato* inclui em suas edições bimestrais a seção “Meio ambiente e Fé Cristã”.

2009 |

- A *Tearfund* passa a apoiar projetos da *A Rocha Brasil*.

2010 |

- Tradução e distribuição pela Igreja Luterana no Brasil do livro “Deus, criação e mudanças climáticas”.
- O pastor luterano Haroldo Reimer publica o livro “Bíblia e ecologia”.
- O papa Bento XVI publica a mensagem “Se quiseres cultivar a paz, preserva a Criação”.

2011 |

- Lançamento da coletânea “Assim na terra como no céu”, organizada por Gínia Bontempo, que à época atuava na *Ultimato* e na *A Rocha Brasil*.
- Convenção Batista Brasileira define “Vida Plena e Meio Ambiente” como tema anual, e Mark Greenwood passa a coordenar a produção de uma série de reflexões teológicas.
- Convenção Batista Brasileira aprova a “Carta de Niterói” conclamando os fiéis e as igrejas a se empenharem na causa ambiental.
- Começa a articulação Igrejas Ecocidadãs.
- A Igreja Católica promove a Campanha “Fraternidade e a Vida no Planeta”.
- O *Movimento de Solidariedade Ibero-Americana* (MSIA) publica o livro “Os desvios da Campanha da Fraternidade 2011: A idolatria da natureza promove a pobreza, a fome e o malthusianismo”.

2012 |

- Organizações que compõem a rede Igrejas Ecocidadãs ajudam a promover a campanha internacional “Jejum de carbono”, criada pela *Tearfund*.
- A Igreja Católica designa o arcebispo de São Paulo, Odilo Scherer, para liderar a comitiva da Santa Sé na Rio+20.
- Bertrand de Orléans e Bragança publica a obra “Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma ‘religião’ ecológica, igualitária e anticristã”, editada pelo *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* (IPCO).

2014 |

- Timóteo Carriker lança o livro “Teologia Bíblica da Criação”, editado pela *Ultimato*.
- A *Tearfund* deixa de financiar a *A Rocha Brasil*.

2015 |

- 🍃 Publicação da encíclica “Laudato Si’”, do papa Francisco.
- 🍃 Criação do *Movimento Católico Global pelo Clima*.
- 🍃 ISER lança a iniciativa “Fé no Clima”.

2016 |

- 🍃 A Igreja Católica promove a Campanha da Fraternidade “Casa comum, nossa responsabilidade”.
- 🍃 O papa Francisco cria o Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano integral.

2017 |

- 🍃 A seção “Meio ambiente e Fé Cristã”, da *Ultimato*, é descontinuada.
- 🍃 Início das atividades do movimento *Renovar nosso mundo*.
- 🍃 A Igreja Católica promove a Campanha da Fraternidade “Biomass brasileiros e defesa da vida”

2018 |

- 🍃 Começam as articulações para o estabelecimento de uma filial brasileira da *Iniciativa Inter-religiosa pelas Florestas Tropicais*.

2019 |

- 🍃 A Igreja Católica inicia o Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica, convocado para encontrar “novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”.
- 🍃 Começam a ser ministrados os cursos de formação dos “Animadores da *Laudato Si’*”.

2020 |

- 🍃 A organização A Rocha encerra suas atividades no Brasil.
- 🍃 Fundação da iniciativa *Fé & Trabalho*.

2021 |

- 🍃 Lançamento da coalizão “Evangélicos pelo clima”.
- 🍃 O *Movimento Católico Global pelo Clima* passa por uma reestruturação e é relançado como *Movimento Laudato Si’*, junto com a “Plataforma *Laudato Si’*”.
- 🍃 A produtora Brasil Paralelo lança os documentários “Cortina de fumaça” e “A esperança se chama liberdade”.

2022 |

- 🍃 Lançamento do filme “A Carta”.
- 🍃 Lançamento da “Escola de ecoprofecia”, conduzido pela organização *Casa Galileia*.
- 🍃 O ISER publica os guias “Fé no Clima”, segmentados para os católicos, evangélicos, budistas, religiões de matriz africana, judeus e islâmicos.

2023 |

- 🍃 O papa Francisco lança a Exortação Apostólica *Laudate Deum*.