

UNIVERSIDADE DE LISBOA
Instituto de Ciências Sociais



UNIVERSIDADE
DE LISBOA



Os Dilemas do Antropoceno e a Resposta Religiosa
Percursos e Iniciativas da ONU no âmbito Ambiental e Religioso

Luana Brasil Dias

Orientador: Doutor José Luís de Oliveira Garcia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia da Ciência,
especialidade em Ciência e Sociedade.

2025



UNIVERSIDADE
DE LISBOA



Os Dilemas do Antropoceno e a Resposta Religiosa
Percursos e Iniciativas da ONU no âmbito Ambiental e Religioso

Luana Brasil Dias

Orientador: Doutor José Luís de Oliveira Garcia

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia da Ciência,
especialidade em Ciência e Sociedade.

Júri:

Presidente: Doutora Ângela Maria Barreto Xavier, Investigadora Coordenadora e Presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Vogais:

- Doutora Bela Irina Passos Natário de Castro, Investigadora de Pós-Doutoramento do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra;
- Doutora Maria João Leitão Simões Areias Pereira, Professora Associada com Agregação aposentada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade da Beira Interior;
- Doutora Natividade Helena Mateus Jerónimo, Professora Associada com Agregação do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade de Lisboa;
- Doutor José Luís de Oliveira Garcia, Investigador Principal do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e orientador.

Esta investigação foi realizada com o apoio institucional da Fundação para a Ciência e Tecnologia, através da concessão de uma bolsa de doutoramento (SFRH/BD/150578/2020), com a duração de 53 meses.

Dedicatória

In memoriam Papa Francisco (1936-2025),
cujo testemunho de fé, simplicidade
e compromisso com a Casa Comum
inspirou profundamente esta tese.

Dedico também ao meu amorzinho, Zombie.

Agradecimentos

A Deus pela dádiva da vida.

Ao mar pelo abraço.

Ao surf pela capacidade de cura.

Ao meu orientador, Doutor José Luís de Oliveira Garcia, pelo apoio, confiança, disposição e generosidade dedicadas na elaboração desta tese e pela amizade lentamente fomentada no decorrer da orientação.

Ao Instituto de Ciências Sociais pela acolhida.

À FCT pelo apoio financeiro.

Aos meus queridos pais por sempre acreditarem na minha educação como ferramenta de emancipação enquanto indivíduo e, sobretudo, como mulher.

Ao meu terapeuta Sérgio.

À Prof. Doutora Maria Fernanda Palma e sua equipe que incansavelmente colaboraram com questões burocráticas.

Aos meus queridos colegas de turma que compartilharam comigo as agruras de escrever uma tese em meio à pandemia.

Ao Bruno por não me permitir sob hipótese alguma desistir.

A todos os meus amigos que direta ou indiretamente fizeram esta tese possível por diferentes razões.

*Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...*

*O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...*

*Eu não tenho filosofia; tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...*

Alberto Caeiro

Resumo

A presente tese tem como âmbito a relação entre a crise ecológica e a resposta que a esfera religiosa tem dado em iniciativas realizadas no contexto da Organização das Nações Unidas (ONU), uma das mais relevantes instituições internacionais. A crise ecológica do nosso tempo tem sido teorizada a partir da noção do Antropoceno, muito especialmente as consequências de grande espectro ligadas às alterações climáticas. A esfera da religião nunca deixou de incorporar uma visão sobre a natureza, mas desde finais do século XX tem sido cada vez mais interpelada a assumir um papel à altura de suas responsabilidades éticas e civilizacionais. O objetivo desta tese é traçar o percurso da confluência que foi verificada na esfera religiosa institucional e, muito em concreto, analisar as declarações religiosas emitidas em importantes contextos, como o Encontro de Assis e outros eventos ecuménicos, que delinearam o processo histórico que culminou na Iniciativa *Faith for Earth*, dirigida pela ONU. O método é fundamentalmente pautado pela análise hermenêutica, desenvolvido no quadro de uma pesquisa qualitativa que procura compreender as percepções e significados atribuídos à questão ecológica e climática pelos agentes religiosos estudados. O campo empírico é constituído por documentação relativa às declarações históricas sobre a natureza, às declarações inter-religiosas pré-Conferência das Partes (COP) e aos documentos oficiais emitidos pela Iniciativa *Faith for Earth*. A ideia fundamental da conclusão é que este fenómeno desafia as teorias de secularização, sugerindo que a religião, em vez de declinar, está se transformando e desempenhando um papel na formação de sujeitos ecologicamente responsáveis.

Palavras-chave: Ecologia; Religião; ONU-Faith for Earth; Antropoceno; Escatologia.

Abstract

The scope of this thesis is the relationship between the ecological crisis and the response that the religious sphere has given through initiatives carried out within the context of the United Nations (UN), one of the most relevant international institutions. The ecological crisis of our time has been theorized from the notion of the Anthropocene, particularly regarding the wide-ranging consequences related to climate change. The religious sphere has always incorporated a vision of nature, but since the late 20th century, it has increasingly been called upon to assume a role that matches its ethical and civilizational responsibilities. The objective of this thesis is to trace the path of convergence that has been observed within the institutional religious sphere, and specifically to analyze the religious declarations made in important contexts, such as the Assisi Meeting and other ecumenical events, which shaped the historical process that culminated in the UN-Faith for Earth Initiative. The methodology is fundamentally based on hermeneutic analysis, developed within a qualitative research framework that seeks to understand the perceptions and meanings attributed to the ecological and climate issue by the religious actors studied. The empirical field consists of documentation related to historical declarations about nature, interfaith declarations preceding the Conference of the Parties (COP), and official documents issued by the Faith for Earth Initiative. The fundamental idea of the conclusion is that this phenomenon challenges secularization theories, suggesting that religion, rather than declining, is transforming and playing a role in shaping ecologically responsible subjects.

Key-words: Ecology; Religion; UN-Faith for Earth; Anthropocene; Eschatology.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
1. Apresentação do Problema.....	1
2. Definição dos termos Ecologia e Religião.....	3
3. Razões para estudar a religião e sua relação com a Ecologia/Ambientalismo.....	5
4. Metodologia e Delineamento do Campo Empírico.....	10
5. Estrutura Argumentativa e Distribuição dos Capítulos.....	16

CAPÍTULO I – ALGUNS ELEMENTOS PARA COMPREENDER A CRISE ECOLÓGICA ENQUANTO CRISE ESCATOLÓGICA

1. Introdução.....	19
2. Crise Ecológica, Crise Escatológica.....	24
2.1. “Fim do Mundo”.....	26
2.2. IPCC, o Livro das Revelações do Apocalipse Climático.....	29
2.3. Cenários Aterrorizantes.....	30
2.4. Desigualdade Climática.....	33
2.5. Incerteza e Precaução.....	33
3. Antropoceno: A Marca Humana sobre o Planeta.....	36
3.1. <i>Voici les Temps des Assassins</i>	37
3.2. Um campo conceitual em disputa.....	40
3.2.1. O Bom Antropoceno.....	42
3.2.2. A Grande Aceleração.....	42
3.2.3. O Antropoceno nascido na China Imperial.....	43
3.2.4. Um debate que extrapola as <i>hard sciences</i>	44

CAPÍTULO II – QUESTIONAMENTOS SOBRE O SENTIDO DA MODERNIDADE

1. Introdução.....	47
2. Modernidade.....	48
2.1. Suma Baconiana.....	50
2.2. Apartamento Humano.....	52
2.3. Mecanicismo.....	53
2.4. Desencantamento do Mundo.....	54
2.5. A Ideologia do Progresso Ilimitado.....	56
3. A Crise de Sentido da Modernidade.....	59

CAPÍTULO III – CRISE ECOLÓGICA E O ENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO

1. Introdução.....	61
2. Racionalidade Ecológica Global de Salvador Giner.....	62
3. Terreno Social da Aliança Ecológico-Religiosa.....	67
3.1. Para um entendimento da Segunda Vaga do Movimento Ambientalista.....	69
3.2. Da culpa cristã para o problema ecológico: A Tese de Lynn White Jr. suas críticas.....	67
3.2.1. Críticas à Tese de Lynn White Jr.....	77
3.2.2. Sobre Lynn White Jr. E as ações da Igreja Católica.....	78
4. Repostas Religiosas à Crise Ambiental.....	80

CAPÍTULO IV – DAS INICIATIVAS INTER-RELIGIOSAS RELATIVAS À CAUSA AMBIENTAL À AÇÃO DA ONU

1. Introdução.....	89
2. World Conference of Faith, Science and future do World Council of Churches ocorrida entre 12 e 24 de Julho de 1979.....	92
2.1. Tópicos Debatidos.....	94
3. Encontro de Assis e a Criação da Network on Conservation and Religion em 29 de Setembro de 1986.....	99
3.1. A Criação da Network on Conservation and Religion durante o Encontro de Assis.....	100
3.2. Declarações emitidas pelas Religiões durante o Encontro de Assis	
3.2.1. Declaração Cristã Sobre a Natureza.....	101
3.2.2. Declaração Budista Sobre a Natureza.....	102
3.2.3. Declaração Hindu Sobre a Natureza.....	104
3.2.4. Declaração Islâmica Sobre a Natureza.....	105
3.2.5. Declaração Judaica Sobre a Natureza.....	107
3.3. Pontos de Convergência e Divergência entre as Declarações.....	108
4. Criação da Interfaith Partnership for the Environment pela ONU em Outubro de 1986.....	111
5. Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre o Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento de 25 a 30 de Maio de 1992.....	112
6. Cúpula da Terra de 3 a 14 de Julho de 1992.....	114
7. Lançamento do Documento Global Biodiversity Assessment Pela ONU.....	116
8. Emergência da Alliance of Religions and Conservation entre 29 de Abril e 3 de Maio de 1995.....	119
9. Encontro do Palácio de Lambert.....	121
10. Many Heavens, One Earth – O Encontro da ARC com a ONU.....	122

11. Carta da Terra.....	123
12. ONU, as Religiões e uma Ética Ambiental Global.....	124
13. Interpretação.....	125

CAPÍTULO V – A INICIATIVA FAITH FOR EARTH

1. Introdução.....	127
2. Contextualização: ONU – Religião e Desenvolvimento Sustentável.....	128
2.1. Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável.....	131
3. Fundação da Iniciativa Faith for Earth.....	137
3.1. A Importância dos Textos Sagrados para a Proteção Ambiental segundo a FFE.....	140
3.2. Religião e os Meios Financeiros e Humanos.....	141
3.3. Estratégia da Iniciativa Faith for Earth.....	144
3.4. Estrutura Operativa da Iniciativa Faith for Earth.....	146
3.5. Resultados Concretos do Trabalho de Base.....	149

CAPÍTULO VI – AS DECLARAÇÕES INTER-RELIGIOSAS PRÉ-CONFERÊNCIA DAS PARTES SOBRE AS MUDANÇAS CLIMÁTICAS E O PROBLEMA AMBIENTAL

1. Introdução.....	155
2. Um Breve Entendimento do que vem a ser a Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre o Clima (COP-UNFCCC).....	158
3. Tabulação das Informações retiradas da Declarações.....	161
4. Sobre as Declarações.....	175
4.1. Statement of Faith and Spiritual Leaders - UNFCCC – A Statement from the World Council of Churches – WCC	175
4.2. Interfaith Climate Change Statement to World Leaders.....	177
4.3. Interfaith Climate Statement - Walk on Earth Gently – A Multi-Faith invitation to Sustainable Lifestyles.....	178
4.4. COP25 - Religious Declaration of Unprecedented Human Emergency..	179
4.5. Um Apelo à COP26 – A Joint Message for the protection of Creation.....	181
4.6. COP27 - 2022 Statement for Climate Justice by the Global South.....	183
4.7. COP28 - Confluence of Conscience: Uniting for Planetary Resurgence – Abu Dhabi Interfaith Statement for COP28	184
5. Conclusão Parcial.....	189

ATUALIZAÇÃO DA DISCUSSÃO – Da Crise Ecológica ao Tecnofascismo: Religião, Poder e Limites do Discurso Soteriológico diante da Nova Ordem Tecnopolítica.....	193
1. Introdução.....	193
2. O Projeto Fáustico de Elon Musk e a Mística do Extrativismo.....	194
CONCLUSÃO.....	197
CONSIDERAÇÕES REFLEXIVAS FINAIS.....	209
ANEXOS.....	213
1. O Surgimento das Ecorreligiões.....	213
2. Os Antecedentes Históricos do Conceito de Antropoceno.....	217
3. A Escatologia Racional de Eugène Huzar.....	219
4. O Entendimento de Charles Taylor sobre a Laicidade.....	222
BIBLIOGRAFIA CITADA.....	225
DOCUMENTOS.....	236

ÍNDICE DE TABELAS E FIGURAS

TABELA 1. Cenários de previsão do aumento da temperatura global publicados no relatório AR6

TABELA 2. 10 Princípios espirituais que nortearam a Declaração de Ohito

TABELA 3. Tabulação dos dados das Declarações

LISTA DE FIGURAS

Ilustração 1. Fotografia da *Blue Marble*. Crédito NASA

Ilustração 2. Capa da Revista Time de 02 de Janeiro de 1989

Ilustração 3. Recorte da chamada de Carl Sagan no New York Times

LISTA DE ACRÓNIMOS

ARC – Alliance of Religions and Conservation

CMMAD – Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento

COP – Conferência das Partes

ECO92 – refere-se à Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento

FFE – Faith for Earth

ICOREC – International Consultancy on Religion, Education and Culture

IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change

IPE – Interfaith Partnership of Environment

JPSS – Just, Participative, Sustainable Society

MIT- Massachusetts Institute of Technology

NCR – Network Conservation and Religion

ODS – Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

ONU – Organização das Nações Unidas

PNUMA – Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente

UCC – United Church of Christ

UN – United Nations

UNEP – United Nations Environment Programme

WCC – World Council of Churches

WWF – World Wide Fund for Nature

INTRODUÇÃO

1. Apresentação do problema

A presente investigação tem como matéria de reflexão e análise um dos assuntos mais relevantes da atualidade: a questão ambiental contemporânea e sua importância na reflexividade dos sujeitos modernos. Já muito bem documentada em seus vários aspectos interconectados, como a extinção de ecossistemas, a perda da biodiversidade, a explosão populacional, as alterações climáticas, dentre outros fenômenos, a nossa análise, entretanto, envereda por outra senda.

Esta tese tem por mote as conexões estabelecidas entre a Ecologia, enquanto ciência que legitima movimentos ambientalistas e a Religião. Esse é um processo social que vem se desenvolvendo com maior agudez nas últimas quatro décadas. Interessamos pensar o intrincamento e a transmutação recíproca de dois fenômenos sociais *prima facie* distintos na modernidade: o fenômeno religioso, acompanhado das narrativas teológicas que lhe diz respeito, os jogos linguísticos correspondentes, seus termos e enfoques; e sua relação com a complexa pauta ecológica, comumente tratada pelos seus especialistas como um problema passível de solução através de uma racionalidade técnico-científica-administrativa.

Essa fusão é observada tanto através da incorporação por parte do discurso religioso da gramática ecológico-ambientalista (podemos citar aqui a bem conhecida Encíclica *Laudato Si`* do Papa Francisco), quanto por meio da percepção de que o discurso ecológico-ambientalista se apresenta com fortes facetas, retóricas e conceitos tipicamente religiosos.

Surge desta constatação o seguinte problema: em termos genéricos, poderíamos dizer que a Ecologia (enquanto ciência) e o ambientalismo (enquanto movimento social legitimado por premissas ecológicas), frente à religião, correspondem a universos muito distintos da relação do humano com o mundo e, embora a Ecologia, o ambientalismo e a religiosidade lidem com aspectos díspares da experiência humana, é observada a integração de formações discursivas, narrativas, metáforas e preocupações da ciência ecológica por parte do mundo da fé e da conduta religiosa, e vice-versa (Cardano, 1997; Giner, 1998; Taylor, 2016; Choné, 2017; Camorrino, 2019). O fenômeno é de peculiar

atenção porque se enquadra naquilo que David Le Breton definiu como objeto de interesse da Sociologia, isto é, encontra-se nas “zonas de ruptura, de turbulência, de falha das referências, de confusões, de crise das instituições, numa palavra, lá onde são eliminadas as antigas legitimidades” (Le Breton, 2006, p. 11).

A interrogação que emerge do encontro da Ecologia com a Religião diz respeito aos processos que estão a originar a contaminação recíproca de dois temas que despertam as mais ferventes paixões, podendo ir da adoração ao repúdio. Nosso intuito neste trabalho não é fazer apologia, demonstrar simpatia ou perpetrar atitudes iconoclastas em direção a qualquer vertente dos fenômenos – quer ecológicos, quer religiosos - afirmando ou negando suas proposições. Não se trata também de oferecer soluções práticas ou orientações valorativas do certo ou errado a se acreditar, tomando partido desta ou daquela empreitada. Como uma pesquisa que busca obedecer às regras do método científico e se guia pelo ideal da objetividade científica, importa-me compreender as condições de possibilidade desta emergência e que os fenômenos correspondam às categorias analíticas propostas e, ainda, que os agentes mais tarde apresentados levem ou não em consideração os discursos, metáforas, narrativas em suas ações e relações. Mais do que isso, considero importante que existam instituições de grande estatuto interessadas na regulação do encontro entre a Religião e a Ecologia, como é o caso evidente da Organização das Nações Unidas (ONU).

Este imbricamento ocorre “contexto de eclosão de discursos de recorte escatológico em termos filosóficos, políticos, culturais e religiosos” (Danowski & Viveiros de Castro, 2017, p. 21). Tais discursos são considerados expressões de “uma consciência da perda do mundo” suscitada pela degradação das condições de existência. A perda do mundo pode ser pensada a partir da noção de Antropoceno, um conceito fecundo cuja criação abriu uma clareira de disputas (especialmente em relação ao seu radical *anthropos*). Em termos gerais, o Antropoceno pode ser definido como uma época em que a humanidade passa da condição de agente biológico e sujeito histórico à condição de força geológica (Crutzen & Stoermer, 2000). Esta transmutação foi possível por meio das intensas transformações tecnocientíficas e tecnoeconômicas que acabaram por engendrar desequilíbrios ecológicos ameaçadores da vida na superfície terrestre (Guattari, 2012|1989).

No centro do problema desta tese encontra-se, pois, a relação complexa entre o fenómeno religioso e a razão ecológica que sustém algumas tendências contemporâneas do movimento ambientalista. Veremos, a partir da análise documental, que uma série de instituições internacionais e lideranças religiosas variadas estão dando matiz religiosa às questões ambientais e oferecendo-se como mediadores na solução do problema ambiental. Os agentes religiosos passam a constituir-se, deste modo, como agentes ecológicos. Se não for apressado colocar, esse processo social reinveste alguma relevância às instituições religiosas, desacreditadas nas questões prementes do mundo hodierno (Taylor, 2004).

2. Definição dos termos Ecologia e Religião

É crucial que toda a investigação esclareça os seus principais termos. Ora, tal fenómeno constitui um problema digno de investigação já na definição dos seus conceitos norteadores:

2.1 Religião

A natureza da religião é diversa e complexa. Diante da necessidade de apresentá-la sociologicamente, optamos pela perspectiva durkheimiana (2014 [1912]), segundo a qual a principal característica da religião é ser um sistema de crenças e práticas que estabelece a relação e a gestão do universo sagrado. O sagrado pode potencialmente incluir qualquer forma, objeto ou ideia. Segue-se, assim, que a principal propriedade do pensamento religioso e da ação religiosa, também chamada de ritual, é oferecer a regulação da fronteira entre dois mundos – o sagrado e o profano - assegurando que o sagrado não vá colidir com o profano e o profano não vá contaminar o sagrado.

O sagrado, por sua vez, manifesta-se como uma dimensão absolutamente heterogénea, separada do mundo profano da homogeneidade prosaica. Sagrada é, portanto, a realidade que habita o centro da experiência religiosa, uma realidade assaz diferente das realidades naturais (Eliade, 2018 [1965]).

2.2 Ecologia

O historiador da ciência Pascal Acot compreende a Ecologia como a ciência que se ocupa em ir além da concepção mecanicista e materialista do mundo nascida na Europa entre os séculos XV e XIX (Acot, 1994, p.3). Acot depreende que os preceitos genuinamente ecológicos são fiéis ao projeto monista estabelecido pelo naturalista Alexander von Humboldt que, em 1799, procurou explorar a unidade da natureza (Idem, ibidem, p. 6). De matriz polimórfica, pluralista e distribuída numa ampla variedade de subcampos e ramificações, a Ecologia configurou-se de fato como uma “Nova Ciência” (Ferry, 2009, p. 25) apenas no século XX. Ela fez brotar a promessa de um novo “arraigamento” do humano, felizmente reatado ao mundo pela noção de sistema, uma concepção considerada finalmente objetiva e certa, oferecida como novo ideal moral que se pretendia real, provado, demonstrado e não mais fundado em crenças religiosas ou ideológicas (Idem, ibidem).

Variadas formações discursivas ganharam abrigo sob a noção de Ecologia (Zysek, 1994, p.12). O que possuem em comum, porém, é um certo otimismo com relação à legitimidade que a Ecologia poderia oferecer à Ciência. Nesse sentido, a Ecologia parece querer devolver à Ciência a capacidade de solucionar os problemas em um mundo que passa a se ver em apuros (Idem, ibidem). É notável a sua constituição enquanto *meta-narrativa* contemporânea, em substituição ao ideário hegeliano, comprometido com o mito do progresso ilimitado (Marx, 2001).

Assim, em meados dos anos 1960, a Ecologia passou a configurar e legitimar os movimentos que saíam em defesa do meio ambiente, após uma série de catástrofes ambientais e alertas serem publicados, como, por exemplo, a obra *Silent Spring* (1962) da bióloga e ecologista norte americana Rachel Carson. O conhecimento ecológico começou nesse período a fundamentar as decisões políticas e sociais que lutavam pela preservação do ambiente natural. Assim, “a Ecologia firmou-se no plano institucional, resultante de um arranjo entre a História, a Ciência e os saberes que se legitimaram enquanto verdades. Esta ciência passou a legitimar a criação de leis, tratados e acordos sob a alegação da necessidade da manutenção de um futuro ecologicamente saudável” (Bonfiglioli, 2008).

Deste modo, se como vimos, é verdade que a Religião e a Ecologia/Ambientalismo ocupam-se da proteção e da gestão de mundos distintos – ou pelo menos de dimensões distintas da experiência - a transformação da defesa do meio ambiente, entendida como um movimento secular, em pauta religiosa é digna de análise.

3. Razões para estudar a Religião e sua relação com Ecologia/ Ambientalismo

Justifico a proposta de estudo lembrando que o entrecruzamento das inquietudes ambientais com a retórica religiosa acontece no contexto de um “verdejar” (Castells, 1996) da consciência num mundo que “enfrenta uma crise ambiental ameaçadora do equilíbrio do sistema terrestre” (Idem, *ibidem*). Na medida em que a Ciência revela um particular articulação da complexa rede da vida, uma sensibilidade compartilhada no que diz respeito ao futuro do planeta se alastra ao redor do globo. Seja efeito da pressão ambiental causada pela rápida industrialização de uma civilização tecnológica, seja pelo consumismo exacerbado e a ampla gama de resíduos que despeja sobre o ambiente, a explosão demográfica de dois para sete bilhões de pessoas nos últimos setenta anos ou pelo desenvolvimento inadvertido de tecnologias que não apenas degradam o ambiente em enorme escala, como ameaçam liquidar de uma só vez a vida no planeta, a expressão da força humana ganhou magnitude nunca antes vista, poderio destinado apenas aos deuses e às forças cósmicas. Ao passo que reconhecemos o poder destruidor das explosões no Japão em 1945, transformamo-nos na primeira geração de humanos a realmente assimilar a nossa destruição completa enquanto espécie. Como recorda Luc Ferry (2009), não foi suficiente que tenhamos desencantado o mundo: instauramos os meios para o seu consumo e esgotamento total.

Diante deste quadro, a religião, originalmente preocupada com a salvação pessoal num reino transcendente (Taylor, 2007), reexamina seu papel em um mundo terreno aterrorizado pelo mal-estar escatológico. É crescente o reconhecimento de que a forma como definimos e valorizamos a natureza precisa de ser parte da solução do problema ambiental e que, no interior das tradições religiosas, as narrativas de origem e desenvolvimento do universo são transmitidas como cosmologias e cosmogonias que moldam percepções e visões de natureza, impactando assim a Ecologia. Essas visões de mundo acabam por moldar o comportamento humano sobre as paisagens que habitam.

Tal ideia vem se desenvolvendo desde a seminal publicação de *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* na revista *Science* em 1967. Neste artigo, o papel da religião – especificamente das religiões monoteístas ocidentais – é inserido de modo definitivo no debate ecológico. O historiador norte-americano Lynn White Jr. atribuiu à teologia judaico-cristã, especialmente à doutrina *Imago Dei*¹, o fundamento de um antropocentrismo desencantado que outorgou a exploração da terra e a destruição do meio ambiente. A tese de que foi a religião - e não a ciência - a responsável pelo desencantamento do mundo não é exatamente nova, remonta a Max Weber (2004|1905), para quem a definição protestante de Deus como um ser puramente transcendente que não habita florestas, mares ou montanhas contribuiu para o desenvolvimento de uma conduta prática e racional, necessária ao desenvolvimento do capitalismo.

Um dos grandes desafios das religiões – especialmente quando passaram a desenvolver suas facetas ecológicas, é reinterpretar suas orientações em relação à terra e acompanhar a compreensão da Ciência acerca da natureza e do universo (Tucker, 2005). Isso pôde ser testemunhado, por exemplo, com a publicação da *Encíclica Laudato Si`* de 2015, a Exortação Apostólica Pós-Sinoidal *Querida Amazônia* de 2020 e a Exortação Apostólica *Laudate Deum* de 2023 emitidas pelo Papa Francisco.

Outras religiões e religiosidades que vão em direção à destradicionalização da fé e subjetivação da crença² também estão procurando responder às questões ambientais. Seja como for, um conjunto de cientistas, ativistas e estudiosos³ defendem a

¹Expressão latina que significa “à imagem de Deus”. Segundo esta doutrina, o homem é a única criatura feita à imagem e semelhança de Deus, o que o põe em localização intermediária entre o criador e o mundo criado por Deus para o homem. Para Lynn White Jr. ela estabelece as bases do antropocentrismo.

² Aqui refiro-me às ecorreligiões ou ecoespiritualidades, um dos “mananciais religiosos contemporâneos” (Silveira, 2019), que procuram lidar com as questões ambientais.

³ Vale lembrar que o ganhador do Prêmio Nobel da Paz, Al Gore, em seu livro *Earth In the Balance - Ecology and the Human Spirit* considera que a reversão dos problemas relacionados às mudanças climáticas passa pelo aprimoramento humano que é, em última análise, uma “questão espiritual”. Para Gore, o cerne da crise ecológica é uma crise espiritual na civilização moderna que “parece ser baseada em um vazio em seu centro e na ausência de um propósito espiritual mais amplo”.

necessidade da cooperação das religiões (consideradas necessárias, mas não suficientes) no trabalho por um meio ambiente sustentável, possível através da readaptação do comportamento e atitudes deletérias da presença humana no planeta. Em especial, detecta-se um certo otimismo por parte dos ambientalistas em direção às religiões e às vias espirituais e seus enunciados prescritivos.

As tentativas de que a metafísica fosse posta de lado em favor de uma busca conjunta da *hard science*⁴ em direção a preceitos éticos que abordem os problemas humanos criados pela crescente pressão sobre o meio ambiente parecem ter falhado. São vários os autores que consideram o problema ambiental para muito além de suas questões técnicas e científicas, mas como genuínas questões deontológicas, quando não espirituais, e reconhecem que a religião é importante neste processo, pois vem moldando as visões de natureza e os modos de agir humanos por milênios. Dentre esses autores, vale ressaltar Felix Guattari, Lynn White Jr., Leonardo Boff, Hans Jonas, Francis Schaeffer, Bron Taylor, Kanagy, Evelyn Tucker, John Grim e Gottliebe. A lista é bastante extensa e vai para muito além dos nomes citados. Para tais autores, a raiz do problema da crise ambiental e climática está no conjunto de crenças, valores e visões de mundo que determinam como o homem deve pensar e se relacionar com tudo aquilo que não diz respeito a ele mesmo e existe sobre a Terra, ou seja, o conjunto de crenças que justificam o domínio de tudo aquilo que não tem a face humana.

O filósofo e ambientalista português Viriato Soromenho-Marques é também partidário da ideia de que a religião pode ser proveitosa na luta pelo meio ambiente. Marques endossa o coro daqueles que pensam que para pôr em prática as mudanças

⁴ O que se disse não significa que haja uma desvinculação total entre a esfera do mundo científico, tecnológico ou económico da esfera ética. Lyotard (1979) em *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* argumentou contra a ideia de que ciência e tecnologia estão completamente desvinculadas das bases normativas da sociedade, uma vez que supostamente elas não possuíam especial vocação para supervisionar a práxis ou emitir enunciados prescritivos. A separação feita entre a linguagem denotativa da ciência e a linguagem prescritiva da ética é ela mesma prescritiva, e um saber científico nunca é ele mesmo apenas denotativo, pois nos seus pressupostos detecta-se sempre uma meta-narrativa subjacente.

necessárias à proteção ambiental “precisamos também da contribuição da cultura, da ética, da religião”.⁵

Um pouco antes da Conferência de Paris em 2015, o ativista ecológico e então ministro da Transição Ecológica e Solidária de Emmanuel Macron, Nicolas Hulot, concedeu uma entrevista ao jornal *Le Monde*⁶, quando declarou a importância da aliança com a religião para a consciencialização sobre a crise ecológica. “Eu acho que uma aliança entre o que se pode chamar de ecologia científica, humana e a teologia como reflexão metafísica não é inútil para captar em profundidade a crise de civilização que estamos vivendo. É fundamental que as igrejas, e a Igreja Católica em particular, esclareçam a responsabilidade do ser humano diante da Criação, para retomar a linguagem dos fiéis. O ser humano está neste mundo para dominar a natureza, como afirmam alguns textos?”

Estamos, pois, a referir à ressonância que os novos ambientalismo que partem da crítica à estabelecida sociedade tecnológico-industrial (e por isso distinguem-se do preservacionismo americano do final do século XIX) encontram na incorporação de crenças e preocupações relacionadas a uma catástrofe ambiental, cuja dimensão é tal que modifica até mesmo nossa concepção de cosmo e afeta a doutrina religiosa (Giner, 1998). Este é um momento extremamente novo para as religiões porque, como dito anteriormente, exige o reexame daquilo que estabeleceram como papel do humano sobre a Terra, se quiserem fazer parte da resposta que precisa ser dada ao problema planetário.

3.1 Reposta Religiosa à questão ecológica

Conforme observado, as tradições religiosas, no interior de suas próprias vozes, estão sendo conclamadas a responder: de que modo a relação do humano com Deus, que se reflete na relação do humano com o humano, pode reconfigurar as relações do humano com a Terra? A expansão desta preocupação é um convite à compreensão

⁵ Entrevista concedida ao Jornal Expresso. Disponível em: <https://viriatoromenu-marques.com/portal/se-nao-mudarmos-o-tecido-economico-nao-seremos-capazes-de-enfrentar-a-crise-ambiental-e-climatica/> - Acessado em 02/07/2021.

⁶ A entrevista foi traduzida pelo Instituto Humanitas Unisinos e está disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/528133-gas-igrejas-devem-se-comprometer-com-o-clima-entrevista-com-nicolas-hulot> . Acessado em 03/05/2021.

ampla da noção de cuidado. Teólogos de todas as tradições religiosas - juntamente com dezenas de escritores espirituais – vêm confrontando as atitudes descuidadas das religiões em relação à natureza e uma suposta cumplicidade com a crise ambiental. Este confronto deu origem a reinterpretações teológicas baseadas na recuperação de elementos marginalizados da tradição, críticas ao passado e novas visões de Deus, do sagrado, da Terra e dos seres humanos. A moralidade religiosa vem se alargando – ou no mínimo sendo reinterpretada - para incluir em seu conjunto de prescrições a problemática crise ambiental que passou a adquirir nuances escatológicas.

Grandes encontros ecumênicos vêm reunindo variadas tradições para tecer críticas sobre a economia, a tecnologia, as políticas energéticas, os processos de urbanização, a ciência, os transportes, a agricultura... É de destaque que essas críticas tenham sido publicadas em importantes conjuntos de declarações religiosas, a exemplo das emitidas nos anos de 1986 e 2015, respectivamente. São as chamadas *Faith Declarations on Nature* emitidas por 5 das maiores tradições religiosas: cristã, hindu, muçulmana, judaica e budista. Estas declarações correspondem ao fenômeno sociológico que o pesquisador californiano Bron Taylor denominou *The Greening of Religion* (2016), ou em português: o esverdeamento da religião.

Embora este não seja o objeto de estudo desta tese, é importante lembrar que não apenas a religião se ecologiza, como noções profundamente religiosas como “fim do mundo”, “salvação do mundo”, “apocalipse”, “pecado” e “sagrado”, ou a ideia de uma “queda de um estado de graça”, de um “paraíso perdido” passam a compor uma gama de discursos essencialmente ambientalistas e ecológicos. A isso, Bron Taylor nomeou *Dark Green Religion* (2013). Para críticos radicais como Michael Crichton, o ambientalismo, ele mesmo, é uma das religiões mais poderosas do ocidente moderno que remapeia mitos e crenças judaico-cristãs.

4. Metodologia e Delineamento do Campo Empírico

4.1 A Iniciativa Faith For Earth da ONU

A transfiguração ecológica das religiosidades repercutiu não apenas em círculos doutrinários, como no interior da principal autoridade global de discussão ambiental, o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA ou United Nation Environment Programme – UNEP, em inglês), responsável por liderar e coordenar ações ambientais dentro do sistema geral da Organização das Nações Unidas.

Em novembro de 2017, o PNUMA lançou uma iniciativa chamada *Faith For Earth* (FFE), que tem por objetivo engajar-se com organizações religiosas e criar uma rede das chamadas “organizações baseadas na fé”, a fim de que elas contribuam para que as comunidades de base atinjam coletivamente os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODSs). Esta empreitada demonstra uma virada radical no campo estratégico da ONU que dez anos antes, ao discutir planos de ação que aumentassem sua relevância global, declarou o seguinte:

O ambiente deveria competir com a religião como a única narrativa convincente e baseada em valores disponíveis para a humanidade. Para o fazer, contudo, terá de tornar-se relevante para muito além do mundo daqueles que já se preocupam com o ambiente, incluindo, de forma muito proeminente, o seu próprio eleitorado formal. Na verdade, a menos que o PNUMA consiga reformular o debate, é altamente provável que a comunidade económica o faça – mal e nos seus próprios termos. Já está a acontecer no domínio das alterações climáticas. (Declaração do PNUMA apud Smith, 2009)⁷

O realinhamento estratégico do PNUMA e a mudança radical em seu discurso no respeitante às religiões são sintomáticos. Demonstram mais uma vez que o pacto entre

⁷No original: The environment should compete with religion as the only compelling, value-based narrative available to humanity. To do that, however, it will have to make itself relevant well beyond the world of those already concerned with the environment, including very prominently its own formal constituency. Indeed, unless PNUMA succeeds in recasting the debate, it is highly likely that the economic community will do it—badly, and on its own terms. It is already happening in the field of climate change.

Disponível em: <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2009/11/radical-environmentalism-theocracy-un-paper-admits-its-religion>.

religião e ecologia, duas esferas normativas no “mercado da salvação”, é digno de atenção. O PNUMA reconhece a importância e a influência carismática que líderes religiosos detêm em suas comunidades de base, bem como o vultoso poderio econômico e a larga quantidade de terras que as grandes tradições religiosas detêm sobre o planeta. Para além disso, é destacada a importância do capital humano recrutado pelas tradições religiosas: mais de 85% da população mundial se diz religiosa ou de algum modo “espiritualizada”, diferentemente do que postulam as teorias da secularização que entraram em voga no século XX.

O diretor da *Faith For Earth*, Iyad Abu Moghli, declarou em entrevista disponível no Youtube:

Por que não envolver este enorme poder da religião e dos seus seguidores para implementar as suas formas tradicionais de lidar e viver em harmonia com o ambiente e de enfrentar as questões ambientais? (Iyad Abu Moghli)⁸

A Iniciativa *Faith For Earth* quer reunir parcerias ecuménicas e articular o engajamento das grandes tradições religiosas com a pauta ambiental por meio do conceito de Desenvolvimento Sustentável. Esse conceito ganhou relevância mundialmente na virada para a década de 1990, após a publicação em 1987 do célebre relatório *Nosso Futuro Comum*⁹ pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), presidida pela médica norueguesa Gro Harlem Brundtland.

4.1.1. Valorização das tradições religiosas em direção aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

A definição presente no *Relatório Brundtland* descreve o Desenvolvimento Sustentável como “aquele desenvolvimento que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias

⁸ No original: Why not involve this massive power of religion and religions followers to implement their traditional ways of dealing and living in harmony within environment and tackling the environmental issues?

Disponível em: [Faith for Earth Initiative unites world religions against climate change \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=...) Acessado em 23/04/2024.

⁹ Também conhecido por Relatório Brundtland por esta razão.

necessidades” (Relatório Brundtland)¹⁰. Ela contém dois conceitos-chave: “necessidades”, associado à prioridade na satisfação das necessidades essenciais das camadas mais pobres da população; e “limitações”, referindo-se às limitações que devem de ser impostas à tecnologia e à organização social no respeitante ao meio ambiente, para que não impeçam o atendimento às necessidades presentes e futuras (Idem, ibidem). A concepção de Desenvolvimento Sustentável presente em *Nosso Futuro Comum* destaca a dimensão ética e política, ausente em propostas anteriores, ao considerar o desenvolvimento como um processo de mudança social que implica transformações não apenas no campo económico, mas também no campo político e social.

Pouco antes da criação da *Faith For Earth*, em 2015, a Assembleia Geral da ONU enfatizou que os mútuos entendimentos inter-religiosos e interculturais constituem dimensões importantes do diálogo entre civilizações e fazem parte da reconfiguração das relações globais que prescrevem o modo de vida ideal na perspectiva global da ONU. Foi destacado que as diversas organizações baseadas na fé deveriam ser levadas em consideração pelos formadores de políticas das Nações Unidas, em especial pelos responsáveis pelo processo de revisão dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, que viriam a ser reformulados dando origem aos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODSs). Foi detectado na assembleia que os ensinamentos morais que fazem parte das doutrinas religiosas para prescreverem valores e práticas poderiam ir ao encontro dos ODSs, lançados naquele ano. Estes objetivos pretendem atender ao conteúdo multidimensional da noção de desenvolvimento sustentável articulado pela ONU, nomeadamente o tripé: económico, social e ambiental.

Segundo a ONU, a menos que as tradições religiosas fossem sistemática e consistentemente levadas em consideração nos planos de Desenvolvimento Sustentável e na implementação de programas e esforços, algo continuaria faltando na equação de sustentabilidade. É na construção, então, deste engajamento da ONU, através do PNUMA, com as religiões, com os líderes religiosos e com as comunidades de base, que

¹⁰ Ver: [Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development \(un.org\)](http://un.org)

surge a Iniciativa *Faith For Earth*, criada para potencializar o agenciamento da dimensão ambiental da agenda do Desenvolvimento Sustentável.

A pergunta norteadora desta tese é a seguinte: como pode o mundo da crença religiosa pautar a relação e ação humana relativamente à natureza? Por outras palavras, como é que o exame da perspectiva religiosa no que diz respeito a práticas éticas pode influenciar e dinamizar a proteção ambiental? Em uma melhor definição: como a crença religiosa define o modo da ação humana e social no enfrentamento da crise ambiental e climática? Na busca deste entendimento, serão analisados documentos fundamentais provenientes da iniciativa citada.

4.2 As Declarações Religiosas a respeito da Natureza e os comunicados inter-religiosos Pré-Conferência das Partes

Procederemos também à revisão de uma série de declarações religiosas emitidas em 1986, no contexto do Encontro de Assis, que demarca o encontro desses dois campos - e outras declarações inter-religiosas importantes que precederam as Conferências das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre o Clima, de 2015, ano do Acordo de Paris, até 2023, ano da última declaração disponível. São declarações de importantes lideranças religiosas e espirituais, de alto escalão, que através destes enunciados pretendem influenciar os governos em suas decisões a respeito das políticas de implementação e comprometimento com o Acordo de Paris.

Relativamente às declarações pré-COP foram selecionados os documentos mais importantes no intervalo dos anos de 2015 e 2023 que compõem o *corpus documental* do capítulo 5 e estão disponíveis no banco de dados do PNUMA e arquivado pelo Fórum Yale sobre Religião e Ecologia. Foram priorizadas as declarações entregues aos Secretários-Gerais da ONU para o período (Ban Ki-Moon e António Guterres, respectivamente).

Método

Quanto ao tratamento dos dados recolhidos através do *corpus documental*, a análise é qualitativa. Como o objetivo da investigação é compreender a partilha e a incorporação de discursos e suas potencialidades práticas no tecido social, optamos por uma análise hermenêutica dos textos, isto é, que seus significados sejam passíveis de

serem capturados através da interpretação contextualizada de suas próprias histórias. A contextualização é importante porque elucida as condições de emergência do fenômeno estudado, em outras palavras, o encontro da Religião com a Ecologia.

A contextualização apresentada nos três primeiros capítulos oferece inteligibilidade ao texto. Após a contextualização, será feita a descrição dos documentos para então proceder à interpretação dos seus significados por meio de uma perspectiva sociolinguística.

A este respeito vale a pena referir que evidentemente algumas metáforas conceituais¹¹ da ciência ecológica também emergiram como novas histórias sagradas e passaram a compor uma discursividade de pendor religioso. Estas noções são compreendidas por nós como “metáforas-conceituais” empregadas tanto no discurso

¹¹Referimo-nos à ideia de “metáforas conceituais”, porque as metáforas subjazem a linguagem e o pensamento humanos, estando presentes em todos os discursos. “A metáfora está infiltrada na vida cotidiana, não somente na linguagem, mas também no pensamento e na ação. Nosso sistema conceptual ordinário, em termos do qual não só pensamentos, mas também agimos, é fundamentalmente metafórico por natureza. Os conceitos que governam nosso pensamento não são meras questões de intelecto. Eles governam também a nossa atividade cotidiana até nos detalhes mais triviais. Eles estruturam o que percebemos, a maneira como nos comportamos no mundo, o modo como nos relacionamos com outras pessoas. Tal sistema conceptual desempenha, portanto, um papel central na definição da nossa realidade cotidiana. Se estivermos certos, ao sugerir que este sistema conceptual é em grande parte metafórico, então o modo como pensamos, o que experienciamos e o que fazemos todos os dias são uma questão de metáfora. (Lakoff, 2002). Como afirma Lakoff, as metáforas-conceituais determinam o modo com que o humano se relaciona com aquilo que estabeleceu como natureza. Estas metáforas (que subjazem a própria noção de natureza) variam de acordo com a época e a sociedade que as produzem. Em suma, estamos falando de um processo de mão-dupla que concede tonalidades esverdeadas às maiores religiões do mundo e que trata de tornar moralizada e “religiocizada” a pauta ambiental. Argumentamos que é útil pensar a religião por esta perspectiva, o que não significa uma apologia ou um testemunho de verdade de suas proposições. Neste sentido, as metáforas podem ser fundamentais para a fundação de novos imaginários, quer ecológicos, quer religiosos, pois organizam sistemas coerentes por meio dos quais os humanos conceptualizam e organizam sua experiência no mundo. As metáforas têm o poder de estimular a criação da realidade cultural (em sentido amplo) e possibilitam a localização e cimentação de identidades pessoais e sociais a determinadas práticas sociais. Proporcionam justificativas e estímulos de comportamento, legitimando a transformação dos valores. São, então, cruciais para recriar concepções do mundo, do lugar e do comportamento humano dentro dele, tendo o poder de criar uma nova realidade nos planos cultural e social. Novas metáforas podem alterar sistemas conceituais e estimular novas percepções e ações, criando uma mudança cultural que configura não apenas uma forma de ver a realidade, mas uma possibilidade para a alterar. As metáforas podem enquanto parte da linguagem constituir “formas de vida” (*Lebensform*), no sentido dado por Wittgenstein em *Philosophische Untersuchungen* de 1953.

ambientalista quanto religioso que permitem reimaginar a relação ética que o humano estabelece com o ambiente natural.

O método hermenêutico tem sido aplicado nas Ciências Sociais para apreender significados e contextos subjacentes nas interações humanas e nos produtos culturais. Assim sendo, é uma metodologia que possui por princípios a compreensão e a interpretação documental, bem como preza por contextualizar esses enunciados, ao considerar o contexto histórico, cultural e social em que um texto ou fenômeno está inserido. A circularidade hermenêutica é outro aspecto de destaque ao sugerir que a compreensão das partes de um texto ou fenômeno só pode ser alcançada à luz do todo, e vice-versa.

Aplicação do Método Hermenêutico na Pesquisa Social

Na pesquisa social, a análise hermenêutica pode ser desenvolvida no quadro de uma pesquisa qualitativa, como a apresentada nesta tese. No âmbito de uma pesquisa qualitativa, este método ajuda a compreender as percepções e significados atribuídos pelos participantes aos fenômenos sociais estudados. Pode incluir a análise de documentos, relatos orais e outros artefactos sociais. A interpretação de textos através da lente hermenêutica permite que os investigadores explorem as camadas de significação e intenções por detrás dos textos, bem como suas recepções e interpretações ao longo do tempo.

Em suma, o método hermenêutico é uma ferramenta poderosa nas Ciências Sociais para explorar e compreender os significados profundos e contextuais de fenômenos sociais e culturais. Ele permite uma análise rica e detalhada, promovendo uma compreensão mais completa e nuançada das dinâmicas sociais. Por meio dela, almeja-se compreender de que modo os humanos enquanto habitantes da cultura, contam histórias sobre o mundo e sobre si mesmos, seja tanto nas noções científicas, como *Homo sapiens*, ou religiosas como o *Imago Dei*, e como estas visões podem influenciar a *práxis*. Por isso, esta investigação situa-se de forma apartidária sobre as narrativas religiosas e não despreza descrições alternativas do mundo. Pretende-se que nenhuma estória seja favorecida em detrimento da outra.

O Banco de Dados

A Iniciativa Faith for Earth

Criou-se para esta pesquisa um banco de dados no qual foram compilados textos e documentos oficiais publicados pela iniciativa *Faith For Earth* desde a sua fundação em Novembro de 2017, incluindo o relatório do PNUMA que faz a encomenda da iniciativa, até o lançamento do relatório *Faith For Earth Dialogue* em Março de 2022. Estes documentos formam o *corpus* documental para as análises desenvolvidas em relação à iniciativa. O levantamento destes documentos foi feito junto ao site da UNEP-*Faith For Earth* que hospeda digitalmente todos os relatórios, vídeos, *newsletters* e informes da iniciativa entre Setembro de 2021 e Março de 2022. Não foram usadas palavras-chave, mas – evidentemente - não foram compilados todos os registros, pois muitos informes são redundantes ou trazem ideias repetidas ou apenas irrelevantes ao nosso interesse.

A análise dos documentos buscou apontar:

a) O contexto da demanda e os processos institucionais de criação da iniciativa, sua estratégia de ação e forma operativa;

b) A descrição de manifestações concretas e práticas do engajamento do PNUMA com as instituições religiosas em direção aos ODSs especificamente relacionados com a questão ambiental e climática, tendo por pano de fundo as doutrinas religiosas.

c) O papel desempenhado pelas religiões, tradições religiosas e espirituais, comunidades de fé e atores religiosos acreditados na iniciativa para a construção de uma ética ambiental pensada a partir da noção de desenvolvimento sustentável.

Conforme citado anteriormente, também procederemos à análise das declarações inter-religiosas pré-COP.

5. Estrutura Argumentativa e Distribuição dos Capítulos

Esta tese está estruturada numa introdução, seis capítulos, uma conclusão, anexo, bibliografia citada e documentos citados que procuram dar conta do seguinte questão e hipótese: a religião está sendo recrutada a pensar e ajudar a solucionar o problema ecológico e as alterações climáticas.

Na introdução, enquadro o problema da tese, defino os termos-chave, justifico a pertinência do estudo da religião na sua relação com a crise ecológica, delinco o campo empírico, exponho a metodologia e a estrutura da tese.

No primeiro capítulo, procuro situar o problema ambiental nas suas origens e causas antropogénicas. Esse problema vem sendo interpretado por vieses escatológicos, com grandes afinidades eletivas com a escatologia religiosa, dada a sua gravidade de extinção da vida. Demonstro com os dados do IPCC, as chamadas mediáticas e outros produtos culturais que a gramática escatológica está impregnada na cultura hodierna. Além disso, descrevo o conceito de Antropoceno e algumas das contendas em torno de sua definição e conceptualização.

O segundo capítulo realiza uma contextualização do objeto da investigação através da exploração de como o problema ambiental revela, afinal, uma face inesperada da modernidade, cuja promessa de controle pela tecnociência é posta em xeque em função da reflexividade ambiental, que força o pensamento e a sociedade a reverem os pressupostos de abundância, progresso e segurança, levando a uma crise de sentido do projeto moderno.

O terceiro capítulo explora como a crise de sentido desencadeia processos inusitados, que colocam em xeque a ideia generalizada de escasseamento da influência religiosa sobre o mundo, ou seja, as teorias clássicas da secularização. Estas teorias defendem que à medida que as sociedades se modernizam, a influência das instituições religiosas sobre a esfera pública diminui. Em contraste, observa-se que muitas sociedades ainda possuem fortes influências religiosas que podem moldar opiniões e políticas públicas. Tal fenómeno demonstra que o mundo ocidental não é assim tão racional, tendo em perspectiva que uma aliança ecológico-religiosa é estabelecida num terreno social amedrontado pelas catástrofes e descrente da polivalência do discurso científico. As tradições religiosas passaram a responder ao problema ecológico, no começo da segunda vaga do movimento ambientalista, diante de uma série de condições de possibilidade para sua emergência (Lynn White Jr, Rachel Carson, etc.), descritas no capítulo.

O quarto capítulo descreve o sentido histórico das posições das religiões face à crise ecológica e seus conteúdos fundamentais, especialmente após 1972 (Conferência de Estocolmo), com maior intensidade após o Relatório de Brundtland (1989), quando a ONU passou a interessar-se pela aliança ecológico-religiosa, que já vinha sendo desenvolvida por várias iniciativas, encontros inter-religiosos e ecumênicos. Um dos encontros mais relevantes precede Brundtland, o Encontro de Assis, quando as maiores tradições religiosas emitiram pela primeira vez declarações conjuntas em defesa da natureza. Essas declarações são analisadas no texto.

O quinto capítulo trata de descrever como a ONU intensificou ainda mais o interesse nesta aliança. Especialmente após 2015, quando foi assinado o Acordo de Paris, foi fundada em 2017 a Iniciativa *Faith for Earth*, com a intenção de mediar os encontros ecoteológicos e implementar nas comunidades de base ações concretas em direção aos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. Esta iniciativa busca construir junto às comunidades de base uma “Ética Global” que possa dar conta das várias tradições e cosmologias, inclusive as seculares.

O capítulo sexto analisa as declarações conjuntas emitidas por grandes líderes de importantes tradições religiosas que possuem o intuito de pressionar a liderança política global. Os líderes religiosos pretendem influenciar os chefes-de-estado e impulsionar a ação climática, evitando as grandes catástrofes já previstas nos relatórios do *Intergovernmental Panel in Climate Change* (IPCC). Estes líderes reúnem-se para discutir as ações climáticas em direção ao Acordo de Paris em eventos que antecedem a COP. Essas declarações têm forte apelo emocional, são declarações que recorrem ao léxico próprio dos textos sacros, apesar de estarem sustentadas por dados científicos.

Por fim, a tese apresenta uma breve atualização da discussão no novo contexto mundial de meados de 2025 e uma discussão conclusiva dos argumentos e da análise encetada pela investigação.

CAPÍTULO I

Alguns elementos para compreender a crise ecológica enquanto crise escatológica

1. Introdução

Afetada por uma *Terra ferida*, expressão emprestada de uma obra muito cara a este trabalho, *Arts of Living on a Damaged Planet* (2017) de Anna Tsing, esboço neste primeiro capítulo a tentativa de elaborar sobre uma possível “escatologia do Antropoceno”. “Escatologia” e “Antropoceno” tornam-se termos articuláveis uma vez que a crise ecológica é de tal maneira grave que aventa a possibilidade do fim da humanidade e das condições de vida de muitos outros seres neste planeta, um evento corriqueiramente referido como a 6ª Extinção em Massa (Pim, 1995). Essa afirmação é sustentada por declarações reconhecidamente científicas, como as publicadas pelos relatórios do IPCC¹² que afirmam ter o planeta Terra adentrado uma nova época que tem no humano a causa suficiente para a alteração e comprometimento de seus processos biológicos e geológicos, levando à possibilidade da própria aniquilação através dos processos de degradação e fragmentação dos habitats naturais, desmatamento e defaunação globais, a acidificação dos oceanos e tantos outros eventos que já ultrapassaram o patamar do crítico para o irreversível.

Os relatórios do IPCC - juntamente com tantos outros documentos, artigos científicos, chamadas midiáticas e alertas¹³ - anunciam uma crise ecológica e climática sem precedentes na história da espécie, que se impõe como “um dos principais desafios que a sociedade e a comunidade global têm que enfrentar” (Papa Francisco, 2023). Os ataques ao meio ambiente têm implicado, por conseguinte, uma crise de sentido da ação humana, em grande medida ancorada nos supostos modernos de uma forte interferência sobre o mundo natural com a

¹² Acesse em: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-ii/>. Acessado em 06/09/2022.

¹³ Ver o alerta-manifesto publicado por 15.364 cientistas de 184 países em 2017: World scientists’ warning to humanity. (2020). *A Doomsday Reader*, 86–92. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814744048.003.0011>

pretensão de controlá-lo em nome do bem que esse controle poderia trazer, numa esperança de tornar as coisas melhores do que são (já que elas, até então, não seriam suficientemente boas) (Bauman, 1997, p. 101).

A crise resultante é multidimensional. Ao adentrarmos o desconhecido e não-familiar mundo “pós-holoceno”, percebemos a face escatológica e espiritual desta crise, que é, em última análise, uma crise dos fins. Assim, o entrecruzamento entre religião e ecologia corresponde precisamente a um possível reflexo desta crise. Procuo então expressar nas próximas páginas percepções que buscam estar ajustadas a um mundo que tem mudado tão rapidamente que se tornou difícil acompanhá-lo. São as percepções que surgem em meio a uma *tempestade perfeita*¹⁴, pós-pandémica, em meio à Guerra Russo-Ucraniana e ao genocídio imposto por Israel à Faixa de Gaza, às grandes inundações no sul do Brasil, dentre outros eventos. Ou seja, num momento em que diversas crises estão sobrepostas numa rara combinação de circunstâncias que apontam para um futuro incerto e temeroso. Como bem disse Danowski, falar desta tempestade é difícil porque a profusão de acontecimentos vertiginosos acelera o próprio tempo e cria um mundo em que tudo o que pode ser dito se torna, por definição, anacrónico, defasado; e tudo o que pode ser feito a respeito disso é necessariamente muito pouco e tarde demais ou *too little, too late*, como colocado pela mesma pensadora (Danowski & Viveiros de Castro, 2014, p. 23).

A que exatamente estamos angustiadamente atrasados? Que evento é este que confunde acerca de sua iminência, ameaça ou efetivação?

Referimo-nos a um tema clássico de mobilização do pensamento humano, o “fim do mundo”, um evento aguardado e temido ao longo da história em diferentes culturas. Em todas as religiões, ideias sobre o passado, o presente e o futuro, foram moldadas e tornadas significativas por crenças, especulações e expectativas relacionada ao *Fim dos Tempos*. Tais crenças nas “últimas coisas” (proveniente do grego: *ta eschata*, εσχρατος) têm sido parte integrante do judaísmo, do cristianismo, do hinduísmo e do budismo, especialmente na era pré-moderna.

¹⁴Do Wikipédia: refere à situação na qual um evento, em geral não favorável, é drasticamente agravado pela ocorrência de uma rara combinação de circunstâncias, transformando-se em um desastre. A expressão também é usada para descrever um fenômeno meteorológico de grande magnitude, resultante de uma inusitada confluência de fatores. https://pt.wikipedia.org/wiki/Tempestade_perfeita Acessado em 02/09/2022.

É inegável: as culturas humanas têm articulado uma variedade de maneiras para imaginar e desmontar os quadros espaço-temporais da história. A maneira mais conhecida entre as sociedades cristianizadas talvez seja a “Batalha Final” entre o bem e o mal que levará ao amanhecer de uma nova ordem divina, passando pelo julgamento divino e conduzindo à vida eterna. Comumente, essas imaginações também incluem terríveis tribulações pelas quais cada ser humano terá de passar antes da salvação (Wieser et al, 2020).

Tanto no Ocidente quanto no Oriente medievais, a escatologia parece ter feito parte da fundação sobre a qual as sociedades foram construídas. Ela é frequentemente associada à antecipação da segunda vinda de Cristo (*parousia*) para os cristãos, de Maitreya para os budistas (após a humanidade ter esquecido completamente dos ensinamentos do Buddha Gautama) e de Kalki (o 10º avatar de Vishnu, segundo o Garuda Purana¹⁵, que vem finalizar o Kali Yuga¹⁶ dos hindus) (Idem, ibidem). Além do advento messiânico, as ideias do fim do mundo costumam ser acompanhadas por modelos cronológicos que também constituem os sistemas de crenças de culturas ameríndias, da cultura grega, nórdica, védica, persa¹⁷.

Especialmente na sociedade ocidental, a narrativa apocalíptica estabeleceu-se como mito contínuo (Rotstein, 2018). Apocalípticos são os textos que compõem a pedra de toque do judaísmo cristão contendo os mistérios divinos e o conhecimento que só podem ser compreendidos por verdadeiros exegetas. Estes textos fazem sua primeira aparição na Bíblia na história do Êxodo e na Paixão de Cristo. A característica principal dos textos apocalípticos é a descrição de cenários de dissolução de formas insuportáveis de opressão - seja do faraó do Egito para os judeus - ou da escravidão do corpo, para os cristãos. Rotstein (2018) também explica que outra propriedade dos textos apocalípticos é serem compostos pelo par binário “senhor e servo” que prevalece em sua estrutura. Através de um processo de inversão, os escolhidos e

¹⁵ Garuda Purana é um dos 18 textos Mahāpurana do Hinduísmo. Faz parte do corpus literário do Vishnavismo, centrado principalmente no deus hindu Vishnu. Fonte: Wikipedia.

¹⁶ Kali Yuga é um período que aparece nas escrituras hindus. É a última das quatro etapas que o mundo atravessa, sendo as demais: Satya Yuga, Treta Yuga e Duapara Yuga. Trata-se de uma era de conflitos e discórdias, baseada em vícios.

¹⁷ Um belo apanhado sobre as culturas escatológicas foi publicado por Wieser, V., Eltschinger, V., & Heiss, J. (Eds.). (2020). Ver: Wieser, V., Eltschinger, V., & Heiss, J. (Eds.). (2020). *Cultures of Eschatology* (Vol. 1, 2, 3). De Gruyter Oldenbourg.

merecedores serão conduzidos à boaventura, ao Reino dos Céus, à Nova Jerusalém (Idem, *ibidem*).

Na hipótese de Rotstein¹⁸ (2018), as narrativas apocalípticas seguem uma ordem consistente e reveladora de atividades inconscientes da mente. O mito apocalíptico seguiria suas próprias leis, reconhecíveis por uma análise estrutural. Danowski (2017) dirá que a fabulação mítica vem resolver problemas que a razão não pode dar conta: no caso específico, o fim do mundo. Neste sentido, Rostein (2018) compreende que as narrativas apocalípticas permanecerão mantendo a estrutura, recrutando diferentes atores em diferentes circunstâncias e cenários variados ao longo dos séculos, tendo por princípio estruturante um binarismo específico: o pecador e o justo; o bom e o mau; o espiritual e o carnal. Por serem detentoras destas características, as narrativas apocalípticas geralmente conduzem a uma identificação com a religião ou com os movimentos religiosos.

No entanto, alguém poderia supor que com o declínio do prestígio da religião em um mundo secularizado e dominado pelo discurso científico, as narrativas do fim, das “últimas coisas” também desapareceriam em um terreno assegurado pela lógica do progresso fundamentado no desenvolvimento tecnocientífico. Não é verdade, no entanto, que os processos de secularização e a crescente dependência da Ciência na compreensão e explicação do universo ditaram a sua morte.¹⁹ Apesar da intrigante e paradoxal constância em se mostrarem equivocadas, as

¹⁸ Num trabalho dedicado ao tema, Rotstein (2018) relaciona a permanência das narrativas apocalípticas ao mito de Levi-Strauss em *Mitológicas*. Ou seja, remete-as à liturgia estruturalista de princípios estruturantes comuns na regência da mente humana.

¹⁹ Em 1974, ao ser questionado sobre a possibilidade do retorno do mito ao mundo moderno, de modo similar às sociedades primitivas, Lévi-Strauss respondeu: “De jeito nenhum. Muito mudou. O mito foi destruído pela Ciência Moderna”. Após alguma insistência do interlocutor, o antropólogo devolveu: “Talvez num evento em que a guerra nuclear tenha ocorrido e destruído um quarto da população mundial, então poderemos ver o retorno do mito”. Anos mais tarde, já em 1991, Bruno Latour em *Jamais Fomos Modernos*, afirmou: “Se o mundo moderno tornou-se, por sua vez, capaz de ser antropologizado, foi porque algo lhe aconteceu. (...) Sabemos que é preciso um cataclismo como o da Grande Guerra para que a cultura intelectual modifique ligeiramente seus hábitos e enfim receba em sua casa esses novos-ricos que nós não frequentávamos” (Latour, 2013, p. 17). Algo aconteceu no mundo ocidental purificado pela Ciência e para além da cultura que Lévi-Strauss imaginava viver, aquele mundo cindido em zonas ontológicas distintas: o mundo natural, não-humano de um lado e o mundo social, dos homens, do outro. Mesmo Lévi-Strauss ampliava essa separação ao usar como medida as ciências na comparação do pensamento ocidental, que por “saber” diferenciar signo de coisa estaria em um grau mais elevado que pensamento selvagem dos tristes trópicos. No entanto, algo vem sistematicamente borrando as fronteiras, questionando, pondo em causa a distinção

narrativas apocalípticas mantêm-se vivas, ativas e apelativas – seja como ficção ou como declarações de verdade - apesar das imensas mudanças políticas e culturais que no decorrer dos séculos alteraram, no máximo, a forma do seu clímax (Idem, ibidem).

Sob o ponto de vista da analogia, parece-nos legítimo aproximar os dois apocalipses: o ecológico e o religioso. Ao buscar compreender as afinidades eletivas (*Wahlverwandtschaft*) entre o apocalipse ecológico e o apocalipse religioso, Hervieu-Léger (1982) formulou o seguinte:

1. Observa-se atualmente a emergência de uma convicção catastrofista e de uma problemática da salvação do mundo pelo retorno à natureza. Essa articulação é específica do que se pode definir como visão apocalíptica do futuro.
2. O apocalipse ecológico é um apocalipse secular. Ele não implica por si só em alguma representação religiosa da salvação, embora ele signifique uma possibilidade oferecida àqueles que se utilizam de meios de sobrevivência harmoniosa após a catástrofe.
3. Logo, a visão da felicidade futura, de uma “nova era” é reservada aos grupos que estão preparando e antecipando o mundo do futuro, uma outra afinidade eletiva com os apocalipses religiosos, remontando o binarismo de Rotstein (2018).
4. Estas afinidades eletivas incitam o apocalipse ecológico a incorporar-se a símbolos e referências religiosas. Essa incorporação não se dá de maneira automática, como se o apocalipse religioso estivesse presente sob uma forma embrionária ou imperfeita, dentro do apocalipse ecológico. Segundo Hervieu-Léger (1982), ele é produto ideológico de uma lógica social que é preciso colocar à luz a partir de materiais empíricos fornecidos por uma pesquisa conduzida o mais perto possível da vida dos grupos interessados.

Como aponta Hervieu-Léger no mesmo texto, é necessário um retorno constante ao terreno e aos documentos para uma maior compreensão da transmutação contínua de um apocalipse ecológico para um apocalipse carregado de referências religiosas explícitas.

fundamental cartesiana que estabeleceu lenta e gradualmente as bases da Constituição Moderna (Latour, 2013): a irrupção de um gigantesco, excepcional e responsivo híbrido de geosfera, biosfera, antroposfera e tecnosfera, talvez o maior dos híbridos de natureza e cultura: o Antropoceno.

2. Crise Ecológica, Crise Escatológica

Ao colocar a narrativa apocalíptica de volta à mesa de debate, “o Antropoceno arrastou para a consciência coletiva os sentimentos de ausência de futuro: o retorno de uma ideia aparentemente excluída, recalçada pelo otimismo humanista no horizonte da história enquanto epopeia do espírito - a sua ruína” (Danowski & Viveiros de Castro, 2017). Hoje, a ideia do Antropoceno fomenta todo o tipo de reação e manifestação a seu respeito (inclusive a sua negação), especialmente porque o aquecimento global ameaça toda a vida sobre a Terra. Este é um novíssimo estado de coisas que vem engendrando novas modalidades de *mal-estares*²⁰ provenientes do *risco existencial* que traz a ameaça da extinção da vida e a drástica destruição de seu potencial (Bostrom, 2002). Após ter sobrevivido aos riscos existenciais naturais por centenas de milhares de anos, aos terremotos, às erupções vulcânicas, aos maremotos, etc, a humanidade introduziu, ela mesma, tipos inteiramente novos de riscos existenciais. “Em particular, a maior parte dos riscos existenciais parece estar ligada a grandes descobertas

²⁰ É preciso evocar que a expressão mal-estar faz menção àquilo que Freud (1856-1939) enunciou há quase um século sob o título *Das Unbehagen in der Kultur* (O Mal-Estar na Civilização), uma de suas obras de cunho filosófico-social que ultrapassa a clínica e se estende sobre a sociedade, a natureza dos vínculos sociais na modernidade e a incômoda condição humana. Esta menção à noção de mal-estar não indica uma filiação metodológica da investigação à tradição psicanalítica, mas se aproveita do termo por se tratar de uma categoria que possui aspiração filosófica, a que uma revisita pode ser proveitosa na interpretação das condições de existência com as quais nos defrontamos atualmente. Não se trata também de reduzir a dimensão do problema ao psicológico, mas se – como apontou Weber – os vínculos sociais dependem da disposição dos sujeitos em adotar certos tipos de condutas, o mal-estar pode ser revelador no entendimento das disposições internas que conduzem formas de manejo da crise ambiental que é, em última análise, uma crise civilizacional. Dunker (2015) compreenderá o mal-estar em Freud como uma negação (*Un*) do seu adjetivo (*Behagen*) - agradável. *Behagen*, por sua vez, provém de *Hag*, traduzido como clareira, um lugar na mata fechada onde se pode estar. O mal-estar pode ser entendido, assim, como um lugar desagradável, indeterminado, que habitamos enquanto civilização. Ele é a matéria-prima do sofrimento. Para Freud não há dúvidas: a defesa contra o sofrimento gerou os seus próprios sofrimentos. Ele se referia a um “lugar perdido” enquanto seres humanos conscientes ao sermos jogados num mundo em que a convivência – o viver junto - se impõe. Porque “o Eros incontrolado é tão funesto quanto sua réplica fatal, o instinto de morte. Sua força destrutiva deriva do fato deles lutarem por uma gratificação que a cultura não pode consentir: a gratificação como tal e como um fim em si mesma, a qualquer momento. Portanto os instintos têm de ser desviados de seus objetos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral das necessidades – é abandonado.” (Marcuse, 1966, p.33). Já nesta tese, também pensamos o mal-estar como perda de um lugar outro, o estável Holoceno. Ouso dizer que vivemos um mal-estar pós-holoceno.

científicas futuras que podem expandir radicalmente a nossa habilidade para manipular o mundo exterior ou a nossa biologia” (Idem, ibidem: p3). Na medida em que o poder humano se expandiu, aumentou também em escala suas consequências em potencial, sejam intencionais ou não.

Esse contexto revela que a fabulação mítica de recorte escatológico possuía, afinal, longevidade e resiliência insuspeitas. Dos mitos ancestrais, passando pelo cristianismo medieval, às distopias ficcionais, ela continua a ser produzida, a gerar novos gêneros narrativos e a permanecer forte e potente na cultura e no pensamento contemporâneo.

O "fim do mundo" é um daqueles famosos problemas sobre os quais Kant dizia que a razão não pode resolver, mas que ela tampouco pode deixar de se colocar. E ela o faz necessariamente sob a forma da fabulação mítica, ou, como se gosta de dizer hoje em dia, de "narrativas" que nos orientem e nos motivem. O regime semiótico do mito, indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos, instaura-se sempre que a relação entre os humanos como tais e suas condições mais gerais de existência se impõe como problema para a razão. E se toda mitologia pode a ser descrita como uma esquematização de condições transcendentais em termos empíricos - como uma retroprojeção validante de certas razões suficientes imaginadas ("narrativizadas") como causas eficientes -, então o corrente impasse se torna tanto mais trágico, ou irônico, quanto somos capazes de ver tal problema da Razão recebendo o aval do Entendimento, pois estamos aqui diante de um problema essencialmente metafísico, o fim do mundo, formulado nos termos rigorosos dessas ciências supremamente empíricas que são a climatologia, a geofísica, a oceanografia, a bioquímica, E ecologia, Talvez, como Lévi-Strauss observou repetidas vezes, a ciência, que começou a se separar do mito por volta de três mil anos atrás, terminará mesmo por reencontrá-lo, ao cabo de uma daquelas duplas torções que entrelaçam a razão analítica com a razão dialética, a combinatória anagramática do significante com as vicissitudes históricas do significado. (Danowski & Viveiros de Castro, 2017, p.21)

A cultura de massas faz fortuna com a ideia do fim do mundo. As representações culturais das catástrofes contemporâneas, especialmente as ambientais, movem moinhos de prazer apocalíptico. “Blockbusters, romances, livros de *vulgarização científica*, reuniões e revistas acadêmicas, relatórios de conferências de cúpula, reuniões da Nova Era, pronunciamentos papais, simpósios de teologia, jogos de videogame, seitas espirituais, movimentos neopagãos e

outras inumeráveis manifestações demonstram que a ideia do “fim do mundo” está presente na cultura e só faz aumentar com a crescente transformação e intensificação das mudanças macro do ambiente terrestre” (Idem, ibidem). Inclusive, um novo gênero (ou subgênero) de ficção surge quando uma vasta gama de obras começa a trazer a devastação climática enquanto causa humana como temática central de seus enredos. É o *cli-fi*, uma mistura de *sci-fi* com *climate change fiction*, termo cunhado em 2007 pelo jornalista Dan Bloom (Penteado, 2021).

2.1. O “Fim do Mundo”

Tudo isso evidencia que o tropo apocalíptico está profundamente enraizado na atividade cultural contemporânea. Apocalíptica²¹ é uma figura de linguagem que evoca o fim dos tempos, o cataclisma, segundo o Dicionário Michaellis Online. Ela é comumente usada na linguagem mediática para se referir a um desastre que resulta em danos dramáticos e irreversíveis à sociedade humana e ao meio ambiente, especialmente em escala global. Sua conexão com a literatura apocalíptica é, portanto, através da ideia de que o mundo está violentamente morrendo, que sua total destruição é iminente, seja do universo, do planeta e em algumas vezes

²¹Já o significado grego de Apocalipse (ἀποκάλυψις, - *apokalypsis* - apo – tirado, kalumna – véu) é “revelação”, “desvelamento”, “levantar o véu”. Anuncia tanto um fim dramático do tempo presente quanto a promessa de um novo mundo. Possui uma forte dimensão narrativa e normativa (Roststein, 2018). No Apocalipse de João, último livro da Bíblia, é feita a revelação divina de segredos celestiais a um profeta escolhido por Deus. Northcott (2016) compreende que o Livro das Revelações tem sérias implicações políticas. O princípio da revelação é associado à narração do significado final da humanidade, de um princípio teleológico, de consumação e de culminar da epopeia humana. Neste livro, a violenta ordem imperial de Roma imposta aos cristãos por Nero seria derrubada pela mansidão transformadora da chegada do Cordeiro de Deus (*Agnus Dei*), aquele que em ato sacrificial entrega a vida pela remissão dos pecados dos homens. Um novo mundo é revelado e oferecido àqueles que seguirem Cristo. Estes serão marcados para a salvação na Nova Jerusalém que se assemelha bastante ao Jardim do Éden. Aos pecadores, aqueles que não cumpriram as ordens celestiais de seguirem Cristo Redentor, é garantido um lugar bastante quente no Inferno.

“João de Patmos assumiu uma leitura apocalíptica da história no contexto da dura perseguição aos cristãos feita por Nero no primeiro século da Era Cristã. No Livro do Apocalipse, João descreveu a perseguição como o arauto de um fim cataclísmico de curto prazo da ordem mundial dominada pelos romanos. Ele profetizou que aqueles que permanecerem fiéis à mensagem de adoração de Cristo Encarnado através do próximo Armagedon seriam reivindicados no final dos tempos como habitantes redimidos de um “Novo Céu e uma Nova Terra” na qual a paz reinaria entre as nações e as criaturas e os povos seriam redimidos da destruição. A imagem conclusiva e paradigmática do Apocalipse é a Árvore da Vida, uma referência que lembra o exílio de Adão e Eva no Jardim do Éden”. (traduzido pela autora. Northcott, 2016, p. 106)

das civilizações. Esse uso alargado do termo, no entanto, relaciona-se com mais precisão à ideia de cataclisma (do grego *κατακλισμός* – *kataklusmós* – fazer desaparecer por uma inundação).

Na contemporaneidade, as narrativas apocalípticas ganharam vida renovada a partir dos anos 1990, quando passaram a ser anunciadas por arautos que pertencem a um coletivo que se diz pouco dado às metafísicas especulativas: os químicos, geólogos, físicos, climatólogos que vêm formando o consenso científico²² a respeito do perigo do novo regime climático/termodinâmico do planeta. Estas narrativas apocalípticas tornaram-se fluidas porque são aplicáveis à total destruição ou apenas ao sobrecarregamento da capacidade planetária em sustentar a vida em suas redes, ou podem referir-se a uma transição crítica da biosfera prevista para o período entre 2050 e 2100. Elas alimentam-se da incerteza e da catástrofe²³ ambiental. São menos acalentadoras e mais desesperançosas quanto à possibilidade de desfechos edênicos como aquelas que compunham as narrativas pré-modernas.

Assumindo-se que o consenso científico esteja amplamente correto, um lento apocalipse mundial estaria em vigor. Sem proclamar a esperança em um novo mundo ou o retorno a um Paraíso Perdido (o estável Holoceno), as mudanças climáticas tornaram-se um dos mais urgentes problemas ambientais, a mais complexa narrativa apocalíptica e, talvez, o maior desafio que a espécie humana já enfrentou. Elas revelam um risco real e iminente. Isso significa que são simultaneamente da ordem do acontecimento, que pode ser pensado, e da ordem do discurso, que é produzido. Como disse Jorge Fernando Rosa: “As catástrofes são tanto aquilo que nos atinge, como o que nós próprios realizamos com elas no plano da significação”²⁴.

²² A respeito do acordo do caráter antropogénico da mudança do clima, há 98% de consenso entre os pesquisadores e especialistas da comunidade científica, conforme pesquisa realizada pela organização não-governamental *Skeptical Science* que tem por objetivo informar e reduzir a desinformação que lança dúvidas sobre a realidade do aquecimento global e suas causas antropogénicas. Este site é cético sobre o "ceticismo" do aquecimento global apresentando relatórios científicos revisados por pares e explicando as técnicas de negacionistas. <https://skepticalscience.com/>. Acessado em 08/08/2022.

²³ Aqui eu me refiro à ideia de catástrofe enquanto perda do equilíbrio estável de um sistema devido a alterações de parâmetros.

²⁴ Rosa, J. L. (2017, October 28). Serão naturais as «catástrofes naturais»? *MAPA - Jornal de Informação Crítica*. other, MAPA. Retrieved September 1, 2022, from <https://www.jornalmapa.pt/2017/10/28/serao-naturais-as-catastrofes-naturais/>.

No plano da significação, o recurso da cultura ocidental ao tropo do Apocalipse na convocação do problema ecológico é uma estratégia bem conhecida pelos círculos mediáticos. Em 2005, o jornal britânico *Independent*²⁵ fez uso da sedutora ideia bíblica ao chamar atenção para as alterações climáticas. O termo melodramático ostentado na manchete abriu caminho e chamou a atenção para um discurso informado sobre as condições planetárias. Esse é apenas um exemplo que pode ser citado. Ao buscar no Google os termos “environmental apocalypse” apareceram mais de 288.000.000 resultados para esta chave de pesquisa. São jornais, revistas, sites, artigos, revistas acadêmicas, filmes, livros que interpretam o impasse ambiental em termos escatológicos.

Recordemos que Rotstein (2018) e Northcott (2016) discorreram sobre a dimensão política das narrativas apocalípticas bíblicas. No mesmo sentido, segundo a análise de Rosa (2017), os discursos apocalípticos contemporâneos são potentes mantenedores das democracias ocidentais, reguladas pela exibição da ameaça nas suas diversas formas. Segundo o pesquisador, este tipo de enquadramento do problema em categorias teológicas e/ou filosóficas recruta outras concepções bastante religiosas, como pecado, pecadores, culpa, salvação, retribuição e mobiliza intuítos profundamente repressivos, utilizados por poderes políticos, militares e económicos (Idem, ibidem).

Rosa (2017) argumenta que quanto mais catastrófica, quanto mais apocalíptica for a ameaça em suas diversas formas, mais facilmente as formas de vida propostas para evitá-la serão aceitas de bom grado. É uma abordagem crítica perigosa e que pode levar a muitos mal-entendidos, sobretudo na sua dimensão ambiental, mas carece de ser feita. Não se trata de negar a existência do problema, mas questionar a forma discursiva como ele está sendo apresentado e as consequências de seu modo de exibição. De acordo com as conclusões de Rosa (2017), “as catástrofes na sua forma multidimensional são a razão do poder contemporâneo e, neste sentido, funcionam como uma vertigem obsediante: quanto mais esforços nos são pedidos para delas nos desviarmos, mais somos tomados por um movimento de aproximação a elas”.

²⁵ Lean, G. (2005, February 6). Special Report: Global Warming: Apocalypse now: how mankind is sleepwalking to the end of the Earth. *Independent*. Retrieved August 31, 2022, from <https://www.independent.co.uk/news/special-report-global-warming-apocalypse-now-how-mankind-is-sleepwalking-to-the-end-of-the-earth-1529141.html>.

2.2. IPCC, o Livro das Revelações do Apocalipse Climático

Há, no entanto, evidências materiais da iminente catástrofe. O 6º relatório do painel da ONU - IPCC- *Intergovernmental Panel em Climate Change*²⁶ provê a sua corroboração ao oferecer uma análise terrível dos impactos da queima persistente de combustíveis fósseis que está aquecendo a Terra a uma taxa não vista há pelo menos 2000 anos e levando-a a eventos climáticos extremos. Considerado pelo secretário-geral da ONU, António Guterres, um “atlas do sofrimento humano”, os dados publicados no documento (que faz uma modelagem de futuros possíveis em consequência das emissões de gases de efeito estufa) indicam a possibilidade de que até 2100 o mundo tenha mudado de um modo que é difícil imaginá-lo. A publicação periódica dos relatórios desenvolvidos por um consórcio patrocinado pela ONU é desenvolvida por 270 cientistas de 67 países. O conjunto de descobertas de 2022 - que contou com mais de 3 mil páginas e 18 capítulos – animou monstros e fantasmas apocalípticos. Os dados do extenso relatório científico revelaram que as ameaças do aquecimento global são graves e sombrias.

O relatório reconhece as interações do clima, dos ecossistemas e da biodiversidade e das sociedades humanas, e integra o conhecimento de forma mais contundente as ciências naturais, ecológicas, sociais e económicas do que as avaliações anteriores do IPCC. A avaliação dos impactos e riscos das alterações climáticas, bem como da adaptação, é feita tendo em conta tendências globais não climáticas que se desenrolam simultaneamente, por exemplo, a perda de biodiversidade, o consumo geral insustentável de recursos naturais, a degradação dos solos e dos ecossistemas, a rápida urbanização, as mudanças demográficas humanas, as desigualdades sociais e económicas. e uma pandemia. (IPCC-AR6 – p. ix)²⁷

O relatório utiliza múltiplos tipos de dados, fontes de dados e interpretações em sua pluralidade metodológica: são narrativas, intuições, computações, histórias, fórmulas, preferências subjetivas, diagramas, cartografias, tabelas, gráficos, fluxogramas, padronizações

²⁶ Acesse em: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-ii/>. Acessado em 06/09/2022.

²⁷ No original: The report recognizes the interactions of climate, ecosystems and biodiversity, and human societies, and integrates knowledge more strongly across the natural, ecological, social and economic sciences than earlier IPCC assessments. The assessment of climate change impacts and risks as well as adaptation is set against concurrently unfolding non-climatic global trends e.g., biodiversity loss, overall unsustainable consumption of natural resources, land and ecosystem degradation, rapid urbanisation, human demographic shifts, social and economic inequalities and a pandemic. (IPCC-AR6 – p. ix)

para explorar o futuro. “Para ver a multiplicidade através da pluralidade, o IPCC coloca um grande esforço na natureza participativa do processo, na disponibilidade dos seus dados e suas descobertas e o *feedback* da comunidade científica na inclusão de uma diversidade de abordagens de modelagem e interpretação das forças motrizes e suas interações” (tradução da autora²⁸ - Fava, 2015, p.88).

Desta variedade metodológica, desdobram-se cenários obscuros e de imaginação difícil que sugerem “cascatas de risco e incertezas” (IPCC – AR6). Na medida em que a escala de tempo avança, as incertezas avançam exponencialmente. O relatório destaca que embora os impactos e riscos associados às mudanças climáticas estejam se tornando cada vez mais complexos e difíceis de gerenciar, eles passam a ocorrer simultaneamente e em interação uns com os outros, resultando em um aumento do risco geral e do risco em cascata (*cascade risk*)²⁹ entre setores e regiões. O documento é assertivo em declarar que toda a vida na Terra – passando dos ecossistemas à civilização humana – é vulnerável às alterações climáticas, e seus impactos perigosos e abrangentes são cada vez mais evidentes em todas as regiões do mundo, impedindo os esforços para atender às necessidades humanas básicas.

2.3. Cenários Aterrorizantes

Atualmente, a atmosfera contém 150% mais gás metano e 45% mais dióxido de carbono do que em relação ao período pré-industrial. Esse aumento é produto das emissões humanas. Há, por consequência, um aumento de 1,1°C na temperatura global tendo por referência 1750.

²⁸ Original: “To see the multiple through the plural, the IPCC puts great effort in the participatory nature of the process, in the availability of its data and its findings for scrutiny and feedback from the scientific community, and in the inclusion of a diversity of modelling approaches and interpretations of driving forces and their interactions.” (Fava, 2015, p.88)

²⁹ *Cascade risk* (ou "risco em cascata" em português) refere-se a um tipo de risco que, uma vez desencadeado, pode levar a uma série de eventos inter-relacionados que se agravam, semelhante a um efeito dominó. Esse conceito é frequentemente utilizado em áreas como gestão de riscos, economia, engenharia, e mudanças climáticas para descrever situações onde um evento inicial provoca uma série de reações em cadeia, resultando em consequências maiores e mais complexas do que o evento original. Por exemplo, no contexto de desastres naturais, um terremoto pode causar deslizamentos de terra, que por sua vez podem bloquear rios, levando a inundações. Nesse caso, o terremoto seria o evento inicial, e as inundações representariam o efeito final do risco em cascata. Em ambientes corporativos ou tecnológicos, um *cascade risk* pode ocorrer quando uma falha em um sistema causa a falha de outros sistemas interconectados, resultando em um impacto mais amplo e significativo do que o problema original.

Seguindo a tendência atual, chamada *business as usual* nos cenários de previsão formulados pelo IPCC (conhecidos como SSP – *Shared Socioeconomic Pathways*), é previsto para o final do século XXI um aumento na temperatura global que ultrapassa os 2°C. As consequências para a biodiversidade são arrasadoras. Conforme o relatório:

A perda e a degradação da biodiversidade, os danos e a transformação dos ecossistemas já são riscos importantes para todas as regiões devido ao aquecimento global passado e continuarão a aumentar com cada aumento do aquecimento global (credibilidade muito elevada). Nos ecossistemas terrestres, 3 a 14% das espécies avaliadas provavelmente enfrentarão um risco muito elevado de extinção a níveis de aquecimento global de 1,5°C, aumentando até 3 a 18% a 2°C, 3 a 29% a 3°C, 3 a 39% a 4°C e 3 a 48% a 5°C. Nos ecossistemas oceânicos e costeiros, o risco de perda de biodiversidade varia entre moderado e muito elevado em 1,5°C, e vai de moderado a muito elevado em 2°C, mas com mais ecossistemas em risco elevado e muito elevado (alta credibilidade). Esse risco aumenta para alto a muito alto na maioria dos ecossistemas oceânicos e costeiros em 3°C (credibilidade média a alta, dependendo do ecossistema). Prevê-se risco muito elevado de extinção de espécies endêmicas em hotspots de biodiversidade e que pelo menos duplique em 2% entre os níveis de aquecimento global de 1,5°C e 2°C e aumente pelo menos dez vezes se o aquecimento aumentar de 1,5°C para 3°C (credibilidade média). (Tradução da autora. IPCC AR6 – Relatório Completo)³⁰

Os *Shared Socioeconomic Pathways* são projetados para pensar as mudanças climáticas e socioeconômicas até o ano de 2100. São usados para derivar cenários de emissão de gases de efeito estufa em diferentes políticas climáticas. No cenário mais pessimista, há a possibilidade de um aumento de 5,7°C até o final do século. O relatório também avalia uma pequena brecha de oportunidade de limitação do aquecimento a 1,5°C ao seguir as diretrizes do Acordo de Paris – o

³⁰ No original: Biodiversity loss and degradation, damages to and transformation of ecosystems are already key risks for every region due to past global warming and will continue to escalate with every increment of global warming (very high confidence). In terrestrial ecosystems, 3 to 14% of species assessed will likely face very high risk of extinction at global warming levels of 1.5°C, increasing up to 3 to 18% at 2°C, 3 to 29% at 3°C, 3 to 39% at 4°C, and 3 to 48% at 5°C. In ocean and coastal ecosystems, risk of biodiversity loss ranges between moderate and very high by 1.5°C global warming level and is moderate to very high by 2°C but with more ecosystems at high and very high risk (high confidence), and increases to high to very high across most ocean and coastal ecosystems by 3°C (medium to high confidence, depending on ecosystem). Very high extinction risk for endemic species in biodiversity hotspots is projected to at least double from 2% between 1.5°C and 2°C global warming levels and to increase at least tenfold if warming rises from 1.5°C to 3°C (medium confidence). (IPCC AR6 – Full Report)

que diminuiria, mas não eliminaria as perdas e danos relacionados às alterações climáticas nos sistemas humanos e nos ecossistemas.

Abaixo, é mostrada a tabela de avaliação dos resultados de temperaturas projetadas para o conjunto de cinco cenários, na estrutura dos SSPs. Os nomes dos cenários consistem no SSP no qual se baseiam (SSP1 a SSP5), combinados com o nível esperado de *forçamento radioativo* (a diferença entre a radiação solar absorvida pela Terra e a energia radiada de retorno, diferença que está a causar o aquecimento do planeta).

Tabela 1: Cenários de previsão de aumento da temperatura global publicados no relatório AR6

Cenário	Curto prazo (2021-2040)	Curto prazo (2021-2040)	Médio prazo (2041-2060)	Médio prazo (2041-2060)	Longo prazo (2081-2100)	Longo prazo (2081-2100)
	Melhor estimativa (°C)	Estimativa muito provável (°C)	Melhor estimativa (°C)	Estimativa muito provável (°C)	Melhor estimativa (°C)	Estimativa muito provável (°C)
SSP1 - 1,9	1,5	1,2 a 1,7	1,6	1,2 a 2,0	1,4	1,0 a 1,8
SSP1 - 2,6	1,5	1,2 a 1,8	1,7	1,3 a 2,2	1,8	1,3 a 2,4
SSP2 - 4,5	1,5	1,2 a 1,8	2,0	1,6 a 2,5	2,7	2,1 a 3,5
SSP3 - 7,0	1,5	1,2 a 1,8	2,1	1,7 a 2,6	3,6	2,8 a 4,6
SSP5 - 8,5	1,6	1,3 a 1,9	2,4	1,9 a 3,0	4,4	3,3 a 5,7

Embora o relatório concentre-se nas vulnerabilidades aos impactos das mudanças climáticas, também indica uma brecha possível que evitaria a catástrofe, onde é possível discutir as nossas capacidades de reduzir de maneira viável e eficaz os riscos associados ao clima e trabalhar por um futuro “sustentável e equitativo”. Seria necessário, entretanto, agir de forma incisiva na contenção de emissões de gases de efeito estufa.

De acordo com os especialistas do clima, a única maneira de alcançar reduções tão maciças, seria parar com a emissão de combustíveis fósseis e iniciar uma transição justa para energia renovável. Todavia, desde que o Acordo de Paris foi assinado em 2015, as nações ricas continuaram a injetar fundos na indústria poluente de petróleo e de gás, ficando aquém de suas metas de emissões.

De acordo com uma análise feita pela *BloombergNEF* em Junho de 2021 e publicada no jornal *The Guardian*³¹, os países do G20 forneceram US\$ 3,3 trilhões em subsídios para a indústria de combustíveis fósseis desde 2015. A Austrália aumentou seus subsídios para combustíveis fósseis em 48% durante o período. O Canadá aumentou em 40% o apoio e os EUA em 37%. Os subsídios do Reino Unido caíram 18% nesse período, mas ainda ficaram em US\$ 17 bilhões em 2019, segundo o relatório. Os maiores subsídios vieram da China, Arábia Saudita, Rússia e Índia, que juntos responderam por cerca de metade de todos os subsídios. “Apesar do reconhecimento público por parte dos líderes globais e o reconhecimento da urgência do desafio climático, na realidade as ações tomadas estão longe do necessário. À medida que uma série de emergências climáticas se intensificam em todo o mundo, o desenvolvimento contínuo da infraestrutura de combustíveis fósseis é nada menos que imprudente. Precisamos de mais do que apenas palavras, precisamos de ação”, declarou Antha William, líder de meio ambiente da Bloomberg.

2.4. A Desigualdade Climática

Embora a crise climática afete a todos no planeta, ela não é igualmente distribuída. Os relatórios do IPCC apontam que a vulnerabilidade dos ecossistemas e das pessoas às mudanças climáticas difere substancialmente entre e dentro das regiões. As desigualdades estruturais incorporadas nos modelos de desenvolvimento, bem como os padrões históricos e contínuos de desigualdade como o colonialismo, aumentam em muito o risco de certas comunidades – particularmente as de baixa renda e comunidades de cor – para os piores impactos das mudanças climáticas. (IPCC –AR6, p. 12)

2.5. Incerteza e Precaução

As previsões de cenários desenvolvidas pelo IPCC são incertas. Por serem modelagens de sistemas dinâmicos muito complexos e mal compreendidos, são repletos de incertezas: dos dados, das modelagens, da completude, o que faz com que sejam foco de críticas e desconfianças. Entretanto, desde que o IPCC começou a emitir os relatórios, há mais de 30 anos,

³¹ Carrington, D. (2021, July 20). Reckless: G20 states subsidised fossil fuels by \$3tn since 2015, says report. *The Guardian*. Retrieved October 3, 2022, from <https://www.theguardian.com.translate.googleusercontent.com/environment/2021/jul/20/g20-states-subsidised-fossil-fuels-2015-coal-oil-gas-climate-crisis?>

a reação típica e impulsionada pela mídia é de alarme e desespero. Porém, os relatórios do IPCC não apresentam uma visão única e inalterável de futuro, mas uma série de futuros possíveis, que podem ser criados ou evitados. Em vez do prenúncio da desgraça, as previsões têm também o potencial de ativar a prudência reativa da civilização enquanto artesã de sua história.

Parte do enquadramento teórico que descreve a noção de modernidade reflexiva adotada nesta tese recorreu às contribuições de Ulrich Beck, que particularmente trabalha em seus textos a concepção de “risco”. No entanto, ao aprofundar a análise de sua obra, torna-se evidente que o rigor conceitual com que Beck trata a noção de risco apresenta certas fragilidades. A forma como o autor articula essa categoria teórica, embora inovadora e influente, revela ambiguidades que podem comprometer sua aplicabilidade analítica. Essa problemática se manifesta tanto na delimitação do conceito quanto na sua operacionalização empírica, o que exige uma reflexão crítica sobre os limites e implicações de sua abordagem. Há um certo comprometimento do rigor conceitual da noção de risco, que, em certos momentos, parece operar de forma ambígua, oscilando entre risco e incerteza, sem uma distinção clara entre ambos. Em seus textos, Beck frequentemente emprega o conceito de risco de maneira ampla, mas, em diversas passagens, parece estar se referindo, na verdade, à noção de incerteza, sem estabelecer fronteiras conceituais bem delimitadas. Essa imprecisão exige um maior refinamento teórico para garantir assertividade no uso do conceito.

É produtivo relembrar o capítulo “Risco, Incerteza e Escatologia” de Hermínio Martins, presente na obra *Experimentum Humanum – Civilização Tecnológica e Condição Humana*, em que o teórico aborda de forma aprofundada as complexidades associadas à avaliação de riscos na sociedade contemporânea. Martins discute as limitações do conceito tradicional de risco, introduzindo a distinção entre risco e incerteza. O risco se refere a situações onde as probabilidades são conhecidas ou estimáveis.

A definição canônica de risco é a probabilidade de um certo acontecimento, ou classe de acontecimentos, multiplicada pela nocividade ou severidade do acontecimento ocorrer, incluindo nesta categoria o tamanho do universo dos maleficiários e o conjunto dos entes humanos e não-humanos que sofrem os efeitos. (Martins, 2012, p. 166)

Há, portanto, uma crítica sofisticada ao conceito de risco tal como ele é tradicionalmente entendido, particularmente dentro do paradigma da “sociedade do risco”, formulado por Ulrich Beck. Martins (2012) argumenta que a abordagem dominante sobre risco muitas vezes não dá conta das complexidades e das incertezas reais associadas às inovações tecnológicas e às mudanças civilizacionais contemporâneas.

Grosso modo, poderíamos aceitar que:

O risco refere-se a situações onde os possíveis resultados e suas probabilidades são conhecidos ou podem ser estimados. Já a incerteza ocorre quando não se conhecem todos os possíveis resultados ou não se podem atribuir probabilidades confiáveis a eles.

A distinção entre risco e incerteza é não apenas conceitualmente fundamental, mas epistemologicamente fecunda, sobretudo quando aplicada às tecnologias contemporâneas — especialmente nas áreas de biotecnologia, inteligência artificial e, no que interessa diretamente a esta tese, as mudanças climáticas. Esses domínios apresentam incertezas que não podem ser reduzidas a cálculos probabilísticos convencionais, como os que caracterizam os modelos preditivos apresentados nos relatórios do IPCC.

Martins (2012) e Jerónimo (2010), em consonância com uma crítica epistemológica ao modelo probabilístico, sustentam que a magnitude e a complexidade dos fatores envolvidos nas mudanças climáticas tornam impossível a previsão precisa tanto das emissões futuras de gases de efeito estufa quanto, com maior razão (*a fortiori*), dos efeitos climáticos decorrentes. Nesse sentido, eles expõem os limites do paradigma da previsibilidade que sustenta parte significativa da governança científica contemporânea. É precisamente nessa fissura que a filosofia da responsabilidade proposta por Hans Jonas (2004) se insere com força.

Jonas propõe um deslocamento ético: em vez de esperar pela comprovação empírica exaustiva dos cenários catastróficos, devemos agir a partir da impossibilidade de excluir sua ocorrência. Assim, o ônus da prova recai não sobre quem alerta para o perigo, mas sobre quem o desconsidera. A incerteza, longe de suspender a ação, deve fundá-la. Nesse ponto, a crítica de Martins e Jerónimo à confiança excessiva na modelagem probabilística encontra eco e amplificação na proposta jonasiana do Princípio da Precaução.

A distinção entre risco (calculável) e incerteza (incalculável) reforça, portanto, a necessidade de uma ética da precaução. Diante de incertezas profundas e de consequências potencialmente irreversíveis — como o colapso de ecossistemas, o aumento do nível do mar ou a acidificação dos oceanos —, impõe-se uma postura ética conservadora em relação à inovação tecnológica e suas promessas.

Não se trata apenas de um imperativo técnico, mas de uma exigência escatológica: pensar as consequências últimas da ação humana sobre o planeta. Como adverte Jonas, devemos agir de tal modo que os efeitos de nossa ação sejam compatíveis com a permanência da vida genuinamente humana na Terra. Isso implica abandonar a neutralidade tecnológica e assumir uma responsabilidade ativa diante do futuro — o que se concretiza, ainda que de modo fragmentário, em práticas como a adaptação climática, a agricultura regenerativa e a pastagem rotativa.

Todavia, tais respostas, embora éticas e necessárias, permanecem localizadas e dispersas, revelando a assimetria entre a escala do problema e a escala da ação. Aqui, Jonas oferece um complemento normativo à crítica epistemológica de Martins e Jerónimo: se não podemos conhecer plenamente, isso não nos exime de agir com responsabilidade. Pelo contrário, quanto maior a incerteza, maior deve ser o cuidado.

Uma era que exige adaptação coloca-se frente aos olhos humanos, quer queiram quer não. Convoca-nos a aceitar a presença indigesta de um convidado que não havia sido chamado à festa: um problema de dimensões incalculáveis. Como diz Donna Haraway em *Staying with the Trouble*:

Ficar com o problema não requer tal relação com os tempos chamados de futuro. Na verdade, ficar com o problema requer aprender a estar verdadeiramente presente, não como um pivô evanescente entre passados terríveis ou edênicos e futuros apocalípticos ou salvíficos, mas como criaturas mortais entrelaçadas em uma miríade de configurações inacabadas de lugares, tempos, assuntos, significados. (Haraway, 2016)

3. Antropoceno: a marca humana sobre o planeta

O alerta para as secas, inundações, ondas de calor, incêndios, insegurança alimentar, escassez de água, doenças, aumento do nível das águas despertam o que Dipesh Chakrabarty (2009) pensou em *The Climate of History: Four Theses*: “um senso de presente que separa o futuro do passado ao colocar tal futuro além da sensibilidade histórica”.

O jornalista e escritor norte-americano Alan Weisman descreve em *The World Without Us* (2022) a possibilidade de mundo livre da espécie humana. O livro foi amplamente aclamado por sua abordagem imaginativa e bem pesquisada sobre os impactos ambientais da atividade humana. O livro questiona de que modo as cidades e as casas se deteriorariam? Quanto tempo os artefatos feitos pelo homem durariam? Como as formas de vida remanescentes evoluíram? Weisman especula que em 500 anos os bairros residenciais se tornariam florestas, mas o lixo radioativo, as estátuas de bronze, os dejetos de plásticos e o famoso Monte Rushmore em Dakota do Sul estariam entre as evidências mais duradouras da presença humana sobre a Terra. Não estaríamos aqui, mas nossa marca sim. Este inegável carimbo humano sobre o planeta tem vindo a estabilizar e centralizar o debate acerca do Antropoceno, um conceito que introduz uma nova leitura do presente, por ser considerado um acontecimento científico, e pulula em imaginação de futuros, como acontecimento filosófico e político.

3.1. *Voici les temps dus assassins*

A noção de Antropoceno refere-se à proposta de nova época geológica que reconhece o impacto significativo e dominante das atividades humanas sobre a Terra e seus sistemas ecológicos. Em 2024, completou 24 anos do surgimento desta ideia de que o planeta adentrou uma nova época geológica. Isso porque em fevereiro de 2000, a conferência da *International Geosphere-Biosphere Programme*, em Cuernavaca no México, hospedou e acalorou a discussão sobre um período de intensos impactos da vida humana sobre o planeta. As profundas disrupções que a “espécie” vem causando afetou com perplexidade a comunidade científica naquele encontro. O químico atmosférico (e ganhador Prêmio Nobel pelo trabalho sobre a camada de ozônio) Paul J. Crutzen e seu colaborador, o especialista em biologia marinha, Eugene F. Stoemer exclamaram provocativos: “Não! Não estamos mais a viver no Holoceno, mas no Antropoceno!”

O Antropoceno é um conceito-diagnóstico (Svampa, 2018) que levanta a questão da capacidade humana em explorar e dominar o ambiente por meio das ciências e da tecnologia em escala planetária. Indaga como esta dominação deflagrou as mudanças climáticas já citadas que encetaram o fim da época interglacial do Holoceno. Segundo a hipótese, a estabilidade do

Sistema Terra³² está progressivamente sendo perdida por conta de ações antropogênicas que se tornaram o principal vetor de mudanças no sistema planetário. Algo de muito novo e muito recente produziu transformações de tal dimensão, capazes de operar modificações globais, tanto na própria espécie humana quanto nas condições de vida de outras espécies: a queima de combustíveis fósseis e a emissão de dióxido de carbono em larga escala na atmosfera, o desmatamento ostensivo das florestas tropicais, a industrialização de animais (seria difícil continuar a enumerar todos aqui), ou seja, o desdobramento do Capitalismo Ocidental sobre os processos geológicos e ecológicos da Terra (Moore, 2017).

Segundo a hipótese, esta novidade transformou a própria espécie humana em uma força geológica substancial. Ao introduzirem a nomenclatura Antropoceno, Crutzen e Stoermer colocaram pela primeira vez o radical *anthrôpos* como elemento da geologia, uma perspectiva que é bastante discutível dentro dos estudos feministas e decoloniais.

³² O Sistema Terra é um conceito integrador que considera o planeta Terra como um sistema único e interconectado, composto por diversas partes que interagem entre si. Este sistema inclui a atmosfera (o ar), a hidrosfera (a água), a litosfera (a crosta terrestre), a biosfera (os seres vivos) e a antroposfera (atividades humanas e seus impactos). Cada uma dessas esferas ou subsistemas está interligada de maneira complexa, onde mudanças ou perturbações em uma parte do sistema podem causar efeitos em outras partes. Por exemplo, alterações na atmosfera (como o aumento de gases de efeito estufa) podem impactar o clima, que por sua vez, afeta os ecossistemas (biosfera), os oceanos (hidrosfera) e até mesmo as atividades humanas (antroposfera). Conceitualmente, o Sistema Terra é estudado para entender essas interações e as dinâmicas globais que governam o planeta. Essa abordagem sistêmica é essencial para compreender problemas ambientais complexos, como as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a poluição, permitindo que cientistas e formuladores de políticas abordem esses desafios de maneira mais holística e integrada.

O conceito de Sistema Terra foi cunhado e desenvolvido a partir da década de 1980, principalmente dentro do campo das ciências ambientais e da geociência. Não há uma única pessoa responsável pela criação do conceito, mas ele emergiu como resultado de colaborações interdisciplinares envolvendo climatologistas, biólogos, geólogos, oceanógrafos, e outros cientistas que estudavam o planeta de maneira integrada. Um marco importante na formalização do conceito foi a fundação do Programa Internacional Geosfera-Biosfera (IGBP) em 1987, patrocinado pelo Conselho Internacional para a Ciência (ICSU). Este programa foi fundamental na promoção da ideia de que a Terra deve ser entendida como um sistema único e complexo, onde os componentes físicos, químicos, biológicos e humanos estão interligados. Cientistas como James Lovelock, com sua Hipótese Gaia, também contribuíram significativamente para a popularização do pensamento sistêmico em relação ao planeta, embora a Hipótese Gaia seja mais específica e distinta do conceito mais abrangente de Sistema Terra. Outros influentes neste campo incluem climatologistas como Paul Crutzen e Will Steffen, que têm contribuído para a compreensão das interações complexas que definem o Sistema Terra.

O grau de transformação ainda é incerto, mas as evidências são comprovadas no nível empírico. Stuart Pim, zoólogo da Universidade de Duke, desenvolveu um estudo em que procura demonstrar que as atuais espécies estão se extinguindo pelo menos mil vezes mais rapidamente que antes do aparecimento humano (Pim et al, 1995). Segundo sua observação, a atividade humana vem promovendo a sexta extinção em massa do planeta, porque o aumento das temperaturas e o clima extremo estão empurrando plantas e animais para fora de seus habitats normais. Aqueles que não conseguem adaptar-se, ajustar-se ou mover-se em tempo hábil estão em risco de extinção. Os calendários de reprodução e floração foram interrompidos, reduzindo a capacidade dos ecossistemas de fornecer os processos essenciais dos quais a vida depende para sobreviver, incluindo a proteção costeira e o suprimento de alimentos, como já foi visto no relatório IPCC (IPCC-AR6). Outro exemplo dessas mudanças da transformação planetária é que recentemente os cientistas detectaram uma nova e curiosa formação rochosa, o *plastigomerate*, formada por resíduos plásticos deixados pelos humanos no litoral (Corcoran et al, 2014). Estes resíduos lentamente derretem e fundem-se com a areia, com restos de conchas, lava basáltica e outros sedimentos naturais, moldando um aglomerado ultra-resistente.

Estas e outras evidências oferecem os subsídios para que se leve em consideração a hipótese levantada por Crutzen e Stoermer (2000), os pioneiros a desenvolverem a ideia de que o mundo em que vivemos é radicalmente diferente em termos geológicos, ecológicos e climáticos da época geológica que favoreceu o desenvolvimento do humano e de diversas outras formas de vida complexas, o Holoceno, (O Todo Recente), nome proposto por Charles Lyell em 1833 e adotado pelo Congresso Internacional Geológico em Bologna em 1885.

As reuniões periódicas da sociedade estratigráfica – composta por geólogos, biólogos e químicos - estão a revelar que estamos a presenciar o fim de um mundo ambientado numa época geológica de estabilidade climática, que vem sendo desenvolvida desde a última Era Glacial, o Pleistoceno, finalizada há 11 mil anos. Foi durante o Holoceno que o *Homo sapiens* se estabeleceu e sedentarizou sobre o planeta, cuja estabilidade climática possibilitou o desenvolvimento de grandes civilizações e fez possível germinar determinadas concepções de mundo.

Esta foi a mentalidade que fez nascer no México a nova palavra que seria mais bem esclarecida num artigo da *Nature* em 2002, *The Anthropocene*, assinado pelos dois cientistas.

Neste artigo, eles explicam mais detalhadamente que as diversas interferências da atividade humana – mais especificamente da civilização industrial-capitalista - sobre os processos biogeoquímicos da Terra - gerou um período em que a produção material e a reprodução humana adquiriram vigor e dimensões sem precedentes. São interferências que afetam não apenas a geologia ou a físico-química, mas a complexidade da vida, da biota e de tudo o que integra a complexa rede de inter-relações planetárias: a geosfera, a biosfera, a antroposfera e a tecnosfera.

Para Crutzen e Stoermer (2000), o Antropoceno deveria ser adicionado à escala oficial do tempo geológico, determinada pela *International Commission On Stratigraphy*, uma escala que divide a linha de tempo da Terra desde a sua formação há 4,5 bilhões de anos - em éons, eras, períodos, épocas e anos. Cada divisão diminui em extensão de tempo e significância.

Considerando os impactos importantes e ainda crescentes das atividades humanas na terra e na atmosfera, e em todas as escalas, inclusive globais, parece-nos mais do que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e na ecologia, propondo use o termo 'Antropoceno' para a época geológica atual. (Crutzen e Stoermer, 2000)³³

3.2. Um campo conceitual em disputa

Quando, por que e por quem esta situação começou é motivo de debate entre a comunidade científica. O artigo de 2002 propõe que o Antropoceno tenha começado na Inglaterra em 1784, ano em que James Watt patenteou a máquina a vapor, simbolizando o início da primeira Revolução Industrial. Ainda que tal intervenção tenha trazido benefícios, a partir dela tem início o processo de carbonificação da atmosfera pela queima de carvão extraído da litosfera, decretando o início da era dos combustíveis fósseis. O advento do uso do carvão e do vapor seriam as forças motrizes da transição da relação da “humanidade” com o meio ambiente.

Isso acontece porque os depósitos atmosféricos oriundos da vasta queima de combustíveis fósseis produzem um bloqueio atmosférico que altera a troca de calor entre a superfície da Terra

³³ No original: Considering... [the] major and still growing impacts of human activities on earth and atmosphere, and at all, including global, scales, it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term 'anthropocene' for the current geological epoch. (Crutzen & Stoermer, 2000)

e o Sol. Ao absorver em sua superfície mais radiação solar do que aquela que irradia, o forçamento radiativo do “envelope atmosférico do planeta” (Northcott, 2016) desbancou outros reconhecidos geradores de mudanças globais terrestres, como a quantidade de atividade solar ou as erupções vulcânicas. O Antropoceno é assim caracterizado pelo fato de que a pegada humana no ambiente global se tornou tão grande e tão ativa que passou a rivalizar com grandes forças planetárias no impacto do funcionamento do Sistema Terra. Crutzen e Stoermer (2000) vão dizer que a espécie humana adquiriu equivalência causal superior às movimentações tectônicas e à meteorização.

Segundo a periodização proposta em 2002, a máquina a vapor - ao desbloquear o potencial contido nos combustíveis fósseis - teria inaugurado um novo tempo num planeta que para restabelecer o equilíbrio passou a operar sob aquilo que Bruno Latour chamou de *Novo Regime Climático*,³⁴ caracterizado pela instabilidade e associado ao aquecimento global.

34. O Novo Regime Climático é um conceito desenvolvido pelo filósofo francês Bruno Latour para descrever a transformação profunda e radical que as mudanças climáticas estão provocando em nosso entendimento do mundo e em nossa organização social, política e econômica. Latour argumenta que as mudanças climáticas não são apenas uma crise ambiental, mas uma crise de civilização que afeta todos os aspectos da vida humana. As principais ideias do novo regime climático de Latour são: 1. Mudança de Paradigma: Latour sugere que o impacto das mudanças climáticas vai além da simples alteração do clima. Ele propõe que estamos vivendo uma mudança de paradigma, onde as distinções tradicionais entre natureza e sociedade, e entre global e local, são questionadas. No novo regime climático, a Terra não é mais um pano de fundo estável para as atividades humanas, mas um agente ativo que responde às nossas ações. 2. Antropoceno: O conceito está intimamente ligado à ideia do Antropoceno, a era geológica em que as atividades humanas se tornaram a força dominante na Terra. Latour argumenta que, no novo regime climático, devemos reconhecer nossa responsabilidade coletiva por essas mudanças e a necessidade de repensar nossas práticas e instituições. 3. Política e Relações de Poder: Latour sugere que o novo regime climático impõe uma reconfiguração das relações de poder e da política global. A crise climática desafia a soberania nacional, as políticas de desenvolvimento e as divisões tradicionais entre o Norte e o Sul globais, forçando-nos a considerar novas formas de governança e cooperação internacional. 4. Territorialização: No novo regime climático, Latour propõe a ideia de "territórios" não apenas como espaços geográficos, mas como ambientes complexos de interação entre humanos e não humanos. A relação com a Terra torna-se central para a política e para a vida social, com cada território (local ou global) exigindo novas formas de administração e proteção. 5. Crise de Representação: Latour argumenta que as mudanças climáticas criam uma crise de representação, onde os sistemas políticos tradicionais e a ciência moderna têm dificuldade em representar e responder adequadamente às questões climáticas. Isso se deve à complexidade e à escala global do problema, que desafia os modos convencionais de entendimento e ação. Em resumo, o novo regime climático de Latour nos convida a repensar profundamente como entendemos o mundo e como organizamos nossas sociedades em resposta à crise climática. Ele defende a necessidade de uma nova política que integre a Terra e o clima como atores centrais, redefinindo as relações entre humanos, tecnologia e natureza.

3.2.1. O Bom Antropoceno

Ruddiman (2003) será um dos pesquisadores que defenderá a hipótese de que o Antropoceno teve início com o desenvolvimento da agricultura, cerca de 8000 anos atrás, com o desmatamento de florestas para a agricultura e a irrigação de campos de arroz há cerca de 5000 anos. Todavia, esta interferência seria positiva: teria revertido tendências de diminuição da concentração de dióxido de carbono e metano na atmosfera, evitando e prevenindo um novo período de glaciação.

A ideia de um “bom Antropoceno”, defendida pelos eco-modernistas³⁵, argumenta que se trata realmente uma nova época geológica, mas apenas enquanto extensão dos poderes da vida sobre a Terra, num período de relativa estabilidade sobre um planeta que se amorna e cujo aquecimento fez possível o desenvolvimento da agricultura, da influência humana sobre a vida de outros animais, plantas e solos. Estes autores acreditam “no papel definitivo do conhecimento e da tecnologia, desde que aplicados com sabedoria, a favor, simultaneamente, da modernização económica e da proteção ambiental” (Ferrão, 2018, p. 215) e consideram as atuais manifestações do Antropoceno como um desafio e uma oportunidade para construir um outro Antropoceno. Esta perspectiva mantém a defesa da trajetória do progresso e da crença de que os processos de desenvolvimento irão mitigar os impactos ambientais negativos, equalizando a balança entre bem-estar humano e destruição do meio ambiente (Idem, ibidem).

3.2.2. A Grande Aceleração

Num artigo lançado em 2007, Steffen e seus colaboradores rediscutem a noção de Antropoceno, já que para estes académicos as alterações mais drásticas promovidas pela história humana sobre o meio ambiente foram e são causadas pela intensificação da industrialização em escala planetária no pós-guerra do século XX. O desenvolvimento tecnocientífico, a corrida armamentista nuclear, o vertiginoso crescimento económico e a explosão populacional são fenómenos d’A *Grande Aceleração*, interpretada como marcador temporal do Antropoceno. Além do *boom* populacional, a tese da *Grande Aceleração* identifica na explosão das bombas

³⁵ Ver Manifesto Eco-Modernista: <https://www.ecomodernism.org/>. Acessado em 11/12/2013.

nucleares um fator importante da origem do Antropoceno, o seu *golden spike*³⁶, o marcador para o qual os cientistas podem apontar e dizer: “Aqui é o início do Antropoceno!”

Noutra publicação de 2007, denominada *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature*, Crutzen e John R. McNeill traçam uma linha do tempo que se relaciona com a história do clima e a concentração de dióxido de carbono na atmosfera. Eles criticam a hipótese de Ruddiman (2003) do bom Antropoceno, de que a agricultura teria alterado dinâmicas glaciais, afirmando que evidências da análise de processos não-anthropogénicos, como da força solar no Quaternário, tornariam improvável que o impacto humano fosse suficiente para desestabilizar o Sistema Terra naquela época.

3.2.3. O Antropoceno nascido na China Imperial

A contenda sobre as origens do Antropoceno vai longe. Segundo Crutzen & McNeill (2007), o primeiro uso significativo de combustíveis fósseis ocorreu na China Imperial durante a Dinastia Song (960-1279)³⁷ que fez crescer a indústria metalúrgica chinesa. Na época, final do século XI, a produção de carvão da China atingiu níveis equiparáveis aos da Europa em 1700. Mas as invasões, epidemias e declínios fizeram com que a indústria de carvão chinesa entrasse em longo declínio.

De um modo geral, os investigadores do Antropoceno estão de acordo sobre a magnitude da influência que atividade antrópica ganhou no Pós-Guerra, sobretudo Hiroshima e Nagasaki quando se instalou de modo definitivo a gramática da técnica. A Terra Prometida da Modernidade, pautada pela ideologia do progresso, mostrou ser uma quimera quando os processos antrópicos constituiram-se como força geológica capaz de alterar o equilíbrio da atmosfera e da biosfera, revelando aquilo que Hermínio Martins (2012) chamou de endogenização da catástrofe. “Os fatores exógenos, telúricos que impactaram a biosfera em extinções e destruições em larga escala anteriores são substituídos pela ação antrópica” (Martins, 2012). Entendemos assim que ao controlar tudo o que podia sob a insígnia do recurso,

³⁶ Um *golden spike* é um marcador simbólico usado para significar o reconhecimento formal de uma nova época geológica, período ou outra divisão significativa do tempo geológico. O termo origina-se da prática de colocar fisicamente uma cavilha de ouro em um local específico que serve como a Seção e Ponto Estratotípicos Globais (GSSP) — essencialmente o ponto "oficial" na estratigrafia da Terra onde uma determinada fronteira geológica é definida.

³⁷ Para mais ver: [Dinastia Sung – Wikipédia, a enciclopédia livre \(wikipedia.org\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Dinastia_Sung)

com a globalização da indústria fordista, a urbanização, o crescimento e difusão de tecnologias, processos possíveis através do desenvolvimento de recursos energéticos de baixo custo, o projeto da modernidade produziu uma escalada de efeitos nocivos da atividade científico-industrial. Estes teóricos do Antropoceno compreendem que a espécie humana deixou de ser passiva, tornando-se capaz de subjugar a ecologia à economia.

3.2.4. Antropoceno: um debate que extrapola as *hard sciences*

O debate do Antropoceno ultrapassou o domínio das *hard sciences* e deu lugar a debates muito mais amplos sobre seu significado, seus agentes, seus impactos tanto na Filosofia, quanto na Política, na Sociologia e na Epistemologia. É um tema controverso que atrai argumentos filosóficos e políticos sobre o que deve ser feito para garantir o futuro da humanidade, o papel da tecnologia e uma auto-compreensão enquanto civilização. João Ferrão (2016) faz um panorama muito claro dessas visões e reconhece seis posições-tipo. Por estar bastante resumido e claro, vou reproduzi-lo na íntegra:

(os) negacionistas da origem antropogénica da evolução do sistema terrestre, nomeadamente no que se refere às alterações climáticas; críticos da tese do Antropoceno como nova época geológica; detratores da tese do Antropoceno, considerada como um desvio ideológico que desvaloriza a centralidade analítica das crises do capitalismo ('capitaloceno'); apocalícticos, anunciadores do Antropoceno como catástrofe iminente que levará a um novo período de extinção em massa e ao colapso das componentes fundamentais do sistema e da vida terrestres (água, energia, alimentação, etc.); eco-modernistas, defensores do "bom Antropoceno"; e proponentes do Antropoceno como fundamento de uma transformação paradigmática ao nível científico, político e societal. (Ferrão, 2018, p. 213-214)

Referidamente à transformação paradigmática, o Antropoceno levanta um problema extremamente delicado, cujas origens vêm do século XVIII e no século XIX adquirem contornos mais difíceis de serem delineados. Ele inflama as críticas a respeito da distinção humanista entre história natural e história da humanidade, forçando um diálogo entre as ciências geofísicas e as ciências sociais e humanidades ³⁸(Ferrão, 2016).

³⁸ Gaia de Latour e Lovelock: Neste sentido podemos citar outro autor, Bruno Latour, que Em Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza do Antropoceno (2020) vai interpretar o Antropoceno e as

Para este trabalho, foi optado pelo uso do termo Antropoceno. Compreende-se a posição dos autores no sentido de uma crise de “causas antropogênicas, ainda que essa visão tenha gerado críticas importantes. Não é ignorado que autores como Donna Haraway e Jason Moore questionem o conceito ao destacar que ele tende a homogeneizar a humanidade como um todo, quando, na verdade, a degradação ambiental resulta de sistemas econômicos e políticos específicos. É sabido que o conceito do Antropoceno enfatiza a humanidade como um todo, e o Capitaloceno tende a direcionar a discussão para as estruturas econômicas e históricas. A crítica central endereçada por esses e outros autores ao Antropoceno é que ele pode mascarar desigualdades: não foram todas as sociedades que impactaram o planeta da mesma forma, e comunidades indígenas e camponesas, por exemplo, mantêm modos de vida mais sustentáveis e são as mais afetadas pelas mudanças climáticas.

Esta tese é, todavia, simpática à posição do Dipesh Chakrabarty quando propõe uma abordagem intermediária. Ele argumenta que o Antropoceno obriga a pensar a história em diferentes escalas: a história curta da modernidade (capitalismo e colonialismo), a história média da civilização humana (agricultura e urbanização) e a história longa do planeta (processos geológicos e climáticos). Essa abordagem amplia o debate ao considerar que, embora o capitalismo tenha exacerbado a crise ambiental, a questão ultrapassa esse sistema específico.

Diante desse panorama, faz sentido que o trabalho alinhe-se com o conceito de Antropoceno, por sua abrangência. Esse permite compreender as diferentes dimensões do impacto humano sobre o planeta, sem ignorar as críticas feitas pelo conceito de Capitaloceno. Ambos os termos continuam sendo debatidos em diversas áreas, mas, para os objetivos desta investigação, o Antropoceno mostrou-se mais adequado.

implicações químicas, atmosféricas e geológicas do planeta tendo subjacente a sua teoria da agência. Ter isso em mente é importante porque facilita o entendimento do que significa a referência à Gaia circunscrita no horizonte conceitual de James Lovelock. A ideia de Gaia em Latour, para pensar o Antropoceno, figura o planeta Terra como um organismo vivo, sistêmico e autopoietico que se autorregula em favor da vida. Conhecida como “hipótese biogeofísica”, ela prevê que para estar em equilíbrio, o metabolismo planetário precisa interagir em sistemas de feedback entre partes vivas e não-vivas que o compõem, em que as substâncias inorgânicas presentes na atmosfera são convertidas em matéria orgânica, viva, na biosfera. É suposto, nesta interpretação, um complexo e responsivo entrelaçamento de sistemas vivos e não-vivos dentro de uma única teia de vida (Latour, 2020).

Capítulo II

Questionamentos sobre o Sentido da Modernidade

1. Introdução

Dando continuidade à reflexão desenvolvida no capítulo anterior, observamos que a generalização da ideia de uma “ferida planetária” — e da necessidade urgente de cuidado e reparação — constitui um acontecimento notavelmente recente na história do drama humano. A consciência crescente de que o planeta se encontra escatológico, que projetam o agravamento dessa condição a partir de uma lógica de fim ou colapso.

Trata-se de um fenômeno profundamente novo, sobretudo se considerarmos que, até poucos séculos atrás, a noção de restauração e preservação daquilo que genericamente se denomina “natureza” teria sido amplamente ininteligível para a maioria dos indivíduos, especialmente no contexto europeu. Predominava, ao contrário, uma concepção de mundo subordinada ao destino humano, na qual o ambiente natural era percebido não como algo a ser protegido, mas como um domínio a ser conquistado e desbravado.

Como observa Keith Thomas, em *O Homem e o Mundo Natural* (1983), o mundo tinha sido feito somente para acomodar a humanidade, sendo este seu único uso. A natureza, nesse horizonte antropocêntrico, era compreendida como instrumento e cenário da ação humana, não como entidade dotada de valor intrínseco. A inflexão discursiva contemporânea, portanto, marca uma ruptura significativa, ainda que incipiente, com essa tradição, sinalizando a emergência de uma ética ecológica que desloca o eixo da dominação para o cuidado — com todas as complexidades filosóficas, políticas e simbólicas que essa transição implica.

Neste segundo capítulo, será assinalado que tais ameaças do Antropoceno vêm a sinalizar a necessidade de transformações radicais nas concepções ocidentais, sobretudo aquelas que constituíram a fundação do ideário moderno. O chamado à reconsideração das diversas noções (progresso, desenvolvimento) que vinham dando sentido à existência é colocado em pauta de forma definitiva no Antropoceno. O Antropoceno vai questionar a validade da crença na

ideologia do progresso e da liberdade como forma de escapar às determinações da natureza. Foi, aliás, tal crença moderna ou, talvez mais exatamente a sua exorbitação, que tornou possível o Antropoceno. Ela passou a ser questionada ao passo em que foi demonstrado não ser assim tão inerte e nem tão resiliente o palco onde a trama dos atores contemporâneos se desenrola. Ele parece desabar. De acordo com Chakrabarty (2009), as transformações possuem implicações profundas e transformadoras de nossa maneira de pensar a história humana e o nascimento do mundo moderno, como veremos a seguir.

2. Modernidade

As fabulações modernas contavam histórias que a modernidade industrial contou a si mesma. No entanto, o conceito do Antropoceno vem colocando em causa as concepções dualistas da Modernidade, com especial destaque à oposição que se pretendia em relação a um passado “de Trevas”.

A profunda crítica que o Antropoceno suscita em direção à Modernidade coloca-nos diante de uma tarefa ingrata: defini-la. Existem tantas Modernidades quantas forem as mentes a pensar sobre ela (algo similar acontece também com a ideia do Antropoceno, como visto anteriormente). A própria definição de modernidade enquanto forma de vida que requer elucidação mostra-se um campo minado de noções e periodizações conflitantes entre teóricos sociais e críticos da cultura. Há uma nítida inflação de noções de modernidade enquanto forma de vida; de modernização como projeto social e político; e de modernismo enquanto racionalidade estética.

Pode-se dizer que do mesmo modo que Weber estabeleceu a marca da modernidade como *desencantamento do mundo*, Nietzsche e Heidegger caracterizaram-na pela *morte de Deus*, Freud a inscreveu na problemática do *mal-estar* como categoria fundamental, e assim por diante. Apesar das variadas formulações acerca da modernidade e sobre qual seria o seu fundamento, elas não são mutuamente excludentes, mas complementares no entendimento do que vem a ser o polémico e certamente contraditório período moderno.

Entre a miríade de autores que discorrem sobre a ideia do “moderno”, sobre o período ao qual este termo refere-se e sobre as transformações paradigmáticas que lhe dizem respeito, poderíamos seguir Habermas (1980|2013) que, num discurso de 1980, destaca uma história

bem mais antiga para o termo. Ele foi usado no século V para distinguir o passado romano e pagão de um presente cristão que se apresentava. No pronunciamento feito ao receber o Prêmio Adorno na cidade de Frankfurt, Habermas esclarece que a ideia da modernidade traduz sempre a consciência de uma nova época que se situa em relação a um passado antigo. A noção de moderno pressupõe um embate entre o algo novo, melhor e evoluído em oposição ao antigo, atrasado, menos evoluído. Modernos, diz Habermas, pensavam-se sê-los nos tempos de Carlos Magno no século XII e também na época das Luzes.

Logo, o “projeto da modernidade” que entra em foco no século XVII surge com a ascensão de uma classe opositora ao pensamento escolástico³⁹ e ao modo de produção feudal. “Considera-se moderno aquilo que permite uma atualidade que renova espontaneamente o espírito do tempo de forma objetiva” (cf Habermas, 1980|2013). A oposição que se pretendia era em relação a um passado “de Trevas”. O período moderno veio fazer uma clara oposição ao que seria o “obscurantismo medieval”. Este último previa uma ordem divina (não uma presença) numa natureza gloriosamente unificada, mas espiritualmente vazia, à qual a humanidade potencialmente imortal encontrava-se temporariamente presa e subjugada. Esta visão foi suplantada por uma visão secularizada, de uma natureza objetificada, resistente, reconhecível, inescapável, portadora de um conjunto de propriedades suscetíveis de serem compreendidas, controladas, exploradas, melhoradas e usadas em benefício de uma humanidade esclarecida. A natureza desordenada e ativa logo seria forçada a submeter-se às perguntas e técnicas experimentais da Nova Ciência, especialmente as categorias “humano” e “natureza”. A modernidade promulgou a visão de uma natureza inerte, partícipe de uma realidade conceptualizada como máquina, associal e cujo propósito – enquanto recurso - é ser dominada pelo progresso tecnocientífico.

A seguir serão destacadas algumas de suas características mais proeminentes:

³⁹ Pensamento escolástico: refere-se a um método acadêmico predominante na Europa medieval, que se dedicava à análise detalhada e à sistematização de conceitos filosóficos e teológicos. Essa abordagem visava integrar e harmonizar as doutrinas religiosas com a filosofia clássica, especialmente a aristotélica, por meio de um processo rigoroso de argumentação e debate crítico. O objetivo era reconciliar a fé cristã com a razão filosófica, mantendo uma coesão lógica e sistemática dentro do contexto religioso e intelectual da época.

2.1. Suma Baconiana

Conforme observa Carolyn Merchant (1980), o problema social e intelectual que fundamentou o século XVII foi o problema da ordem. A percepção da desordem foi importante para o estabelecimento da doutrina baconiana de dominação da natureza. Francis Bacon (1561-1626), reconhecido como o pai da ciência moderna, foi um dos intérpretes mais apaixonados do espírito de seu tempo e quem cunhou a expressão “natureza atormentada” para fazer referência ao objeto do conhecimento científico. A Ciência trataria de dominá-la, amansá-la, transformá-la e utilizá-la de modo eficiente, convertendo-a em algo útil e proveitoso para a vida dos homens. A imagem de uma natureza desordenada legitimou o impulso fundamental do avanço tecnocientífico do ocidente, pondo em prática o ideal baconiano da Ciência enquanto poder para agir sobre a natureza e para dominá-la. No entendimento de Merchant (idem, ibidem), o que Bacon fez foi transformar tendências já existentes em um programa de defesa do controle da natureza para benefício humano, formulando uma nova ética que sancionou a exploração e o domínio da natureza pela Ciência.

Conforme apontado por Fiker (2007) na apresentação de *O Progresso do Conhecimento (1605|2007)*, em 1620, Francis Bacon publicou seu projeto filosófico - *Instauratio Magna* – um plano abrangente para reorganizar as ciências e os saberes e devolver ao homem o domínio sobre a natureza que Bacon concebia como perdido com a queda de Adão e Eva. Trata-se de uma revisão dos saberes e da ciência produzidos até sua época no ocidente europeu, com o intuito de renovar os fundamentos e estabelecer novos métodos que pudessem aumentar e restaurar o domínio humano sobre a natureza. A classificação baconiana ao separar filosofia e teologia, razão e fé constitui a base de sua contribuição para a configuração da modernidade. O projeto não foi concluído, mas duas obras importantes constam dele. *O Progresso do Conhecimento* de 1605 e *Novum Organum* de 1620.

Os objetivos são extremamente ambiciosos e exaltadores da excelência do conhecimento. No *Progresso do Conhecimento Humano*, Bacon rebate as críticas de ordem teológica e as objeções habituais quanto à aspiração de um conhecimento excessivo, que constituiria o pecado e a tentação que decretaram a queda do homem.

Para revelar, pois, a ignorância e o erro desta opinião e o equívoco de seu fundamento, pode-se muito bem evidenciar que esses homens não observam ou consideram que não foi o conhecimento puro da

natureza e universalidade, conhecimento cuja luz o homem deu nomes às outras criaturas no Paraíso, conforme eram trazidas diante de si, de acordo com suas propriedades, o que deu ocasião à queda; mas sim o conhecimento orgulhoso do bem e do mal, com uma intenção no homem de dar-se uma lei a si mesmo e não mais depender dos mandamentos de Deus, que foi a forma da tentação. Tampouco há alguma quantidade de conhecimento, por grande que seja, que possa fazer inchar a mente do homem; pois nada pode preencher, e muito menos dilatar, o espírito do homem, a não ser Deus e a contemplação de Deus (Bacon, 1605|2007)

A referência à famosa passagem do Gênesis sobre a distinção do homem na nomeação das outras criaturas ajudou a posicionar e justificar a prevalência cognitiva do humano sobre as outras espécies e sua excepcionalidade. Corretamente conduzido, o emprego do conhecimento humano configuraria um domínio sobre a própria razão, constituindo a parte mais elevada do espírito.

Entretanto, o domínio que outorga o conhecimento é ainda mais alto que o domínio sobre a vontade: porque é um domínio sobre a razão, a fé e o entendimento do homem, que são a parte mais elevada do espírito, e que à própria vontade dão lei. Pois não há poder sobre a terra que instale um trono ou uma cadeira de Estado nos espíritos e almas dos homens, em suas cogitações, imaginações, opiniões e crenças, se não o do conhecimento e do saber. E daí o detestável e extremado gozo que embriaga os heresiarcas, falsos profetas e impostores, quando descobrem ter potestade sobre a fé e consciência dos homens: tão grande que, uma vez que hajam provado, raramente se verá que tortura ou perseguição alguma possa induzi-los a renunciar a ele ou abandoná-lo. Mas, assim como isto é o que o autor do Apocalipse chama abismo ou profundidade de Satã, do mesmo modo por argumento de contrários a justa e legítima soberania sobre o entendimento humano, fundada na força da verdade corretamente interpretada, é o que mais se assemelha à potestade divina. (Bacon, 1605|2007, p. 93)

A superioridade humana tanto em corpo como em espírito outorgaria o domínio sobre os animais, pois estes não possuiriam sonhos e paixões.

Mas é evidentemente certo que, de todas as substâncias que a natureza produziu, o corpo humano é a mais composta. Pois vemos que as ervas e plantas se nutrem de terra e água; os animais, em sua maioria, de ervas e frutos; o homem da carne dos animais, aves e peixes, ervas, grãos, frutos, água e das múltiplas alterações, condimentações e preparações desses vários corpos antes que cheguem a ser comida e alimento seu. Some-se a isto que os animais

têm um modo de vida mais simples, e menos mudança de afetos que atue sobre seus corpos, enquanto o homem, em sua morada, sonho, exercício, paixões, conhece infinitas variações, e não se poderá negar que o Corpo do homem é de todas as coisas a massa mais composta. (Idem, ibidem, p. 168)

2.2. Apartamento Humano

O lugar de exceção ocupado pela humanidade é o que concede o acesso ao conhecimento pela razão. No *Novum Organum*, o pensamento baconiano estabelecerá de vez um dos pilares mais fundamentais da constituição moderna que irá pautar as práticas científicas e filosóficas daí em diante: a separação do homem e da natureza. O “homem”, dotado de uma subjetividade corretamente conduzida pelo método científico irá conhecer, interpretar e dominar o objeto natureza, de que foi apartado na queda.

O homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais. (I Aforismo, *Novum Organum*)

A natureza é repleta de mistérios e superior ao homem em complexidade, por isso é necessário o uso correto do intelecto e de instrumentos de experimentação e análise se o homem quiser vencê-la.

A natureza supera em muito, em complexidade, os sentidos e o intelecto. Todas aquelas belas meditações e especulações humanas, todas as controvérsias são coisas malsãs. E ninguém disso se apercebe. (Idem, ibidem)

Para ampliar o seu poder e dominar uma natureza maior e mais profunda que o humano, a Ciência deve estar objetivamente ligada à técnica.

E manifestamente impraticável, sem o concurso de instrumentos ou máquinas, conseguir -se em qualquer grande obra a ser empreendida pela mão do homem o aumento do seu poder, simplesmente, pelo fortalecimento de cada um dos indivíduos ou pela reunião de muitos deles. (prefácio de *Novum Organum*- Bacon, 1999, p. 4)

Há muito mais a ser dito sobre o pensamento baconiano, interessa-nos por ora saber que ele é talvez a figura principal a instaurar o homem europeu como dominante, um ser solitário, talvez o único capaz de lançar-se na aventura de conquista da grande e misteriosa natureza. Bacon ajuda a fundar o projeto da Ciência Moderna enquanto perseguição do progresso constante pela

construção de técnicas e métodos de experimentação, a fim de dominar e penetrar na grande profundidade que é a natureza.

Por outra via de entendimento, o projeto de reforma da razão pressupõe o excepcionalismo humano, em um mundo bifurcado pelo sujeito pensante (*res cogitans*) e os objetos (*res extensa*) formados pelos corpos, pelos animais, pela natureza. A subjetividade humana é uma instância privilegiada nessa dualidade e capaz de um conhecimento certo e verdadeiro sobre o mundo.

No entanto, o status ontológico privilegiado da espécie humana ante aos outros seres da natureza não é uma invenção da Modernidade. A ideia de que a espécie possui características especiais e a exaltação de suas propriedades é uma constante na cultura ocidental. Ela remonta as epopeias homéricas e nem por isso esteve ausente no pensamento Medieval. O que difere é que para os modernos, a excepcionalidade da humanidade em relação aos outros animais não é ter sido feita à imagem e semelhança de Deus (*Imago Dei*), mas por fazer uso da razão, da linguagem, a posse de sua consciência. Esse é um movimento de retomada dos ideais e concepções do pensamento clássico antigo que já vinha sendo posto em prática pelo humanismo renascentista dos séculos XV e XVI.

Como sabemos, o animal racional aristotélico é aquele que não vive sob o imperativo do instinto. Senhor de si, o humano é também senhor da natureza, detentor do controle e da hegemonia sobre ela. O ambicioso projeto filosófico de Francis Bacon de reformas dos saberes vem na esteira da grande efervescência cultural do humanismo renascentista, da reforma protestante, das grandes navegações e da urbanização enquanto valorização das capacidades humanas e a otimista fé no ideário do progresso.

2.3. Mecanicismo Moderno

Tal programa só pôde ser estabelecido porque o Mecanicismo instalou-se enquanto doutrina filosófica determinista, o antídoto racional à desintegração de um cosmos orgânico no século XVII. A perspectiva da natureza física do mundo modificou o entendimento do Universo. Desenvolvida por pensadores franceses e elaborada por ingleses que migraram para França, as novas teorias mecânicas enfatizavam e reforçavam novas formas de ordem e poder, antídotos à desordem. Em um mundo mecanizado e secularizado, a ordem era redefinida pelo comportamento previsível de cada parte de um sistema lógico que poderia sofrer alterações

imediatas através da intervenção mecânica. Todos os fatos e acontecimentos poderiam e deveriam ser explicados pelos movimentos da matéria e deduzidos pelas Leis da Mecânica.

À medida que a Revolução Científica procedeu a mecanizar e racionalizar o mundo, a ideia de natureza como um todo orgânico e animada foi substituída pela metáfora da Máquina rigidamente regulada pela Lei da Causalidade à qual nem a humanidade e seus corpos escapariam. O projeto Iluminista previa que um movimento alternado de expectativas de determinação, racionalização e esforço intelectual levaria a humanidade à liberdade e à autonomia num mundo de incertezas perante uma natureza desconhecida, à qual poderes ocultos haviam sido atribuídos no passado como forma de lidar com o desamparo e a impotência frente a ela. De acordo com Habermas, este esforço seria conduzido por uma Nova Ciência objetiva e uma nova moralidade, fundamentadas por leis universais e amparado pela arte autónoma.

No bojo dessas mudanças radicais que marcaram a transição da mentalidade medieval feudal para a inovadora perspectiva da modernidade mercantilista, os problemas tradicionais passaram a ser ressignificados e abordados por novos olhares: da objetividade, da verdade, da justiça, das normas, da autenticidade e da beleza, em contraposição ao subjetivismo religioso, passivo e contemplativo da Idade Média. A Ciência, a moral e a arte libertariam os homens das potências míticas da natureza. Os pensadores da época dispensavam a interferência de forças transcendentais, tão relevantes para os pensadores medievais. A autonomia da razão para pensar a organização do mundo, do campo social e do pensamento prometia libertar a humanidade do mito, da religião, da superstição, da arbitrariedade do poder e do lado sombrio da natureza humana.

2.4. Desencantamento do Mundo

Conforme relembra David Harvey (1997), o projeto moderno engendrou um processo de desmitologização e a completa ruptura com visões “encantadas” de manifestação do mundo, consideradas parte do pensamento obscurantista vigente na Idade Média. O homem da razão confrontava o mito, a magia, o sagrado, o religioso e outras lógicas de explicação do mundo vivido, ao passo que afirmava sua própria autonomia ontológica. Como consequência, um dos impactos da modernização foi o “desendeusamento” ou desdivinização da natureza. As concepções religiosas e metafísicas do mundo decompuseram-se.

Os quadros de certeza que a Ciência e o pensamento modernos querem construir não suportam a existência de divindades transcendentais que interferem na cadeia causal de um mundo mecânico e expectável. O mundo vivido pelo homem moderno não é dominado por forças misteriosas que habitam entes naturais, mas pelo próprio homem e por uma Natureza que pode e – deve - ser conhecida e dominada pelo saber e pela técnica entendida como capacidade de intervenção do homem sobre a natureza. Não há lugar para a magia.

Weber é o nome de destaque na compreensão de que a modernidade procede ao abandono da religião, dentro do processo de racionalização e desencantamento do mundo. Segundo a clássica tese weberiana, o desencantamento é retroalimentado e dissemina a ideologia de que o mundo não apenas pode como deve ser conhecido e dominado pela razão.

A intelectualização e a racionalização crescentes não significam, pois, um crescente conhecimento geral das condições da vida sob as quais alguém se encontra. Significam algo de muito diverso: o saber ou a crença de que, basta alguém simplesmente querer para poder provar, a qualquer hora, que em princípio, não há poderes ocultos, forças misteriosas e imprevisíveis interferindo; que, pelo contrário, uma pessoa pode – em princípio - dominar pelo cálculo todas as coisas. Isto significa: o *desencantamento do mundo*. Ninguém mais precisa lançar mão de meios mágicos para coagir os espíritos ou suplicar-lhes, feito o selvagem, para quem tais forças existiam. Ao contrário, meios técnicos e cálculos se encarregam disso. Isto, antes de mais nada, significa intelectualização propriamente dita. (Weber, 2004)

Conforme vimos, segundo *O Progresso do Conhecimento*, ideologicamente o século XVII correspondeu a um maior distanciamento entre religião e ciência com o abandono da escolástica e a separação dos saberes. Deus, ao ser deslocado do centro da realidade através do questionamento do teocentrismo medieval, abre espaço para uma nova mentalidade que entrega à Ciência, enquanto direcionamento da subjetividade humana, a nova instância da cultura ocidental, cuja epistemologia redefine completa e definitivamente a posição do homem no mundo.

Segundo a explicação de Jaguaribe (2016), os novos sistemas de saber afirmavam a radicalidade e o poder da razão humana como instrumento para acessar uma natureza que se esgota na materialidade e que contém a si mesma a própria explicação. Mas as fronteiras entre

Ciência e Religião que vão ser definidas apenas no século XIX ainda não eram exatamente claras, ou não existiam como as pensamos hoje.

Cristão luterano, Johannes Kepler, um dos mais importantes matemáticos e astrónomos do início do século XVII, citado em qualquer texto de física elementar como o descobridor de importantes leis do movimento planetário, como o movimento elíptico ao redor do sol, era bastante explícito quanto à suas motivações para descobrir as leis da natureza: conceder glória ao seu criador. Dizia ele: “Deus é louvado no meu trabalho em astronomia”. E Kepler não era uma exceção isolada. O mesmo pode ser dito a respeito de Isaac Newton, ou de qualquer um de seus contemporâneos. (Jaguaribe, 2016)

2.5. Ideologia do Progresso Ilimitado

Leo Marx, autor em linha com os intelectuais norte-americanos que pensaram as associações feitas entre a ideia do progresso e a tecnologia como meio de compreender a Modernidade, define-a como o período em que se instalou a mentalidade coletiva da História como registro de melhorias contínuas do Progresso, sendo esse a mais “popular, polivalente e irresistível jactância da cultura ocidental acerca da vitória sobre a *natureza*” (Marx, 2001 | 1996, p. 312-337).

Esta crença coletiva acompanhou o incisivo desenvolvimento de novas técnicas advindas do racionalismo científico que se desenvolveu no início da era moderna, concomitantemente ao nascimento da nova república, às expansões marítimas dos séculos XV e XVI e ao desenvolvimento do ideário Iluminista e Humanista. Conforme assinala Marx (idem, ibidem), a perspectiva moderna de Ciência identifica-se com a transformação material do mundo, em que as tecnologias são entendidas como meras “ferramentas” prontas a servir. Esta visão científica da tecnologia difere daquelas tidas em períodos anteriores da civilização ocidental. Na leitura de Marx, a tecnociência é indissociável do progressismo euro-americano, porque é a engrenagem fundamental do motor socioeconómico do capitalismo industrial que vai instalar-se de modo definitivo um par de séculos mais tarde.

Tal visão da tecnologia foi gestada a partir do século XVI e viabilizou a confiança extrema da Modernidade na capacidade do ser humano de controlar o ambiente e expandir os conhecimentos de forma ilimitada através dos descobrimentos de leis básicas da natureza. “Até o industrialismo, nenhuma sociedade havia prometido um futuro de bem-estar material em contínuo crescimento” (Marx, 2001 | 1996, p. 314). Foram assim derrubados os antigos mitos e

crenças em entidades que animavam a Terra, os *ritos mágicos*⁴⁰ que imputavam pontos de vista subjetivos ao controle do mundo. A narrativa do Progresso exigiu, dentre outras coisas, a redefinição radical do conceito de natureza. Sem o reenquadramento conceitual, Ciência e Tecnologia não poderiam operar o tratamento analítico penetrante, agressivo e instrumental em relação ao “mundo natural”. Para que o homem fosse Dono e Senhor da Natureza e pudesse dominar prometeicamente o mundo natural, a tradição teve de ser severamente atacada. Os séculos XVI e XVII passaram por um processo de completo aniquilamento dos vínculos com os métodos escolásticos. O ataque começou com Francis Bacon, quem criou as condições para que o mundo moderno fosse firmado como anti metafísico e fixado na imanência da realidade concreta. Toda a confiança outrora depositada na magia e na alquimia como potências humanas dominadoras das forças naturais transformam-se em confiança no progresso e no método científico.

Para Marx, a crença secular que fundamenta a sociedade ocidental moderna assenta-se na ideia de que o domínio da natureza, o alargamento ilimitado do poder humano sobre a natureza configura a “bitola fiável do Progresso”.

No espaço de 200 anos, mais ou menos de 1550 a 1750, as relações de poder ancestrais e até então assimétricas entre uma natureza terrível e a nossa relativamente impotente espécie começaram a parecer reversíveis. O Iluminismo dos finais do século XVIII foi o culminar intelectual desta inversão, ao afirmar uma estimulante consciência da nova capacidade intelectual que permitiria à humanidade penetrar os mais remotos, fugidios ou obscuros recantos do cosmos (...) (Marx, 2001 | 1996)

⁴⁰ Uma obra importante na compreensão de como técnica e o rito mágico estavam entrelaçados em sociedades pré-modernas será *Esboço de uma Teoria Geral da Magia* de Marcel Mauss. Ele define: “A confusão é tanto mais fácil quanto o caráter tradicional da magia se encontra nas artes e nas indústrias. A série de gestos do artesão é tão uniformemente regulada como a série de gestos do feiticeiro. No entanto, as artes e a magia distinguiram-se em toda a parte, porque se sentia entre elas uma imperceptível diferença de método. Nas técnicas, o efeito é concebido como uma produção mecânica. Sabe-se que tal efeito resulta diretamente da coordenação de gestos, dos engenhos e dos agentes físicos. (...) A parte mágica escapa a esta definição. Assim numa prática médica, as palavras, os encantamentos, as observâncias rituais ou astrológicas, são mágicas; é aí que jazem as forças ocultas, os espíritos e que reina todo um mundo de ideias que faz com que os movimentos, os gestos rituais sejam envarados como portadores de uma eficiência muito especial, diferente da eficiência mecânica. Não se concebe que o verdadeiro efeito seja o efeito sensível dos gestos. (Mauss, 2000, p. 18)

Entre 1750 e 1850, os ideais de domínio da natureza se consolidaram e materializaram nas artes práticas. Tendo a inovação técnica consolidada como principal agente do progresso, a tecnologia passou a ser considerada fonte de mudança histórica. A eficiência e as benesses do domínio do mundo natural através do conhecimento e da técnica haviam criado uma inaudita propriedade, melhorias das condições da vida cotidiana, aumento da democracia que ofereceram o estatuto de fato histórico, evidente e verificável à crença iluminista do Progresso.

O desenvolvimento de uma maquinaria radicalmente melhorada (baseada na força motriz mecanizada) usada no novo sistema fabril do final do século XVIII coincidiu com a formulação e difusão da ideia iluminista moderna da história como registro do progresso. (...) Supõe-se que a história, ou pelo menos a história moderna, é impulsionada pela expansão constante, cumulativa e inevitável do conhecimento humano e do poder sobre a natureza. Esperava-se que o novo conhecimento científico e poder tecnológico possibilitassem uma melhoria abrangente em todas as condições de vida – sociais, políticas, morais, intelectuais e materiais. (Marx, 1987)

Deste modo, o ideário do projeto moderno foi o controle do mundo pela razão. Tudo o que fosse conhecido, categorizado poderia ser controlado. Toda ambivalência seria eliminada pela classificação que visava seu posterior uso técnico. O ordenamento racional e técnico tornaria o mundo no “melhor dos mundos possíveis”, atingido por dois elementos: os Estados-Nações e a Ciência.

De acordo com a análise de Garcia (2007), a *Aufklärung* fez nascer na Europa o sentimento e a consciência de uma nova época, em que a perfeição e pureza foram proclamadas e inspiradas pelo “entrelaçamento das ciências físico-naturais, o espírito inventivo e a organização complexa do trabalho”. A Ciência viabilizaria o desenvolvimento infinito do conhecimento e a progressão em direção a uma sociedade melhor e mais moral (cf. Habermas, 1980).

A ideia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária. Por isso, o domínio científico da natureza prometia a liberdade da escassez, da necessidade e das calamidades naturais (Harvey, 1989, p.23).

O crescimento do conhecimento humano tornaria possível - através do esforço científico e sua aplicação instrumental através da tecnologia - o poder ilimitado sobre as forças da

“natureza”. Um avanço contínuo em direção ao progresso emancipador da desordem para o homem racional e esclarecido.

3. Crise de Sentido da Modernidade

Contudo, “os acontecimentos da primeira metade do século XX destruíram o grande edifício civilizacional que vinha sustentando a altivez moderna e seu ideário, desmoronado nas chamas de guerras que ruíram suas colunas” (Hobsbawm, 1995, p. 30). *A Era da Catástrofe* (Idem, ibidem) pôs em causa a visão otimista da história e a promessa de segurança sistémica prevista pela “Idade da Maquinaria” que pretendia a construção de um mundo homogéneo, seguro, limpo e belo (Freud, 1929). As formas de vida pautadas pela promessa de que os riscos, a precariedade e a indeterminação seriam removidos por via da Ciência e dos processos de racionalização, mostraram-se frágeis e utópicas.

O diagnóstico da crise da modernidade é um cliché. No entanto, o que está por detrás desse cliché é a crise de um projeto de civilização que se pretendia purificada, conforme o sonho da Ilustração europeia. A crise é vista como o declínio da crença no Progresso e toda a filosofia que a subjaz (Marx, 2001)

Se existe uma filosofia tácita da época industrial, sua pedra angular é a crença em que a humanidade está destinada a prosperar por meio da expansão constante do domínio da natureza. (Marx, 2001 | 1996)

Adorno e Horkheimer (1947 | 2006), intelectuais que pensaram a modernidade à sombra do terror nacional-socialista, defendem a tese de que o projeto moderno estava fadado a voltar-se contra si mesmo, justamente porque a lógica que se oculta por detrás da racionalidade iluminista é a lógica da dominação e de opressão que colabora diretamente para a criação de sociedades repressoras e totalitárias, baseadas em concepções de sabedoria de uma elite branca e masculina. A crise não ocorre a contrapelo de seu projeto, ou seja, por via de sua falência. Ao contrário. As catástrofes revelaram o preço do seu sucesso. O século XX testemunhou as consequências trágicas da vontade de controle e da ideologia do progresso.

Conforme a apontou também Herbert Marcuse (1966):

“Os campos de concentração, extermínios em massa, guerras mundiais e bombas atômicas não são recaídas ao barbarismo, mas a implementação irreprimida das conquistas da ciência

moderna, da tecnologia, da dominação dos nossos tempos. E a mais eficaz subjugação e destruição do homem pelo homem tem lugar no apogeu da civilização, quando as realizações materiais e intelectuais da humanidade parecem permitir a criação de um mundo verdadeiramente livre.” (Marcuse, 1966, p.28)

A humanidade não se extinguiu nem com as duas grandes guerras e nem com a ameaça nuclear da Guerra Fria, embora um olhar de relance sobre sua história revele a constância de uma tendência suicida. No entanto, a promessa moderna de emancipação implodiu e perdeu sua capacidade de convencer. A ideia de que um mundo habilmente disciplinado iria inevitavelmente salvaguardar a humanidade da catástrofe mostrou-se inadequada e a vida projetada em torno da estabilidade e da ordem vislumbrada pela modernidade, mostrou-se incerta, assustadora e incontrolável.

O resultado dos traumas sociais, culturais e ecológicos do século passado revelou uma vigorosa crise de legitimação e de significados da ideologia do progresso, elemento fundante da grande narrativa moderna (Lyotard, 1979). Essa descrença desdobra-se e potencializa-se na medida em que as catástrofes são interpretadas como resposta ao tipo de relação que o homem estabeleceu com o planeta Terra: de domínio. Como sabemos, os nomes atribuídos a esta reviravolta são muitos. “Modernidade tardia” para Giddens, “modernidade reflexiva” para Ulrich Beck (2013), “Pós-Modernidade” para Bauman (2001), etc. O que estas perspectivas têm em comum é “o descrédito, o escárnio ou a justa desistência de muitas ambições (atualmente denegridas como utópicas ou condenadas como totalitárias) características da era moderna” (Bauman, 1997, p.195). As expectativas otimistas que marcaram a aceleração do progresso foram tragicamente frustradas.

Capítulo III

Crise Ecológica e o Envolvimento da Religião

1. Introdução

Na sequência dos capítulos anteriores, foi conferido que a reflexividade do projeto moderno demonstrou a fragilidade do ideário do controle e da domesticação da natureza, ocasionando uma crise de sentido. Este fenómeno contribuiu para que narrativas apocalípticas brotassem das mais diversas fontes no século XXI, inclusivamente do secular saber científico, como observado nas previsões de cenários contidas nos diversos relatórios do IPCC. Estes documentos revelaram um mundo em que as condições climáticas foram afetadas de forma duradoura pelo modelo de produção e exploração económica.

Em 20 de Janeiro de 2023, a grande mídia noticiou que os ponteiros do chamado “Relógio do Juízo Final”⁴¹, um indicador metafórico criado em 1947 pela BPA (Boletim dos Cientistas Atômicos da Universidade de Chicago), apontam para a iminência de um cataclisma planetário. Estes ponteiros estão mantidos a 100 segundos da “meia-noite”, uma analogia que representa a destruição da espécie humana. Na medição de meados de 2023, foram considerados os riscos representados pela proliferação nuclear da descontrolada Guerra Russo-Ucraniana, pelas mudanças climáticas e pelas consequências da pandemia do Covid-19.

Ao lançar um olhar frio sobre a precária situação planetária, observa-se que o capitalismo industrial mascara um insustentável modelo de vida que se tornou globalizado. Secularizado, o problema do fim do mundo passou a ser legitimado dia-a-dia pelo saber científico que empresta racionalidade à questão escatológica ao substituir o sobrenatural e o fantástico por personagens nada esotéricos em enredos bastante mundanos. Cada vez mais frequentemente, as séries de fenómenos extremos como chuvas que se transformam em grandes inundações e desabamentos de encostas, as secas prolongadas devastadoras de plantações, os verões com máximas de temperatura muito acima da média histórica e tantas outras inumeráveis tragédias

⁴¹ Para mais informações, acessar o site da BBC: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-40606193>. Acessado em 31/01/2023. Um maior detalhamento pode ser encontrado no Wikipedia: https://pt.wikipedia.org/wiki/Rel%C3%B3gio_do_Ju%C3%ADzo_Final. Acessado em 10/02/2023.

espalham na opinião pública um grande pânico fortemente nutrido por temas ecológicos e ambientais.

O *Zeitgeist* do século XXI compreende um senso de urgência em cidadãos, ativistas e pesquisadores e faz um chamado a mudanças no modelo económico e de produção em proporções mundiais. Não obstante, as ocorrências ambientais alertam sobre a necessidade de profundas revisões sobre a concepção de natureza e de progresso que animam o desenvolvimento de nossas sociedades, que se infiltram em convicções pessoais, em posturas coletivas e institucionais. A tomada de consciência sobre as afinidades entre o que se pensava ser o progresso e a catástrofe são muito mais presentes do que gostaríamos de admitir.

Os esforços para encontrar soluções tecnológicas de curto prazo para os problemas criados levam, muitas vezes, a erros mais profundos e consequências imprevisíveis ainda mais perigosas. Perigo muitas vezes ignorado e negligenciado por via da força do discurso tecnocientífico que atrai, agrada e fascina. Afinal, como resistir à tão antiga tentação de que pode existir uma panaceia que elimine toda a aflição humana diante de um mundo insubmisso e permeado pelo contingente? E à crença de que a imunização contra a escassez e o desamparo viria dos modelos societários indubitáveis (a rigor colonialistas) desenvolvidos pelas nações industrializadas da América do Norte e da Europa? Ulisses teve de tampar os ouvidos de seus companheiros e agarrar-se ao mastro de seu barco para não ceder ao canto das sereias.

O agravamento crítico das consequências inesperadas do antropocentrismo, do evolucionismo social (ideia de que o progresso da civilização é uma via única a ser seguida por todas as sociedades) e da visão linear de história que modelaram a concepção de desenvolvimento do Ocidente decretou inumeráveis crises, sendo a maior delas a “crise dos fins”. A crise ecológica é uma de suas figuras, talvez a mais bem definida de um sonho que se tornou um pesadelo.

2. Racionalidade Ecológica Global de Salvador Giner

Não resta dúvidas de que o padrão incansável de violência enquanto repertório imposto sobre a natureza, inclusive sobre os humanos, produziu mudanças na teia da vida, extrapolando os limites planetários, e modificando as condições de vida sobre a Terra. A conscientização sobre essa difícil situação tem sua própria história e vem sendo articulada há algum tempo.

Ao que interessa esta tese, a preocupação generalizada despertada pelas questões ambientais tornou evidente a necessidade de uma “racionalidade ecológica global”, conceito capital que remonta ao sociólogo catalão Salvador Giner (2003). Esta conceptualização engloba a ideia da necessidade de modificações no que diz respeito à constituição da ordem social e racional, e dos entendimentos de mundo e de natureza que sustentaram as sociedades avançadas (aquelas com altos níveis de industrialização e tecnização, com rápido crescimento da produção material e dos padrões de vida). Entendemos que Giner põe em perspectiva o modelo segundo o qual a Modernidade, ou o Capitalismo, atribuiu valor à natureza e aos humanos que dela fazem parte. A racionalidade ecológica global gineriana passa por uma revisão dos valores de produção de vida das sociedades modernas.

Nas palavras de Giner:

As mudanças ambientais mundiais impõem um notável conjunto de questões tanto acerca da racionalidade dos fins societários últimos e dominantes como o da racionalidade dos meios para consegui-los. (Idem, ibidem, p. 201 – tradução livre da autora) ⁴²

“Racionalidade Ecológica Global” trata, então, de um conceito tão adequado e necessário quanto dissonante da realidade moderna. Refere-se, sucintamente, à prática de racionalidades congruentes aos fins relativos à preservação do meio ambiente, mas que por serem dependentes de contextos sócio históricos específicos, frequentemente opõem-se às situações sociais em que emergiram, a exemplo claro das sociedades pautadas pelas metas da prosperidade material e pelo progresso económico. Assim, é cada vez mais reconhecida a insuficiência de respostas adequadas fornecidas pelos órgãos governamentais e pelos corpos seculares na construção de racionalidades que caminhem neste sentido.

Conforme a sinalização de Giner, uma nova racionalidade ecológica global não pode ser alcançada apenas pelos meios seculares. Essa é uma constatação que encontra ressonância nas declarações de tantos outros inumeráveis pensadores e ativistas da causa ambiental, como do próprio Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente. Segundo Giner, um número

⁴² No original: “El cambio ambiental mundial impone un notable conjunto de cuestiones tanto acerca de la racionalidad de los fines societários últimos y dominantes como de la racionalidad de los medios para conseguirlos.” (Giner, 2003, p. 201).

relativamente reduzido de pessoas encontra-se em condições de agir segundo as normas de racionalidade de cada sociedade (Idem, ibidem, p. 210).

O problema ambiental que levou a biosfera à condição atual de um mundo menos habitável tem subjacente justamente o raciocínio binarista que sustenta o par Natureza/Sociedade, no entendimento gineriano. Acreditamos que não apenas essa dicotomia, mas o próprio eurocentrismo como matriz cultural, o racismo, o colonialismo e o sexismo estão diretamente implicados na racionalidade constituinte do mundo moderno e em sua forma de organizar racionalmente a natureza como um todo. O problema ambiental é imanente à miríade de armadilhas da racionalidade moderna.

Da perspectiva da experiência de mundo de pessoas mais pobres e exploradas por toda a fisiologia capitalista e imperialista, o termo “irracional” subentendido pode não levar em conta as experiências de vida e descreve com menos precisão as condições de sobrevivência de certos povos.

Seja como for, há um certo consenso sobre a necessidade da incitação de determinadas emoções, como a “piedade cósmica”⁴³ e de seu papel fulcral no refreamento dos danos ambientais desencadeados pelo “avanço civilizacional”. Em coro, ambientalistas, ativistas,

⁴³ Piedade Cósmica é um conceito desenvolvido pelo sociólogo catalão Salvador Giner (1934-2019) no artigo originalmente publicado em Março de 1999 sob o título *Cosmic Piety and Ecological Rationality* na revista *International Sociology*, num. 14, vol. 1, pp. 59-82 que posteriormente tornou-se o quinto capítulo da obra *Carisma y Razón – La Estructura Moral de la Sociedad Moderna* (2003). Trata-se de um sentimento e uma prática que constituem um intento emocional de longo alcance, místico. Frequentemente, incluem um intento pseudocientífico para alcançar o significado último das relações entre a existência humana, o mundo natural e o universo. Giner reconhece suas origens nas afetuosas reflexões de Francisco de Assis sobre plantas e animais no século XIII, assim como em outra ordem de coisas, como a defesa feita por Galileu Galilei do sistema astronómico copernicano. Desde então muitas ideias bíblicas sobre o mundo natural estão a ser questionadas e substituídas até o ponto de que hoje mesmo dentro da tradição cristã se podem ouvir vozes – como as de Leonard Boff, que asseguram que a Ciência Ecológica acabará por repercutir nas teologias da Revelação. A Piedade Cósmica rompe com os supostos bíblicos em pelo menos três sentidos: 1) com a afirmação de que a presença dos humanos sobre a Terra constitui a razão da presença do Universo. Questiona também a ideia de que o homem é a medida de todas as coisas. 2) A piedade cósmica enxerga a espécie humana como interconectada com os outros seres vivos e não de forma distinta. 3) A ciência e a comunhão com a Terra se entendem como meios de aproximação às forças últimas que dão sentido ao universo e ao lugar do humano nele. Giner compreende que as novas teorias e descobrimentos astronómicos, geológicos, geográficos, biológicos e, mais recentemente ecológicos acabaram por desenhar uma visão de cosmos muito distinta daquela anunciada no Antigo Testamento. (Giner, 2003, p. 191-192).

intelectuais de variadas áreas, religiosos e instituições reconhecem que sem o aumento do apoio e da simpatia popular, tais mudanças de longo alcance não serão processadas. A busca por energias sociais, culturais e morais que possam inspirar a conscientização e a mobilização em larga escala necessárias ao enfrentamento de tal surto passa por um crescente reconhecimento de que, em um mundo onde quatro quintos da população adere a alguma forma de tradição espiritual, a religião pode ser uma dessas fontes.

Como já explorado, essa racionalidade não será alcançada *apenas* pelos meios seculares. Ou seja, o autor não coloca a piedade cósmica como suficiente à construção de uma nova racionalidade, mas necessária. Assim, o conceito de piedade cósmica de Salvador Giner possui potencial para contribuir para a construção de uma ética global ecológica, mas naturalmente apresenta desafios em termos de sua força normativa e capacidade de mobilização social. Poderia ser pensada da seguinte forma:

A piedade cósmica parte da ideia de que todos os seres humanos podem compartilhar um senso de pertencimento ao cosmos e à natureza, sem a necessidade de filiação religiosa específica. Isso poderia ajudar a construir uma ética global inclusiva, sem as divisões causadas por dogmas religiosos particulares. O reconhecimento da sacralidade do cosmos e da vida – por exemplo - poderia servir como base para uma ética ecocêntrica, onde os seres humanos não são vistos como dominadores da natureza, mas parte integrante dela, habitantes de um planeta. Essa visão ressoa com outras propostas de ética ecológica, como a *Deep Ecology* de Arne Naess, a *Dark Green Religion* de Bron Taylor e a *Ética da Terra* de Aldo Leopold.

Por possuir alinhamento com a ciência e o pensamento secular, diferentemente de algumas religiões tradicionais que podem entrar em conflito com avanços científicos, a piedade cósmica não se opõe ao conhecimento científico, podendo ser um ponto de encontro entre ética ecológica e cosmologia moderna. Esses pontos são importantes porque evitam tensões entre ciência e espiritualidade, permitindo que a ética ecológica seja mais amplamente aceita. Em um mundo globalizado, há uma necessidade de valores comuns que transcendam fronteiras culturais e religiosas. Entendemos, assim, que a piedade cósmica, por enfatizar o respeito pelo universo e pela vida, pode oferecer uma base moral compartilhada para questões ambientais e sociais.

É, todavia, uma concepção que enfrenta limitações e desafios como fundamento de uma ética global. Poderíamos pensar numa eventual falta de força normativa. Diferentemente das religiões estabelecidas, que possuem instituições, dogmas e rituais que reforçam normas éticas, a piedade cósmica é um sentimento difuso. Apenas suscitar emoções, sem uma estrutura institucional, pode tornar difícil transformar essa ideia em princípios concretos e mobilizadores de ação social. O conceito pode ser interpretado como uma experiência muito pessoal e subjetiva, sem necessariamente levar à ação coletiva em prol do meio ambiente, podendo ficar restrita ao campo da reflexão individual. Por isso, a piedade cósmica precisaria ser articulada em conjunto maior de abordagens para ter maior impacto.

Compreendo que a piedade cósmica tem um grande potencial como fundamento espiritual e emocional para uma ética ecológica, pois desperta um sentido de pertencimento ao cosmos e uma reverência pela natureza. No entanto, ela não é suficiente para sustentar uma ética global e ecológica e precisa de ser complementada por princípios normativos mais concretos, instituições de apoio e formas de mobilização coletiva. Em vez de ser a única base para uma racionalidade ecológica global, a piedade cósmica poderia funcionar como um elemento inspirador dentro de um arcabouço mais amplo, que inclua aspectos legais, políticos e sociais. Ela pode contribuir para a conscientização ambiental e para a mudança cultural necessária para enfrentar a crise ecológica, mas dificilmente substituiria sozinha outras formas de ética já em desenvolvimento.

Porém, se as relações dominadoras e destrutivas com a Terra estão entrelaçadas com gênero, classe e domínio racial, cognitivo e epistêmico, um relacionamento saudável com a Terra não pode ser alcançado com simples melhorias tecnológicas. Por isto, daqui em diante, vamos analisar o contexto histórico em que se desenvolveu a moderna conversa ecoteológica.

2.1. Terreno Social da Aliança Ecológico-Religiosa

Se uma curiosa aliança entre Ecologia⁴⁴ e Religião⁴⁵ surge e se fortalece, é por efeito de forças

⁴⁴ Alguns historiadores da ciência como Frank Egerton (1977) rastreiam as raízes do pensamento ecológico nos escritos de autores da Grécia Clássica, como Aristóteles, Teofrasto, Plínio, o Velho e Hipócrates. Outros, como o historiador francês Pascal Acot (1994), consideram essa filiação ilegítima e situam o nascimento da Ecologia na Europa Moderna, segundo critérios epistemológicos claros. Acot afirma que desde sua origem a Ecologia quer ir além da concepção mecanicista e materialista do mundo nascida na Europa entre os séculos XV e XIX, e que os preceitos ecológicos são fiéis ao projeto estabelecido por Alexander von Humboldt em 1799 que procurava explorar a unidade da natureza. O termo ecologia (*oikos* – casa; *logos* – estudo, ciência) foi cunhado em 1866 pelo zoólogo alemão Ernest Haeckel em *Generelle Morphologie der Organismen*. Haeckel, um divulgador das ideias de Darwin e entusiasta de neologismos, queria oferecer um novo nome a um campo científico ainda não instituído que tinha por objeto compreender a relação entre os seres vivos e o meio físico-químico. Ele propunha-o em substituição ao termo “biologia”, considerado muito restrito para nomear a “ciência da economia do modo de vida, das relações vitais externas do organismo” (Haeckel citado por Acot, 1994). A proposta de mudança de designação surge durante a crise da Biologia deflagrada com a publicação de *The Origin of Species* de Charles Darwin e acentuada com os estudos de Charles Lyell (1797-1875), geólogo francês, Alexander von Humboldt (1769-1859), naturalista alemão, e Alphonse de Candolle (1806-1893), botânico suíço, para citar apenas alguns nomes. Se Haeckel não contribuiu ele mesmo para o desenvolvimento concreto da ciência para a qual havia elaborado o programa, é significativo que tenha sido um dos mais importantes inspiradores da disciplina. Conforme clarifica Jean-Paul Deléage, historiador da ecologia da Universidade de Paris, a filosofia monista à qual Haeckel estava comprometido inspirou o pensamento ecológico enquanto tentativa de reconstrução da unidade do mundo, afirmando a unidade das coisas inertes, das coisas vivas, das plantas, dos animais e das sociedades humanas (Deléage, 1992). Embora o conceito de ecologia tenha surgido no século XIX, muito de sua estrutura teórica enquanto ciência das relações dos organismos com o meio ambiente emerge apenas no século XX. Foi necessário um século para que o amadurecimento da ecologia conduzisse ao reconhecimento de sua cientificidade, instituída já na década de 1960, no quadro da percepção pública da crise do meio ambiente.

⁴⁵ Por religião compreende-se os sistemas organizados e sobrepostos de crença, vida ritual, institucional, aspiração espiritual e orientação moral que baseiam a compreensão do sagrado e do profano. Tal idéia é trabalhada por Émile Durkheim em *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (2014 | 1912) e implica que todas as crenças religiosas, quer sejam simples, quer sejam complexas apresentam uma característica comum: supõem a classificação das coisas, reais ou ideais, em dois gêneros opostos designados por dois termos distintos: o sagrado e o profano. A cisão entre o sagrado (que pode potencialmente incluir qualquer forma, objeto ou ideia.) e o profano cinde e define o terreno social. A coesão dos membros de determinada sociedade acontece em torno de um acordo a respeito do que compõe o mundo sagrado, quais elementos pertencem a esse conjunto e que, portanto, requerem preparação, cuidado, interdições em seu manuseio, e outro universo simbólico denominado profano, as coisas comuns. Segundo a tradição francesa inaugurada por Durkheim, este será o traço essencial do pensamento religioso e da ação religiosa (por ele denominada ritual): ser um sistema de crenças que estabelece a relação e a gestão do universo sagrado, ao estabelecer e regular a fronteira entre os dois mundos, assegurando que o sagrado colidir com o profano, fazendo com que o segundo contamine o primeiro. O sagrado, por assim dizer, manifesta-se como algo absolutamente heterogêneo, separado do mundo profano. Embora a categoria do sagrado frequentemente inclua divindades, ideias e valores elevados não está confinada exclusivamente a objetos que se acredita serem dotados de poderes sobrenaturais ou a crenças sobre a hierarquia do valor das coisas. A sociologia da religião de Durkheim sustenta que a sacralização é um processo cultural, uma ação

sociais maiores. Ela reflete que a fixação moderna pelos modos de pensamento abstratos, quantificáveis e racionais revelou tardiamente os efeitos reflexivos de tal planejamento social, pensado e executado sem levar em conta a própria reflexividade (ou – numa metáfora bastante didática: o efeito boomerang de suas ações).

Assim, tal aliança é desperta num terreno social marcado por protestos radicais contra as consequências inesperadas de um projeto civilizacional cuja racionalidade pautada em considerações de eficiência teleológica e de cálculo não deu conta da boa vida. Embora a intenção seja observar o amplo sentido internacional do movimento, ele tem seu início em solo norte-americano, onde uma conversa diversificada e multifacetada entre religião e ecologia vem ocorrendo há mais de 40 anos (Kearns, 2004).

O “verdejar da consciência ocidental” (Castells, 1996), cuja precedência histórica remete à década de 1960 - é entendido como o surgimento de certas preocupações com o espaço natural

social. Na obra de 1912, o autor defende que as crenças sobre o sagrado podem também existir separadas da religião, pois sendo a sacralização um processo social, antecede a religião.

Mircea Eliade, outro importante intérprete do simbolismo religioso que caminha na senda aberta por Durkheim, também compreende o sagrado como a realidade que habita o centro da experiência religiosa, sendo assim totalmente diferente das realidades naturais. Em *Le Sacré et le Profane* (2018 [1965]) Eliade entende que o sagrado reveste-se de componentes irracionais, de transe, de êxtase, de mistério tremendo e esmagador. Sobre o sagrado pouco se pode falar, é inefável. Ele aniquila o homem diante de sua grandeza tremenda e esmagadora. Reconhecido como alteridade radical, coloca-se em oposição à face profana do mundo, homogênea, apreensível, cognoscível e sem rupturas. Tal heterogeneidade é expressa na experiência do espaço profano e do espaço sagrado. O espaço sagrado manifesta um segredo, uma *hierofania*, através da qual o mundo profano é transcendido. É nesta dimensão que o homem religioso anseia estar. O entendimento fenomenológico do sagrado proposto por Eliade analisa a religião enquanto relação com o numinoso, cujo acesso corresponde a uma ruptura de nível ao estabelecer o contato com uma realidade por excelência que serve de ponto de apoio para a auto-compreensão humana. Sagrada será qualquer coisa que não pertence ao mundo profano e manifesta-se de maneira apodítica, traça uma orientação e decide uma conduta (Eliade, 2018 [1965]). Por serem dois mundos incomensuráveis, sagrado e profano constituem duas modalidades de *ser no mundo*, duas situações existenciais distintas assumidas pelo homem ao longo de sua história.

Compreende-se então que a religião ocorre quando várias crenças e práticas sobre o sagrado são combinadas em um sistema associado de uma comunidade moral. Nesta linha de reflexão, Camille Tarot em *Le symbolique et le sacré - Théories de la Religion* (2008) irá redefinir o conceito de religião ao entendê-la como um termo em crise, que se insere num longo processo de recompreensão de vários âmbitos da vida social. Tarot - ao rejeitar a tese do desaparecimento da religião - procura redefini-la por uma perspectiva não-etnocêntrica e “descatolocizada”, porque a religião ao corresponder aos campos do simbólico e do sagrado refere-se a conjuntos de questões que, até onde os dados permitem, devem ser abordados etnográfica e historicamente, ou seja, em contexto.

que visam proteger os recursos naturais ameaçados pela lógica produtivista. A maioria dos estudiosos concorda que é no começo desta década, marcada por uma variedade de publicações, que é chamada a atenção para as consequências nefastas do paradigma desenvolvimentista do Ocidente. Segundo o historiador Peter Dauvergne (2016), a Segunda Vaga do Movimento Ambientalista difere em relação à primeira onda⁴⁶- o preservacionismo americano do final do século XIX- porque é entendida como crítica à já estabelecida sociedade tecnológico-industrial.

2.2. Para um entendimento da Segunda Vaga do Movimento Ambientalista

Contextualizando: toda a inércia consequente à Primeira Guerra Mundial fez florescer um novo cenário mundial internacional em que a ideia de “desenvolvimento” foi regente de uma nova fé global. Agravada pela quebra da Bolsa de Nova Iorque, uma ética da escassez surge fomentando discursos de elogio ao desenvolvimento que iam contra as pautas da Primeira Vaga Ambientalista. O *Wise Use Movement* de Gifford Pinchot descreve o entendimento de um bem gerir dos recursos naturais para que o ideário desenvolvimentista pudesse ser sustentado pelos recursos ao longo do tempo. Considerado oposição ao movimento ambientalista conservacionista da época - cuja tendência era criar terras públicas para conservação - Pinchot

⁴⁶ A preocupação da Primeira Onda do Ambientalismo repousava na preservação dos campos e das florestas da Europa e dos Estados Unidos no final do século XIX. De inspiração romântica e transcendentalista, a primeira vaga, também conhecida como Movimento Conservacionista, criticava as consequências da Revolução Industrial e se opunha às ideias da filosofia política predominante à época, o Liberalismo, segundo o qual os problemas sociais, inclusive ambientais, poderiam ser resolvidos pelo livre mercado. A forte tendência preservacionista do movimento vai culminar na criação de parques nacionais e áreas protegidas, serviços florestais e em 1892, na fundação da associação ecologista Sierra Club em São Francisco, a primeira ONG dedicada à proteção do meio ambiente, por John Muir.

Outro evento de destaque da Primeira Onda Ambientalista é a criação do primeiro parque nacional da Europa, por pressão de cientistas e conservacionistas suíços, o Parc Naziunal Svizzer. Sob os efeitos da Grande Depressão de 1929, Aldo Leopold apresenta em 1933 sua *Ética da Terra*, sendo este (*The Land Ethic*) o título do último capítulo de *A Sand County Almanac (ASCA)*. Neste cenário, as preocupações acerca da crise ambiental gerada pela selvageria do capitalismo já chamava atenção. Uma *Ética da Terra* está inserida na seara de discussões alternativas ao liberalismo econômico, e é considerada pelo silvicultor e filósofo ambiental um produto da evolução social. Para Aldo Leopold, tal ética deverá integrar o ser humano consciente em sua responsabilidade em manejar os recursos naturais.

defendia o uso “sábio” da terra através da gestão científica dos recursos da nação por parte daqueles que detinham a propriedade das terras: políticos conservadores e religiosos.

A ideia do desenvolvimento acentuou-se ao final da Segunda Guerra, no contexto da emergente Guerra Fria, com o acordo de Bretton Woods estabelecido entre 45 nações aliadas (acordo particularmente benéfico aos interesses americanos) e com os planos desenvolvimentistas que visavam restaurar os sistemas financeiros que se encontravam despedaçados. Em setembro de 1961, John Kennedy declarou de modo otimista que a década de 1960 seria um período orientado pelo desenvolvimento, assegurando que essa ideia continuaria a orientar sua política e a ser um ideal político importante. A ideia foi acolhida pela XVI Assembleia Geral da ONU que deu início à Década das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

Considerando o diagnóstico de que a distância entre os países desenvolvidos e aqueles menos afortunados continuava a aumentar desde o pós-segunda guerra, foram propostas medidas para, em tese, promover as exportações dos países menos desenvolvidos; garantir o usufruto equânime dos ganhos obtidos pela exploração de produtos primários desses países; e estimular o fluxo de recursos públicos e privados para as suas economias. (Pires-Alves & Cueto, 2017)

Conforme explica Bonfiglioli (2008), a frustração com os resultados da primeira década do desenvolvimento conduziu a um sentimento de ineficácia que tomou conta dos espíritos e abriu espaço para a crítica ao modelo de desenvolvimento que se pretendia reproduzir globalmente. A pretensa retórica estadunidense de promover o fortalecimento da democracia nos países latino-americanos mostrou-se imperialista, reacionária e intervencionista. Os países que não alinhavam com as políticas de Washington passaram a sofrer intervenção militar, a exemplo do desembarque de fuzileiros navais norte-americanos da República Dominicana em 1964.

É diante deste quadro de decepções que as gerações mais jovens no Norte da Europa e dos Estados Unidos começaram a desenvolver uma certa desconfiança com a promessa do progresso tecnológico e com a ideia de que o desenvolvimento e a globalização são universalmente bons. O paradigma desenvolvimentista do pós-guerra encontrou nestas correntes contraculturais uma forte resistência e negação dos seus valores. A explosão demográfica, a crescente demanda por energia, combustíveis, alimentos, produtos, infraestrutura, habitação cobraram elevados preços do meio ambiente e também de questões

sociais e culturais. O desencanto com o desenvolvimento e a reação ao uso da bomba nuclear em Hiroshima e Nagasaki deram o tom das canções e de toda a movimentação contracultural que questionava através do movimento hippie, da revolução sexual, do feminismo, do pacifismo, do *Black Power* e do ambientalismo o modelo civilizacional oferecido pelo paradigma desenvolvimentista (Idem, ibidem).

De facto, é consenso entre ecólogos e historiadores a datação do nascimento do movimento ambiental moderno com a publicação em 1962 do livro *Silent Spring*, (1962 | 1999) de Rachel Carson, que detalhou os danos causados por pesticidas em toda a rede ecológica. Este livro tornou-se um marco na luta pelo meio ambiente ao denunciar as consequências desastrosas do uso descontrolado de DDT e pesticidas organoclorados na agricultura norte-americana. O uso de agrotóxicos na chamada Revolução Verde durante o governo Kennedy está associado à estratégia de guerra na Guerra da Coreia e do Vietname que obtiveram vasto apoio da indústria química norte-americana no desenvolvimento de substâncias químicas tóxicas para uso em combate. Segundo Carson, o uso de pesticidas na agricultura levou à redução drástica de espécies animais, gerando um ciclo de morte e uma paisagem sem cor e sem vida, silenciando a primavera.

No mesmo contexto, foi publicado *Tragedy of the Commons* por Garrett Hardin (1968 | 2009). Trata-se de outra obra de destaque que descreve um cenário apocalíptico sobre o crescimento populacional. Juntos, esses dois trabalhos exemplificam as preocupações iniciais dominantes no movimento ambiental europeu e norte-americano: os pesticidas, a poluição e a superpopulação.

Outro evento significativo e simbólico que moldou o movimento ambiental de muitos modos foi o registo fotográfico *The Blue Marble*, nome dado à mais notória fotografia do Planeta Terra. A imagem foi fotografada em dezembro de 1972, a 45 mil km de distância, pela tripulação da Apollo 17, na última missão tripulada da Nasa à Lua. *The Blue Marble* foi a primeira foto clara que mostrava toda a face iluminada da Terra. A imagem da Terra vista do espaço demonstrou a artificialidade das fronteiras políticas e a frágil interconectividade planetária, tornando-se um símbolo poderoso da necessidade de reconhecer que os ecossistemas e os efeitos da degradação ambiental vão além de limites políticos muitas vezes arbitrários. Esta imagem simbolizou o ponto de viragem histórica da fé no progresso ilimitado e a compreensão das limitações do ambiente

planetário. O registo imagético da Terra⁴⁷ tornou-se o símbolo e a fonte de uma visão mística da unidade e da pluralidade (estamos todos juntos aqui), de modo que se tornou o símbolo de um slogan ambiental: "Pense globalmente, aja localmente". Kearns (2004) entende que tal visão da Terra simbolizou uma mudança do paradigma científico, de uma abordagem atomística da matéria morta e inerte que caracterizou a ciência newtoniana e baconiana até o reconhecimento da teia ecológica e da intrincada interdependência de uma natureza muito viva.



Ilustração 1 - Fotografia The Blue Marble. Crédito: NASA.

Esse rápido sobrevoo histórico aponta para o arranjo feito entre História e Ciência Ecológica que fez possível o despertar da “consciência verdejante” a que Castells (1996) faz referência. Um arranjo que também fez despertar ansiedades ambientais cuja dimensão foi tal que não apenas modificou concepções de cosmos, como passou a afetar a doutrina religiosa (Giner, 2003).

2.3. Da culpa cristã para o problema ecológico: A Tese de Lynn White Jr. e suas críticas

Foi ainda no alvorecer do movimento ambiental, em 1967, que o historiador medievalista Lynn White Jr. publicou o seminal artigo *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* na revista *Science*, no qual conclui que "o cristianismo carrega um enorme fardo de culpa pela crise

⁴⁷ Retirado do site da NASA: Visão da Terra vista pela tripulação da Apollo 17, sendo: o astronauta Eugene A. Cernan, comandante; o astronauta Ronald E. Evans, piloto do módulo de comando; e o cientista-astronauta Harrison H. Schmitt, piloto do módulo lunar - viajando em direção à lua. Esta fotografia da costa translunar se estende desde a área do Mar Mediterrâneo até a calota polar sul da Antártica. Esta é a primeira vez que a trajetória da Apollo tornou possível fotografar a calota polar sul. Observe a cobertura de nuvens pesadas no Hemisfério Sul. Quase todo o litoral da África é claramente visível. A Península Arábica pode ser vista na borda nordeste da África. A grande ilha na costa da África é a República Malgaxe. O continente asiático está no horizonte em direção ao Nordeste. Disponível em: <https://www.nasa.gov/content/blue-marble-image-of-the-earth-from-apollo-17> Acessado em 22/03/2023

ecológica". Assim como White, muita atenção acadêmica já estava sendo concentrada em compreender, por exemplo, as correspondências entre o pensamento teológico e o filosófico. Uma década antes, Maurice Merleau-Ponty, ao revisar a história do conceito de Natureza no pensamento ocidental, destacou as fortes relações entre a concepção de natureza inserida na tradição cartesiana e a ontologia judaico-cristã. Ele disse num curso do Collège de France em 1956:

“Em certo sentido, estabelecer Deus como ser é operar uma negação do mundo, é dizer que o resto não é. Mas cumpre fazer desde já uma ressalva. Em sua essência, talvez todas as coisas estejam em Deus mas, por consideração do mundo existente, as relações de Deus e do Mundo definem-se de outro modo, a saber, como a relação do arquiteto com sua obra.” (Merleau-Ponty, 1957|1996, p. 223-224)

Lynn White Jr. (1967) argumenta que o relato sacerdotal de Gênesis 1:28 introduz uma imagem de Deus como entidade transcendente e remota, criador do mundo *ex nihilo*, e do ser humano como portador da *Imago Dei*, feito à imagem e semelhança divina. Para o historiador, o cristianismo ocupa um lugar central na gênese da crise ecológica moderna, uma vez que suas metáforas fundacionais contribuíram para uma cisão simbólica entre o ser humano e o restante da criação. As tradições judaico-cristãs, ao veicularem uma teologia que destaca a separação entre o homem e a natureza, teriam fornecido os fundamentos culturais e espirituais para a exploração sistemática do mundo natural. Segundo White, é no encontro medieval entre a cultura greco-romana⁴⁸ e o pensamento bíblico que emerge um elemento teológico radicalmente novo: a concepção de um Deus totalmente outro — transcendente, exterior à criação — que gera um mundo profano e subordinado à humanidade. Esta ruptura ontológica com visões cosmológicas anteriores, mais integradas à natureza, teria preparado o terreno para o domínio técnico e instrumental da Terra, legitimado por uma teologia do mandato divino.

⁴⁸ Para a cultura grega, a *physis* (φύσις) é uma realidade fundamental da qual todos fazem parte, humanos, animais, coisas ou deuses. Tudo o que existe dela provém. De realidade divina e soberana, tudo o que existe possui o mesmo princípio fundante.

Os verbos “subjugar” e “ter domínio” destacados pelo historiador em tal passagem bíblica têm ocasionado muitos estudos sobre sua interpretação e aplicação, e sobre a real responsabilidade que o texto bíblico carrega na formação do processo objetivo de negação da Natureza (*antiphysis*) no pensamento ocidental. Lynn White Jr entende que na cosmogonia cristã, o homem passou a habitar uma posição intermediária, porque na hierarquia da criação habita a posição mais elevada e dispõe de um mundo de natureza profana e vulgar. A tese afirma que o cristianismo estabelece a supremacia humana e outorga a exploração do meio ambiente para os interesses humanos, fundando a base de um antropocentrismo que ganhará corpo no período do Renascimento.

White avançou um argumento multifacetado para afirmar que a gênese da crise ecológica não reside no casamento entre ciência e tecnologia, mas que tanto ciência quanto tecnologia são influenciadas pela teologia judaico-cristã, com especial destaque para o cristianismo que ganhou primazia discursiva no período medieval promovendo atitudes antropocêntricas e comportamentos ambientalmente destrutivos. A tese whiteana enfrenta a generalizada crença utilitarista de que o domínio sobre a natureza coincide com o desenvolvimento tecnológico-científico (e por isso dificilmente poderia ser datado de antes de 1850). A admissão da dominação da natureza como padrão normal de ação humana marca um evento maior na história humana que vem desde a invenção da agricultura, e pese a sua importância, o casamento entre ciência e tecnologia não configura a raiz do problema ecológico.

O artigo foi convertido em referência, desempenhando um papel importante na precipitação dos estudos interdisciplinares sobre o meio ambiente e para a emergência do debate que relaciona religião e ecologia. Sua argumentação mais forte talvez seja a que não é possível compreender o impacto da ação humana sobre o meio ambiente sem examinar os fundamentos, as cosmovisões que sustentam as relações ocidentais acerca do par humanidade e natureza e que foram marcadamente estabelecidas pela religião. Exemplo: o simples fato de o camponês medieval atacar a terra com um arado já descreveria a violência da relação humana apartada de uma natureza dessacralizada, profana em comparação ao Deus transcendente dos céus. Isso significaria a vitória do cristianismo sobre o animismo pagão. Essa cisão é reveladora

da “revolução psíquica”⁴⁹ na história da cultura ocidental, afirmada por Charles Taylor.⁵⁰ Conforme o filósofo canadense, antes do cristianismo instalar-se, os objetos naturais eram protegidos pela crença de que possuíam espíritos. Com a vitória do cristianismo sobre o paganismo, os espíritos naturais que protegiam a natureza evaporaram, relegando à humanidade, em sua hierarquia intermediária, o monopólio efetivo do espírito sobre o mundo. White aponta:

Tanto nossa atual ciência como a tecnologia estão tão manchadas com a arrogância e ortodoxia cristã em relação à natureza que não podemos esperar nenhuma solução de nossa crise ecológica vindo delas mesmas. Se as raízes da nossa preocupação ecológica são basicamente religiosas, o remédio também deve ser essencialmente religioso, queiramos ou não. Devemos reconsiderar e repensar nossa natureza e nosso destino. (White, 1967 – tradução da autora) ⁵¹

Se as antigas inibições e interdições (compreendidas enquanto forças externas) da exploração da natureza desmoronam, essa queda não apenas estabeleceu o dualismo entre humanidade e natureza, mas também insiste que é vontade de Deus a exploração do mundo. Outro argumento é que o cristianismo introduziu na cultura ocidental as ideias do progresso e de tempo linear que não existiam na temporalidade cíclica da cultura greco-romana, o que demonstraria claramente a influência cristã na relação humana com a terra, mesmo numa era pós-cristã.

Independentemente do estofo filosófico da argumentação de Lynn White Jr., ao refletir sobre o papel das ideias cristãs na modelagem de atitudes modernas de exploração ambiental,

⁴⁹ Na mesma toada, Charles Taylor (2007) argumentará sobre a metamorfose de um self poroso, pré-moderno, para um self protegido, blindado às influências da natureza, que caracteriza o homem moderno. Para Taylor, a construção da identidade moderna é intrinsecamente vinculada a este fechamento psíquico. Ver mais sobre Charles Taylor nos Anexos.

⁵¹ No original: Both our present science and our present technology are so tinctured with orthodox Christian arrogance toward nature that no solution for our ecologic crisis can be expected from them alone. Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not. We must rethink and refeel our nature and destiny. (White, 1967).

ele estabeleceu simultaneamente a importância da religião para os problemas ambientais ao atribuir culpa ideológica ao cristianismo ocidental.⁵²

A crise ecológica continuará piorando se não rejeitarmos o axioma cristão de que a natureza não tem outra razão de ser senão servir ao homem. (White, 1967, p.9)⁵³

Não obstante o esforço de White Jr. para identificar o gérmen da visão moderna de natureza, muitos estudiosos opuseram-se à sua ênfase na tradição judaico-cristã como fonte primária, em benefício da diversidade e da complexidade do pensamento ocidental sobre o tema da relação humanidade *versus* natureza. A culpabilidade cristã ocasionou respostas vigorosas da teologia cristã, desde a negação defensiva até o acordo revisionista. Simpáticos ou refratários à sua tese, os estudiosos reconhecem a influência e a importância da crítica de White Jr. e de seu legado na formação do campo que investiga a interação dos sistemas humanos e ambientais requerendo a compreensão e a atenção às dimensões religiosas na integração entre ecologia e sociedade.⁵⁴

⁵² Outro historiador reconhecido na mesma linha de argumentação é Arnold Toynbee que, na sua extensa obra, também atribui às religiões monoteístas a eliminação da veneração tradicional ao mundo natural (prática comum em religiões politeístas e panteístas), a outorga de direitos e a legitimação da ideia da dominação humana sobre a criação. White e Toynbee saíram em defesa do panteísmo tendo em vista a proteção ambiental.

⁵³ No original: Hence we shall continue to have a worsening ecologic crisis until we reject the Christian axiom that nature has no reason for existence save to serve man. (White, 1967, p. 9).

⁵⁴ A atribuição da responsabilidade ao cristianismo acendeu um caloroso debate que está em curso até hoje. Duas cepas críticas ao argumento podem ser detectadas. Uma encetada por Cohen (1999) que desafia a interpretação e a recepção teológica do Gênesis no decorrer da história da Igreja, sendo este considerado um texto sacro de pouco interesse para os teólogos tanto clássicos, como medievais ou modernos. Outra vertente crítica parte de historiadores e cientistas sociais que desafiam a ideia de que os textos sagrados tenham relação direta com a conduta humana. Moncrief (1970) foi um dos primeiros a articular esta crítica à tese de White, enquanto Jared Diamond (2005) é um dos autores contemporâneos mais reconhecidos por seguir esta abordagem. Hossein Nasr, S. (1968), Cobb, J.B. Jr.(1972) também são reconhecidos por minimizarem a importância da raiz espiritual em favor de fatores intermediários como a urbanização, a propriedade privada ou o aumento populacional como causas da degradação ambiental. Na mesma senda, um outro exame das acusações de White ao cristianismo foi feita por McGrath em *The Reenchantment of Nature - The Denial of Religion and the Ecological Crisis* (2002). Para McGrath, o historiador californiano, ao considerar o cristianismo o bode expiatório da crise ecológica, fez com que as religiões judaico-cristãs fossem descartadas como irrelevantes na luta ambiental durante o estágio formativo do movimento ambientalista moderno, em meados dos anos 1960, terá sido contraprodutivo. Embora McGrath reconheça que White está correto quando diz que o auto-centramento humano, o antropocentrismo, está na raiz do problema ecológico, acusa-o de estar equivocado quando declara ser o cristianismo “a religião mais antropocêntrica já vista”. A “religião” mais auto-centrada da história, na perspectiva de McGrath, será o credo secular da cultura ocidental do século XXI, cujas raízes podem ser

2.3.1. Críticas à tese de Lynn White Jr.

Ian Barbour com publicação da obra *Environmental Ethics* (1973 | 1975), apresentou ao público mais amplo o ensaio seminal de Lynn White Jr., o que contribuiu significativamente para a ampliação do debate em torno das raízes culturais e religiosas da crise ecológica. O volume sublinha, no entanto, a necessidade de se reconhecer uma miríade de outras influências que moldaram a consciência ocidental, relativizando a centralidade exclusiva da tradição judaico-cristã. Entre essas influências, destacam-se o pensamento grego — particularmente a visão aristotélica segundo a qual a vida animal e vegetal existiria unicamente para o benefício humano —, a perspectiva estoica, que nega aos animais, por serem irracionais, qualquer direito ao respeito moral, e ainda a filosofia gnóstica, que compreende a natureza como um domínio maligno do qual a alma humana deve escapar.

Em resposta às teses de White, Ian Barbour ressalta a ênfase do Credo de Niceia na bondade intrínseca do Deus criador, o que contrasta com a concepção gnóstica de uma natureza aprisionadora ou corrompida, sugerindo que dentro da própria tradição cristã há margens para uma teologia da criação que afirme o valor positivo do mundo natural. Por outro lado, Rosemary Radford Ruether (1992) aponta para a presença persistente do dualismo platônico na tradição ocidental — sobretudo na dicotomia entre corpo e espírito, matéria e razão —, cujas consequências éticas resultam na hierarquização do masculino sobre o feminino, da racionalidade sobre a emoção, do espírito sobre o corpo, contribuindo para uma visão instrumentalizada da natureza.

Embora as premissas da tese de White permaneçam objeto de debates e controvérsias, sobretudo entre seus críticos, há um ponto amplamente reconhecido: a

encontradas no Iluminismo do século XVIII, e cuja crença fundacional diz que a humanidade é o árbitro de todas as ideias e valores, aquilo que Taylor chamou de interiorização da moral. Encontramos esta tese também num outro autor, Steven Vogel, na sua obra *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*, obra que examina a história do conceito de natureza na tradição da teoria crítica, com capítulos sobre Lukács, Horkheimer e Adorno, Marcuse e Habermas. Argumenta que a tradição foi marcada por dificuldades significativas com respeito a esse conceito; esses são problemas também relevantes para a filosofia ambiental contemporânea; e a solução oferecida é requer levar a sério - e literalmente - a noção de que a ideia de natureza é construída socialmente.

urgência de reexaminar criticamente os fundamentos da “velha religião” — a tradição judaico-cristã — ou de construir alternativas religiosas e espirituais capazes de responder aos desafios da crise ecológica contemporânea. Os sistemas morais e religiosos, segundo White, não podem mais permanecer à margem da responsabilidade ética diante da destruição ambiental, devendo assumir um papel ativo na reconstrução das formas de relação entre humanidade e mundo natural.

Como esclarece Ruether:

Um relacionamento saudável com o outro e com a Terra exige uma nova consciência, uma nova cultura simbólica e uma nova espiritualidade. Precisamos mudar nossa própria psique e a maneira como simbolizamos as inter-relações entre homens e mulheres, humanos e a Terra, humanos e o divino, o divino e terra. A recuperação ecológica é um processo teológico e psíquico-espiritual. (Ruether, 1992, p. 16)

2.3.1.1 Sobre Lynn White Jr e as ações da Igreja Católica

A Igreja Católica, enquanto instituição, tem atualizado sua visão sobre a relação entre fé e meio ambiente, especialmente a partir do final do século XX e início do século XXI. Podemos citar aqui três importantíssimos documentos: a Encíclica *Laudato Si`*, a exortação apostólica Querida Amazônia e a Encíclica *Laudate Deum* do Papa Francisco. Essas atualizações dialogam diretamente com a crítica de White Jr. e, em muitos aspectos, até refutam sua tese ao reinterpretar a teologia cristã de modo mais ecológico.

Conforme visto, White Jr. afirmou que a visão bíblica de “domínio” da natureza (Gênesis 1:28) justificou a exploração ambiental. Em resposta, a Igreja Católica tem enfatizado a ideia de cuidado” e “responsabilidade” pela criação, reinterpretando esse domínio não como exploração, mas como “administração responsável” (*stewardship*). Essa visão está presente sobretudo na Encíclica *Laudato Si`* de 2015 que defende um modelo de “ecologia integral”, vinculando a crise ambiental à crise social.

Outro aspecto debatido diz respeito ao diálogo do Catolicismo com a Ciência e Ecologia. Enquanto White Jr. via o cristianismo como um obstáculo à ecologia, a Igreja Católica tem buscado um diálogo mais profundo com a ciência, reconhecendo

ativamente as mudanças climáticas e a necessidade de transformação dos sistemas produtivos. O Papa Francisco e o Vaticano participam ativamente de conferências da ONU sobre clima (COP) e sustentam a responsabilidade moral das nações e empresas na preservação ambiental.

A superação do antropocentrismo exacerbado também é defendida na referida Encíclica. O Pontífice defende um antropocentrismo relacional, no qual os seres humanos são parte de uma “casa comum” e devem respeitar a dignidade de todas as criaturas. Essa mudança alinha a Igreja com concepções biocêntricas ou ecocêntricas, como a ética da Terra de Aldo Leopold. No respeitante à Mobilização Global e à Ética Ecológica, a Igreja tem usado sua autoridade moral e alcance global para promover mudanças em nível internacional. O Sínodo da Amazônia (2019) reforçou a necessidade de proteger biomas sensíveis e os povos indígenas, assumindo uma postura crítica contra a destruição ambiental causada por grandes corporações e políticas predatórias.

Fica a pergunta: a Igreja Católica pode atualizar a Tese de White Jr.?

Sim, e de três maneiras principais:

1. Superando a interpretação dominadora da natureza, promovendo uma teologia do cuidado e da interdependência ecológica.
2. Engajando-se com a ciência e políticas ambientais, refutando a ideia de que a fé cristã é inerentemente anti-ecológica.
3. Influenciando ações políticas e sociais, ao mobilizar fiéis e instituições para proteger o meio ambiente. Se Lynn White Jr. estivesse vivo hoje, poderia considerar que o cristianismo ocidental não é um obstáculo fixo para a ecologia, mas pode ser um agente de mudança ambiental positiva, especialmente com a crescente teologia ecológica promovida pelo Papa Francisco.

Embora reticentes à hipótese de White, seus críticos reconhecem a relevância do trabalho por ter revelado o papel destacado da religião relativamente à ecologia. Na verdade, o mérito de White Jr. está em salientar que “a ecologia humana é profundamente condicionada pelas crenças sobre nossa natureza e destino” (White, 1967), ao oferecer pistas para que compreendamos que o modo como as pessoas se relacionam com a terra tem a ver com o modo com que as pessoas veem a si mesmas no mundo (seu lugar no cosmos) e às coisas ao redor.

Por outras palavras, tem a ver com os valores que orientam a nossa relação com o mundo. Por ser assim, autores como Gottlieb (1995), Taylor (2004) e Tucker (2018) reconhecem que atualmente é possível observar uma drástica viragem nas preocupações de consolidadas tradições religiosas monoteístas (como o judaísmo, o islamismo, o catolicismo, os dissidentes do cristianismo, o protestantismo, etc.) em direção ao cuidado e à preocupação com a devastação ambiental, como observaremos a seguir.

3. Respostas Religiosas à Crise Ambiental

Será a partir da provocação whiteana que a religião irá voltar-se para as questões ambientais, no contexto da Segunda Vaga Ambientalista. Certamente, muitas outras forças seculares moldaram o movimento ambientalista nos anos 1960, que ganhou fôlego político com a criação de partidos verdes e de organizações não-governamentais. Em 1961, foi fundada a *World Wide Fund for Nature*, a maior organização de conservação do mundo, que amalha até hoje fundos de grandes empresas e inclusive do Banco Mundial. Em 1969, foi fundado o *Greenpeace* e também o *Friends of the Earth*.

É a partir desta década, entretanto, que começam a ser detectadas manifestações de respostas religiosas - tanto corporificadas quanto marginais - para os problemas ambientais e o surgimento da preocupação acadêmica com a importante fusão entre religião e discurso ecológico-ambientalista.

Paralelamente, Arne Naess articulava em 1973 o pensamento biocêntrico em uma clara crítica ao “ecologismo ambientalista superficial” ao fazer a distinção entre o pensamento ecológico raso (*shallow ecology movement*) e o pensamento ecológico profundo (*long-range deep ecology movement*). O primeiro faz uma crítica à modernidade, mas de caráter reformista e revisionista, baseada no antropocentrismo e no utilitarismo. Conforme indica Luc Ferry em *A Nova Ordem Ecológica* (2009):

“(o antropocentrismo) parte da ideia de que através da natureza, é ainda sempre o homem que se tem de proteger, até de si mesmo, quando ele brinca de aprendiz de feiticeiro. O meio ambiente não é dotado de valor intrínseco. Simplesmente se tem consciência de que, ao destruir o meio que o cerca, o homem corre o risco de realmente botar a própria existência em perigo e, no mínimo, privar-se das condições para uma vida boa sobre esta terra. É assim, a partir de uma posição que se pode dizer “humanista” ou mesmo “antropocentrista”, que a natureza, de um modo apenas indireto, é levada em

consideração. Ela é apenas o que circunda o ser humano, a periferia, portanto, e não o centro. A esse título, não poderia ser considerada um sujeito de direito, uma entidade possuidora de valor absoluto em si mesma.” (Ferry, 2009, p. 30)

O segundo pensamento, que é subjacente a uma vasta gama de narrativas ecorreligiosas, propõe uma ecologia “ecocêntrica” ou “biocêntrica” em oposição à superficialidade reformista do ambientalismo tradicional. Ele supõe uma rediscussão do humanismo e do antropocentrismo, negando a separação ontológica entre os humanos e o mundo natural. No entendimento da Ecologia Profunda, o cosmos deve ser defendido dos homens, por uma perspectiva de que o ecossistema, a biosfera, é desde logo investido de valor intrínseco. O princípio central da Ecologia Profunda é a crença de que o ambiente vivo como um todo deve ser respeitado e considerado como tendo certos direitos morais e legais básicos para viver e florescer, independentemente de seus benefícios instrumentais para uso humano. Enfatizando as inter-relações, a Ecologia Profunda quer desenvolver um senso de comunhão intuitiva com a Terra, no mesmo momento em que James Lovelock também lançava sua hipótese de Gaia, ao compreender a Terra como um ser vivo, uma entidade autorregulada.

Para além da figura de Arne Naess, outro intelectual orgânico de destaque na tradição ecológica norte-americana é Aldo Leopold, frequentemente reconhecido como um dos precursores do que viria a ser conhecido como Ecologia Profunda. Sua célebre proposição — o convite a “pensar como uma montanha” — simboliza uma ruptura radical com os paradigmas antropocêntricos que estruturam as sociedades ocidentais modernas. Trata-se de um apelo não apenas à empatia ecológica, mas a uma transformação ontológica na forma como os seres humanos percebem-se em relação ao mundo natural.

A coletânea de ensaios *A Sand County Almanac*, publicada originalmente em 1949 (reeditada em 2007), exerceu uma influência incontornável sobre o desenvolvimento do pensamento ecocêntrico. Nesse conjunto de escritos, Leopold delineia uma ética da terra (*land ethic*) que propõe a inclusão do solo, da água, das plantas e dos animais na esfera da consideração moral — um deslocamento profundo em relação às éticas convencionais centradas exclusivamente no humano.

Ao refletir sobre essas duas grandes vertentes do pensamento ecológico — a Ecologia Superficial e a Ecologia Profunda — e seus respectivos pressupostos inconciliáveis, Bill Devall observa a tensão essencial entre abordagens que buscam reformar os sistemas existentes e aquelas que propõem sua superação radical. Tal oposição, longe de ser meramente teórica, traduz-se em implicações éticas, políticas e civilizatórias que continuam a moldar o campo da ética ambiental contemporânea.

Existem duas grandes correntes ecológicas na segunda metade do século XX. A primeira é reformista. Ela tenta controlar as poluições da água ou do ar mais gritantes, infletir as práticas agrícolas mais aberrantes nas nações industrializadas e preservar algumas das zonas selvagens que subsistem ainda, transformando-as em zonas classificadas. A outra corrente defende também diversos objetivos em comum com os reformistas, mas ela é revolucionária: visa uma metafísica, uma epistemologia, uma cosmologia nova, assim como uma nova ética ambiental da relação pessoa/planeta. (Devall *apud* Ferry, 2009, p.123)

Uma larga e consagrada coleção de ensaios sobre o complexo fenómeno da Ecologia Profunda⁵⁵ pode ser revista, mas o que interessa a esta tese é que uma de suas características é propor uma orientação espiritualista, de intimidade e reverência para com a Terra.

Como referiu Gottliebe em suas notas: “a Ecologia Profunda é a mais velha e a mais nova religião” (Gottliebe *apud* Barnhill, 2010, p. 6). Mais do que restrita a uma limitada escola da ecofilosofia contemporânea, a Ecologia Profunda acabou por fixar as bases fundacionais de diversas formas de espiritualidades contemporâneas. A Ecologia Profunda acaba – então - por expressar a alegação religiosa de que a Terra, a natureza ou a vida são sagradas. Assim, tem por oponente as religiões que reservam ou exclusivamente à vida humana ou a entidades sobrenaturais a esfera do sagrado. O problema ambiental é compreendido dentro do pensamento profundo como um problema da dessacralização do mundo (Idem, *ibidem*).

Se tonalidades religiosas começam a serem pintadas no cenário da causa ambiental setentista, podem ser confirmadas pela chamada teológica de John Cobb *Is It Too Late?* (1972|2021) que refletiu o clima apocalíptico do relatório do Clube de Roma de 1972 (Meadows

⁵⁵ Para mais aprofundamentos sobre Ecologia Profunda ver: Naess, A.(1976; 1986), Sessions, G. (1987), Routley, V. (1979), Callicott, B. (1984), Zimmerman, M. (1983), Nash, R. (1989). Para uma reflexão crítica sobre o movimento, ver também Bejin, I. (1991)

et al, 1972) sobre os limites do crescimento, e previu o esgotamento de recursos e o colapso econômico. Como primeiro livro de análise filosófica e teológica do problema ambiental, Cobb apresentou o que seria em seu entendimento os principais elementos da crise, ao mesmo tempo em que sugeriu maneiras pelas quais a religião poderia ser uma força de esperança, em vez de um instrumento de desespero.

Opondo-se à visão de whiteana, Cobb aborda que a visão antropocêntrica europeia é fruto do humanismo renascentista e da ideologia secular, fortalecidos pela ciência e pela tecnologia modernas. As religiões, especialmente o cristianismo a que faz a apologia - apresentam um caráter teocêntrico, não antropocêntrico. No teocentrismo, os humanos são criaturas semelhantes ao lado de criaturas não-humanas, criaturas de Deus superior a todos. Em sua interpretação teológica, Cobb defende que a hierarquia aprovada por Deus dá ao homem privilégios sobre outras criaturas, mas não o direito de desvalorizar e explorar o mundo.

Kearns (2004) destaca que a publicação *New Woman, New Earth* (1975) de Rosemary Ruether estimulou o desenvolvimento do ecofeminismo cristão, paralelamente a muitas outras obras que apareceram em resposta a White. No âmbito da Igreja Católica Romana, até meados da década de 1960, as questões ecológicas foram apenas sugeridas obliquamente no contexto da discussão sobre distribuição econômica. A *Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo Moderno*⁵⁶ do Papa Paulo VI, em 1965, referiu-se – ainda que implicitamente - à visão do místico e cientista jesuíta Pierre Teilhard Chardin, cuja visão de um Cristo cósmico, residente não só no coração do universo, como também no mundo material resplandece através do cosmos e da matéria. Porque acreditou que seria esta a teologia do futuro, Teilhard encontrou a via que harmonizou o seu amor pelo mundo e a sua adoração por Deus, o dilema que durante muito tempo parecia impor-lhe uma só escolha e acabou por lhe garantir uma condenação pelo Vaticano em 1957, sob o pontificado do Papa Pio XII. Em sua mística da travessia, era possível “atingir o Céu pela construção da Terra, trabalhar com Deus para a cristificação da Matéria” (*O Coração da Matéria*, 1950|2002).

⁵⁶ O documento pode ser acessado em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html

Quase todas as Encíclicas⁵⁷ escritas no século XX foram insuficientes no que diz respeito às preocupações ecológicas, conforme analisou o Padre Séan McDonagh, escritor e conferencista sobre ecologia e teologia. Ainda na década de 1970, o brasileiro Leonardo Boff e o peruano Gustavo Gutierrez lançaram as bases da Teologia da Libertação. Com foco na região Amazônica, *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres* (1995) é uma obra que conecta a Teologia da Libertação às questões ecológicas, com as mudanças climáticas, a extinção das espécies, o envenenamento dos oceanos e da água doce. Muitos outros nomes podem ser trazidos à baila quando o tema é ecoteologia cristã, como Denis Edwards, autor de *Ecology at the Heart of Faith* (2011).

Sem perder de vista que toda a floração ecológica dentro da teologia cristã deve muito às provocações de White Jr., Kearns (2004) destaca que até a década de 1970, a maioria das comunidades religiosas não havia levado a sério as questões ecológicas como questões de interesse público e de ação social, a não ser como um compromisso mais amplo de justiça social.

Paralelamente, à medida que o aspecto organizacional do movimento ambiental ganhava dimensão institucional, ele ia perdendo muito de seu imperativo moral, ou pelo menos a capacidade de expressá-lo nesses termos (Kearns, 2004). Nessa ausência, teólogos, filósofos, políticos, líderes religiosos e grupos de espiritualidade popular encontraram um público para sua mensagem. De importante destaque é a figura do padre Thomas Berry que ao desenvolver o trabalho de Pierre Teilhard Chardin em dois livros, *The Dream of Earth* e *The Universe Story*, propôs definir o lugar apropriado da humanidade na história evolucionária do universo emergente. O trabalho teológico de Berry foi interpretado como uma espécie de “ecologia espiritual profunda”, que surpreendeu a editora Sierra Club Books ao passar por sete edições em seis anos (McDonaugh, 2021, p. 328).

Berry argumenta que essa história, baseada em uma variedade de ciências de reflexões religiosas, deve agora se tornar um ponto de referência para a era ecológica. Para ele, a tarefa da humanidade é projetar uma nova maneira de conviver com o resto do mundo natural (idem, ibidem, p. 328)

⁵⁷ “Encíclica é a segunda declaração mais importante dos pontífices. À frente delas estão as constituições apostólicas dogmáticas, que estabelecem os dogmas das igrejas” (Santos, 2017).

Em termos práticos, somente a partir da década de 1980 foram convocadas importantes iniciativas multirreligiosas que visaram estabelecer acordos institucionais a respeito da necessidade da união de forças entre cientistas, ecologistas e grupos religiosos no combate à devastação ambiental. O tema do Conselho Mundial de Igrejas na década de 1980 foi a questão racial e de gênero, as manifestações antiguerra e a causa ecológica.

As vozes ecológicas religiosas e filosóficas tornaram-se muitas. Muitos dos jovens inspirados dos movimentos ambientalistas dos anos 1960, como Martin Palmer, transformaram-se em cientistas e tecnocratas respeitados em busca de reconhecimento e apoio do governo para suas pesquisas e soluções propostas. O movimento ecológico cresceu para muito além de suas origens populares, impulsionado pelas políticas anti ambientalistas de Ronald Reagan na América do Norte (Kearns, 2004).

Nesse contexto, um marco significativo foi a publicação do relatório *Toxic Wastes and Race in the United States* (1987), elaborado pela *Commission for Racial Justice da United Church of Christ* (UCC). O estudo investigou os fatores determinantes na localização de depósitos de resíduos perigosos e tóxicos, concluindo que variáveis como raça e baixa renda eram estatisticamente significativas na definição desses territórios. Essa constatação revelou uma geografia do descarte ambiental profundamente marcada por desigualdades sociais e raciais.

A repercussão desse relatório foi decisiva para a emergência de um novo movimento — frequentemente crítico da hegemonia branca no ambientalismo tradicional — que passou a ser denominado “justiça ambiental”. Dentro das instituições religiosas, especialmente em setores progressistas do cristianismo norte-americano, essa perspectiva foi incorporada a uma agenda mais ampla sob a rubrica de “eco-justiça”, ampliando o escopo ético das práticas religiosas para abarcar a interseccionalidade entre meio ambiente, direitos civis e justiça social.

Como observa Kearns (2004), muitos dos que se engajaram nos movimentos eco-religiosos chegaram a eles impulsionados por experiências prévias de militância nos campos dos direitos civis, da justiça econômica e da denúncia do racismo ambiental. Essa articulação complexa evidencia que, longe de constituir um campo homogêneo, a ética ambiental contemporânea abriga tensões e convergências entre diferentes tradições de luta, religiosidades e epistemologias sociais.

Outro evento de destaque em nossa trajetória foi a criação do Dia da Terra (22 de Abril) em 1970 pelo ativista Gaylord Nelson que trouxe a questão do meio ambiente como um evento midiático ao alcance de todos. No mesmo sentido, há o fato de a revista Time ter, em 1989, feito do Planeta Terra o “Planeta do Ano” nos noticiários, com a manchete *Endangered Earth* (Terra Ameaçada de Extinção)

Endangered Earth, Planet of the Year | Jan. 2, 1989

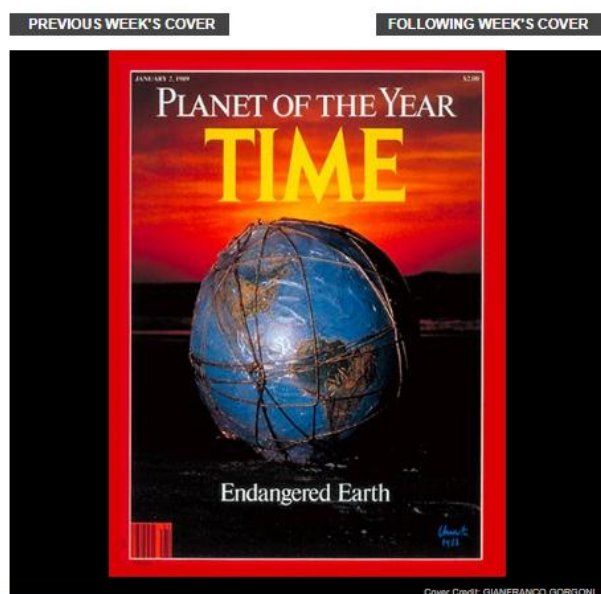


Ilustração 2 - Capa da Revista Time de 02 de Janeiro de 1989. Disponível em: <https://content.time.com/time/covers/0,16641,19890102,00.html>

Em 16 de Janeiro de 1990, o famoso físico Carl Sagan, juntamente com outros cientistas, fez um apelo à cooperação de líderes religiosos e cientistas, afirmando que “os esforços para salvaguardar e valorizar o meio ambiente precisam ser infundidos com uma visão do sagrado”. Sagan fez o apelo público em Moscou no primeiro dia de uma conferência sobre meio ambiente e desenvolvimento econômico patrocinada pelo Fórum Global de Líderes Espirituais e Parlamentares sobre a Sobrevivência Humana. O fórum é uma organização privada que tenta chamar a atenção para os problemas ambientais. Mais de mil líderes religiosos, políticos e científicos de 83 nações participaram da conferência.

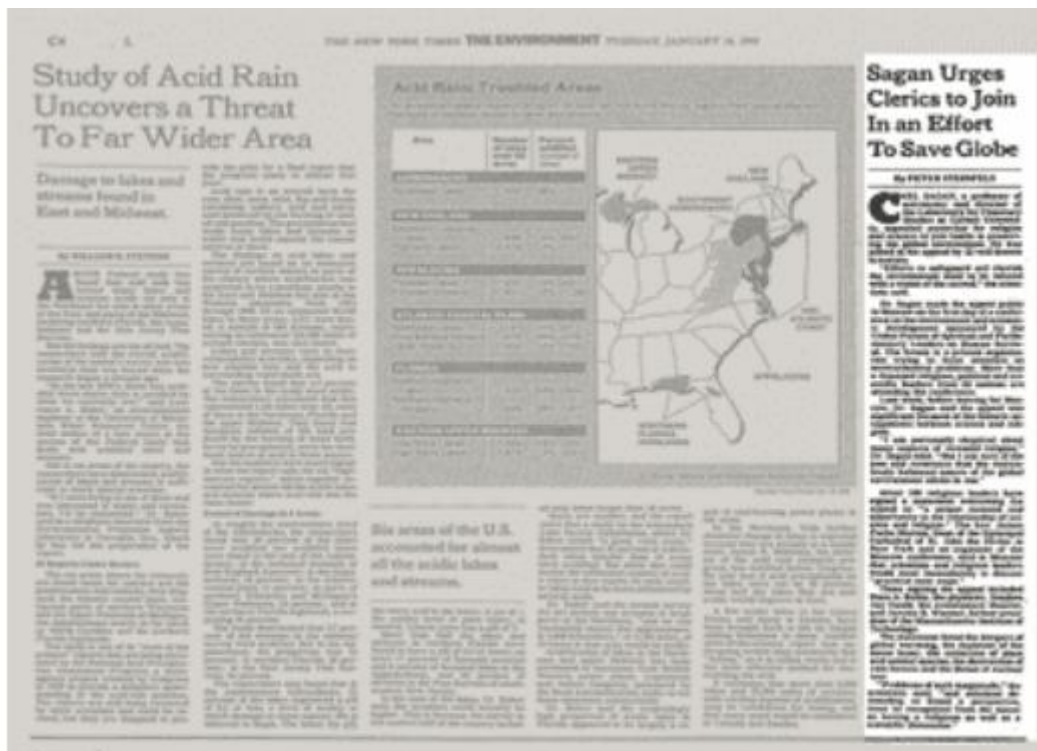


Ilustração 3 - Recorte da chamada de Carl Sagan no New York Times de 16 de Janeiro de 1990. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1990/01/16/science/sagan-urges-clerics-to-join-to-save-globe.html>

A tendência transformadora da defesa do meio ambiente em pauta religiosa, na qual a solução passa pela adoção de orientações morais pregadas pelas instituições, corresponde àquilo que Bron Taylor denominou *The Greening Of Religion* (2016) ou “O Esverdeamento da Religião”, e, como vê-se, é um fenômeno bastante recente.

Se durante os anos 1980, uma grande quantidade de teólogos e grupos religiosos passaram tempo articulando pontos de vista específicos (ou seja, construindo as bases deste novo tropo, a “ecoteologia”, um neologismo que diz respeito à nossa época), nos anos 1990, uma infinidade de vozes e organizações religiosas empreitaram esforços ecumênicos em direção à univocidade da ação. Talvez a mais importante iniciativa no sentido de despertar ação religiosa em direção ao meio ambiente tenha sido o *Encontro de Assis* em 1986, que vai desdobrar-se numa série de outros projetos durante a década de 1990 até os dias de hoje, como veremos a seguir.

Capítulo IV

Das iniciativas inter-religiosas relativas à causa ambiental à ação da ONU

1. Introdução

O presente capítulo tem o objetivo de dar conta do processo histórico e social que marcou encontro dos meios religiosos com as pautas ecológicas e de conservação do meio ambiente. Este processo concretizou-se em várias iniciativas inter-religiosas que tiveram início nos anos 1970 do século XX. Porque as linhas possíveis para a construção do quadro de inteligibilidade deste processo são múltiplas, e certamente não se pode dar conta de todas as filigranas que o compõem, neste capítulo foram selecionados sete momentos de relevância para a formação da voz inter-religiosa em direção à causa ambiental que veio culminar na formação da Iniciativa *Faith for Earth* em 2017. Os critérios de inclusão dos encontros ecumênicos foram: a-) terem acontecido após a Conferência de Estocolmo⁵⁸ em 1972, o momento em que a ONU trouxe pela

⁵⁸ A *United Nations Conference on the Human Environment* ou Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano aconteceu em Estocolmo, Suécia, entre os dias 5 e 16 de Junho de 1972 e foi a primeira conferência mundial a tornar o meio ambiente uma pauta importante. Este evento ocorreu na esteira do despertar da consciência ecológica, que, segundo Bonfiglioli (2008), começou a dotar-se de importância social e política graças à organização de partidos verdes na Europa. A Conferência de Estocolmo sintetiza, então, a chegada da preocupação ecológica até as mais altas estruturas de poder internacional, o que vinha sendo escalonado desde a década de 1960. Apesar de em 1945 a Carta Geral das Nações Unidas não preconizar o cuidado ambiental em seus objetivos, em 1968 a ONU abordou pela primeira vez as questões ecológicas, quando o *Economic and Social Council* (ECOSOC – Conselho Económico e Social das Nações Unidas) criou a resolução 1346 (XLV), a pedido da Suécia. O país escandinavo recomendava à Assembleia Geral que considerasse a convocatória de uma Conferência dedicada a focar as relações humanas com o meio ambiente, mediante uma crise ecológica que já anunciava suas proporções globais. Por assim ser, a resolução 2398 da Assembleia Geral de 1969 outorgou a convocatória da Conferência de 1972. Para a Conferência de 1972, que contou com 113 países e mais de 400 organizações, o Secretário-Geral da ONU encomendou uma série de relatórios sobre o estado do planeta e indicou que a conferência se concentrasse em estimular e fornecer diretrizes para a ação dos governos nacionais em relação às questões ambientais. O documento formulado trouxe preocupações sobre a sustentabilidade dos recursos para a comunidade global, sugerindo que o desenvolvimento *não-sustentável* estava diretamente relacionado à pobreza nos países em desenvolvimento. Assim, as ideias de *sustentabilidade* e *desenvolvimento sustentável* alcançaram o alto escalão das estruturas político-económica internacionais com a *Declaração da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano*⁵⁸ ou apenas *Declaração de Estocolmo*. Este documento continha 26 princípios que colocavam as questões ambientais no primeiro plano das preocupações internacionais e marcou

primeira vez as preocupações o meio ambiente e a sustentabilidade⁵⁹ para a comunidade global e passou a motivar os países e as comunidades ao redor do mundo a monitorarem suas condições ambientais, assim como a criarem ministérios e agências de meio ambiente.

o início de um diálogo entre os países industrializados e em desenvolvimento sobre a ligação entre o crescimento econômico, a poluição do ar, da água e dos oceanos e o bem-estar de pessoas ao redor do mundo.

Outro documento de destaque da Conferência de Estocolmo foi o *Plano de Ação* que continha três categorias principais: a) Programa Global de Avaliação Ambiental (plano de observação); b) Atividades de gestão ambiental; c) Medidas internacionais de apoio às atividades de avaliação e gestão realizadas nos níveis nacional e internacional. Além disso, essas categorias foram divididas em 109 recomendações.

Um dos principais resultados da conferência de Estocolmo foi a criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). É sob o guarda-chuva do PNUMA que a Iniciativa *Faith for Earth*, de nosso interesse na tese, localiza-se.

⁵⁹ O conceito de *Desenvolvimento Sustentável* é a derivação semântica mais famosa da ideia de sustentabilidade (Bonfiglioli, 2008), institucionalizada e adotada em importantes documentos das Organizações das Nações Unidas. Ela ganhou relevância mundialmente na virada para a década de 1990, após a publicação em 1987 do relatório *Nosso Futuro Comum* pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), presidida pela médica norueguesa Gro Harlem Brundtland. Desenvolvido no processo preparatório para a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, a noção de Desenvolvimento Sustentável é descrita como “aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades” (CMMAD, 1987). A definição contém dois conceitos-chave: “necessidades”, associado à prioridade na satisfação das necessidades essenciais das camadas mais pobres da população; e “limitações”, referindo-se às limitações que estado da tecnologia e da organização social impõem ao meio ambiente, impedindo-o de atender às necessidades presentes e futuras. O documento parte do princípio de que os modelos de desenvolvimento tanto dos países do norte quanto do sul são inviáveis, porque seguem padrões de desenvolvimento não-sustentáveis. Para além disso, *Nosso Futuro Comum* destaca a dimensão ética e política ausente em propostas anteriores (Diegues, 2003) ao considerar o desenvolvimento um processo de mudança social que implica transformações no campo econômico e também no campo social. O esteio fundamental do DS é prever que a existência humana depende da manutenção de processos ecológicos fundamentais. Bonfiglioli (2012) recorda-nos que o termo **sustentável** se consagrou como substantivo máximo de uma era entendido como *sinônimo da noção de unidade ecológica planetária a ser conquistada ou atingida*. “A sustentabilidade pode ser meta civilizatória, motivação para organizações da sociedade civil, desafio tecnológico para a indústria, disputa política em órgãos da ONU, alvo de marketing para o consumo e para a imagem de praticamente todas as corporações contemporâneas, sejam elas governamentais ou privadas.” (Bonfiglioli, 2012).

De acordo com Veiga (2010): Até os anos 1980, o adjetivo “sustentável” era jargão de engenheiros agrônomos, florestais ou de pesca, para evocar a possibilidade de um ecossistema permanecer robusto e estável(resiliente), apesar de agredido por alguma exploração humana. O exemplo mais óbvio é da pesca que não compromete a reprodução dos cardumes. Por extensão, alguns raros economistas se serviam do termo para exprimir a ideia de estabilidade da taxa de aumento do PIB, em oposição a crescimento econômico oscilante ou volátil.

b-) além do recorte temporal, foram priorizados os eventos com repercussão para a comunidade global, ou de grande expressão, como foi o caso da Conferência *Faith, Science and Future* sediada pelo MIT em 1979.

Para além da Conferência (1) *Faith, Science and Future*, foram incluídos outros nove acontecimentos de grande porte, sendo eles: (2) o Encontro de Assis e a criação da *Network on Conservation and Religion* em 1986; (3) a criação da *Interfaith Partnership for the Environment* pela ONU em 1986; (4) a Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento, preparatória para a Cúpula da Terra em 1992; (5) a própria Cúpula da Terra em 1992; (6) a Carta da Terra; (7) a criação da *Alliance of Religions and Conservation* em 1995, uma iniciativa que passou a dinamizar as ações da ONU na convocatória do agenciamento ecológico-religioso; (8) o Encontro no Palácio de Lambert; (9) O Encontro da ARC com a ONU e (10) A Carta da Terra.

Seguem-se as evidências de que as religiões do mundo têm despertado o interesse estratégico de organismos internacionais na busca por resultados significativos nas ações de mitigação dos impactos ambientais, o que pode demonstrar que discursos cientificamente reconhecidos não são assim tão incomensuráveis com a fé e o discurso religioso, como veremos a seguir.

Guerra & Lourenço afirmam que em razão de ter-se transformado em marca ubíqua de nosso tempo, a “sustentabilidade” tornou-se um jargão *fashion* da contemporaneidade e sua definição é diversa, ambígua e polissêmica.

Ainda de acordo com Veiga (2010), muitas vezes proliferam usos ingênuos, distorcidos e até suspeitos do conceito e suas derivações, usos que conduzem a modismos comerciais, *clichés* desprovidos de conteúdo verdadeiramente claro. Aquilo que comumente é anunciado como sustentável geralmente não o é. O que se pratica com frequência, diz o acadêmico, é o *greenwash*, uma forma de iludir o consumidor, a apropriação de virtudes ambientalistas por parte de organizações (empresas, governos, etc.) ou pessoas, mediante o uso de técnicas de marketing e relações-públicas. O *greenwash* tem como objetivo criar uma imagem positiva, diante a opinião pública, acerca do grau de responsabilidade ambiental dessas organizações ou pessoas (bem como de suas atividades e seus produtos), ocultando ou desviando a atenção de impactos ambientais negativos por elas gerados.

2. *A World Conference on Faith, Science and Future* do World Council of Churches ocorrida entre 12 e 24 de Julho de 1979

Como foi observado no capítulo anterior, os anos 1970 são reconhecidos por serem o momento em que a sensibilidade mundial a respeito da exaustibilidade dos recursos naturais começa a aflorar (Dauvergne, 2016), assim como a percepção dos impactos indesejáveis da tecnologia sobre os biosistemas (Carson, 1962), paralelamente a um complexo questionamento ético a respeito das responsabilidades que deveriam ser atribuídas ao conhecimento científico (Jonas, 1979). Estes fenômenos ajudaram a constituir a aura generalizada de suspeita tanto em relação à autoridade da Ciência, quanto em direção ao modelo de crescimento ilimitado associado ao inegável progresso e ao desenvolvimento da tecnologia (entendido como velho sonho da Era do Desenvolvimento⁶⁰).

Neste contexto, o Grupo de Trabalho em Ciência e Sociedade do Conselho Mundial de Igrejas (*World Council of Churches* – WCC doravante⁶¹) começou a organizar uma série de conversas a respeito da interdependência entre as questões de justiça social, um dos motes que já vinha centralizando os debates da comunidade cristã, e um novo termo que começava a entrar em voga: a “sustentabilidade” dos meios e recursos, conforme aponta a pesquisadora Mary-Evelyn

⁶⁰ “Era do Desenvolvimento: Genericamente, a ideologia do *Era do Desenvolvimento* ou *Desenvolvimentismo* refere-se a um amplo conjunto de teorias e abordagens que se concentram em promover e alcançar o progresso econômico e social dentro de um país ou região, através da transformação do estado de subdesenvolvimento (baixa produção, estagnação, pobreza) em países designados de formas variadas como “pobres”, “subdesenvolvidos” ou “em desenvolvimento”. Surgiu em meados do século XX como uma resposta aos desafios enfrentados por muitos países em desenvolvimento em seus esforços para superar a pobreza, o subdesenvolvimento e os legados coloniais. Em sua essência, o desenvolvimentismo enfatiza a importância do crescimento econômico como condição necessária, ainda que insuficiente para o progresso social, da industrialização e da transformação estrutural como meios para melhorar os padrões de vida e reduzir a desigualdade para a satisfação de necessidades básicas, tais como nutrição, saúde, habitação consideradas adequadas.” Para um mais: *Dicionário do pensamento social do Século XX* / editado por William Outhwaite, Tom Bottomore; com a consultoria de Ernest Gellner, Robert Nisbet, Alain Touraine; editoria da versão brasileira, Renato Lessa, Wanderley Guilherme dos Santos; tradução de Eduardo Francisco Alves, Álvaro Cabral. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996

Kothari, A., Salleh, A., & Escobar, A. (2019). *Pluriverso: Un Diccionario del Posdesarrollo*. Icaria.

⁶¹ World Council of Churches é atualmente a maior organização ecumênica de nível internacional que reúne mais de 340 igrejas cristãs Apesar de declarar apoio ao CMI, a Igreja Católica não faz parte desta organização.

Tucker (2001), um dos nomes de maior proeminência nos estudos que correlacionam religião e ecologia.

A primeira conferência promovida por este grupo ocorreu em Genebra, no ano de 1966, com o propósito de discutir, sob uma perspectiva cristã, os impactos das revoluções tecnológicas emergentes e suas implicações para a justiça social — temas de grande relevância à época (Abrecht, 1980). No entanto, foi apenas em 1975, três anos após a histórica Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo em 1972, que algumas igrejas católicas começaram a desenvolver de forma mais explícita suas próprias preocupações em relação aos desafios sociais decorrentes da crise ambiental (La Foulette, 1979).

Essa inflexão ganhou destaque na 5ª Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas (*World Council of Churches* – WCC), realizada em Nairobi, em 1976, quando foi feito um chamado à formulação das condições necessárias para a construção de uma “sociedade global justa, participativa e sustentável”. Essa iniciativa representava uma novidade significativa no interior das instituições religiosas cristãs, uma vez que, até a década de 1970, a maioria das comunidades de fé ainda não havia incorporado as questões ecológicas e ambientais como pauta pública autônoma, tratando-as, quando muito, como desdobramentos de um compromisso mais amplo com a justiça social (Kearns, 2004).

Diante do cenário alarmante de degradação ambiental, o WCC propôs, naquela ocasião, a realização de uma conferência internacional a ser sediada pelo *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), no verão de 1979. O evento reuniu mais de 900 participantes, incluindo cerca de 400 delegados oficiais representantes não apenas das igrejas vinculadas ao WCC, mas também líderes de outras grandes tradições religiosas, bem como cientistas do MIT. A proposta central era estabelecer um diálogo entre a comunidade científica e a comunidade religiosa em torno das urgentes questões ecológicas e da necessidade de caminhos sustentáveis para o futuro do planeta.

No documento-base que serviu de leitura preparatória (1976-1978) à Conferência Mundial Fé, Ciência e Futuro constava a seguinte passagem:

As questões gêmeas em torno das quais gira o futuro do mundo são a justiça e a ecologia. 'Justiça' aponta para a necessidade de corrigir a má distribuição dos produtos da terra e de preencher a lacuna entre países

ricos e pobres. 'Ecologia' aponta para a dependência da humanidade em relação à terra. A sociedade deve ser organizada de modo a sustentar a terra, de modo que uma qualidade suficiente de vida material e cultural para a humanidade possa ser sustentada indefinidamente. Dificilmente vale a pena sustentar uma sociedade sustentável que é injusta. Uma sociedade justa que é insustentável é autodestrutiva. A humanidade agora tem a responsabilidade de fazer uma transição deliberada para uma sociedade global justa e sustentável.⁶²

Esta conferência fez parte de um plano de estudos de dez anos do WCC, destinado a trazer novos *insights* éticos para questões até então vistas como tópicos separados: a justiça social e a ecologia. Segundo a análise de La Foulette (1979), o Grupo de Trabalho em Ciência e Sociedade estava preocupado com questões que envolviam principalmente Ciência e Tecnologia, e queria promover a tentativa de ir além da suposta incompatibilidade entre as autoridades disputadas pela Ciência e a Religião sobre o mundo. Segundo consta, a Conferência de 1979 fomentou a discussão entre a comunidade científica e a comunidade religiosa sobre os preceitos éticos que poderiam guiar as rotas científicas e tecnológicas em direção a uma sociedade mais “justa, participativa e sustentável” (grifo meu).

2.1. Tópicos Debatidos *World Conference on Faith, Science and Future*

La Foulette (1979) destaca que tais questões éticas e sociais envolvendo Ciência e Tecnologia foram trazidas à atenção dos debatedores por meio de um dos documentos-base intitulado *The Ideological and Theological Debate about Science* (WWC, 1978-1979) onde foram destacados dois tipos antagônicos de desenvolvimento no pensamento secular: as novas visões de Ciência, vindas da História e da Filosofia da Ciência e as críticas ao significado social da Ciência e da Tecnologia, vindas de grupos neomarxistas e de escritores sobre o meio ambiente. Estes

⁶² No original: The twin issues around which the world's future revolves are justice and ecology. 'Justice' points to the necessity of correcting maldistribution of the products of the earth and of bridging the gap between rich and poor countries. 'Ecology' points to humanity's dependence upon the earth. Society must be so organized as to sustain the earth so that a sufficient quality of material and cultural life for humanity may itself be sustained indefinitely. A sustainable society which is unjust can hardly be worth sustaining. A just society that is unsustainable is self-defeating. Humanity now has the responsibility to make a deliberate transition to a just and sustainable global society.

questionamentos podem ser claramente observados nos quatro temas centrais que serviram de eixo da Conferência, sendo eles:

a-) A Interação entre a Ciência e a Fé:

Numa busca pela superação das tradicionais concorrências de autoridade entre Ciência e Religião, foi reconhecido por parte do Conselho Mundial de Igrejas e pela comunidade científica presente que a Ciência não poderia dar conta de todos os problemas do mundo. Neste tópico foram questionados os limites da investigação científica e a natureza do conhecimento científico em comparação a outros tipos de conhecimento produzido.

b-) As questões éticas que dizem respeito a campos científicos e tecnológicos específicos:

As delegações também examinaram questões éticas e pediram esclarecimentos a respeito das motivações e dos critérios que orientavam os cientistas e tecnólogos envolvidos em variados campos de pesquisa.

Transversal a todos esses tipos de experimentação está a questão da motivação e da justificativa para vários tipos de investigação científica, e para o que é geralmente chamado de "pesquisa pura". Qual é a justificativa do conhecimento pelo conhecimento? A pesquisa "pura" geralmente leva a consequências socialmente significativas que não eram e talvez não pudessem ter sido previstas. Mas hoje as pessoas estão perguntando se é responsável embarcar em tal pesquisa tecnológica onde os possíveis resultados positivos e negativos para a humanidade não podem ser previstos. (WWC Report *apud* La Foulette, 1979 – tradução da autora) ⁶³

Foram questionados os preceitos éticos subjacentes à manipulação biológica da vida animal e humana através da engenharia genética e dos experimentos laboratoriais, assim como foram inquiridas as consequências sociais e ambientais das escolhas relativas aos recursos energéticos para o futuro e os possíveis impactos da evolução das comunicações eletrônicas e do

⁶³ No original: Cutting across all these types of experimentation is the issue of the motivation and the justification for various kinds of scientific investigation, and for what is generally called "pure research." What is the justification of knowledge for knowledge's sake? "Pure" research often leads to socially significant consequences which were not and perhaps could not have been foreseen. But today people are asking whether it is responsible to embark on such scientific and technological research where the possible positive and negative consequences for humanity cannot be predicted.

processamento de dados. Segundo La Foulette, a questão energética ocupou parte significativa dos trabalhos de preparação que enfatizaram a necessidade do debate a respeito das implicações sociais e éticas das escolhas energéticas de longo prazo, com especial importância para os riscos da energia nuclear, 7 anos antes do acidente de Chernobil⁶⁴.

c-) O contexto social, económico e político em que os conhecimentos da Ciência e da Tecnologia poderiam ser usados e compartilhados de forma mais equitativa;

Neste tópico foram reconhecidas as diferenças de padrões de consumo entre os países desenvolvidos (considerados com níveis de consumo e produção insustentáveis) e os terceiro mundistas (em que - o mais das vezes - consumo significa a subsistência diária).

Há aqueles nos países desenvolvidos que acreditam que o crescimento econômico deve continuar e que novos desenvolvimentos em ciência e tecnologia tornarão isso possível. Outros sustentam que, devido à diminuição dos recursos mundiais, ciência e tecnologia não podem manter o padrão ocidental de riqueza em níveis existentes ou superiores em escala mundial. Nos países em desenvolvimento, algumas pessoas, talvez a maioria, acreditam que através da ciência e da tecnologia é possível dar um grande salto no bem-estar econômico e social a um nível próximo ao dos países tecnologicamente desenvolvidos. Isso implica, é claro, uma nova distribuição de recursos e tecnologia em escala mundial. Outros mantêm que esse tipo de avanço exigiria uma escala tão grande de mudança econômica e tecnológica que as bases culturais e sociais da comunidade seriam destruídas (o que já acontece em alguns países) pela adoção de estilos de vida baseados em uma poderosa tecnociência com seu conjunto associado a valores materiais e econômicos. (WCC apud La Foulette, 1979, tradução da autora).⁶⁵

⁶⁴ Acidente de Chernobyl: Em 26 de abril de 1986, a área de Chernobyl a norte da Ucrânia foi palco do maior acidente nuclear da história, quando um reator explodiu durante um teste de segurança na usina, liberando 200 toneladas de material radioativo na atmosfera. Ao analisar a tragédia, o sociólogo Ulrich Beck detecta que este evento demarca a validação do discurso da sociedade industrial do risco (Beck, 2010, p. 10), em que elevados níveis de ameaça à vida dos seres humanos conformam parte da produção da Segunda Modernidade, que além de riquezas produz riscos.

⁶⁵ No original: There are those in the developed countries who believe that economic growth must continue and that new developments in science and technology will make this possible. Others hold that because of dwindling world resources science and technology cannot maintain the Western pattern of affluence at existing or higher levels on a world scale. In the developing countries. . .some people, perhaps the majority, believe that through science and technology

Segundo esclareceu o Coordenador Nacional do WCC para a Conferência, Gordon Schultz (Idem, ibidem), o evento seria bem sucedido se os delegados conseguissem chegar a um acordo sobre a clarificação dos tipos de política econômica pelos quais os países do Terceiro Mundo poderiam aumentar o desenvolvimento tecnológico sem destruir a cultura ou danificar os valores humanos existentes, ou seja, estavam em busca de alguma forma de equilíbrio no debate entre aqueles que defendem o progresso e aqueles que enfatizam a necessidade de conter os danos sociais e ambientais na construção de uma sociedade justa e sustentável.

d-) A formulação de uma Ética Social Cristã para a nova Era da Ciência e da Tecnologia

Se até então Ciência e Tecnologia eram pensadas dentro do pensamento social-cristão como objetos de uma melhor distribuição, dentro das pautas de justiça e de equidade, nesta conferência, o debate voltou-se essencialmente aos problemas de suas custas.

Segundo conclui o artigo de La Foulette, o documento contendo todos os materiais preparatórios da Conferência *Faith Science and Society* (indisponível para consulta) faz um apelo ardente por uma sociedade descrita como “pós-moderna”, no sentido de uma sociedade que superasse alguns sonhos da modernidade e se tornasse capaz de reavaliar sua crença no progresso ascendente e contínuo. O material defendia que o equilíbrio pautasse de forma sólida o desenvolvimento das sociedades, sendo assim uma proposta que não defendia o fim ou a reavaliação do crescimento.

Os organizadores do evento também enfatizaram que o conflito entre Religião e Ciência não estava entre o foco das questões da conferência e deveria ser deixado de lado, ainda que o debate de questões morais e éticas ligadas à Ciência contemporânea fosse uma arena na qual o imbróglio poderia ocorrer. Destacaram que os debates teológicos vinham ocorrendo ao mesmo tempo em que a Ciência estava revisando seus modelos de progresso, o que poderia conduzir a uma avaliação simultânea, enriquecedora e esclarecedora para todos os envolvidos.

they can make a great leap forward in economic and social welfare to a level approaching that of the technologically developed countries. This implies of course a new distribution of resources and technology on a world scale. Others maintain that this kind of advance would require such large-scale economic and technological change that the social and cultural basis of community would be destroyed (already in some countries) by the adoption of lifestyles based upon a powerful science and technology with its associated set of material.

e-) A proposta de uma sociedade justa, participativa e sustentável

Bauberot (1981) destaca que o objetivo final da conferência de 1979 foi traçar o perfil de uma sociedade justa, baseada numa participação ecologicamente viável, denominada *Just, Participative, Sustainable Society* (JPSS) (essencialmente descrita como uma sociedade de equilíbrio entre conhecimento, poder, produtividade, viabilidade, distribuição entre as diferentes nações e diferentes classes). No entanto, a definição destes termos, especialmente aquela que faz referência ao uso dos recursos naturais, permaneceu vaga na definição dos seus limites e capacidades. O novo conceito trazido à pauta, a *sustentabilidade*, claramente associado aos processos, produtos e efeitos da tecnologia, no entanto, não foi questionado, mas recebido pela comunidade ecuménica sem grandes desdobramentos (La Foulette, 1979).

No entanto, é também relatado que um dos oradores, o indiano Kurien, considerou a proposta da JPSS ingênua. Esta nova sociedade, disse ele, é “uma busca racional de organizar espreguiçadeiras no convés do Titanic” (uma metáfora para dizer que ela organiza racionalmente uma civilização que continua a rumar em direção à ruína).

Em suma, a conferência de 1979 é de especial destaque entre os encontros ecuménicos que vinham sendo chamados pelo WCC por demonstrar o começo de uma renovação nas preocupações éticas, que não se limitaram mais a defender uma moral pessoal, mas passaram a destacar que perspectivas ecológicas deveriam ser abraçadas na construção de alternativas civilizatórias, com especial destaque para as relações entre o indivíduo e o coletivo, o indivíduo e seu meio, à partir de uma reflexão teológica da criação, ainda que esta tenha sido feita muito superficialmente (Bauberot et al, 1981).

Como consequência, em 1983, a Assembleia de Vancouver revisou o tema de Nairobi para incluir *Justiça, Paz e Integridade da Criação*. Em Canberra, foi feita uma reflexão teológica para lidar com a destruição ambiental e as desigualdades sociais resultantes da globalização económica que teve como tema *O Espírito Santo Renovando o Todo da Criação* (Tucker, 2001). Após Canberra, o WCC trouxe para suas missões sociais o tema da *Teologia da Vida*, buscando estabelecer reflexões teológicas para lidar com a destruição ambiental e as inquietudes sociais resultantes da globalização.

3. Encontro de Assis e a criação da *Network on Conservation and Religion* em 29 de Setembro de 1986

Percebemos, assim, que o acordo institucional sobre a necessidade de uma união de forças entre cientistas, ecologistas e grupos religiosos no combate à devastação ambiental não é coisa exatamente nova. Tucker (2001) e Kearns (2004) destacam que para além das conferências chamadas pelas igrejas cristãs, outros encontros inter-religiosos foram realizados e vários movimentos preocupados com o meio ambiente emergiram na década de 1980. Uma das chamadas que possui maior destaque é certamente o Encontro de Assis em 1986, patrocinado pelo World Wide Fund for Nature (WWF, doravante), e realizado sob o auspício do Vaticano.

Em 29 de Setembro de 1986, na Basílica de São Francisco de Assis na Itália, o Príncipe Phillip - Duque de Edimburgo (então presidente da WWF Internacional) e o teólogo Martin Palmer, (diretor da *International Consultancy on Religion, Education and Culture* - ICOREC) promoveram uma reunião de líderes das 5 maiores religiões do mundo (o Budismo, o Cristianismo, o Hinduísmo, o Islamismo e o Judaísmo) com cientistas e líderes ambientalistas. O encontro, que se deu em ocasião do 25^a aniversário da WWF Internacional, convocou os líderes religiosos a peregrinarem até Assis, a cidade natal de São Francisco, o santo católico que em 1979 recebeu o status oficial de protetor celestial dos ecologistas. Lá foram convocados a discutir os modos como a fé e a religião poderiam e deveriam ajudar no trabalho de preservação do meio ambiente e de mitigação dos impactos nocivos da vida humana sobre o planeta. O clima do evento pôde ser captado pelas palavras do Padre Serrini, da Ordem Franciscana, que fez o discurso de boas-vindas:

Cada religião celebrará a dignidade da natureza e o dever de cada pessoa de viver harmoniosamente no mundo natural. Estamos convencidos do valor inestimável de nossas respectivas tradições e do que elas podem oferecer para restabelecer a harmonia ecológica; mas, ao mesmo tempo, somos humildes o suficiente para desejar aprender uns com os outros. A própria riqueza de nossa diversidade fortalece nossa preocupação e responsabilidade compartilhadas por nosso planeta Terra. (Basset, 2000)

Os líderes espirituais produziram declarações teológicas que deveriam seguir como guias na relação espiritual entre seus seguidores e o mundo natural. Estas declarações são consideradas um marco na ética ambiental religiosa e ficaram conhecidas como *Declaração de Assis* (1986). Os representantes das tradições religiosas leram suas declarações sobre religião e natureza e se

comprometeram a cooperar entre si e com a WWF na salvaguarda do planeta, reverenciado como Terra Mãe, de um desastre ecológico (Taylor, 2005). A sessão final foi encenada com uma cerimónia religiosa na Basílica erguida sobre o túmulo de São Francisco e incluiu um pedido de desculpas aos primeiros povos, representados por um guerreiro maori.

Este evento desencadeou um crescimento no engajamento das religiões com a conservação ambiental em todo o mundo. Nesta chamada, a “interconectividade das religiões e as preocupações ambientais foram reconhecidas, bem como a fundamental importância de todas as tradições na salvaguarda do planeta como uma herança comum” (Basset, 2000, p. 8).

3.1. A criação da *Network on Conservation and Religion* durante o Encontro de Assis

Neste evento, foi formalmente estabelecida a *Network on Conservation and Religion (NCR)*, uma rede colaborativa que teve por objetivo mobilizar as tradições religiosas, com seus valores morais e éticos, bem como seus bilhões de adeptos e seu potencial impacto em áreas geográficas e culturais substanciais em todo o mundo, a cooperarem de forma duradoura com os conservacionistas na difusão do pensamento e da prática ambiental. Embora tenham reconhecido que no passado as religiões nem sempre contribuíram de forma positiva para a conservação do ambiente natural, a NCR as viu como uma alternativa à visão de mundo puramente materialista, dualista, antropocêntrica e utilitária considerada a responsável por criar a crise ambiental.

Como resultado, nos nove anos de trabalho da iniciativa, cerca de 100.000 comunidades religiosas se envolveram em atividades de conservação. Sob a coordenação da NCR, as religiões lançaram programas de trabalho, educação e instrução baseados em seus ensinamentos sobre a natureza. A exemplo:

- Florestas nativas intocadas do mosteiro Monte Athos, na Grécia, foram protegidas da extração da madeira.
- Um centro ambiental hindu foi estabelecido na cidade de peregrinação de Vrindavan na Índia.

A NCR ficou responsável por estabelecer um padrão de atividades (reuniões inter-religiosas, celebração de cerimônias, rituais de colheita, projetos ambientais) executado por comunidades religiosas em parceria com a WWF entre 1986 e 1995. Durante este tempo, a NCR publicou um periódico chamado *The New Road* (indisponível). A parceria estabelecida entre a WWF, a ICOREC e as tradições religiosas abriram caminho para várias outras publicações, incluindo a série *World Religions and Ecology*.

Em 1995, após nove anos de atividade, a *Network on Conservation and Religion* foi subsumida pela *Alliance of Religion and Conservation*.

3.2. As Declarações Emitidas pelas Religiões durante o Encontro de Assis

A seguir, acompanharemos um breve resumo do que foi emitido por cada religião em suas declarações na oportunidade do Encontro de Assis:

3.2.1. Declaração Cristã sobre a Natureza

Redigida na ocasião do evento pelo Padre Lanfranco Serrini, esta declaração estabelece o seguinte:

É feita referência indireta à controversa passagem do Gênesis 1:28, bastante evocada pelo crítico Lynn White Jr. em sua famosa tese que relaciona religião e ecologia. A declaração cristã reforça a ideia de um Deus Pai transcendente e imutável perante suas criaturas contingentes, mutáveis e dependentes. Deus deu aos seres humanos uma responsabilidade especial dentro da criação: cultivá-la, guardá-la e usá-la com sabedoria. Os humanos têm a responsabilidade de trabalhar dentro da criação e dela cuidar, o que em inglês denomina-se *stewardship*, que aqui traduziremos como “guarda” da criação. Tendo sido criada por este Deus perfeito que não fez nada desnecessariamente e não omitiu nada que fosse necessário, criou até mesmo a oposição mútua dos vários elementos do universo, que manifestam a harmonia divina, por isso a natureza deve ser cuidada pela humanidade.

Mesmo as diferentes formas de existência dos seres e o propósito de suas existências que muitas vezes escapam ao entendimento humano conduzem à beleza do universo e a um estado de perfeição divina. Toda a criação, com e sem humanos, possui uma estreita interdependência

que foi feita dessa maneira por Deus porque expressa a harmonia da criação. Sendo assim, o mundo natural é uma demonstração da Glória de Deus que deve ser louvado.

A humanidade recebeu a maior responsabilidade nesta cosmogonia porque lhe foi confiada o domínio sobre os outros seres e a sua proteção.

Most certainly, then because of the responsibilities which flow from his dual citizenship, man's dominion cannot be understood as license to abuse, spoil, squander or destroy what God has made to manifest his glory. That dominion cannot be anything other than a stewardship in symbiosis with all creatures. On the one hand, man's position verges on a viceregal partnership with God; on the other, his self-mastery in symbiosis with creation must manifest the Lord's exclusive and absolute dominion over everything, over man and over his stewardship. At the risk of destroying himself, man may not reduce to chaos or disorder, or, worse still, destroy God's bountiful treasures. (Christian Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986)

Logo, por possuírem poder sobre as outras criaturas que compõem parte da obra de Deus que a tudo criou por necessidade, os seres humanos têm o papel de proteger todas as coisas criadas, não abusando ou destruindo-as. Segundo o Padre Serrini, ao longo da história, a humanidade vem cometendo muitas injustiças com a vida sobre a Terra. Dominou e explorou a natureza ao ponto de não viver mais em harmonia com a criação, um comportamento interpretado como uma ressonância do pecado original.

Christians believe that the first man's refusal to live according to divine wisdom introduced disharmony into his relationship with God and creatures, and this rebellion has perpetuated itself in history in various forms of social and personal injustice, domination and exploitation, making it impossible for men and women to live in concord with one another and with the rest of creation. (Christian Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986)

Esta declaração apela à rejeição de todas as atividades humanas que levam a guerras, discriminações e destruição de culturas, e de ações que não respeitam os verdadeiros interesses da humanidade, e, portanto, não permitem que a humanidade cumpra a sua vocação dentro da harmonia do universo: ser a guardiã da criação.

3.2.2. Declaração Budista sobre a Natureza

A declaração sobre a conservação da natureza do ponto de vista do budismo foi feita pelo Venerável Lungrik Namgyal Rinpoche, monge tibetano que trouxe já na abertura de sua

comunicação um dos preceitos mais básicos da sabedoria budista, a inter-relação entre causa e efeito, conhecida em sânscrito como *karma*, uma relação que conecta a todos no *Samsara* (o ciclo da vida de renascimento e morte). Neste sentido, Namgyal destacou que o compromisso humano motivado por uma atitude saudável e positiva é uma das principais causas da felicidade. Segundo a tradição budista, a felicidade verdadeira é alcançada quando passamos a promover o alívio do sofrimento dos outros seres, uma vez que - em ressonância - aliviemos o nosso próprio sofrimento existencial, criando *karma* positivo no *Samsara*.

Por isso, a proteção ambiental, ou seja, o cuidado não apenas dos humanos, mas também de todos os seres vivos deste mundo - deve ser praticada, pois segundo a sabedoria budista, todos os seres vivos são seres sencientes e, pertencentes ao ciclo da vida, estão todos submetidos à felicidade e ao sofrimento.

The simple underlying reason why beings other than humans need to be taken into account is that, like human beings, they too are sensitive to happiness and suffering; they too, just like the human species, primarily seek happiness and shun suffering. The fact that they may be incapable of communicating their feelings is no more an indication of apathy or insensibility to suffering or happiness than in the case of a person whose faculty of speech is impaired. Yet it would appear from past history that the opposite view has been predominant. (Buddhist Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986)

Por essa razão, uma atitude amorosa, compassiva, generosa e delicada em relação a todos os seres sencientes e ao ambiente ao qual pertencem é recomendada, uma vez que a vida e a felicidade de todos os seres dependem do meio ambiente. A declaração também faz um apelo ao valor intrínseco das plantas e dos animais, para muito além do valor utilitário que possam ter aos usos humanos, que relegam ao desprezo e à crueldade aquelas vidas que consideram sem valor.

We regard our survival as an undeniable right. As co-habitants of this planet, other species too have this right for survival. And since human beings as well as other non-human sentient beings depend upon the environment as the ultimate source of life and wellbeing, let us share the conviction that the conservation of the environment, the restoration of the imbalance caused by our negligence in the past, be implemented with courage and determination. (Buddhist Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986)

A declaração do monge budista também enfatizou que no passado as pessoas estavam cientes da necessidade de harmonia entre os humanos e a natureza, à qual adoravam e acreditavam que muitos espíritos e forças estavam inativos em rios, montanhas, lagos e árvores. Segundo estas crenças, qualquer dano causado a qualquer um desses elementos naturais levaria à seca, à perda de fertilidade do solo, causaria epidemias e doenças. Tais danos, que realmente testemunhamos hoje, são consequência do desrespeito pela herança natural que é patrimônio de todos os seres vivos. Para além disso, esse desrespeito é um perigo que ameaça não somente a paz no mundo como a sobrevivência de todas as espécies. Tal destruição é resultado, sobretudo, da ignorância, da ganância e do desrespeito à riqueza natural que pertence não somente a todos os seres vivos que aqui estão, mas também às suas gerações futuras.

O texto finaliza fazendo um chamado à necessária restauração do equilíbrio ambiental que precisa de ser implementado com coragem e determinação.

3.2.3. Declaração Hindu sobre a Natureza

Escrita pelo Dr. Karan Singh, à época o presidente do Hindu Virat Samaj, a declaração sobre a conservação da natureza pelo ponto de vista do hinduísmo evoca os textos sagrados da tradição hindu, sendo os Vedas, os Upanishads, os Puranas e os textos subsequentes que - de acordo com Singh - ensinam a reverência e a consciência de que as grandes forças da natureza – a terra, o céu, o ar, a água e o fogo, bem como as plantas e as árvores, as florestas e os animais - estão entrelaçados nos grandes ritmos da natureza.

In the ancient spiritual traditions man was looked upon as part of nature, linked by indissoluble spiritual and psychological bonds with the elements around him. This is very much marked in the Hindu tradition, probably the oldest living religious tradition in the world. The Vedas, those collections of hymns composed by great spiritual seers and thinkers which are the repository of Hindu wisdom, reflect the vibrance of an encompassing world view which looks upon all objects in the universe, living or non-living, as being pervaded by the same spiritual power. (Hindu Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986)

Segundo estas tradições, o universo do sagrado não é externo à criação. O poder espiritual do universo expressa-se através dos fenômenos naturais. Dr. Karan Singh citou o texto *Mundaka Upanishad* que diz:

*Fogo é sua cabeça, seus olhos são a Lua e o Sol,
As regiões do espaço são seus ouvidos, sua voz o Veda revelado;
O vento é seu respirar, seu coração é o Universo inteiro;
A Terra é seu escabelo, verdadeiramente isto é a alma profunda de tudo.*

Muitos textos hindus, comentou Singh, recomendam que todas as espécies sejam tratadas como crianças, ou seja, sejam consideradas como merecedoras de cuidado e de proteção. Os animais sempre receberam tratamento especial na mitologia hindu, pois cada divindade (e elas podem chegar a 330 milhões) é associada a um animal. Além disso, é lembrado que as antigas escrituras hindus prestavam atenção especial ao meio ambiente: as florestas eram consideradas sagradas e as árvores floridas eram especialmente reverenciadas.

O representante lembrou que de acordo com a tradição hindu *Vaishnava*, a evolução da vida neste planeta é compreendida por uma série de encarnações divinas, começando com os peixes, movendo-se pelas formas anfíbias e mamíferas para depois atingir as encarnações humanas. Essa visão sustenta que os seres humanos não surgiram totalmente formados e autorizados a dominarem as formas de vida que lhes sucederam, mas evoluíram a partir de formas ancestrais sendo, portanto, integralmente conectados a toda a criação. Isso leva necessariamente a uma reverência pela vida em toda a sua manifestação. Em consonância, o *Ayurveda* estabelece que nenhuma pessoa deveria matar animais. Ao contrário, deveria servi-los no intuito - semelhante ao budismo - de alcançar a felicidade.

Esta visão está alinhada com o conceito *Ahimsa* dos Jainistas. *Ahimsa*, ou o princípio de não-violência, é considerado um bem maior que parte de uma ideia essencialmente biocêntrica, segundo a qual em nenhum caso a vida deve ser tomada. Essa filosofia foi enfatizada pelo líder político e espiritual Mahatma Gandhi, que sempre destacou o importante papel do *Ahimsa* em sua luta política. O caráter da vida que lhe faz digna de reverência é destacado em um dos maiores textos sagrados da Índia, o épico *Mahabharata*, que diz em uma de suas passagens: “embora haja apenas uma árvore cheia de flores e frutas em uma aldeia, este lugar torna-se digno de adoração e respeito”.

3.2.4. Declaração Islâmica sobre a Natureza

O Secretário-Geral da Liga Mundial Islâmica, Abdullah Omar Nasseeff, destacou na declaração do Encontro de Assis que a palavra Islã tem um duplo significado: de submissão e de paz. Segundo o entendimento de Abdullah, a humanidade é uma criação de Deus e somente

quando nos submetemos à vontade de Deus podemos encontrar a verdadeira paz: dentro de nós mesmos como indivíduos, a paz entre os homens, e paz dos homens com a natureza.

De viés antropocêntrico, como são tradicionalmente as religiões abraâmicas, para os muçulmanos a humanidade é uma criação especial de Allah e por isso tem o papel de proteger a obra de seu criador. Com o poder de pensar e virar-se contra seu criador, dotada deste grande potencial que pode colocá-la acima dos anjos e abaixo das bestas, a humanidade tem o potencial de atuar como sub-regente do divino, ou, em seus próprios termos, ser o *khalifa*, a espécie especialmente confiada por Allah sobre a Terra. De outro modo, a humanidade deve ser um auxiliar Deus sobre a Terra, ou seja, ser o cuidador – não o mestre da Criação.

For the Muslim, mankind's role on earth is that of a khalifa, vice-regent or trustee of God. We are God's stewards and agents on Earth. We are not masters of this Earth; it does not belong to us to do what we wish. It belongs to God and He has entrusted us with its safekeeping. Our function as vice-regents, khalifa of God, is only to oversee the trust. The khalifa is answerable for his/her actions, for the way in which he/she uses or abuses the trust of God. Islam teaches us that we have been created by God and that we will return to God for Judgement: that we are accountable for our deeds as well as our omissions. The khalifa will render an account of how he treated the trust of God on the Day of Reckoning. The notion that describes the accountability of the khalifa is akhrah. Islam is the guidance of how to live today so that we can face the akhrah; it is the Message which informs us of what will be involved in that reckoning. (Muslim Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986)

O conceito do *Tawheed*, referente à unidade de Deus, é evocado por Abdullah para reforçar o discurso de que a humanidade não pode fazer tudo o que gostaria sobre a Terra, porque além de ter-lhe sido confiada sua custódia, a humanidade é responsável por manter a unidade da Criação, a unidade entre a Criação e seu Criador, a integridade entre a fauna, a flora, entre a vida selvagem e o seu ambiente natural. Sendo assim, o Islã ensina aos muçulmanos que eles foram criados por Deus para manter a harmonia terrestre, não propagando a discórdia, mas equilíbrio das relações entre o homem e o mundo, e devem assim agir, pois ao retornarem para o reino de Allah, serão julgados por seus atos, tanto por suas ações quanto por suas omissões em relação àquilo a que foram designados.

A União (*Tawheed*) e a guarda (*Khalifa*) são os pilares da ética ambiental islâmica que deve orientar todos os aspectos da vida e do trabalho dos muçulmanos. Segundo a avaliação de

Abdullah, a aplicação desses valores a todos os aspectos da vida criará uma verdadeira alternativa ao pensamento e às ações ambientalmente destrutivas que hoje dominam o mundo.

They constitute the basic values taught by the Qur'an. It is these values which led Muhammad, the Prophet of Islam, to say: "Whoever plants a tree and diligently looks after it until it matures and bears fruit is rewarded", and "If a Muslim plants a tree or sows a field and men and beasts and birds eat from it, all of it is charity on his part", and again, "The world is green and beautiful and God has appointed you his stewards over it. . (Muslim Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986).

3.2.5. Declaração Judaica sobre a Natureza

A declaração sobre a conservação da natureza do ponto de vista do judaísmo, feita pelo Rabino Arthur Hertzberg, vice-presidente do Congresso Judaico Mundial, destacou que nos escritos sagrados os judeus são descritos como um povo misericordioso. O próprio *Talmud*, uma coletânea de livros sagrados dos judeus, conta que serão recompensados aqueles que tiverem preocupação e compaixão para com o resto da criação divina, mas que o verdadeiro homem justo (*Tzaddik*) não age pela recompensa, porque o bem deve ser feito mesmo que não traga benefícios pessoais imediatos.

Hertzberg fez menção à cosmogonia judaica ao lembrar que quando Deus criou o mundo, Ele estabeleceu a ordem sobre o caos. O sol, a lua e as estrelas, as plantas e os animais foram criados em um lugar legítimo e necessário no universo e nada e nem ninguém poderia usurpar o lugar do outro. Assim, desde o início dos tempos, a humanidade ficou responsável perante Deus por toda a criação. O justo (*Tzaddik*) é aquele ou aquela que vive neste mundo sem usurpar os direitos de nenhuma das criaturas de Deus. Como o meio ambiente está sendo poluído, as plantas e os animais estão sendo extintos, é, portanto, responsabilidade do justo defender a natureza em todos os aspectos de sua vida.

Judaism, of course, knows the doctrine of the world beyond death, but its central concern is with life in this world. The tzaddik, the righteous jew, is not a pillar saint who has withdrawn from the world. He is someone whose conduct in the very midst of life helps to establish that which seems impossible - one can live in this world of righteousness without encroaching on the rights of other people or of any of God's creatures. (Jewish Declaration on Nature - Assisi Declaration, 1986)

Segundo o discurso do representante da tradição judaica, a humanidade tem responsabilidade para com a vida e deve defendê-la em todos os lugares. O homem justo deve lutar contra os próprios erros e também contra o erro dos outros. A declaração enfatiza que somos todos passageiros neste mundo magnífico, mas frágil, e por isso devemos salvaguardar o barco que nos carrega remando todos juntos na mesma direção.

3.3. Pontos de convergência e divergência entre as declarações

As declarações religiosas sobre a natureza, emitidas no Encontro de Assis oferecem uma rica base para que seja feita uma análise comparativa. Temos aqui uma breve síntese das convergências e divergências observadas entre as diferentes tradições religiosas em suas declarações.

O cristianismo, o islamismo, o judaísmo e o hinduísmo têm em comum a responsabilidade humana pela natureza. Todas essas tradições compartilham a visão de que os seres humanos têm uma responsabilidade especial em relação à criação, que deve ser protegida e cuidada. A ideia de "stewardship" (guarda) no cristianismo, "khalifa" (sub-regente) no islamismo, e a reverência pela vida no hinduísmo e judaísmo ilustram essa convergência. Embora cristianismo e judaísmo reconheçam a necessidade de viver em harmonia com a criação de Deus, possuem abordagens teológicas diferentes. Todavia, essas tradições também reconhecem a necessidade de viver em harmonia com a criação de Deus, enfatizando o papel humano de proteger e manter a ordem estabelecida por Deus.

O budismo e hinduísmo concordam a respeito da interconexão e harmonia com a natureza. Embora o Budismo não atribua uma posição hierárquica especial aos seres humanos em relação ao restante da criação, ele enfatiza a interconexão de todos os seres vivos e a necessidade de agir com compaixão para proteger todos os seres sencientes. Ambas as tradições destacaram a importância da harmonia com a natureza. No budismo, essa harmonia é expressa através do conceito de karma, que conecta todos os seres no Samsara. No hinduísmo, a interconexão espiritual é fundamental, com todos os elementos do universo sendo considerados pervadidos pelo mesmo poder espiritual.

Todas as religiões mencionadas condenam a exploração e destruição irresponsável da natureza. O cristianismo liga esse comportamento ao pecado original,

o islamismo à negligência dos deveres de *khalifa*, e o budismo à ignorância e ganância que destroem o equilíbrio natural. O judaísmo alerta para a usurpação dos direitos das criaturas de Deus, vendo-a como uma violação das responsabilidades humanas.

Antropocentrismo vs. Biocentrismo

Cristianismo, Islamismo e Judaísmo são religiões que apresentam um viés mais antropocêntrico, onde os seres humanos são vistos como tendo um papel central e uma responsabilidade especial na criação. No Cristianismo e Islamismo, os humanos são co-regentes ou vice-regentes de Deus, encarregados de cuidar da criação. O Budismo e o Hinduísmo tendem a um biocentrismo, onde todos os seres vivos têm valor intrínseco, independentemente de sua utilidade para os humanos. No Budismo, todos os seres sencientes merecem compaixão, e no Hinduísmo, todos os seres fazem parte de um todo espiritual maior.

Relativamente à perspectiva da criação, o Cristianismo e o Judaísmo vêem como um ato intencional de Deus, com uma ordem e harmonia inerentes que devem ser preservadas. Há uma separação clara entre o Criador e a criação. No hinduísmo, a criação não é separada do sagrado; o universo é permeado pelo poder espiritual, e os fenômenos naturais são expressões desse poder. A natureza é uma manifestação direta do divino. O Budismo não provê uma doutrina de criação como nas tradições abraâmicas. Em vez disso, a ênfase está no ciclo de vida, morte e renascimento (Samsara) e na interdependência de todos os seres.

No Cristianismo e no Islamismo, a salvação é geralmente vista em termos de reconciliação com Deus e é realizada através de obediência e fé. A natureza é algo a ser cuidado até o dia do julgamento. No budismo, a libertação (nirvana) está relacionada à superação do ciclo de Samsara, e a relação com a natureza faz parte do caminho para essa libertação, através da prática da compaixão e da criação de karma positivo. No hinduísmo, a libertação (*moksha*) é alcançada através da união com o divino, e o respeito à natureza é uma parte do caminho espiritual que leva a essa união.

Enquanto há uma forte convergência nas responsabilidades atribuídas aos humanos em relação à natureza, as motivações e as perspectivas teológicas subjacentes a essas responsabilidades variam significativamente entre as tradições. As divergências estão

enraizadas principalmente nas diferentes cosmologias e visões de mundo de cada religião, que moldam como cada uma interpreta o papel dos seres humanos no cuidado e preservação do meio ambiente.

Outras diferenças de visão de mundo, como a ausência ou existência de Deus ou ainda que o sagrado está contido na natureza, na imanência, ou está para além da Terra, na transcendência, poderiam ser aspectos considerados incompatíveis com a construção de uma ética comum para engendrar estratégias de conservação dentro dos organismos seculares. Porém, observamos que tem sido possível pensar em valores que possam fornecer um terreno comum tanto entre as religiões e suas diferenças, como entre elas e o pensamento ambientalista secular. Detectamos alguns elementos comuns e positivos na ética religiosa como a “guarda”, a “reverência”, o “altruísmo”, a “compaixão” que podem vir a unificar as vozes religiosas e seculares em busca de uma ética ambiental global.

Como vimos, algumas éticas ambientais religiosas aderem ao princípio da guarda da natureza ou à ideia de que a natureza deve ser reverenciada. Todas elas em seus discursos tendem a valorizar comportamentos altruístas e consideram a compaixão por seres humanos e não-humanos uma virtude maior. Estes são focos que, segundo a avaliação do criador da NCR, o teólogo Martin Palmer (Palmer & Finlay, 2003) podem vir a inspirar a preocupação e a ação ambiental conjunta.

Apesar das diferentes cosmovisões, as organizações religiosas foram receptivas à ideia de construir um trabalho comum e cooperativo. Elas colocaram as diferenças de cosmovisão de lado e buscaram construir uma base comum para cooperarem em projetos de conservação ambiental. Assim foi possível, a partir deste evento, surgir uma rede inter-religiosa dedicada a trabalhar com questões ecológicas de conservação e de desenvolvimento.

O compromisso firmado em setembro de 1986 é considerado um marco na ética ambiental religiosa. Após o encontro de Assis, ainda em 1986, o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente lançou em Nova Iorque o *Interfaith Partnership for the Environment (IPE)* que buscava promover o diálogo entre a ciência e as comunidades de fé (Relatório Earth and Faith, 2000).

4. Criação da *Interfaith Partnership for the Environment* pela ONU em outubro de 1986

Como dito anteriormente, uma das consequências do Encontro de Assis foi a criação da *Interfaith Partnership for the Environment- IPE*, no outono de 1986. Trata-se de uma organização estabelecida pelo PNUMA (UNEP- *United Nation Environment Programme*) que fez parte das crescentes energias das Organizações da Nações Unidas em articular medidas práticas inter-religiosas para atender à crise ambiental global e para formar um consenso internacional em torno de uma “ética ambiental global”. Ética global é atualmente um conceito bastante polêmico e merecedor de uma proveitosa discussão que excederia, entretanto, o escopo deste trabalho.

Na ocasião da fundação do IPE, reuniram-se na sede da ONU em Nova Iorque os líderes de várias comunidades religiosas, juntamente a acadêmicos da área ambientalista e quadros das Nações Unidas. De acordo com John J. Kirk, co-fundador da parceria:

Com a ajuda e apoio do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, começamos a desenvolver um projeto que informaria as congregações norte-americanas sobre os graves problemas ambientais que a vida na Terra enfrenta, para que pudéssemos trabalhar para proteger esta magnífica obra da criação. (*apud* Basset, 2000)

A iniciativa teve como primeira missão organizar o *Environmental Sabbath*, ou Sábado Ambiental, entre as congregações dos Estados Unidos e do Canadá. O objetivo era criar um período sabático, o Dia de Descanso da Terra, a ser celebrado anualmente pelas comunidades de fé, a qualquer momento, mas preferencialmente no final de semana mais próximo ao Dia Mundial do Meio Ambiente, comemorado em 5 de junho e criado pela ONU em 1974. A partir desse esforço inicial, o programa expandiu-se entre comunidades religiosas de todo o mundo.

Conforme Schmidt (1991), o Dia da Terra (22 de abril) criado em 1970, já havia fornecido uma oportunidade para as igrejas expressarem suas preocupações com a crise ambiental. A alta diretoria do Conselho Nacional de Igrejas já incentivava desde os anos 1970 a criação do Sábado Ambiental em suas correspondências internas, mas a iniciativa só veio a ser concretizada 16 anos mais tarde, sob o patrocínio da ONU no interior de seu programa dedicado às questões do meio ambiente.

Assim, compreendemos que a IPE em sua construção, teve por objetivo criar um tempo no interior das religiosidades para que fosse feita a contemplação do vínculo humano com o meio

ambiente e estimulado o cultivo de uma atitude responsável, cuidadosa e consciente em relação ao uso das dádivas da Terra (Schmidt, 1991). Sendo explicitamente um ato litúrgico e religioso em sua inspiração, o Sábado Ambiental promovido pelo IPE pretendeu "contemplar nosso vínculo com a natureza" e cultivar "uma atitude mais cuidadosa, consciente e responsável em relação ao uso dos dons da Terra" (Idem, ibidem). Ele contrasta, portanto, com as atividades politicamente orientadas, como o Dia da Terra.

Estima-se que cerca de 25.000 grupos celebraram o *Environmental Sabbath* em 1990, entre igrejas, sinagogas, faculdades e organizações juvenis. Considerado em sua essência um ritual inter-religioso, o Sábado Ambiental organizado pela *Interfaith* publicou um manual litúrgico, *Only One Earth*, cujo objetivo era orientar a celebração dentro das comunidades de fé, uma publicação repleta de orações inter-religiosas, hinos e meditações.

Na carta escrita por John Kirk na apresentação do *Earth and Faith – A Book of Reflection for Action*, uma publicação do PNUMA, é afirmado que mais de 130.000 projetos envolvendo religião e ecologia foram criados em todo o mundo por incentivo da primeira parceria inter-fé da ONU. O alcance da *Interfaith Partnership*, diz o documento, foi global e incluiu também religiões que não celebravam o *sabbath*, embora todas tivessem uma forte ética ambiental. Por fim, a *Interfaith* teve por objetivo aumentar a consciência ecológica das congregações de todo o mundo em busca da salvação de uma "Terra Sagrada".

5. Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento de 25 a 30 de Maio de 1992

À partir da IPE, a espiritualidade começou a ser evocada nas mesas de debates sobre os problemas ambientais no âmbito da ONU. Outro evento de grande porte que marca esse voltar-se das religiões para as questões ambientais foi a conferência preparatória denominada "Conferência Mundial de Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento" realizada entre 25 e 30 de maio de 1992 na Aldeia Kari Oca no Rio de Janeiro, uma semana antes da Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED ou Cúpula da Terra ou Eco-92, de que falaremos adiante). A Conferência Mundial dos Povos tinha a intenção de ouvir e influenciar as decisões tomadas pelos 100 chefes de estado presentes, com o objetivo de debater os problemas ambientais mundiais. Invocando a metáfora de "Mãe Terra" e "Pacha Mama", os povos indígenas chamaram a atenção para a sua própria combinação de

conhecimento e espiritualidade, conforme consta no discurso de Valério Grefa, ativista indígena equatoriano:

We, the children of the Earth, have come to share with the world and the United Nations our way of thinking, our visions, our way of life, an alternative. We do not speak of the “environment”; we speak of the spiritual and physical world in which we live, a territory in which people and nature are interrelated. “Land” is only the soil, but a “territory” is land in cosmic relation with nature, with rivers and animals and air and people, a place in which all are related. “Territory” means also our language and our values. We indigenous people are protectors and keepers of the territory, the “environment,” because we are part of it. (Grefa citado por Taylor, 2008)

Foi assim que durante os preparativos da ECO-92 cerca de 650 líderes espirituais indígenas, ativistas sociais, ONGs e organizações de base reconheceram as demandas de respeito à diversidade dos povos indígenas em todo o mundo e a urgência da necessidade das nações de respeitarem as vidas e culturas indígenas, incluindo suas tradições espiritualistas baseadas na natureza. Por meio de diversas cerimônias religiosas (nas quais foram incorporados elementos da criação primitiva e também foram oferecidas orações à Mãe Terra), os líderes religiosos buscaram no poder curativo das ervas e das forças naturais a ajuda em nome dos animais e das plantas. A conferência teve como tônica a necessidade da preservação da liberdade dos povos indígenas em conservar suas crenças espirituais e a manutenção de seus rituais religiosos.

O organizador do evento, Marcos Terena, líder do povo Terena do interior do Mato Grosso no Brasil e porta-voz da Conferência dos Povos na Cúpula da Terra enfatizou a necessidade de relacionar espiritualidade e natureza:

Organizamos esta conferência global porque não tínhamos espaço dentro das Nações Unidas, nem nos debates das ONGs. E porque nós, como povos indígenas, gostaríamos de ser tratados de maneira específica, como povos que conhecem a natureza. Nós, povos indígenas, por muitos anos tivemos uma relação harmoniosa com a natureza, da qual tiramos nosso sustento – não apenas material, mas nossa resistência e nosso sustento espiritual. Muitas pessoas, inclusive religiosas, não entendem o que queremos dizer quando os indígenas falam desta maneira. O que queremos dizer é que não temos uma religião. Não temos uma igreja. Temos apenas nosso poder espiritual. Todos têm seu poder espiritual. Mas agora, os povos não indígenas estão longe do seu poder espiritual. Eles estão muito mais próximos de seus poderes tecnológicos e científicos. Por causa disso, eles não podem saber o que a natureza e a Mãe Terra querem dizer. Mas nós

indígenas temos procurado mostrar que na prática diária somos conhecedores da natureza e que nossa resistência e nossa força espiritual dela vêm. (Entrevista feita em 30 de maio de 1992, na Vila Kari Oca, na última noite do evento)

Neste evento, foi emitida uma declaração intitulada “Declaração Kari Oca”, que condenava as violações dos direitos indígenas e reivindicava o direito à autodeterminação em suas terras e territórios. Os organizadores tentaram em vão que os delegados das Nações Unidas aprovassem uma Carta da Terra, que teria o objetivo de promover a integridade ecológica e o bem-estar da comunidade biótica. Ainda assim, na comunidade Kari Oca, os delegados reunidos conseguiram promulgar uma “Carta da Terra dos Povos Indígenas”, com 109 pontos de destaque. Nesta carta, são afirmados os direitos a seu modo de vida tradicional e ao seu modo de vida espiritual, lembrando a ligação entre terra, espiritualidade e autodeterminação ao afirmar:

Os povos indígenas foram colocados sobre nossa Mãe, a Terra, pelo Criador. Nós pertencemos à Terra. Não podemos ser separados de nossas terras e territórios.

Segundo John Hart (*apud* Taylor, 2005), o encontro de Kari Oca foi importante na afirmação de valores espirituais orientados para a natureza, relacionando-os a uma ética religiosa preocupada com o meio ambiente e com a conservação e a manutenção de suas tradições espiritualistas em direção à Terra. Segundo consta, o foco da atenção em proteger a Mãe-Terra ajudou a contribuir para a crescente valorização das culturas e dos conhecimentos ecológicos tradicionais dentro das Nações Unidas (*Idem, ibidem*).

A literatura também aponta que do ponto de vista ambiental, pouco aconteceu, dado o domínio corporativo e a presença não cooperativa de governos como o dos Estados Unidos que se recusou a assinar qualquer documento de real importância neste sentido. Um detalhamento da investida religiosa neste evento pode ser revisto em Wesley Granberg-Michaelson, *Redeeming the Creation: The Rio Earth Summit – Challenges for the Churches* (1992).

6. Cúpula da Terra de 3 a 14 de julho de 1992

Conforme a constatação de um dos acadêmicos mais reconhecidos e destacados nos estudos das relações entre religião e ecologia, o californiano Bron Taylor, uma forte voz inter-religiosa passou a ser desenvolvida e reforçada dentro da ONU, a partir da ECO-92 ou Cúpula da Terra, tendo em vistas promover a sustentabilidade ambiental e a justiça social. Formalmente

conhecida como Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, ela foi realizada no Rio de Janeiro entre 3 e 14 de junho de 1992, vinte anos após a Conferência de Estocolmo.

Na ocasião, foram reunidos 172 representantes nacionais, dos quais 108 eram chefes-de-estado e mais de 2.400 representantes de organizações não-governamentais. Entre os participantes havia não apenas funcionários do governo, mas líderes e representantes de fé de inúmeras tradições religiosas (notadamente o judaísmo, o islamismo, o budismo, bahá'í,) do Conselho Mundial de Igrejas e do Vaticano que estavam presentes nas discussões que tinham o intuito de abordar o problema da degradação ambiental global à medida em que as nações mundiais buscavam o desenvolvimento econômico.

O efeito geral, segundo a análise de Taylor (2005), foi de um crescente desenvolvimento da cooperação inter-religiosa para as questões ambientais. A reunião das diferentes tradições com seus símbolos e costumes endossou a necessidade da articulação de uma única voz religiosa para que as religiões trabalhassem juntas na busca de uma solução viável para o problema ambiental. Numa combinação de rituais, ensinamentos e sabedorias diversas, o evento sublinhou a necessidade da colaboração mútua entre as religiões e deu início a uma série de colaborações relativas às questões ambientais. Os líderes religiosos participaram dos painéis onde eram discutidos tópicos de economia, de direitos humanos, de equidade de gênero, de biodiversidade, instâncias que passaram a compreender que a religião deve ser uma voz integrada nas conversas e nas possíveis soluções do problema.

O líder espiritual tibetano, 14º Dalai Lama Tenzin Gyatso, desempenhou um papel significativo como porta-voz das sensibilidades religiosas. Dado seu respeito pela diversidade religiosa e sua reputação moral e espiritual, Dalai Lama chamou atenção para as muitas tradições religiosas que ensinam sobre a sacralidade da Terra. Sua presença e o destaque que ofereceu para a dimensão sagrada da Terra trouxe certa autoridade espiritual para o evento que passou a agregar esta dimensão em sua análise socioambiental.

Como saldo da conferência, os líderes nacionais assinaram a *Convenção sobre Mudança do Clima* e a *Convenção sobre a Diversidade Biológica* (CBD), este último sendo um curto documento que atualmente conta com a assinatura de mais de 160 países e dá forma a um dos mais importantes instrumentos internacionais relacionados ao meio ambiente. Neste tratado de

30 páginas, não há referências diretas à religião, mas menciona no preâmbulo das partes contratantes o valor intrínseco da biodiversidade e a importância que ela carrega para valores culturais e estéticos.

Será a partir da interpretação da *Convenção sobre a Diversidade Biológica* feita por parte da *United Nations Environmental Programme*, uma obra de mais de 1.100 páginas denominada *Global Biodiversity Assessment* (1995) que a ONU passará a entender a eco espiritualidade como um patrimônio global que deve ser levado em conta na pauta ambiental.

7. Lançamento do documento *Global Biodiversity Assessment* pela ONU

Neste primeiro documento de avaliação da *Convenção sobre a Diversidade Biológica*, intitulado *Global Biodiversity Assessment* (1995) a palavra “religião” é mencionada 28 vezes, num reconhecimento explícito por parte da ONU de que os valores respeitantes à biodiversidade são construídos por variadas fontes, sendo a dimensão religiosa uma delas. A publicação aponta para a importância de se levar em conta a posição social derivada da participação em agrupamentos sociais, considerados centrais para o entendimento de como são operadas as relações entre natureza e a biodiversidade numa região específica (PNUMA, 1995).

Faiths, cultures and traditions give people their basic orientations toward the natural world and guide their actions. Nature has been considered (and is still considered) by many people as an obstacle to human purposes as well as the direct or indirect source of all the material necessities and comforts of human life. For instance, aquatic ecosystems are considered both as a reservoir of biological resources (fish, shrimps) to be preserved, and as a reservoir of diseases (malaria, schistosomiasis, etc.) to be eradicated. This dilemma may explain why human attitudes to nature differ from culture to culture and have changed over time. Their importance is often overlooked in conservation programmes, while people's commitment to conserving and sustainably using biodiversity springs from the human 'sense of place'. There is a need to understand better how ethical norms and religions condition human behaviour toward biodiversity. (PNUMA, 1995)

O Cristianismo é vilificado e duramente contestado nesta publicação da ONU, seguindo a via crítica lançada por Lynn White Jr, enquanto as religiões orientais e as práticas pagãs são apontadas como modelos ambientalmente positivos.

It should be noted that both sides of the ethical debates over bequest and existence values are grounded in a particular world view that has emerged but recently in human history - i.e. some 6000 years ago with the establishment of towns in fertile river valleys under settled cultivation (Lenski and Lenski 1978). In what follows we indicate how this view differs from others that have existed in the past and that still exist in some societies. This world view is characteristic of large-scale societies, heavily dependent on resources brought from considerable distances. It is a world view that is characterized by the denial of sacred attributes in nature, a characteristic that has its roots in Greek philosophy, and became firmly established about 2000 years with the Judaeo—Christian—Islamic religious traditions (White 1967). (PNUMA, 1995)

Segundo esta avaliação da ONU, a disseminação da visão dessacralizada da terra promulgada pelo Cristianismo fez desaparecer modos de vida de sociedades baseadas em parentesco que dominavam a superfície terrestre até a expansão europeia iniciada há cinco séculos, visões de mundo que tendiam a ser radicalmente diferentes da visão de mundo moderna. São modos de vida em que o altruísmo e a ajuda-mútua fazem a mediação da relação humano-natureza na produção de baixo consumo voltada à subsistência e dependente dos arredores imediatos. Por estarem conectadas aos recursos de seus ambientes imediatos, dos quais são vitalmente dependentes, as pessoas dessas comunidades estabeleciam relações de mutualismo com viventes não-humanos e não-viventes.

A tradição judaico-cristã é compreendida pelo PNUMA como responsável pela disseminação do entendimento de que seres humanos não fazem parte de uma comunidade mais ampla de seres, mas que sejam separados do mundo. Esta visão de uma natureza totalmente dedicada à satisfação das necessidades humanas, oferecida ao bel-prazer das pessoas, adotou um sistema de valores que converteu o mundo num depósito de bens e produtos dedicados à satisfação humana. Por outro lado, as tradições religiosas orientais como Budismo, o Jainismo e o Hinduísmo são bem vistas pelo relatório, como formas de vida que não se distanciaram de forma tão drástica da perspectiva de que os humanos são membros de uma comunidade de seres, ao qual pertencem seres vivos e não-vivos. Os valores atribuídos por tais sociedades à biodiversidade, diz o texto, são baseados em premissas muito diferentes das sociedades modernas moldadas por substratos judaico-cristãos.

Uma série de exemplos de comunidades com relações sacralizadas em direção à biodiversidade e seu habitat são citados no documento, como o rio Ganges da Índia, que é

considerado a Mãe Ganga para os habitantes das planícies do Ganges, e que provavelmente tem sido visto assim por milênios; os animais que são tratados como parentes, como os antílopes que são considerados irmãos pelos seguidores da seita Bishnoi no Rajastão e em Haryana no noroeste da Índia. O povo Koyukan do Alasca que acredita que a chave para o sucesso de um bom caçador de ursos está no respeito que ele demonstra por suas vítimas. Os santuários budistas no sudeste asiático e também os xintoístas no Japão são destacados como formas de conservação dos recursos naturais.

Para além disso, o *Global Biodiversity Assessment* convoca uma discussão sobre o entendimento das múltiplas restrições, tabus e formas como a natureza deve ser tratada no contexto destas comunidades. Indaga também se estas expressões de respeito e reverência pelos outros membros não-humanos da comunidade de seres devem ser consideradas práticas irracionais e supersticiosas, sem implicações significativas na conservação da biodiversidade, ou se podem ser vistas como práticas desenvolvidas pelas sociedades por meio de um extenso processo de tentativa e erro na promoção de modos sustentáveis de uso dos recursos naturais e de conservação da biodiversidade. Ainda que tenha sido do último modo, não significou, diz o texto, que estas sociedades não tenham permitido a erosão em larga escala de sua diversidade biológica, como é possível observar na Índia, na China ou na Tailândia.

Isso porque a maior parte dessas comunidades foi atraída, especialmente após os anos 1950, para a economia de livre mercado e se converteu ao Cristianismo. Segundo o texto, a conversão para o Cristianismo levou essas comunidades a adotarem um sistema de crenças que rejeita a atribuição de qualidades sagradas aos elementos da natureza, o que outorga a devastação dos bosques e das florestas. Já os animais sagrados passaram a ser convertidos em recurso, sendo muitos deles levados à extinção.

A partir deste documento, a espiritualidade passou a ser considerada tão importante dentro da ONU que um segundo volume teve de ser publicado, intitulado *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity: A Complementary Contribution to the Global Biodiversity Assessment* com mais de 700 páginas.

8. Emergência da *Alliance of Religions and Conservation* em 29 de Abril a 3 de Maio de 1995

Como já visto anteriormente, nos anos seguintes ao Encontro de Assis, a *Network on Conservation and Religion* – liderada por Martin Palmer, começou – a desenvolver programas de trabalho com as grandes religiões (Budismo, Islamismo, Hinduísmo, Cristianismo e Judaísmo) em uma ampla variedade de projetos de conservação. Em 1995, após nove anos de atividade, a NCR convidou as grandes religiões a fazerem uma revisão de seus trabalhos ambientais e a planejarem o *Summit on Religions and Conservation*, que seria organizado em dois momentos.

A primeira sessão ocorreu no Japão, de 27 de Março a 6 de Abril de 1995, sob os auspícios da Associação Mokiti Okada. Na ocasião, foi feito um balanço dos progressos alcançados desde Assis, esboçado no relatório *Faith Review and Future Plans*. Além disso, foram estabelecidos 10 princípios ecológicos e espirituais e 10 áreas de ação para os grupos participantes, num documento que ficou conhecido como *Declaração de Ohito*. Esta declaração chama a atenção para a crise ambiental global e para o papel que as comunidades de fé precisam desempenhar, motivando seus fiéis a respeitarem a terra e a preservá-la para as gerações futuras.

Segundo consta na *Declaração de Ohito*, as comunidades de fé não estavam tomando medidas efetivas para afirmar o laço entre a humanidade e a natureza, enquanto os sistemas humanos e ambientais continuavam a deteriorar. Cito aqui os 10 princípios espirituais que nortearam o encontro:

Tabela 2. 10 Princípios Espirituais que nortearam a Declaração de Ohito

1. Crenças e tradições religiosas nos chamam para cuidar da terra.
2. Para as pessoas de fé, manter e sustentar os sistemas de vida ambiental é uma responsabilidade religiosa.
3. A natureza deve ser tratada com respeito e compaixão, formando assim a base para nosso senso de responsabilidade pela conservação de plantas, animais, terra, água, ar e energia.
4. A compreensão ambiental é aprimorada quando as pessoas aprendem com o exemplo dos profetas e da própria natureza.
5. Mercados e acordos comerciais devem refletir as necessidades espirituais das pessoas e suas comunidades para garantir saúde, justiça e harmonia. Os princípios de justiça e equidade das tradições de fé devem ser usados para manter e sustentar os sistemas de vida ambiental.
6. As pessoas de fé devem dar mais ênfase a uma maior qualidade de vida em detrimento de um padrão de vida mais elevado, reconhecendo que a

ganância e a avareza são as causas profundas da degradação ambiental e da degradação humana.
7. Todas as religiões devem reconhecer e promover plenamente o papel das mulheres na sustentabilidade ambiental.
8. As pessoas de fé devem estar totalmente envolvidas no processo de conservação e desenvolvimento. O desenvolvimento do meio ambiente deve levar mais em conta seus efeitos sobre a comunidade e suas crenças religiosas.
9. As comunidades de fé devem endossar a consulta multilateral de uma forma que reconheça o valor da sabedoria local/indígena e da informação científica atual.
10. No contexto da perspectiva da fé, a ênfase deve ser dada não apenas à globalização dos empreendimentos humanos, mas também à ação comunitária participativa.

Apesar de as declarações terem sido produzidas e proferidas em Ohito, elas foram formalmente adotadas na segunda sessão do *Summit* que reuniu de 29 de Abril a 3 de Maio de 1995, em Windsor na Inglaterra, pelos principais líderes religiosos numa reunião de cúpula. O evento foi apresentado pelo Príncipe Phillip e contou com a presença dos seguintes líderes espirituais:

1. Madame Rabbani, importante dignitária bahá'í;
2. Venerável Kushok Bakula, vigésima encarnação do Arhat Bakula para os budistas;
3. O Patriarca Ecumênico Bartolomeu (Ortodoxo);
4. Rev. Bernard J. Przewozny, Pontifício Conselheiro sobre questões ambientais (católico);
5. Rev. Dr. Samuel Kobia do Conselho Mundial de Igrejas,
6. O Arcebispo de Canterbury (Anglicano) para os Cristãos;
7. Swami Vibudhesha Teertha, Acharya da seita Madhva para os hindus;
8. Dr L.M. Singhvi para os jainistas;
9. Rabino Arthur Hertzberg, Vice -Presidente Emérito do Congresso Judaico Mundial;
10. Dr Adnan Bakhit, presidente da Universidade de Al al-Bayt, Jordânia, representando o príncipe herdeiro El Hassan bin Talal, para os muçulmanos;

11. Sri Singh Sahib Jathedar Manjit Singh, Jathedar de Akaal Takhat (Trono do Ser Atemporal) para os Sikhs;

12. e o Sr. Xie Zongxing, vice-presidente da Associação Taoísta da China,

A integração de outras quatro religiões à iniciativa (os Bahá'ís, o Taoísmo, o Jainismo e os Sikhs) e a emissão de novas declarações em prol do meio ambiente marcaram a fundação da *Alliance of Religions and Conservation* (ARC), um corpo secular que veio dar continuidade ao trabalho da NCR e desempenhou papel fundamental na liderança e no incentivo da integração inter-religiosa com vistas à preservação ambiental.

A *Alliance of Religions and Conservation* foi um órgão importante na costura das relações entre as instituições religiosas e a ONU, o Banco Mundial e os governos nacionais ao desenvolver um trabalho de construção de planos de ação e metodologias orientadas de acordo com as especificidades de cada fé.⁶⁶ Segundo Rollosen (2014), consultora da ONU para assuntos sobre mudanças climáticas e parcerias religiosas, a ARC foi a pioneira a abordar os representantes religiosos já com um guia prático para a criação de planos plurianuais, por meio dos quais as religiões poderiam ter um impacto significativo na ação ambiental usando seus próprios recursos, tradições e crenças.

9. O Encontro do Palácio Lambert

Em 1997, a Aliança organizou novamente uma reunião entre os líderes das nove religiões e o presidente do Banco Mundial, James Wolfenson, no Palácio de Lambert. O objetivo deste evento foi discutir maneiras pelas quais os modelos económicos alternativos oriundos das diferentes tradições religiosas poderiam ajudar a reduzir a pobreza e a destruição ambiental. Esse encontro ocorreu a pedido específico dos líderes religiosos, pois eles sentiam que a economia contemporânea, simbolizada pelo Banco Mundial, apresentava uma visão de mundo diametralmente oposta às suas. Considerado um encontro histórico entre os organismos financeiros e as grandes religiões, uma série de projetos que objetivavam o desenvolvimento de comunidades subdesenvolvidas foi lançada.

⁶⁶ Informações colhidas no site da ARC: <http://www.arcworld.org/> Acessado em 22/03/2023.

10. *Many Heavens, One Earth* - o encontro da ARC com a ONU

Em novembro de 2009, o *Alliance on Religions and Conservation* e o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas realizaram no Castelo de Windsor um encontro ecumênico chamado *Many Heavens, One Earth*. Organizado também pelo Príncipe Phillip, o evento (que contou com a presença do Secretário-Geral da ONU, Ban Ki-Moon) teve por objetivo discutir e implementar iniciativas de longo prazo entre a ONU e as nove religiões globais já comprometidas em proteger o planeta e pensar as alterações climáticas. Uma cúpula formada por líderes religiosos do Bahaísmo, Budismo, Cristianismo, Taoísmo, Hinduísmo, Judaísmo, Islã, Sikhismo e Xintoísmo e representantes seculares de todo o mundo anunciaram seus compromissos baseados em ações para proteger o meio ambiente e enfrentar as mudanças climáticas. Uma cooperação institucional entre uma organização secular de desenvolvimento da magnitude do PNUD com as tradições de fé no combate às mudanças climáticas foi algo realmente novo.

Even though over the years UNDP had engaged in development projects on different issues that have involved faith-based organizations (FBOs) as partners, it was not until the direct interaction at Windsor that the opportunities of working on climate change with FBOs came into focus. (Rollosson, 2014)

O próprio Ban Ki-Moon encorajou este engajamento em evolução entre a ONU e as instituições religiosas. Em um discurso endereçado aos cristãos evangélicos, ele citou um versículo da Bíblia Hebraica (Isaías 58:10) e recebeu grande aplauso ao lembrar o público presente de que o serviço aos pobres está no centro da vocação cristã. Ban Ki-Moon enfatizou que, embora a ONU esteja fora de qualquer tradição religiosa em particular, a própria ONU é “um instrumento de fé inspirado pelo o que une - não por aquilo que divide - as grandes religiões do mundo” (Ban Ki-Moon, 2007).

Conforme Rollosson (2014), esta reunião em Windsor encorajou os representantes religiosos a desenvolverem seus respectivos planos de ação no ataque às mudanças climáticas à sua própria maneira. No total, mais de 60 compromissos religiosos de longo prazo foram assinados, o que moldou as respostas religiosas a uma das principais questões ambientais do nosso tempo: o aquecimento global.

Em 2000, a ARC foi abordada por duas outras religiões (Shinto e Zoroastriana), elevando o número de religiões associadas para onze. Outras tradições espiritualistas integraram-se à ARC, como monges cambojanos de Pnomh Penh e os taoistas de Taibashan.

Em parceria com as religiões institucionalizadas, a ONU e o Banco Mundial, a *Alliance of Religions and Conservation* desenvolveu trabalhos comunitários com populações locais que demonstravam resistência ao discurso de sustentabilidade que começava a ganhar espaço no debate público (idem, ibidem). Isso a colocou na vanguarda dos programas e iniciativas que combinaram as energias da ONU com os maiores grupos religiosos do mundo, embora, segundo o fundador Martin Palmer, tenha prezado por permanecer fora dos holofotes.

Algumas pessoas dizem 'Bem, nunca ouvimos falar de você [ARC]'. E se você ler a entrevista do Príncipe Phillip em nosso site, ele deixa claro: Você não deveria! Deve parecer que a coisa mais natural do mundo é que as principais religiões trabalhassem com os principais corpos preocupada em salvar o planeta e preservar os habitats. Nós somos a cola invisível que conserta o prato. (Entrevista em 27 de maio de 2008).

Conjuntamente, ARC e ONU desenvolveram vários programas dedicados a trazer os grupos religiosos, as instituições políticas e os representantes da sociedade civil para trabalharem em prol da sustentabilidade. Podemos destacar o programa *Sacred Gifts* (em conjunto com o *World Wildlife Fund*), o programa *Faiths and Biodiversity*, com o Banco Mundial e comunidades religiosas locais (Palmer e Finlay, 2003) e a iniciativa *Faith and Forests* (em parceria com a *Forest Stewardship Council*, a WWF e grupos religiosos).

11. Carta da Terra

Outro grande esforço cooperativo global envolvendo as entidades religiosas, considerado um dos frutos da conferência do Rio foi a Carta da Terra⁶⁷, um documento que invoca uma ética global baseada em uma antropologia moral de parentesco com outras entidades humanas e não-humanas, redigida em conjunto por 3000 representantes. Esta carta representou um esforço para garantir que as vozes dos mais afetados pelo desenvolvimento econômico e pela degradação ambiental (indígenas e populações mais pobres de países “em desenvolvimento”)

⁶⁷ A Carta da Terra pode ser acessada em http://cartadaterrabrasil.com.br/prt/Principios_Carta_da_Terra.pdf

fossem ouvidas. A Carta da Terra tinha a intenção de demonstrar que uma nova visão global, ecológica e moralmente justa era necessária na conduta dos cidadãos da Terra. Como já colocado, grupos religiosos juntaram-se a esse esforço.

12. A ONU, as religiões e uma Ética Ambiental Global

Até aqui, esta revisão teve a intenção de investigar quais foram as condições em que se deu aproximação entre de dois campos que sabemos serem dotados de distintos jogos linguísticos e enfoques, mas que nas últimas quatro décadas passaram a estabelecer um diálogo em resposta à crise ambiental. Ou seja, foi feito um esforço no sentido de compreender os gatilhos históricos que fizeram possível que as religiosidades tradicionais fossem ao encontro do debate ambiental. Foi prestada atenção ao terreno comum que pode vir a unir as grandes religiões com uma suposta religião civil global dentro da ONU.

Ban Ki-Moon apontou em direção a um posicionamento ético que a Organização das Nações Unidas vem tentando desenvolver desde pelo menos a publicação de *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity: A Complementary Contribution to the Global Biodiversity Assessment*. Este posicionamento diz respeito à construção de uma “ética ambiental global”, inspirada nos trabalhos do teólogo Hans Kung.

A ONU tem dedicado quantidades crescentes de tempo e energia para articular medidas práticas para atender à crise ambiental global e para formar um consenso internacional em torno de uma ética ambiental global (Idem, ibidem).

Conforme Callicott (2005), uma “ética ambiental global” requer uma sofisticada comparação transcultural de conceitos tradicionais e contemporâneos relativos à relação entre os entes naturais e as pessoas. No entendimento de Callicott (que além de acadêmico é também colaborador do PNUMA) tal ética precisa abranger as fronteiras nacionais e culturais, estando inserida num paradigma que substituirá a obsoleta cosmovisão mecânica e seus valores e mentalidades tecnológicas associadas.

Nesta orientação, invocar emotivamente histórias que são facilmente entendidas como espirituais ou religiosas passou a ser uma maneira de estimular a sensibilidade moral em um habitat multicultural, num contexto que, segundo algumas estimativas sugerem, mais de 80% da população mundial subscreve uma ou outra religião, mesmo que muito afiliados destas religiões

não as sigam estritamente (Hervieu-Léger, 1993). Ainda assim, considera-se que pelo menos alguma perspectiva ética de fundo é oferecida pelas religiões a mais de 6 bilhões de pessoas no mundo (Palmer, 2003).

13. Interpretação

A partir da apreciação destes eventos observamos que, historicamente, as crenças religiosas passaram a responder e contribuir para o debate acerca do problema ambiental por meio da promoção de eventos ecumênicos e da criação de organizações não-governamentais inter-religiosas. Estes processos acentuaram-se a partir da segunda metade da década de 1980. Uma variedade de grupos afiliados ao que se convencionou chamar de “religiões mundiais” começou a fornecer inspiração moral em parcerias historicamente notáveis com foco no ambientalismo.

O esforço empenhado por organizações como a *Network on Religion and Conservation* e a *Alliance on Religion and Conservation* em criar parcerias com os grupos religiosos demonstrou que as religiões incorporaram à sua pauta o trabalho de proteção ambiental. Essas cooperações entre organismos seculares e grupos religiosos tornaram-se vetores estratégicos para a disseminação dos discursos sobre “sustentabilidade”, especialmente dentro da ONU.

A questão-chave é se a religião poderá oferecer estrutura moral abrangente para uma ação ambientalmente saudável. Segundo a análise de alguns acadêmicos, o surgimento dos discursos de sustentabilidade e o ressurgimento da religião podem ser vistos como tendências complementares. Há decerto uma gama de desafios e conflitos, bem como de oportunidades que estão sendo vistas com entusiasmo por parte da ONU.

Taylor (2005) e Tucker (2015) reconhecem que a grande centralidade que os movimentos religiosos vêm dando ao longo dos últimos anos às questões que envolvem a relação do homem com a natureza quer reinvestir de responsabilidade o campo religioso na restauração da relação da humanidade com o meio natural. Pode ser que este fenómeno esteja a promover uma renovação dos interesses espirituais na virada do século XX até os dias atuais. De acordo com a análise de Santos (2017), a atualização da doutrina em direção às questões ecológicas eleva o valor dos serviços oferecidos pelas religiosidades tradicionais, cuja perda da influência na vida pública é notável e constitui uma das principais características das sociedades secularizadas.

Tais desenvolvimentos indicam que cada vez mais a religião vem desempenhando um papel importante na política internacional, tornando-se digna de atenção analítica. Conclui-se também que há muitas maneiras pelas quais os discursos de sustentabilidade vêm sendo amarrados a outros discursos e a outros movimentos. Poderá esta tendência desafiar a hegemonia político-económica internacional?

Capítulo V

A Iniciativa Faith for Earth

1. Introdução

No capítulo anterior estudamos o processo histórico de institucionalização de um fórum em que as religiões passaram a debater a questão das respostas possíveis para o problema ecológico-ambiental, que vem desafiando e alterando profundamente aspectos da vida religiosa (da teologia à definição institucional, à conduta diária de seus fiéis e seus rituais). Os passos deste processo foram previamente descritos. Neste quadro foi constituída uma iniciativa muito importante, a *Faith for Earth*, um agenciamento de nível institucional do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente.

Neste capítulo será apresentada a análise de documentos relevantes, provenientes desta instituição, que possibilitaram compreender o que é a *Iniciativa Faith For Earth*, criada em 2017, e como ela se organiza.

Foi analisado especificamente o seguinte *corpus documental*:

- O relatório do PNUMA que destaca a necessidade do engajamento com as organizações religiosas para que se atinjam as metas dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, denominado *Environmental, Religion and Culture in the Context of the 2030 Agenda for Sustainable Development*, de 2016.
- A ata de fundação da iniciativa, intitulada: *UN Environment Strategy For Engaging with Faith-Based Organizations*, de 2017.
- A estratégia elaborada pela ONU para relacionar-se com as organizações religiosas, chamada *Engaging with Faith-Based Organizations*, de 2018.
- As *newsletters* enviadas pela *Faith For Earth* às organizações credenciadas pelo período de setembro de 2018 a Outubro de 2021.
- O relatório anual de 2018-2019 – *Faith for Earth – One Earth Many Religions – One Goal – Achievement Report 2018-2019*.

- O relatório anual de 2020 – *Faith for Earth – One Earth Many Religions – One Goal – Achievement Report 2020*.
- O relatório *Faith Action on the UN Sustainable Development Goals: Progress and Outlook*, que mapeia a contribuição das organizações religiosas em direção aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável e destaca o impacto dos projetos encetados.
- O relatório do PNUMA denominado *The Role of Environmental and Spiritual Ethics in Galvanizing Nature Based Solutions*, um artigo de 2020 que esboça o que são as “Soluções Baseadas na Natureza”, como as Organizações das Nações Unidas apoiam estas práticas e como as organizações religiosas estão a adotar essas medidas.
- O livro *Faith for Earth: A Call for Action* que explora as diferentes perspectivas que as diferentes religiões do mundo têm em direção ao ambiente natural.

Esse percurso permitiu compreender o contexto da exigência e os processos institucionais de criação da iniciativa, sua estratégia de ação e forma operativa, e também endereçar algumas manifestações mais concretas e práticas do engajamento do PNUMA com as instituições religiosas, tendo em vista atingir os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODSs). A recolha destes documentos sugere a necessidade de analisar o papel desempenhado pelas religiões na construção de uma ética ambiental pensada a partir da noção de Desenvolvimento Sustentável, estabelecida em dezembro de 1987 pela ONU e operacionalizada em 2015 através dos ODSs.

2. Contextualização – A ONU, a Religião e o Desenvolvimento Sustentável

Seguindo a Resolução da Assembleia Geral da ONU de 2008⁶⁸, realizada em Nova Iorque, foi estabelecida em 2009 uma força-tarefa denominada *UN Inter-Agency Task Force on Engaging Faith-Based Actors for Sustainable Development* (UN IATF-FBOs). Sob a égide da United Nations Development Goals (UNDG) e coordenada por Azza Karam⁶⁹, a força-tarefa mobilizou 19 órgãos da Organização das Nações Unidas, incluindo a

⁶⁸ https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/proceedings_fbo.pdf

⁶⁹ Secretária-geral do Faith for Peace da ONU.

United Nations Environmental Programme (UNEP), a assumirem o compromisso de promover o engajamento de atores religiosos nos planos de trabalho de desenvolvimento sustentável (UN, 2014⁷⁰).

O PNUMA é um importante órgão da ONU para questões ambientais, é “a principal autoridade ambiental global que determina a agenda internacional sobre o meio ambiente”⁷¹. Está voltado para a proteção do meio ambiente e a promoção do desenvolvimento sustentável. A ONU é uma organização internacional voluntária de Estados constituída por meio de tratados que ganhou força no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, com o propósito de manter a paz e a segurança internacionais. Na interpretação da ONU, tal segurança internacional entre os Estados pode ser alcançada se as desigualdades económicas diminuïrem. Uma grande preocupação em relação a questões de desenvolvimento foi desenvolvida pela ONU, passando a fazer parte da agenda internacional.

A questão ambiental passou a integrar o paradigma de desenvolvimento da ONU após um longo processo de reuniões internacionais. A dimensão da sustentabilidade veio complementar o paradigma do *desenvolvimento humano* proposto Amartya Sen⁷²,

⁷⁰ Documento da resolução está disponível em: https://www.partner-religion-development.org/fileadmin/Dateien/Resources/Knowledge_Center/UNIATF-ToR-and-2014-Overview.pdf

⁷¹ Retirado do site do PNUMA: <https://www.PNUMA.org/pt-br/sobre-onu-meio-ambiente>
Acessado em 09-12-2021

⁷² Amartya Sen é um economista e filósofo indiano, amplamente reconhecido por suas contribuições significativas ao campo da economia do bem-estar, teoria do desenvolvimento e filosofia política. Ele nasceu em 1933 em Santiniketan, na Índia, e teve uma carreira acadêmica notável, lecionando em algumas das universidades mais prestigiadas do mundo, incluindo Harvard, Cambridge e Oxford. Sen é mais conhecido por seu trabalho sobre a "capacidade" como uma medida de desenvolvimento humano, ao invés de meramente considerar o crescimento econômico em termos de Produto Interno Bruto (PIB). Ele argumenta que o verdadeiro desenvolvimento deve ser medido pela expansão das capacidades e liberdades das pessoas para fazerem escolhas e levar vidas que valorizam. Essa abordagem influenciou a criação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), usado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) para medir o progresso dos países em termos de desenvolvimento humano. Além disso, Amartya Sen também fez contribuições importantes no estudo da fome e da desigualdade. Em seu livro "Poverty and Famines" (1981), ele demonstrou que a fome não é necessariamente causada pela falta de alimentos, mas frequentemente por problemas de distribuição e acesso aos alimentos. Sen foi laureado com o Prêmio Nobel de Ciências Econômicas em 1998, em reconhecimento às suas pesquisas sobre a economia do bem-estar,

economista que fundamentou teoricamente as Nações Unidas, com sua abordagem das “capacidades” (ver nota de rodapé). O meio ambiente passou a ser reconhecido como base material para a possibilidade de qualquer desenvolvimento humano, numa perspectiva multidimensional que considera a complexidade contemporânea e objetiva, a liberdade, os direitos humanos e um meio ambiente sadio.

A crise ambiental não é a única preocupação da ONU, mas passou a ocupar um espaço considerável de destaque nessa instituição, com a criação de órgãos como o PNUMA e mecanismos de diagnóstico ambiental global, a exemplo do já citado IPCC. A emergência de uma visão sistêmica advinda da ecologia levou à constatação de que a intervenção humana sobre os sistemas ecológicos não poderia ser negligenciada no tratamento da crise ambiental e sua configuração no século XX.

Surgiu neste contexto o reconhecimento tanto da importância do diálogo interreligioso e intercultural quanto da ênfase prática que a diversidade de crenças e valores que diferentes tradições religiosas têm para uma possível colaboração na solução da crise ambiental. A constatação de que “as organizações religiosas encontravam-se na periferia dos organismos seculares de desenvolvimento, apesar do significativo potencial e real contribuição para áreas como a educação, os direitos humanos, a prevenção e mediação de conflitos” foi endossada num dos relatórios do PNUMA (PNUMA, 2019). A ONU não contava com um plano de envolvimento multilateral com os atores religiosos, embora as religiões detenham um grande prestígio entre as populações, 8 em cada 10 pessoas do planeta dizem seguir alguma das 4.300 religiões ou estarem envolvidos comunidades espirituais (PNUMA, 2016).

Em 2015, a Assembleia Geral da ONU⁷³ enfatizou mais uma vez que os mútuos entendimentos inter-religiosos e interculturais constituem dimensões importantes do diálogo entre as civilizações e a cultura da paz. Como parte da reconfiguração das

especialmente suas contribuições para a compreensão da pobreza e das causas da fome. Ele também escreveu extensivamente sobre questões de justiça social, ética e democracia. Além do Nobel, Sen recebeu inúmeros outros prêmios e honrarias por suas contribuições ao pensamento econômico e filosófico. Ele continua sendo uma voz influente em debates sobre justiça social, desenvolvimento econômico e políticas públicas.

⁷³ A resolução referida pode ser acessada em:

<https://sustainabledevelopment.un.org/index.php?page=view&type=111&nr=8496&menu=35>

relações globais que prescreve um modo de vida ideal na perspectiva global, a ONU argumentou que as religiões e as diversas organizações baseadas na fé tinham de ser levadas em consideração, com mais seriedade, pelos formadores de políticas das Nações Unidas, em especial pelos responsáveis pelo processo de revisão dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio⁷⁴ (que viria a dar origem aos futuros Objetivos de Desenvolvimento Sustentável) a ser feito naquele ano.

2.1. Os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

É reconhecido que grandes ganhos políticos e cognitivos foram alcançados quando os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODSs) foram lançados em 2015 no documento *Transformando o mundo: a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável* (ONU, 2015). Graças à grande influência do economista Jeffrey Sachs junto a Ban Ki-Moon, o conceito integrou de forma definitiva os ideais da Organização das Nações Unidas (Veiga, s/d)

⁷⁴ Como modo de operacionalizar a governança das nações e dos povos em direção ao desenvolvimento sustentável, a ONU lançou na virada do milênio os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODMs), um conjunto de objetivos globais com 21 metas e 60 indicadores mensuráveis. Foram 8 objetivos internacionais que pertenciam à Agenda Global 2015 e vigoraram por 15 anos, sendo eles: 1- Erradicar a pobreza extrema e a fome; 2- Alcançar o ensino primário universal; 3- Promover a igualdade de gênero e empoderar as mulheres; 4- Reduzir a mortalidade infantil; 5- Melhorar a saúde materna; 6- Combater a AIDS/HIV, a malária e outras doenças; 7- Garantir a sustentabilidade ambiental; 8- Desenvolver uma parceria global para o desenvolvimento. Esses objetivos focavam especialmente nos países em desenvolvimento. Ainda que apenas o sétimo objetivo seja voltado a garantir a sustentabilidade ambiental, não se pode dizer que os ODMs ignoraram as motivações de 1987 (e 1992) que haviam levado a ONU a assumir o projeto de tornar sustentável o desenvolvimento, ainda que sem o adjetivo “sustentável” (Veiga, 2005). Koffi Annan, então secretário-geral da ONU, pontuou a que intenção dos ODMs era: “utilizar a força simbólica do Milênio para ir ao encontro das necessidades reais das pessoas de todo o mundo” (ONU, 2000). 13 anos mais tarde, Ban Ki-Moon considerou-o “o mais bem-sucedido esforço planetário para acabar com a pobreza” (ONU, 2013). O relatório final de avaliação considerou positivas as mudanças alcançadas pelos ODMs: a pobreza extrema reduziu de 47% para 14% da população mundial quando comparados aos dados da década de 1990; as crianças não escolarizadas em idade escolar em 2000 eram de 100 milhões e passaram para 57 milhões em 2015; mais mulheres passaram a frequentar a escola; a mortalidade infantil reduziu pela metade, a mortalidade materna em 45%, dentre outros dados relevantes (ONU, 2015).

Os novos objetivos partiram da revisão e do balanço do relatório final dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio. Esta revisão apontou falhas e lacunas no que diz respeito à participação dos países desenvolvidos. A novidade é que os ODSs endereçam não apenas prioridades de desenvolvimento para países subdesenvolvidos, mas consideram questões planetárias, como o aquecimento global e os recursos hídricos, questões relacionadas às consequências do desenvolvimento e por isso passam a integrar as pautas dos países desenvolvidos.

Os conceitos de sustentabilidade e desenvolvimento sustentável vêm sendo trabalhados pela ONU desde a Conferência de Estocolmo em 1972, mas ganharam relevância com o *Relatório Brundtland- Nosso Futuro Comum* em 1987. A noção de Desenvolvimento Sustentável compreende que o projeto desenvolvimentista do pós-guerra e seu imperativo de expansão ilimitada tornou-se uma ameaça de catástrofe global. Conforme elabora Lago (2013):

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano foi convocada para examinar as ações nos níveis nacional e internacional que poderiam limitar e, na medida do possível, eliminar os obstáculos ao meio ambiente humano e “fornecer um quadro para a ampla consideração dentro das Nações Unidas dos problemas do meio ambiente humano, de maneira a dirigir a atenção dos governos e da opinião pública sobre a importância e a urgência dessa questão”. O Secretário-Geral da Conferência, o canadense Maurice Strong, na cerimônia de abertura, declarou que Estocolmo lançava “um movimento de libertação, para livrar o homem da ameaça de sua escravidão diante dos perigos que ele próprio criou para o meio ambiente” (LAGO, 2013, p.21).

Conforme o mesmo relatório, “o desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem às suas próprias necessidades” (ONU, 1987). De acordo com a análise de Veiga, “com esse enunciado a ideia começou a ser assimilada pela comunidade internacional (...) e a partir de então o desenvolvimento sustentável deveria tornar-se o princípio orientador central de governos e instituições privadas, organizações e empresas” (Veiga, 2005).

Os ODSs são 17 objetivos e 169 metas que devem de ser atingidos entre 2016 e 2030 e pertencem à Agenda Global 2030, um compromisso assumido por 193 países,

coordenado pela ONU por meio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), nos termos da resolução A/RES/72/279.

São eles:

01 - Erradicação da pobreza: acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares.

02 - Fome zero e agricultura sustentável: acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar, a melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável.

03 - Saúde e bem-estar: assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades.

04 - Educação de qualidade: assegurar a educação inclusiva, equitativa e de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos.

05 - Igualdade de gênero: alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas.

06 - Água limpa e saneamento: garantir disponibilidade e manejo sustentável da água e saneamento para todos.

07 - Energia limpa e acessível: garantir acesso à energia barata, confiável, sustentável e renovável para todos.

08 - Trabalho decente e crescimento econômico: promover o crescimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável, emprego pleno e produtivo, e trabalho decente para todos.

09 - Inovação infraestrutura: construir infraestrutura resiliente, promover a industrialização inclusiva e sustentável, e fomentar a inovação.

10 - Redução das desigualdades: reduzir as desigualdades dentro dos países e entre eles.

11 - Cidades e comunidades sustentáveis: tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis.

12 - Consumo e produção responsáveis: assegurar padrões de produção e de consumo sustentáveis.

13 - Ação contra a mudança global do clima: tomar medidas urgentes para combater a mudança climática e seus impactos.

14 - Vida na água: conservação e uso sustentável dos oceanos, dos mares, e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável.

15 - Vida terrestre: proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da Terra e deter a perda da biodiversidade.

16 - Paz, justiça e instituições eficazes: promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis.

17 - Parcerias e meios de implementação: fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável.

Os 17 objetivos atendem ao conteúdo multidimensional do desenvolvimento sustentável, nomeadamente o tripé económico, social e ambiental, e não podem ser compreendidos pura e simplesmente como “desenvolvimento económico”. Eles determinam tarefas que, segundo a ONU, devem ser seguidas pelos governos, pela sociedade civil, pelo setor privado, pelos cidadãos e cidadãs, numa jornada coletiva em direção à sustentabilidade.

À primeira vista, estes objetivos parecem sinalizar a substituição da racionalidade calcada nos mitos do progresso por paradigmas emergentes, fundados em uma ética ambiental que detém a sustentabilidade como princípio de valor. A avaliação da sustentabilidade conta com um conjunto de indicadores socioambientais que vão para além da avaliação da qualidade de vida e do desempenho económico (Idem, ibidem).

Direcionado a melhorar as diretrizes de desenvolvimento de todos os países, o relatório *Transformando o mundo: a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável* (ONU, 2015) reforça o moto “ninguém será deixado para trás” e inclui um direcionamento para o futuro, que pode ser compreendido por meio da noção de “equidade intergeracional”. Os objetivos focam no zelo e no dever ético que países desenvolvidos e em desenvolvimento têm para com o tempo futuro e para com as gerações futuras, ao colocarem em perspectiva os limites dos recursos do planeta e as consequências das ações presentes. “(O bem-estar ambiental) está nas mãos da geração mais jovem de hoje, que vai passar a tocha para as gerações futuras” (ONU, 2015).

É neste contexto, então, que a ONU faz o seguinte diagnóstico: a menos que a religião seja sistemática e consistentemente levada em conta nos planos de desenvolvimento sustentável e na implementação de programas e esforços de monitoramento, algo continuaria a faltar na equação da sustentabilidade e nos projetos de desenvolvimento humano recém-lançados.

In many countries, spiritual beliefs and religious practices are interwoven with cultural values, social principles, political engagement and economic prosperity. Understanding the dynamics of these beliefs and practices at local level and, more generally, the role of faith actors within local communities is crucial for intentional and systematic sustainable development. (PNUMA, 2018)

Foi reforçado que os ensinamentos morais usados pelas religiões para prescreverem valores e práticas, com importantes significações comunitárias, poderiam ir ao encontro desses objetivos⁷⁵ porque de algum modo têm subjacente uma ética ambiental.⁷⁶

⁷⁵ “Transformando o Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável” (A/70/L.1),

⁷⁶ Ética Ambiental são juízos que pautam a relação moral que os seres humanos estabelecem com o meio ambiente, valoram e definem o status moral que o meio ambiente e seus conteúdos detém. A Ética Ambiental ganhou espaço no debate público internacional e corpo enquanto disciplina filosófica a partir das décadas de 1960-1970 e guarda relação profunda com a ideia de desenvolvimento sustentável e a sustentabilidade como valor. No tocante ao fundamento de uma ética ambiental que subjaz a ideia de Desenvolvimento Sustentável da ONU, uma larga e importante discussão pode ser feita a respeito, como por exemplo, a distinção entre *valor instrumental* e *valor intrínseco* que é concedido ao ambiente natural, a manutenção de uma ordem antropocêntrica.

Essa demanda foi reforçada em 2016 pelo PNUMA, quando o órgão publicou *Environment, Religion and Culture in the Context of 2030 Agenda for Sustainable Development*, documento que explorava o papel da religião e da cultura, bem como dos diferentes sistemas de valores na implementação dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. Segundo o relatório, a diversidade de crenças inclui não somente, ou necessariamente, a ideia de “natureza” ou respeito pela natureza, mas outras normas como justiça, não-violência, interdependência, ideais de simplicidade ou o ascetismo que são considerados igualmente importantes pela ONU para o reconhecimento global de necessidades que vão além de saúde, educação e segurança alimentar.

Cultural and religious diversity can help society find long lasting solutions for today’s challenges. Diversity is a force to be cherished in and of itself. Cultural diversity, religious diversity, and environmental diversity are all important parts of humanity’s collective journey and the development of civilizations. A policy of cultural pluralism is conducive to cultural exchange and to the flourishing of creative capacities that sustain public life. (PNUMA, 2016 cita texto da UNESCO 2001, Universal Declaration on Cultural Diversity)

Este relatório demonstra a incidência de um discurso que considera a diversidade cultural como instrumento benéfico à conservação ambiental e às ações em direção ao que é reconhecido como “justiça climática”.

Through integrating environmental dimension of the 2030 Agenda, religious and cultural communities can also promote strong, inclusive, green, sustainable and transformative economies, based on circularity, sharing and collaboration, and alternative measures of growth and wellbeing. (PNUMA, 2016)

Assim, a ONU passou a explorar a possibilidade de haver interconexões entre as variadas relações discursivas, sendo o conhecimento científico e outros sistemas de crenças. Como consequência, passou a investigar como os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável podem ser relacionados a expressões religiosas e espirituais em comunidades locais.

Segundo o mesmo documento, os programas de trabalho e as soluções previstas pelos 17 ODSs são intrinsecamente dependentes de valores morais. Valores que podem, sobretudo, incorporar uma ética comum potencializada pelas religiões.

The planetary crisis impels us now a shift from subjugation of nature towards a cultivation of nature – a new human adaptation to the

natural world. Religion and culture, through environmental sustainability, can promote strong, inclusive and transformative economies where all people have access to decent employment.(...). They can be instrumental in promoting more sustainable lifestyles and behaviours and in considering the impact of their actions on others. (PNUMA, 2016, p. 24)

3. A Fundação da Faith For Earth

É no cenário do reconhecimento da importância das religiões nas ações em direção aos planos de desenvolvimento sustentável que a ONU mobilizou sua capacidade interna de relacionar-se com entidades e atores religiosos. Em 30 de novembro de 2017, o PNUMA lançou a Iniciativa *Faith For Earth* num evento que antecedeu a terceira Assembleia Ambiental das Nações Unidas em Nairobi, no Quênia.

Este lançamento aconteceu duas semanas após a publicação do segundo alerta ambiental⁷⁷ assinado por mais de 15 mil cientistas de 184 países, em 13 de novembro de 2017. No manifesto foi endossada a preocupação com a vida marinha, a biodiversidade, a superpopulação humana, as mudanças climáticas, o desmatamento e as emissões de gases de efeito estufa. Reafirmando que humanidade caminha em rota de colisão com o mundo natural foi declarada a necessidade urgente de mudanças nas políticas ambientais e no comportamento humano e a adoção de uma prática ambiental sustentável em alternativa ao modelo vigente.

No lançamento da iniciativa, estiveram presentes mais de 40 representantes de variadas religiões, dentre elas o islam, o cristianismo, o budismo, o baha'í, o judaísmo, o hinduísmo, espiritualidades diversas, além de organizações inter-religiosas. O propósito do encontro foi estabelecer os objetivos estratégicos e as atividades comuns, tendo em vista o meio ambiente, identificar as questões ambientais prioritárias, mapear global, regional e localmente as organizações religiosas, identificar entidades investidoras e fazer comprometerimentos de apoio. Cada organização respondeu a um

⁷⁷ O primeiro aviso havia sido publicado 25 anos antes. *World Scientists Warning to Humanity: A Second Notice* demonstra a apreensão da comunidade científica com a destruição ambiental e faz uma advertência em favor de uma grande mudança na administração da Terra para que se evite a miséria humana.

questionário detalhado sobre estes tópicos e fez a apresentação de suas ações e experiências de guarda e proteção do meio ambiente (PNUMA, 2018, p. 3).

Erik Solheim, diretor-executivo do PNUMA, declarou na ocasião que duas eram as razões prioritárias para o PNUMA ao envolver-se com as organizações religiosas. “Para muitas pessoas, o engajamento com o meio ambiente vem de crenças religiosas. Uma grande parte da população é engajada com o meio ambiente porque quer proteger o planeta oferecido por Deus” (PNUMA, 2018). A segunda razão é que em muitas partes do mundo “a sociedade civil real são organizações religiosas. Em algumas partes do mundo, o modelo europeu de organização social tem uma divulgação muito baixa e limitada, como é o caso da República do Congo, onde há poucas sociedades moldadas no modelo europeu, mas muitas igrejas. As organizações religiosas proveem um instrumento prático para resolver problemas da vida diária, como na Índia, a região mais religiosa do planeta, em que a religião é tão ou mais importante quanto o Estado, ou no Oriente Médio em que os líderes religiosos são os líderes políticos e vice-versa”.

Ao final do discurso, Erik encorajou todos os participantes a promoverem novas ideias efetivas sobre como alcançar uma parceria de longo termo entre a ONU e as organizações religiosas tendo em vista a crise ecológica (Idem, ibidem, p. 8).

Para que tal interação entre o PNUMA e as tradições religiosas fosse possível, uma estratégia corporativa foi desenvolvida em parceria com os líderes religiosos, para dar início e potencializar o agenciamento da dimensão ambiental da agenda de desenvolvimento sustentável. Tal estratégia foi apresentada pelo diplomata especialista em desenvolvimento sustentável e meio ambiente, Iyad Abumoghli, atual diretor-executivo da *Faith For Earth*. Ele destacou mais uma vez a importância das religiões na implementação dos ODSs.

A implementação dos ODSs deve ser feita por toda a população mundial e seus gestores, incluindo as organizações baseadas na fé⁷⁸, a saber que 8 em cada 10 pessoas no mundo acreditam em ou seguem uma religião. (PNUMA, 2018)

⁷⁸ Por organizações baseadas na fé a ONU compreende: “legally registered international faith-based development and humanitarian NGOs, religious leaders, religious institutions such as mosques, churches and their affiliated NGOs and independent local community entities inspired by faith principles.”

Segundo consta, a *Faith for Earth* vem responder à já referida encomenda da Assembleia de 2008, uma vez que seu objetivo geral é engajar-se e capitalizar o trabalho ambiental das organizações religiosas, promovendo o “conhecimento científico”, juntamente com o “conhecimento tradicional”, aquilo que Acot (1990) interpretaria como uma continuidade entre os saberes ecológicos e a ciência ecológica. A ONU acredita estimular, deste modo, a cooperação coletiva em direção aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, em cumprimento das metas ambientais da já citada Agenda Global 2030⁷⁹.

UN Environment is launching a global initiative to strategically engage with faith-based organizations with a mission to encourage, empower and engage with faith-based organizations as partners, at all levels, toward achieving the Sustainable Development Goals and fulfilling Agenda 2030. (PNUMA, 2018)

Ao mobilizar e recrutar parcerias religiosas, a *Faith for Earth* entende que está a criar abordagens inovadoras, ainda não experimentadas, em torno de um objetivo comum: o reconhecimento de limites, posto que a crença no ilimitado configura “o mais sério problema que a humanidade tem que enfrentar” (ONU, 1987).

Conforme detectado na ata de fundação, a *Faith for Earth* reconhece que a comunidade científica provê informações importantes à sociedade, dados “que partem do cérebro, mas as organizações religiosas estão bem posicionadas para explorar as raízes das causas dos problemas ambientais e para expressarem valores que falam do coração” (PNUMA, 2018, p. 5).

Segundo a avaliação de Iyad Abumoghli, o meio ambiente é um tópico convergente entre todas as religiões. “A maior parte das religiões”, diz ele, “aborda a questão de viver em harmonia com a natureza. Ainda que em diferentes estilos, essa é uma mensagem unificadora de suas escrituras. Do budismo ao cristianismo, do hinduísmo ao islamismo, as crenças reconhecem a necessidade proteger o ambiente e influenciam seus seguidores a serem cuidadores do planeta e de sua biodiversidade”.

FBOs are perfectly positioned to assume a more primary role in governing the relationship between mankind and the environment.

Faith literature and principles are embedded with concepts of morality, ethics and reciprocity that can be channeled to mandate environmental protection and climate action. (PNUMA, 2019)

3.1. A importância dos textos sagrados para a proteção ambiental segundo a ONU

A publicação *The Earth and the Faith* feita pelo PNUMA faz um esforço no sentido de capturar os posicionamentos de diferentes textos sagrados em direção ao mundo natural. Foi entendido que - segundo as escrituras - as três religiões abraâmicas estão em concordância de que nenhuma parte da natureza é em si divina, embora Deus esteja presente na natureza e possa ser conhecido através dela.

Contudo, cristãos, judeus e muçulmanos recusam-se a condenar a norma religiosa fundacional, sendo a distinção entre Criador e criatura. Conforme colocou o Papa Francisco na *Encíclica Laudato Si'*, esta distinção não é ela mesma a origem de atitudes ou práticas prejudiciais ao meio ambiente. A ideia de domínio da natureza, ressaltada desde a crítica de Lynn White Jr., tem sido submetida a reexames críticos pelo próprio Papa Francisco.

Segundo a famosa Encíclica, pelo espírito de São Francisco de Assis os fiéis são chamados a experimentar o mundo com um agradável mistério a ser contemplado com alegria e louvor, como é recordado no *Cântico das Criaturas*:

“Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa Irmã, a Mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz variados frutos, com flores coloridas, e verduras” (Cântico das Criaturas).

Para os muçulmanos, os ensinamentos do *Alcorão* enfatizam a importância da manutenção do perfeito equilíbrio que Allah estabeleceu sobre a Terra (Corão 55:7-9). Muitos Hadits (falas do profeta Muhammad) referem-se diretamente à natureza.

Já a tradição judaica é entendida como rica em fontes que indicam a importância da continuidade das espécies e a proibição da mistura de espécies (kilayim) (PNUMA, 2020).

As escrituras Baha'í são repletas de declarações acerca da importância da harmonia entre a vida humana e o mundo natural. Os escritos de Bahá'u'llah são

imbuídos de um grande respeito pela natureza e falam da interconectividade de todas as coisas, considerando a natureza uma expressão do divino.

Os 5 Preceitos que formam a base da moral budista, que incluem não tirar a vida de nenhum ser senciente, inspiram a harmonia com a natureza ao destacar a interdependência e a transiência de todas as coisas.

No Hinduísmo, uma profunda reverência pela biodiversidade é refletida em muitas de suas escrituras que são seguidas por rituais e práticas diárias. Referências à fauna, à flora, aos pássaros e aos peixes são encontradas no *Rig Veda*, no *Yajurveda*, nos *Upanishads* e *Manusmriti*, bem como nos livros sagrados do *Ramayana* e *Mahabharata*. O 12º capítulo do *Arthava Veda*, chamado *The Prithvi Sukta* reconhece a intimidade entre o cultivo da terra e o cultivo humano. Os hindus são chamados a proteger os animais e respeitar a natureza e os rios com esgoto doméstico.

Compreende-se então por que motivo os textos sagrados das grandes religiões são altamente estratégicos para o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente. As organizações religiosas dispõem de grandes fontes espirituais, além de humanas e, deve-se fazer notar, materiais.

3.2. Religião e os Meios Financeiros e Humanos

Segundo dados da agência FaithInvest⁸⁰, gerida por Martim Palmer - antigo diretor da Alliance of Religions and Conservation - as organizações religiosas configuram a terceira maior potência econômica da Terra. Se os recursos das instituições religiosas fossem reunidos, constituiriam um país com duas vezes o tamanho do Reino Unido. Em se tratando de construções, há cerca de 37 milhões de igrejas ao redor do mundo, 6 milhões de mesquitas e outras dezenas de milhares de templos. As instituições religiosas também são detentoras de significativas propriedades de terras. Elas possuem um total de 10% das terras habitáveis sobre o planeta. Além disso, 60% das instituições educacionais são religiosas, bem como 50% dos hospitais. 10% das instituições de

⁸⁰ Após o encerramento da ARC em 2019, Martim Palmer criou a FaithInvest em 2020, uma organização internacional sem fins lucrativos que tem como objetivo empoderar e assistir grupos religiosos e encorajá-los a investirem seus recursos em boas práticas, isto é, projetos que vão em direção aos SDGs, especialmente aqueles que dizem respeito às questões ambientais.

financiamento, 14% das corporações de desenvolvimento comunitário e 5% das florestas comerciais pertencem a instituições religiosas.

Os fiéis estão espalhados pelo mundo em todos os continentes. O Cristianismo tem cerca de 2.1 bilhões de seguidores. Em seguida, vem o Islamismo que conta com 1.6 bilhão de seguidores que podem ser encontrados em todos os continentes. O potencial das religiões de agregarem impactos ambientais positivos, tanto global como localmente, são imensos, segundo o PNUMA (2016, 2017, 2019, 2020).

É com vistas também neste alcance potencial que a ONU defende a importância estratégica do envolvimento das religiões nas questões ambientais, especialmente no que diz respeito às mudanças climáticas. Apesar das medições, dos cenários previstos pelos relatórios do IPCC, estas previsões não são totalmente aceitas pelas pessoas comuns. A Ciência e a Política são usualmente questionadas, enquanto os líderes religiosos dispõem de um status privilegiado na base. Conforme afirmou Abumoghli em entrevista, “ancorados nas sagradas escrituras, os líderes religiosos difundem, com grande poder de persuasão, crenças, para as quais os fiéis apenas dizem “Amém””.

Para o PNUMA, o manancial de recursos simbólicos e materiais das religiões, quando orientados por estratégias da Organização das Nações Unidas, pode expandir e dinamizar os possíveis nexos entre religião e meio ambiente. É possível citar alguns exemplos relevantes: de acordo com o grupo conservacionista católico *Good Lands*⁸¹, se 70% das paróquias católicas plantassem uma média de três árvores, isso poderia sequestrar ao menos 5 toneladas de dióxido de carbono todo o ano. No Japão, os Santuários Shinto protegem as florestas antigas por acreditarem que deidades vivem nelas. Nos planaltos do norte e do centro da Etiópia, os bosques sagrados associados às igrejas e mosteiros ortodoxos etíopes Tewahedo protegem a devastada floresta tropical Afromontana. Essas florestas-igrejas são praticamente tudo o que resta da floresta Afromontana da Etiópia (Aerts et al, 2006).

Se fé e a espiritualidade são fontes fundacionais que direcionam o comportamento, moldam e inspiram visões de mundo individuais e comunitárias, rituais

⁸¹ <https://good-lands.org/> Acessado em 23/04/2024.

diários e estruturas sociais, incluindo o tipo de relação e a valorização dos recursos naturais, porquê não envolvê-las nos planos dos ODSs, questiona o PNUMA.

“Por que não envolver este enorme poder da religião e seguidores religiosos para implementar suas formas tradicionais de lidar e viver em harmonia com o meio ambiente ao lidar com as questões ambientais?” (Abumoghli, em entrevista)

Mais uma vez, as organizações baseadas na fé e as comunidades indígenas são consideradas parcerias essenciais para se ir em direção à Agenda Global 2030 tanto em países desenvolvidos como em desenvolvimento, e estão, em muitos casos, liderando o caminho (PNUMA, 2020). Estas organizações vêm ganhando cada vez mais espaço nas instâncias deliberativas da ONU. Por exemplo, na 4ª Assembleia da ONU para o Meio Ambiente, realizada em dezembro de 2018, a acreditação de organizações religiosas subiu 400%. Foram mais de 135 líderes religiosos representando 56 organizações e 12 religiões (PNUMA, 2019).

For UN Environment, the integrated approach should facilitate the integration of religious and cultural values to ensure inclusive green and transformative development through adopting lifestyles that are informed by faith-based values and behaviors to achieve sustainable consumption and production. (PNUMA, 2018)

A necessidade da inclusão das religiões parte de uma certeza da ONU de que discutir os problemas ambientais apenas em termos de valores económicos está direcionando o mundo para direções insustentáveis e talvez apenas o caminho da espiritualidade tenha o poder de defender alternativas ao modelo societário estabelecido (Idem. Ibidem, p. 5). Quando integradas ao trabalho normativo e aos sistemas de tomada de decisão das governanças ambientais globais, as religiões - enquanto sistema de crenças - apresentam-se como ferramenta importante para uma “abordagem ética e transformativa” das soluções ambientais.

Today’s environmental challenges, such as climate change, desertification, deforestation and pollution will not be solved only through a reliance on technology and science, even if they were equitably available to our communities. Culture and religion are important determinants of human behavior, behavioral change and moral responsibility. To address today’s challenges in a holistic manner a new spirit of dialogue and understanding among scientists and religious scholars should be encouraged. A better understanding of the role of religion and science should not be an academic

discussion within ivory towers, because it has spiraling implications for the wider society. (PNUMA, 2016, p. 9)

No encontro de fundação da *Faith for Earth* em Nairobi, foi consensual que o foco inicial das ações seria pautado por três questões ambientais prioritárias: a poluição, a proteção dos recursos hídricos e a gestão e redução de resíduos. O importante simbolismo que a água tem em muitas religiões foi considerado um pilar importante para sair em defesa da proteção dos mares, oceanos, rios, etc. Outro encaminhamento foi que cada religião retornasse à base e identificasse em suas escrituras passagens que pudessem servir em seus trabalhos de base e rephraseassem em seus próprios termos as questões levantadas pela 3ª Assembleia Ambiental das Nações Unidas (que teve a poluição como foco principal), tornando o trabalho mais relevante localmente.

Porque integra os mais altos níveis institucionais, tanto da governança, como das instituições religiosas e da comunidade científica, a *Faith for Earth* acabou por tornar-se a maior e mais importante organização que está promovendo o encontro inter-religioso com o objetivo de abordar as dimensões éticas, culturais e espirituais como meio estratégico de implementação dos ODSs. Segundo o relatório anual lançado em 2020, mais de 45 organizações baseadas na fé estão afiliadas. 12 religiões estão fomentando parcerias produtivas e mobilizando mais de 20 mil seguidores locais. Há outras 250 organizações mapeadas e credenciadas. Um total de mais de três mil líderes religiosos estão em diálogo com a Iniciativa que apenas entre 2018 e 2019 organizou 8 conferências globais e mais de 30 *webinar* sobre ambiente e religião.

3.3. Estratégia da Iniciativa Faith For Earth

A estratégia de ação da *Faith for Earth* é baseada em uma abordagem integrada em parceria com as organizações religiosas e tem por objetivo mobilizar atores sociais e recursos no emprego de abordagens inovadoras para a vida em harmonia com o ambiente. O evento de fundação estabeleceu que um movimento que se propõe global precisa de uma gestão no estilo *top-down* e, para isso, é importante alcançar os mais altos níveis de lideranças religiosas, mas também prevê uma integração alternativa, do local para o global.

A iniciativa possui três objetivos abrangentes, altamente dependentes da mobilização das comunidades locais. São eles:

- 1) Fortalecer as parcerias com as grandes lideranças das organizações baseadas na fé, para produzirem maiores impactos políticos e ambientais. Este objetivo tem o intuito de inspirar a ação, empoderar e engajar o alto escalão, suas instituições e seguidores em questões mutuamente priorizadas. Há o reconhecimento do impacto dos líderes religiosos em suas comunidades locais e no modo como suas declarações, frequentemente baseadas em escrituras, afetam as crenças dos seguidores. A *Encíclica Papal Laudato Si`* é sempre recordada como uma declaração das altas estruturas com grande impacto tanto sobre a base de fiéis quanto sobre outros setores da sociedade civil.
- 2) Recrutar ativos e investimentos de organizações religiosas “verdes”. As instituições religiosas manejam vultosos recursos financeiros, sendo o terceiro maior grupo de investidores do mundo. A FFE quer recrutar esses recursos para que sejam integrados nas considerações ambientais, como faz, por exemplo, o Banco Islâmico para o Desenvolvimento que recentemente começou a investir em energia renovável, e a Igreja da Inglaterra que parou de investir em projetos que liberam CO2. O envolvimento das organizações religiosas com o PNUMA favorece o diálogo sobre formas modernas de investimento responsável, por meio da *UN Environment Finance Initiative*, que vem facilitando a remodelagem dos investimentos religiosos e das reformas financeiras em direção aos ODSs.
- 3) Estabelecer um sistema de conhecimento usando escrituras sagradas e evidências científicas. O objetivo é que uma grande quantidade de instituições religiosas tenha acesso ao conhecimento científico disponível quando questões sejam levantadas ou haja relutância na ação. A ciência deve ser incluída no conhecimento tradicional. O intuito é fortalecer as relações entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico objetivando a guarda ambiental através de uma visão holística que produza a construção de um comportamento ético e de uma cidadania sustentável. É destacada a necessidade de evitar conflitos entre ciência e religião e reconhecer sua complementariedade. Quase todas as religiões estão conectando as

descobertas científicas às suas escrituras religiosas. Por exemplo, para os Muçulmanos, a descoberta de outros sois e planetas foi mencionada no Alcorão 1500 anos atrás. O PNUMA destaca que “a questão hoje é como alcançar a convergência da ciência e da religião em que a comunhão subjetiva são aspectos distintos, mas complementares de nossa experiência e percepção do mundo natural” (PNUMA, 2016, p. 8).

A partir desses objetivos, a *Faith for Earth* procura atingir as estratégias de médio-prazo do PNUMA, com programas de trabalho que empregam a ação inter-religiosa em direção a um manejo sustentável do ambiente. Ainda que muito da estratégia seja direcionada à redução da pobreza, é considerado que as Organizações Baseadas na Fé (OBFs) podem difundir importantes mensagens à classe média e emergente que estão a consumir em larga escala e produzir grandes impactos ambientais. Mesmo em países em desenvolvimento, o desenvolvimento dá-se em direção a sociedades de consumo, o que – talvez - as religiões tenham o poder de colocar em perspectiva.

3.4. Estrutura Operativa da Iniciativa Faith for Earth

A forma operativa da *Faith For Earth* compõe uma plataforma global, chamada *Coalizão Faith For Earth*, que visa fortalecer a cooperação com e entre os atores religiosos locais, regionais e globais, facilitando o diálogo e o engajamento em questões ambientais.

Estamos trabalhando para estabelecer uma coalizão global, onde trazemos líderes religiosos eminentes para estarem em um espaço comum e transmitirem uma mensagem que é a necessidade de empregar, implementar e integrar mudanças éticas e comportamentais na forma como lidamos com o meio ambiente e com as questões ambientais tendo por base os valores de fé. (Abumoghli em entrevista)

A Coalizão é composta por 4 conselhos.

1. **Conselho dos Líderes Eminentes:** composto por líderes religiosos de alto escalão, representando todas as religiões do mundo. Tem como meta a institucionalização do trabalho em altos níveis de governança.
2. **Conselho da Juventude:** Composto por jovens líderes religiosos e membros de movimento de juventude que devem sair em defesa da vida em respeito e harmonia com o planeta Terra. A FFE acredita que é importante envolver os jovens - setor da população mundial que chega a mais de três bilhões de pessoas - através do estabelecimento de um Conselho Juvenil. Anseia mobilizar uma geração de líderes ambientais conscientes que poderão vir a influenciar os processos de tomada de decisão ambiental e agir com responsabilidade para promover o desenvolvimento sustentável.
3. **Rede de Líderes das OBFs:** Composta por OBFs com foco no meio ambiente ou por organizações locais de fé que trabalham com os ODSs.
4. **Consórcio Fé e Ciência:** composto por teólogos, cientistas e ambientalistas na construção da ponte que conecta os discursos científicos, ambientais e religiosos. Tem por meta fazer a conexão entre o mundo tradicionalmente secular da ciência com o mundo da fé, por meio de princípios e valores éticos e vice-versa.

Os Conselhos trabalham em ciclos de dois anos, num tópico comum, o mesmo estabelecido para a Assembleia das Nações Unidas para o Meio Ambiente, o que culmina num Fórum Global, quando os quatro conselhos são reunidos.

Abaixo, apresento o diagrama das relações estabelecidas entre os conselhos da Coalizão:

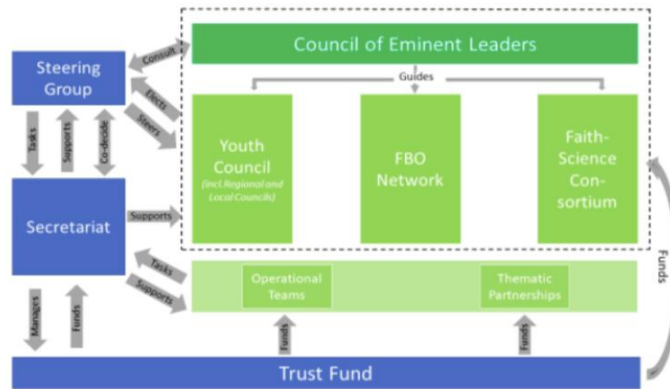


Ilustração 4 - Diagrama da relação entre os conselhos da Coalizão Faith for Earth

Os quatro órgãos da coalizão têm funções diferentes que surgem do papel e da composição de cada órgão e da relação que estabelece com os outros três corpos, conforme o diagrama abaixo.

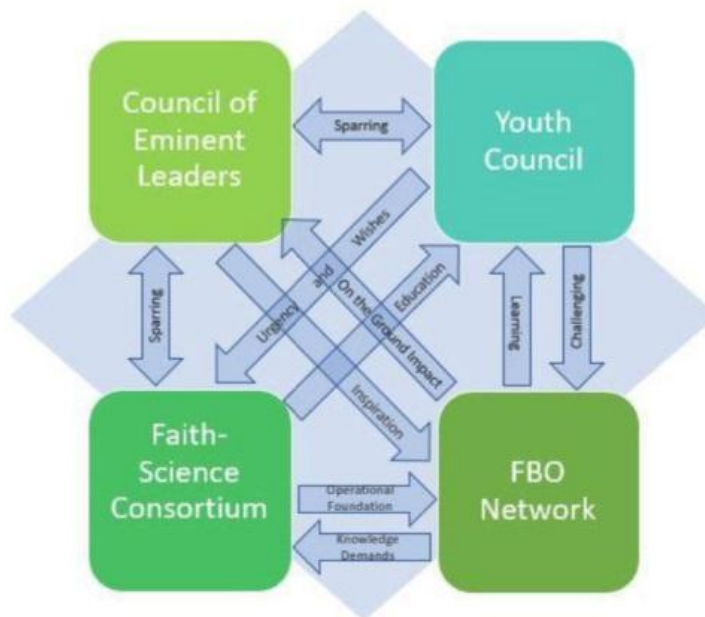


Ilustração 5 – Diagrama das relações entre os conselhos da Faith for Earth

A Coalizão *Faith For Earth* desenvolveu sua estrutura de modo a realizar conexões e difundir conceitos de guarda e cuidado com o meio ambiente seguindo o moto do relatório de 2015, “sem deixar ninguém para trás”. A intenção é criar uma voz inter-religiosa ambiental, maximizando a semelhança na proteção ambiental e na visão comum de um planeta saudável, independentemente da cosmovisão.

A iniciativa conta com um fundo próprio que busca atrair doações de patrocinadores tradicionais, um mecanismo auto-sustentável que financia o engajamento entre as organizações de base e mobilização da comunidade global de fé com objetivos comuns de integrar as ações ambientais. Além disso, a coalizão é governada por um Comitê que se encontra anualmente e é gerida por um secretariado sediado pelo PNUMA em Nairobi. A *Faith for Earth* já produziu resultados concretos em parceria com diferentes instituições religiosas ao redor do mundo, conforme será apresentado a seguir.

3.5. Resultados Concretos do Trabalho de Base

Em 2020, o PNUMA - *Faith For Earth* em parceria com o *Parliament of World's Religion* e a *United Religions Initiative* publicou o relatório *Faith Action on the UN Sustainable Development Goals – Progress and Outlook*, um documento que detalha o progresso das Organizações Baseadas na Fé em direção a seis dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, nomeadamente: 6- Água Potável e Saneamento; 7- Energia Limpa e Acessível; 12- Consumo e Produção Responsáveis; 13 – Ação Contra a Mudança Global do Clima; 14- Vida na Água; e 15 – Vida Terrestre.

Alguns resultados:

O objetivo 15 é um objetivo amplo porque cobre uma série de atividades das comunidades de base. Sendo ele:

15 - Proteger, restaurar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, travar e reverter a degradação dos solos e travar a perda da biodiversidade.

As organizações religiosas têm ativamente protegido, conservado e regenerado recursos terrestres há muitos anos. Muitas tradições religiosas valorizam o ciclo da terra e sua biodiversidade e ensinam princípios de conservação. São comunidades que também estão envolvidas com a conservação da pesca, que cobre o Objetivo 14.

14 - Conservar e usar de forma sustentável os oceanos, mares e os recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável.

A intersecção entre os objetivos 14 e 15 destaca que a conservação da terra, das encostas, irá sempre beneficiar os ecossistemas marinhos. Adicionalmente, muitos projetos de conservação da terra co-beneficiam a retenção do carbono no solo, o que também mitiga as causas das alterações climáticas (objetivo 13). Os exemplos são inúmeros e variados

- O Conselho Indonésio de Ulema emitiu uma fatwa (decreto religioso muçulmano) declarando proibido o comércio ilegal de animais selvagens pela lei islâmica. É a primeira fatwa emitida contra o tráfico ilegal de vida selvagem e resultou de uma parceria entre a Aliança das Religiões e Conservação e WWF-Indonésia. A fatwa exige que 200 milhões de muçulmanos do país tomem um papel ativo na proteção de espécies ameaçadas, incluindo tigres, rinocerontes, elefantes e orangotangos. Embora não seja vinculativa sob a lei indonésia, a fatwa é uma discussão eficaz num país cuja população é 87% muçulmana.
- Quase metade dos mosteiros tibetanos localizados nas altas montanhas da região de Sanjiangyuan, no planalto tibetano, compõe o habitat do leopardo da neve. Os budistas tibetanos consideram o leopardo da neve um animal sagrado e defendem que este habitat deve ser protegido. Os monges patrulham ativamente as terras ao redor dos mosteiros para prevenir a caça furtiva e outras atividades que poderiam prejudicar os leopardos. Porque os monges budistas são muito considerados em suas comunidades, este ethos de conservação influencia o comportamento das pessoas comuns em relação à vida selvagem. Esse é um dos exemplos de como os conservacionistas e as comunidades budistas colaboram e criam soluções eficazes para a proteção da vida selvagem e manutenção da biodiversidade.
- O Templo Vardayini Mata em Maharashtra fica próximo a um dos vários santuários comunitários de peixes da Índia. Os devotos hindus protegem o ameaçado e sagrado peixe Mahseer. Estes animais são considerados filhos da deusa hindu Vardayini Mata. Os santuários conservam os peixes, bem como trechos de rio que permanecem intactos para a proteção do habitat dos

Mahseer. O motivo do colapso dos peixes Mahseer é a construção de barragens, contudo, os religiosos recebem apoio ilimitado da comunidade conservacionista.

- Grupos Sikhs em todo o mundo estão unidos na luta contra as mudanças climáticas. Eles planejam plantar 1 milhão de árvores em 1.820 locais diferentes. O projeto homenageou o 550º aniversário de Guru Nanak, o fundador do Sikhismo. A iniciativa EcoSikh, que se esforça para conectar os valores Sikh com soluções às questões ambientais, liderou o projeto. O objetivo é aumentar o reflorestamento, diminuir poluição do ar e encorajar a reconexão com a natureza.

Objetivos 7- Energia Limpa e Acessível; 12- Consumo e Produção Responsáveis; 13 – Ação Contra a Mudança Global do Clima

De acordo com a ONU, o ODS 12 refere-se ao desacoplamento do crescimento econômico da degradação do meio ambiente. Isso significa aumentar os recursos eficientes e promover estilos de vida sustentáveis. Um caminho importante para alcançar o objetivo 12 envolve encerrar o financiamento da extração de combustíveis fósseis. O acesso ao capital é a força vital da indústria de combustível fóssil. Assim, as organizações religiosas têm liderado o caminho do desinvestimento em combustíveis fósseis, reinvestindo em setores sustentáveis. Elas também têm buscado uma ação mais direta no aumento da conscientização sobre as fontes de financiamento de energia suja.

Desde 2012, o movimento de desinvestimento de combustíveis fósseis mobilizou mais de US \$ 14 trilhões em compromissos de quase 1.200 organizações. Elas envolvem governos, empresas, faculdades e organizações sem fins lucrativos. As comunidades de fé respondem por 30% das promessas de desinvestimento, a maior parte de qualquer categoria.

Esses esforços ajudam na transição mundial para a energia renovável, o que pode ajudar a evitar um dos piores efeitos do problema ambiental: as mudanças climáticas. A descarbonização promove os ODSs 7 e 13 respectivamente.

- O Centro Inter-Religioso para Desenvolvimento Sustentável, com sede em Jerusalém, liderou a *Faith Inspired Renewable Energy Project* na África. Em

coordenação com Organizações Baseadas na Fé e outras organizações internacionais, este Centro está a pilotar um grupo de iniciativas de apoio ao investimento e implantação de painéis solares e projetos eólicos de 7,5 megawatts na África. Usinas eólicas estão em planejamento e em construção em Burundi, na Etiópia, em Moçambique e em Ruanda.

- O governo marroquino criou o programa Mesquita Verde voltado para promover a divulgação de tecnologias de energia renovável e criar empregos. Até agora, 100 mesquitas foram atualizadas para modelos de eficiência energética e mais de 40% dos custos em energia estão sendo economizados. Quase 1.000 mesquitas submeteram seus inventários de energia para atualizações.

Com base no acima exposto, é notório que as diferentes tradições religiosas têm se mobilizado em prol dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, como a proteção do meio ambiente, a conservação da biodiversidade e o combate às mudanças climáticas. Há uma clara convergência no reconhecimento da importância da sustentabilidade e na ação conjunta para alcançar metas ambientais globais. Uma forte ênfase no papel das crenças e valores religiosos na promoção da conservação ambiental é destacada nos documentos selecionados. As várias tradições religiosas, como o Islã, o Budismo, o Hinduísmo e o Sikhismo, utilizam seus princípios religiosos para promover os ODSs, seja através de decretos religiosos, práticas comunitárias ou campanhas de conscientização.

Os relatórios evidenciam que um impacto real das ações das comunidades religiosas. A destacar a fatwa muçulmana contra o tráfico de vida selvagem, a proteção dos leopardos-da-neve por monges budistas tibetanos, e a campanha global Sikh para o plantio de árvores. Esses exemplos demonstram o grande poderio das organizações religiosas em gerar mudanças positivas e tangíveis em diversas partes do mundo.

Um ponto de destaque é o esforço desinvestimento em indústrias poluentes e o investimento em alternativas sustentáveis. A participação significativa de organizações religiosas no movimento de desinvestimento de combustíveis fósseis reflete sobremaneira um compromisso ético com a preservação do meio ambiente e a promoção de energia limpa.

Apesar da convergência nos objetivos, as abordagens religiosas variam conforme a tradição. Por exemplo, a fatwa islâmica é uma ação normativa com base em um preceito religioso específico, enquanto a iniciativa Sikh é um movimento comunitário global que combina ações locais e internacionais. Essa diversidade de estratégias reflete as diferentes doutrinas e práticas culturais que influenciam a forma como cada religião se envolve com questões ambientais. Embora sejam apresentados exemplos de sucesso, há uma menção implícita ao fato de que a implementação de tais iniciativas pode variar em eficácia e alcance. O impacto de certas ações, como a atualização das mesquitas para modelos de eficiência energética, depende da adesão e do apoio governamental, o que pode não ser uniforme em todas as regiões.

Por fim, é evidente que as comunidades religiosas têm potencial para liderar movimentos globais de mudança, mobilizando milhões de seguidores e influenciando políticas ambientais em escala mundial. Esse potencial deve ser continuamente explorado e incentivado, visando uma colaboração ainda maior entre as esferas religiosa e secular na luta contra as crises ambientais que o mundo enfrenta.

Segundo os documentos da *Faith For Earth*, a transição para um futuro sustentável requer um novo sistema de crenças, o engajamento com a sociedade civil e o emprego de abordagens inovadoras na proteção do ambiente natural. As mudanças necessárias têm fundamentos que são, sobretudo, comportamentais e éticos. A ONU aponta que a integração de valores éticos e crenças espirituais são considerados parte da possível solução. Os textos sagrados das tradições religiosas podem sugerir outros modos de manejo e cuidado com a Terra, além do uso sábio dos recursos naturais, o que poderia resultar na construção de novos modelos económicos.

Vale recordar que no relatório *The Role of Environmental and Spiritual Ethics in Galvanizing Nature Based Solutions*, de 2020, é declarado: “we cannot afford to be complacent and hope that science and technology alone will solve these problems” (PNUMA, 2020).

Dado que a crise é enraizada numa complexa rede de fatores económicos, sociais e culturais, assim como em sistemas de crença e atitudes sociais, o ideal de sustentabilidade requer o exame e uma recondução dos valores, crenças e éticas. Para

a ONU, o acordo acerca de uma “ética ambiental” não significa a homogeneização das diversas perspectivas que as religiões oferecem. “Mais do que isso, implica abraçar a diversidade e criar a noção comum de um dever moral de proteção ao ambiente natural que conecte as divisões religiosas, incorpore o conhecimento e as práticas que as diferentes religiões proveem” (PNUMA, 2020).

No entendimento de Callicott (1998), a diversidade de religiões e culturas pode contribuir para a emergência de uma ética ecológico-ambiental “pós-moderna” em que a ciência funciona como eixo unificador. Callicott acredita que, uma vez que uma nova ética ambiental seja desenvolvida, ela funcionará globalmente como um paradigma transformador, coexistindo com visões de mundo particulares.

Capítulo VI

Declarações inter-religiosas pré-Conferência das Partes sobre as mudanças climáticas e o problema ambiental

1. Introdução

No capítulo anterior, foram revistos os documentos institucionais de relevância que possibilitaram o entendimento do que vem a ser a Iniciativa *Faith for Earth*, como ela se organiza, sua estratégia de ação, a sua forma operativa e alguns casos de sucesso das manifestações práticas das Nações Unidas, especialmente do seu órgão dedicado às causas ambientais, o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). A partir da criação desta iniciativa, o PNUMA operacionalizou a aliança e o envolvimento com instituições religiosas, considerando-as favoráveis à implementação de programas e de monitoramento de esforços no cumprimento dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODSs). Concluimos que as comunidades religiosas oferecem um potencial inexplorado e empreendem grandes esforços comunitários, de trabalho de base, orientados pelos 17 ODSs, com - entre outros - o objetivo de reduzir as emissões de gases de efeito estufa, ajudando a abordar possíveis soluções para as alterações climáticas. Estas soluções têm como pano de fundo moral as teologias e cosmologias religiosas sobre a Terra e a Criação.

Este capítulo, entretanto, tem por norte a análise das declarações inter-religiosas em direção à ação climática (ODS 13), uma vez que este objetivo relaciona-se com todos outros ODSs e está intimamente conectado a questões de desenvolvimento humano, aos processos migratórios, à acidificação dos oceanos, à elevação do nível dos mares, ao estresse ambiental, à perda da biodiversidade, às ondas de calor, às tempestades extremas, aos conflitos, às epidemias, sendo, assim, intrinsecamente correlato a uma necessária mudança de paradigma.

Para tanto, vamos proceder à revisão de uma série de declarações inter-religiosas de relevância que precederam a Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre o Clima, de 2015 (ano do Acordo de Paris) até 2023 (ano da última declaração disponível até o fim da redação desta tese). São declarações de

lideranças religiosas e espirituais de destaque⁸², que através destes enunciados pretenderam influenciar os governos em suas decisões a respeito das políticas de implementação de redução do uso de combustíveis fósseis e no comprometimento com o Acordo de Paris.

Com este fim, foram selecionados 7 documentos emitidos entre 2015 e 2023. Eles compõem o *corpus documental* deste capítulo e estão disponíveis no banco de dados do PNUMA e arquivados pelo Fórum Yale sobre Religião e Ecologia⁸³. Embora constem 17 declarações para o período, o critério de seleção foi: 1) serem declarações entregues aos representantes de alto escalão das COP (presidentes, secretários-gerais da ONU, etc.) ou 2) demonstrarem estofo e relevância para as discussões das Conferências das Partes.

Segue a lista de declarações elencadas:

⁸² Vale aqui uma distinção:

Líderes religiosos: são indivíduos que ocupam posições de liderança dentro de comunidades religiosas. Isso pode incluir pastores, padres, imãs, rabinos, monges, líderes espirituais e outros. Eles desempenham papéis importantes na orientação espiritual, ensino, aconselhamento e liderança dentro de suas congregações. Sua influência se estende aos membros da comunidade e à forma como a fé é praticada e vivenciada.

Organizações Baseadas na Fé: são entidades organizacionais formadas com base em princípios religiosos ou espirituais. Elas podem incluir igrejas, mesquitas, sinagogas, templos, ordens religiosas, instituições de caridade religiosas e outras. As OBFs têm uma variedade de funções, como fornecer serviços religiosos, realizar rituais, promover a caridade, oferecer educação religiosa e envolver-se em atividades comunitárias. Além das atividades religiosas, muitas OBFs também se envolvem em iniciativas sociais, como programas de assistência a pessoas necessitadas, cuidados de saúde, educação e alívio em situações de desastre e causas ambientais.

⁸³Ver: [Interreligious | Yale Forum on Religion and Ecology](#) Acessado em 22/04/2024.

Ano de 2015

- Statement of Faith and Spiritual Leaders - UNFCCC – A Statement from the World Council of Churches – WCC

Ano de 2016

- Interfaith Climate Change Statement to World Leaders

Ano de 2017

- Interfaith Climate Statement - Walk on Earth Gently – A Multi-Faith invitation to Sustainable Lifestyles

Ano de 2018

- Faith Principles on Climate Change, endorsed by major religions in US

Ano de 2020

- COP25 - Religious Declaration of Unprecedented Human Emergency

Ano de 2021

- Faith and Science: Towards COP26

Ano de 2022

- COP27 - 2022 Statement for Climate Justice by the Global South

Ano de 2023

- COP28 - Confluence of Conscience: Uniting for Planetary Resurgence – Abu Dhabi Interfaith Statement for COP28

2. Um breve entendimento do que vem a ser a Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre o Clima (COP - UNFCC)⁸⁴

Como não podemos falar sobre as declarações inter-religiosas sobre o clima sem falar sobre o Acordo de Paris, é preciso também circunscrevê-lo no âmbito das reuniões das Nações Unidas sobre o clima. A Conferência das Partes da Convenção-Quadro da ONU sobre a Mudança do Clima (ou simplesmente COP) “é um acordo internacional assinado por 154 países em 1992. Entretanto, começou a ter validade a partir do ano de 1994. Desde 1995, os países partícipes desse tratado encontram-se anualmente com o objetivo de avaliar como estão indo seus esforços para combater o aquecimento global causado pelas atividades humanas e buscar medidas que ajudem a combatê-lo” (Wikipédia)⁸⁵.

A cidade de Berlim, na Alemanha, sediou a primeira COP, na qual os países do Anexo1 (países desenvolvidos) firmaram o *Mandato Vermelho*, no qual assumiram compromissos de maior estofo relacionados à estabilização da concentração de Gases de Efeito Estufa por meio de políticas e medidas ou de metas quantitativas de redução de emissões (Idem, ibidem).

⁸⁴ Acrônimo em inglês para: *United Nations Framework Convention on Climate Change*

⁸⁵ [Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima – Wikipédia, a enciclopédia livre \(wikipedia.org\)](#). Segundo consta no Wikipédia, a definição das regras operacionais do *Protocolo de Kyoto* gerou controvérsias. Primeiramente, a Conferência das Partes realizada em novembro de 2000 em Haia (COP 6) foi suspensa devido à divergência de opiniões entre os Estados Unidos e os países europeus. No início de 2001, os Estados Unidos anunciaram que não iriam participar das negociações de implementação do *Protocolo de Kyoto*. Em meados de 2001 foi retomada a discussão da COP 6 em Bonn, na Alemanha, no que ficou conhecida como COP 6 Bis. Nesta reunião foi estabelecido o *Acordo de Bonn* no qual foram feitas concessões de modo a garantir a permanência dos países como Japão e da Federação Russa, necessários para entrada em vigor do protocolo. Esse acordo também permitiu diferentes interpretações quanto a temas como o Land Use, Land Use Change and Forestry (LULUCF) por países que passaram a rever suas posições quando da saída dos EUA e das concessões realizadas a outros países. No fim de 2001, foi realizada a COP7 em Marráquexe, no Marrocos sendo obtido o Acordo de Marráquexe que contemplava aspectos políticos do Acordo de Bonn e ambientais do Protocolo de Kyoto. Esse acordo e define as regras operacionais para LULUCF, mecanismos de flexibilização, definição do sistema nacional de inventários de emissões, informações adicionais derivadas do Protocolo de Kyoto e do processo de revisão das Comunicações nacionais. Foi necessário que os países da União Europeia e do G7 China cedessem espaço aos países do Umbrella Group (Japão, Austrália, Canadá e Federação Russa). Acessado em 28/05/2024.

Em 1997, na cidade de Kyoto, foi aprovado o *Protocolo de Kyoto*⁸⁶ que obedeceu às diretrizes do mandato de Berlim e deu maior ênfase às metas quantitativas como forma de minimizar os custos de mitigação em cada país. Com este objetivo também foram estabelecidos mecanismos como o *Mecanismo de Desenvolvimento Limpo* (MDL) que viabiliza tanto a diminuição de emissões em países do Não-Anexo 1 quanto a transferência de recursos dos países do Anexo 1 aos países em desenvolvimento.

Sobre o Protocolo de Kyoto:

Cerca de 10.000 delegados, observadores e jornalistas participaram desse evento de alto nível realizado em Quioto, Japão, em dezembro de 1997. A conferência culminou na decisão por consenso (1/CP.3) de adotar-se um Protocolo segundo o qual os países industrializados reduziram suas emissões combinadas de gases de efeito estufa em pelo menos 5% em relação aos níveis de 1990 até o período entre 2008 e 2012. Esse compromisso, com vinculação legal, promete produzir uma reversão da tendência histórica de crescimento das emissões iniciadas nesses países há cerca de 150 anos. (Protocolo de Kyoto)

Ainda que as reduções previstas no Protocolo de Kyoto fossem alcançadas, estas não foram consideradas suficientes para diminuir significativamente a interferência do homem no sistema climático. Na COP 7 foi criado o Comitê Executivo do MDL e foi elaborada uma declaração que enfatiza a relação entre o desenvolvimento sustentável e as mudanças climáticas, definindo como prioridade nos países em desenvolvimento a erradicação da pobreza.

Um dos mais importantes acordos assinados na Conferência das Partes aconteceu na cidade de Paris em 2015 e entrou em vigor em 6 de dezembro de 2016, na COP21. Este acordo procura oferecer uma resposta global e eficaz ao aquecimento global e às alterações climáticas.

Segundo a Agência Portuguesa do Ambiente:

O Acordo de Paris visa alcançar a descarbonização das economias mundiais e estabelece como um dos seus objetivos de longo prazo limitar o aumento da temperatura média global

⁸⁶ É possível acessar o documento traduzido para o português em: [Protocolo de Quioto.PDF \(inpe.br\)](#). Acessado em 04/04/2024.

a níveis bem abaixo dos 2°C acima dos níveis pré-industriais e prosseguir esforços para limitar o aumento da temperatura a 1,5°C, reconhecendo que isso reduzirá significativamente os riscos e impactos das alterações climáticas.⁸⁷

Assinado por 196 países, o Tratado Internacional sobre as Mudanças Climáticas abrange três grandes temas, sendo o financiamento, a adaptação e a mitigação das mudanças climáticas. “O objetivo é ajudar os países a se adaptarem aos efeitos das mudanças climáticas e mobilizar suficientemente o financiamento. Segundo o Acordo, cada país deve determinar, planejar e informar regularmente sobre suas contribuições.”

A 28a COP de Dubai em 2023 (a última até o final da redação desta tese) foi considerada uma das conferências mais importantes após o Acordo de Paris, porque neste ano foi feito o primeiro Balanço Global (*Global Stocktake*). Trata-se de um ciclo quinquenal no qual é feita a avaliação do progresso no alcance das metas de longo prazo do Acordo de Paris. Em 2021 foi dado o arranque deste processo, com a fase de coleta de dados e informações, seguida de uma série de diálogos técnicos.

É no contexto das Conferências das Partes que grandes representantes religiosos estão ajudando a soar o alarme contra eventos climáticos extremos e erráticos, destacando as desigualdades sociais existentes. Líderes de destaque emitiram declarações conjuntas com o intuito de influenciar as políticas ambientais e de mitigação das mudanças climáticas nas Conferências das Partes, além de oferecerem abordagens orientadas por valores religiosos para compromissos e ações positivas para combater as mudanças climáticas.

Ao mesmo tempo, as instituições estão liderando pelo exemplo – comunicando às comunidades a ciência das mudanças climáticas por meio de sermões, fazendo a transição de casas de culto para infraestrutura renovável, desinvestindo em combustíveis fósseis, defendendo a justiça climática, implantando infraestrutura de propriedade religiosa e soluções baseadas na natureza na recuperação de desastres, dentre outras ações, como já foi visto.

⁸⁷ [Acordo de Paris | Agência Portuguesa do Ambiente \(apambiente.pt\)](https://www.apambiente.pt/). Acessado em 22/04/2024.

A seguir, será apresentada uma tabela com dados qualitativos resumidos sobre como as declarações inter-religiosas pré-Conferência das Partes compreendem 4 grandes temas.

3. Tabulação de informações retiradas das declarações

As seguintes perguntas foram feitas aos textos selecionados e as respostas sinteticamente inseridas na tabela a seguir:

1. Por que os líderes religiosos consideram a COP um evento importante?
2. Como as declarações interpretam o planeta Terra?
3. De que modo a religião é considerada importante nas questões climáticas?
4. Quais reivindicações são feitas nas declarações?

TABELA 3 – Dados qualitativos recolhidos das declarações

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
2015 – COP21 Paris – França <i>Statement of Faith and Spiritual Leaders</i>	A COP oferece uma oportunidade crítica para beneficiar o todo da comunidade humana. Pela primeira vez é possível pensar com todas as nações as questões da justiça climática e proteção climática. Um momento para pôr em prática a reciprocidade e uma oportunidade em que ainda é possível evitar as	Nossas convicções religiosas e narrativas cosmológicas nos contam que esta Terra e o universo inteiro são presentes que recebemos da primavera da vida, de Deus. É nossa obrigação respeitar, proteger e sustentar essas dádivas de todos os modos.	Reconhecem a importância das teologias para propor novos modelos de desenvolvimento com justiça social e ecológica. Conscientes de que acordos políticos e governamentais sozinhos não são suficientes para os imensos desafios que se apresentam, as comunidades religiosas podem oferecer um terreno sólido para o suporte moral, educação ética e modelos de desenvolvimento	Superar a Era das Emissões de Gases em razão de manter o aquecimento abaixo dos níveis pré-industriais. Firmar um compromisso de todos os estados para constantemente melhorarem suas ações de melhoramento climático, de acordo com os princípios da ECO92. Que sejam traçados esforços constantes para alcançar a consciência climática como uma expressão de

	<p>mudanças climáticas perigosas.</p> <p>Um momento para traduzir a guarda ecológica em ação climática concreta.</p>		<p>sustentável baseado em valores necessários à transformação global.</p> <p>Enquanto religiosas, as comunidades baseadas na fé comprometem-se em seguir a peregrinação pela justiça social e aqueles que lutam por ela.</p> <p>Também se comprometem em ser responsáveis pela Terra, nossa Casa Comum, em suas vidas individuais e em suas comunidades de fé.</p> <p>Além disso, comprometem-se em observar os padrões de consumo em direção a práticas sustentáveis e modos de vida, reduzindo as emissões por parte das comunidades.</p> <p>Detetar os riscos climáticos que</p>	<p>cuidado pela Terra, aprofundando o entendimento sobre a interconectividade entre os seres humanos e a natureza, construindo a capacidade e da defesa da justiça climática perante os governos.</p>
--	--	--	---	---

			afetam as comunidades, preparar para a prevenção e redução dos riscos, encorajando as comunidades a reconfigurarem alvos de resiliência climática até 2025 e tomarem as ações necessárias à adaptação dos impactos das mudanças climáticas.	
--	--	--	---	--

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
2016 – COP22 Marraquexe – Marrocos <i>Interfaith Climate Change Statement to World Leaders</i>	Não há menção.	<p>Em que pese o aquecimento global, ele é visto como uma oportunidade de embarcar em uma via de renovação espiritual definida por um despertar profundo e uma grandiosa ação ambiental.</p> <p>Devemos a nossa verdadeira natureza da inter-relação com a Terra. A Terra não é</p>	<p>Como comunidades de fé, reconhecem que devem começar uma transição dos combustíveis fósseis poluidores em direção às fontes de energia renováveis. Segundo a declaração, os valores compartilhados são muito maiores que as diferenças que dividem as religiões. Neste sentido, empenham um senso de responsabilidade</p>	<p>Instar os governos a assinar, ratificar, e implementar rapidamente o Acordo de Paris.</p> <p>Aumentar as promessas de reduzir as emissões de acordo com a manutenção do aumento da temperatura global em 1,5 graus Célisio acima dos níveis pré-industriais.</p> <p>Insistir na rápida</p>

		<p>uma fonte a ser explorada de acordo com nossa vontade. É nossa herança sagrada e casa preciosa que devemos proteger.</p>	<p>e estão unidos no apoio ambicioso na implementação do Acordo de Paris.</p> <p>Todo o ato para proteger e cuidar de todos os seres conecta-nos uns aos outros e aprofunda a dimensão espiritual de nossas vidas.</p> <p>A esperança compartilhada vem da fé e essa fé acredita no desejo de cuidar da Terra e da vida e que isso irá tornar-se ação se os líderes políticos ratificarem as promessas feitas em Paris e assim salvaguardar as próximas gerações.</p>	<p>redução das emissões até 2020 a fim de manter o limite de 1,5C ao alcance.</p> <p>Defender fortemente os maiores fluxos de financiamento, especialmente para a redução de danos.</p> <p>Incentivar a rápida eliminação de todos os subsídios a combustíveis fósseis e a transição dos combustíveis para 100% de energia renovável até 2050.</p> <p>Incentivar as comunidades de fé a reduzirem as emissões em suas casas, locais de trabalho e centros de culto e apoiar e se solidarizar com as comunidades já impactadas pelas mudanças climáticas.</p>
--	--	---	---	--

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
2017 – COP23 Bonn – Alemanha <i>Interfaith Climate Statement - Walk on Earth Gently – A Multi-Faith invitation to Sustainable Lifestyles</i>	Uma oportunidade para pensarmos estilos de vida sustentáveis.	<p>A Terra é uma bênção. Ela apoia a vida e é a base de todas as nossas economias. Ela transmite beleza e evoca o senso de reconhecimento de algo maior que nós mesmos. Ela é o nosso templo, nossa mesquita, nosso santuário, nossa catedral.</p> <p>As ações humanas ameaçam o delicado equilíbrio da Terra.</p>	<p>Por milhares de anos as tradições religiosas ensinaram a cuidar da Terra. Essa responsabilidade tornou-se urgente nas últimas décadas. O uso indevido da generosidade da Terra desgasta a teia da vida.</p> <p>Comprometem-se ao desafio urgente de começar a mudar os caminhos.</p> <p>O desafio do Acordo de Paris exige que as religiões tomem ações, comprometendo-se a fazer mudanças nas próprias vidas e apoiar os membros de suas comunidades a fazer o mesmo.</p> <p>As comunidades espirituais e religiosas dão esperança e companheiros para a jornada. O compartilhamento de ideias, materiais e histórias de luta e</p>	<p>Imploram aos líderes para que ajam.</p> <p>Fazem um convite para embarcar em uma jornada em direção à simplicidade compassiva em prol do clima, da família humana e da comunidade da vida.</p> <p>Através do esforço coletivo, pretende-se criar uma comunidade global de consciência e prática na qual aprende-se a colocar a crença em ação em relação aos estilos de vida.</p>

			<p>sucesso através da atenção plena, a disciplina espiritual e a oração.</p> <p>Os ensinamentos e práticas antigas, os compromissos renovados e a vontade do esforço ajudaram a construir caminhos em direção a um futuro sustentável.</p>	
--	--	--	--	--

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
<p>2018 – COP24 Katowice – Polônia</p> <p><i>Faith Principles on Climate Change, endorsed by major religions in the US</i></p>	Não há menção direta.	Uma criação divina que deve ser prevenida e protegida pelo uso de fontes de energia limpa, tendo em vista o aquecimento global e a poluição por gases de carbono.	<p>A religião e seus fiéis devem atender ao chamado de guardiões e cuidadores da criação de Deus, limitando os impactos futuros das mudanças climáticas na Terra de Deus. As mudanças climáticas danificam o precioso balanço da criação de Deus.</p> <p>Deve manter a criação de Deus prevenindo políticas que podem onerar o estilo de vida no sentido da Criação.</p> <p>Devem encorajar políticas que sustentam e restauram os</p>	<p>Que sejam incluídos mecanismos de mitigação dos impactos das mudanças climáticas, especialmente às populações vulneráveis dos EUA.</p> <p>Focar numa distribuição justa e equânime dos custos e benefícios entre as pessoas, comunidades e nações.</p> <p>Potencializar os “irmãos e irmãs” que vivem na pobreza a terem independência económica e estabilidade para poderem eliminar os impactos das</p>

			<p>ecossistemas com justiça económica.</p> <p>A religião deve responder o aquecimento global de uma forma que reflita a interdependência de toda a criação divina.</p> <p>Suportar as fontes de energia renováveis, limpas e prevenir a destruição da criação de Deus.</p>	<p>mudanças climáticas.</p> <p>Que a legislação siga as diretrizes e recomendações reconhecidas cientificas, em vistas de proteger a criação de Deus e prevenir danos catastróficos à Terra e ao Povo de Deus.</p> <p>Fazer um chamado aos maiores emissores de gases de efeito estufa para que tomem responsabilidade por suas ações e trabalhem significativamente para reduzir as emissões de gases de efeito estufa.</p>
--	--	--	--	--

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
<p>2020 – COP25 Madrid – Espanha <i>COP25 - Religious Declaration of Unprecedented Human Emergency</i></p>	<p>Não há menção direta.</p> <p>É feita uma forte crítica aos EUA.</p> <p>Crítica aos media. FOX NEWS, CNN.</p>	<p>A crise que enfrenta a Terra de Deus é clara. As atividades humanas estão levando a um aquecimento do planeta. Os cristãos devem agir agora para reduzir a poluição do aquecimento global.</p> <p>A mudança climática é uma das questões</p>	<p>Como pessoas de fé, acreditamos que nosso planeta - que nutre e sustenta a vida - é um dom, e que temos a responsabilidade de cultivar um mundo no qual todos os seres podem prosperar, física e espiritualmente. Estamos comprometidos em salvaguardar</p>	<p>Precificação de carbono; intervenção governamental; desinvestimento de indústrias baseadas em combustíveis fósseis e investimento em alternativas sustentáveis; sequestro de carbono, encerrando a exploração madeireira em nossas florestas nacionais;</p>

		<p>mais prementes enfrentadas por toda a criação de Deus.</p> <p>Estamos comprometidos em responder ao grito da Terra e ao grito dos pobres.</p>	<p>a Terra confiada aos nossos cuidados.</p> <p>Proteger a Criação de Deus é um imperativo espiritual e moral, não uma questão partidária ideológica ou estreita.</p> <p>Reconhecemos que o Conselho Nacional de Igrejas, a Conferência dos Bispos Católicos, a Conferência Central dos Rabinos Americanos, a Associação Nacional de Evangélicos e a Conferência Permanente dos Bispos Ortodoxos Canônicos pedem aos formuladores de políticas e funcionários eleitos que tomem medidas fortes para enfrentar as mudanças climáticas globais.</p>	<p>reflorestamento extensivo e replantio de grama nativa; incentivos de energia alternativa; restrições de vazamento de metano; aumento da pesquisa de renováveis e de baterias; e regulamentos direcionados a gases de efeito estufa.</p> <p>Apelamos às autoridades eleitas, às comunidades religiosas e ao público em geral para combater as mudanças climáticas na escala e no ritmo que essa emergência exige. E exigimos que os formuladores de políticas trabalhem juntos para alcançar as metas climáticas baseadas na ciência do IPCC para reduzir as emissões de gases de efeito estufa para pelo menos 45%</p>
--	--	--	---	---

				<p>abaixo dos níveis de 2010 até 2030. Também pedimos aos formuladores de políticas que trabalhem juntos para garantir uma transição justa que proteja a segurança, a saúde e a dignidade das comunidades de baixa renda e historicamente carentes. Estamos ansiosos pelos benefícios espirituais, de saúde e econômicos de viver de forma mais simples, gentil e amorosa na boa Terra de Deus.</p>
--	--	--	--	---

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
2021 – COP26 Glasgow – Escócia <i>Faith and Science: Towards COP26</i>	Sem menção.	<p>As gerações futuras nunca nos perdoarão se perdermos a oportunidade de proteger nosso lar comum. Nós herdamos um jardim: não devemos deixar um deserto para nossos filhos. Os cientistas nos alertaram que pode haver apenas uma década para restaurar o planeta. Nós imploramos à comunidade internacional, reunida na COP26, que tome medidas rápidas, responsáveis e compartilhadas para salvar, restaurar e curar nossa humanidade ferida e o lar confiado à nossa mordomia. Apelamos a todos para que se juntem a nós nesta jornada comum.</p>	<p>Nossas crenças e espiritualidades ensinam o dever de cuidar da família humana e do ambiente em que ela vive. Somos profundamente interdependentes uns com os outros e com o mundo natural. Não somos mestres ilimitados do nosso planeta e seus recursos. Múltiplas crises enfrentadas pela humanidade estão, em última análise, ligadas a uma crise de valores, éticos e espirituais. Somos cuidadores do ambiente natural com a vocação de cuidar dele para as gerações futuras e a obrigação moral de cooperar na cura do planeta. Devemos enfrentar esses desafios usando o conhecimento da ciência e a sabedoria da religião.</p>	<p>Todos os governos devem adotar uma trajetória que limite o aumento da temperatura média global a 1,5°C acima dos níveis pré-industriais. Imploramos às nações com maior responsabilidade e capacidade atual de fornecer apoio financeiro substancial aos países vulneráveis e concordar com novas metas para capacitá-las a se tornarem resilientes ao clima e se adaptar e enfrentar as mudanças climáticas. Os direitos dos Povos Indígenas e das comunidades locais devem receber atenção especial. Apelamos aos governos para que aumentem sua ambição e sua cooperação internacional para: favorecer</p>

			<p>De nossa parte, sublinhamos a importância de: Mudar a forma como aprofundamos nossos esforços para trazer uma mudança de coração entre os membros de nossas tradições na maneira como nos relacionamos com a Terra e com outras pessoas; incentivando nossas instituições educacionais e culturais a fortalecer e priorizar a educação ecológica integral;</p> <p>As religiões devem colaborar:</p> <p>Participando ativamente do discurso público sobre questões ambientais;</p> <p>Envolvendo nossas congregações e instituições com seus vizinhos para construir comunidades sustentáveis,</p>	<p>uma transição para a energia limpa; adotar práticas sustentáveis de uso da terra; transformar os sistemas alimentares para se tornarem ecologicamente corretos e respeitosos com as culturas locais; acabar com a fome; e promover estilos de vida e padrões sustentáveis de consumo e produção. Deve-se considerar totalmente os efeitos sobre a força de trabalho dessa transição. Apelamos às instituições financeiras, bancos e investidores para que adotem financiamento responsável, e às organizações da sociedade civil e a todos que enfrentem esses desafios em um espírito de colaboração.</p>
--	--	--	--	---

			<p>resilientes e justas;</p> <p>Enfatizando a importância de reduzir as emissões de carbono;</p> <p>Incentivar nossas comunidades a adotar estilos de vida sustentáveis;</p> <p>Esforçar-se para alinhar os investimentos financeiros com padrões ambientalmente e socialmente responsáveis; e avaliando os bens que compramos e os serviços que contratamos com o mesmo Lente ética.</p>	
--	--	--	---	--

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
<p>2022 – COP27 Egito – Sharm el Sheik <i>COP27 - 2022 Statement for Climate Justice by the Global South</i></p>	Sem menção.	Tratado em termos seculares e científicos.	Como rede de organizações religiosas e da sociedade civil no Sul Global, exigimos que os países desenvolvidos tomem medidas conscientes. Os países desenvolvidos devem eliminar gradualmente os combustíveis fósseis até 2030 e apoiar a	<p>Exigimos que os países desenvolvidos do Norte Global reconheçam o seu papel histórico nos desastres climáticos devastadores sentidos em todo o mundo. mundo e tomar ações responsáveis.</p> <p>Que os países do norte:</p>

			<p>transição dos países em desenvolvimento para as energias renováveis. Deverão prestar apoio financeiro, tecnológico e de capacitação aos países em desenvolvimento para se adaptarem aos efeitos das alterações climáticas. O compromisso do Norte Global de criar financiamento climático em apoio ao Sul Global deve ser separado da ajuda ao desenvolvimento pré-existente.</p>	<p>Parem de subsidiar empresas de combustíveis fósseis.</p> <p>Calculem a quantidade cumulativa de emissões de gases com efeito de estufa para determinar o apoio do fundo climático para cada país.</p> <p>Cancelem a dívida financeira dos países em desenvolvimento, considerando a dívida ecológica que o Norte Global tem para com o Sul Global.</p> <p>Criem fundos climáticos separados da ajuda ao desenvolvimento existente.</p> <p>Forneçam subvenções, e não empréstimos, para compensação de perdas e danos aos países em desenvolvimento, incluindo os Pequenos Estados Insulares em Desenvolvimento.</p>
--	--	--	--	--

				Aumentem a escala da adaptação climática à da mitigação climática.
--	--	--	--	--

Ano	COP	Planeta	Religião	Reivindicações
2023 – COP28 Dubai - Emirados Árabes <i>Faith for Climate: A call to Action</i> <i>Confluence of Conscience: Uniting for Planetary</i>	<p>Uma conferência enraizada na ambição de limitar o aquecimento global em 1,5°C e na equidade.</p> <p>Uma oportunidade de que significantes progressos em temáticas como: economia, perdas, danos, adaptação, mitigação, gênero, equidade, juventude, infância, educação, natureza, uso da terra e oceanos.</p> <p>Os progressos feitos na COP28 são reconhecidos, entretanto muito mais</p>	<p>Porque é um documento assinado por diferentes fés, religiões e backgrounds espirituais, as mudanças climáticas são compreendidas como uma crise fundamentalmente humana a ocorrer na Mãe-Terra.</p>	<p>A religião pode ajudar a cultivar valores saudáveis, que são ensinados e praticados no interior das tradições e podem ajudar na preservação da vida comum.</p> <p>Os valores comuns das religiões inspiram e unificam os esforços necessários para combater a crise de origem humana e nutrem a sacralidade e o bem-estar de toda a vida sobre a Terra.</p> <p>O amor pelo mundo e pelos outros, a consciência sobre a interconectividade sustentam o entendimento e o compromisso com uma ação urgente.</p>	<p>Priorizar uma transição rápida e justa para a economia verde.</p> <p>Adotar um tratado de não proliferação dos combustíveis fósseis.</p> <p>Priorizar a proteção das espécies e ecossistemas.</p> <p>Prover um novo e sustentável fundo e novas formas de acesso ao Fundo Verde para o Clima.</p> <p>Estender e diversificar o fundo para um acesso justo e inclusivo do Fundo de Perdas e Danos do Clima.</p>

	precisa de ser feito.		<p>As religiões carregam em seu core os valores espirituais, não os “possuem” e trazem para a luta climática esses valores.</p> <p>O chamado é por uma luta unificada de valores, já que as comunidades religiosas.</p>	
--	-----------------------	--	---	--

4 Sobre as Declarações:

4.1. 2015 – COP21 - *Statement of Faith and Spiritual Leaders*

Redigida entre 21 e 22 de setembro, durante o *Interfaith Summit* em Nova Iorque organizado pelo Conselho Mundial de Igrejas, a declaração *Statement of Faith and Spiritual Leaders* precedeu a importante Conferência de Paris sobre Mudanças Climáticas, que ocorreu de 30 de novembro a 11 de dezembro de 2015 em Paris. Famosa pelo Acordo de Paris, a COP21 recebeu apelos por justiça climática de líderes religiosos como o patriarca Bartolomeu de Constantinopla e o Papa Francisco da Igreja Católica Romana (ver Encíclica *Laudato Si'*).

No que diz respeito à declaração inter-religiosa, ela ecoou vozes fortes de variadas comunidades religiosas que exigiram um tratado justo, ambicioso e juridicamente vinculativo e aplicável a todos os países, a fim de eliminar definitivamente as emissões de gases de efeito estufa. Os 159 signatários dos 5 continentes demandaram por um acordo global capaz de limitar o aquecimento global em menos de 2°C com a finalidade de superar a era de emissão de gases de efeito estufa, mantendo assim o aquecimento global abaixo dos níveis pré-industriais.

Junto aos signatários da *Statement of Faith and Spiritual Leaders*, o Comitê Executivo do CMI afirmou que a Conferência de Paris sobre Mudanças Climáticas seria o momento certo para traduzir a gestão humana e ecológica em ações climáticas concretas, mostrar responsabilidade inter-geracional e iniciar transformações individuais, econômicas e estruturais sem precedentes na busca pela justiça climática.

No contexto da próxima Conferência de Paris, reiteramos o apelo da Assembleia às igrejas e organizações ecumênicas para que insistam em que seus respectivos governos olhem além dos interesses nacionais para serem responsáveis em relação à criação de Deus e à nossa casa comum, e os instem a salvaguardar e promover os direitos humanos básicos daqueles cuja existência está ameaçada pelos efeitos das mudanças climáticas. O Comitê Executivo apela a todas as igrejas membros do CMI, e a todas as pessoas de boa vontade, para exigir urgentemente que os governos aproveitem esta oportunidade de ação global neste desafio milenar. A todos aqueles que se engajam na luta pela justiça climática, e a todos aqueles que exercem seus esforços para proteger a beleza, a diversidade e a sustentabilidade do ambiente natural desta terra, o Comitê Executivo expressa sua solidariedade e apoio. Oramos para que eles sejam fortalecidos e encorajados nesta obra justa e essencial para a integridade da criação de Deus. (Idem, ibidem)

A COP21 foi compreendida pelos religiosos como uma oportunidade crítica para beneficiar o todo da comunidade humana, sendo possível às nações pensarem conjuntamente as questões da justiça e proteção climática, um momento para traduzir a *guarda ecológica* em ação concreta.

Sobre a interpretação religiosa e o papel da própria religião nesta empreitada, foi entendido que as convicções religiosas e narrativas cosmológicas contam que a Terra e o universo são presentes que os humanos receberam da primavera da vida, de Deus, sendo assim obrigação humana respeitar, proteger e sustentar essas dádivas de todos os modos. As teologias são reconhecidas como novas propostas de desenvolvimento pautadas pela justiça social e as preocupações ecológicas:

Conscientes de que acordos políticos e governamentais sozinhos não são suficientes para os imensos desafios que se apresentam, as comunidades religiosas podem oferecer um terreno sólido para o suporte moral, educação ética e modelos de desenvolvimento sustentável baseado em valores necessários à transformação global (Idem, ibidem).

Ainda sobre a religião, a declaração afirma que os acordos políticos e governamentais sozinhos não são suficientes para os imensos desafios que se apresentam e que as organizações baseadas na fé podem oferecer um terreno sólido

para o suporte moral, educacional, ético, além de prover modelos de desenvolvimento sustentável.

4.2. 2016 – COP22 – Interfaith Climate Change – Statement to the world

Leaders

Assinado por mais de 230 eminentes líderes religiosos e espirituais de 44 países, a declaração *Interfaith Climate Change – Statement to the World Leaders* fez, durante as negociações climáticas de Marraquexe em 2016, um apelo às nações para que administrem de forma justa a transição para uma economia de baixo carbono. Além disso, exigiram que os governos transfiram os investimentos maciços dos combustíveis fósseis para energias renováveis, em linha com o Acordo de Paris e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável.

A delegação inter-religiosa que incluiu representantes católicos, hindus, budistas, dentre outras religiosidades, reuniu-se com a equipe de apoio às alterações climáticas do Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas, Ban Ki-Moon.

A declaração foi recebida pelo secretário, que endossou o forte apelo ao redirecionamento dos investimentos para energias limpas. “A energia sustentável e limpa está a crescer, mas não o suficientemente rápido para evitar o aquecimento global excessivo que provocará profundas perturbações económicas e sofrimento humano”, disse Ban Ki-Moon. Os líderes religiosos reforçaram este chamado como parte de sua declaração.

Além disso, Ban Ki-Moon declarou na Cimeira dos Líderes Religiosos e Seculares sobre as Alterações Climáticas que o impacto potencial do setor religioso é enorme, descrevendo-o como a terceira maior categoria de investidores do mundo que pode estabelecer construções religiosas ecologicamente sustentáveis, investir eticamente em produtos verdes, dar exemplo para o estilo de vida de bilhões de pessoas e tomar medidas para encorajar os líderes políticos a agir com mais ousadia na proteção das pessoas e do planeta.

Na segunda cimeira após o Acordo de Paris, o aquecimento global é considerado “uma oportunidade de embarcar em uma via de renovação espiritual definida por um despertar profundo e uma grandiosa ação ambiental”. Aspectos como a inter-relação com a Terra e menções indiretas ao seu valor intrínseco são colocados no texto, que

também interpreta a Terra como uma “herança sagrada e casa preciosa que devemos proteger”.

Para além das reivindicações, há um comprometimento por parte das organizações baseadas na fé em seguir a peregrinação pela justiça social e, por aqueles que lutam por ela a serem responsáveis pela Terra, “nossa Casa Comum”, em suas vidas individuais e em suas comunidades de fé. A observância dos padrões de consumo em direção a práticas sustentáveis e modos de vida frugais, ajudando assim a reduzir as emissões por parte das comunidades também é acordada pelos presentes. Comprometem-se a “detetar os riscos climáticos que afetam as comunidades, preparar para a prevenção e redução dos riscos, encorajando as comunidades a reconfigurarem alvos de resiliência climática até 2025 e tomarem as ações necessárias à adaptação dos impactos das mudanças climáticas”.

4.3. 2017 – COP23 Interfaith Climate Statement - Walk on Earth Gently – A Multi-Faith invitation to Sustainable Lifestyles

A contrastar com jatos privados que costumam transportar os líderes políticos até a Conferência das Partes⁸⁸, os líderes religiosos de importantes organizações protestantes, católicas, evangélicas, judaicas, hindus, muçulmanas, budistas, inter-religiosas e unitárias deslocaram-se em bicicletas até o local que sediou a COP23 em Bonn na Alemanha entre 13 e 14 de novembro de 2017. Os líderes espirituais apresentaram a Declaração Climática Multirreligiosa “Caminhar gentilmente sobre a Terra”. O momento foi considerado oportuno para que estilos de vida sustentáveis fossem pensados pelos fiéis.

A entrega do documento marcou o lançamento de uma nova iniciativa internacional multirreligiosa comprometida em adotar estilos de vias sustentáveis e apelaram aos seguidores religiosos e ao mundo para que façam o mesmo. As bicicletas

⁸⁸ É importante notar que os voos em jato privado têm um impacto ambiental significativo. As emissões de gás com efeito de estufa, principalmente o dióxido de carbono (CO₂), proveniente da combustão do combustível é altíssima. Essas emissões por quilômetro percorrido são as mais em comparação a todos os meios de transporte. Embora isso varie em função da cauda do avião, da eficácia dos motores e do número dos passageiros, os jatos privados produzem geralmente mais emissões do que os volumes comerciais. O modelo de jato privado mais frequentemente usado é o Gulfstream G650, que consome cerca de 500 galões (1.893 litros) de combustível por hora.

representavam um compromisso com os meios de transportes sustentáveis. O Bispo Marc Andrus, da Diocese Episcopal da Califórnia, declarou: “ao mudar os nossos próprios estilos de vida, os estilos de vida dos nossos fiéis e os hábitos de consumo das nossas congregações, podemos ajudar a cumprir o nosso compromisso com o Acordo de Paris. Para nós, é uma forma de afirmar em alto e bom som: ainda estamos dentro.”

A declaração representou uma afirmação partilhada por líderes religiosos de todo o mundo de que é necessária uma mudança generalizada de comportamento sustentável para que o aumento da temperatura global atinja as metas estabelecidas pelo Acordo Climático de Paris.

Após os acontecimentos em Bonn, uma comunidade de parceiros multirreligiosos iniciou um trabalho com líderes espirituais e pessoas de fé em todo o mundo para assegurar compromissos formais com um estilo de vida sustentável. “Estes compromissos irão acelerar um crescente movimento multirreligioso de vida sustentável”, afirmou Imam Saffet Catovic, Conselheiro Sênior da *GreenFaith*, a organização que coordena a iniciativa. Comprometidos a uma urgente mudança de caminho, a declaração exigiu que os grupos religiosos tomem ações e comprometam-se a fazer mudanças nas próprias vidas e apoiem os membros comunitários a seguirem no mesmo sentido. Porque a Terra é uma bênção e transmite beleza e um senso maior que nós mesmos, ela é considerada o maior dos templos, das mesquitas, dos santuários e das catedrais que pode existir.

4.4. 2020 – COP25 Religious Declaration of Unprecedented Human Emergency

A *National Religious Coalition on Creation Care*, uma organização inter-religiosa com engajamento ativo em relação às questões ambientais, governada por um comitê formado por representantes de comunidades religiosas judaicas e cristãs (ortodoxas, católicas, protestantes, evangélicas) anunciou em maio de 2019 a Declaração Religiosa de Emergência Climática Sem Precedentes.

Conforme o *press-release*⁸⁹ apresentado à imprensa, “a declaração esclarece dois fatos essenciais: que a humanidade tem uma janela de tempo extremamente curta para

⁸⁹ Ver: [Bispos episcopais e líderes religiosos dos EUA emitem Declaração Religiosa de Emergência Humana Sem Precedentes - Serviço de Notícias Episcopal \(episcopalnewsservice.org\)](https://www.episcopalnewsservice.org/news/2019/05/28/bishops-and-religious-leaders-from-around-the-world-announce-a-religious-declaration-of-climate-emergency). Acessado em 28/05/2024.

evitar o caos climático irreversível, e que as religiões em todo o mundo consideram proteger a Criação de Deus um imperativo moral e espiritual”. Foi anunciada publicamente no Pershing Park, um memorial estadunidense para a Primeira Guerra Mundial em Washington DC. As alterações climáticas foram percebidas pelos religiosos como um equivalente moral da guerra, cujo enfrentamento demanda o mesmo foco, fervor e autossacrifício das nações mobilizadas em contorná-las.

Já na primeira linha da declaração, a emergência climática sem precedentes é afirmada, considerada diferente de qualquer outro desafio que a humanidade já enfrentou “porque é amplamente irreversível por 1000 anos após a interrupção das emissões, com impactos profundos no clima global, nos ecossistemas e nas sociedades humanas pelos próximos 10 milênios e além”. As decisões que tomamos hoje podem assombrar a humanidade até o fim dos tempos.

A guerra nuclear, embora também irreversível, é apenas uma possibilidade. As mudanças climáticas induzidas pelo homem estão em andamento agora, e seus impactos são maiores e mais extensos do que os modelos científicos previam. Alteraremos significativamente o futuro da civilização como a conhecemos e podemos, eventualmente, causar seu colapso se continuarmos nesse caminho. (Religious Declaration of Unprecedented Human Emergency)

O documento clama por uma ação robusta e ousada:

Décadas de atraso na ação climática tornaram inúteis pequenas medidas corretivas e abordagens incrementais. Aqueles que estão investidos na manutenção do status quo, ou que apresentam propostas que são claramente incompatíveis com o que a ciência climática exige, estão condenando jovens inocentes – incluindo seus próprios filhos e gerações futuras – a um futuro de sofrimento inimaginável: a morte em massa de populações humanas e a extinção de espécies. (idem, ibidem)

A crise climática é enquadrada dentro de um contexto moral. A demora em seu enfrentamento é considerada um mal radical que, como pessoas de fé, os signatários opõem-se vigorosamente. Uma forte crítica aos meios de comunicação também é

endereçada pelos religiosos. Um dos autores do documento, o Professor de Teologia Filosófica e Estudos de Sustentabilidade da Universidade de Creighton, Dr. Richard W. Miller, refletiu sobre este último ponto.

A fabricação de dúvidas e a semeadura de confusão sobre as mudanças climáticas por think-tanks financiados pela indústria de combustíveis fósseis, as reportagens enganosas sobre mudanças climáticas por meios de comunicação ideologicamente orientados, o investimento em infraestrutura de combustíveis fósseis por bancos e investidores de alto perfil, a expansão de oleodutos, poços de petróleo e gás são ações radicalmente malignas que continuam até hoje. As instituições que se engajam nessas ações são inimigas da humanidade e da teia da vida. Vamos nos opor a essas instituições de nossas igrejas e sinagogas, de nossos púlpitos e tribunas, e de nossos salões sociais e espaços de reunião. Encheremos os corredores do poder como os jovens do Movimento Sunrise em sua pressão por um Green New Deal; vamos juntar-nos às crianças em idade escolar nas ruas em greve pela ação climática; e nos rebelaremos com os jovens da Rebelião da Extinção na corrida para evitar a desestabilização do sistema climático dentro do qual a civilização se desenvolveu. (Idem, ibidem)

O documento amplifica outras declarações já emitidas sobre as mudanças climáticas, incluindo a do Conselho Nacional de Igrejas, da Conferência dos Bispos Católicos dos EUA, da Conferência Central dos Rabinos Americanos, da Associação Nacional de Evangélicos e da Conferência Permanente dos Bispos Ortodoxos Canônicos, que também pediram aos formuladores de políticas e autoridades eleitas que tomassem medidas fortes para enfrentar as mudanças climáticas globais.

4.5. 2021 – COP26 Santa Sé: Fé e Ciência - Um Apelo à COP26 - A Joint Message for the Protection of Creation

Precedendo a COP26 sediada em Glasgow na Escócia, foi promovido um diálogo robusto relacionado ao clima, abrindo os olhos do mundo para o potencial dos líderes religiosos e suas instituições em preencher a lacuna entre fé e ciência. Estas discussões resultaram em um documento conhecido como “Apelo”. Em 4 de outubro de 2021, representantes das principais religiões do mundo juntaram-se a cientistas no Vaticano para pedir à comunidade internacional que aumentasse a ambição e intensificasse a

ação climática antes da COP26. Quase 40 líderes religiosos assinaram o documento conjunto, que foi apresentado pelo Papa Francisco ao presidente designado da COP26, Alok Sharma, e ao ministro italiano das Relações Exteriores, Luigi Di Maio.

O evento e o Apelo do Vaticano foram precedidos por uma série de diálogos virtuais entre os líderes religiosos e cientistas ao longo de 2021. Estes foram organizados pelas embaixadas britânica e italiana junto à Santa Sé. O apoio logístico e a facilitação para a organização do evento e das reuniões preparatórias foram fornecidos pela Wilton Park, uma agência executiva do Governo do Reino Unido.

Dentre os signatários havia representantes de alto perfil de todas as denominações cristãs, do judaísmo, do hinduísmo, do sikhismo, do budismo, do confucionismo, do taoísmo, do zoroastrismo, do jainismo, além de sunitas e xiitas – representando uma ampla gama de líderes religiosos. O documento faz um apelo para que o mundo atinja emissões líquidas zero de carbono o mais rapidamente possível, a fim de limitar o aumento da temperatura média global a 1,5 graus acima dos níveis pré-industriais. Além disso, pressiona as nações mais ricas e aquelas com maior responsabilidade a assumir a liderança, intensificando a ação climática internamente e apoiando financeiramente os países vulneráveis a se adaptarem e enfrentarem as mudanças climáticas.

A declaração também insta os governos a aumentarem a sua ambição e a sua cooperação internacional para a transição para energias limpas e para práticas sustentáveis de utilização dos solos, sistemas alimentares respeitadores do ambiente e financiamento responsável. Por fim, compromete os próprios líderes religiosos a uma maior ação climática. Notavelmente, a fazer mais para educar e influenciar os membros de suas tradições e participar ativamente do debate público sobre questões ambientais. Os líderes religiosos também estão comprometidos em adotar ações para tornar seus ativos comunitários mais verdes, como propriedades e investimentos.

Com a iminência de uma possível catástrofe global que já vem apresentando suas facetas, os líderes religiosos e cientistas imploraram à comunidade internacional que tomasse medidas rápidas, dizendo:

As gerações futuras nunca nos perdoarão se perdermos a oportunidade de proteger nossa casa comum. Herdamos um jardim: não podemos deixar um deserto para os nossos filhos (Um apelo à COP26 – A Joint Message for the Protection of Creation)

O presidente da COP26, Alok Sharma, respondeu ao chamado declarando:

Sinto-me honrado por receber este apelo conjunto histórico enquanto pressionamos por progressos no sentido de limitar o aumento da temperatura global a 1,5°C na COP26 dentro de apenas algumas semanas. Todos temos de ouvir as vozes das pessoas mais afetadas pelas alterações climáticas e espero que as pessoas de fé continuem a ser uma parte fundamental deste diálogo enquanto trabalhamos em conjunto para impulsionar a ação climática.

4.6. 2022 – COP27 Statement for Climate Justice by the Global South

A COP27 foi acolhida em Sharm el-Sheikh no Egito. Este foi mais um momento em que as religiões empreenderam esforços para se envolver com grandes atores estatais e não estatais, promovendo motivações éticas e morais para mudar as ações climáticas em todos os níveis, incluindo maneiras de promover uma transição energética justa e ampliar o financiamento climático em nível comunitário para a adaptação climática.

Em 2022, antes da COP27, a ONU pediu espaços inclusivos para a sociedade civil. Foi ressaltado pela Organização das Nações Unidas o papel essencial que a sociedade civil desempenha no avanço da ação climática. Além disso, foi solicitado que o Egito garantisse uma participação segura e significativa na conferência de grupos independentes. Apesar dos desafios apresentados, as religiões mais uma vez garantiram que suas vozes fossem ouvidas, organizando mais de 40 eventos paralelos, meditações, intervenções e ações para aumentar a ambição e aumentar a conscientização acerca da “Casa Comum”.

A declaração pela Justiça Climática redigida pelos religiosos de países do sul global exigiu que os países do norte tomassem responsabilidade pelas suas políticas

climáticas (vale lembrar que os Estados Unidos são responsáveis por 26% das emissões, apesar de deter apenas 5% da população mundial).

Como rede de organizações religiosas e da sociedade civil no Sul Global, exigimos que os países desenvolvidos tomem medidas conscientes. Os países desenvolvidos devem eliminar gradualmente os combustíveis fósseis até 2030 e apoiar a transição dos países em desenvolvimento para as energias renováveis. Deverão prestar apoio financeiro, tecnológico e de capacitação aos países em desenvolvimento para se adaptarem aos efeitos das alterações climáticas. O compromisso do Norte Global de criar financiamento climático em apoio ao Sul Global deve ser separado da ajuda ao desenvolvimento pré-existente. (Statement for Climate Justice by the Global South)

4.7. **2023- COP28 - *Faith for Climate: A Call to Action - Confluence of Conscience: Uniting for Planetary Resurgence* – Abu Dhabi Interfaith Statement for COP28**

A declaração *Faith for Climate: A Call to Action - Confluence of Conscience: Uniting for Planetary* é uma declaração inter-religiosa redigida para a Conferência das Partes acolhida em Abu Dhabi (COP28), publicada durante a Cúpula Global de Líderes Religiosos, Confluência da Consciência: Unindo para o Ressurgimento Planetário. Foi realizada de 6 a 7 de novembro de 2023 nos Emirados Árabes, país anfitrião da COP28, considerado o país muçulmano mais progressista no que diz respeito às alterações climáticas, especialmente por ser sede da *International Renewable Energy Agency*.⁹⁰

Na ocasião, a Cúpula Global de Líderes Religiosos reuniu mais de 150 representantes da ciência e de grandes tradições religiosas, incluindo baha'í, budismo, cristianismo, hinduísmo, islamismo, judaísmo, sikh e tradições indígenas. O encontro teve o objetivo de aumentar as ambições climáticas durante a COP28. Nomes notáveis juntaram-se ao Sheik Mohamed bin Zayed Al Nahyan, presidente dos Emirados Árabes, como o presidente da COP28, o Sultão Ahmed Al Jaber, O Patriarca Bartolomeu de Constantinopla, o Secretário do Estado de Santa Sé, representando o Papa Francisco

⁹⁰ Ver: [IRENA – International Renewable Energy Agency](#). Acessado em 04/04/2024.

(que por razões de saúde não pôde comparecer). Uma mensagem em vídeo gravada pelo Secretário-Geral das Nações Unidas, António Guterres, foi exibida durante a ocasião. Al Jaber chamou o COP28 de “um momento de verdade para o mundo se alinhar em torno de resultados negociados e ambiciosos para cada nação, para cada fé, cada comunidade, cada família e cada pessoa que vive neste planeta”.

Sediar tal evento e reuniões de alto nível têm sido uma característica diferenciadora da abordagem da COP para a solução de problemas de mudanças climáticas. Durante a reunião, a Declaração Inter-Religiosa foi assinada por 28 representantes religiosos. Os líderes religiosos entendem que a crise climática é uma crise de proporções proliferantes, que reúne questões de saúde pública, de desigualdade de género, de fenómenos migratórios e outras questões que tocam aspetos variados da vida. Para eles, a crise é, na raiz, espiritual. “Não se trata apenas de combustíveis fósseis e carbono na atmosfera, é também sobre como vivemos enquanto seres espirituais em uma realidade física”, proferiu o rabino Yonatan Neril⁹¹.

Os signatários reuniram-se para expressar uma “preocupação compartilhada com os crescentes impactos climáticos que ameaçam nosso estimado planeta, bem como nosso compromisso comum de enfrentar conjuntamente a crise global”. “Há questões mais profundas subjacentes a esta crise – incluindo o pensamento de curto prazo, a ganância, a arrogância e o materialismo. E há soluções espirituais como o pensamento de longo prazo, a humildade, cuidar de outras pessoas, cuidar de outras criaturas, que acho que precisam sustentar a abordagem da humanidade para conter as mudanças climáticas”, endossou Neril durante a Cúpula Global de Líderes Religiosos em Abu Dhabi a 9 de novembro.

Para Neril, que escreve extensivamente sobre as interconexões espirituais, a degradação ecológica e a guerra, há um imperativo religioso urgente de agir sobre as mudanças climáticas. Segundo ele, é uma surpresa agradável que 200 pessoas de muitas religiões, líderes religiosos e clérigos reúnam-se, especialmente em tempos turbulentos.

⁹¹ Com base em Jerusalém, Neril fundou o Centro Inter-religioso para o Desenvolvimento Sustentável em 2010, uma organização sem fins lucrativos que faz campanhas na intersecção entre religião e ecologia.

“É um contraponto ao conflito que ocorre em outros lugares do Oriente Médio”, afirmou.

Neste sentido, a declaração “Confluência da Consciência” empenha-se em ecoar uma “voz moral e de autoridade espiritual dos líderes religiosos em todo o mundo para convocar a consciência dos líderes mundiais, despertar sua ambição e inspirá-los a fazer o que é necessário”, como disse o secretário-geral António Guterres em vídeo.

Um chefe Indígena Lakota reconheceu a Cúpula como uma oportunidade para os líderes religiosos e espirituais colocarem os corações, mentes e espíritos juntos para pensarem a vida que será dada aos filhos da humanidade. E assim a declaração foi passada a uma jovem dos Emirados Árabes Unidos, que simbolizou as gerações futuras, cujas vidas dependem das ações climáticas.

Conforme sublinhado pelo site *Carbon Report*⁹², a declaração reforçou “a urgência do diálogo e da ação, destacando a necessidade de enfrentar as alterações climáticas com solidariedade, responsabilidade e esperança”. Os signatários sublinharam a importância da ciência e da sabedoria tradicional, bem como o compromisso com os direitos humanos. O documento também apela a um modo de vida baseado em valores éticos e sustentáveis. A promoção da transição para energias sustentáveis é endossada, assim como a mudança de paradigma em direção a um pensamento circular.

Os líderes enfatizaram a importância da declaração como uma forte sinalização ecumênica antes da COP28, onde milhares de pessoas, incluindo chefes de Estado, líderes da indústria, especialistas em clima tomarão decisões cruciais para a proteção do planeta. Eles reafirmaram a importância da colaboração entre os líderes religiosos e encorajaram a mobilizar suas comunidades globalmente. Todavia, a declaração exorta as empresas e os formadores de políticas a adotarem uma transição rápida e justa para longe dos combustíveis fósseis, e não uma eliminação explícita. Os Emirados Árabes Unidos responderam às críticas de sua disposição de abraçar e se envolver com empresas de combustíveis fósseis como parte da agenda de reformas da COP 28,

⁹² Ver: [Papa Francisco e lideranças religiosas de todo o mundo estarão presentes na COP28 - carbonreport.com.br](https://carbonreport.com.br) Acessado em 28/05/2024.

observando a necessidade de “equilíbrio e pragmatismo”. Esta abordagem é muitas vezes justificada com base no conceito islâmico de *mizaan* (equilíbrio). Os Emirados Árabes Unidos também vincularam diretamente a lei islâmica e as *fatwas* à agenda da COP 28, destacando o papel do Islã na promoção de um ethos mais favorável ao clima.

Conforme endossado por Iyad Abu-Mogli, diretor da *Faith for Earth*: como mais de 85% da população mundial possui alguma fé religiosa ou espiritual, a priorização do clima por estes líderes pode ser extremamente influente. Serve como um lembrete à agência individual e ao poder coletivo para pressionar os governos a agir. No contexto da Cúpula, foi entendido que as instituições religiosas são a maior ONG do mundo, conforme apontou o rabino Neril. “E são realmente a única força que pode promover as mudanças comportamentais que serão exigidas da humanidade se quisermos viver de forma sustentável neste planeta”. Do ponto de vista das negociações climáticas, “os líderes religiosos podem falar sobre as mudanças climáticas de um ponto de vista muito mais moral, dado seu envolvimento de grande alcance na ajuda global, eles sabem de onde falam”, concluiu.

No mesmo contexto, o presidente da COP28, o Sultão Al Jaber saudou a *Laudate Deum* do Papa Francisco, lançado um mês antes do evento, chamando-a de verdadeiramente inspiradora. “Sem dúvida, sua intervenção e defesa da ação inspirarão milhões e nos ajudarão a aumentar a ambição na COP28 que precisamos urgentemente corrigir”, exaltou.

Um novo Fundo de Perdas e Danos foi requerido pelos religiosos e finalizado na COP28. Esse tipo de questão foi considerado importante no escopo das religiões que viram os grupos religiosos como extremamente influentes nesse âmbito. “Não é apenas uma questão econômica, não é apenas uma questão social, mas é sobre o senso de herança cultural, sobre coração espiritual das pessoas sendo lavado, como se fossem pequenas ilhas tomadas pelo oceano, ou sua língua sendo perdida”, endossou o Sultão.

Este foi um evento histórico no engajamento das tradições religiosas, espirituais e indígenas⁹³, considerado o de maior fôlego e relevância e de maior importância no

⁹³ Abaixo algumas declarações feitas por líderes religiosos para o evento:

processo de elaboração de respostas para a resolução das crises globais em direção às mudanças climáticas. Como consequência, a COP28 abrigou o primeiro *Faith Pavilion*⁹⁴ da história, um local de encontro, especialmente dedicado ao engajamento das comunidades de fé nas discussões da Conferência.

Situado no coração da COP28, ao lado da Cúpula Mundial de Ação Climática e das zonas de negociações, o Pavilhão da Fé recebe mais de 65 sessões. Eles reúnem religiosos e outros representantes da sociedade civil, povos indígenas, cientistas,

Sua Eminência, Prof. Mohamed Al-Duweini, Deputado de Al-Azhar representando Sua Eminência o Grande Imã de Al-Azhar Ahmed Al-Tayeb, declarou: "Nós nos reunimos aqui nesta cúpula como um prelúdio para a COP28, com esperança de que ela se distinga das conferências passadas, alcançando resultados mais substanciais por meio de esforços cooperativos com todos os setores, incluindo comunidades baseadas na fé, para se tornar mais proativo e pragmático na abordagem dos impactos das mudanças climáticas".

Sua Santidade o Patriarca Ecumênico Bartolomeu I disse: "Nosso planeta está ameaçado como nunca por atividades humanas ambientalmente perigosas. Nossas tradições de fé compartilham ensinamentos fundamentais sobre a responsabilidade espiritual de cuidar da criação de Deus. Temos de trazer todo o peso da nossa autoridade moral para inflamar a consciência ambiental da sociedade. Toda a vida está interligada. A humanidade depende da natureza. Precisamos restaurar o equilíbrio da Terra."

A avó Mona Polacca, líder indígena da tribo indígena do rio Colorado, disse: "Esta cúpula é uma oportunidade histórica para nós, líderes religiosos e espirituais, fazermos como o grande Chefe Indígena Lakota Sitting Bull disse em sua infinita sabedoria: 'Vamos colocar nossos corações, mentes e espírito juntos para ver que vida daremos aos nossos filhos'".

O juiz Mohamed Abdelsalam, secretário-geral do Conselho Muçulmano de Anciãos, observou: "À medida que nosso mundo se aproxima de danos climáticos irreversíveis que só podem ser abordados por meio de esforço coletivo, o Pavilhão da Fé na COP28 chega em um momento crítico em que ampliar a ação climática em todos os setores da sociedade, erradicar a ignorância sobre as mudanças climáticas e aumentar a conscientização sobre as questões ambientais se tornaram imperativos."

O rabino David Rosen, presidente internacional da Religions for Peace, disse: "A crise climática também é uma crise espiritual e moral, onde precisamos transformar nosso modo de viver. Como líderes e representantes das religiões mundiais, nosso papel nos dá uma plataforma e uma posição para encorajar, influenciar e motivar as pessoas e, assim, uma responsabilidade de ajudar a orientar nossas comunidades em como restaurar, proteger e viver em harmonia com o mundo natural."

Bhai Mohinder Singh, OBE KSG, lembrou: "Os esforços seculares permanecerão empobrecidos a menos e até que nos unamos para aproveitar o potencial espiritual que está latente em nós. O ressurgimento planetário envolve curar e restaurar a Mãe Terra, degradada e esgotada pelas atitudes e atividades humanas".

⁹⁴ Ver: [About - Faith Pavilion \(faithatcop28.com\)](https://www.faithatcop28.com)

jovens e líderes políticos. O Pavilhão simboliza a colaboração global e multirreligiosa no enfrentamento da emergência climática causada pelo homem. Facilita o diálogo intergeracional, promove o papel da religião e da espiritualidade no movimento climático e defende soluções holísticas de longo prazo para proteger a Terra e seu clima. O Pavilhão oferece uma oportunidade única para o envolvimento baseado na fé com as principais partes interessadas, incluindo delegações políticas, tomadores de decisão, negociadores e líderes empresariais para garantir uma ação climática rápida e eficaz.⁹⁵

O *Faith Pavilion* acolheu 65 sessões organizadas por mais de 70 organizações. A partilha de valores comuns e a redução das barreiras entre as tradições religiosas apoiaram a construção de fortes parcerias. O slogan do *Faith Pavilion* “Explorando a Fé, a Ciência, o Clima e o Humanitarismo: Fornecendo uma plataforma para novas ideias e parcerias” parece um apelo inspirador aos tempos vindouros.

5. Conclusão Parcial

Com base nas declarações inter-religiosas mencionadas neste capítulo, pode-se identificar vários pontos de convergência entre os textos que refletem a importância das ações climáticas discutidas no fórum da Conferência das Partes e o papel das religiões nesse contexto. Aqui estão os principais pontos de convergência encontrados nas declarações:

1. O reconhecimento da Crise Climática: Todas as declarações reconhecem a gravidade da crise climática e a necessidade urgente de ação. Há uma clara ênfase na emergência e nos impactos devastadores das mudanças climáticas em termos de aquecimento global, aumento do nível do mar e desastres naturais.

2. Responsabilidade Moral e Espiritual: As religiões são vistas como fontes de valores e princípios éticos que podem guiar a ação climática. Declarações como a da COP21 e COP25 enfatizam que proteger o meio ambiente é uma obrigação moral e espiritual.

3. Interconexão entre Humanidade e Natureza: A Terra é frequentemente descrita como um presente divino ou sagrado que deve ser protegido. Há uma forte

⁹⁵ [About - Faith Pavilion \(faithatcop28.com\)](http://faithatcop28.com)

ênfase na interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente, vista, por exemplo, na COP22 e COP26. As declarações evidenciam que as visões religiosas acerca do planeta (Mãe-Terra, Casa Comum, Dom, Presente de Deus, Criação Divina, Jardim, Lar Comum, Nosso Templo), aquilo que compreendemos como metáforas-conceituais, são fontes diversas e dinâmicas de imagens morais e vocabulários que articulam a identidade humana e a responsabilidade pela natureza. Os conceitos religiosos foram proeminentes no discurso sobre a responsabilidade ambiental, a exemplo do imperativo de “cuidar da criação”, ou “zeladoria” da criação. Tais ideias sublinham que o ambiente exige um sentido de identidade mais amplo que o meramente secular, um sentido de um todo ecológico e espiritual para além das preocupações reducionistas e materialistas, um sentido que modera o egocentrismo e abraça a comunidade mais ampla da vida.

4. Chamado à Ação Concreta: As declarações não apenas reconhecem a crise, mas também fazem chamadas específicas para ações concretas, como a transição para energias renováveis, redução de emissões de gases de efeito estufa e investimentos em tecnologias sustentáveis (COP22, COP27, COP28).

5. Justiça Climática: A questão da justiça climática é central, destacando a necessidade de abordar as desigualdades sociais e econômicas exacerbadas pelas mudanças climáticas. A COP27, por exemplo, exige que os países desenvolvidos assumam a responsabilidade histórica e ajudem os países em desenvolvimento.

6. Importância das Conferências das Partes (COP): As declarações reconhecem a importância das COPs como momentos críticos para influenciar políticas globais e tomar decisões importantes para a mitigação das mudanças climáticas. A COP21, sendo a primeira após o Acordo de Paris, foi destacada como uma oportunidade crucial para a justiça climática.

7. Colaboração e Solidariedade Inter-religiosa: Há uma forte ênfase na colaboração entre diferentes tradições religiosas para abordar a crise climática de maneira unificada. As declarações na maioria das vezes são assinadas por líderes de múltiplas fés, demonstrando um compromisso conjunto (COP23, COP28).

8. Educação e Mobilização Comunitária: As declarações incentivam a educação ambiental e a mobilização das comunidades de fé para adotar estilos de vida sustentáveis e apoiar ações climáticas. Isso é particularmente enfatizado na COP26 e COP23.

Esses pontos de convergência destacam como as diferentes tradições religiosas podem unir-se em torno de valores comuns para enfrentar a crise climática e promover ações sustentáveis a nível global. Nota-se que a consciência e as preocupações globais sobre as alterações climáticas e as suas consequências para o ambiente e para a vida em geral nunca foram tão elevadas nos círculos religiosos e espirituais. Todavia, a vontade política para mitigar o risco climático e inverter a tendência mais pessimista, garantindo um futuro sustentável e viável a toda a vida ainda está muito aquém das expectativas. Embora tenham sido feitos alguns progressos significativos, especialmente em termos de acordos, os danos causados aos ecossistemas estão a aumentar e o seu impacto está a tornar-se cada vez mais devastador, independentemente dos alertas que se intensificaram de 2015 para cá. As sociedades não estão igualmente equipadas para enfrentar este risco, como os países do Sul e algumas comunidades, como as populações indígenas, estão sob ameaça direta de perder as condições de sobrevivência nas suas próprias terras.

Para enfrentar a crise climática, que se tornou uma crise da vida e do futuro, todas as vozes são necessárias e estão sendo recrutadas. É devida uma atenção especial às vozes religiosas e indígenas, uma vez que representam, em muitos casos, as populações sem voz, mas mais impactadas e herdeiras de sabedoria ética e espiritual, capazes de reenquadrar a questão para além das agendas económicas e políticas. É evidente que as declarações religiosas apelaram aos líderes globais para agirem sobre a crise das alterações climáticas. As perspetivas religiosas foram endossadas nestes documentos e podem ser proveitosas para suscitar novas compreensões e interações com o meio ambiente e as questões ambientais, sugerindo formas de relacionamento diferentes e possivelmente menos destrutivas e ecologicamente prejudiciais do que a cosmovisão secular moderna.

Atualização da Discussão: Da Crise Ecológica ao Tecnofascismo: Religião, Poder e os Limites do Discurso Soteriológico diante da Nova Ordem Tecropolítica

1. Introdução

À medida que esta investigação aproximou-se de sua conclusão, tornou-se inadiável a consideração de um fenômeno ainda mais recente e alarmante: a emergência acentuada de regimes tecnofascistas em 2025 que redefinem os contornos da crise civilizacional contemporânea. Figuras paradigmáticas como Donald Trump e, mais recentemente, Elon Musk — este último convertendo capital tecnológico em poder político direto — personificam uma inflexão histórica que desloca a questão ecológica do centro das preocupações globais.

Se ao longo desta tese investiguei os nexos entre religiosidade, ecologia e os desafios da sustentabilidade diante da emergência climática, os acontecimentos recentes evidenciam uma mudança profunda. A devastação ambiental não apenas se intensifica por meio de políticas negacionistas, mas passa a ser secundarizada em uma conjuntura marcada pela erosão das bases democráticas. Assim, esta discussão propõe uma análise crítica sobre como a ascensão de um poder tecnopolítico autoritário — articulado ao capitalismo verde e a estratégias de captura ideológica — redefinem o horizonte da ação ecológica e a própria gramática da resistência.

A história demonstra que os valores religiosos, ainda que inspiradores, frequentemente se mostram vulneráveis à lógica de mercantilização promovida pelo capital. Como observou Cornelius Castoriadis, o capitalismo possui uma extraordinária capacidade de transformar em mercadoria barata até mesmo aquilo que o ameaça. Assim, o discurso ecológico, bem como as narrativas religiosas do cuidado, são apropriados e ressignificados para se adequarem à racionalidade de mercado.

Exemplos disso incluem a retórica do “capitalismo verde”, que promete soluções tecnológicas sem alteração da lógica de crescimento, e o discurso neopentecostal da prosperidade, que legitima a exploração econômica e desvaloriza regulações ambientais. Nesse cenário, a ética religiosa, sem o respaldo de uma infraestrutura

política e institucional, torna-se impotente diante das engrenagens extrativistas e ideológicas do capitalismo contemporâneo.

As múltiplas iniciativas inter-religiosas em prol da paz e da sustentabilidade, embora louváveis, mostram-se insuficientes frente a esta realidade em que as *bigtechs* simulam o diálogo apenas para capturar e neutralizar a diferença. O tecnofascismo se apropria da linguagem ética — diversidade, empatia, sustentabilidade — para ocultar seu projeto totalizante e excludente. Neste cenário, torna-se necessário romper com o paradigma conciliatório e assumir uma postura teológica do conflito. Não se trata de incitar cruzadas ideológicas, mas de reconhecer a existência de antagonismos inegociáveis. Uma inter-religiosidade verdadeiramente relevante será aquela que brota do chão da dor partilhada, das experiências comuns de exclusão e resistência, para além da administração institucional.

2. O Projeto Fáustico de Elon Musk e a Mística do Extrativismo

O extrativismo contemporâneo, legitimado por uma espiritualidade tecnológica de transcendência artificial, assume contornos teológicos. A retórica de Elon Musk não rompe com o paradigma moderno, mas o intensifica: destruir a Terra torna-se condição para salvar a espécie. Essa espiritualidade substitui o imaginário religioso tradicional por uma teleologia tecnocientífica, em que a carne é superada pela máquina e a Terra, convertida em obstáculo, deve ser abandonada.

Trata-se de um culto à inovação, cujo altar é o laboratório, e cujo dízimo é pago com sangue indígena, destruição de ecossistemas e precarização do trabalho. Para fazer frente a esse culto, impõe-se uma espiritualidade do limite — uma ética do suficiente, da reverência e do cuidado. A reconfiguração da crise ecológica sob o domínio do tecnofascismo não representa sua superação, mas sua radicalização. A ameaça ambiental, agora subsumida por uma lógica de dominação total, exige respostas teológicas e éticas que transcendam essa retórica.

Os valores das tradições religiosas, embora relevantes para a promoção de uma ética ambiental, revelam-se insuficientes para confrontar a lógica extrativista do capitalismo em sua fase mais agressiva. Muito porque nesse contexto, Elon Musk

emerge como ícone de um “capitalismo verde superficial”, cujas promessas de sustentabilidade mascaram práticas altamente predatórias. A produção de veículos elétricos pela Tesla, por exemplo, demanda a extração intensiva de metais raros como lítio e cobalto, frequentemente em condições precárias no Sul Global. O imaginário promovido por Musk conjuga elementos de messianismo tecnológico e colonialismo espacial. Sua proposta de colonizar Marte, ao invés de enfrentar as causas estruturais da crise ambiental, reitera uma lógica de fuga e sacrifício da Terra em nome de um progresso ilusório. Musk é um sujeito que se ostenta como um mito do Salvador Tecnológico.

Adicionalmente, a centralização de recursos estratégicos — como comunicação (Starlink), transporte e inteligência artificial — que representam a privatização do futuro, consolidam a lógica tecnofascista sob a aparência de inovação. Esse domínio centralizado nas mãos de um bilionário, cujo modelo de “sustentabilidade” é baseado no crescimento contínuo, vai em contradição com os limites ecológicos do planeta.

Já Donald Trump representa o outro lado do tecnofascismo, onde a tecnologia é usada para consolidar um regime autoritário e antiambientalista. Suas políticas e retórica incluem a desregulação ambiental. Durante seu governo, ele enfraqueceu legislações ambientais, favorecendo indústrias de combustíveis fósseis, promoveu o negacionismo científico e o uso de sistemas de vigilância digital contra ativistas e dissidentes.

Ambos os líderes ilustram a fusão entre autoritarismo, corporativismo e tecnologia: enquanto Musk representa o fetiche por uma tecnofilia mística amparada por uma sustentabilidade despolitizada, Trump simboliza a retomada brutal do extrativismo clássico. Trump consolidou uma aliança entre grandes corporações e o Estado para exploração agressiva dos recursos naturais, especialmente em áreas protegidas e terras indígenas nos EUA. Seu discurso incentivou um modelo econômico baseado em exploração predatória e resistência às energias renováveis, atrasando políticas ambientais globais.

Em suma, Elon Musk e Donald Trump representam de forma paradigmática, a fusão contemporânea entre autoritarismo, corporativismo e tecnologia, onde o progresso tecnológico é usado para consolidar o poder de elites econômicas e políticas, em detrimento da democracia e da sustentabilidade ambiental. Eles ilustram com

precisão como o poder político e económico se entrelaça à inovação tecnológica para consolidar novas formas de dominação e controle. Ambos promovem um modelo onde a tecnologia serve ao lucro e ao controle, em vez de uma transformação real na relação entre humanidade e natureza. Dessa forma, o tecnofascismo não apenas ignora os limites ecológicos do planeta, mas também restringe alternativas democráticas para lidar com a crise climática.

Neste cenário, os valores religiosos podem fornecer uma ética inspiradora, mas são insuficientes para reverter a infraestrutura de poder económico que mantém o extrativismo capitalista. Um mundo realmente ambientalista exigiria mudanças estruturais profundas, que combinassem ética ecológica, novas formas de economia e movimentos sociais capazes de desafiar o poder das grandes corporações, das *bigtechs* e dos Estados extrativistas. Se a disputa for apenas entre valores religiosos e o capitalismo extrativista, a religião perderá, a menos que consiga se aliar a forças políticas e sociais que promovam uma mudança sistêmica.

Conclusão

A presente tese procurou construir uma contribuição original e situada ao debate sobre a persistência das religiões na contemporaneidade, tendo como ponto de partida a hipótese de que, em vez de desaparecimento ou simples acomodação funcional, vivemos um momento de reconfiguração profunda dos regimes de religiosidade e espiritualidade, que têm encontrado formas renovadas de presença pública, de performatividade política e de elaboração de sentido diante da crise ecológica global.

Tal reconfiguração se dá, conforme buscamos demonstrar ao longo do trabalho, por meio de múltiplas vias: da reconversão cosmológica e ética das tradições religiosas às práticas de ativismo espiritual ligadas às lutas por justiça ambiental; das reelaborações doutrinárias promovidas por lideranças eclesiais aos rituais e peregrinações que performam sentidos de pertencimento ecológico e de comunhão com a terra; da crítica às formas de dominação tecnocientífica à proposição de outros modos de habitar o mundo, ancorados em sabedorias ancestrais e experiências do sagrado que escapam ao paradigma moderno.

Esta complexa intersecção entre as narrativas religiosas e as pautas ecológicas, destacando a importância desse entrecruzamento como um fenômeno contemporâneo significativo, encontrou ressonância institucional especialmente dentro do quadro da ONU. A investigação detectou que a crise ambiental contemporânea, marcada pela perda de biodiversidade, as mudanças climáticas e a degradação dos ecossistemas, tem raiz antropogénica e requer uma abordagem multidimensional que vai além das soluções tecnocientíficas.

Apostamos, nesse percurso, em uma abordagem transdisciplinar, que articula referências da sociologia, da antropologia ecológica, da teologia da criação, da ética ambiental e da filosofia política. Essa opção metodológica não foi apenas uma escolha estratégica, mas decorre da própria complexidade do objeto: compreender os modos como as religiões se relacionam com a crise ecológica exige atravessar fronteiras disciplinares, epistemológicas e até mesmo espirituais. Exige, também, estar disponível ao espanto e à escuta, sem antecipar conclusões nem reduzir o campo religioso às suas expressões hegemônicas ou institucionalizadas.

No campo da sociologia, a crise ambiental pôde ser entendida no enquadramento teórico de uma radicalização da sociedade industrial, que gerou o que Ulrich Beck (2010) chamou de *Sociedade do Risco*⁹⁶, este que é o autor mais conhecido

⁹⁶ Por entender assim, este trabalho é simpático à Teoria da Racionalização Reflexiva, proposta por Ulrich Beck (2013) quando este argumenta que vivemos numa Modernidade Reflexiva implicada na *Sociedade do Risco*, que se assenta em um mundo de incertezas fabricadas. Prolífico e de ampla produção bibliográfica, Ulrich Beck é um dos sociólogos a trazer a questão ambiental para o seio da teoria social ao questionar a forma disruptiva com que o projeto civilizatório de uma modernidade que pretendia a construção de quadros de certeza tenha produzido seu exato oposto: quadros de incerteza. Em *Sociedade de Risco – Rumo a uma outra Modernidade* (1986|2013), Beck tecerá sua análise crítica voltada à racionalidade ultra-especializada da ciência e à adequabilidade da sociologia clássica para explicar e compreender a sociedade contemporânea (Bosco, 2016). A suspeição de Beck em relação à Ciência é guiada por um olhar em direção aos danos produzidos pelo processo de industrialização que impuseram a necessidade da atenção devido à excepcional magnitude de seus potenciais efeitos deletérios finais. A ameaça do apocalipse ambiental autoproduzido repousa em um tempo de suspeitas em relação à Ciência e à industrialização que parecem ter falhado em sua missão histórica e objetiva de emancipação universal da humanidade. O diagnóstico é de que na medida em que a sociedade industrial avançou (sociedade esta em que predomina a lógica da riqueza), a sociedade subsequente, pós-industrial, passou a configurar-se pela lógica do risco que deixou de ser individual para configurar-se como ameaça global e distribuída. Segundo o pensamento beckiano, a Modernidade Reflexiva refere-se a um tempo em que as inovações tecnológicas, a ciência, a engenharia e o mercado produziram uma nova paisagem global, ameaçada por riscos que só podem ser conhecidos por meio delas próprias. No plano da reflexividade de Beck, tal racionalização de segundo grau - ao detectar as auto-ameaças e os conflitos inerentes - desperta tipos completamente novos de temores, ansiedades e comportamentos sobre um futuro incerto. “Essa nova modernidade opera mudanças radicais na política, na economia e no comportamento, na medida em que a produção social de riquezas se faz acompanhar, cada vez mais, de uma produção social de riscos – de instabilidades dos mercados às catástrofes ambientais e ao terrorismo”. (Beck, 1986|2013, p. 23)

A grande questão dessa Segunda Modernidade é que ela desafia as bases estruturantes da Teoria Social Moderna em suas grandes vertentes e narrativas. A ideologia do progresso, entendida como matriz de significados da Primeira Modernidade, conheceu no século passado uma vigorosa deslegitimação, consequência dos traumas culturais do século XX. Eventos nefastos como o Shoah e a Bomba Atômica invalidaram clássica equação segundo a qual o mundo habilmente disciplinado pela razão científica iria inevitavelmente melhorar as condições da humanidade. As calamidades vivenciadas e as ameaças planetárias que colocaram e colocam em xeque a sobrevivência da nossa e de outras espécies são apresentadas como preço do sucesso da Primeira Modernidade, posto que não do seu fracasso. Ao contrário das ameaças anteriores, as de hoje não apenas resultam do desenvolvimento da Ciência, como demandam da Ciência para serem compreendidas ou percebidas com maior precisão. Será sob tais

de todos aqueles que escreveram sobre a incerteza na sociedade contemporânea. Para a Teoria do Risco, os quadros de incerteza criados pelos processos de modernização configuram uma modernidade reflexiva que se desenvolveu a partir da metade do século XX. Diferentemente da primeira modernidade, a modernidade reflexiva precisa resolver problemas criados pelo próprio processo de modernização, os efeitos colaterais de dimensões ideológicas, ambientais, técnicas e económicas. Beck detecta uma circularidade no que chamou de Sociedade do Risco, uma vez que as causas dos problemas criados pela radicalização da modernidade são incorporadas nas estratégias de diagnóstico e solução, sugerindo uma lógica de enfrentamento a partir da mesma racionalidade que os criou. Esses riscos produzem ameaças a todas as formas de vida e não são restritos regionalmente, apesar de estarem mais acentuados em regiões mais empobrecidas do planeta. Assim sendo, como poderiam os problemas gerados pela tecnologia e a exploração exaustiva do mundo serem solucionados com a mesma lógica? Como podem os problemas relacionados ao crescimento serem solucionados com mais crescimento?

A partir desta interpretação, compreende-se o surgimento da integração de narrativas ecológicas e religiosas como uma resposta inusitada, inovadora e, talvez, necessária. As tradições religiosas, com suas ricas histórias e práticas ritualísticas, vêm demonstrando grande fôlego em sua capacidade de mobilizar valores éticos e morais profundos, promovendo uma maior consciência ambiental vinculativa com a terra em

condições cognitivas, de certa desconfiança, ambivalência ou duplo-vínculo ⁹⁶em relação à panaceia científica e ao mito do progresso - que parecem ter falhado na missão histórica de emancipação da humanidade - que as fontes míticas e carismáticas de conhecimento do mundo entrarão em jogo, dispostas a inspirar comportamentos ambientalmente adequados (Giner, 2003, p. 205). A quebra da narrativa tradicional da aliança entre Progresso e Ciência produziu um vazio de significado que tem vindo a ser prontamente preenchido por narrativas alternativas.

Tal ideia é adequada e alinha-se, conforme os apontamentos de Giner (2003), à argumentação weberiana, segundo a qual “é possível demonstrar como a racionalização do mundo e a aplicação do enfoque científico em muitas esferas da ação social também engendraram novas formas de irracionalidade, e estas são particularmente agudas no que diz respeito às relações humanas com o mundo natural e o meio ambiente” (Idem, ibidem, p. 202).

comunidades de base. Essa consciência ressoa emocionalmente em vastas populações e produz resultados materiais.

Verificou-se que as instituições religiosas têm desempenhado um papel crucial ao se posicionarem como mediadoras e influenciadoras em questões ambientais globais. A tese aponta que essas instituições não apenas adotam discursos ecológicos, mas também reinterpreta suas próprias doutrinas para incorporar uma ética ambiental. Exemplos notáveis incluem a *Encíclica Laudato Si`* do Papa Francisco, que integra a preocupação com o meio ambiente no cerne da doutrina católica, e as declarações de outras religiões que abordam a partir dos textos sagrados a necessidade de proteger a natureza como parte de suas práticas espirituais.

Este tipo de abordagem do mundo natural ganhou fôlego porque as vozes críticas e a descrença nas habilidades salvíficas da tecnociência e no triunfo do progresso moldaram significativamente o desenvolvimento de vozes ecológicas religiosas, pois a capacidade da ciência de pavimentar o caminho glorioso da humanidade em direção a um futuro brilhante foi destronada por uma série de eventos. Isso criou espaço para que as tonalidades religiosas pudessem ter novamente alcance sobre o mundo natural, embora a diferenciação institucional e as dualidades tradicionais do pensamento moderno em princípio tenham restringido esse domínio à Ciência Moderna que despachou para a religião o campo supra-empírico.

Se é bem verdade, como colocou Max Weber em *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904-5 | 2004), que o Deus protestante do calvinismo puritano tornou-se radicalmente transcendente, essa remoção do divino e da sacralidade do mundo abriu caminho para a exploração científica (capitalista) do mundo natural, ampliando radicalmente o dualismo matéria-espírito já presente no Cristianismo. A crença calvinista na predestinação alimentou uma relação paradoxal com a natureza: embora Deus não estivesse mais no mundo, a natureza tinha valor positivo, pois poderia revelar por meio de um estudo minucioso – a mente de Deus. Ainda que a natureza pudesse revelar Deus, ela não tinha valor em si mesma, e o esforço para provar a própria salvação agindo para promover a glória de Deus levou ao desejo de ordenar e controlar o “caos caído” da natureza, que curiosamente representa a mente de Deus.

A doutrina da incondicional distância de Deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano, explica a posição absolutamente negativa perante todos os elementos de ordem sensorial e sentimental, pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões dos sentimentos (Weber, 1904-5|2021, p. 96).

Ao propor uma compreensão do capitalismo enquanto cultura do mundo moderno - não em termos estritamente económicos e materiais - mas como um “espírito”, uma conduta de vida cujos fundamentos morais e simbólicos estão enraizados na tradição religiosa, Weber adiantou em mais de meio século um problema que viria a ser recolocado em pauta diante dos processos de degradação do mundo. É neste sentido que os estudos ambientais e os estudos religiosos compartilham fenômenos de pesquisa, pois reconhecem que a interação humana com sistemas ambientais é influenciada por sistemas religiosos e que as próprias tradições religiosas ou formas de experiência religiosa moldam a relação com o meio ambiente, seguindo o entendimento weberiano de que o *ethos* do capitalismo moderno parte em alguma medida de peculiaridades próprias de representações da fé religiosa (Weber, 1920|2021, p. 89).

Tendo isto em vista, a compreensão da emergência de discursos ambientais dentro dos círculos religiosos e o seu oposto complementar demanda o reconhecimento de uma dupla mudança de autoridade entre Ciência e Religião em relação ao mundo natural. Mais que isso: demanda também a compreensão da tese weberiana, de que a gênese da cultura capitalista moderna se assenta em fundamentos da moral puritana, o que aprofunda e oferece relevância à incitação provocativa de Lynn White Jr.

Esse é um fenômeno que vem despertando especial interesse na Teoria Social das últimas quatro décadas por convocar a reflexão crítica a respeito do pensamento de autores como o próprio Weber, Simmel e Elias que previam uma maior racionalização e desencantamento do mundo como continuação do processo histórico e civilizatório. São ideias que subjazem os principais fundamentos das teorias da secularização que abordam o tema tanto pela perspectiva sociológica quanto política e entendem a secularidade como produto de um caminho inexorável e linear do progresso humano, rumo a um futuro fortemente científico, tecnológico e racional de cunho mecanicista.

O determinismo subjacente a estas teorias predizia o desaparecimento da religião como resultado final do processo de modernização, este último incompatível com a fé religiosa. Um dos autores mais reconhecidos por refutar essa ideia e tratar a secularidade, a dessacralização e o desencantamento do mundo como fenómenos históricos será Charles Taylor em *A Secular Age (2007)*⁹⁷. A refutação tayloriana entende que tais fenómenos revelam a epocalidade da situação do espírito, sendo processos multifacetados, frutos de constantes disputas e tensões, portanto históricos e reversíveis. Em contrapartida, os novos cenários modernos e os mal-estares produzidos por uma imanência superinflacionada promoveram rearranjos nas estruturas espirituais, no modo de pensar e vivenciar socialmente a religião, não o seu declínio.

Relativamente ao campo religioso, os dados deste estudo questionam a ideia do declínio da influência religiosa na esfera pública em favor da racionalidade científica e do progresso material, por outras palavras, as teses da secularização. Isto porque se deu suficientemente conta da relevância da crescente cooperação entre entidades religiosas e instituições internacionais como a ONU em questões ambientais. As teorias clássicas de secularização previam que a modernização e o progresso científico levariam a uma diminuição da influência da religião na vida pública e na formulação de políticas. Weber, em particular, falou do "desencantamento do mundo", onde a racionalidade científica substitui as explicações religiosas para os fenómenos naturais e sociais. No entanto, o processo social observado na interação entre as grandes tradições religiosas e a agenda ambiental no interior da ONU sugere uma reavaliação dessas teorias. Lembremos que no entendimento durkheimiano a sacralização é o movimento simbólico pelo qual objetos, elementos, entidades, por meio da mistificação, são investidos de sacralidade, sacralidade esta que os mantém a uma distância segura dos elementos e ações profanas, ficando assim protegidos por práticas rituais. Assim, o retorno do sagrado promovido por essas experiências assume formas peculiares comumente associadas ao processo de reencantamento do mundo. Não é destituído de sentido afirmar, à luz dos dados e interpretações feitas nesta tese, que o envolvimento das tradições religiosas na agenda ambiental pode ser visto como um reencantamento do mundo, onde a religião

não apenas persiste, mas também se adapta e se integra a novas esferas de relevância pública.

A Iniciativa *Faith For Earth* da ONU exemplifica como a espiritualidade e a ética religiosa são mobilizadas para enfrentar desafios globais como a crise ambiental. Este fenómeno indica que, em vez de um declínio irreversível, a religião está passando por uma transformação que pode vir a torná-la relevante em novos contextos contemporâneos, como a “salvação deste mundo”.

A observação de que as tradições religiosas estão se adaptando às preocupações ambientais pode ser interpretada como um exemplo de secularização parcial, onde a influência religiosa diminui em algumas áreas, mas se fortalece noutras. As religiões estão se tornando parceiras estratégicas na implementação de políticas ambientais, mostrando que um pluralismo religioso quer responder a necessidades contemporâneas. Essa pluralização da influência religiosa indica uma evolução, onde a secularização não elimina a religião, mas transforma sua forma e função na sociedade. As iniciativas da ONU que envolvem entidades religiosas refletem este reconhecimento do potencial transformador das religiões. Este potencial reside na capacidade das religiões de mobilizar grandes segmentos da população, inspirar mudanças comportamentais e oferecer uma base ética para a ação ambiental.

Essa mobilização não apenas reforça a relevância contínua das religiões, mas também destaca a necessidade de teorias de secularização mais nuançadas que possam explicar essa persistência e adaptação religiosa. A colaboração entre a ONU e organizações religiosas também desafia a dicotomia entre racionalidade científica e pensamento religioso. Em vez de serem mutuamente exclusivas, essas racionalidades coexistem e se complementam na busca por soluções consideradas sustentáveis. Reiteramos: as teorias de secularização precisam, portanto, de ser revisadas para reconhecer que a segunda modernidade pode incluir uma reintegração da religião em novas formas, onde ela contribui para a governança global e a resolução de problemas complexos.

Compreende-se o fenómeno estudado consoante o *Efeito Nova* sugerido por Taylor (Idem, *ibidem*, p. 300) ao referir-se à explosão espiritual, ao pluralismo galopante de ofertas e possibilidades no plano espiritual. Do mesmo modo que Camille Tarot

(2008), Charles Taylor compreende que a religião não é tão estática e unitária, como supunham as teorias tradicionais da secularização, mas dinâmica, adaptável e multifacetada, capaz de interagir com os novos desenvolvimentos, contradições, tensões e ansiedades da Modernidade.

As interações entre narrativas religiosas e ecológicas moldam não apenas políticas e instituições, mas também as identidades e práticas dos indivíduos. Os sujeitos contemporâneos são formados em um contexto onde as fronteiras entre o sagrado e o profano estão se tornando cada vez mais intercambiáveis e permeáveis. A colaboração entre a ONU e entidades religiosas para enfrentar a crise ambiental exemplifica como as identidades religiosas estão se transformando para incluir uma preocupação explícita com o meio ambiente. Isso não só reflete uma adaptação das tradições religiosas, mas também a formação de novos sujeitos que veem a proteção ambiental como uma expressão de sua fé e ética. De posse deste entendimento, podemos dizer que o conjunto de hábitos ecológicos de cuidado responsável para com o meio ambiente, o conjunto de representações e o contato com a natureza selvagem que constituem os rituais e as ascetes que articulam a coesão social destes sujeitos (ou seja, os laços que sustentam a coletividade e suas crenças morais), se pensados em acordo com a gramática metodológica durkheimiana, se dão em torno de um *totem* específico: a natureza. A consciência da dependência no que diz respeito à natureza e o esforço para viver de maneira consequente com esta dependência é, nesta perspectiva, a única forma de salvação possível.

Nesta empreitada, é produtivo articular a aliança ecológico-religiosa a partir do método proposto por Danièle Hervieu-Léger⁹⁸, cuja obra debruça-se sobre o fenômeno religioso, pensado na senda aberta pela tradição francesa das Ciências Sociais. O conjunto da obra de Hervieu-Léger explora as maneiras pelas quais as crenças e práticas

⁹⁸ Danièle Hervieu-Léger é a atual presidente *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* e coordena o *Centre D'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux*. Além disso, é pesquisadora do *Centre National de La Recherche Scientifique (CNRS-Paris)* e sua pesquisa é dedicada à reflexão sobre o papel da religião na modernidade em meio às suas transformações, e ao entendimento do processo de recomposição do imaginário religioso num tempo marcado pela crise das instituições tradicionais e da gestão da memória autorizada pelas instituições religiosas na Modernidade.

religiosas moldaram a identidade individual e coletiva e como a religião e formas de religiosidade interagem com outras forças sociais e culturais, numa retomada das reflexões sobre as teses da secularização no Ocidente que a autora reforça: são teses que parecem não ter realizado seu prognóstico mais imediato, sendo este o desaparecimento das religiões.

A socióloga entende que quando se trata de esclarecer a relação entre Ecologia e Religião, é necessário colocá-las em conexão com um terceiro termo. Em *Religion et Ecologie* (1993), a questão ecológico-religiosa é tratada tendo por elo a perspectiva da Modernidade, compreendida da seguinte forma:

A trajetória histórica da *afirmação do sujeito autónomo* é o ponto culminante da constituição do desenraizamento do homem da natureza. O sujeito autónomo é compreendido por Hervieu-Léger no sentido weberiano, ideal-típico (i.e., exagerado e simplificado, para fins didáticos). Ele está situado diante de uma separação irreduzível perante o mundo natural, sobre o qual este sujeito pode exercer o seu domínio. Como reafirmado no capítulo 2 desta tese: posse e domínio serão os princípios valorizados pelas sociedades ocidentais modernas em sua relação com o mundo natural.

No entendimento da autora, esses sentidos estão enraizados, pelo menos em parte, em trajetórias originalmente religiosas (da profecia judaica à pregação calvinista). Segundo Hervieu-Léger, o sujeito autónomo é a realização de um ideal ético primeiramente localizado fora do mundo (Imago-Dei) e depois implementado neste próprio mundo através da razão antropocêntrica. Tal desenraizamento é somente possível por meio do avanço da racionalização do mundo, manifestada especificamente no apego cada vez mais forte à tecnociência, cuja lógica passa a dominar todas as áreas da vida humana.

Como consequência da radical racionalização dos diferentes setores da atividade social, tem-se a diferenciação institucional. Política, economia, arte, ciência, religião constituem na Modernidade campos distintos, que funcionam segundo suas próprias regras. Quanto mais complexa a sociedade, maior a diferenciação funcional das experiências dos atores sociais e mais opacas são as relações entre os campos sociais.

Entretanto, nem tudo está dito, porque o caminho da Modernidade não parou por aí. Ao tratar o mundo natural como simples fator de produção, um novo tipo de Modernidade foi gestada. Vítima de seu próprio sucesso, a racionalização primária que colocava em jogo positivities como o lucro, a prosperidade, o progresso, a esperança e os bens de consumo foi convertida em racionalização reflexiva. Isso significa uma racionalidade que traz à consciência as negatividades das premissas dos processos de mudança: as perdas, as ameaças, a devastação. Ao outorgar a humanidade a ser mestre de sua criação, tratando o mundo natural como algo separado de si, a trajetória moderna da racionalização do mundo (ancorada na ambição prometéica do despojamento dos deuses) foi surpreendida pela constatação de que estava em rota de colisão (Serres, 1994).

Se como Hervieu-Léger (1993) prevê - para entender as razões sociológicas que suportam a amálgama ecológico-religiosa é preciso detectar o terreno social no qual esse fenómeno cresceu - é pertinente levar em conta que o longo processo de desapego que fundou a cosmologia moderna (justaposta entre os polos homem *versus* natureza) fundou também uma segunda Modernidade que tem em seu horizonte não mais a promessa da bonança e a ideologia do progresso, mas o dissabor dos danos produzidos pelos processos de industrialização que demandam atenção mundial devido à extensão de seus efeitos potenciais finais.

Os sujeitos contemporâneos, assim, não são formados em uma dicotomia rígida entre ciência e religião, mas em um ambiente onde ambas coexistem e se reforçam mutuamente na busca por soluções. A Iniciativa *Faith For Earth* ao promover um ambiente onde múltiplas visões de mundo coabitam e colaboram incentiva os indivíduos a desenvolver uma ética pluralista, onde a sustentabilidade e a responsabilidade ambiental são valores compartilhados que transcendem diferenças religiosas e culturais. Os sujeitos formados nesse contexto são mais propensos a adotar práticas sustentáveis e a participar ativamente na governança ambiental.

A convergência das narrativas ecológicas e religiosas poderá promover a formação de sujeitos reflexivos e responsáveis? As crises ambientais exigem uma reavaliação das ações humanas e suas consequências. Uma postura de cuidado e precaução é um imperativo moral. A religião, ao integrar essas preocupações em suas

doutrinas, ajuda a formar sujeitos que não apenas agem conforme preceitos científicos e de consumo, mas também conforme princípios éticos profundos. A formação desses sujeitos contemporâneos evidencia a necessidade de teorias de secularização que reconheçam a persistência e a adaptação das religiões em novas esferas de relevância, contribuindo para um reencantamento do mundo que é tanto necessário quanto urgente frente aos desafios ambientais do Antropoceno.

Este fenômeno demonstra que, longe de serem eclipsadas pela modernidade, as religiões estão se adaptando e contribuindo significativamente para a solução de um dos maiores desafios contemporâneos: a crise ambiental. Essa integração reforça a necessidade de uma abordagem holística que combina ciência e espiritualidade para promover um futuro sustentável para todos os seres vivos, uma vez que 85% da população mundial se diz religiosa ou espiritualizada.

É sintomático que um mundo que se pensava devedor da premissa da secularização, ou melhor dizendo, da ideia de que com o avanço da modernização o religioso é liquidado, tenha no catastrofismo fortemente nutrido pelas ansiedades ambientais o revigorante de suas nascentes. Isto pode ser especialmente verdadeiro porque as mudanças sociais recentes e seus efeitos deletérios sobre o mundo natural causaram instabilidades e dilemas morais que abriram caminhos inovadores de crença e ação religiosa, embora em formas diversas e dinâmicas, como visto.

CONSIDERAÇÕES REFLEXIVAS FINAIS

Uma das contribuições centrais da tese foi mostrar como a crise ecológica desafia não apenas as instituições religiosas, mas também as epistemologias com que fomos habituados a pensar o mundo. A separação moderna entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura, entre corpo e espírito, entre fato e valor, mostrou-se insuficiente para dar conta da complexidade dos vínculos que nos constituem.

Essa constatação, por sua vez, não se dá apenas em nível individual, mas é também uma prática comunitária e política. A espiritualidade da terra não pode ser separada das lutas concretas por justiça ambiental, por soberania dos povos, por preservação dos territórios e por descolonização do saber. Uma ecologia integral é inseparável de uma ética da alteridade e de uma política do cuidado, que reconhece os corpos e entidades vulneráveis como lugares privilegiados de revelação e de interpelação ética.

Essa dimensão política da espiritualidade leva-nos à reflexão também sobre os riscos de sua neutralização ou cooptação por discursos neoliberais, que transformam o cuidado em responsabilidade individual, a espiritualidade em consumo de bem-estar e a ecologia em mercado de compensações. Contra essa tendência, afirmamos a necessidade de uma espiritualidade crítica, situada e enraizada, que não se descole das lutas por justiça e que reconheça os conflitos e assimetrias presentes nas relações ecológicas. Uma espiritualidade ecológica não propõe uma superação dos conflitos nem uma harmonia pré-estabelecida, mas uma ética da convivência no dissenso, uma escuta atenta das dores do mundo e um compromisso com a transformação das estruturas que produzem sofrimento. Trata-se de uma espiritualidade que se constrói na travessia, na incerteza e na abertura ao outro — humano e não-humano — como lugar de revelação.

Essa abertura exige, por fim, uma revisão das próprias práticas acadêmicas. A tese situa-se num campo de implicações políticas, afetivas e espirituais. O percurso aqui traçado foi também um caminho pessoal de escuta, de deslocamento e de transformação.

Reconheço, ao final deste trabalho, que a crise ecológica não é apenas uma crise ambiental ou técnica, mas uma crise civilizacional que exige novas formas de

pensamento, de sensibilidade e de espiritualidade. As religiões, nesse cenário, não devem ser tratadas como obstáculos à modernização ou como reservas de irracionalidade, mas como lugares em que se jogam disputas fundamentais sobre o sentido da vida, os limites do progresso e as possibilidades de regeneração do mundo comum.

Mais do que um conjunto de respostas, esta tese se propõe como um convite à escuta: escuta dos clamores da terra, escuta das tradições espirituais em sua potência crítica e regenerativa, escuta dos silêncios e ausências que habitam nossos modos de conhecer. Escutar, aqui, não é apenas registrar ou representar, mas deixar-se afetar, deixar-se transformar pela alteridade que interpela.

É também um convite à travessia: travessia entre disciplinas, entre mundos, entre tempos; travessia entre o já não mais e o ainda por vir. O colapso ecológico, como vimos, não é apenas fim, mas também possibilidade de recomeço — se formos capazes de escutar seus sinais e de nos dispor à conversão do olhar, do coração e das práticas. A espiritualidade ecológica pode ser, nesse processo, não uma resposta pronta, mas uma abertura radical àquilo que ainda não sabemos nomear.

Que esta tese, com todos os seus limites, possa contribuir para o florescimento de uma sensibilidade espiritual e política que nos ajude a cuidar da casa comum com reverência, justiça e coragem. Que possa fortalecer redes de solidariedade e esperança, entrelaçando mundos, saberes e afetos em nome da vida ameaçada — e da vida que insiste em brotar. Uma espiritualidade ecológica enraizada no real não se limita a consolar ou contemplar, mas convoca à ação transformadora. Essa ação, como procuramos evidenciar, não se dá apenas nos grandes fóruns internacionais ou nas cúpulas ambientais, mas sobretudo nas pequenas práticas cotidianas, nos gestos de cuidado, nos modos de cultivar, de celebrar e de resistir. Ela se expressa nas hortas comunitárias, nas romarias da terra, nas celebrações litúrgicas que invocam o Espírito da criação, nas pedagogias populares.

Tais práticas apontam para a possibilidade de uma conversão ecológica integral, não apenas moral ou intelectual, mas espiritual, estética, política e existencial. Uma conversão que reoriente o desejo, que descolonize o imaginário, que restitua o sentido

do comum e do sagrado na vida ordinária. Como nos lembram diversas tradições religiosas, converter-se é mudar de caminho, é voltar-se para o essencial, é abrir-se à graça do encontro — com Deus, com o outro, com a terra.

Não se trata, porém, de um processo linear ou garantido. Em tempos marcados pela aceleração do colapso climático, pelo avanço de regimes autoritários, pela mercantilização da vida e pela precarização da existência, é preciso reconhecer o cansaço, o medo e a desesperança que atravessam nossos corpos e comunidades. É nesse contexto que a espiritualidade pode oferecer não apenas sentido, mas sustento — um sustento que não vem da força individual, mas da experiência de comunhão, e pertença a uma trama muito maior.

Essa promessa não é a de um paraíso futuro nem de uma salvação escapista, mas de um outro modo de estar no mundo, mais atento, mais enraizado, mais solidário. É a promessa de que, mesmo em meio à destruição, é possível cultivar espaços de cuidado e de resistência, sinais do Reino no meio da crise. É a promessa de que o sagrado não abandonou o mundo, mas continua a se manifestar nos rostos dos pobres, nos cantos da floresta, nos gestos de ternura e nos corpos que lutam por justiça. É com essa esperança inquieta, mas radical, que encerramos esta tese. Longe de pretender oferecer respostas definitivas ou soluções técnicas para a crise ecológica, o que buscamos foi abrir espaço para outras perguntas, outros modos de escuta e outras possibilidades de construção do comum. O campo das religiões, em sua pluralidade e complexidade, aparece aqui não como instância de fuga da realidade, mas como terreno fértil para a elaboração simbólica, ética e política de um mundo em ruínas.

A espiritualidade ecológica não é um suplemento ao ambientalismo nem uma moda passageira. Ela é, potencialmente, uma força de descolonização do imaginário, de desmonte das idolatrias modernas e de reencantamento do mundo. Mas para isso precisa manter-se em tensão com o real, com a dor dos corpos e da terra, com os limites e os conflitos do presente. Precisa habitar as fronteiras, os desertos e as encruzilhadas, sem perder a capacidade de sonhar com outros mundos possíveis. Ao fim deste caminho, o que fica é a intuição de que a crise ecológica não é apenas uma crise ambiental, mas uma crise de alma. E que talvez seja necessário, como tantas tradições nos ensinam, atravessar o deserto para reencontrar a fonte. Essa travessia não se faz

sozinha, nem de forma abstrata. Ela se dá nos encontros, nas alianças, nas práticas compartilhadas de cuidado, resistência e reverência à vida.

Que esta tese, com todas as suas limitações, possa ser um convite à travessia. Uma travessia espiritual, ética e política, que nos reconecte com a terra e com o sagrado, com os outros e com o mistério. Uma travessia em que seja possível, ainda, aprender a viver e habitar aqui.

ANEXOS

1. O surgimento das ecorreligiões

Ainda que as *dark green religions* a que Bron Taylor (2013) faz menção não sejam o objeto de estudo desta tese (ou seja, o processo de relogização do movimento ambientalista), é pertinente algum comentário sobre o surgimento das ecorreligiosidades.

O conceito de ecorreligião encerra a difusão contemporânea de temas com conotações espirituais e religiosas dentro de diversas correntes do movimento ecológico (a exemplo da Ecologia Profunda, dos ecologismos de inspiração oriental, das experiências neo-rurais espiritualistas, etc). Este fenómeno é bem descrito por Bron Taylor (2013) em *Dark Green Religion* – título do texto e outro termo usado para conformar os novos tipos de sistemas de crenças destituídas de uma instituição oficial e orientadas pelo que genericamente podemos compreender como “escatologia verde”. Por uma escatologia verde pautam-se os grupos ambientalistas que compreendem a salvação como um caminho a ser realizado plenamente sobre a Terra e que está diretamente relacionada à salvação da natureza (Camorrino, 2019).

Portanto, as ecorreligiosidades são tendências contemporâneas de renovação espiritual que conclamam à redescoberta de um transcendente que se impõe à ação humana: a responsividade planetária compreendida como expressão de um planeta senciente e dotado de intencionalidade. Com uma miríade de possíveis orientações (neopaganismo, neoruralismo, wicca, animismo, panteísmo, agregamento de concepções indígenas e de antigos modos de considerar o mundo natural, filosofias orientais, etc), o prisma da ecorreligião pode ser compreendido como um processo de reencantamento da natureza. Mesmo que muitas outras formas de religiosidades encontradas em sociedades consideradas pré-modernas tenham o mundo natural encantado e sacralizado, aqui consideramos ecorreligião, ou as *dark green religions*, como tendências sociais cujo enquadramento se dá no contexto das contradições constitutivas da Modernidade.

Essas novas formas de ambientalismo religioso - que muitas vezes estão circunscritas em comunidades em busca de uma vida autónoma - emergem enquanto discurso organizado por volta dos anos 1980, no contexto da crise dos movimentos ambientalistas e das grandes religiões ocidentais (Choné, 2017). Conforme compreende de Salvador Giner (2003), este é o momento

em que as questões ecológicas passaram a reafirmar e legitimar as identidades religiosas no Ocidente no contexto das calamidades em escala mundial passaram a enfatizar discursos sobre a iminência e o caráter global de uma crise multi-dimensional (económica, ecológica, política, social, cultural, sanitária, ética).

No registro etnográfico que Danièle Hervieu-Léger (1982) fez de comunidades neorurais do interior da França em 1982, ela detectou que os membros destes movimentos ecorreligiosos eram jovens da classe média intelectualizada, pós-Maio de 1968, para quem a fuga para o campo parecia o único modo de escapar de uma sociedade que lhes impunha imensas dificuldades de sobrevivência. Num protesto radical contra a “sociedade da opressão”, o melhor viver desses grupos estaria vinculado à vida campesina, com maior contato com a terra. Mesmo que não habituados à vida rural, todos os esforços que fizeram para manterem-se e desenvolverem-se foram justificados a partir de um reconhecimento de que múltiplas e iminentes ameaças pesam sobre a sobrevivência de toda a humanidade: a poluição, as ameaças nucleares, o agravamento dos desequilíbrios demográficos, a crise energética, a catástrofe económica e alimentar, a barbárie estatal.⁹⁹

São assim, formas apocalípticas (Hervieu-Léger, 1982) de interpretação das sociedades contemporâneas que compreendem o orgulho humano, o antropocentrismo conquistado pela ilusão prometeica da conquista ilimitada do homem sobre a natureza tratou o mundo como reservatório de forças produtivas à sua livre disposição, como um campo oferecido à sua vontade de poder. O homem quis ser um Deus, lutando contra as resistências da natureza. O *Homo sapiens* negou sua dependência no que diz respeito ao ambiente que o circunda, perdendo o senso de sua própria identidade. A natureza, provocada a perder sua paciência, responde a essas

⁹⁹ Outro excelente trabalho etnográfico pode ser consultado para uma melhor descrição destas experiências. Sendo: Mario Cardano (1995) que realizou uma pesquisa empírica na Itália e focou sua análise em comunidades que possuem em suas características a sacralização da natureza como princípio fundador. Ver:

Cardano, M. (1997). *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*. Roma, Seam.

agressões devolvendo ao homem a imagem do mundo louco onde ele pretende assegurar sua própria emancipação (Hervieu-Léger, 1982 – tradução da autora)¹⁰⁰.

Logo, a “escatologia verde” que subjaz estes movimentos ecorreligiosos (Camorrino, 2019) entende que a *hybris* humana é o grande mal, o grande pecado que conduzirá ao fim da vida sobre a Terra. Ela é digna de uma punição ao descomedimento humano desafiante do equilíbrio planetário (Giner, 2003). As consequências perniciosas desta arrogância já podem ser notadas, segundo esses movimentos fundados numa nova escatologia. O catastrofismo que empenham entende que os desequilíbrios, as crises todas são castigos inevitáveis ao erro coletivo de ter ultrapassado os limites do permitido e do proibido.

Segundo Camorrino (2019), apesar do fundo conceitual irregular destes movimentos de fé e de práticas diversas, dotados de princípios e de cosmologias variadas, eles possuem características simbólicas, culturais e doutrinárias que permitem pensá-los em conjunto: são religiosidades identificadas como resistência aos processos de modernização e de globalização que se colocam como solução para o “apocalipse ecológico”, face à possibilidade do desmoronamento do biosistema, concebido como resultado da ação humana. A definição apocalíptica adotada pelas iniciativas ecorreligiosas é o que inspira esses projetos ecológicos radicais de retorno a uma vida simples e próxima à natureza.

No apocalipse ecológico, a nova era marca o triunfo definitivo da natureza sobre a civilização moderna, urbana e industrial, civilização esta que nega suas leis para melhor domesticá-la. Essa emancipação da natureza comanda a emancipação dos homens, porque sua escravidão atual à técnica, à máquina e ao dinheiro procede diretamente de suas tentativas insensatas de escravizar a natureza. No mundo que virá, os homens viverão reconciliados com os elementos da natureza, com as plantas e com os animais. A terra, espontaneamente fértil, responderá

¹⁰⁰ No original: L’ orgueil humain anthropocentrisme conquérant qui fonde illusion prométhéenne de la prise illimitée de l’homme sur la nature l’homme traité le monde comme un réservoir de forces productrices sa libre disposition comme un champ offert accomplissement de sa volonté de puis sance Il voulu être un dieu luttant contre les résistances de la nature par un surcroît de brutalité par une politique aveugle de mise en valeur dans tous les sens du terme Il nié sa dépendance égard de son environnement naturel perdant du même coup le sens de sa propre identité La nature poussée bout répond ces agressions en renvoyant l’homme image du monde fou où il prétend assurer sa propre émancipation.. (Hervieu-Léger, 1982).

harmoniosamente às necessidades dos homens. E estes poderão, enfim, viver em paz uns com os outros. (Hervieu-Léger, 1982, tradução da autora) ¹⁰¹.

Hervieu-Léger argumenta que as religiões modernas têm enfrentado um processo de "desinstitucionalização", no qual as formas tradicionais de religiosidade, antes ancoradas em instituições estabelecidas, têm dado lugar a práticas religiosas mais individualizadas e fluidas. Esse fenômeno, segundo a autora, é uma resposta à secularização e ao pluralismo religioso, que fragmentaram as grandes narrativas religiosas tradicionais. Léger introduz o conceito de "memória religiosa" para explicar como as novas formas de religiosidade buscam resgatar e reinterpretar símbolos e práticas do passado, adaptando-os às necessidades contemporâneas. Essas novas espiritualidades, muitas vezes associadas ao movimento ecológico, surgem como uma tentativa de reconectar os indivíduos a uma tradição coletiva, sem, contudo, se submeterem às estruturas rígidas das religiões institucionais. No caso das ecorreligiosidades, essa memória religiosa é reativada através da sacralização da natureza, que se torna o novo centro de devoção e prática ritual. A natureza, portanto, assume o papel de um novo "tótem" coletivo, em torno do qual se organizam rituais e valores que buscam promover a harmonia entre o ser humano e o meio ambiente.

As ecorreligiosidades tratam-se de sistemas de crença e asceses que configuram uma nova forma de mística em que o Éden está materializado sobre a Terra e pode ser experimentado. Carente de um Deus transcendental, este é substituído pela adoração à Natureza, à Mãe Terra, à Pacha Mama. O cosmo reconciliado das ecorreligiões apresenta, no entendimento de Léger, traços comuns com a descrição do Milenarismo como forma de retorno ao Paraíso, conforme consta no Apocalipse de João de Patmos (Apocalipse 20: 3-4) na tradição judaico-cristã. Segundo a tradução brasileira disponível no Wikipédia, a descrição bíblica:

¹⁰¹ No original: Dans apocalyptique écologique âge nouveau marque le triomphe définitif de la nature sur la civilisation moderne urbaine et industrielle qui nie ses lois pour mieux la domestiquer Cette émancipation de la nature commande éman cipation des hommes car leur asservissement présent la technique la machine argent etc. procède directement de leurs tentatives insensées pour asservir la nature. Dans le monde qui vient les hommes vivront réconciliés avec les éléments avec les plantes et les animaux La terre spontanément féconde répon dra harmonieusement aux besoins des hommes Et ceux-ci pourront enfin vivre en paix les uns avec les autres. (Hervieu-Léger, 1982)

1 - Vi um anjo descendo do céu, tendo a chave do abismo e uma grande cadeia na mão.
2 - Ele se apoderou do dragão, da antiga serpente, isto é, do Diabo e Satanás, e o amarrou por mil anos, e o lançou no abismo, do qual fechou a porta e a selou sobre ele, para que ele não enganasse mais as nações até que fossem cumpridos os mil anos; e depois disto cumpre que ele seja solto por um pouco de tempo.
4 - Vi também tronos, e se assentaram sobre eles, e foi-lhes dado o poder de julgar. Vi as almas daqueles que tinham sido decapitados por amor do testemunho de Jesus e da palavra de Deus, e os que não adoraram a besta nem a sua imagem, e que não receberam a marca na testa nem na mão; eles viveram e reinaram com Cristo mil anos.

(Tradução Brasileira da Bíblia Sagrada, disponível no Wikipédia, em https://pt.wikisource.org/wiki/Tradu%C3%A7%C3%A3o_Brasileira_da_B%C3%ADblia/Apocalipse/XX#20:3)

As motivações que animam os promotores desse imaginário peculiar têm sua estrela-guia na crítica ao regime capitalista, este último visto como o maior responsável pela deterioração da biosfera. Dado o caráter consubstancialmente corrupto dos modos de produção e reprodução da modernidade, é preciso reestruturar a relação humana com o planeta, abdicando de qualquer pretensão de dominação da natureza, uma disposição atingida na perspectiva de uma sacralidade renovada.

A esfera natural é convertida nas ecorreligiões em uma alteridade radical capaz de inspirar sentimentos ambivalentes, o *mysterium fascinans* e o *mysterium tremendum* (a fascinação e o pavor) de que falava Rudolf Otto. Permeada desta sacralidade ubíqua, a natureza passa a ser protegida por sistemas de interdições, uma vez que passa a ser considerada uma manifestação do sagrado, uma via de acesso à esfera do sagrado, através da qual são alcançadas hierofanias. É por meio de uma reconexão íntima com o ambiente natural que se manifestam as hierofanias ecorreligiosas.

Para Hervieu-Léger, esse processo de resignificação é característico da modernidade reflexiva, onde as tradições são reinterpretadas e recriadas em resposta às crises ambientais e às incertezas geradas pela sociedade de risco.

2. Os Antecedentes Históricos do Conceito de Antropoceno

A percepção de uma nova época deflagrada pela colossal intervenção antropogénica não é recente e possui antecedentes históricos. A ansiedade de críticos sociais que previam as calamidades vindouras é frequentemente encontrada em obras de pensadores do século XIX e XX. A emissão de avisos sobre a direção que a Ciência e a Tecnologia estavam impulsionando a sociedade não é coisa nova.

Man and Nature: or, Physical Geography as modified by human action (1864) de George Perkins Marsh coloca-se como um dos trabalhos pioneiros a documentar os efeitos da ação humana sobre o meio ambiente. Ele ajudou a solidificar o moderno movimento conservacionista. Em 1873, o geologista italiano Antonio Stoppani, baseado nos escritos naturalistas de Perkins Marsh, definiu o homem como “uma nova força telúrica que em força a universalidade pode ser comparada às grandes forças da Terra”. Por este motivo, ele propõe designar a presente era geológica pelo termo Antropozóico.

Em 1920, Vladimir Vernadsky - ao introduzir o conceito de biosfera - enfatizou que o crescimento das ações humanas havia transformado a geosfera. Pierre Teilhard de Chardin e Édouard Le Roy já haviam pensado na dimensão humana quando desenvolveram o conceito de *noosfera*¹⁰², a esfera da razão, que engloba as ações humanas sobre a biosfera.

O debate sobre os impactos da ação humana sobre o meio-ambiente e/ou sobre o planeta pode conduzir também ao pensador socialista Charles Fourier que em 1829 já alertava sobre “a deterioração material do planeta que colapsa e declina a olhos vistos” (Fourier apud Silva, 2022).

¹⁰² No artigo de 1947, *The Formation of Nöosphere*, Teilhard Chardin descreve – tradução minha: “Devemos ampliar nossa abordagem para abranger a formação, ocorrendo diante de nossos olhos e decorrente desse fator de hominização, de uma determinada entidade biológica como nunca antes existiu na Terra – o crescimento, fora e acima da biosfera, de uma camada planetária adicionada, um envelope de substância pensante, ao qual, por conveniência e simetria, eu dei o nome de Noosphere. (De noos, mente: a esfera, logo: a esfera terrestre de substância pensante).” (Texto extraído de <https://www.organism.earth/library/document/formation-of-the-noosphere>). Acessado em 10/08/2022.

3. A Escatologia Racional de Eugène Huzar

No entanto, como Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Bonneuil & Fressoz (2020) observaram no compêndio sobre o conceito de Antropoceno, o livro *The Shock of the Anthropocene*, Eugène Huzar será o pioneiro na filosofia catastrofista da tecnologia. Antes de Lewis Mumford, antes de Jacques Ellul, antes de Günther Anders ou de Hans Jonas, já havia Eugène Huzar, dizem os autores.

Nos estágios iniciais do capitalismo industrial, em abril de 1855, enquanto uma multidão se aglomerava em Paris para admirar as máquinas do *Palais de l'Industrie*, na Exposição Universal de 1855¹⁰³, uma pequena obra com o enigmático título *La Fin du monde par la science* surgia como primeira teoria sobre o catastrofismo tecnológico (Bonneuil & Fressoz p. 97¹⁰⁴, 2020). Eugène Huzar, um advogado, teceria críticas ferrenhas à ideia do progresso. Ele interpretaria as ações humanas como feridas infligidas ao corpo da Terra. Ao descrever uma sociedade que já era tecnocientífica (entendendo que a ciência faz o industrial que por sua vez faz o cientista), Huzar compreenderá que a ação recíproca entre ciência e tecnologia fez nascer a ideia de progresso. Pela lacuna existente entre as capacidades técnicas e as capacidades de previsão, ele dirá, nascerá o apocalipse (Idem, ibidem).

As ideias do autor refletem sobre o impacto das inovações tecnológicas e científicas no futuro da humanidade e do planeta. No caso de Huzar, a palavra escatologia será aplicada de uma maneira secular e racional, especulando sobre os possíveis desdobramentos do avanço tecnológico e seus perigos: Huzar estava preocupado com o ritmo acelerado do progresso tecnológico durante o século XIX. Ele acreditava que, embora a tecnologia trouxesse grandes benefícios, ela também poderia levar a consequências catastróficas se não fosse controlada e guiada por princípios éticos. Huzar previu que o uso descontrolado da tecnologia poderia levar à degradação ambiental e à destruição dos recursos naturais. Ele via a ciência e a tecnologia como forças poderosas que, se não fossem bem administradas, poderiam levar ao "fim do mundo" em termos de colapso ecológico e social. A escatologia racional de Huzar enfatiza a responsabilidade da humanidade em relação ao uso da tecnologia. Ele defendia que os avanços científicos

¹⁰³ Exposição onde eram expostos produtos agrícolas e industriais, após a versão londrina em 1851.

¹⁰⁴ Bonneuil & Fressoz (2020), J. (2010). Eugène Huzar et l'invention du catastrophisme technologique. *Romantisme*, 150, 97-103. <https://doi.org/10.3917/rom.150.0097>

deveriam ser acompanhados de uma reflexão profunda sobre suas implicações a longo prazo e sobre como eles poderiam afetar as futuras gerações. De certa forma, Huzar antecipou debates contemporâneos sobre a sustentabilidade e os riscos existenciais. Ele acreditava que a civilização poderia estar caminhando para uma espécie de "fim racional" se a tecnologia fosse usada sem consideração pelas suas consequências últimas. Eugène Huzar, assim, é visto como um precursor das discussões modernas sobre ética tecnológica e sustentabilidade, alertando sobre os perigos do progresso desenfreado sem uma base moral sólida. Sua escatologia racional é uma reflexão sobre o futuro da humanidade, destacando os riscos de um desenvolvimento tecnológico que não leve em conta os limites naturais e as necessidades éticas.

A imaginação apocalíptica de Huzar é transbordante. Por exemplo, ele questionava se a remoção de toneladas de carvão não poderiam deslocar o centro de gravidade da Terra inclinando seu eixo de rotação. É possível citar também a hoje excêntrica ideia de uma substância que poderia contaminar os oceanos e queimar suas águas. Isso, queimar as águas. Apesar de algumas ideias hoje parecerem amalucadas, Huzar fez belas antecipações sobre um mundo atravessado por perigos, por ferrovias erodoviais, coberto por fábricas. Em sua visão organicista, a Terra é um ser vivo frágil e as intervenções humanas formariam feridas em seu corpo, assim como pensou Anna Tsing mais tarde.

Bonneiul & Fressoz (2020) vão defender que apesar da fragilidade das especulações, o ponto importante de Huzar será o pioneirismo na defesa de ideia de que na medida em que a técnica substitui gradualmente os processos naturais, o ônus da prova é invertido. Não cabe a Huzar provar a possibilidade da catástrofe ou qual seria, mas dos engenheiros em demonstrar a inocuidade de suas criações (Idem, *ibidem*). Huzar vai contra a ideia de que deve ser o progresso a teleologia do mundo moderno. Fascinado pelas filosofias circulares da história, muito comuns em meados do século XIX, Huzar pretende conciliar a figura do ciclo e a ideologia do progresso, produzindo uma escatologia racional. Ele combina o catastrofismo tecnológico com interpretações de grandes mitos, à ideia do eterno retorno¹⁰⁵. Em sua interpretação, o Éden era uma civilização extremamente avançada que cobria todo o globo e afundou em uma catástrofe

¹⁰⁵ Conforme Jaguaribe, a tese do eterno retorno defende que “o tempo é infinito e as forças do mundo, por mais imensas que sejam, são finitas. Assim, toda a combinação possível de coisas tem de ter sido alcançada pelo menos uma vez. Se as forças do mundo alcançassem o equilíbrio, este teria persistido. Se tivessem começo, já teriam acabado. Não sendo assim, o que se dá é o eterno retorno do mesmo”. (Jaguaribe, 2016, p. 273.)

tecnológica planetária. Por isso, a onipresença do mito da Queda encontra-se em várias narrativas: no Gênesis, nos Vedas, no Mito de Prometeu, em Ícaro. “O orgulho da Ciência, o pecado original do mundo, que foi sua queda no passado, também será sua ruína futura (Eugène Huzar *apud* Bonneiul & Fressoz (2020)).

Esse sentimento escatológico alude ao “orgulho da Ciência”, aos avanços científicos que aumentaram em muito o poder humano e à arrogância que se expandiu em conjunto com essas conquistas. Huzar conecta esse orgulho a uma releitura iconoclasta do relato bíblico do pecado original, de tal forma que vê o fruto proibido como uma parábola da humanidade em busca de alcançar o poder divino. E considerando que este pecado original causou uma queda no passado, Huzar acredita que está destinado a fazê-lo novamente no futuro. O que foi será. Os grandes mitos e religiões da antiguidade aparecem para ele como as advertências que nos foram transmitidas de uma época anterior em que o orgulho da ciência também resultou em queda da civilização. Para Huzar, o fato de que muitas religiões apresentam histórias em que os seres são humilhados por orgulhosamente buscarem o conhecimento não é uma mera coincidência.

A ideia de que houve uma civilização tecno cientificamente avançada que desabou em ruínas aproximadamente cinco mil anos atrás e que contos como o Jardim do Éden e o mito de Prometeu sejam tentativas de alertar o futuro para que não se repitam os erros do passado pode ser bastante fantasiosa. Mas seria lamentável descartar o pensamento de Huzar. Suas análises sobre mitos e religiões fornecem maneiras interessantes de abordar estes textos. Além disso, a forma com que ele discute a busca irrefletida da humanidade por avanços tecnocientíficos e a possibilidade da ruína num mundo encantado pela esperança dos avanços e do progresso, em plena era da industrialização, demonstra uma mente astuta em um tempo controverso.

Para Bonneiul & Fressoz (2020), a originalidade de Huzar é ter percebido um processo de produção de incertezas. O que poder ser sintomático, pois revela que – ao contrário do que reza a grande narrativa pós-moderna - a modernidade positivista e o projeto cartesiano do domínio técnico da natureza pensou as consequências distantes da técnica. Mas não levou este pensamento em conta.

Os homens da primeira modernidade estavam bem conscientes da gigantesca incerteza produzida por suas escolhas tecnológicas e decidiram ignorá-la. A história do risco tecnológico não é a história de uma consciência, mas a história

da produção científica e política de um inconsciente modernizador. (Bonnieul & Fressoz (2020), 2010)

4. O entendimento de Charles Taylor sobre a laicidade

Charles Margrave Taylor (1931-) é um filósofo contemporâneo canadense, professor emérito de Filosofia e Ciência Política na Universidade de McGill. Dentre outras searas, tem contribuído muito para a filosofia da religião. Em sua compreensão histórico-filosófica da secularidade moderna, Taylor defende que a laicidade representa sobretudo o *background* (termo que pega emprestado de Wittgenstein, Heidegger e Polanyi) que define as condições de possibilidade de crença e descrença na Era Moderna. *Background* é entendido como a estrutura de fundo que leva alguém a acreditar ou se recusar a acreditar em Deus.

Na transição das sociedades pré-modernas para as modernas foi operada uma ruptura de pano de fundo, uma mudança de background: do ingênuo para o reflexivo, do transcendente para o imanente, do sobrenatural para o natural. Em sua teoria epistemológica da secularidade, dois eixos são destacados. Um ontológico-existencial, que remete à incompletude e à necessidade de oferecer propósito e sentido à existência, chamado de plenitude.

Outro é histórico: ao entrelaçar o processo de formação da identidade moderna com a secularidade. Para Taylor, falar da secularidade é, sobretudo, dizer algo sobre o humano. Quando articula as origens tácitas que fundamentam as nossas crenças e descrenças, Taylor discorre sobre a crença tradicional cristã num suprapoder humano e na ideia de que indivíduos ou sociedade são chamados a cumprir metas transcendentais (a que chama perspectiva da transformação). Segundo o autor essas crenças sofreram uma mudança radical orquestrada pela Reforma. Ao santificar a vida comum, o cristianismo reformado postulou o florescimento humano como bem supremo, fazendo possível negar a busca por bens transcendentais.

Deste modo, a alteração de *background* ocorreu também na esfera do sensível: a plenitude do espírito é uma meta a ser atingida através de uma dobra sobre si mesmo, através do aprimoramento, do florescimento humano possível pela internalização da moral, e não mais em contato com uma exterioridade transcendente. Este é um movimento de “fechamento do espírito”.

No entedimento tayloriano, o cerne da secularização pode ser resumido da seguinte forma: a-) o declínio da “perspectiva da transformação” que supõe a transcendência, e b-) a ascensão de uma estrutura moral totalmente humanística, imanente e internalizada, num processo progressivo de tomada de posse pelo humano de sua liberdade, num momento em que o pensamento torna-se consciente e crítico acerca de si mesmo, reflexivo. Taylor afirma também que a internalização da moral e do sentido só é possível através do fechamento e da proteção do self pré-moderno, um self que se mostrava poroso, vulnerável às forças malignas de espíritos que rondam o mundo encantando. Acreditar em Deus nas sociedades pré-modernas é mais do que um ato de fé, é uma necessidade à sobrevivência.

Com o desencantamento do mundo e o fechamento do self, que vai chamar de “self protegido”, a tutela de um Deus protetor faz-se dispensável. Nas sociedades pré-modernas, a crença em Deus é, sobretudo, uma necessidade num cosmos permeado por mentes não-humanas diversas, boas e más, que agem sobre o mundo e nos afetam. Um erro comum no meio das Ciências Sociais apontado por Taylor é presumir que a própria modernidade é um produto da secularização. Os fatores usualmente creditados ao processo de secularização e desencantamento foram motivados historicamente pela própria religião, a ética protestante, sendo: a expansão do capitalismo e a industrialização da sociedade europeia.

O autor confronta as teorias tradicionais da secularização, ditas “teorias da subtração”, que atribuem o declínio da fé religiosa à revolução industrial, à ascensão do racionalismo científico e aos avanços tecnológicos do final do século XVII. Taylor argumenta que as igrejas institucionais entraram em declínio não porque perderam o controle da vida social para os corpos seculares e seus dispositivos disciplinares próprios (perspectiva política da secularização), ou porque as pessoas deixaram de frequentar igrejas e cultos (perspectiva sociológica da secularização), mas porque no processo de formação da identidade moderna e fechamento do self tornou-se difícil acreditar em discursos de transcendência (perspectiva onto-epistemológica da secularização).

Bibliografia Citada

Obras Científicas

Acot, P. (1994). *Histoire de l'écologie*. Presses universitaires de France.

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2006). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Jorge Zahar Editora Ltda.

Ar6 synthesis report: *Climate change 2023*. IPCC. (n.d.). Retrieved March 22, 2023, from <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle/>

Bacon, F. (1999). *Novo Organum, ou, Verdadeiras Indicações acerca da interpretação da natureza*. Nova Cultural.

Bacon, F. (2007). *O Progresso do Conhecimento*. Editora Unesp.

Barbour, I. G. (1975). *Western man and environmental ethics: Attitudes toward nature and technology*. Addison-Wesley.

Barnhill, D. L. (2010). *Deep Ecology and world religions new essays on sacred ground*. ISSR.

Barnosky, A. D., Matzke, N., Tomiya, S., Wogan, G. O., Swartz, B., Quental, T. B., Marshall, C., McGuire, J. L., Lindsey, E. L., Maguire, K. C., Mersey, B., & Ferrer, E. A. (2011). Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? *Nature*, 471(7336), 51–57. <https://doi.org/10.1038/nature09678>

Basset, L (2000). *Earth and Faith*. United Nations Environment Program. New York Office

Baubérot J.; Abrecht P.; Shinn R. L (1981) ed *Faith and Science in an Unjust World, Report of the World Council of Churches Conference on Faith, Science and the Future*. In: *Archives de sciences sociales des religions*, n°52/2, 1981. pp. 185-186.

Baubérot J.; Abrecht P.; Shinn R. L (1981) ed *Faith and Science in an Unjust World, Report of the*

Bauman, Z. (1998). *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Jorge Zahar Editora Ltda.

Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. (Dentzien Plínio, Trans.). Jorge Zahar Editora Ltda.

Beck, U. (2010). *Sociedade de Risco – Rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34.

Beck, U., & Ritter, M. (2013). *Risk society: towards a new modernity*. Sage Publications. Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World; Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids MI: Ethic and Politic Policy Center and W. B. Eerdmans Publishing Company

Berry T, 1988. *The Dream of the Earth*. San Francisco. CA: Sierra Club Books.

Bocci, P. (2019). Planting the seeds of the future: Eschatological environmentalism in the time of the anthropocene. *Religions*, 10(2), 125. <https://doi.org/10.3390/rel10020125>

Boff, L. (1995). *Dignitas terrae: Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres*. Editora Ática.

Boff, L. (1995). *Princípio-Terra: a volta à Terra como Pátria Comum*. São Paulo, Ática.

Bonfiglioli, C.P. (2008). *Discurso Ecológico: a palavra e a fotografia no Protocolo de Kyoto* / Cristina Pontes Bonfiglioli- - São Paulo: Tese (Doutorado) - Departamento de Jornalismo e Editoração- Escola de Comunicações e Artes / USP.

Bonneuil, C. & Fressoz (2020). *The shock of the Anthropocene: The Earth, history, and Us*. Langara College.

Bostrom, N. (2002). Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of Evolution and Technology*, 9.

Burdett, M. S. (2017). *Eschatology and the technological future*. Routledge.

Callicott, J. B. (1998). *Earth's insights*. University of California Press.

Camorrino, A. (2019). *Capitalismo e “immaginario green”. Il ritorno del sacro nella società contemporanea*. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11588/753169>

Capra, F. (2004). *A teia da vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Cultrix.

Cardano, M. (1997). *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*. Roma, Seam.

Carrington, D. (2021, July 20). Reckless': G20 states subsidised fossil fuels by \$3tn since 2015, says report. *The Guardian*. Retrieved October 3, 2022, from [https://www-theguardian-om.translate.google.com/environment/2021/jul/20/g20-states-subsidised-fossil-fuels-2015-coal-oil-gas-climate-crisis?](https://www-theguardian-om.translate.google.com/environment/2021/jul/20/g20-states-subsidised-fossil-fuels-2015-coal-oil-gas-climate-crisis?hl=en)

Carson, R. (1999). *Silent spring*. Penguin Books.

Castells, M. (1996). *O Poder da Identidade*. / Manuel Castells; tradução Klaus Brandini Gerhardt. – (A era da informação: economia, sociedade e cultura ; v. 2). São Paulo. Editora Paz e Terra S/A.

Chakrabarty, D. (2009). *The climate of history: Four theses*. *Critical Inquiry*, 35(2), 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>

Chardin, P. T. de. (2002). *El Corazón de la Materia*. Sal Terrae.

Choné, A., Hajek, I.; Hamman, P. (2017). *Rethinking Nature: Challenging Disciplinary Boundaries*. London & New York. Routledge.

Cobb, J. B. (2021). *Is it too late?: A theology of ecology*. Fortress Press.

Cochet, Y. (2016). *Green eschatology*. In *The anthropocene and the global environmental crisis: Rethinking modernity in a new epoch* (pp. 112–121). essay, Routledge.

Collins, J. J., MacGinn, B., & Stein, S. J. (2003). *Apocalypticism in the modern period and the contemporary age*. Continuum.

Commission for Racial Justice. 1987. Toxic Wastes and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites. New York: United Church of Christ. <https://www.nrc.gov/docs/ML1310/ML13109A339.pdf> (17) (PDF) *Toxic Waste and Race in Twenty-First Century America: Neighborhood Poverty and Racial Composition in the*

Siting of Hazardous Waste Facilities. Available from: [https://www.researchgate.net/publication/354456562 Toxic Waste and Race in Twenty-First Century America Neighborhood Poverty and Racial Composition in the Siting of Hazardous Waste Facilities](https://www.researchgate.net/publication/354456562_Toxic_Waste_and_Race_in_Twenty-First_Century_America_Neighborhood_Poverty_and_Racial_Composition_in_the_Siting_of_Hazardous_Waste_Facilities) [accessed Mar 22 2023].

Corcoran, P. L., Moore, C. J., & Jazvac, K. (2014). An anthropogenic marker horizon in the future rock record. *GSA Today*, 4–8. <https://doi.org/10.1130/gsat-g198a.1>

Costa, A. de C. (2014). *Antropoceno, a irrupção messiânica de Gaia na história moderna*. Caderno Walter Benjamin.

Crutzen, P. & Stoermer, E. (2000). *The Anthropocene* (2000). In L. Robin, S. Sörlin & P. Warde (Ed.), *The Future of Nature: Documents of Global Change* (pp. 479-490). New Haven: Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300188479-041>

Danowski, D. & Viveiros de Castro (2017). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* / Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro. 2 ed – Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Sócio Ambiental.

Dauvergne, P. (2016). *Historical dictionary of environmentalism*. Rowman et Littlefield.

Deleage, J-P. (1992). *Aux origines de la science écologique : à propos de quelques ouvrages récents*. In: *Revue d'histoire des sciences*, tome 45, n°4, 1992. pp. 477-490;

Despret, V., Dooren, T.V., Rose, D.B., & Chrulew, M. (2017). *Afterword: It Is an Entire World that Has Disappeared*.

Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, Sofrimento E Sintoma: A psicopatologia do Brasil Entre Muros*. Boitempo.

Durkheim, E. (2014 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. CNRS éditions.

Edwards, D. (2011). *Ecology at the heart of faith*. Orbis Books.

Egerton, F. N. (1977). *A Bibliographical Guide to the History of General Ecology and Population Ecology*. *History of Science*, 15(3), 189–215. <https://doi.org/10.1177/007327537701500302>

Eisler, R. (1990). *The Gaia tradition and the Partnership Future: An Ecofeminist Manifesto*, in *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. Diamond, I, and Orenstein, G.F., eds:23-34. San Francisco: Sierra Club Books.

Eliade, M. (2018 [1965]). *Le sacré et le profane*. Gallimard.

Fairclough, N. (2005). *Methods of critical discourse analysis*, In: Wodak e Meyer. 2 ed. Londres: Sage, p. 121-138

Fava, S. (2015). *Environmental apocalypse in science and art: Designing nightmares*. Routledge.

Ferrão, J. (2018). O Antropoceno como narrativa: Uma lente útil para entender o presente e imaginar o futuro? *Biblos*, (3), 205–221. https://doi.org/10.14195/0870-4112_3-3_10

Ferry, L. (2009). *A Nova Ordem Ecológica*, São Paulo: Ensaio.

Foucault, M. (2018[1970]). *L'ordre du discours* - 1a Ed. Gallimard.

Papa Francisco. (2015). Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. Acessível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/>

Freud, S. (1929|1997). *O Mal-Estar na Civilização*. Imago. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu

Garcia, J. L. (2007). Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia. *Scientiae Studia - Revista Latino-Americana De Filosofia e História Da Ciência*, 5(3), 287–336.

Gimbutas, M. (1994). *The Civilization of Goddess*. Harper Collins.

Giner, S. (1998). *Piedad Cósmica Y Racionalidad Ecológica*. In: *Formas modernas de religión*. (2006) Rafael Díaz-Salazar (Edición), Salvador Giner (Edición), Fernando Velasco (Edición). Alianza.

Glaser, B.G., Strauss, A.L., & Strutzel, E. (1968). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. *Nursing Research*, 17, 364.

Golley, F.B. (1993). *A History of Ecosystem Concept in Ecology: more than the sum of the parts*. New York: Yale University Press.

Gottlieb, R.S. (1995). *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*. New York and London: Routledge.

Granberg-Michaelson, W. (1992). *Redeeming the creation the Rio Earth Summit ; challenges for the Churches*. WCC Publ.

Habermas Jürgen. (1980|2013). *A modernidade: Um projecto inacabado*. Nova Vega.

Hamilton, C., Bonneuil, C., & Gemenne François. (2015). *The anthropocene and the global environmental crisis: Rethinking modernity in a new epoch*. Routledge.

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>

Hardin, G. J. (2009). *The tragedy of the commons*. University of California.

Harvey, D. (1989|2010). *Condição Pós-Moderna - Uma Pesquisa Sobre as Origens da mudança cultural*. Edições Loyola.

Hervieu-Léger Danièle. (1993). *Religion et ecologie*. Éditions du Cerf.

Hervieu-Léger, D. (1982). Apocalyptique écologique et « retour » de la religion. / ecological apocalypics and the revival of religion. *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, 53(1), 49–67. <https://doi.org/10.3406/assr.1982.2242>

Hobsbawm, E. J. (2003). *Era dos Extremos o Breve Século XX, 1914-1991*. Companhia das Letras.

Jaguaribe, H. (2006). *O posto do homem no cosmos*. Paz e Terra.

Jonas, H. (2004). *Princípio de Responsabilidade*. Contraponto.

Kanagy, C., & Nelsen, H.M. (1995). *Religions and Environmental Concern: Challenging the dominant assumptions*. Review of Religious Research.

Kearns, L. (2004). The context of eco-theology. In *The blackwell companion to modern theology*. essay, Blackwell Pub., UK.

La Follette, M. C. (1979). *World Conference on Science, Faith and the Future Organized by the World Council of Churches, 12-24 July 1979*. Science, Technology, & Human Values, 4(28), 41–45. <http://www.jstor.org/stable/688832>

Lago, A. A. C. (2013). *Conferências de Desenvolvimento Sustentável*. Brasília: FUNAG.

Lakoff, G. & Johnson, M. (2002). *Metáforas da vida cotidiana*. Tradução de Zanotto et al. São Paulo: Educ.

Latour, B. (2013). *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Editora 34.

Latour, B. (2020). *Diante de Gaia Oito Conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Ubu Editora.

Le Breton, D. (2009). *A Sociologia do Corpo*. Vozes.

Leopold, A., Schwartz, C. W., Bradley, N. L., Leopold, A. C., & Leopold, E. B. (2007). *A Sand County Almanac*. Land Ethic Press ; The Aldo Leopold Foundation.

Lyotard, J-F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Minuit.

Marcuse, H. (1966). *Eros e Civilização: Uma crítica filosófica ao Pensamento de Freud (8ª)*. Zahar Editores.

Marcuse, H. (1973). *A Ideologia da Sociedade Industrial: O homem unidimensional*. Zahar Editores.

Martins, H. (2012). *Experimentum Humanum: Civilização tecnológica e condição Humana*. Relógio d'Água.

Marx, L. (2001). *The machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. Oxford Univ. Press.

Maturana, H. R., Verden-Zöllner Gerda, Mariotti, H., & Diskin, L. (2004). *Amar é Brincar: Fundamentos Esquecidos do Humano do patriarcado à Democracia*. Palas Athena.

Mauss, M. (1903|2000). *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. Perspectivas do Homem - Edições 70.

McDonagh, S. (2021). Ecoteologia Cristã. In *Pluriverso: Um dicionário do pós desenvolvimento* (pp. 327–330). essay, Elefante.

Meadows, D. et al. - *The limits of growth* - Universe Books. Nova York, 1972.

Merchant, C. (1980). *The death of nature*. Harper & Row, Publishers, San Francisco.

Merleau-Ponty, M., Cabral Álvaro, & Séglard Dominique. (2006). *A natureza: Curso do collège de france*. Martins Fontes.

Moore, J. W. (2017). The capitalocene, part I: On the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44(3), 594–630. <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>

Naess, A. (1973). *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*. PARA Sumary, Inquiry. N. 16.

Northcott, M. (2016). Eschatology in the Anthropocene: from the chronos of deep time to the kairos of the age of humans. In *The anthropocene and the global environmental crisis: Rethinking modernity in a new epoch* (pp. 100–112). essay, Routledge.

Palmer, M., & Finlay, V. (2003). *Faith in conservation: New approaches to religions and the environment*. World Bank.

Penteado, M. P., Penteado, M. P., & Torres, S. (2021). Cli-Fi e outras formas possíveis de encarar a crise climática. In *Literatura e Arte no Antropoceno - Conceitos e Representações* (pp. 94–106). essay, Edições Macunaíma.

Pimm, S. L., Russell, G. J., Gittleman, J. L., & Brooks, T. M. (1995). The Future of Biodiversity. *Science*, 269(5222), 347–350. <https://doi.org/10.1126/science.269.5222.347>

Pires-Alves, F. A., & Cueto, M. (2017). A década de alma-ata: A crise do Desenvolvimento e a saúde internacional. *Ciência & Saúde Coletiva*, 22(7), 2135–2144. <https://doi.org/10.1590/1413-81232017227.02032017>

Plebani, A. K. (2021). *Antropoceno e com-posição (GE-Stell): Uma época provocada pelo humano ou na qual ele É provocado?* Princípios: Revista De Filosofia (UFRN), 28(56), 49–65. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2021v28n56id23057>

Rollosson, N. (2014). *The United Nations Development Programme (UNDP) working with faith representatives to address climate change: the two wings of ethos and ethics.* (n.d.) >The Free Library. (2014). Retrieved Oct 18 2021

Rosa, J. L. (2017, October 28). Serão naturais as «catástrofes naturais»? MAPA - *Jornal de Informação Crítica*. other, MAPA. Retrieved September 1, 2022, from <https://www.jornalmapa.pt/2017/10/28/serao-naturais-as-catastrofes-naturais/>.

Rosa, J. L. (2020). *As crises do fazer no Antropoceno*. In V. O. Jorge (Ed.), *Modos de Fazer - Ways of Making* (pp. 583–600). essay, CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória.

Rotstein, A. (2018). *Myth, mind and religion: The apocalyptic narrative*. Peter Lang Inc., International Academic Publishers.

Routledge. (2018). *Routledge Handbook of Religion and Ecology*.

Ruddiman WF (2003) The Anthropocene. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences* 41(4): 1–24.

Ruether, R. R. (1975). *New woman new earth*. The Seabury Press.

Ruether, R. R. (1992). *Gaia and God: An ecofeminist theology of Earth heading*. HarperSanFrancisco.

Santos, R.W. (2017). *Dissertação de Mestrado: A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica / RenanWilliam dos Santos: Orientador José Reginaldo Prandi. – São Paulo, 2017. 172 f.*

Serres, M. (1994). *O Contrato Natural*. Lisboa: Piaget.

Silva, F.S. (2022). *Tese de Doutorado. Fazer Filosofia num Planeta Ferido; Whitehead, Stengers e uma filosofia ambiental*. PUCRS. Porto Alegre.

Silva, F. S. e. (2021). *O risco de Gaia*. In M. P. Penteado (Ed.), *Literatura e Arte no Antropoceno - Conceitos e Representações* (pp. 200–2017). essay, Edições Macunaíma.

Silveira, João. (2019). Religião e natureza na contemporaneidade: uma introdução
ÀS. 211-224. 10.18224/cam.v17i1.7060.

Skrimshire, S. (2010). Future ethics: Climate change and apocalyptic imagination.
Bloomsbury.

Steffen W, Crutzen J, McNeill JR. The Anthropocene: are humans now
overwhelming the great forces of Nature? *Ambio*. 2007 Dec;36(8):614-21. doi:
10.1579/0044-7447(2007)36[614:taahno]2.0.co;2. PMID: 18240674.

Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015). The
trajectory of the anthropocene: The great acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1),
81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>

Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P., & McNeill, J. (2011). The anthropocene:
Conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society
A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369(1938), 842–867.
<https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>

Svampa, M. (2018). *Anthropocene as Diagnosis and Paradigm. Global Readings
from the South*. Utopía y Praxis Latinoamericana, 24(84), 33–54. [https://doi.org/
https://doi.org/10.5281/zenodo.2653161](https://doi.org/https://doi.org/10.5281/zenodo.2653161)

Swimme, B., & Berry, T. (1994). *The universe story*. Arkana.

Tarot, C. (2008). *Le symbolique et le sacré - Théories de la religion : La Découverte*.

Taylor, B. (2004). A green future for religion? *Futures*, 36(9), 991–1008.
<https://doi.org/10.1016/j.futures.2004.02.011>

Taylor, B. (2005). *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Thoemmes Continnum,
NYC.

Taylor, B. (2016). The Greening of Religion Hypothesis (part one): From Lynn White,
Jr and 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.
<https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29010>

Taylor, B. (2016). *The Greening of Religion Hypothesis*. Equinox Publishing Ltd.

Taylor, B. (2013). *Dark green religion: Nature spirituality and the planetary future*. University of California Press.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London, England.

Temple, S. (2018, October 2). Why Aldo Leopold's "On a Monument to the Pigeon" is worth re-reading today. Retrieved October 3, 2022, from <https://bwm.birdwatchingdaily.com/news/conservation/you-should-understand-lessons-passenger-pigeons-extinction-standley-temple/>.

Thomas, K. (1988). *O Homem e o Mundo Natural*. Companhia das Letras. São Paulo.

Tsing, A., Swanson, H., Gan, E., & Bubandt, N. (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet* (2^a). Regents of the University of Minnesota.

Tucker, M. E., & Grim, J. (2018). *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. Routledge.

Tucker, M. E., & Grim, J. A. (2001). Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology. *Daedalus*, 130(4), 1–22. <http://www.jstor.org/stable/20027715>

Tucker, M. E., & Grim, J. A. (2001). Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology. *Daedalus*, 130(4), 1–22. <http://www.jstor.org/stable/20027715>

Tucker, M.E, e Grim, J.A. (2005). *Ecology and Religion: An Overview*, in Encyclopedia of Religion, Jones, L., ed:2604-2616, Farmington Hills, MI: Thomson Gale.

Veiga, J. E. (2005). *Desenvolvimento Sustentável: o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Garamond.

Veiga, José Eli da. (2019). Deplorável inércia. *Ciência e Cultura*, 71(1), 27-33. <https://dx.doi.org/10.21800/2317-66602019000100010>

Viola, E., & Basso, L. (2016). O sistema internacional no Antropoceno. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 31(92), 01. <https://doi.org/10.17666/319201/2016>

Weber, M. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Companhia das Letras.

Weisman, A. (2022). *The world without us*. Virgin Books.

White Jr, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Disponível em: <https://www.cmu.ca/faculty/gmatties/lynnwhiterootsofcrisis.pdf>. Acessado em 27/04/2021.

Wieser, V., Eltschinger, V., & Heiss, J. (Eds.). (2020). *Cultures of Eschatology* (Vol. 1, 2, 3). De Gruyter Oldenbourg.

World scientists' warning to humanity. (2020). *A Doomsday Reader*, 86–92. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814744048.003.0011>

Zysek, S. (1994). *Mapping Ideology*. Verso, London.

Documentos

- 2022 Statement for Climate Justice by the Global South
- Confluence of Conscience: Uniting for Planetary Resurgence – Abu Dhabi Interfaith Statement for COP28
- Faith and Science: Towards COP26
- Faith for Earth (2019). *One Earth Many Religions – One Goal – Achievement Report 2018-2019*.
- Faith Principles on Climate Change, endorsed by major religions in US
- [Faith, science and the future: preparatory readings for a World Conference organized by the World Council, of Churches, at the Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., July 12-24, 1979](#) 1978, World Council of Churches, Church and Society, World Council of Churches
- Faith, science and the future: preparatory readings for a World Conference organized by the World Council, of Churches, at the Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., July 12-24,1979 1978, World Council of Churches, Church and Society, World Council of Churches~
- Interfaith Climate Change Statement to World Leaders
- Interfaith Climate Statement - Walk on Earth Gently – A Multi-Faith invitation to Sustainable Lifestyles

- PNUMA. (2016). *Environmental, Religion and Culture in the Context of the 2030 Agenda for Sustainable Development*.
- PNUMA. (2018). *Engaging with Faith-Based Organizations*.
- PNUMA. (2020). *The Role of Environmental and Spiritual Ethics in Galvanizing Nature Based Solutions*,
- PNUMA. *Faith Action on the UN Sustainable Development Goals: Progress and Outlook*
- PNUMA. *Faith for Earth: A Call for Action*
- Religious Declaration of Unprecedented Human Emergency
- Statement of Faith and Spiritual Leaders Statement from the World Council of Churches -WCC On behalf of different world's Faith and Religious Traditions To the High-Level Ministerial Segment of the 21. Cited 2024 Jan 18. Available from: https://unfccc.int/files/meetings/paris_nov_2015/application/pdf/cop21cmp1_hls_statement_wcc.pdf
- *The Assisi Declarations: Messages on Humanity and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism*. Basilica di S. Francesco Assisi, Italy. WWF 25th Anniversary, 29 September 1986.
- UN (2017). *Environment Strategy For Engaging with Faith-Based Organizations*.
- World Council of Churches Conference on Faith, Science and the Future. In: Archives de des religions, n°52/2, 1981. pp. 185-186.