
C

LIMA, FÉ, EDUCAÇÃO: CAMINHOS
POSSÍVEIS NUM PLANETA SOB PRESSÃO

Maria Rita Villela
Instituto E.V.A.
Rio de Janeiro – RJ Brasil
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8002-5798>

*“Pense sobre isto: um chato é uma pessoa que
não sabe brincar com o inexistente”*

Rubem Alves
A alegria de ensinar, 1994

Por que aliar clima, fé e educação?¹

Este texto tem por objetivo compartilhar aprendizados e inquietações sobre o campo da antropologia da educação socioambiental e climática a partir de reflexões sobre religião e espaço público e de experiências vividas na sociedade civil brasileira. Como estudo de caso, o artigo aborda a iniciativa Fé no Clima, que, desde 2015, promove articulações entre comunidades religiosas e mudanças climáticas. Fundamentado em duas décadas de reflexões teóricas e experiências no campo social,

1 Agradeço as leituras e sugestões dos pareceristas, editores e revisores da revista *Religião & Sociedade*, bem como de Denise Fonseca, Cofundadora e Diretora Executiva do Instituto E.V.A.; Alice Amorim, Diretora de Parcerias, Eventos, Comunicação e Conhecimento do Instituto Clima e Sociedade (ICS); Marisol Rodriguez Goia, Professora Adjunta da Faculdade de Administração e Ciências Contábeis da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FAAC/UFRJ); Bruna Stein, PhD em Economia Aplicada em Recursos Hídricos e Consultora do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA); Raquel Ezequiel Diniz, Fundadora da organização Olhar Compartilhado; e dos amigos Daniel Whitaker, Cristina Rotondaro e Deborah Weinberg.

o artigo destaca a importância de valorizar o contato entre epistemologias diversas para conhecer, refletir e agir diante dos desafios humanos e planetários atuais. Dado o agravamento exponencial dos desafios socioambientais e climáticos, e os prognósticos nada otimistas, torna-se claro que esses temas são severos demais para se restringirem às teorias acadêmicas sem corresponderem à ética das ações concretas, que buscam transformar experiências políticas de estar no mundo. Embora se reconheça o avanço do debate em torno da sustentabilidade nas últimas décadas, o artigo critica a precariedade de investimentos e arranjos institucionais que promovam mudanças e ampliem a participação social no campo.

Reúnem-se aqui reflexões que remontam ao início dos anos 2000, mais fortemente concretizadas na década de 2010, durante minha atuação como pesquisadora do Instituto de Estudos da Religião (ISER), e que desembocam no presente, nesta *nova década de 20*. A década de 1920 foi marcada pela ressaca da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), da Gripe Espanhola (1918-1919) e pela euforia econômica que precedeu a quebra da Bolsa de Nova Iorque (1929). No entanto, foi também um período de reconstrução, inovação nos campos da ciência e das artes, e de busca por um profundo e necessário ressurgimento da esperança no futuro da humanidade. Referindo-se ao “breve século XX”, Hobsbawm (1995) sugere algo que talvez também possamos refletir sobre o início deste século, embora com números e características de guerra, fome e epidemia diferentes daqueles de então:

Por que, então, o século [XX] terminara não com uma comemoração desse progresso inigualado e maravilhoso, mas num estado de inquietação? Por que [...] tantos cérebros pensantes o veem em retrospecto sem satisfação, e com certeza sem confiança no futuro? Não apenas porque sem dúvida ele foi o século mais assassino de que temos registro, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu, mal cessando por um momento na década de 1920, como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático (Hobsbawm 1995:19).

Para acrescentar a esse pano de fundo, na década de 2020 enfrentamos a pandemia de covid-19 e convivemos diariamente com catástrofes humanitárias, climáticas e mudanças ambientais globais sem precedentes. Enxergamos a crise socioambiental e climática hoje, junto às epidemias, guerras e recessões econômicas, como mais uma causa dos estados de anomia social. Por isso, o fato de nos propormos “a estudar a realidade não resulta que renunciemos a melhorá-la” (Durkheim 1999:XLV).

Metodologicamente, o trabalho fundamenta-se em duas situações liminares: a) no campo acadêmico, como pesquisadora implicada com seu objeto de estudo; b) no campo institucional, através da proposta de diálogos inéditos entre comunidades religiosas e mudanças climáticas. Trata-se, em parte, de um *relato etnográfico de longa*

duração. A partir da observação participante em dezenas de eventos relacionados à consolidação da agenda climática no Brasil e no mundo desde o início dos anos 2000 – passando pela Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20), em 2012, e pelos encontros que deram origem à iniciativa Fé no Clima, do ISER, em 2015 –, o texto alinhava observações provenientes tanto do mundo da pesquisa quanto do ativismo socioambiental e climático.

Essa justaposição de ideias – religiões, esfera pública e mudanças climáticas – problematiza o divórcio entre teoria e prática. Por um lado, teóricos críticos da antropologia do desenvolvimento ensinam a ter cautela ao se avaliar soluções civilizatórias de desenvolvimento. Por outro, parece razoável o anseio de se avançar a implementação de políticas públicas que atendam demandas já acordadas e legisladas, tanto na dimensão dos acordos internacionais (Carta da Terra, Convenção da Biodiversidade, Convenção do Clima, Protocolo de Quioto, Acordo de Paris etc), como na legislação vigente no Brasil. Assim, a defesa pelo avanço da educação socioambiental e climática, neste contexto, significa garantia de direitos.

A despeito da existência de legislação que fundamenta políticas voltadas à educação socioambiental,² observamos nas últimas décadas obstáculos para traduzi-las de maneira consistente nos currículos escolares e em ações da sociedade civil. A dificuldade de incorporar epistemologias críticas de desenvolvimento ao debate público demonstra a dificuldade de realizar o que há muito já está preconizado na legislação. Potiguara (2018) expõe esse desafio:

Lamentavelmente, os livros do passado e do presente não registram as formas de vida do povo Guarani. Temos muitos conceitos determinados pelos antropólogos, estudiosos da questão, dos padres, mas conceitos registrados pelos próprios Guarani têm sido difíceis de encontrar (Potiguara 2018:135).

Segundo a legislação vigente, a educação socioambiental deve estar presente tanto na educação não formal, fora das escolas, quanto na educação formal, nas instituições de ensino, como componente transversal em todos os anos e todas as disciplinas do Ensino Básico (que abrange da Educação Infantil ao final do Ensino Médio). Assim, crianças, jovens e adultos têm o direito de obter antes, durante e depois do Ensino Básico, valores que inspirem a cidadania socioambiental e climática. Neste artigo, abordaremos especialmente a educação não formal que alia a agenda socioambiental e climática ao campo religioso e à sociedade civil. Contudo, seja ela não formal ou formal, a educação socioambiental não separa as questões ambientais ou climáticas

2 Particularmente relacionadas, mas não restritas à Lei de Educação Ambiental (Lei nº 9.795, de 27/04/1999), Lei de ensino sobre “História e Cultura Afro-brasileira” (Lei nº 10.639, de 09/01/2003), Lei de ensino sobre “História e Cultura Indígena” (Lei nº 11.645, de 10/03/2008) e às Diretrizes Nacionais para a Educação para os Direitos Humanos (Parecer CNE/CP nº: 8/2012, homologado em 30/5/2012).

das sociais; pelo contrário, evidencia suas íntimas correlações. A educação socioambiental oferece uma dupla articulação: à medida que celebra a pluralidade sociocultural, também evidencia nossa unidade enquanto habitantes do Planeta Terra. Isso significa que precisamos agir em comunhão, valorizando a diversidade em prol da nossa casa comum. Assim, ela estabelece fundamentos para sociedades que passam a: a) conhecer desafios socioambientais e climáticos no seu entorno; b) refletir sobre seus papéis como cidadãos; e c) agir, individual e coletivamente, pautados por essa consciência.

Por conseguinte, transformar a educação socioambiental e as mudanças climáticas antropogênicas em assuntos discutidos dentro e fora da sala de aula requer a formação adequada de educadores, de modo que suas práticas docentes levem em conta aspectos intergeracionais e interculturais. Daí a importância da mobilização de diferentes linguagens, inclusive aquelas do campo religioso.³ Em suma, é fundamental investigar de que maneira a educação socioambiental e climática pode proporcionar a transformação de comportamentos na direção de ações pertinentes diante dos cenários desafiadores que se impõem local e globalmente.

O artigo está assim organizado: a seção “O ofício de buscar epistemologias alternativas de (des)envolvimento” discute os limites das institucionalidades contemporâneas para lidarem com a “indigestão” nessa época de “policrises” e sugere que o surgimento de inovações institucionais pode responder a essa inquietação. Na seção seguinte, o artigo oferece uma narrativa sobre o surgimento do movimento ambientalista no Brasil, com destaque para a atuação do Instituto de Estudos da Religião. Finalmente, o artigo oferece uma narrativa histórica sobre a gênese da iniciativa Fé no Clima, criada pelo instituto com o objetivo de reunir comunidades religiosas diversas em torno das mudanças climáticas. Fundamentalmente, tal iniciativa promove letramento socioambiental e climático, através do diálogo e da colaboração entre diferentes tradições religiosas, cientistas, ativistas e gestores públicos. As considerações finais reúnem aprendizados, indagações e recomendações sobre esse campo de reflexão.

O ofício de buscar epistemologias alternativas de (des)envolvimento

Gus Speth⁴ sugere que, para combater os perigos daquilo que chama de “contempocentrismo” – a preocupação com o presente em detrimento do que já passou ou do que ainda está por vir –, é necessária a formação de “novas consciências”, que sejam menos “individualistas” e mais “holistas”, com ênfase nas “questões não materiais” que a ciência nem sempre é capaz de explicar – a depender do tipo de Ciência ou ciência que se faz (Speth 2015). Ele argumenta:

3 Neste artigo, a noção de campo religioso abrange comunidades de fé das mais diversas, incluindo conhecimentos locais, tradicionais, autóctones, indígenas, quilombolas, entre outros.

4 Fundador da organização ambientalista World Resources Institute, professor de Direito na Vermont Law School, ex-assessor dos presidentes dos Estados Unidos Jim Carter e Bill Clinton, ex-reitor da Escola de Engenharia Florestal de Yale, e ex-administrador do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

Costumava pensar que os principais problemas ambientais fossem perda de biodiversidade, colapso dos ecossistemas e alterações climáticas. Achei que trinta anos de boa ciência poderiam resolver esses problemas. Estava errado. Os principais problemas ambientais são egoísmo, ganância e apatia, e para lidar com estes precisamos de uma transformação cultural e espiritual. E nós, cientistas, não sabemos como fazer isso (Speth 2015, tradução livre).⁵

Nesse sentido, o ofício antropológico pode oferecer importantes contribuições para a compreensão de narrativas diversas no campo da educação socioambiental e climática. Inversamente, perspectivas críticas da antropologia do desenvolvimento também são úteis para auxiliar interpretações das relações de poder implicadas em disputas narrativas.

Desde pelo menos a década de 1990, teóricos da antropologia do desenvolvimento vêm refletindo criticamente sobre o papel dos antropólogos nos projetos de desenvolvimento. Enquanto, por um lado, esses profissionais possuem a formação para compreender processos, dinâmicas e relações de poder em projetos de desenvolvimento, por outro, muitas vezes atuam como facilitadores da difusão de narrativas “exóticas” que não correspondem à realidade local. Nesse contexto, surgem questões fundamentais. Em que medida antropólogos são capazes de atuar como mediadores de diferentes epistemologias? Até que ponto, como facilitadores de diálogos, eles buscam promover suas próprias agendas? E qual o limite do ofício antropológico diante de projetos – ou narrativas – de desenvolvimento?

Para citar alguns exemplos desse paradoxo, James Ferguson (1990, 1997) fala do desenvolvimento como o “gêmeo mal” (*evil twin*) da antropologia:

Resta-nos, então, uma curiosa organização que liga a antropologia ao seu gêmeo maligno: o campo que fetichiza o local, o autônomo, o tradicional, encerrado numa dança estranha e agonizante com o campo que, através da magia do desenvolvimento, destruiria a localidade, a autonomia e a tradição em nome do “tornar-se moderno” (Ferguson 1997:169, tradução livre).⁶

5 Citação original: “I used to think that top environmental problems were biodiversity loss, ecosystem collapse and climate change. I thought that thirty years of good science could address these problems. I was wrong. The top environmental problems are selfishness, greed and apathy, and to deal with these we need a cultural and spiritual transformation. And we scientists don’t know how to do that” (Speth 2023).

6 Citação original: “We are left, then with a curious organization binding anthropology to its evil twin: the field that fetishizes the local, the autonomous, the traditional, locked in a strange, agonistic dance with the field that, through the magic of development, would destroy locality, autonomy and tradition in the name of ‘becoming modern’” (Ferguson 1997:169).

Ferguson e Lohman (1997) apresentam um relato etnográfico sobre o projeto de desenvolvimento Thaba-Tseka, financiado por uma ONG canadense, que visava oferecer assistência humanitária em Lesotho, um pequeno país geograficamente circunscrito ao território da África do Sul. O projeto tinha como meta melhorar a infraestrutura da região, promovendo, assim, uma maior presença do Estado. Contudo, o que acabou acontecendo, de forma não intencional, foi uma burocratização da vida cotidiana (Ferguson 1990; Ferguson & Lohmann 1997). A implementação do projeto demandou um aparato institucional específico e especialistas letrados em burocracia para atuar como mediadores entre a população e os gestores. Estes, impedidos de dialogar com o público – que se tornou o “público-alvo” do projeto –, acabam elegendo representantes com seus próprios interesses políticos. Autores do campo da antropologia do desenvolvimento se referem a tais mediadores como “corretores e tradutores” (*brokers and translators*) devido aos papéis como negociadores de visões de mundo que adquirem antropólogos situados nessas articulações (Rossi 2004; Mosse & Lewis 2006).

Outro exemplo é a etnografia crítica de Sorrentino (2015), que relata como o Programa Fome Zero (PFZ) foi inaugurado no município de Guaribas, no Piauí, com o objetivo expresso de combater a fome, trouxe consigo um cabedal de normas e costumes estrangeiros que passaram a influenciar os modos de vida locais com modelos de agentes externos encarregados de implementar o projeto governamental. Particularmente, Sorrentino destaca a influência de valores estéticos, padrões de higiene e concepções de civilização que eram bastante alheios aos costumes locais. Por exemplo, os projetos de profissionalização e geração de renda ligados ao PFZ incluíam oficinas de salgadinhos, como coxinhas, cujas receitas utilizavam farinha de trigo. Contudo, em Guaribas, a base da alimentação era a mandioca, e não havia fornecimento de farinha de trigo nos estabelecimentos locais. Tal descompasso cultural ocasionou uma série de conflitos e novas dinâmicas econômicas na região (Sorrentino 2015).

É, portanto, com cautela que buscamos aproximar essas duas disciplinas: antropologia e desenvolvimento (sustentável). Contudo, reside justamente aí o dilema “indigesto” de alguns antropólogos em tempos de “policrises”, que atuam simultaneamente como pesquisadores, educadores e ativistas: a matéria que estudamos é marcada pela distribuição injusta e desigual das consequências das mudanças ambientais antropogênicas. As sociedades que mais contribuem para a crise são as que menos sofrem seus efeitos, enquanto as que menos contribuem e que se encontram em situação de vulnerabilidade socioeconômica são as que mais sentem seus impactos. Um relatório do Banco Mundial aponta que os danos mais severos das mudanças climáticas ocorrerão em países de baixa e média renda, onde residem 85% das crianças do mundo (Marin *et al.* 2024:16). Assim, estamos diante de um problema complexo. Haraway (2016) sugere que devemos encarar desafios de ordem complexa como problemas “indigestos”. Nesse livro, a autora observa que a origem da celularidade complexa na Terra é um evento endossimbiótico, no qual algumas bactérias ou pequenas criaturas comeram outras, tiveram uma indigestão e passaram a conviver

juntas. Assim, a origem da celularidade complexa, que a autora equipara à sociedade, seria uma “indigestão ativa”, e para o desenvolvimento de sistemas complexos em sociedade, necessitaríamos de uma simbiose obrigatória (Haraway 2016).

Além disso, Haraway propõe o uso de “Chthuluceno”[4] no lugar do Antropoceno: “Chthuluceno é uma palavra simples. É um composto de duas raízes gregas (kthôn e kainos) que juntas nomeiam uma espécie de espaço de tempo para aprender a ficar com o problema de viver e morrer em responsabilidade por uma terra danificada” (Haraway 2016:4). A autora enfatiza que “ficar com o problema requer que façamos coisas esquisitas; ou seja, precisamos uns dos outros em colaborações e combinações inesperadas, em pilhas quentes de compostagem. Ou nos tornamos um com o outro ou nada feito (Haraway 2016:4).

Complementarmente, a “policrise global” consiste em “crises entrelaçadas e sobrepostas... a complexa intersolidariedade de problemas, antagonismos, crises, processos incontrolláveis e a crise geral do planeta” (Morin 1999:74, tradução livre).⁷ Mais recentemente, o conceito foi definido por Lawrence (2022:2) como “o emaranhado de crises em múltiplos sistemas globais que degradam significativamente os prospectos da humanidade. A interação entre tais crises produzem diferentes dinâmicas e maiores danos que elas produziriam separadamente”. Henig & Knight (2023) destacam a utilidade desse conceito para se referir às múltiplas crises sistêmicas introduzidas pelo modelo neoliberal, ainda que sugiram cautela para que o conceito não sirva à simplificação da própria complexidade que busca evidenciar. Os autores afirmam que:

A antropologia pode considerar o todo, enquanto amplia o foco nas intercessões específicas onde o indivíduo encontra o mundo e a realidade etnográfica encontra o modelo conceitual. Se necessário, podemos então desenvolver novamente na direção de emaranhados com questões da humanidade planetárias e globais. Pode ser que não haja solução óbvia para a policrise. Contudo, a antropologia pode oferecer um registro multidimensional, mantendo verdades contextuais em cortes transversais da policrise para explicar melhor como fenômenos complexos podem ocorrer em situações da vida real (Henig & Knight 2023:6, tradução livre).⁸

7 Citação original: “interwoven and overlapping crises ... [the] complex inter-solidarity of problems, antagonisms, crises, uncontrollable processes, and the general crisis of the planet” (Morin 1999:74)

8 Citação original: “Anthropology can consider the whole, while zooming in on specific intersections where the individual meets the world and ethnographic reality meets the conceptual model. If necessary, we can then build up again toward entanglements with the planetary, global and questions of humanity. There may be no obvious solution to polycrisis. However, anthropology can offer a multidimensional dial, maintaining contextual truths through cross-sections of polycrisis to better explain how complex phenomena may play out in real-world situations” (Henig & Knight 2023:6).

Diante do imperativo da ação que a ideia de policrise convoca, observamos, com Danowski e Viveiros de Castro (2014:158), que a sociedade moderna demonstra uma “repugnância ao pensar na desaceleração, no regresso, no recuo, na limitação, na frenagem, no decrescimento, na descida – na suficiência” e no desejo de “redevir índio”. Contudo, sabemos que o modelo industrial-capitalista de base extrativista e intensivo em recursos e combustíveis fósseis, apesar de celebrar maravilhas, traz consigo mazelas de dimensões planetárias, inclusive aquelas conhecidas como “eventos climáticos extremos” (Cf. Forsyth 2003; Alier 2007; Giddens 2010; Danowski & Viveiros de Castro 2014; Lahsen, 2024). Por isso, merecem atenção as epistemologias decoloniais/“anticoloniais” (Cf. Chauvin 2016) cada vez mais presentes no debate público, como a proposta de adotar o termo “envolvimento” no lugar de “desenvolvimento”, conforme sugere Popyguá:

Nosso futuro, nosso desenvolvimento, para os Guarani significa nosso conhecimento. Respeitar a natureza significa desenvolvimento. É diferente do branco. Eu já fico com receio quando [se] fala [em] desenvolvimento sustentável, desenvolvimento não sei o quê... Eu falaria na minha língua envolvimento (Popyguá 2006).

Nesse contexto, Alier (2007:79) destaca a miopia dos mercados que “subvalorizam o futuro”, alinhando-se à crítica de Krenak, que se refere a “governos burros”. Nas palavras deste, “dizer que a economia é mais importante é como dizer que o navio importa mais que a tripulação. Coisa de quem acha que a vida é baseada em meritocracia e luta por poder. Não podemos pagar o preço que estamos pagando e seguir insistindo nos erros” (Krenak 2020:8).

Então, por que, mesmo diante da emergência conjuntural e da existência de acordos e convenções internacionais, além de políticas públicas nacionais, é tão desafiador traduzir conhecimentos validados em ações que gerem impactos significativos na agenda socioambiental e climática? Essa é uma questão levantada por Lahsen, que observa:

No âmbito das Nações Unidas e de outras instituições internacionais, nações de todo o mundo já assumiram compromissos normativos; assinando tratados e convenções sobre alterações climáticas, biodiversidade, desenvolvimento sustentável e direitos humanos, assumiram compromissos ambientais e políticos normativos com transformações rumo à sustentabilidade. Porque é que sociedades não usariam ou deveriam usar ferramentas disponíveis para garantir que estes compromissos sejam honrados da melhor forma possível, especialmente tendo em conta a natureza existencial das ameaças envolvidas? (Lahsen 2024, tradução livre).⁹

⁹ Citação original: “Under the United Nations and other international institutions, nations around the world have already made normative commitments; signing on to treaties and conventions on climate change, biodiversity,

Por estarmos diante de um problema de natureza pedagógica, cabe a inspiração de Veiga-Neto (2012), que nos convida a refletir sobre a importância da

ocupação, do modo mais completo possível, de todas as dependências da casa onde alojamos as origens do nosso pensamento (o porão), onde desenvolvemos nossas práticas pedagógicas cotidianas (o piso intermediário) e de onde podemos nos lançar para tentar construir outros mundos (o sótão) (Veiga-Neto 2012:272).

O autor usa essa metáfora para embasar uma distinção entre militância – que vem da obediência à *actio militaris* – e ativismo – mais consoante com a “vigilância epistemológica” e “hipercrítica” –, no sentido de promover “a Educação como o conjunto de ações que têm por objetivo principal conduzir os que não estavam aí – os recém-chegados, as crianças, os estranhos, os estrangeiros, os outros – para o interior de uma cultura que já estava aí” (Veiga-Neto 2012:272).

Veiga-Neto defende o ativismo ao afirmar que

Trazer do porão para as partes de cima da casa esse caráter contingente das coisas é que nos permitirá praticar um ativismo consequente e (talvez...) transformador, e não simplesmente praticar apenas uma militância obediente aos cânones já pensados e traçados por outros. Ainda que se deva escutar a todos, é preciso praticar a escuta com cuidado, com espírito crítico e cotejando o que dizem com as outras coisas já ditas e que se alojam nos porões dos discursos. Essa será uma maneira de evitarmos as hegemonias e o reino do pensamento único (Veiga-Neto 2012:280).

A seguir, veremos um histórico de como o ativismo socioambiental e climático se configura no Brasil, para, então, ponderarmos sobre a relevância de considerar as religiões como uma esfera privilegiada de produção de sentido e ação no mundo contemporâneo.

História recente do ativismo socioambiental e climático no Brasil

Em 1930, o cientista Guy Callendar já alertava para o fato de que as emissões industriais de dióxido de carbono poderiam resultar em mudanças climáticas (Callendar 1958). Desde então, especialistas em climatologia, meteorologia e ciências correlatas

sustainable development, and human rights, they assumed normative environmental and political commitments to transformations toward sustainability. Why would and should societies not use the tools available to ensure that these commitments are honored in the best manner possible, especially given the existential nature of the threats involved?” (Lahsen 2024).

têm publicado sobre os efeitos das mudanças climáticas globais. Por se tratar de um tema fundamentado em conhecimentos científicos que resultam em regulações normativas – isto é, imperativos constitucionais que regulam políticas públicas –, convém traçar um breve histórico da legislação nacional e dos acordos internacionais que ocorreram ao longo do século XX e embasam concepções de justiça socioambiental.

Do ponto de vista legal, a questão ambiental no Brasil tem suas raízes no Código Florestal de 1934, que, à época, figurava como dispositivo do Serviço Florestal Brasileiro, subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, sendo fruto de discussões de mais de uma década entre políticos e juristas¹⁰ (Antunes 2015). O segundo Código, de 1965, vigorou até sua revogação, em 2012, pela Lei 12.651/2012, que instituiu o Novo Código Florestal.

A década de 1970 no Brasil foi marcada pela ditadura militar, mas também testemunhou o surgimento das primeiras organizações não governamentais do país. O ISER, fundado em 1970, nasceu graças ao esforço conjunto de acadêmicos de renomadas universidades brasileiras, como Unicamp, USP, UFRJ e PUC-Rio, interessados nos impactos da ação social das igrejas no Brasil. Àquela época, cerca de 92% da população brasileira se declarava católica (IBGE 2006). O ISER abrigava diversas linhas de pesquisa em um local onde professores e estudantes universitários pudessem complementar suas investigações, dado o caráter por vezes restrito da pesquisa acadêmica nas próprias universidades (Fonseca *et al.* 2015).¹¹

Em 1972, ocorreram dois eventos muito significativos na agenda ambiental global: o encontro do Clube de Roma, que resultou na publicação do relatório “Os limites do crescimento”, e a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, cujo documento final ressaltou a importância da preservação dos recursos naturais para a manutenção da vida humana no planeta.

A década de 1980, por sua vez, marca o início da era do desenvolvimento sustentável. O evento de maior relevância nesse período foi a Comissão de Brundtland, que se reuniu entre 1985-1987, culminando no documento *Nosso Futuro Comum*. Nele, consta a primeira definição do conceito de desenvolvimento sustentável: “o desenvolvimento que procura satisfazer as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem as suas próprias necessidades” (CMMAD 1991).

A partir do final dos anos 1980, o ISER aprofundou seu envolvimento com os temas emergentes no debate público, impulsionado pelo fim da ditadura militar e pela promulgação da Constituição Federativa do Brasil de 1988, desenvolvida por meio do processo participativo da Constituinte (1987), no qual muitos pensadores do ISER estiveram presentes. Esse foi também um período de luta por direitos civis e de reorganização dos movimentos sociais no Brasil, muitos dos quais haviam sido censurados e reprimidos pelo regime por quase vinte anos (Fonseca *et al.* 2015).

10 Dentre os quais estava meu bisavô materno, o jornalista, jurista, poeta, professor e imortal Antonio Augusto de Lima, que foi Presidente (hoje seria Governador) de Minas Gerais em 1891.

11 Nesse contexto, em 1971, surge também a Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (Agapan), considerada a primeira organização ambientalista do Brasil.

O Capítulo VI “Do Ambiente” da Constituição brasileira é uma novidade mundial na garantia de direitos socioambientais intergeracionais. O Art. 225 assegura que:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (Brasil 1988).

Além disso, no § 1º, inciso VI, a Constituição estabelece a promoção da educação ambiental, assegurando: “promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente” (Brasil 1988).

Na década de 1990, o tema ambiental ganhou amplitude na arena internacional. Nesse contexto, o ISER teve um papel importante na preparação para o que veio a ser o maior evento internacional intersetorial sobre o planeta, a Cúpula da Terra de 1992, no contexto da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92). Foi então que o ISER passou a incorporar a agenda ambiental ao cerne de suas pesquisas e ações. Na ECO-92, o instituto organizou a Vigília Interreligiosa “Uma noite para a Terra” no Aterro do Flamengo. Apesar dos esforços da sociedade civil, respaldados pelo governo, em torno da Agenda 21 Local, que contaram com ampla influência e participação de colaboradores do ISER e de outras organizações sociais, a mobilização da opinião pública em torno do assunto foi limitada, resultando em pouca tradução dessas iniciativas em políticas públicas efetivas.

A efervescência democratizadora no Brasil durante a década de 1990 mobilizou grupos da sociedade civil e formalizou iniciativas relacionadas ao diálogo religioso em agendas como combate à fome, meio ambiente, AIDS, população em situação de rua, prostitutas, travestis, que fortaleceram ações de organizações como FASE, IBASE, Ação da Cidadania, entre tantas outras (Landim 1993). Tais agendas foram desenvolvidas e ganharam notoriedade e representatividade política em um número cada vez maior de organizações. O ISER, nesse contexto, pode ser compreendido como um celeiro de diversas organizações que se desdobraram em projetos específicos, como Viva Rio, Se essa rua..., ONG DaVida e Iser Assessoria. A agenda ambiental nesse período ganhou mais relevância e projeção, atraindo investimentos de organizações filantrópicas, muitas delas internacionais. Foi também em 1992 que o ISER, sob a direção executiva da Dra. Samyra Crespo, iniciou a primeira série histórica quali-quantitativa sobre o tema desenvolvimento sustentável, intitulada “O que os brasileiros pensam sobre meio ambiente...”, que contou com cinco edições subsequentes (Crespo 2008). Posteriormente, em 1995, o instituto ofereceu o curso Teoria e Práxis do Meio Ambiente, que formou grandes lideranças ligadas ao ambientalismo brasileiro.

Chegando ao século XXI, entre agosto e setembro de 2002, a África do Sul sediou a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável que resultou na “Declaração

de Joanesburgo sobre Desenvolvimento Sustentável” e um Plano de Implementação. Os objetivos do encontro podem ser definidos da seguinte forma:

O encontro teve como intuito reavaliar e implementar as conclusões e diretrizes obtidas na Rio-92 além de discutir metas relacionadas para as mudanças climáticas e o crescimento da pobreza e reduzir as enormes diferenças entre os padrões de vida das populações e elaborar uma estratégia para alcançar um desenvolvimento sustentável (Declaração de Joanesburgo 2002).

Os anos 2000 introduziram as mudanças climáticas no centro do debate público. Em 2006, Sir Nicholas Stern, sob encomenda da coroa britânica, lançou o Estudo Stern, que, pela primeira vez, traduziu os custos econômicos do não enfrentamento dos desafios climáticos (Stern 2006). Esse documento tornou-se uma referência fundamental para que diferentes países enxergassem as mudanças climáticas antropogênicas como uma questão real da agenda política, econômica e social. Nesse mesmo ano, foi lançado o documentário do então senador norte-americano Al Gore, intitulado *Uma verdade inconveniente*, que mobilizou a opinião pública em torno do tema. Contudo, apesar das evidências cabais, a ação política e a mudança de comportamento necessárias para encarar esses desafios não foram suficientes. Até hoje, foram realizadas 28 edições da Conferência das Partes (COP), anualmente, na tentativa de mobilizar ações práticas de governos, empresas e da sociedade civil sobre um assunto que afeta a todos, sobretudo as populações mais vulneráveis, que são mais pobres e, portanto, têm baixa capacidade adaptativa aos novos cenários.

Nesse contexto, em 2007, o governo britânico, buscando pautar a agenda global em torno das mudanças climáticas, encomendou ao ISER o primeiro estudo de percepção sobre o tema. Tal pesquisa, nos moldes da série histórica supracitada, envolveu 210 entrevistas com pessoas influentes de diversos setores da sociedade brasileira, incluindo governo, parlamentares, ONGs e sociedade civil, mídia, academia e empresários. No entanto, embora fossem fundamentais para as reflexões do ISER, as lideranças religiosas foram deixadas de fora dessa edição da pesquisa, pois as orientações da Embaixada Britânica não abriram espaço para reflexões sobre esses interlocutores. Os resultados da pesquisa foram amplamente divulgados nos veículos de mídia e apontavam, de maneira geral, para um desconhecimento ou conhecimento superficial e, em sua maioria, uma ausência de engajamento em torno do assunto.

Para dar sequência a essas reflexões, em 2009, organizou-se no ISER o primeiro Encontro de Lideranças Religiosas sobre Mudanças Climáticas. Nessa altura, eu já integrava a instituição e, naquele momento, a configuração interreligiosa provou-se eficaz ao fazer convergir diversidades étnicas, culturais, espirituais e religiosas em prol do cuidado do planeta.

Há pelo menos uma década movimentos da sociedade civil se mobilizam para enfrentar esse cenário de crises sistêmicas de “epistemologias extrativistas” (Bruno *et al.* 2018). O ano de 2023 foi instrutivo em demonstrar o que cientistas do clima há décadas chamam de eventos climáticos extremos (Cf. Guardian 2023). As notícias do *website* do Instituto Nacional de Meteorologia (INMET) e da National Aeronautics Space Organization (NASA) mostram que, a cada mês desde o início de 2023, eventos climáticos fora do padrão histórico vêm ocorrendo consistentemente (INMET 2023; NASA 2023). Esses eventos diferem daqueles que são fora da curva – que também ocorrem – porque, na natureza, por vezes, ocorrem rupturas em padrões históricos. Contudo, eventos climáticos extremos são frutos das mudanças do clima provocadas pela ação humana.¹² Chuvas severas, como a que observamos no Rio Grande do Sul em abril de 2024, secas extremas e incêndios florestais, como os que vimos no país em agosto e setembro de 2024, além de ondas de calor, derretimento dos glaciares, aumento do nível do mar e enchentes, têm causado impactos na vida humana e não humana. Portanto, seria uma distorção chamar eventos climáticos extremos de catástrofes naturais, pois trata-se de eventos decorrentes das mudanças climáticas antropogênicas.

A última década, também chamada de “a década da indignação”, justamente por ter sediado eventos de desagregação social bastante peculiares, convida a refletir sobre os diversos desafios políticos, econômicos, sociais, ambientais e identitários (Castells 2013). Tais desafios foram agravados pela pandemia de covid-19, um evento sem precedentes em escala e impacto nas sociedades atuais. Tamanhas transformações em curso têm obrigado sociedades a reinventarem suas instituições.

Lidar com problemas de natureza complexa demanda o encontro de narrativas e novas estruturas de governança. O campo religioso, em sua pluralidade, oferece uma vasta gama de epistemologias e orientações pedagógicas sobre estar no mundo. Contudo, historicamente, observamos que determinadas narrativas religiosas ganharam prevalência sobre as demais, no espaço público e também na academia. Mais recentemente, como apontado por Montero (2012:170), no sentido inverso da secularização do espaço público, observamos a presença cada vez maior da “profissionalização dos agentes religiosos em políticas públicas”. Segundo a autora,

é possível afirmar que o secularismo, enquanto política do Estado, não implicou necessariamente na separação entre as instituições religiosas e as instituições governamentais. Ele colocou em jogo, ao contrário, uma dupla mutação na qual, por um lado, as demandas religiosas se apresentam nos fóruns decisórios e, por outro, agentes religiosos são chamados a colaborar na execução de políticas públicas. Nesse processo

12 A partir das diversas atividades industriais que começaram a ser desenvolvidas por volta dos anos 1750, com o uso intensivo de combustíveis fósseis e recursos naturais para alimentar o crescimento industrial observado desde então, dióxido de carbono e outros gases de efeito estufa têm se concentrado na atmosfera e provocado mudanças nos regimes de chuva, alterado padrões da temperatura global e ocasionado outras mudanças ambientais globais (Hobsbawm 1995, 2015a, 2015b, 2015c; Giddens 2009).

se re-elaboram novas concepções de “religião”, de “ética” e de “política” (Idem).

Com isso, torna-se relevante o surgimento de demandas por representações religiosas mais plurais nas discussões sobre desenvolvimento sustentável. Em 2015, a Organização das Nações Unidas (ONU) estabeleceu 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) a serem atingidos até 2030 (Agenda 2030). O objetivo 17, “Parcerias e meios de implementação [do desenvolvimento sustentável]”, evidencia a necessidade de criação de novos arranjos institucionais para a consecução dos demais objetivos. Nesse sentido, a parceria entre entidades governamentais, não governamentais e privadas se torna uma via importante a ser percorrida.

Com o intuito de oferecer um exemplo de como problemas socioambientais e climáticos sistêmicos vêm sendo encarados no campo das organizações sociais, versaremos a seguir sobre uma experiência concreta, a iniciativa Fé no Clima. Harraway (2016) defende o “prazer da confusão de fronteiras” e a “responsabilidade” que advém dela. Assim, tal iniciativa é vista como uma tentativa de compreender o que ocorre quando limites institucionais e epistemológicos são esfumados, tornando possível encarar sob outros prismas as desafiadoras “policrises” contemporâneas.

Fé no Clima - Comunidades religiosas e mudanças climáticas

Montero (2012:172) afirma que “o catolicismo ainda mantém a primazia simbólica e política na passagem dos valores para as normas”. Em 2015, a notícia da publicação da encíclica papal *Laudato si'*, sobre mudanças climáticas e desigualdade, impulsionou linhas de financiamento para a agenda climática. Devido à experiência pregressa do ISER em articular comunidades religiosas em torno dos mais diversos temas, a organização Gestão de Interesse Público (GIP) apoiou a criação de uma iniciativa chamada Fé no Clima, em agosto daquele mesmo ano. *Fé no Clima – Comunidades Religiosas e Mudanças Climáticas* nasceu da união entre a expertise do ISER com o tema religião e mudanças climáticas e o desejo das organizações financiadoras de promover a agenda de mudanças climáticas entre os diferentes atores políticos brasileiros – os chamados *new constituencies*, ou seja, novos grupos sociais mobilizados para a causa – para encontrar formas de promover a defesa de direitos socioambientais e climáticos e influenciar políticas públicas na arena nacional.

O I Encontro Internacional Fé no Clima, realizado em agosto de 2015 no Rio de Janeiro, reuniu trinta lideranças de comunidades religiosas representando as seguintes tradições: Povos Quechua, Huni-Kuin do Acre, Orisas da Nigéria, Umbanda, Candomblé, Catolicismo, Espiritismo, Igreja Episcopal, Igreja Presbiteriana, Comunidade Cristã Reformana, Judaísmo, Budismo e Assembleia de Deus. As discussões foram organizadas em torno de três questões norteadoras: a) quais são os

fundamentos religiosos que norteiam a relação entre o ser humano e a natureza na sua tradição; b) quais são as ações concretas de suas comunidades religiosas no que diz respeito ao cuidado com o meio ambiente, com ênfase nas mudanças climáticas; c) qual é a opinião da sua comunidade religiosa em relação ao enfrentamento dos impactos socioambientais das mudanças climáticas (Fé no Clima 2015).

Para ilustrar, transcrevo a seguir algumas falas icônicas proferidas durante o encontro, começando pela fala de abertura proferida por Mãe Beata de Iêmonjá, Iyalorixá do Ilê Omiojuaro, que destacou a importância da água na tradição do Candomblé:

Nesse momento quero passar para todos os membros do meu ebé, da minha comunidade, do meu Omiojuaro que tomem consciência, tenham cuidado, tenham amor, principalmente por essa questão ambiental. Nós sem a água, nós sem as ervas, as plantas perfeitas, nós não vivemos, nós não temos orixás. Orixá é vida, orixá é amor como a natureza. O universo está chorando. A nossa Amazônia... vamos ter consciência e vamos pensar: nós estamos matando a natureza e a nós mesmos, que herança nós vamos deixar para os nossos adolescentes se nós não tivermos essa consciência (Mãe Beata de Iêmonjá, I Encontro Internacional Fé no Clima, 2015).

A fala do Pastor Ariovaldo Ramos evocou a sacralização da relação homem-natureza através da reinterpretação da passagem bíblica “dominai sobre a terra” sob um ponto de vista não predatório. Segundo a sua leitura, o homem deve ser entendido como um jardineiro solidário, que exerce dois mandatos de forma integrada: o cuidado com o planeta e o cuidado com a humanidade:

Nós todos precisamos nos importar com a questão do clima. O Planeta é de todo mundo, e todo mundo é do planeta. Se nós perdermos o planeta, nós nos perdemos. Faz parte do mandato de Deus que cuidemos da sua criação. E todos nós contamos com você (Ariovaldo Ramos, I Encontro Internacional Fé no Clima, 2015).

O jornalista André Trigueiro, que é espírita, sugeriu:

Não é possível evoluirmos espiritualmente sem cuidarmos da casa comum. Nada aqui nos pertence. Temos que fazer a nossa parte para sermos bons usufrutuários desses empréstimos que nos foram conferidos no tempo escasso e veloz de nossa passagem pela Terra (André Trigueiro, I Encontro Internacional Fé no Clima, 2015).

Lama Padma Samten, monge do budismo tibetano, compartilhou que, quando trabalhava como químico, não conseguia promover um impacto significativo no que chama de “mundo grosseiro”, isto é, no mundo material, para reverter os movimentos de destruição e poluição existentes. Decidiu, então, explorar aspectos sutis da existência com o auxílio do budismo, através do qual busca compreender como somos diferentes dos problemas que nos cercam:

Sua Santidade Dalai Lama diz desenvolver uma relação apropriada consigo mesmo, com as outras pessoas, com a natureza e com as autoridades. Esse é o caminho da felicidade. O equilíbrio vem disso. Na verdade, o caminho da liberação inclui a ligação direta com a natureza no sentido de nós dependermos menos, dependermos o mínimo, demandarmos o mínimo, não só dos outros, como das autoridades, como da natureza (Lama Padma Samten, I Encontro Internacional Fé no Clima, 2015).

Marina Silva, então ex-Ministra do Meio Ambiente e membro da Assembleia de Deus,¹³ enviou um vídeo que foi apresentado ao final do evento, no qual dizia:

Cada um de nós está sendo convidado a ter uma atitude semelhante àquela que o Apóstolo Paulo se refere, de que não devemos nos conformar com esse mundo, mas nos transformar pela renovação do nosso entendimento. Se muda o entendimento, tem que mudar as atitudes. (...) É por isso que estamos sendo convidados a mudar o modelo de desenvolvimento, porque esse modelo é insustentável e está baseado no ideal do ter, quando deveríamos estar baseados no ideal do ser (Marina Silva, I Encontro Internacional Fé no Clima, 2015).

As lideranças presentes no evento assinaram a “Declaração e Compromisso Fé no Clima”, um documento redigido coletivamente nas semanas que antecederam o encontro. O material produzido no encontro foi enviado à então Ministra do Meio Ambiente Izabella Teixeira, que ressaltou a importância da iniciativa e sua consonância com os esforços do ministério brasileiro (Fig. 1). Material semelhante foi compartilhado com o Papa Francisco, por intermédio do Cardeal e Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani. Tal correspondência foi respondida meses depois por meio de uma carta oficial do Vaticano (Fig. 2). Além de constar no mandato papal o tema foi posteriormente incorporado à agenda governamental.

Desde sua criação, a iniciativa gerou grandes repercussões no campo da sociedade civil, encontrando formas relevantes de financiamento. A rede Fé no Clima se espalhou pelo Brasil e pelo mundo, atraindo a atenção de personalidades influentes ligadas à agenda climática, como a própria Marina Silva, que esteve presente no IV Encontro Fé no Clima

¹³ Assembleia de Deus é uma denominação evangélica pentecostal estabelecida no Brasil em 1911 em Belém, PA.

Figura 1. Carta da Ministra do Meio Ambiente Izabella Teixeira



Figura 2. Carta do Vaticano em Reconhecimento da Iniciativa Fé no Clima



Vaticano, 7 de abril de 2016. Fonte: Acervo Fé no Clima.

de 2019; Txai Suruí, liderança jovem indígena do povo Suruí, cujas terras se situam em Rondônia, que discursou na COP 26; Al Gore, ambientalista, ex-senador, ex-vice-presidente e ex-candidato à presidência dos Estados Unidos, que posou com a faixa Fé no Clima na COP 27; e sua filha Melinda, que compartilhou uma reflexão em vídeo para o VI Encontro Fé no Clima de 2021, apenas para citar alguns (Fé no Clima 2021).

A iniciativa Fé no Clima parece corroborar a afirmação de Montero (2012:175) de que “há diversas maneiras das religiões conquistarem a possibilidade de estarem presentes e de se fazerem ouvir (e ver) na esfera pública”. A novidade apresentada pela iniciativa é mostrar como, mesmo diante de tanta divergência e intolerância no mundo religioso, o tema das mudanças climáticas tem capacidade de mobilizar convergências. Considerando o desafio de comunicabilidade da pauta climática a partir da linguagem científica, a mobilização de narrativas religiosas pode ser uma forma profícua de engajamento de pessoas em prol do bem comum. Além disso, observando a estrutura geográfica brasileira e seus desafios de governança, percebemos que não há capilaridade nas comunidades igual àquela das instituições religiosas.

Em um evento recente do Fé no Clima, realizado em novembro de 2023 no Rio de Janeiro, o documentarista João Moreira Salles contou sobre sua experiência na Amazônia, para onde se mudou em 2019 em busca de inspiração para escrever artigos para a revista *Piauí*, que resultaram no livro *Arrabalde - Em busca da Amazônia*. Em sua fala, Salles, que se identifica como ateu, revelou que morar por seis meses no estado do Pará foi um processo espiritual. Ele comentou que, como parte de uma classe econômica da elite brasileira, que é desatenta em relação à Amazônia, ao buscar conhecer os conflitos da região, começou a desenvolver uma nova relação com o local. De alguma forma, a experiência na Amazônia sacralizou sua relação com o mundo, espiritualizando-o e religando-o a algo que ele e pessoas do seu meio haviam perdido.

Os encontros entre cientistas, ativistas e comunidades religiosas têm se mostrado profícuos ao inspirar, dentro e fora do campo religioso, *epistemologias de pertencimento* que podem levar a *pedagogias de envolvimento*. Contudo, embora o papel de fazer dialogar diferentes tipos de saberes em prol do bem comum esteja sendo atendido, segundo gestores atuais ligados à iniciativa, essa mesma proposta não tem sido bem-sucedida no engajamento de atores políticos ligados aos processos de tomada de decisão na esfera das políticas públicas. Iniciativas como essa têm grande potencial de influenciar o debate público, mas carecem de consequências específicas de articulação política, que demandam investimento e, portanto, dependem do interesse de financiadores. Assim, mudanças efetivas no campo social requerem articulações de baixo para cima (da sociedade civil para a política pública), mas também da implementação de ações no sentido inverso (da política pública para a sociedade civil) (Lahsen 2024). Essa dupla articulação tem se mostrado pouco efetiva, e a razão é evidente: não há caminhos claros para que movimentos sociais de base acessem os recursos financeiros existentes para arcar com os custos da transição para uma sociedade de baixo carbono.

Como inspiração, recordo-me do apelo de Siã Huni-Kuin, xamã do povo Huni-Kuin, da região do Rio Jordão, no estado brasileiro do Acre, durante o Encontro Fé no Clima de 2017. Siã fala do lado bom do fogo, da chuva e do vento dizendo que o aquecimento global seria fruto do descuido em relação a esses elementos:

A tecnologia mais avançada é a educação sobre o futuro (...) não tem como enfrentar sozinho [esse desafio]. O sol desceu dois dedos, o fogo está esquentando. Os maiores do país estão dando tiro, sangue; tem que educar eles também” (Siã Huni-Kuin, II Encontro Fé no Clima, 2017).

O despreparo da sociedade brasileira para lidar com os povos indígenas é patente. Para concluir esta seção de observações etnográficas sobre as interseções entre clima, fé e educação, compartilho o que vivi no início de setembro de 2024 ao participar de eventos ligados ao retorno do manto Tupinambá ao Brasil. O manto havia sido levado para a Dinamarca por colonizadores europeus, em 1668. Após um longo processo de negociação com o governo dinamarquês, que envolveu também o estabelecimento de um marco legal para a repatriação desse ente sagrado, o manto voltou ao Brasil, e hoje se encontra sob os cuidados do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Evidentemente, o retorno do manto é a manifestação concreta de mais um capítulo da busca por reconhecimento de um povo que até hoje não teve suas terras demarcadas. Acompanhei a chegada da comitiva dos Tupinambá de Olivença, que veio ao Rio de Janeiro encontrar o manto após mais de 400 anos, a convite da parceira, Papiõn Cristiane Santos, cofundadora do Observatório Cultural das Aldeias (Oca)¹⁴ e membro da rede Fé no Clima. Em nenhum momento escutei críticas ao fato de a Dinamarca ter ficado com o manto por tanto tempo. Pelo contrário, alguns membros da comitiva celebraram o fato de o manto estar intacto, pois ele poderia ter virado cinzas se tivesse retornado ao Brasil antes do incêndio no Museu Nacional, ocorrido em 2018.

A meu ver, os Tupinambá de Olivença não foram recebidos com a dignidade que mereciam nos eventos relacionados à repatriação de seu ente sagrado. O manto representa o mais elevado ser vivo e espiritual daquele povo; é um ancião que fala aos Tupinambá. Contudo, o processo de envolvimento dos Tupinambá no próprio retorno do item sagrado foi repleto de barreiras. Pelo que pude observar, entre agendamentos e cancelamentos dos meios de transporte que os trariam para mais perto de seu ancestral, se não fosse a presença de representantes da sociedade civil e pessoas físicas comprometidas com esse momento simbolicamente tão relevante, os 100 representantes Tupinambás, entre anciãos, adultos, jovens, crianças e bebês, teriam passado sede e fome no Rio de Janeiro. Produtoras preocupadas com arranjos logísticos e capturas de imagens, munidas de seus arsenais eletrônicos de câmeras, microfones e pontos de ouvido, não escutaram o que estava mais evidente: a necessidade de subsistência e descanso dos visitantes, que chegaram no Rio de Janeiro após uma viagem de ônibus de mais de 20 horas. No sábado, gastei pessoalmente mais de 200 reais em água para o grupo, que foi convocado por uma produtora a participar de uma manifestação na Cinelândia, pois não havia sido prevista a necessidade de água para eles. No domingo,

14 Junto à sua equipe de mulheres indígenas do Oca composta pela professora e educadora ambiental Erika Ferreira e as articuladoras Maristela Chaves da Silva e Viviane Maria Pantoja de Santana.

de forma emergencial, uma amiga italiana doou 800 reais para pagar quentinhas para o almoço do grupo nos jardins do Museu Nacional. Com perplexidade, pergunto-me: como é possível que recursos não tenham sido mobilizados para garantir o bem-estar desses visitantes em um evento de reparação histórica tão importante para os povos indígenas brasileiros?

Dias depois, o Brasil assistiu pela TV a uma solenidade com a presença do presidente Lula e representantes ministeriais junto à comitiva dos Tupinambá de Olivença, com toda a pompa cerimonial dos eventos governamentais. Na ocasião, a cacica Valdelice, que dias antes em um surpreendente gesto conciliador, disse “seja bem-vindo” ao se deparar com o Cristo Redentor, discursou:

O manto Tupinambá (...) traz para nós esse direito de vida não só para o povo Tupinambá, mas para todo povo originário do Brasil. Não é fácil a vida do povo indígena. (...) Senhor Presidente, o senhor tem a caneta na mão. Desintruse (sic) as terras indígenas. Dá um sossego ao povo indígena. Estou falando pela voz do meu ancestral que me dá força para vir aqui. Nós estamos aqui no Rio de Janeiro desde o dia 7 de setembro para que a gente fizesse a nossa vigília, para que a gente dissesse ao manto: nós estamos aqui. Estamos pertinho de você, nos ajude mais ainda. Viva mais de 300 anos para o Brasil ser diferente. O Brasil ser um novo Brasil com sua história verdadeira. A história dos povos originários. E isso só depende dos nossos governantes. Eu aqui, em nome de Amotara, com 20 anos de cacicado, me sinto cansada da luta. Batendo em portas que só encontro fechadas. Precisamos que as portas fiquem abertas para os povos originários. Nós temos ministério, criado com todo o amor, com toda a força, mas precisamos mais coisas. Nosso ministério precisa ser um ministério de demarcação de territórios, mas precisa estar de mãos dadas com outros ministérios porque somos um povo da sociedade também. Também votamos. Nós precisamos de educação melhor, de qualidade, saúde de qualidade, na ponta que sofre... Gente, não é fácil para um líder governar uma comunidade, uma aldeia, um povo com muitas dificuldades. Hoje estou feliz porque o Brasil é um novo Brasil. Awê! (Canal Gov 2024).

Perspectivas presentes

Vimos, ao longo deste artigo, a relevância de compreender o papel das religiões no debate público socioambiental e climático. Enquanto a veiculação de evidências científicas sobre questões socioambientais e climáticas não tem resultado em ações suficientemente robustas para o enfrentamento do presente cenário de policrise,

iniciativas como Fé no Clima mostram como a sociedade civil pode oferecer possibilidades de articulações epistemológicas inovadoras. O campo religioso, além de ser plural e repleto de conflitos, pode também fazer convergir visões de mundo que ofereçam um olhar alternativo às narrativas de desenvolvimento em voga, sobretudo ao evocar epistemologias decoloniais. Não obstante, a ausência de coesão política para a tomada de ação rumo a políticas públicas condizentes com os atuais cenários aponta também para uma falta de capacidade da sociedade civil de se fazer representar nos meios de tomada de decisão. Um vão comunicativo entre preocupações legitimadas pela ciência e políticas públicas segue sendo a norma. Como lembra Lahsen:

Dado o objetivo central da ciência da sustentabilidade de criar transformações socialmente justas em direção à sustentabilidade, impulsionadas por movimentos e consentimentos coletivos e inclusivos, o silêncio generalizado dos cientistas da sustentabilidade sobre como governar os sistemas de informação e comunicação emergentes e estabelecidos é intrigante e, sem dúvida, o seu calcanhar de Aquiles (Lahsen 2024, tradução livre).¹⁵

Demonstramos também os limites da atuação da sociedade civil: sem a intervenção nos processos de tomada de decisão ligados às políticas públicas – por meio de articulações com os poderes legislativo, executivo e judiciário – os temas socioambientais e climáticos se reduzirão a disputas narrativas que não encontram consonância na política do dia a dia. A existência de projetos ligados à cooperação internacional (como o Partnerships for Forests, do governo britânico), que disponibiliza recursos e meios de financiamento, não têm sido capazes de fazer chegar investimentos para os movimentos sociais de base com a consistência necessária (Alier 2007).

Nesse cenário, políticas públicas que visam garantir recursos financeiros para mitigação dos danos socioambientais e adaptação climática vêm sendo desenhadas. Planos nacionais, como o PLANAVERG (para recuperação da mata nativa), a Estratégia Nacional para a Bioeconomia, o Plano Prioritário para a Bioeconomia (PPBio), o Tropical Forest Forever Facility (TFFF), o projeto Arco da Restauração e o Fundo Nacional sobre Mudança do Clima, entre outros, estão sendo implementados pelo Governo Federal brasileiro. Contudo, o acesso a esses recursos ocorre de forma extremamente técnica e complexa, o que inibe a entrada de atores não versados na burocracia estatal. Centros de pesquisa e linhas de financiamento de fomento a políticas de enfrentamento da crise socioambiental e climática precisam considerar mecanismos de inclusão de narrativas, modos de vida, formas de pensar e de ser que

15 Citação original: “Given sustainability science’s central aim to create socially just transformations toward sustainability driven by inclusive, collective movements and consent, sustainability scientists’ pervasive silence on how to govern emerging and established information and communications systems is puzzling, and arguably its Achilles’ heel. The fact that new digital technologies enhance the power of those who control them intensifies the need to understand and overcome this silence” (Lahsen 2024).

estão distantes dos centros estabelecidos de tomada de decisão. Movimentos socioambientais dos “pobres”, periféricos às grandes narrativas de desenvolvimento, precisam ser atendidos. No momento, o que percebemos é que sociedades que podem iluminar caminhos diante do fim do mundo estão, elas mesmas, e cada vez mais, sob risco de vida (Alier 2007; Danowski & Viveiros de Castro 2014).

Concluimos com caminhos para futuras pesquisas e recomendações para políticas públicas. No campo acadêmico, estudos de caráter etnográfico podem se concentrar na análise das perspectivas das diferentes tradições religiosas e suas práticas de educação socioambiental e climática. A consolidação de um banco de dados que reúna iniciativas religiosas voltadas à educação socioambiental e climática seria uma excelente base para produção de conhecimento sobre esse campo. Além disso, a observação do diálogo interreligioso pode elucidar pontos de convergência entre práticas e ensinamentos religiosos ligados a questões socioambientais e climáticas. O comportamento de agentes religiosos nos poderes legislativo, executivo e judiciário diante de questões socioambientais e climáticas também merece ser estudado. Outros estudos podem avaliar a medida em que políticas públicas ligadas a essas questões são capazes de chegar às comunidades de base, incluindo as diversas comunidades de fé.

Em termos de proposições de políticas públicas, recomenda-se: a) criar fundos para participação comunitária na agenda socioambiental e climática; b) engajar e oferecer condições materiais para a participação de representantes de comunidades de base na construção de políticas públicas; c) formar lideranças locais para acessar esses fundos; e d) reduzir a burocracia, promovendo acesso aos fundos por movimentos sociais de base comunitária, sem a dependência de mediadores.

Sublinha-se, portanto, a importância de integrar a dimensão religiosa ao debate sobre mudanças climáticas e políticas públicas. A iniciativa Fé no Clima revela como comunidades religiosas, ao expressarem suas crenças e valores, podem mobilizar ampla rede de atuação e engajamento social em torno da causa socioambiental. A diversidade de vozes, epistemologias e narrativas apresentadas nos encontros Fé no Clima evidencia que a espiritualidade pode ser uma aliada poderosa na promoção de uma consciência ecológica, principalmente quando populações mais vulnerabilizadas têm, além de voz, condições adequadas de acesso aos recursos voltados à agenda socioambiental e climática.

Referências bibliográficas

- ALIER, Joan M. (2007), *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Contexto.
- ALVES, Rubem. (1994), *A alegria de ensinar*. São Paulo: Poética Editora.
- ANTUNES, Paulo. (2015), “Áreas de preservação permanentes e urbanas - O novo código florestal e o judiciário”. *Revista de Informação Legislativa*, ano 52, nº 206: 83-102.

- BRASIL. (1988), *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília-DF.
- BRUNO, Fernanda et al. (2018), *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Editora Boitempo.
- CALLENDAR, Guy. (1958), "On the Amount of Carbon Dioxide in the Atmosphere". *Tellus*, 10: 243-248.
- CASTELLS, Manuel. (2013), *Redes de Indignação e Esperança. Movimentos sociais na era da Internet*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CHAUVIN, Jean Pierre. (2016). Anticolonialismo. *Revista de Estudos de Cultura*. 1, 03 (mar. 2016), 49-55.
- CMMAD - Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. (1991), *Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- CRESPO, Samyra. (2008), *O que as lideranças brasileiras pensam sobre mudanças climáticas e o engajamento do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, Embaixada Britânica.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2014), *Há mundo por vir: Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie.
- DURKHEIM, Émile. (1999), *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo, Martins Fontes.
- FERGUSON, James. (1990), *The Anti-Politics Machine: 'development', depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERGUSON, James. (1997), "Anthropology and its Evil Twin: Development in the Constitution of a Discipline". In: F. Cooper & R. Packard (eds.) *International Development and the Social Sciences: essays on the history and politics of knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- FERGUSON, James & LOHMAN, Larry. (1997), "Development and Bureaucratic Power in Lesotho". In: M. Rahnema & V. Bawtree (eds). *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Books.
- FONSECA, Denise et al. (2015), "Fé no Clima: Faith Communities and Climate Change". *Journal of Interreligious Studies*.
- FORSYTH, Tim. (2003), *Critical Political Ecology: The politics of environmental science*. Londres: Routledge.
- GIDDENS, Anthony. (2010), *A política da mudança climática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HARAWAY, Donna et al. (2009), *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- HARAWAY, Donna (2016), *Staying with the trouble - making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- HENIG, David & KNIGHT, Daniel M. (2023), "Polycrisis - Prompts for an emerging worldview". *Anthropology Today*, vol. 39, nº 2: 3-6.
- HOBSBAWM, Eric. (1995), *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- HOBSBAWM, Eric. (2015a), *A era das revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- HOBSBAWM, Eric. (2015b), *A era do capital: 1848-1875*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- HOBSBAWM, Eric. (2015c), *A era dos impérios: 1875-1914*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- IBGE. (2006), *Estatísticas do século XX*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- LAHSEN, Myanna. (2024), "Steering signification for sustainability". *Global Sustainability*, 7: e15.
- LANDIM, Leilah. (1993), *A invenção das ONGs: do serviço invisível à profissão impossível*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRJ.
- LAWRENCE, Michael; JANZWOOD, Scott & HOMER-DIXON, Thomas. (2022), *What Is a Global Polycrisis? Version 2.0*. Discussion Paper 2022-4, Cascade Institute.

- MARIN, Sergio V. et al. (2024), *Impact of climate change in education and what to do about it*. Washington: World Bank.
- MONTERO, Paula. (2012). “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião & Sociedade*, vol. 32, nº1: 167-183.
- MORIN, Edgar, & KERN, Anne Brigitte. (1999), *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium. Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences*. Cresskill, N.J: Hampton Press.
- MOSSE, David & LEWIS, David. (2006), “Theoretical approaches to brokerage and translation in development”. In: D. Mosse & D. Lewis (eds). *Development brokers and translators: the ethnography of aid and agencies*. Bloomfield: Kumarian Press.
- POTIGUARA, Eliane (2018), *Metade Cara, Metade Máscara*. Rio de Janeiro: Grumin Edições.
- REIMERS, Fernando et al. (2016), *Empowering global citizens - A world course*. [S.l.]: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- ROSSI, Benedetta. (2004), Revisiting Foucauldian Approaches: Power Dynamics in Development Projects. *The Journal of Development Studies*, 40(6), 1–29.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2023), *Tratado sobre a liberdade da vontade*. Rio de Janeiro: Vozes.
- STERN, Nicholas. (2006), “Resumo das Conclusões”. *ESTUDO STERN: Aspectos Económicos das Alterações Climáticas*. Brasil: INPE/CCST.
- SORRENTINO, Marcello. (2015), “Developing subalternity: side effects of the expansion of formal education and mass media in Guaribas”. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 12, nº 2: 79-117.
- VEIGA-NETO, Alfredo. (2012), “É preciso ir aos porões”. *Revista Brasileira de Educação*, vol. 17 nº 50:

Sites consultados

- BRASIL. (1934), “Decreto nº 23.793, de 23 de janeiro de 1934”. *Diário Oficial da União*, seção 1, 9 fev. 1934: 2882. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-23793-23-janeiro-1934-498279-publicacaooriginal-78167-pe.html>. Acesso em 06/06/2024.
- CANAL GOV. (2024), “Manto Tupinambá: Lula participa da cerimônia de devolução de artefato indígena ao Brasil”. YouTube: UOL, 12 set. 2024. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Y0DEdnEoehg>. Acesso em 06/06/2024.
- DECLARAÇÃO DE JOANESBURGO. (2002), *Declaração de Joanesburgo sobre Desenvolvimento Sustentável*. Disponível em <https://cetesb.sp.gov.br/pamh/wp-content/uploads/sites/36/2013/12/decpol.pdf>. Acesso em 06/06/2024.
- FÉ NO CLIMA, (2024), *Fé no Clima - Comunidades Religiosas e Mudanças Climáticas*. Disponível em: www.fenoclima.org.br. Acesso em 06/06/2024
- GUARDIAN. (2023), “The hottest summer in human history”, setembro. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/ng-interactive/2023/sep/29/the-hottest-summer-in-human-history-a-visual-timeline>. Acesso em 06/06/2024.
- FÉ NO CLIMA, (2015), *Relatório de Monitoramento Fé no Clima 2015*. Rio de Janeiro: ISER. Disponível em: <https://fenoclima.org.br/relatorios-arquivos/relatorio2017.pdf>. Acesso em 06/06/2024.
- INMET. (2023), “Eventos extremos”. *Instituto Nacional de Meteorologia*. Disponível em <https://portal.inmet.gov.br/noticias/noticias?noticias=eventos%20extremos>. Acesso em 06/06/2024.
- NASA (2023), “Extreme weather and climate change”. *National Aeronautics and Space Administration*. Disponível em <https://climate.nasa.gov/extreme-weather/>. Acesso em 06/06/2024.
- POPYGUÁ, Timóteo Verá (2006), “Em vez de desenvolvimento, envolvimento”. *Instituto Socioambiental*:

Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%22Em_vez_de_desenvolvimento,_envolvimento%22. Acesso em 06/06/2024.

SPETH, Gus. (2023), *Podcast: Earth Charter*. Disponível em: <https://earthcharter.org/podcasts/gus-speth/>. Acesso em 06/06/2024.

Submetido em: 04/01/2024

Aprovado em: 05/09/2024

Maria Rita Villela* (mariarita@eva-edu.org)

* Cofundadora do Instituto E.V.A., Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

Resumo

Clima, fé, educação: caminhos possíveis num planeta sob pressão

O artigo reflete sobre os campos da antropologia da educação socioambiental e climática e da antropologia da religião e sua relação com o espaço público. Apresenta um histórico do movimento ambientalista no Brasil nos últimos 20 anos e, como estudo de caso, aborda uma iniciativa da sociedade civil brasileira que fomenta o envolvimento de comunidades religiosas como agentes políticos na arena das mudanças climáticas. O texto destaca o papel das religiões e dos conhecimentos tradicionais no surgimento de epistemologias que inspiram novos debates na esfera pública. Além disso, dialoga com o campo da antropologia do desenvolvimento, discutindo o ofício antropológico por meio da interseção entre etnografia, ativismo, policrise, sistemas complexos e políticas públicas.

Palavras-chave: Fé no Clima; Antropologia; Mudanças Climáticas; Educação Socioambiental; Epistemologia.

Abstract

Climate, faith, education: possible ways in a planet under pressure

The article reflects about the fields of anthropology of socio-environmental and climate education and anthropology of religion and its relation to the public space. It provides a historical overview of the environmental movement in Brazil over the past two decades and presents a case study of a Brazilian civil society initiative that promotes the engagement of religious communities as political agents in the climate change arena. The article highlights the role of religions and traditional knowledges in the emergence of epistemologies that inspire new debates in the public sphere. Furthermore, it engages with the field of anthropology of development to examine the role of anthropology in intersections between ethnography, activism, polycrisis, complex systems, and public policy.

Keywords: Faith in Climate; Anthropology; Climate Change; Socioenvironmental Education; Epistemology.