
DIREITOS DA NATUREZA E DEVERES RELIGIOSOS: TENSÕES ENTRE A ECOLOGIA CATÓLICA E MOVIMENTOS AMBIENTALISTAS SECULARES

Renan William dos Santos
Universidade de São Paulo
São Paulo – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4490-6536>

Introdução

O tema do meio ambiente é um objeto de interesse prático para os diversos agentes que dele se ocupam, uma vez que a formulação de diagnósticos e prescrições sobre como protegê-lo está direta ou indiretamente ligada às identidades e posições sociais desses indivíduos (Bourdieu 2004:109). Por meio de suas interações e disputas, certas questões entendidas a partir de categorias “econômicas” ou “políticas”, por exemplo, passam a se fundamentar na experiência coletiva como problemas “ambientais” (Alonso e Costa 2000:8). É também a partir do resultado dessas disputas que se definem quais grupos ganham legitimidade para contribuir com as questões ambientais. A partir de uma análise dos discursos oficiais da instituição católica, a intenção aqui é acompanhar as tentativas religiosas de permanente constituição e reconstrução do “problema ambiental”, as quais procuravam desviar a ênfase de seus aspectos físicos, políticos e econômicos para o aspecto moral. Essa tentativa de transfigurar religiosamente o sentido do engajamento ambientalista provoca intensas repercussões internas ao círculo doutrinário católico, o qual se defronta com uma novidade extremamente significativa que o ambientalismo acrescenta aos produtos

disponíveis no “mercado da salvação” moderno: uma preocupação voltada não à salvação *no outro mundo* ou *neste mundo*, mas *deste mundo* (Santos 2017).

Para dar mais clareza à discussão, a análise partirá da distinção de três tipos ideais de ambientalismo (Santos 2016a), procurando esquematizar, a partir da matriz de soluções e ameaças identificadas em cada caso, as variadas formas de se engajar na defesa do meio ambiente. São eles: 1) o ambientalismo esotérico, em que se assume que os problemas ambientais seriam originados por desequilíbrios místicos, energias negativas que surgiriam da falha da humanidade em se comunicar com a natureza e seguir sua harmonia – são exemplos desse tipo os movimentos como a *New Age* e outras “espiritualidades alternativas”; 2) o ambientalismo racionalista, que assenta-se em bases científicas e dados objetivos provenientes de diversas áreas acadêmicas – como ecologia, geografia, economia, química e biologia, assumindo que os problemas ambientais teriam causas e soluções estritamente materiais; e 3) o ambientalismo moralista, o qual sustenta que os problemas ambientais são problemas morais, ou seja, seria por causa da “maldade” e da “corrupção humana” que os diversos ambientes, da família à floresta, estariam se degradando. Esse último tipo pode ser dividido em dois subtipos: a) o intramundano, no qual o planeta em si mesmo seria transformado em um portador de direitos, passível de injúrias das mais diversas, mas sem referências metafísicas; e b) o extramundano, no qual o planeta seria posse de um ser superior que, como um mandamento religioso, confiou o seu cuidado a nós.

Entre esses três tipos ideais, o primeiro se destaca por uma concepção mística da natureza: ela seria habitada por forças mágicas misteriosas, energias cujo funcionamento escaparia à lógica do indivíduo moderno das grandes cidades. Nesse sentido, por estarem imersos no cotidiano frenético urbano, e por terem sido educados com uma lógica mecanicista e desencantada, os indivíduos se desligaram da “teia da vida” (Gibson 2009) e atrofiaram diversos sentidos que permitiriam a comunicação com a natureza e a apreensão de suas energias e espíritos. Por não entender esse linguajar próprio da água, da mata, dos animais etc., que os indivíduos tratariam a natureza como um mero objeto passivo, insensível, e daí decorreria a crise ambiental. Ou seja, o problema seria a falta de comunicação e integração, não um “esgotamento de recursos”, ou “a maldade” que seria intrínseca aos humanos. A Terra não é, nessa vertente de ambientalismo, um depósito de bens que precise ser melhor administrado, nem um ser de direitos que deva ser protegido da cobiça humana, mas um ser vivo, sensível (Gaia, Mãe Terra, etc.), que precisa ser melhor compreendido por meio de uma evolução espiritual, reinserindo assim o ser humano na ordem mística do cosmos.

Já no segundo tipo, o meio ambiente não é dotado de nenhuma dignidade própria. Seu cuidado só importaria como garantia da manutenção de recursos e possibilidade de existência da própria humanidade – sem pretensões de “salvar a Terra, respeitá-la, compreendê-la”, etc. As projeções das consequências (custos e benefícios) da deterioração ambiental são calculadas de modo a demonstrar, objetivamen-

te, as formas pelas quais os indivíduos, as cidades, as plantações, a espécie humana em suma, poderiam ser atingidos. Nessa concepção, as atitudes ecologicamente incorretas são consideradas insensatas, irracionais e não imorais ou injustas. Ou seja, esse é um ambientalismo eminentemente antropocêntrico, preocupado em consertar os desajustes causados na natureza pelos humanos para garantir a continuidade de sua existência e do progresso tecnológico. O lema principal aqui, portanto, é o de desenvolvimento sustentável: a evolução civilizacional deve ser mantida dentro de limites (em termos de impactos ambientais) que possibilitem sua contínua expansão em benefício da espécie humana.

No terceiro tipo, é a Terra que precisa ser protegida: não **para** o ser humano, mas **do** ser humano, que representaria uma ameaça. Seja por ser portadora de uma dignidade intrínseca, imanente (na vertente intramundana), seja por ser um bem divino, sagrado (na vertente extramundana), a Terra precisa ser tratada com “respeito”, “zelo” e “dedicação”. Tais posturas não são responsabilidades do indivíduo perante a natureza, e sim deveres. Foram justamente a “falta de respeito”, de zelo e de dedicação no cuidado da Terra, por parte da humanidade, que teriam gerado a degradação ambiental. Por isso, é comum às duas formas de ambientalismo moralista uma relutância em relação às soluções tecnológicas, pois, afinal, é o comportamento humano que deve ser mudado.

Ao exigir mudanças comportamentais drásticas, o ambientalismo moralista (dos dois tipos) e o ambientalismo esotérico se opõem ao reformismo presente no ambientalismo racionalista. As medidas econômicas ou tecnológicas pontuais típicas do ambientalismo racionalista de nada serviriam, aos olhos dos adeptos das outras vertentes de ambientalismo, sem uma real mudança nos comportamentos e modos de pensar das pessoas. Uma anedota de Ferry (2009:220) sintetiza bem essa contestação: “Quem quer ir para Marselha e se vê por engano no caminho de Lille, não pode se limitar a diminuir a marcha. Impõe-se uma meia-volta! Em suma: nada de reformas, e sim a revolução!”.

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

Material e procedimentos

O levantamento dos discursos oficiais católicos, que constituem a principal fonte usada neste artigo, foi feito junto ao site do Vaticano, que hospeda digitalmente grande parte do que é dito ou escrito pelos papas, pelas comissões especiais, pela Cúria Romana, etc. A seguinte série de palavras-chave foi usada na pesquisa: ecologia; ecológico; meio ambiente; ambientalismo; ambiental; mudanças climáticas; desenvolvimento sustentável; aquecimento global. Tais palavras-chave foram escolhidas de forma propositalmente abrangente, buscando garantir que a coleta fosse o mais representativa possível (Cáceres 2003:59). As pesquisas foram repetidas com as mesmas palavras-chave em português, inglês, espanhol e italiano, pois nem sempre os documentos estão disponíveis em mais de uma língua.

Todos os textos compilados a partir dessa identificação passaram por uma pré-análise na qual descartou-se os que apresentavam apenas citações de outros textos ou faziam menções meramente superficiais ao tema ambiental. A partir daí, começaram as classificações. As três primeiras (cronológica, emissor e tipo de documento)¹ foram em muito facilitadas durante a própria coleta, devido à disponibilidade de aplicar filtros nas buscas feitas pelo site. A cronologia permitiu fixar os contextos históricos em que o tema ambiental começou a ser discutido, além dos vértices de interesse e de desinteresse por parte da Igreja Católica ao longo dos demais pontificados. A discriminação dos emissores, por sua vez, permitiu quantificar quem dedicou maior ou menor esforço ao tratamento do tema. Por fim, a diferenciação dos tipos de documentos – que têm função, hierarquia e público-alvo diferenciado – funcionou como indicativo da importância atribuída ao tema em cada instância.

A seguir, as frases ou parágrafos foram agrupados e categorizados de acordo com os temas que eram conjugados à pauta ambiental (ex.: sexualidade, estado, economia, globalização, justiça etc.). Tal processo foi feito de forma cíclica, sendo constantemente revisto com o intuito de alcançar uma estrutura que resistisse e contemplasse a variedade incluída nos múltiplos textos (Sabiote *et al.* 2005:135). Depois, passou-se à fase de análise de conteúdo de cunho qualitativo, que envolvia nível mais elevado de interpretação e inferência de fatores não necessariamente explícitos (Noguero 2002). Aqui, foram quatro as dimensões fundamentais: 1) o que era definido ou pressuposto como problema ambiental; 2) que relações de causa e efeito eram estabelecidas entre as questões ambientais e os demais fatores citados; 3) que interlocuções eram feitas ou assumidas como necessárias com outros atores e instituições; 4) que tipos de soluções eram propostas ou insinuadas.

Por fim, os resultados foram contrapostos aos já citados tipos ideias de ambientalismo – os quais, vale lembrar, não são elaborados como resultado, mas como ferramentas heurísticas de pesquisa, com vistas a organizar de forma sociologicamente compreensível o fenômeno em análise (Weber 2006:76). Obviamente, não se pode esperar que todos os aspectos de um fenômeno tão amplo como o ambientalismo

“caibam” dentro do quadro tipológico delineado, pois “tanto os tipos ideais como todo e qualquer aparato conceitual não correspondem a retratos literais ou fidedignos da realidade, nem a traduzem plenamente” (Mariano 1999:47). Ao isolar analiticamente certos traços distintivos, deixando de lado outras características do fenômeno (poderiam ser criados outros tipos, que enfatizassem, por exemplo, as clivagens políticas dos ambientalistas), os tipos ideais devem funcionar, espera-se, como polos que norteiem a leitura.

Moralismo secular e moralismo religioso na pauta ambiental

De um ponto de vista estritamente objetivo, algo só pode ser classificado como “bom” ou “belo” com base em uma perspectiva subjetiva, e a qualificação jamais pode saltar² do indivíduo para a realidade. A partir do momento em que se prova “o fruto da árvore do conhecimento”, como bem caracterizou Weber, não há mais um “árbitro” ou critério externo para o qual se possa apelar na busca da confirmação empírica dos mais diferentes ideais (Weber 2006:21). Dizer que algo é “bom”, portanto, significa necessariamente dizer que algo é bom conforme um julgamento valorativo pessoal, que não ganha status de realidade *per si* mesmo quando compartilhado por um número significativo de pessoas.

Eis então o paradoxo inerente ao ambientalismo moralista: nele, a natureza é dotada de valor – logo, é alguém que a percebe como digna de valor –, porém esse valor é tratado como algo intrínseco à natureza, isto é, como algo que não depende de uma atribuição humana. O ambientalismo moralista extramundano resolve esse paradoxo evocando uma divindade, uma instância valorativa externa tanto à humanidade quanto à natureza. Já no ambientalismo moralista intramundano, que não utiliza fundamentações metafísicas, essa contradição nunca é plenamente resolvida, e esse é um de seus principais pontos de tensão.

O documento que ficou conhecido como *Carta da Terra* (2000) ilustra, de forma bastante clara, algumas dessas tensões inerentes à moralização da pauta ambiental. Em seu cerne, essa carta busca ser uma “atualização” da *Carta Internacional dos Direitos Humanos*, incluindo a proteção ecológica e a sustentabilidade no rol de direitos fundamentais, ao lado da defesa da justiça, da erradicação da pobreza, da paz, da igualdade e da democracia – sendo todos esses valores vistos como interdependentes (Taylor 2004:998). A ideia de elaborar a *Carta da Terra* surgiu em 1987, como uma ação da Organização das Nações Unidas (ONU) e de membros do Clube de Roma³, mas o projeto foi levado adiante como uma ação conjunta de diversas entidades civis, ficando pronta apenas em 2000, quando foi ratificada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) (Jacobi 2005:238).

Ainda em seu início, a *Carta* afirma que “a proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um *dever sagrado*”, e essa proteção requer “mudanças fundamentais dos nossos *valores*, instituições e modos de vida” (*Carta da Terra* 2000:1, grifos

meus). Sem a adesão a esses “valores básicos”, não é possível fornecer um “fundamento ético à comunidade mundial emergente” (Carta da Terra 2000:2). E é sempre bom lembrar que, na visão secularizada desse tipo de ambientalismo, postula-se uma “harmonia universal não mais fundada pela Criação divina, mas pela rede das interações ecossistêmicas mundiais” (Acot 1990:175). Pressupõe-se que a natureza é “não apenas o Ser supremo, mas também o *ens perfectum*, a entidade perfeita que seria sacrilégio pretender modificar ou melhorar” (Ferry 2009:225-6).

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

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

Levar às últimas consequências o postulado de que a existência dos humanos é “essencialmente *desnaturante*” (Danowski e Castro 2015:38, grifo no original), entretanto, resultaria na impossibilidade de propor qualquer solução que não fosse a extinção da própria humanidade, pois até mesmo a eliminação de pragas de uma plantação seria uma agressão a seres que deveriam ser protegidos. Não obstante, existem, de fato, grupos que propõem a extinção humana como única saída ética possível para acertar as contas com a natureza. Um deles é o VHEMT – *Voluntary Human Extinction Movement* (“Movimento de Extinção Voluntária da Humanidade”, tradução minha), fundado em 1991 por Les U. Knight. Em seu site, disponível em diversos idiomas, o movimento defende a ideia de que todos os seres humanos deveriam se

abster de se reproduzir, pois isso causaria a extinção de nossa espécie e, por consequência, o fim da degradação ambiental: a “alternativa à extinção de milhões de espécies de plantas e animais é a extinção voluntária de uma apenas: Homo sapiens... Nós” (VHEMT, s/d).

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

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

A polêmica em torno da construção de um observatório internacional no *Mount Graham*, no estado do *Arizona* (EUA), ilustra bem esse ponto. No final da década de 1980, a Universidade do Arizona, em conjunto com outras instituições de pesquisa, dentre as quais o Observatório do Vaticano, planejava construir um complexo de telescópios no *Mount Graham*, uma área montanhosa considerada sagrada pelos índios Apaches habitantes da região. Para os Apaches, a construção do observatório significava uma “profanação” do local. Na luta contra o empreendimento, eles passaram a receber o apoio de diversas organizações ambientalistas, como o *Earth First* e o *Sierra Club* (*ibidem*:119-21).

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

era dependente do acesso físico à montanha” (*ibidem*:123, tradução minha). Ou seja, a concepção de “lugar sagrado” da instituição católica se mostrava extremamente diferente daquela defendida pelos indígenas.

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

O fato incontornável em todos esses embates a respeito da conservação da natureza é que, do ponto de vista prático, obviamente, não é possível preservar tudo. Por mais que se negue que o discernimento antropocêntrico tem importância, por mais que se defenda que tudo tem o seu valor intrínseco, algum tipo de critério é sempre levado em conta na seleção do que realmente “merece” cuidado. A não ser que se admita a existência de forças sobrenaturais, como faz o ambientalismo religioso, todas as escolhas, todas as preferências, são sempre humanas.

A superação do antropocentrismo no âmbito cristão

As lutas simbólicas em torno das categorias e sentidos que serão considerados legítimos na perseguição da pauta ambiental ocorrem não só entre diferentes matrizes discursivas (a religiosa e a secular, por exemplo), mas também no interior de cada campo social. A generalização da ideia de que o meio ambiente global está em perigo e precisa ser cuidado é um acontecimento recente na história humana. Até muito recentemente, o âmbito religioso cristão tinha, em sua cosmologia sobre a natureza, um viés hegemônico marcadamente antropocêntrico. É nesse traço, presente sobretudo na narrativa cristã da criação, que, segundo o célebre artigo de Lynn White Jr (2007), repousariam as origens de nossa crise ecológica.

Enquanto Rachel Carson, em seu livro *Silent Spring* (1969), consolidou a ideia de que a degradação ambiental deveria ser colocada na conta da humanidade, White foi o responsável por divulgar a tese de que uma esfera da vida humana em específico é que detinha a maior parcela de culpa nessa degradação: a religião, mais especificamente, a tradição judaico-cristã. Apesar de não ter sido o primeiro a formular essa ideia, White é ainda hoje apontado como principal difusor dessa tese, tanto pelos que a apoiam como pelos que a criticam (Thomas 2010:29-30).

Segundo White (2007: 83), ao ensinar que Deus criou tudo no mundo para benefício do ser humano, a única criatura feita à sua imagem e semelhança (o que é chamado de doutrina da *imago Dei*), a narrativa judaico-cristã motivou o surgimento

de um antropocentrismo sem precedentes no mundo. Não bastasse isso, ao se impor historicamente como a religião dominante no Ocidente, o cristianismo acabou “destruindo o animismo pagão”, e tornou possível, dessa maneira, “a exploração da natureza com total indiferença para com os sentimentos dos objetos naturais” (*ibidem*: 83, tradução minha). O antropocentrismo e o desencantamento do mundo difundidos no Ocidente pelas religiões cristãs corresponderiam, portanto, na visão de White (2007), às “raízes históricas da nossa crise ecológica”.

Durante séculos o ensinamento cristão consolidou na mentalidade das pessoas a descrição da “natureza como a criação de um deus onipotente, cujas leis não eram meras regularidades impessoais, porém normas morais” (Thomas 2010:127-8). Nesse sentido, os animais só eram levados em consideração, para além de sua utilidade imediata, como “símbolos que transmitiam a doutrina cristã”: o vaga-lume representava a luz do Espírito Santo, a lagarta representava a ressurreição de Jesus, etc. (*ibidem*:90). Deixando progressivamente de levar em conta essa visão religiosa-funcionalista em suas classificações e análises, os naturalistas deram o primeiro golpe na concepção de que o funcionamento do mundo estava subordinado à existência humana.

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

Ao lado das transformações ligadas aos avanços científicos, pesavam no surgimento do novo sentimento em relação aos seres naturais o crescente convívio urbano com os animais e plantas domesticados. Diferentemente do que acontecia no meio rural, muitos animais eram tratados nas cidades como membros da família, como bichos de estimação, e não um meio de subsistência (*ibidem*:258). As plantas, por sua vez, passaram a ser valorizadas não só pelo seu valor prático, como combustível e nas construções, mas também pelo seu valor estético e simbólico: “assim como os homens tratavam com carinho os animais de estimação por serem projeções deles mesmos, também preservavam as árvores domésticas, por representarem indivíduos, famílias e, no caso do carvalho britânico, a própria nação” (*ibidem*:317). Junto a esses processos, a deterioração do meio urbano, os odores, a fumaça, a sujeira no ar e nas ruas, o barulho e a superpopulação fortaleciam o culto ao campo (*ibidem*:346-56).

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

Grande parte da mudança de mentalidade que fundamentou o desejo de preservar a natureza, portanto, foi devida aos progressos científicos efetuados desde os primeiros estudos naturalistas do século XVI, que marcaram o início da revolução científica. Mas, conforme a tese de White (2007:85, tradução minha), tais mudanças não seriam eficazes enquanto não houvesse uma resignificação da própria narrativa cristã da criação: “mais ciência e mais tecnologia não nos livrarão da atual crise ecológica até que encontremos uma nova religião, ou que repensemos nossos valores religiosos antigos”.

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

A rejeição, contudo, é cada vez mais rara nos dias de hoje, pois a maioria das lideranças e instituições religiosas está deixando de ver as questões ecológicas como uma ameaça, passando a reconhecer seu caráter incontornável. Fixar um conteúdo ou sentido religioso no engajamento ambiental se transforma, assim, do ponto de vista institucional, em uma oportunidade de ganhar alguma relevância no mundo moderno, de “recuperar o terreno” na orientação da conduta em áreas da vida social que funcionam de forma cada vez mais alheia aos postulados religiosos (Prandi e Santos 2015:373-6). É isso que se pode apreender claramente a partir da reconstrução da trajetória ecológica católica, como será discutido a seguir.

O esverdeamento do catolicismo

A incisiva abordagem do tema ecológico já no início do pontificado de Francisco (2013) se insere numa empreitada de recuperação da popularidade da Igreja Cató-

lica, que vinha em baixa após o papado de Bento XVI (Rosado-Nunes 2013). Há, em torno da figura do papa Francisco, “um investimento midiático que intenta reverter a perda de prestígio da Igreja, diante dos escândalos financeiros e dos problemas gerados pela publicização dos casos de pedofilia” (*ibidem*). A encíclica ecológica “*Laudato Si’ - sobre o cuidado da casa comum*” (Francisco 2015) teve uma ressonância midiática e até mesmo política que há muito não se via em um documento católico. Após seu lançamento, o papa foi convidado a discursar em diversos parlamentos, foram realizadas conferências vaticanas sobre o meio ambiente envolvendo autoridades mundiais, assim como milhares de reportagens e matérias foram produzidas. Até mesmo certas parcelas da comunidade científica ocupadas com os estudos das questões ambientais se manifestaram positivamente acerca da encíclica (Girardi 2015).

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

A atual primavera ecológica católica, entretanto, teve seus primeiros brotos lançados ainda na década de 1970, quando o então papa Paulo VI fez um pronunciamento afirmando a importância do meio ambiente na Assembleia da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO). Não por acaso, tratava-se justamente do período histórico em que as questões ambientais alcançavam repercussão mundial, com um viés notadamente neomalthusiano. Era amplamente difundida a concepção de que, por causa da pressão do crescimento populacional, os níveis de produção e consumo da espécie humana estavam prestes a atingir patamares trágicos, que levariam ao esgotamento incontornável dos recursos naturais (Oliveira 2012).

Ainda, em 1968, houve o lançamento do livro “*A bomba populacional*”, de Paul Ehrlich, e nascia o Clube de Roma – dois dos ícones da vertente ecológica que postula o controle de natalidade como forma de reverter a degradação ambiental. No mesmo ano, Paulo VI publicava a encíclica *Humanae Vitae*, na qual condenava as formas artificiais de regulação da natalidade. Segundo Paulo VI, os “métodos da regulação artificial da natalidade” abririam um “caminho amplo e fácil (...) à infidelidade conjugal e à degradação da moralidade” (1968:8, §7). Isso aconteceria porque o homem, “habitando-se ao uso das práticas anticoncepcionais”, acabaria “por perder o respeito pela mulher”, vindo a considerá-la como “simples instrumento de prazer egoísta” (Paulo VI 1968:8, §7). Diante do respaldo que os diagnósticos da crise ecológica estavam fornecendo aos defensores das políticas de controle da natalidade, a Igreja Católica precisava, portanto, dar algum tipo de resposta alternativa, e coube a Paulo VI enfrentar o assunto pela primeira vez em 1970, em seu discurso na ONU.

Já é possível notar nesse primeiro pronunciamento oficial a pretensão da Igreja em se colocar como o “farol moral” de um mundo que se afastou de Deus e que precisaria reencontrá-lo para se salvar da catástrofe ambiental. Foi com base nesse pressuposto que, em 1971, Paulo VI criou um conceito que passaria a figurar em grande parte dos pronunciamentos sobre ecologia feitos por seus sucessores, o de ecologia moral:

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

Nenhuma reflexão a respeito do meio ambiente feita no âmbito católico, a partir de então, deixaria de associar os aspectos físicos e morais da degradação ambiental. Dois anos depois, por exemplo, Paulo VI afirmou que não bastaria impedir que seja despejado esgoto nos rios, se a mídia continuasse a despejar nos lares um conteúdo que “contamina os espíritos com pornografia, programas imorais e performances licenciosas” (Paulo VI 1973, tradução minha). Segundo esse raciocínio, ambos os ambientes, o físico e o moral, estão sendo poluídos e precisariam ser purificados. Mais tarde, essa conexão se fortaleceria no discurso católico oficial a ponto de, muitas vezes, as causas dos problemas do ambiente físico passarem a ser buscadas na esfera moral.

É dessa mesma conexão que derivam os conceitos católicos de ecologia humana⁴ e de ecologia integral⁵. No cerne desses três conceitos está o postulado de que, uma vez que poluição da natureza “está inevitavelmente ligada à vida física e até mesmo moral do homem”, todos esses domínios precisam ser purificados (Paulo VI 1971a:3, tradução minha). Ou seja, a “aspiração à pureza e à limpidez desses elementos externos” deve se juntar ao “desejo de que um processo regenerativo semelhante seja aplicado às condutas e ao espírito do homem” (*ibidem*).

Para cavar um nicho no tema ambiental, cujo surgimento e propagação foram absolutamente alheios à interferência não só católica, mas de qualquer religião, Paulo VI afirmava recorrentemente, assim como todos os pontífices após ele, que “não se poderá enfrentar o problema do meio ambiente apenas com medidas de ordem técnica” (Paulo VI 1972:2, tradução minha). Já era de conhecimento comum, à época, que as questões ambientais ganhavam cada vez mais ares de problema técnico e econômico, e isso incomodava a Igreja Católica não só por motivos doutrinários, mas também por motivos estratégicos, pois a Igreja poderia exercer pouca ou nenhuma influência nas soluções desse tipo de problema. Afinal de contas, o mundo moderno, cada vez mais secularizado – fato que os próprios pontífices reconhecem –, conta cada vez menos com a religião na resolução dos problemas em nível social⁶, o que não é contraditório com o fato de os indivíduos, no plano privado, recorrerem às mais di-

versas soluções religiosas disponíveis no mercado da fé para tratar de seus problemas pessoais (Wilson 1976; Pierucci 1997).

Para a religião católica, portanto, tratava-se mais uma vez de correr atrás das mudanças sociais que aconteciam a despeito dela⁷. Em sua perspectiva, não interessa uma discussão das “soluções técnicas específicas” das questões ambientais, pois ela é “perita em humanidade” (Bento XVI 2010:2, §4). Essa perícia em assuntos humanos a credenciaria, inclusive, a negar a eficácia de certas medidas propostas para combater a degradação ambiental se baseando, para isso, na degradação moral que tais medidas implicariam.

Já em relação ao mencionado antropocentrismo sempre latente na teologia da criação cristã, a doutrina católica não abre mão da afirmação de uma hierarquia das criaturas que tem a humanidade em seu topo é algo do qual. Isso ocorre, principalmente, para que não seja dado espaço a especulações esotéricas que nivelam todos seres vivos. A estratégia adotada pela Igreja Católica para ainda assim legitimar o caráter ecológico de seus ensinamentos, então, é ressaltar as supostas implicações positivas dessa superioridade humana. O ponto principal trabalhado, nesse sentido, é o significado da ordem divina, expressa no livro de Gêneses (1:28), de que caberia à humanidade dominar as demais criaturas.

Conforme os discursos oficiais católicos procuram convencer, a dominação humana, em si, não é um problema. Ela só se tornaria um problema ao ser exercida sem responsabilidade, e essa falta de responsabilidade consiste em deixar de lado, justamente, os “verdadeiros” ensinamentos cristãos – se eles fossem levados em conta, a dominação traria benefícios e não prejuízos à natureza. Ou seja, para a Igreja Católica, trata-se de enfatizar que a perda dos valores morais cristãos, e não a obediência a eles, é que teria causado a degradação ambiental. A teologia cristã da criação, dessa forma, ao invés de ser maléfica, contribuiria “de modo direto para a solução da crise ecológica, ao afirmar a verdade fundamental que a criação visível é, ela mesma, dom divino” (Comissão Teológica Internacional 2004, § 74).

Se não é a natureza pura e simplesmente que se trata de proteger, mas a “natureza criada por Deus” (*idem*, 1987a: 4, tradução minha), os ensinamentos da Igreja Católica poderiam ajudar mais do que a ciência, a política e a moral secular. É por isso que, em “sintonia com a estratégia argumentativa de seus predecessores, Francisco enquadra a gravidade da situação ecológica na crise ética, espiritual e cultural que deriva do desenvolvimento industrial característico da modernidade capitalista” (Esquivel e Mallimacci 2016:79, tradução minha). Segundo o papa Francisco, um engajamento ecológico que prescindisse “da relação com as outras pessoas e com Deus” seria apenas “um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfíxiante na imanência” (Francisco 2015: 38, §119). Como bem sintetizam Esquivel e Mallimacci (2016: 79, tradução minha):

Considerando a crise econômica e ambiental contemporânea como outra face da crise social e cultural que a modernidade capitalista trouxe

com ela desde o início, [...] os ensinamentos da Igreja Católica são oferecidos como um veículo para a harmonização de um desenvolvimento sustentável e de longo prazo.

Seja de qual lado for que se acompanhe o engajamento católico na questão ambiental chega-se, inevitavelmente, de volta à máxima: “a crise ecológica é *um problema moral*” (João Paulo II 1990:8, § 15). Ora, se é um problema moral, é um problema relacionado ao comportamento humano, que demanda muito mais do que a mera expansão de proteções legais ao meio ambiente.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ou seja, no pano de fundo da estratégia conservadora da orientação ecológica católica está um mundo caracterizado pela progressiva perda de importância da religião, um mundo no qual as religiões vêm a jusante da mudança social e não a montante, como bem mostra o surgimento das preocupações ecológicas. Antes, eram os pecadores que atraíam, como punição, a destruição às cidades – na forma de tufões, dilúvio, chuva de enxofre, etc. Hoje, são os poluidores. Antes, exigia-se que as “descobertas da ciência fornecessem resultados religiosos cuja veracidade fosse conhecida de antemão (...). Hoje, as conclusões da ciência devem ser aceitas *a priori* e as interpretações religiosas devem ser afinadas e ajustadas para se encaixar nos resultados inquestionáveis do magistério do saber natural” (Gould 2002:167). O desafio contemporâneo lançado pela perspectiva ecológica é mais uma dessas imposições de uma realidade à qual as religiões têm que se ajustar: após ter deixado de ser o centro do universo e o centro do sistema solar, a Terra não é mais vista nem como inesgotável em seus provimentos nem como invulnerável à destruição pela própria ação humana. Ora, as narrativas religiosas sobre o mundo, dentre elas a católica, não podem fazer outra coisa que não se adaptar a esse novo fato incontornável.

Considerações finais

É justamente pela menor relevância que as diretrizes religiosas têm no mundo moderno que a incorporação do discurso ambientalista é, hoje, estratégica para qualquer religião que queira atingir um grande público e que pretenda ter alguma influência efetiva na esfera pública ou na esfera política. Nos apontamentos feitos acima, é possível ver como o engajamento ecológico “permite que o catolicismo divulgue sua presença na sociedade e conserve um espaço no plano da produção de sentidos que circulam na vida coletiva” (Esquivel e Mallimacci 2016: 84, tradução minha). Ou seja, o que “está subjacente a tais propostas (...) [é] a intenção de

restaurar a integridade da mensagem religiosa no seio das sociedades secularizadas e pós-secularizadas” (Esquivel e Mallimacci, 2016:84, tradução minha).

Ocorre que no mundo moderno ocidental, secularizado, no qual não há mais imposição de credos⁸, as religiões têm de se mostrar atrativas em meio à concorrência: elas têm de ser vendidas, e ninguém mais é obrigado a comprá-las (Berger 1985:139-49). Isso explica o fato de os índices mostrarem, “em todos os sentidos, que a religião está perdendo cada vez mais espaço dentro da sociedade”, ao mesmo tempo em que “o número de igrejas, templos, centros e ‘espaços místicos’ aumenta a olhos vistos” (Souza e Martino 2008:7). Por vezes, alguns autores assumiram que essa efusiva oferta de bens religiosos significaria uma reversão no processo de secularização, ou mesmo sua negação empírica (Kepel 1991; Stark e Bainbridge 1985). “A teoria de que a oferta religiosa cria sua própria demanda”, contudo, “não sobrevive a um escrutínio analítico” (Norris e Inglehart 2007:50, tradução minha). Em um mercado religioso desregulado, sem as regalias monopolísticas possibilitadas pela simbiose com o poder estatal, os líderes religiosos não podem mais ficar de braços cruzados, preocupados apenas em reproduzir a pertença a uma religião tradicionalmente herdada e, por isso, naturalizada (Prandi e Santos 2017). Inovar, diversificar a oferta e despertar o interesse dos “consumidores” torna-se um imperativo, e isso explica toda a agitação do “lado da oferta”. Vale ressaltar, entretanto, que do postulado de que a liberdade religiosa favorece o pluralismo do lado da oferta e muda o jeito de se praticar a religião, que se torna mais performático (Prandi 1998), não decorre que a religião cresça do lado da demanda, seja em termos numéricos (de filiação) ou em termos de importância para o funcionamento das instituições sociais e na orientação da conduta dos indivíduos (Norris e Inglehart 2006).

De todo modo, pelo fato de a religião ter se tornado algo desnaturalizado, não sendo mais uma identidade com a qual se nasce, mas uma identidade que se escolhe e se refaz continuamente, o mercado da fé tem se tornado tão dinamizado e tão profícuo na criação de novos produtos e na busca de novos públicos-alvo que a competição entre religiões começa a brotar até mesmo em espaços sociais extremamente fechados, como nos quartéis da Polícia Militar (Jácomo 2016). O oferecimento de uma resposta religiosa à crise ambiental é, justamente, um diferencial que a Igreja Católica procura ter em meio a essa feroz concorrência, num processo muito semelhante ao que já ocorreu com a incorporação católica da retórica dos direitos humanos: primeiramente rechaçados, considerados como uma ameaça secularizante, mas em seguida incorporados e propagados como inerentes à fé cristã (Pierucci 1996). Por isso, nos debates ambientais, tanto a Igreja Católica quanto as demais religiões “encontram não só uma fundamentação discursiva, mas também uma lacuna a partir da qual procuram recuperar a legitimidade de seu lugar no espaço contemporâneo” (Esquivel e Mallimacci 2016:77, tradução minha).

Frente à ausência de apelo que as orientações conservadoras da Igreja Católica encontram nas sociedades cuja arquitetura social não repousa mais sobre acessó-

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

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

Fontes documentais

- BENTO XVI, Papa. (2010), *Mensagem para a celebração do dia mundial da paz*. 01 de janeiro. 2010. Disponível em : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.pdf. Acesso: 10/08/2018.
- _____. (2011), *Discurso ao parlamento alemão*. 22 de setembro. 2011. Disponível em : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.pdf. Acesso: 10/8/2018.
- CARTA DA TERRA. (2000). Disponível em : http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf. Acesso: 09/09/2018.
- CHURCH OF EUTHANASIA. (s/d), *History*. Disponível em : <http://www.churchofeuthanasia.org/history.html>. Acesso: 10/08/2018.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. (2004), *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de deus*. 23 de julho. 2004. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso: 10/04/2018.
- _____. (2009), *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. 20 de maio. Disponível em : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso : 10/08/2018.
- DECLARAÇÃO CONJUNTA. (2015), *Escravidão moderna e mudanças climáticas: o compromisso das cidades*. Disponível em : <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/544907-escravidao-moderna-e-mudancas-climaticas-o-compromisso-das-cidades-e-de-seus-prefeitos>. Acesso: 06/08/2018.
- FRANCISCO, Papa. (2013), *Audiência geral*. 5 de junho. 2013. Disponível em : http://m2.vatican.va/content/francesco/pt/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20130605_udiienza-generale.pdf. Acesso:

- 10/08/2018.
- _____. (2015), *Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. 24 de maio. Disponível em : http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf. Acesso: 01/08/2018.
- PAULO VI, Papa. (1968), *Carta Encíclica Humanae Vitae*. 25 de julho. Disponível em : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.pdf. Acesso: 15/08/2018.
- _____. (1970), *Discurso do Papa Paulo VI à assembleia geral*. 16 de novembro. 1970. Disponível em : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.pdf. Acesso: 15/08/2018.
- _____. (1971a), *Discours sur les problèmes de la pollution de l'eau et de l'air*. 27 de março. 1971 Disponível em : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1971/march/documents/hf_p-vi_spe_19710327_inquinamento.pdf. Acesso: 15/08/2018.
- _____. (1971b), *Audiência geral*. 31 de março. 1971. Disponível em : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/audiences/1971/documents/hf_p-vi_aud_19710331.pdf. Acesso: 15/08/2018.
- _____. (1972), *Mensaje a la conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente*. 1 de junho. 1972. Disponível em : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferencia-ambiente.html. Acesso: 01/08/2018.
- _____. (1973), *Udienza Generale*. 7 de novembro. 1973. Disponível em : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19731107.pdf. Acesso: 15/08/2018.
- SCHERER, Cardeal Dom Odilo Pedro. (2011), « Ecologia e antropologia ». *O Estado de S. Paulo*. 9 de julho. Disponível em : <http://opiniao.estadao.com.br/noticias/geral,ecologia-e-antropologia-imp-,742589>. Acesso: 06/08/2018.
- VOLUNTARY HUMAN EXTINCTION MOVEMENT. (s/d), *About the Movement*. Disponível em : <http://www.vhemt.org/aboutvhemt.htm>. Acesso: 10/08/2018.

Referências Bibliográficas

- ACOT, Pascal. (1990), *História da ecologia*. Rio de Janeiro: Campus.
- ALONSO, Angela; COSTA, Valeriano. (2000), “Por uma sociologia dos conflitos ambientais no Brasil”. *Encontro do Grupo do Meio Ambiente e Desenvolvimento da CLACSO*. Rio de Janeiro, novembro.
- BERGER, Peter. (1985), *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BORGES, Guilherme. (2014), *Ortodoxia em dois tempos: do clericalismo político à secularização estatal*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre. (2004), “Sociólogos da crença e crenças de sociólogos”. In: _____, *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (2008), “Por uma ciência das obras”. In: _____, *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 9ª ed.
- _____. (2011), “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: _____, *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 7ª ed.
- CÁCERES, Pablo. (2003), “Análisis cualitativo de contenido: una alternativa metodológica alcanzable”. *Psicoperspectivas*, vol. II: 53-82.
- CARSON, Rachel. (1969), *Primavera Silenciosa*. São Paulo: Melhoramentos.
- DANOWSKI, Déborah.; CASTRO, Eduardo Viveiros de. (2015), *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis : Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- DIEGUES, Antonio Carlos. (2001), *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec/ Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, 6ª ed.
- EHRLICH, Paul. (1968), *The Population Bomb*. New York: Ballantine Books.
- ESQUIVEL, Juan Cruz ; MALLIMACCI, Fortunato. (2016), “Religión, medioambiente y desarrollo

- sustentable: la integralidad en la cosmología católica”. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 60: 72-86.
- FERRY, Luc. (2009), *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- GARREAU, Joel. (2010), “Environmentalism as Religion”. *The New Atlantis*, n. 28 :61-74. Disponível em: http://www.thenewatlantis.com/docLib/20100914_TNA28Garreau.pdf. Acesso: 01/08/2018.
- GOULD, Stephen Jay. (2002), *Pilares do tempo: ciência e religião na plenitude da vida*. Rio de Janeiro: Rocco.
- GIBSON, James William. (2009), *A Reenchanted World: the quest for a new kinship with nature*. New York: Metropolitan Books.
- GIRARDI, Giovana. (2015), “Irracional”. *O Estado de S. Paulo*, 29 agosto. 2015. Disponível em: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,irracional,1752694>. Acesso: 02/08/2018.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2007), “Vieux interdits, nouveaux absolus: le cas de l’approche catholique de la nature”. In: F. CHAMPION ; S. NIZARD ; P. ZAWADZKI. *Le Sacré hors religions*. Paris: LHarmattan.
- HUXLEY, Thomas Henry. (2009), “O natural e o sobrenatural”. In: _____, *Escritos sobre ciência e religião*. São Paulo: Editora Unesp.
- JACOBI, Pedro. (2005), “Educação Ambiental: o desafio da construção de um pensamento crítico, complexo e reflexivo”. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 31, n. 2 : 233-50.
- JÁCOMO, Luiz Vicente Justino. (2016), *As religiões da polícia: religião e religiosidade na Polícia Militar do estado de São Paulo*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de São Paulo.
- JOÃO PAULO II, Papa. (1990), *Mensagem para a celebração do XXIII dia mundial da paz*. 1 de janeiro. 1990. Disponível em : https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.pdf. Acesso : 01/08/2018.
- KEPEL, Gilles. (1991), *A revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano.
- MARIANO, Ricardo (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- MARX, Karl. (1983), *O Capital*, vol. 1. São Paulo: Abril Cultural.
- MUJICA, Jaris. (2007), *Economia política del corpo*. Lima: PROMSEX.
- NOGUERO, Fernando López. (2002), “El análisis de contenido como método de investigación”. *Revista de Educación*, n. 4 : 167-79.
- NORRIS, Pippa ; INGLEHART, Ronald. (2006), “Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion”. In: *The Hedgehog Review – After Secularization*, vol. 8, n. 1-2:69-92.
- _____. (2007), “Uneven Secularization in the United States and Western Europe”. In: T. BANCHOFF (org.). *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: University Press.
- OLIVEIRA, Leandro Dias. (2012), “Os ‘limites do crescimento’ 40 anos depois: das ‘profecias do apocalipse ambiental’ ao ‘futuro comum ecologicamente sustentável’”. *Revista Continentes (UFRRJ)*, n. 1: 72-96.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1996), “Religião e liberdade, religiões e liberdades”. In: A. F. PIERUCCI; R. PRANDI. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec.
- _____. (1997), “Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 49 : 99-117.
- PRANDI, Reginaldo ; SANTOS, Renan William. (2015), “Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II”. *Contemporânea*, vol. 5, n. 2: 351-79. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/349/155>. Acesso: 10/03/2018.
- _____; _____. (2017), “Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica”. *Tempo Social*, v. 29, n. 2 :187-213.
- ROSADO-NUNES, Maria José Fontelas. (2013), “As aparências não enganam: Francisco é Bergoglio”. *Sexuality PolicyWatch*, 18 de julho. 2013. Disponível em : <http://sxpolitics.org/ptbr/recomendamos-25/3433>. Acesso : 01/08/2018.
- SABIOTE, Clemente Rodríguez; QUILES, Oswaldo Lorenzo; TORRES, Lúcia Herrera. (2005), “Teoría y práctica del análisis de datos cualitativos: proceso general y criterios de calidad”. *SOCIOTAM*, v. XV, n. 2 :133-54.
- SANTOS, Renan William. (2016a), “Uma velha moral reciclada”. *Anais do 40º Encontro Anual da APOCS*.

- Disponível em : <http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/spg-3/spg28/10524-uma-velha-moral-reciclada-a-retorica-conservadora-no-engajamento-ambientalista-da-igreja-catolica-1/file>. Acesso: 05/09/2018.
- _____. (2016b), “Steve Bruce, um sociólogo em defesa da teoria da secularização”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 36, n. 1:175-7.
- _____. (2017), *A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica*. 172 f. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade de São Paulo.
- SERRES, Michel. (1991), *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SOUZA, Beatriz Muniz de ; MARTINO, Luís Mauro Sá. (2008), “A compreensão de um paradoxo”. In: _____, *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. (1985), *The Future of Religion*. Londres: University of California Press.
- TAYLOR, Bron. (1995). Resacralizing Earth: Pagan Environmentalism and the Restoration of Turtle Island. In: D. CHIDESTER ; E. LINENTHAL (orgs.). *American Sacred Space*, Bloomington: Indiana University Press.
- _____. (2004), A Green Future for Religion?. *Futures*, n. 36 : 991-1008.
- _____. (2005), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. London: Thoemmes Continuum.
- THOMAS, Keith. (2010), *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WEBER, Max. (2006), A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. São Paulo: Ática,.
- WHITE Jr., Lynn. (2007 [1967]), “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica”. *Revista Ambiente Y Desarrollo de CIPMA*, 23 (1), Santiago de Chile, p. 78-86. Disponível em : <http://latinoamericana.org/2010/info/docs/WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf>. Acesso: 01/08/2018.
- WILSON, Bryan. (1976), *Contemporary transformations of religion*. Oxford: Clarendon Press/ Oxford University Press.

Notas

- 1 Ex.: Francisco, 2015, encíclica.
- 2 Em *O Capital*, Marx (1983) descreveu o salto do valor do corpo da mercadoria para o corpo do ouro, isto é, sua realização enquanto valor social (sempre arriscada a fracassar), como um “salto mortal”: a mercadoria, portadora original do valor, desaparece, mas seu valor se desencarna dela e parece ganhar existência própria, independente tanto da mercadoria quanto do indivíduo que a produziu por meio de seu trabalho. O raciocínio pode ser estendido para além da esfera econômica. Nenhum “valor” surge senão pela criação humana e sua validação só pode ser social. Qualquer salto que busque atravessar o abismo lógico existente entre a normatividade subjetiva e a realidade objetiva está fadado a ser, sempre, um salto mortal.
- 3 Espécie de *think tank* criada no final da década de 1960. Congregava indivíduos de diversos setores sociais (intelectuais, cientistas, políticos, empresários etc.) com o objetivo de debater e propor soluções para questões de interesse global no âmbito geopolítico, econômico e ecológico.
- 4 A expressão já fora usada por Paulo VI (1973), mas só ganhou corpo conceitual com os papas João Paulo II e Bento XVI.
- 5 A expressão já fora usada na Comissão Teológica Internacional (2009), mas só adquiriu importância como conceito com o papa Francisco.
- 6 A observação sarcástica de Thomas Huxley poderia servir como epítome do processo da secularização. Nos tempos modernos, diz ele, “um surto de peste lança a atenção dos homens não mais sobre a Igreja, mas sobre os esgotos” (2009: 106).
- 7 Nas sociedades secularizadas, a religião não impõe mais os rumos das demais esferas da vida social (na ciência, no lazer, nas artes, na política etc.), mas apenas procura se adaptar às mudanças ocorridas nas mesmas, exercendo assim, no máximo, o papel coadjuvante (Prandi e Santos 2015). A teoria da secularização, justamente por isso, é uma teoria que precisa “dar conta da mudança social que traz consigo uma mudança religiosa” (Santos 2016b). Em outras palavras, trata-se de explicar como as religiões se adaptam às mudanças sociais, em vez de ditar seus rumos.

- 8 “É incrível como soa atrevido e torto no Brasil de hoje um sociólogo da religião falar em declínio da religião” (Pierucci 1997:100).

Submetido em: 30/09/2018

Aceito em: 03/07/2019

Renan William dos Santos* (renan_william.santos@hotmail.com)

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, processo n° 2017/24842-1.

Resumo:

Direitos da natureza e deveres religiosos: tensões entre a ecologia católica e movimentos ambientalistas seculares

Para cavar um nicho na discussão pública sobre o meio ambiente, cujo surgimento e propagação foram alheios à interferência de qualquer religião, os líderes da Igreja Católica vêm formulando desde o papado de Paulo VI uma concepção ecológica própria, que tem como fundamento a conexão de aspectos físicos da crise ambiental com o diagnóstico de uma degradação moral. A natureza “agredida” não é só a que está “fora”, mas a que está “dentro” do ser humano. Partindo de sentidos e diagnósticos diferentes, essa ecologia católica acaba colidindo, em diversos aspectos, com postulados dos movimentos ambientalistas seculares. Este artigo procura mapear a formação dessa visão ecológica a partir do núcleo oficial católico, analisando sociologicamente os seus pontos de tensão com outras concepções ambientalistas.

Palavras-chave: ecologia católica; movimentos ambientalistas; moralidade; direitos da natureza; ativismo público.

Abstract:

The rights of nature and the commandments about creation: tensions between Catholic ecology and secular environmental movements

To find a place in public discussion about the environment, whose emergence and propagation were alien to the interference of any religion, Catholic Church leaders have been formulating their own ecological conception since the papacy of Paul VI. This conception is based on the connection of physical aspects of the environmental crisis with the diagnosis of a moral degradation. The “corrupted” nature is not only “outside” but “inside” the human being. Starting from different diagnoses and meanings, this Catholic ecology ends up colliding, in many aspects, with postulates of secular environmental movements. This article aims to map the formation of this ecological vision from the Catholic official nucleus, analyzing sociologically its points of tension with other environmentalist conceptions.

Keywords: catholic ecology; environmental movements; morality; rights of nature; public activism.