



A ecoteologia latino-americana e o *princípio pluralista*

Latin american ecotheology and the pluralist principle

CLAUDIO DE OLIVEIRA RIBEIRO¹

Resumo

O texto apresenta resultados de pesquisa sobre a relação do *princípio pluralista* com dimensões da ecoteologia. Metodologicamente, se recorreu a análises do pluralismo antropológico, em chave latino-americana, especialmente as que realçam a concepção do ser humano nas suas múltiplas relações com a natureza e o cosmo. Os resultados são apresentados em três eixos: (i) a busca de novos perfis epistemológicos tendo em vista a crítica às características antropocêntricas, androcêntricas e patriarcais da cultura ocidental assimiladas pela teologia, (ii) a noção do humano, em seus limites e possibilidades, em especial no tocante à relação com a Terra e o cosmo, à sua condição de coparticipante do contínuo ato criador divino e às possibilidades de relacionalidade e interdependência, e (iii) o poder renovador da vida como expressão de uma ecodivina, com indicações práticas de reconstrução ecossocial, dentro do cenário da destruição ambiental e da forma de ver a fé em perspectiva plural como maneira de ser na vida.

Palavras-chave: Princípio pluralista. Ecoteologia. Ecofeminismo. Relacionalidade.

Abstract

The text presents research results on the relationship between the pluralist principle and dimensions of Latin American ecotheology. Methodologically, analyzes of anthropological pluralism were used, especially those that highlight the conception of the human being in his multiple relations with nature and the cosmos. The results are presented in three axes: (i) the search for new epistemological profiles with a view to criticizing the anthropocentric, androcentric and patriarchal characteristics of Western culture assimilated by theology, (ii) the

¹ Professor-visitante da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil. Doutor em Teologia, e-mail: cdeoliveiraribeiro@gmail.com

notion of the human, in its limits and possibilities, especially with regard to the relationship with the earth and the cosmos, its condition as a co-participant in the continuous divine creative act and the possibilities of relationality and interdependence, and (iii) the renewing power of life as an expression of an ecodialogy, with practical indications of Ecosocial reconstruction, within the context of environmental destruction and the way of seeing faith in a plural perspective as a way of being in life.

Keywords: *Pluralist principle. Ecotheology. Ecofeminism. Relationality.*

Introdução

Na pesquisa que realizamos recorreremos à abordagens teóricas que consideramos serem bases importantes para a elucidação do *princípio pluralista*. Esta perspectiva é um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos entre-lugares, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades (RIBEIRO, 2020). Para as análises feitas aqui destacamos o pluralismo antropológico, fruto da concepção do ser humano nas suas múltiplas relações com a natureza e o cosmo.

Nesta reflexão propomos três eixos de análise sobre as questões ecológicas e como elas interagem com novas visões de espiritualidade. O primeiro é a busca de novos perfis epistemológicos tendo em vista a crítica às características antropocêntricas, androcêntricas e patriarcais da cultura ocidental assimiladas pela teologia. Elas produzem efeitos excludentes para os setores empobrecidos da população, sobretudo mulheres, comunidades negras, grupos LGBTI+ e outros que enfrentam situações de subalternidade, com consequências diretas e indiretas para a sustentabilidade ambiental.

O segundo eixo trata do humano, em seus limites e possibilidades, em especial no tocante à relação com a Terra e o cosmo e à sua condição de coparticipante do contínuo ato criador divino. Tais aspectos reforçam a necessidade de se fortalecerem as dimensões de relacionalidade e interdependência na realidade da vida em todas as suas dimensões, tendo em vista a superação da crise ambiental que se vive hoje.

Por fim, o terceiro eixo diz respeito ao poder renovador da vida como expressão de uma ecodialogy, com indicações práticas de reconstrução ecossocial,

dentro do cenário da destruição ambiental e da forma de ver a fé em perspectiva plural como maneira de ser na vida.

1. Bases do princípio pluralista

O *princípio pluralista*, tanto em suas bases conceituais antropológicas quanto as de natureza soteriológica, possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade. O *princípio pluralista*, formulado a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade, possibilita melhor compreensão da diversidade do quadro religioso e, também, das ações humanas. Não se trata de uma indicação ética ou “catequética”. Com ele, as análises tornam-se mais consistentes, uma vez que possibilitam melhor identificação do “outro”, especialmente as pessoas e grupos que são invisibilizados dentro da visão sociológica que Boaventura de Souza Santos (2010) chamou de “sociologia das ausências”. A sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não, contribui para uma “sociologia das emergências” de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação. O *princípio pluralista* segue a concepção antropológica de *entre-lugar*, como trabalho fronteiriço da cultura, conforme nos indica Homi Bhabha em sua obra *O local da cultura* (2001), que requer um encontro com “o novo” que não seja mera reprodução ou continuidade de passado e presente. O “local da cultura” [para usar o sugestivo título da obra] é fundamental no processo de se estabelecer mediações socioanalíticas para as interpretações teológicas e, também, para as análises científicas da religião em geral. O conceito *entre-lugar* está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram *entre-lugares* em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão das subjetividades de povos subalternos.

Tal visão está associada à perspectiva dos estudos culturais, que em solo latino-americano ganhou um novo conteúdo crítico. Trata-se da perspectiva ou giro decolonial. Estas expressões, que se distinguem do “pós-colonial” ou do “descolonial”, possuem um sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais. Tais interpelações críticas são marcadas por certo caráter propositivo e prático e por ações concretas no âmbito cultural e político. O “decolonial” indica uma desobediência epistemológica sem a qual “não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases” (MIGNOLO, 2008, p. 288). A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores. Trata-se de uma postura e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção no campo político e cultural, na incidência das culturas subalternizadas e invisibilizadas, nas quais se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais.

O *princípio pluralista*, portanto, arquitetado sob a noção antropológica de entre-lugares da cultura e estabelecido também sob outras duas grandezas soteriológicas — alteridade e ecumenicidade — pode reforçar as experiências religiosas e culturais que se constituem como aprofundamento dos processos de humanização, da democracia, da cidadania, e da capacidade contra-hegemônica na defesa de direitos humanos e da Terra. A ecoteologia se situa nesta perspectiva. O mesmo é possível afirmar em relação à necessidade de tais experiências serem vistas e analisadas considerando-se as relações assimétricas de poder presentes na sociedade e as formas de colonialidade. Em ambos os casos, alteridade e visão ecumênica são chaves significativas de interpretação do quadro de pluralismo religioso. Nesta análise, buscamos os pontos de identificação deste princípio com as questões de uma espiritualidade ecológica e integral.

2. A necessidade de uma nova epistemologia

A teologia latino-americana, entre outras contribuições vindas de variados lugares e contextos, tem sido uma referência fundamental para se vislumbrar uma

espiritualidade que seja valorizadora da vida, sensível ao cuidado com a natureza e com os pobres, aberta aos mistérios do universo e atenta aos principais desafios sociais e políticos que hoje se apresentam ao mundo.

De maneira mais específica, há nas abordagens teológicas ecofeministas, por exemplo, uma busca de novos perfis epistemológicos tendo em vista a crítica às características antropocêntricas, androcêntricas e patriarcais da cultura ocidental assimiladas pela teologia. Tais características produzem efeitos excludentes, sobretudo para mulheres, comunidades negras, grupos LGBTI+ e diversos grupos subalternos.

A ecoteologia feminista latino-americana busca não ser humano-centrada e valoriza as dimensões do cotidiano, que são sempre reveladoras de realidades múltiplas, e da corporeidade, que também são produtoras de experiências diversificadas, tanto de resistência aos sistemas opressivos quanto de empoderamento ante os desafios sociais. Neste sentido, como temos tratado do pluralismo antropológico para elucidar o *princípio pluralista*, procuramos compreender e recorrer ao pensamento teológico feminista, sobretudo o latino-americano, para melhor identificar as amplas e plurais relações do humano com a dimensão ecológica e cósmica.

A perspectiva ecofeminista, na base de suas reflexões e práticas, questiona a visão do mundo patriarcal e dualista do cristianismo. “Para o ecofeminismo, o mesmo sistema que sujeita a mulher também sujeita a natureza. O princípio de dominação regente é o mesmo. O poder dominador que perpassa os diferentes setores, que oprime e destrói, é o mesmo. É necessário, portanto, analisar a inter-relação entre os diferentes sistemas de poder” (ROESE, 2008, p. 140).

A visão ecofeminista começa por desmistificar as visões hierárquica, antropocêntrica e androcêntrica da epistemologia patriarcal e diz que “por causa de sua percepção um tanto diferente dos seres humanos e sua relação com a Terra e com todo o cosmos, a perspectiva ecofeminista propõe uma epistemologia um pouco diferente” (GEBARA, 2005, p. 48). Ela caracteriza essa forma alternativa de conhecimento como interdependente, integradora do espírito e do corpo, contextual, holística, afetiva e inclusiva.

Conhecer não é simplesmente um exercício racional e cognitivo, mas uma experiência profundamente personificada, e, nesse sentido, o corpo da mulher é um fator crucial de conhecimento. O conhecimento é um processo que não segue

necessariamente um padrão linear e retilíneo, mas está aberto às complexidades, subjetividades e surpresas que a realidade da vida possui. Assim, ele é contextual porque não se pode impor um tipo de conhecimento culturalmente condicionado como norma a ser seguida por todas as pessoas, grupos e culturas. O conhecimento contextual desenvolve-se com base em contextos locais antes de abrir-se a uma perspectiva global.

A epistemologia ocidental dominante é patriarcal e exclui grandes grupos de pessoas como resultado do seu caráter androcêntrico, universalista e hierárquico. Ela se baseia em geral na experiência de “homens brancos e ocidentais” e se apresenta como “conhecimento universal”. Ela é hierárquica porque dá maior importância ao saber intelectual do que a outras formas de conhecimento que estão articuladas com experiências, narrativas e subjetividades. Nas ciências sociais, por exemplo, é comum uma atenção desproporcionada nas análises pelos homens que “fizeram a história”. A teologia, mesmo aquela que metodologicamente partiu da realidade social, manteve um caráter patriarcal, hierárquico e universalista, porque não tomou a distância suficiente dessa epistemologia tradicional.

Interdependência e relacionalidade não são dimensões exclusivas dos seres humanos, mas se estendem à Terra e ao próprio cosmo. Um reconhecimento autêntico e profundo de nossa interdependência poderia transformar nossa consciência e nossos processos educacionais e políticos. A prática de competitismo daria lugar a um espírito de colaboração. Em vez da conquista dos povos ou dos espaços, teríamos a comunhão de todas as coisas, pessoas, grupos e culturas. O egocentrismo e o individualismo dariam lugar ao respeito e ao cuidado do corpo maior, o planeta todo.

Tal visão de interdependência possui uma sacralidade que exige transformações radicais nas formas de fazer negócios, na economia de mercado e nas relações internacionais. E, não menos importante, a “interdependência do saber deveria abrir uma nova página na história da teologia cristã, incentivando-nos a utilizar uma linguagem que seja mais humilde, mais existencial, mais experimental e mais aberta ao diálogo” (GEBARA, 2005, p. 54). Além disso, “devemos acrescentar uma perspectiva ecológica à perspectiva humanística de Jesus” e precisamos abandonar um cristianismo antropocêntrico e começar a vislumbrar uma “compreensão biocêntrica da salvação” (GEBARA, 2005, p. 183).

A questão fundamental de uma epistemologia ecofeminista é saber a qual experiência determinada afirmação se relaciona com a realidade. Dessa forma, saber não constitui um processo linear, mas uma circularidade em que pessoas e grupos, em suas diferentes culturas e entrelugares, continuam a adicionar experiências que podem alterar o conhecimento que foi utilizado no ponto de partida.

Uma epistemologia ecofeminista pretende ser inclusiva e holística. A suposição fundamental dela é que a experiência mais profunda que compartilhamos é de interdependência recíproca entre todos os elementos do cosmo. Como seres humanos, não somos apenas parte de um todo, mas o todo também é parte de nós, como indicam as mais recentes e consistentes descobertas nas ciências naturais. Estas revelam a complexa interdependência entre todas as formas de vida e mostram como a evolução se dá a partir de uma singularidade de energia infinitamente densa e se move criativa e irreversivelmente para uma diversificação crescente. Nesse processo, somos todos parte da mesma fonte, e, apesar da pluralidade e diferenciação existentes, nossa interdependência e afinidade original são mantidas.

As fontes da epistemologia ecofeminista incluem emoções, afetos e formas plurais de subjetividade e reconhecem que a razão possui lugar importante no processo de produção do conhecimento, mas não tem autonomia absoluta, especialmente no corpo que somos. Da mesma forma, a dimensão da racionalidade não pode ser completamente isolada de outras do nosso ser. Esse conjunto de dimensões humanas se corporifica no cotidiano; portanto, quase sempre ausente nas análises sociais e teológicas, ele precisa ser devidamente realçado.

Por isso, a epistemologia ecofeminista, valorizada em nossas reflexões, reconhece a diversidade de experiências e suas múltiplas expressões, sem colocar limites absolutos em nossas formas de conhecimento. Desse modo, ela revela a relatividade de todas as verdades, incluindo as teológicas. Esta visão antropológica requer outra epistemologia, na qual as experiências cotidianas concretas estejam presentes no ponto de partida da reflexão social, filosófica, política e teológica. Estas, como já referido, abrem possibilidades, sobretudo nos entre-lugares das culturas, de uma variedade e diversidade de visões de mundo, de práticas, de costumes e de conceitos, todos em permanente mutação. Este conjunto de diferenças e de complexidade favorece a elucidação do *princípio pluralista*. Ao

mesmo tempo, se tais experiências cotidianas forem vistas sob o *princípio pluralista*, poderão ser mais bem compreendidas e analisadas. Esta é a dialética que estamos advogando em nossas reflexões.

3. O humano: limites e possibilidades

3.1. O humano em sua relação com a Terra e o cosmo

Não obstante o apelo pela participação humana no processo de recriação do mundo, as tarefas educativas, políticas e de reflexão teológico-pastoral em geral devem contribuir para a superação do centralismo do ser humano na criação, a fim de não reforçar justificativas de formas de domínio destrutivas da natureza. “A compreensão da criação como uma totalidade e o conceito da solidariedade entre ser humano e criação levam, por princípio, a uma postura crítica diante da dominação a que o humano sujeita a natureza criada” (SCHNEIDER, 1999, p. 186).

Nas últimas décadas, têm sido crescentes as análises sobre a condição humana, em especial no tocante ao fato de ela poder alcançar a profundidade da vida ou de estar sendo reduzida a formas de alienação, de escape e de comercialização. A perda de sentido da existência e dos riscos planetários hoje em nossa cultura tem consequências visíveis.

Em linhas gerais, é possível indicar alguns fatores: (a) um esvaziamento da profundidade do ser, especialmente fruto do consumismo, da religiosidade fácil e massificada e da descartabilidade das massas populares em relação aos processos sociais e econômicos; (b) o predomínio da dominação e do preconceito contra os pobres, o racismo na sociedade e nas igrejas, as relações injustas entre homem e mulher, a violência e a discriminação contra os grupos LGBTI+, a precariedade de vida de populações migrantes, a xenofobia etc.; (c) a manipulação despersonalizadora do ser humano e o fortalecimento dos processos de massificação; (d) o triunfo do cálculo frio dos dados sobre a graciosa consideração da pessoa (e) e o barateamento do Evangelho, uma vez que a esfera religiosa, antes orientadora da atividade humana, tem sido privatizada e relegada ao campo individual ou canalizada para expressões públicas violentas, sectárias e fundamentalistas.

Além disso, na diversidade de explicações sobre o ser humano a partir de simplificadas formulações filosóficas gregas, ele é exposto a uma divisão que não corresponde aos propósitos do criador em relação à sua criação. O ser humano é completo, holístico e não pode ser dividido em partes; terá que ser compreendido em suas mais diversas manifestações que traduzem uma individualidade que, por sua vez, deve refletir a comunhão transcendente do criador com sua criação.

De forma similar, Deus não pode ser visto como aquele que abandona sua criação e que oferece espetáculos teofânicos na história; Ele precisa ser compreendido como participante do eterno recriar. Tal perspectiva desafia as diferentes práticas eclesiais e políticas. O ser humano, ainda que visto como coparticipante, é parte da criação e participa em Deus que a tudo envolve. A criação, em certo sentido, completa a existência divina, o que torna o ser humano participante com Deus de todo o seu ser (RIBEIRO, 2012).

No entanto, contraditoriamente, o ser humano, mediado por estruturas econômicas e políticas geradoras de injustiças, tem se colocado em postura agressiva e destrutiva.

Nossa agressão sistemática a todos os sistemas de vida é tão profunda que inauguramos, segundo notáveis cientistas, uma nova era geológica: o *antropoceno*. O ser humano (*antropos*) se fez hostil à vida, o meteoro rasante de outrora que pode danificar profundamente as bases físicas, químicas e ecológicas que sustentam a vida sobre a Terra, incluindo a espécie humana. Ele mostrou que além de homicida e etnocida pode se transformar em ecocida, biocida e geocida (BOFF, 2015, p. 8).

Para se estabelecer uma crítica teológica a essa perspectiva, é necessária uma base antropológica de natureza pluralista. A multiplicidade do humano se intensifica com a diversidade das culturas, com as diferentes formas de compreensão do biológico e suas múltiplas relações com dimensões da subjetividade, dos sentimentos e dos sentidos e, sobretudo, com a relação com as dimensões cósmicas.

Dessa forma, a humanidade é vista no Gênesis como uma expressão da Terra. Fomos criados de maneira a termos uma conexão especial com o planeta, somos formados pelo seu próprio corpo como se fôssemos filhos da Terra. Somos a Terra na qual o sopro se tornou imanente. Somos a Terra feita numa maneira de consciência. Não estamos acima ou sobre ela, mas somos parte dela.

Assim sendo, somos chamados a viver um relacionamento profundo e consciente com a Terra e com o processo criativo. Resgatamos nossa humanidade quando resgatamos nossa “terracidade”, quando reconhecemos que somos parte da grande comunidade da Terra (BOFF; HATHAWAY, 2012, p. 434).

Se em um século de desenvolvimento da tecnologia e da ciência em diferentes campos experimentamos, por um lado, excesso de produção científica, por outro, deparamo-nos com vazios existenciais imensos que parecem atingir todas as classes sociais, não obstante a efervescência religiosa vivida atualmente.

O fato de as religiões terem na maioria das vezes destacado os mitos a partir do “alto” e da vontade dos deuses fez gerar formas religiosas que relegam a esses mesmos mitos ou a seus representantes religiosos humanos o destino da vida das pessoas. Da insatisfação e reação a esse quadro surge o interesse por uma nova busca de sentido e plenitude para a vida, o qual, como esforço para preencher esses “vazios”, se contrapõe a realidades como a da mercantilização das religiões — estas tomadas como mercadorias de consumo — e a da sustentação promovida pelas religiões às políticas dos “impérios” (GEBARA, 2017).

O humano é melhor compreendido não somente nas dimensões da história e da vida social, mas em sua complexa e diversificada relação com a Terra e com o cosmo.

3.2. Relacionalidade e interdependência

Como sabemos, a separação entre a natureza e o espírito científico se tornou uma chave interpretativa da civilização ocidental, com enfoque especial na concepção de que a lógica científica seria uma especialidade masculina e branca. Isso justificaria a dominação em relação às mulheres, assim como também aos povos não ocidentais ou não ocidentalizados e grupos subalternos em geral.

Embora de forma não hegemônica, há na comunidade teológica latino-americana um esforço teórico em desconstruir imagens e sistemas para propor algo inovador e diferente, a saber, uma nova epistemologia a partir das experiências de comunidades pobres. Essas iniciativas têm promovido uma desconstrução e uma reconstrução dos símbolos cristãos em meio à opressão e à violência, sobretudo visões androcêntricas e patriarcais, mas também em meio à vitalidade dos pobres que conseguem sobreviver e, até mesmo, viver com alegria e festividade, mesmo em meio à dor e ao sofrimento.

A teologia ecofeminista, por exemplo, entre os seus muitos desafios, visa questionar as universalidades teológicas, em geral falsas ou ideológicas, e também estabelecer bases teóricas que facilitem conexões práticas entre os seres humanos e o cosmo. Nas palavras de Ivone Gebara:

Minha adesão ao ecofeminismo se originou na observação da vida das mulheres pobres do Nordeste e na convivência em um bairro de periferia. Uma literatura especializada me ajudou a alargar meus conhecimentos e a afinar minha análise. Entretanto, foi na convivência que percebi a conexão entre a escravidão econômica e social das mulheres e a escravidão da terra nas mãos de poucos latifundiários (GEBARA, 1997, p. 15).

A perspectiva ecofeminista, articulação íntima entre uma linha feminista de pensar a vida e uma linha ecológica, nos abre não só para uma possibilidade real de igualdade entre mulheres e homens, de diferentes culturas, mas para um relacionamento diferente entre nós, com a Terra e com todo o Cosmo (GEBARA, 1994, p. 69).

A perspectiva ecofeminista realça a dimensão coletiva presente da realidade de vida de cada pessoa, que não consiste em sua mera autonomia, mas, fundamentalmente, em sua relacionalidade. Esta não é apenas antropológica, mas também cósmica, uma vez que é baseada no fato de que todos nós somos parte do mesmo mistério da vida. A expressão *relacionalidade* se refere às forças vitais que determinam a mútua conexão humana e a dos humanos com a Terra. Ela é uma condição fundamentalmente humana e cósmica, age como uma força que nos une à Terra, como uma realidade que nos impulsiona para ações éticas e experiências religiosas autênticas. A relacionalidade está em um nível mais profundo do que a consciência humana.

A relacionalidade e a interdependência entre as pessoas e entre elas e a Terra devem ser reconhecidas como variáveis importantes no surgimento de ações éticas. Por intermédio das formas de aprendizado experiencial em torno da interdependência humana e cósmica, é possível redescobrir a relacionalidade de toda a vida, o que fortalece as atitudes éticas de respeito com as outras pessoas, grupos e o grande corpo do cosmo.

Esse conjunto de experiências pode representar um impulso para mudanças sociais qualitativas, começando com a formação de novas formas de vida comunitária, marcadas por felicidade e justiça ecossocial. “A nova autocompreensão do ser humano tem de emergir desta inter-relacionalidade e

interdependência de natureza, pessoa, outras pessoas e Deus, através dessa profunda contemplação do transcendente na natureza” (PEREIRA, 2011, p. 219).

4. O poder de renovação da vida

4.1. A perspectiva ampla de salvação

Para se reverter o cenário da destruição ambiental, é necessária a elucidação de uma perspectiva salvífica mais substancialmente bíblica, que realce a dimensão ampla e integral que a salvação possui. Obviamente, vários esforços teológicos precisam ser feitos, devidamente articulados com aspectos práticos, que possibilitem essa nova visão.

Do ponto de vista prático, Leonardo Boff indica a necessidade de um novo sentido de interdependência global e de responsabilidade universal:

Devemos desenvolver e aplicar com imaginação a visão de um novo modo de vida sustentável em nível local, nacional, regional e global. Nossa diversidade cultural é uma herança preciosa e diferentes culturas encontrarão suas próprias e distintas formas de realizar essa visão. Devemos aprofundar e expandir o diálogo global gerado pela *Carta de Terra*, porque temos muito que aprender da continuada busca de verdade e de sabedoria (BOFF, 2015, p. 459).

Essa perspectiva está baseada na visão, imprescindível para o futuro da humanidade, de uma espiritualidade que seja valorizadora da vida. “Conceber o mundo como ‘Casa comum’ e cultivar a ecoespiritualidade contribuirá para fortalecer uma mística encarnada e integradora, antídoto para o crescente espiritualismo escapista com suas tendências dualistas” (MURAD, 2008, p. 61). Tal perspectiva revela abertura à sensibilidade com os outros e à cooperação e respeito à vida humana e à natureza. Com isso, pode-se perceber o mundo natural, material e humano como fontes vivas de energia e caminhar em direção à resposta ao chamado à comunhão entre eles.

A contribuição da fé cristã à ecoespiritualidade, como visto, é fundamental para as dimensões de integração pessoal, comunitária e ecológica, assim como é vital para a sobrevivência da biosfera. Tal concepção coopera com a formulação do

princípio pluralista (RIBEIRO, 2020). Trata-se de uma espiritualidade ecológica, que tem como consequência

[...] o reencantamento da natureza. A racionalidade moderna tentou excluir a fantasia, o desejo, a inventabilidade da experiência religiosa. [...] Esta celebra a integração entre o ser humano e a natureza, a comunhão entre os gêneros e uma pericórese entre Deus e a humanidade (COSTA JUNIOR, 2011, p. 65).

Com base nessas abordagens, desejamos vislumbrar uma espiritualidade que realce o valor da vida e seja sensível ao cuidado com a natureza, percebendo nela o lugar de salvação, da mesma forma como olhamos para o humano. Trata-se de uma espiritualidade que, por ser ecológica, defende os pobres e aprende com eles e que se coloca aberta aos mistérios do universo e do mundo, relacionando-os com os desafios sociais e políticos que a vida nos apresenta. Trata-se de uma espiritualidade plural, ou, mais precisamente, espiritualidades plurais, fomentadas por uma perspectiva antropológica relacional e pluralista.

4.2. A fé como maneira de ser na vida

Se do ponto de vista da ética e da ecologia é necessário não se deixar escravizar pelas formas de consumismo e propaganda, do ponto de vista religioso algo semelhante precisaria ser buscado. Um novo modelo de sociedade exigiria uma nova compreensão do ser humano e de suas necessidades e uma nova expressão de Deus. Submeter-nos ao padrão patriarcal e excludente da sociedade, nos agarrarmos aos mitos criacionistas e à vontade autoritária dos deuses e deusas das muitas religiões, criados, muitas vezes, à própria imagem humana, gera uma postura acrítica, acomodada e inerte ante às formas ideológicas do religioso, formas seculares de consumo e políticas exclusivistas e de destruição da natureza.

Os deuses do passado e do presente tomaram lugar primordial na vida das pessoas, o que requer, então, se vencer o medo de perder as visões inculcadas pelas religiões hierárquicas, ou seja, aquelas que recebem ordens do céu ou revelações divinas secretas. É igualmente preciso buscar novas respostas porque a realidade de hoje faz emergir novas perguntas. Assim, “não se jogará fora o passado, mas se guardará dele o sabor humano, o sabor das coisas boas, capazes de sustentar nossa vida” (GEBARA, 2010, p. 165).

A pluralidade das experiências humanas e a alteridade presente nas relações interpessoais e do humano com a natureza possibilitam uma fé livre e autêntica, não obstante às ambiguidades humanas. “A experiência de Deus, da sua graça e misericórdia, não se faz em outro nível que o da alteridade, da consciência do Outro, da realidade corpórea-sexuada, enfim do humano” (PINTO, 2007, p. 258).

Essa espiritualidade se expressa em aspectos práticos e concretos da vida social e política, e estão destacados aí os processos de defesa da vida, da justiça social e econômica, dos direitos humanos e da Terra, da cidadania e da dignidade dos pobres, o domínio da lógica do egoísmo tanto em esferas macro e sistêmicas quanto no cotidiano e na vida pessoal. “A autêntica tutela dos direitos fundamentais da pessoa humana pressupõe um cuidado especial para que também sejam salvaguardados os direitos da humanidade e também os direitos da Terra e de sua comunidade de vida” (TAVARES, 2010, p. 152).

Tal perspectiva espiritual gera espaço de consciência social, alteridade e coexistencialidade, e cordialidade, humanização e integração cósmica. Ela é o empoderamento da vida, não somente humana, mas em todas as suas mais diversas formas de manifestação, e se revela imprescindível para o futuro da humanidade e da Terra, sobretudo em face da comercialização, financeirização e exploração inconsequente da natureza. Trata-se de uma abertura à sensibilidade com os outros e à cooperação e respeito à vida humana e à natureza, de perceber o mundo natural, material e humano como fontes vivas de energia e de responder ao chamado à comunhão entre eles, em espiritualidade comunitária e ecológica, vital para a sobrevivência da biosfera.

Maria Clara Bingemer, ao comentar a encíclica papal *Laudato Si'*, realça que o documento pontifício

propõe uma nova ideia de progresso, não centrado sobre uma arrogante onipotência do ser humano, que se atribui o direito de agredir o planeta que habita, esquecendo-se de que é a casa comum de todos. Mas, um progresso com um desenvolvimento holístico e ecologicamente sustentável, que seja o ato fundante de uma nova civilização (BINGEMER, 2016, p. 180).

Desde o século passado, o Conselho Mundial de Igrejas articula várias iniciativas em torno da justiça, da paz e da integridade da criação (JPIC). Ele

reconhece que os impactos ambientais são históricos na trajetória da humanidade, mas a casa comum vive um momento mais grave do que nunca. Um novo e grande mal que afeta a criação é a cultura global do consumo exacerbado, amplamente vivido e estimulado por países ricos e para países em desenvolvimento” (CUNHA, 2016, p. 123).

Isso explica por que a vida vem sendo fortemente afetada.

Pensando em termos religiosos mais globais, espera-se que cada tradição espiritual procure no interior e nos fundamentos delas mesmas os discernimentos que possam levá-las ao reverenciamento da vida, ao direcionamento de uma ética de compartilhamento e cuidado da vida em suas dimensões humana e cósmica, ao despertar para a visão de que o sagrado está presente na história e no cosmo. “Se fizermos assim, teremos acesso a uma fonte de inspiração duradoura e profunda, a qual pode servir para o estouro de uma revolução espiritual a qual pode realmente salvar a Terra e enriquecer a qualidade da vida humana” (BOFF; HATHAWAY, 2012, p. 462).

No continente latino-americano, está fortemente presente a “mística ecológica dos povos de raiz, nas populações indígenas. Para elas, o solo que pisamos é lugar sagrado. A Mãe Terra cuida e alimenta todos os seus filhos e filhas: plantas, animais e humanos. Oferece-nos como presentes as montanhas e os vales, o ar, a água e o solo” (MURAD, 2016, p. 57).

Para sinalizar o poder renovador da vida, setores de várias igrejas na América Latina, em conjunto com diferentes forças sociais, têm lutado há várias décadas contra os impactos devastadores das indústrias extrativistas, a destruição das florestas tropicais e a orientação monocultural do grande agronegócio. Essas ações exigem mudanças estruturais nas políticas agrícolas, no tratamento da água e na defesa direitos humanos básicos para os povos indígenas e os que vivem nas periferias das grandes cidades. Tais práticas cooperam, e ao mesmo tempo são reforçadas, na construção de novas expressões de espiritualidade.

Considerações finais e síntese

A perspectiva que apresentamos abre possibilidades para uma ecodiaconia, cujas bases teológicas realçam o testemunho profético, os serviços sociais cristãos e inter-religiosos e as ações ecumênicas conjuntas para o enfrentamento das raízes da crise ambiental global, da destruição da biodiversidade e das ameaças à saúde

relacionadas às mudanças climáticas em nível local, regional e global. Portanto, trata-se de uma perspectiva propositiva como acentua o *princípio pluralista*.

A nossa visão realça a íntima relação entre os projetos históricos e os horizontes de esperança, valoriza os processos políticos, as iniciativas de promoção da vida humana em sentido amplo e a preservação da integridade da criação. Ela também permite a articulação dos elementos de caráter mais objetivos da fé e da reflexão teológica com aqueles mais subjetivos que geram formas de espiritualidade compromissadas com a realidade da vida e com os destinos do mundo.

A ecoteologia latino-americana destaca a relacionalidade como expressão do humano em suas relações interpessoais e coletivas e nas relações amplas e plurais dele com a natureza e cosmo. A relacionalidade foi vista tanto na dimensão coletiva presente na realidade de vida de cada pessoa quanto na dimensão cósmica, uma vez que o humano está integrado na imensidão do mistério que sustenta a vida; ou seja, se refere às forças vitais que determinam a mútua conexão humana e a dos humanos com a Terra. Ela é uma condição fundamentalmente humana e cósmica, age como uma força que une o humano à Terra e o impulsiona para ações éticas e experiências religiosas autênticas e criativas.

A relacionalidade faz emergir a questão epistemológica fundamental que permanentemente se pergunta a que experiência certa afirmação se relaciona com a realidade. Tal questionamento desconstrói a concepção do conhecimento como um processo linear e de poder e o descreve como uma circularidade em que pessoas e grupos, em suas diferentes culturas e entrelugares, continuam a adicionar experiências, sobretudo cotidianas, que podem alterar o conhecimento que foi utilizado no ponto de partida. Trata-se de uma epistemologia inclusiva e holística de fundamental importância para uma espiritualidade integral, plural e ecológica que valorize a vida em todas as suas dimensões.

Referências

BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BINGEMER, M. C. “Louvor, responsabilidade e cuidado: premissas para uma espiritualidade ecológica”. In: *Cuidar da Casa Comum: chaves de leituras teológicas e pastorais da Laudato Si’*”, ed. Afonso Murad & Sinivaldo Tavares. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 169-181.

BOFF, L. *Ecologia, grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra*. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOFF, L. & HATHAWAY, M. *O Tao da libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.

COSTA JUNIOR, J. *O Espírito criador: teologia e ecologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

CUNHA, M. “*Laudato Si’*: o eco papal de uma busca ecumênica”. In: MURAD, A.; TAVARES, S. (ed.). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leituras teológicas e pastorais da Laudato Si’*”. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 115-128.

GEBARA, I. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d’Água, 1997.

GEBARA, I. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994.

GEBARA, I. *As águas do meu poço*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

GEBARA, I. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

GEBARA, I. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MURAD, A. “Paradigma ecológico: gestão e educação ambientais”. In: SOTER (ed). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 39-62.

MURAD, A. “Ecologia, consciência e bem-viver”. In: MURAD, A. *Ecologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 17-61.

PEREIRA, M. “Cada parte dessa terra é sagrada para o meu povo”. In: SUSIN, L. C.; SANTOS, J. M. (ed.). *Nosso Planeta, nossa vida: ecologia e teologia*,. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 215-222.

PINTO, M. J. F. “Sexualidade e salvação: realidades opostas?”. In: RUBIO, A. G. (ed.). *O humano integrado*. Petrópolis, Vozes, 2007. p. 234-260.

RIBEIRO, C. O. “Por uma teologia da criação que supere os fundamentalismos”. In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (ed.). *Fé cristã e pensamento evolucionista*, , São Paulo: Paulinas, 2012. p. 133-154.

RIBEIRO, C. O. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

ROESE, A. “Ecofeminismo e sustentabilidade”. In: SOTER (ed). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 135-172.

SANTOS, B. S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHNEIDER, N. “Solidariedade no sofrimento e na esperança em busca da relação justa entre o humano e o criado *coram Deo*”. In: SUSIN, L. C. (ed.). *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 177-188.

TAVARES, S. *Teologia da criação: outro olhar – novas relações*. Petrópolis: Vozes, 2010.

RECEBIDO: 28/05/2021

APROVADO: 18/11/2021

RECEIVED: 05/28/2021

APPROVED: 11/18/2021