



Observatório  
Interdisciplinar  
das Mudanças  
Climáticas

# RECONFIGURAÇÕES DO ECOSSISTEMA RELIGIOSO DIANTE DA CRISE CLIMÁTICA GLOBAL

Renan William dos Santos

CADERNOS DO OIMC  
nº 11/2024

ISSN: 2764-1120



Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Observatório Interdisciplinar das Mudanças Climáticas

## SUMÁRIO

### Introdução

Página 01

### 1. A crise climática tem raízes religiosas?

Página 02

### 2. Aprofundando o estudo das interrelações entre religião e ecologia

Página 03

### 3. Uma tipologia das posturas ecorreligiosas cristãs

Página 05

### 4. Obstáculos e Contraposições

Página 09

### 5. Considerações finais

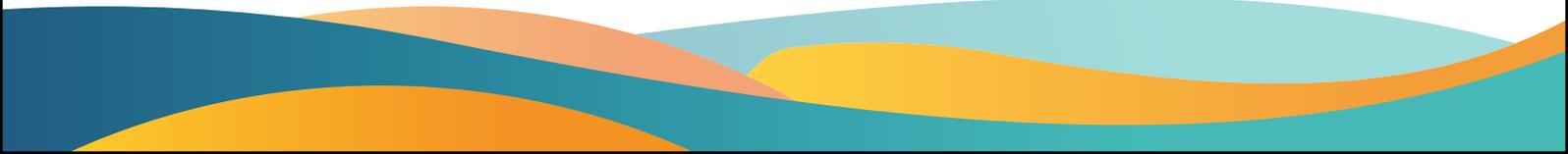
Página 12

### Notas

Página 13

### Referências

Página 14



## Introdução

A ideia de que nossa apreensão da natureza é sempre mediada por categorias socialmente construídas — que são inculcadas em nós desde o nascimento — é um daqueles poucos postulados que alcançaram um certo consenso nas ciências sociais, apesar das acirradas disputas entre diferentes correntes, escolas e perspectivas teóricas que as permeiam. Sem dúvida, há vertentes construtivistas mais radicais, que ressaltam as arbitrariedades e as disputas políticas subjacentes à estabilização do “natural” em variados contextos históricos e geográficos, enquanto outras se limitam a evidenciar os fatores socioculturais que condicionam o entendimento desse ou daquele processo como algo que diz respeito à “natureza”. Ao longo de todo o espectro, contudo, há um postulado básico sendo reafirmado: a interrelação entre ser humano e natureza é um tema sociocultural.

Dada a amplitude desse postulado, as contribuições sociológicas para o debate ecológico não se limitam àquilo que ficou conhecido como “Sociologia Ambiental”. Na verdade, como será discutido aqui, mesmo campos à primeira vista mais distantes dessa temática, como o da Sociologia da Religião, têm desenvolvido uma série de conceitos e análises que podem contribuir significativamente para a compreensão dessas questões e auxiliar na formulação de estratégias que nos afastem da catástrofe ambiental que se desenha no horizonte do mundo contemporâneo.

Um dos principais pontos de partida para entender esse entrecruzamento passa pela ênfase na importância das crenças e dos valores na conformação de atitudes ecologicamente relevantes. Em um exercício de imaginação, pensemos no contraste entre dois contextos: um no qual as pessoas acreditam que espíritos ancestrais habitam as árvores, outro no qual uma árvore é considerada valiosa a partir de sua mensuração em termos monetários. Ora, um indivíduo nascido no primeiro cenário provavelmente ponderaria uma série de consequências mágico-religiosas antes de entrar na

floresta para obter madeira. No segundo, consideraria uma série de requisitos legais e técnicos, além de avaliar se o custo do desmatamento seria menor do que o valor que poderia ser obtido com sua venda.

Apesar de seu reducionismo, podemos extrair um importante princípio desse exemplo: crenças e valores com os quais as pessoas não nascem, mas que lhes são inculcados desde sua socialização precoce, são decisivos na maneira como elas tendem a perceber e agir em relação à “natureza”. Isso se aplica à relação dos indivíduos com uma árvore e também se aplica à relação dos indivíduos entre si, com animais, rios, terras, florestas, cidades, escritórios, casas, em suma, com tudo que os cerca, ou com seu “meio ambiente”. Certamente as religiões não detêm o monopólio da gestão de crenças e valores. No entanto, esse é o seu domínio primordial de atuação, e a força (ou relevância) de cada sistema religioso é proporcional, justamente, à sua capacidade de inculcar diretrizes éticas e morais de orientação da vida cotidiana e de funcionamento das instituições sociais. Não é à toa, portanto, que diversas lideranças, organizações e denominações religiosas estejam se sentindo compelidas — e que venham sendo explicitamente convocadas, tanto por fiéis quanto por outros setores sociais — a tomar um partido mais claro e a integrar os esforços coletivos de enfrentamento da crise ambiental e climática.

Ao longo das últimas décadas, os avanços e retrocessos nessa agenda deixaram claro que a evocação de dados científicos, projeções sobre a degradação climática e a proposição de soluções focadas em aspectos tecnocráticos — que reduzem a questão ambiental a uma gestão burocrática de recursos — não vêm gerando uma resposta social eficaz e transformadora (não meramente reformista), nem no nível estrutural das políticas públicas e dos arranjos econômicos, nem no nível intrapessoal da vida cotidiana. Embora a conscientização acerca de aspectos técnicos e materiais seja de suma importância, um engajamento efetivo nessa seara requer mais do que o mero apelo à lógica instrumental. É, enfim, como potenciais contribuintes para

esse “algo a mais” que diferentes tradições religiosas têm procurado se credenciar, seja por meio da inclusão [1] de diretrizes ecológicas em suas diferentes instâncias de socialização, do acionamento de suas redes nacionais e transnacionais para promover o engajamento em campanhas ambientais, ou da influência política exercida tanto diretamente, via representantes institucionais, quanto indiretamente, ao elevar a saliência dessa pauta nas esferas governamentais.

Certamente, a novidade não reside no fato de que certas diretrizes religiosas estejam sendo articuladas com expectativas acerca de um cataclisma global. Afinal de contas, sempre existiram pessoas e grupos fortemente cativados pela expectativa de que o fim do mundo está próximo e que determinado conjunto de atitudes deve ser tomado em preparação para o evento escatológico. As respostas religiosas a essa expectativa, porém, geralmente se limitavam a promessas de salvação em um outro plano existencial, por eleição, mérito, predestinação e assim em diante, ou aqui mesmo na Terra, mas apenas após uma intervenção divina purificadora. A novidade, então, está no fato de que, ao se engajar na temática ecológica, muitas tradições religiosas estão interligando simbolicamente — por diferentes razões, e de diferentes formas — a salvação no outro mundo, ou neste mundo, com a salvação deste mundo.

Vale ressaltar, por fim, que essa via é de mão dupla: da mesma forma que diferentes religiões podem e têm contribuído para que essa ou aquela ameaça ao meio ambiente se torne algo mais saliente do ponto de vista moral, ou ainda para que essa ou aquela causa dos desequilíbrios climáticos se torne mais ou menos ultrajante, as próprias cosmologias religiosas passam a ser, de certa maneira, “recicladas” na medida em que suas doutrinas e mandamentos vão se “esverdeando”, e isso tende a gerar uma série de tensões e conflitos cuja repercussão é decisiva para a alavancagem ou obstrução desse processo.

Diante desse complexo e multifacetado cenário, o objetivo deste Caderno, então, é oferecer ao público brasileiro um panorama introdutório, com foco

no cristianismo, dos principais marcos históricos, conceitos, debates e perspectivas teóricas que permeiam a ecologização das tradições religiosas e a “religiocização” de diretrizes ecológicas. O primeiro tópico abordará as raízes de algumas das principais críticas ecológicas direcionadas ao campo religioso e o debate sobre o potencial das religiões para contribuir tanto para o agravamento quanto para o enfrentamento da crise ambiental e climática. Em seguida, o foco se voltará para o campo acadêmico da Religião e Ecologia, explorando sua gênese, desenvolvimento e principais tópicos de discussão. O tópico 3 abordará as diferentes modalidades de enquadramentos ecorreligiosos [2] cristãos, com ênfase em suas bases de legitimação, principais públicos-alvo e implicações para a ação social e política. No tópico 4, serão exploradas algumas das tensões e resistências que surgem no contexto das releituras ecorreligiosas, bem como as estratégias de negacionismo, diversionismo e atraso comumente mobilizadas por grupos religiosos antiambientalistas. Por fim, as considerações finais trazem propostas para uma agenda de pesquisa que se concentre na análise crítica da atuação de redes religiosas que obstruem políticas climáticas, investigando suas motivações, seus principais mecanismos de atuação e seu intercâmbio transnacional de repertórios e recursos.

## 1. A crise climática tem raízes religiosas?

É bastante provável que, ao folhear trabalhos que se debruçam sobre as interrelações entre religião e ecologia no mundo ocidental, o leitor se depare, em algum momento, com o provocativo artigo “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” [“As raízes históricas de nossa crise ecológica”] publicado na revista *Science*, em 1967, pelo historiador americano Lynn Townsend White Jr. Enquanto Rachel Carson, em seu *Silent Spring* (1962), consolidou na esfera pública a ideia de que a degradação ambiental, numa escala global e ecossistêmica, deveria ser colocada na conta da humanidade, White (1967) foi o responsável por divulgar a tese de que uma esfera da vida humana, em específico, detinha a maior parcela de culpa nessa história: a religião, mais especificamente, a tradição judaico-cristã.

Apesar de não ter sido o primeiro a formular essa tese, White é até hoje lembrado como seu principal difusor, tanto pelos que a apoiam como pelos que a criticam (Thomas, 2010: 29-30).

Segundo White (1967), ao ensinarem que Deus criou tudo no mundo para benefício do ser humano, a única criatura feita à sua imagem e semelhança (o que é chamado de doutrina da *imago Dei*), o judaísmo e, após ele, o cristianismo, fincaram as raízes de um antropocentrismo sem precedentes históricos, que se tornaria depois dominante no mundo ocidental. Além disso, na medida em que o cristianismo se tornou a religião hegemônica, as alternativas religiosas que postulariam maiores cuidados em relação ao meio ambiente acabaram sendo sufocadas, restando assim um caminho livre à percepção de que o mundo natural poderia ser explorado de forma predatória sem qualquer reserva de caráter espiritual (White, 1967: 1205-6).

Em um escrito posterior, White (1973) explica que sua escolha da metáfora das “raízes” buscava ressaltar a pluralidade causal dos problemas ecológicos e, de forma alguma, a influência judaico-cristã deveria ser vista como o único fator relevante. De toda forma, avançava White (1973: 56-60), não se tratava de afirmar que o cristianismo ocidental incentivava a poluição em si, mas sim que sua matriz axiológica resultava em uma estrutura hierárquica de valores na qual a conservação do meio ambiente não tinha saliência. Já a inovação tecnológica e a exploração da natureza seriam fortemente incentivadas por essa mesma hierarquia de valores, resultando no direcionamento de mais recursos, energia e imaginação para tais tarefas no contexto ocidental (White, 1973: 60).

Por fim, White reconhecia que no interior da própria tradição cristã também existiam perspectivas alternativas (como as de Francisco de Assis) que poderiam incentivar condutas religiosas de caráter mais ecológico. Na verdade, White não só passava longe de reduzir a religião a uma força intrinsecamente antiecológica, como também defendia que “mais ciência e mais tecnologia não vão nos tirar da atual crise ecológica até que encontremos uma nova religião ou repensemos a antiga” (1967: 1206).

Descrito por White como “o maior revolucionário espiritual da história ocidental”, Francisco de Assis seria, ele mesmo, uma das inspirações possíveis para se buscar um ideal ecológico *por meio da* — e não a despeito da — religião cristã (1967: 1207, tradução minha [3]). Contudo, evocando dessa vez uma metáfora genética, tais ensinamentos seriam como “genes recessivos” que dependeriam de novas circunstâncias históricas para se tornarem dominantes, da mesma forma que a escravidão já foi respaldada biblicamente e depois passou a ser repudiada (White, 1973: 60-1).

## 2. Aprofundando o estudo das interrelações entre religião e ecologia

Ainda que, como mencionado no tópico anterior, o debate sobre a relação entre religiosidade e questões ecológicas já ocorresse desde pelo menos a década de 1960, a constituição de um campo acadêmico especificamente dedicado a essa temática só aconteceria durante a década de 1990 (Beyer, 1994; Taylor, 2005a; Jenkins e Chapple, 2011). Trava-se, não à toa, de um contexto marcado por uma série de processos políticos e eventos sociais que aumentavam a disponibilidade de recursos e propiciavam uma estrutura de oportunidades favorável à proposição de demandas ecológicas das mais diversas.

Um acontecimento digno de nota, nesse sentido, foi a realização da vigília inter-religiosa “Um novo dia para a Terra”, organizada pelo ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião) como parte da programação do *Fórum Global*, que ocorreu em paralelo ao encontro das delegações oficiais na Eco-92. Ainda que o *Fórum* tenha ganhado popularidade como um marco da formação de uma “sociedade civil planetária”, como a descreveu Héctor Leis (1993), é raro encontrar menções ao fato de que a atividade que reuniu o maior número de participantes durante sua programação foi protagonizada por lideranças religiosas. Segundo registros da época, o encontro contou com cerca 10 mil [4] participantes que celebravam o que Paulo Coelho descreveu como uma “Woodstock espiritual” (Cunha e

Wesley, 1992). O clima descrito nas matérias jornalísticas era realmente de festa, com budistas meditando na companhia de adeptos do Santo Daime, rabinos confraternizando com mães de santo, sacerdotes católicos visitando as tendas dos luteranos e assim em diante.

No plano acadêmico, em paralelo a esses e outros acontecimentos, o tópico “Religião e Ecologia” passaria a constar entre as linhas de investigação da *American Academy of Religion* [5], e na mesma época, no contexto europeu, a interface entre os fenômenos religiosos e o engajamento ecológico também seria descrita por Danièle Hervieu-Léger como “uma problemática a ser construída” (1993: 8). Nessa fase inicial, como apontava Hervieu-Léger, as discussões sobre esse tema geralmente seguiam por vias bastante “passionais”, configurando-se três posturas básicas:

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

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

No contexto norte-americano, por sua vez, Bron Taylor aponta que a configuração inicial do campo de estudos sobre religião e ecologia foi marcada pela prevalência de análises preocupadas em “empurrar as tradições estudadas em direção a entendimentos e práticas ambientalmente amigáveis” (2016a: 292). A linha mais engajada da literatura norte-americana sobre essa temática pode ser identificada a partir da influência do casal Mary Evelyn Tucker e John Grim, organizadores da série de conferências *Religions of the World and Ecology*, ocorridas entre 1996 e 1998 na Universidade Harvard (Taylor, 2004; Gottlieb, 2010; Jenkins e Chapple, 2011; Ronan, 2017).

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

Ainda que balanços bibliográficos identifiquem a persistência de uma parcela significativa de estudos que seguem por vias “prescritivas” ou “engajadas”, pesquisas qualitativas e quantitativas metodologicamente mais sólidas sobre essa temática também vêm sendo conduzidas nas últimas décadas (Proctor e Berry, 2005; Veldman, Szasz e Haluza-DeLay: 2016: 9; Taylor, 2016a; 2016b). Grosso modo, os tópicos abordados por tais pesquisas incluem a análise: 1) das estratégias de legitimação simbólica aos recursos materiais e organizacionais empregados por líderes ecorreligiosos para fomentar algumas proposições ecológicas em detrimento de outras (e.g., Djupe e Hunt, 2009; Wilkinson, 2012; Biscotti e Biggart, 2014); 2) da lógica das bricolagens

ecorreligiosas efetuadas pelos fiéis à formação de disposições para o cuidado ambiental por meio de práticas, rituais e atividades cotidianamente reproduzidas em instituições religiosas (e.g., Bloch, 1998; Taylor, 2010; Peifer, Ecklund e Fullerton, 2014; Baugh, 2019); 3) da mobilização e coordenação de atividades encampadas por movimentos ambientalistas religiosos aos canais de ação coletiva mediados por instituições eclesásticas (e.g., Shibley e Wiggins, 1997; Kearns, 2007a; Ellingson, 2016); 4) do uso instrumental ou competitivo da agenda ambiental para angariar prestígio e poder à formação de redes de cooperação (e.g., Beyer, 1994; Kearns, 2013; Berry, 2022; Huber, 2023).

Acerca das pesquisas que buscam encontrar correlações estatísticas entre fatores religiosos e atitudes ou comportamentos ecológicos, a maioria se mostrou inconclusiva ou ambivalente (Wolkomir *et al.*, 1997; Proctor e Berry, 2005: 1574; Sherkat e Ellison, 2007: 81-3). Dentre os estudos que encontram correlações significativas, elas geralmente ocorrem com sinal “negativo”, isto é, constata-se que maiores níveis de religiosidade ou posturas como fundamentalismo bíblico, sectarismo e a crença de que “Deus está no controle” etc., podem diminuir a preocupação com os problemas ambientais e a adoção de comportamentos ecológicos (Eckberg e Blocker, 1996; Schultz, Zelezny e Dalrymple, 2000; Clements, Xiao e McCright, 2014; Alper, 2022). Tais correlações, entretanto, costumam ser fortemente condicionadas por fatores como idade, educação, gênero, classe social e, principalmente, identidade política (Proctor e Berry, 2005: 1572-3; Jones, Cox e Navarro-Rivera, 2014; Alper, 2022). Achados de teor bastante semelhante são apontados em levantamentos focados no contexto brasileiro (Latinobarómetro, 2017; 2018; 2020; ITS e IBOPE, 2020; 2021; Smith e Veldman, 2020; Santos, 2023).

Ainda no que diz respeito às pesquisas quantitativas, tal como ocorre na investigação de outros fenômenos sociais, há inúmeros debates acerca de como mensurar diferentes níveis de religiosidade e de preocupação ambiental, sobre como ponderar o fato de que tanto os posicionamentos acerca do tema religioso quanto do ambiental são fortemente influenciados pela projeção de posturas socialmente desejáveis, quais

indicadores de preocupação ambiental são apropriados para abarcar a gramática utilizada por respondentes de diferentes religiões e assim em diante. Adicionalmente, como apontam Biel e Nilsson (2005), os resultados heterogêneos e até mesmo contraditórios às vezes registrados em levantamentos sobre essa temática podem resultar não só da utilização de diferentes critérios, mas também do fato de que a “ativação” de valores religiosos no julgamento de questões ambientais tende a ser fortemente situacional, variando conforme o contexto e o tema em questão.

Em suma, dado que os efeitos de fatores religiosos são mediados por outros fatores culturais, as pessoas podem enfatizar ou matizar aspectos ecologicamente relevantes de sua fé a partir de outros ideais, identidades e compromissos percebidos como mais relevantes em determinados contextos — e isso não significa que a religiosidade seja irrelevante, mas apenas que “crenças religiosas não existem em um vácuo social” (Szort, 2021). A compreensão da formação de vetores religiosos simpáticos ou avessos à pauta ambiental, portanto, passa pela compreensão de como, em diferentes contextos, a partir de diferentes estruturas organizacionais e valendo-se de diferentes estratégias, atores religiosos vêm buscando cultivar uma associação “positiva” ou “negativa” entre certos tipos de valores religiosos e certos tipos de concepções ecológicas.

### 3. Uma tipologia das posturas ecorreligiosas cristãs

Uma das maiores estudiosas do campo da Religião e Ecologia, a socióloga Laurel Kearns, certa vez utilizou uma metáfora que falava de sementes para representar o papel ecológico que as grandes tradições religiosas *podem* vir a desempenhar no mundo contemporâneo a depender de como, por quem, e em quais circunstâncias elas forem cultivadas (Hennemann, 2013). A pertinência da metáfora se reforça ao lembrarmos que a germinação de uma semente é apenas o começo de uma história que será ainda atravessada por tantos outros fatores, tais como as condições climáticas, o fornecimento de adubos necessários, a transposição de

vasos, a poda, o combate às pragas e assim em diante.

No que diz respeito às ramificações que vêm conseguindo superar essas etapas e fincar algumas raízes no solo da tradição cristã ocidental, a própria Kearns (1996; 1997; 2004) as classifica por meio de uma tipologia [6] tripartite que diferencia as proposições da “ética da zeladoria” (*stewardship*) [7], “ecojustiça” e “espiritualidade da criação”.

A ética da zeladoria é a mais conservadora dentre as três. Ela procura ressignificar o mandamento da “dominação” (Gênesis, 1: 26-28; 9: 2-7), propondo em seu lugar o compromisso de *cuidar* da criação divina (Gênesis, 2:15). Essa vertente afirma que a ideia de dominação foi mal interpretada ao longo da história do cristianismo, uma vez que Deus não deu à humanidade uma licença para a destruição, mas sim delegou um poder que deveria ser exercido responsabilmente. Sendo assim, a religião cristã poderia contribuir para a resolução da crise ecológica não por meio de uma reinvenção heterodoxa, mas sim pela reafirmação de um ensinamento que estaria presente desde os seus primórdios (Beyer, 1994: 217). Tal perspectiva, portanto, apresenta aos cristãos conservadores uma alternativa às posturas de “negar que há uma crise, ou apenas sentar e dizer que Deus está no comando” (Kearns, 1997: 360).

A ética da ecojustiça, por sua vez, fundamenta-se no dever cristão de cuidar dos pobres e excluídos, conectando essa obrigação à perspectiva ecológica, posto que a degradação do meio ambiente afeta, em primeiro lugar e de forma mais significativa, os mais vulneráveis da sociedade. Ainda que a maioria das discussões cristãs relativas à justiça e ao racismo ambiental deixe de fora tópicos como bem-estar animal e conservação de ecossistemas, há segmentos minoritários dessa vertente que expandem o conceito de “justiça” para além de referências antropocêntricas (Kearns, 2012a; 2012b).

Finalmente, a espiritualidade da criação (ou ecoespiritualidade) concentra-se em mitigar o antropocentrismo da cosmovisão cristã tradicional, propondo

uma irmandade entre toda a criação (Kearns, 1996: 62). O foco da prática religiosa muda da categoria “redenção” para a de “contemplação”, visando a expansão da experiência da fé a partir do nível pessoal. Se nos dois primeiros casos o ser humano continua a exercer um papel de destaque — como um ser obediente aos propósitos divinos, no primeiro caso; ou como um ser justo, no segundo — aqui a expectativa é de que a resolução da crise ambiental depende do reconhecimento de que as demais criaturas também têm propósitos divinos e de que tudo e todos são interdependentes e interrelacionados.

Ao postular que o cuidado da natureza decorre de uma ordem direta de Deus e que as preocupações com as consequências desse descuido são secundárias, a ética da zeladoria tende a deixar de lado as causas e consequências estruturais da degradação ambiental (Ellingson, 2016: 10). Em contrapartida, o impacto sistêmico da crise ecológica está no cerne da ética da ecojustiça. Essa perspectiva é a que mais foca a necessidade de uma mudança para longe do *ethos* econômico dominante e seus propositores costumam incentivar os fiéis a tomarem parte nas disputas políticas, o que tende a gerar uma série de tensões (Kearns, 1996: 64; Keller e Kearns, 2007: 124).

A ética da espiritualidade da criação, por fim, conjuga ênfases individualistas e sistêmicas, só que em modalidades diferentes daquelas afirmadas nas proposições anteriores. A mudança estrutural que se busca, nesse caso, não visa aumentar a justiça social, mas sim aumentar a integração espiritual entre todos os seres. Já o indivíduo que aparece como modelo não é o fiel obediente, que respeita um mandamento, mas o fiel espiritualmente iluminado, capaz de perceber que “os humanos e a natureza são parceiros mútuos no plano cósmico de Deus” (Ellingson, 2016: 10).

Uma vez que a ênfase contemplativa dessa última vertente a aproxima de perspectivas místicas e esotéricas — o que tende a ser encarado como um problema no campo religioso cristão —, é comum que seus adeptos busquem refúgio simbólico no conceito

de “panenteísmo”, isto é, a ideia de que Deus está presente em todas as coisas e trabalha por meio de toda a criação, ao mesmo tempo em que transcende o universo em si. Posto que a veneração é reservada ao que há de divino em cada criatura e não às criaturas em si, essa é a fronteira que separaria essa vertente de possíveis transgressões à “ortodoxia” cristã.

Em comum, a ética da zeladoria e a espiritualidade da criação demonstram um “descontentamento com a secularização e a diferenciação da sociedade moderna” (Kearns, 1996: 58). As mudanças que propõem, porém, seguem direções diversas. Na zeladoria, há o

“desejo de retornar ao início da era moderna, período no qual se considera que os valores bíblicos eram mais centrais”; já para os proponentes da espiritualidade da criação, o dualismo e o racionalismo da modernidade devem ser superados, juntos com as próprias teologias cristãs tradicionais, em favor de uma nova forma de encantamento panenteísta do mundo (Kearns, 1996: 57-8; Shibley e Wiggins, 1997: 338). Na linha dessa revolução espiritual, as distinções denominacionais tendem a ser rebaixadas (ou até mesmo abandonadas) em favor de proposições ecumênicas, e por isso é comum que essa vertente encontre pouco espaço nos círculos institucionais, sendo geralmente encampada por organizações

**Quadro 1 | Éticas ecorreligiosas cristãs**

Características	Tipos		
	Zeladoria ou Mordomia (Stewardship)	Ecojustiça	Espiritualidade da criação
Ponto de partida	Mandamento bíblico	Justiça social e cuidado com o próximo	Interdependência cosmológica e espiritual
Imagens da natureza	A Criação é posse de Deus	Ambiente para a vida em geral e recursos para os humanos em primeiro lugar	A Criação é parte de Deus, mas ele a ultrapassa
Conexão	Entre natureza e Deus	Entre natureza e humanos	Entre natureza e universo
Proteger o meio ambiente é	Cuidar da criação	Ser justo	Aproximar-se de Deus e se integrar de forma harmônica no Cosmos
Degradar o meio ambiente é	Violar um mandamento	Prejudicar o próximo	Degradar a si mesmo
Representação de Deus	Transcendente e impositivo	Transcendente e libertador	Transcendente e imanente (panenteísmo)
O ser humano deve encarar os bens naturais como	Jardineiro ou cuidador	Usuário responsável de bens coletivos	Parte de uma cadeia cósmica integrada e horizontal
Origem dos problemas ambientais	Pecado original e desobediência a Deus	Injustiça e desigualdade	Miopia espiritual acerca da interconexão sagrada entre todos seres no universo
Orientação da mudança	Centrada no indivíduo (disciplinarização)	Centrada no coletivo (conscientização)	Centrada no indivíduo (iluminação)
Visão de mundo	Antropocêntrica (Imago Dei), sagrado transcendente, retorno ao ideal bucólico	Antropocêntrica (justiça social), sagrado transcendente, aperfeiçoamento da modernidade	Biocêntrica (reverência à vida como um todo), monismo panenteísta, superação da modernidade

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

ecumênicas, lideranças *outsiders* ou fiéis “desigrejados” (Kearns, 1996: 62-4; 1997: 351; Shibley e Wiggins, 1997: 335-8; Santos, 2023: 109-11).

Ressaltadas as clivagens entre essas diferentes proposições, vale sempre lembrar, como ensinou Max Weber, que o propósito de uma construção ideal-típica não é “fazer com que a infinita variedade do acontecer histórico encaixe-se à força num esquema; ela visa apenas a criar pontos de orientação conceituais utilizáveis para fins determinados” (2016: 63). Assim, em vez de categorias que “comportam” as manifestações concretas, os tipos ideais funcionam como polos que norteiam análise, desembaraçado o caos da realidade tornando-a mais inteligível (Weber, 2004: 12-3).

O lembrete em questão é importante para afastar qualquer expectativa de que as diversas manifestações ecorreligiosas observadas nos contextos concretos se encaixem de forma unívoca dentro das vertentes que compõem os quadros tipológicos. Na verdade, o que pesquisadores como Shibley e Wiggins (1997), Ellingson (2016), Veldman (2019), Santos (2023) e a própria Kearns (1996; 1997; 2004) demonstram é que é possível encontrar as mais variadas combinações entre esses repertórios nos “pacotes éticos” formulados por diferentes organizações e atores ecorreligiosos ao redor do mundo.

No contexto brasileiro, por exemplo, Santos (2023) demonstra que, desde a década de 1990, há uma forte prevalência de enquadramentos típicos da ética da zeladoria no campo evangélico. Diferentemente do que ocorre nos EUA, contudo, essa hegemonia se estende aos segmentos protestantes tradicionais e até mesmo às organizações e lideranças ligadas à “missão integral” (movimento também referido por alguns como a “teologia da libertação dos evangélicos”). Ainda, é comum que as propostas ecoevangélicas nessa linha sejam apresentadas de forma provocativa, seguindo um raciocínio do tipo: “se até mesmo aqueles que não dispõem de nossos aportes morais e ensinamentos bíblicos estão buscando ser ecologicamente responsáveis, por que você, fiel, temente à palavra de Deus, ainda não começou a fazer o mesmo?” (Santos, 2023: 210).

Uma ilustração clara desse tipo de admoestação pode ser vista no artigo “O ambiente humano”, publicado por Marina Silva [8] na revista protestante *Ultimato* [9]:

O Salmo 115.16 diz que Deus nos deu este planeta. Não-lo deu pleno de vida (Gn 1.22) e de recursos para satisfazer nossas necessidades (Gn 1.29-30) e encarregou-nos de cuidar dele (Gn 2.15) [...]. [Entretanto], falhamos na ética do cuidado na criação de nosso ambiente humano [...]. A ONU [10] se move por valores da civilização humana, por princípios erigidos na convivência laica. Qual não será a responsabilidade dos cristãos, que têm como guia a Bíblia, na qual passagens inteiras nos admoestam e educam quanto ao cuidado? (Silva, 2012).

A prevalência da ética da zeladoria, entretanto, não implica que os ecoevangélicos brasileiros sejam alheios às mediações socioeconômicas dos impactos da degradação ambiental e climática. Na verdade, é possível encontrar exceções a essa regra não só em outros discursos de atores religiosos marcadamente alinhados ao campo político progressista, como a própria Marina Silva, mas também em discursos de lideranças evangélicas bastante conservadoras (tanto no plano político quanto no teológico). Para dar apenas um exemplo, em um pronunciamento em 2009 na Câmara dos Deputados, Mário de Oliveira, que é pastor presidente da Igreja do Evangelho Quadrangular desde 1996 e apoiou veementemente Jair Bolsonaro nas eleições de 2022, chegou a afirmar que

a irresponsabilidade com que a humanidade tratou, e ainda trata, seus recursos naturais leva-nos a catástrofes. Hoje há milhares de *refugiados do aquecimento global*. As pessoas estão vendo suas terras serem inundadas pelo oceano [...]. Ora, *o único desenvolvimento que interessa é o sustentável* e não o tipo de desenvolvimento que tivemos até aqui, que deixa atrás de si desertos e poluição [...]. É claro que, *para os que podem pagar*, ainda existem bairros agradáveis e água pura. Mas, para os mais pobres, é cada vez mais difícil o acesso ao verde, à água potável e ao ar respirável. Basta andar pelas periferias das grandes cidades para entender os efeitos [diferenciados] da devastação ambiental (Brasil – Detaq, 2009, grifos meus).

Os exemplos mencionados ao longo deste tópico reforçam, em suma, o diagnóstico de que atores religiosos não equacionam apenas a legitimidade desse ou daquele enquadramento religioso antes de endossá-lo, mas também o influxo de interesses, alianças e conexões (inclusive com atores seculares) que se mostram como mais prementes em cada caso. Daí resulta a importância, portanto, de se conjugar os esquemas teóricos com a análise dos contextos organizacionais e sociopolíticos específicos em que as proposições ecorreligiosas são afirmadas, omitidas ou rechaçadas.

#### 4. Obstáculos e contraposições

Da mesma forma que movimentos de “esverdeamento” ou “ecologização” das religiões ganharam força nas últimas décadas, manifestações e articulações de resistência a essas mudanças também vêm se desenvolvendo de forma crescente. Os incômodos que alimentam esses contramovimentos podem surgir de diferentes fontes e ser organizados (ou, em muitos casos, instrumentalizados) de diferentes maneiras.

Um importante ponto de tensão, por exemplo, deriva do fato de que diversos líderes religiosos, mesmo entre aqueles que se propõem a promover ativamente um maior engajamento dos fiéis na questão ambiental, tendem a resistir a uma série de discussões que são encampadas por organizações ambientalistas seculares [11] ou que são associadas (geralmente a partir de preconceitos ou distorções) ao ambientalismo em geral. O tema que mais se destaca, nesse sentido, é o do controle da superpopulação e a disseminação de técnicas de controle de natalidade, mas até mesmo debates mais desconectados da agenda ecológica acabam aparecendo como fonte de desconfiança, o que leva os ecorreligiosos a se cercarem de uma série de sinalizações que buscam evidenciar distintividade e a “ortodoxia” de suas propostas.

Um dos exemplos que mostra mais claramente os ecos dessas tensões, projeções e preconceitos pode ser encontrado na encíclica *Laudato Si'*, publicada pelo

papa Francisco em 2015. Seguindo na mesma linha de outros tantos documentos católicos que desde a década de 1970 postulavam que a recuperação do equilíbrio da natureza “física” passava necessariamente pela retomada de um conservadorismo moral (Santos, 2017; 2019) [12], o papa Francisco afirma em sua encíclica que

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).

O que o papa Francisco está dizendo nesse trecho é que, para praticar uma verdadeira “ecologia integral” — em oposição a ecologias superficiais, distorcidas, parciais e alheias à matriz religiosa totalizante — as pessoas não podem “escolher” uma sexualidade diferente daquela inscrita “naturalmente” em seus corpos (o que a Igreja Católica considera como “ideologia de gênero”) e, além disso, precisam rejeitar a homossexualidade em favor do relacionamento “natural” entre homens e mulheres [13]. A mesma estratégia, que busca ressaltar a “solidez moral” da ecoteologia católica em oposição ao que seria encontrável em “alguns movimentos ecologistas”, é acionada de forma recorrente ao longo do mesmo documento. Para citar apenas mais um exemplo: “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).

Afora os exemplos mencionados acima, há outros tantos “ruídos ideológicos” que surgem do confi-

to entre a convocação ao cuidado da natureza e certos posicionamentos religiosos bastante difundidos, tais como o pressuposto de que a “salvação” deve ser pensada como um evento puramente espiritual; a crença de que o planeta está fadado à destruição; a convicção de que este mundo é irremediavelmente corrupto ou uma ilusão da qual devemos ser libertados através da evolução espiritual; e, finalmente, a percepção de que a humanidade seria impotente diante dessas questões, estando tudo sob o controle de uma força divina (ou forças divinas, ou forças cárnicas, etc.), que controla os eventos na escala global.

A estratégia de instrumentalizar essas e outras crenças, doutrinas e ensinamentos para afastar os fiéis da agenda ecológica é justamente o que move diversas organizações religiosas antiambientalistas. Não se trata aqui, portanto, de uma simples reafirmação de preconceitos ou de disputas por legitimidade. Tal como ocorre na dinâmica entre outros movimentos e contramovimentos (Kahan, 2010; Gallo-Cruz, 2012; Dunlap e McCright, 2015; Brulle, 2019; Scott, 2022), nesse caso estamos diante de contraposições sistemáticas e organizadas que de forma alguma se reduzem à mera negação da importância da causa ambiental e à contestação de seus fundamentos factuais.

Atendo-se ao campo cristão, é muito raro encontrar organizações antiambientalistas que, por exemplo, contraponham-se explicitamente ao princípio de que os fiéis devem “cuidar da criação”. Na verdade, assim como algumas lideranças e grupos políticos propõem medidas autoritárias *ao mesmo tempo* em que reivindicam um alinhamento com os valores da democracia, na maioria das vezes tais organizações conjugam uma “defesa” do cuidado da criação com desinformações acerca dos problemas ambientais, conspiracionismos, estratégias de neutralização e redirecionamento de responsabilidades (Kearns, 2007b; Hempel et al., 2014; Veldman, 2019; Santos e Kearns, 2024).

Tais repertórios, é importante ressaltar, não pairam no vazio. Sua criação, difusão e ressonância, seja no público em geral ou nos segmentos religiosos em específico, dependem de uma infraestrutura sofisticada e de

uma série de intermediações no nível local, nacional e internacional. Nas análises efetuadas por Dunlap e Brulle (2020: 49; 2021), tal infraestrutura é descrita como um “ecossistema” composto por grandes corporações e suas associações comerciais, fundações e *think tanks* conservadoras, grupos de fachada e campanhas “astroturf” [14], comitês de campanha e partidos políticos, e uma vasta rede midiática que usa redes sociais, blogs, canais de TV, rádio e jornais para amplificar a desinformação e formar “câmaras de eco” [15] que reforçam convicções negacionistas [16]. Dada a flexibilidade e capacidade de atuação transnacional desse ecossistema, diferentes atores ao redor do globo podem canalizar recursos em contextos específicos de forma eminentemente reativa, a par com a dinâmica local da própria agenda ambiental — crescendo quando ela cresce e arrefecendo quando ela sai de foco —, bastando para isso que exista a colaboração de elites locais (Jacques, Dunlap e Freeman, 2008: 364).

Quando tais articulações se direcionam para controvérsias que envolvem temas ou atores religiosos, uma das principais estratégias utilizadas gira em torno do que Santos e Kearns (2024) conceituam como “enquadramento Cavalo de Troia”: a difusão da ideia de que os ambientalistas aparentam se importar com a natureza, incluindo pessoas em situações ecologicamente vulneráveis, animais em extinção, ecossistemas desequilibrados, etc., mas na realidade suas proposições são apenas invólucros que escondem agendas ligadas ao comunismo, socialismo, paganismo, malthusianismo ou muitos outros “ismos” que serão evocados dependendo do que causa mais indignação no grupo alvo (Santos e Kearns, 2024: 2). Um exemplo bastante claro disso pode ser visto no seguinte trecho da obra *Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma “religião” ecológica, igualitária e anticristã* [17], lançada em 2012, em contraposição à Rio+20:

*Por detrás da ecologia surge o marxismo de sempre, com características próprias da Teologia da Libertação [...]. Os argumentos pseudotécnicos amplamente propagandeados são meros pretextos para iludir a opinião pública e implantar uma ordem social falsa, que não é outra coisa senão o socialismo de Estado, ou seja, o velho comunismo metamorfoseado (Bragança, [2012] 2017: 168-71, grifos no original).*

Como se pode inferir do trecho acima, o enquadramento do “Cavalo de Troia ecológico” mostra-se como um repertório valioso também na medida em que permite aglutinar simbolicamente uma série de supostas ameaças anticristãs que vão desde a escala local até a global, reforçando a percepção de uma conspiração difusa e articulada. Não é surpresa, portanto, que em sua lista de “ambientalistas notórios” que personificam essas ameaças, Bragança inclua nomes que abrangem desde o contexto local, como Leonardo Boff, Frei Beto, Marina Silva e Paul Singer, até figuras latino-americanas como Hugo Chávez e Evo Morales, passando por personalidades das esferas artística, científica e política em nível internacional, como James Cameron (diretor do filme *Avatar*), James Lovelock (criador da “hipótese Gaia”), Barack Obama e Al Gore, e culminando em sociopatas e terroristas, como Charles Manson e Osama Bin Laden (descrito por Bragança como um “ambientalista islâmico”) (2017: 73-89).

Diante dessa extensa rede transnacional de supostos conspiradores que se camuflam sob o manto da ecologia, tornar-se-iam legitimadas, também, as diversas coalizões entre lideranças e grupos cristãos que têm entendimentos bastante distintos sobre doutrinas e práticas religiosas, mas se unem sem qualquer reserva na defesa do cristianismo. Assim, foi em defesa da civilização cristã que a *Cornwall Alliance*, grupo norte-americano majoritariamente evangélico, fez uma campanha para ensinar a todos os cristãos sobre como “resistir ao dragão verde” [18]. De forma quase idêntica ao que foi apontado nas proposições do IPCC, um dos principais alertas dessa campanha da *Cornwall* era o de que as formulações ecológicas podem até ser articuladas por uma linguagem cristã “sedutora”, mas na verdade são como um “explosivo plástico belamente envolto em uma embalagem para presente” (Wanliss, 2010).

Por fim, para além de denunciar essas pluripotentes articulações travestidas de verde, as organizações religiosas antiambientalistas tendem a apostar em estratégias de neutralização que postulam formas politicamente “pasteurizadas” de engajamento ambiental. Nessa frente “propositiva”, os aspectos mais conservadores da ética da zeladoria costumam ser realçados em conjunto com enquadramentos do tipo “wise-use”

[uso-sábio] que valorizam o empreendedorismo individualista em oposição às regulamentações ecológicas governamentais (Meyer e Staggenborg, 1996: 1639; Martinez-Alier, 2002: 5-6; Brulle, 2000: 128; Santos e Kearns, 2024). O resultado dessa fusão é a ideia de que um zelador que se preze deve intervir de forma ativa e crescente na natureza, dominando-a para garantir o seu bom funcionamento e o avanço da prosperidade humana. Ou seja, afasta-se aqui do enquadramento da zeladoria como interrupção de atividades que possam comprometer “a proteção do jardim” em direção a uma concepção da zeladoria como “utilização ativa dos recursos [naturais]” (Hempel et al., 2014: 24).

No cerne dessa reformulação é possível encontrar uma forma de neoliberalismo determinista religiosamente legitimado pela crença de que “Deus está no controle” e, por isso, aspectos e desdobramentos estruturais das questões ambientais não devem ser motivo de preocupação entre os cristãos. Normativamente, o foco no bem-estar individual e na prosperidade é justificado como foco humanista, em oposição ao ambientalismo tradicional que seria indiferente ao destino do ser humano, ou quando muito apenas fingiria se preocupar com ele, enquanto seu foco principal está na preservação (a qualquer custo) dos ecossistemas e nas manobras políticas (muitas vezes a nível mundial) necessárias para garantir a realização desse objetivo. Dessa perspectiva, portanto, a crítica de ambientalistas ao antropocentrismo, bem como sua preocupação com a superpopulação ou, ainda, as “restrições” (supostamente disfarçadas de “proteção”) que eles desejariam impor às comunidades indígenas, são todas transfiguradas em “provas” de que os tais ativistas se guiam, na verdade, pela aversão ao ser humano.

Essas são apenas algumas das táticas por meio das quais tais organizações contribuem para fomentar a suspeita generalizada — e religiosamente impulsionada — em relação a qualquer forma de engajamento ecológico que se afaste da neutralidade política, do desenvolvimentismo e do individualismo em direção a contestações coletivas de caráter estrutural. À medida que esse senso de batalha se intensifica e ganha ressonância nos círculos religiosos, até mesmo líderes previamente simpáticos às iniciativas ambientais muitas vezes optam

por evitar envolver suas igrejas e congregações em iniciativas ecológicas, a menos que elas ocorram de forma bastante “filtrada”, explicitamente desconectadas de qualquer tipo de confronto político, ostensivamente voltadas para objetivos hiperlocais e sem fazer qualquer contestação aos entendimentos teológicos tradicionais e eminentemente antropocêntricos.

## 5. Considerações finais

O breve panorama sobre as interações entre questões ecológicas e religiosas, apresentado ao longo deste Caderno, destaca a importância das frentes de pesquisa que vêm sendo desenvolvidas em diferentes contextos e, ao mesmo tempo, ressalta a vasta gama de possibilidades que ainda precisam ser exploradas pelos diversos métodos e referenciais epistemológicos disponíveis às ciências sociais.

No que diz respeito às temáticas que merecem atenção prioritária, destaca-se a desproporção entre as análises que se têm se concentrado nas modulações “simpáticas” do esverdeamento das religiões em comparação com aquelas que abordam os vetores de contraposição a esse esverdeamento. Em outras palavras, ao focar as estratégias de legitimação adotadas pelos ecorreligiosos, a dinâmica de suas articulações no plano interno (nos círculos religiosos institucionais) e externo (em colaboração com redes religiosas ecumênicas e com os atores ligados ao movimento ambientalista secular), muitos trabalhos adotam esquemas teóricos que deixam em segundo plano — ou em alguns casos, até mesmo ignoram — a formação de redes associativas nacionais e transnacionais que também recorrem ao repertório religioso para promover atitudes negacionistas, discursos de atraso e estratégias de neutralização do enfrentamento da crise climática.

A título de conclusão, portanto, impõe-se destacar a importância de uma agenda de pesquisa que dê mais destaque aos fenômenos e dinâmicas discutidos no tópico 4 deste balanço. Fugindo, contudo, de uma miopia analítica oposta, que se concentre exclusivamente no antiambientalismo religioso, trata-se de postular que

o confronto entre movimentos e contramovimentos, tanto em tabuleiros locais quanto em transnacionais, seja colocado no primeiro plano. Afinal de contas, como demonstrado acima, por mais que projetos de conciliação entre cosmologias religiosas e o enfrentamento da crise climática possam ser avançados de diversas maneiras e em diversos contextos, eles não avançam como obra do acaso, mas sim são *estimulados* de acordo com — e *em confronto com* — interesses que de forma alguma se limitam à esfera local.

Diante disso, faz-se crucial o avanço da investigação de questões como: 1) de que maneira os debates promovidos por líderes religiosos locais se alinham ou divergem das agendas de organizações antiambientalistas globais? 2) qual o impacto dos símbolos e práticas religiosas na adesão a narrativas e na difusão de campanhas de desinformação sobre as mudanças climáticas? 3) quais são as principais táticas empregadas para a cooptação de aliados no interior das estruturas organizacionais das instituições religiosas? 4) que enquadramentos religiosos tendem a ser selecionados, criados ou reelaborados por atores antiambientalistas em diferentes contextos e em diferentes estruturas organizacionais? 5) é possível classificar esses enquadramentos segundo os marcadores religiosos (famílias denominacionais, filiações institucionais específicas, correntes teológicas, expectativas de cunho escatológico etc.) de seus proponentes? 6) como a própria noção de “crença” é ressignificada para transformar controvérsias relacionadas a fatos científicos em controvérsias relacionadas a valores religiosos? 7) como articular a produção simbólica desses grupos com os interesses prevalentes nas coalizações religiosas e extra-religiosas, a nível local e transnacional, das quais eles participam?

Sem pretender adentrar às querelas normativas e teológicas que se digladiam sobre a consistência doutrinária dessa ou daquela proposição ecorreligiosa, é preciso, então, afiar as ferramentas conceituais disponíveis e, por que não, desenvolver outras novas, visando compreender de forma mais aprofundada a dinâmica objetiva desses (e de outros tantos) confrontos e discuti-los não apenas à luz de contextos socioculturais específicos, mas dando maior ênfase analítica aos intercâmbios transnacionais de recursos e repertórios que os impulsionam e estruturam.

## Notas

[1] A intrincada dinâmica da mudança religiosa face às questões ambientais será discutida de forma mais pormenorizada adiante, mas vale ressaltar que até mesmo o uso do termo “inclusão” para descrever esse processo pode ser fonte de tensões. Isso porque, em sua interlocução tanto com o público externo (que se busca “conquistar”) quanto com o público interno (que se busca “reter”), as lideranças religiosas tendem a legitimar tais esforços de “ecologização” não como algo novo, mas sim como a retomada ou reafirmação de princípios que, supostamente, sempre estiveram presentes na tradição em questão.

[2] O termo “ecorreligiosos” — assim como os correlatos de teor mais específico, como “ecoevangélicos” ou “ecocatólicos” — faz referência àqueles indivíduos, iniciativas e organizações que propõem que certas crenças religiosas poderiam (e deveriam) ser “recicladas”, “reutilizadas” ou “reaproveitadas”, passando a funcionar como os manobristas de uma linha de trem que guiarão a humanidade — junto com o próprio planeta — para longe da encruzilhada ambiental (Santos, 2023).

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

[4] Em um documentário sobre esse evento realizado pelo ISER (1992), fala-se em 30 mil participantes oriundos de diferentes tradições étnico-religiosas, como: ananda marga, baha'is, batista, presbiteriana, sai-baba, budista tibetana, ortodoxa, luterana, rishho-kosci-kai, grande fraternidade branca, hare krishna, ameríndia, espírita, brahma kumari, muçulmana, judaica, umbandista, católica, daimista, candomblecista, evangelical, messiânica, janana mandirã, zen-budista.

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

[6] Para além do pioneiro esquema proposto por Kearns, que será pormenorizado ao longo deste tópico, há outros tantos esquemas classificatórios que vêm sendo utilizados tanto para análise das proposições cristãs quanto para a compreensão de espiritualidades ecológicas em um sentido mais amplo. Bron Taylor, por exemplo, busca distinguir o “esverdeamento” das religiões tradicionais e o surgimento de “espiritualidades verde-escuras” (na sua tipologia, encontram-se nesse campo o animismo sobrenaturalista, o animismo naturalista, a espiritualidade de Gaia e o naturalismo de Gaia) que “reverenciam” a própria natureza e ressaltam seu valor intrínseco (Taylor, 2008; 2010). Renan Santos (2019; 2020; 2023), por sua vez, utiliza um quadro mais focado na compreensão dos diferentes tipos de conflitos entre os ambientalismo que ele

denomina como “esotéricos” (típicos do universo da Nova Era, postulam que os desequilíbrios ecológicos derivam de um desequilíbrio de ordem mística na teia da vida), “pragmático-racionalistas” (típicos das burocracias e discursos tecnocratas, postulam a questão ambiental é uma questão de gestão de recurso), “moralistas intramundanos” (típicos de movimentos ambientalistas seculares, postulam que cuidar do meio ambiente é um dever ético e a sua degradação é um ato criminoso) e “moralistas extramundanos” (típicos das religiões monoteístas, postulam que cuidar do meio ambiente é um dever sagrado e a sua degradação é um ato pecaminoso).

[7] O termo “stewardship” é de difícil tradução. Seu significado é algo próximo de “gerenciamento responsável”. Nos materiais que circulam entre os ambientalistas religiosos brasileiros, costuma-se traduzir “stewardship” para “mordomia” ou “zeladoria” para transmitir a ideia de que o ser humano é uma espécie de empregado ou delegado que apenas cuida um “bem” — no caso, o próprio planeta — que lhe foi confiado por Deus.

[8] De origem católica, Marina Silva se converteu para o pentecostalismo nos anos 1990 e, atualmente, é missionária da Assembleia de Deus.

[9] Um dos mais tradicionais periódicos do meio evangélico brasileiro. A despeito da identidade presbiteriana de seu fundador, Elben M. Lenz César (1930-2016), a *Ultimato* segue uma linha editorial sem viés denominacional e alinhada à teologia da missão integral. Boa parte das lideranças evangélicas que já se debruçaram sobre a questão ecológica no contexto brasileiro, como Ariovaldo Ramos, Valdir Steuernagel, Timóteo Carriker, Carlinhos Veiga e Gínia César Bontempo, dentre outros, foram colonistas ou colaboradores da *Ultimato* em algum momento de sua trajetória.

[10] Que então organizava a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a “Rio+20”.

[11] Seguindo a estratégia metodológica de Ellingson (2016: 163, nota 25), nomeia-se aqui como movimentos ambientalistas “seculares” aquelas organizações e iniciativas que não têm identidade religiosa explícita ou afiliação a um grupo religioso organizado, ainda que muitas delas proponham uma série de perspectivas que “sacralizam” a natureza de alguma maneira e, por isso mesmo, conforme será apontado adiante, também são recorrentemente “acusadas” por grupos religiosos conservadores de promoverem o “paganismo”, o “panteísmo” ou qualquer outro tipo de espiritualidade supostamente “desviante”.

[12] Cabe enfatizar que o fato de os pontífices embutirem tais orientações moralistas em suas formulações ecoteológicas não significa que os sacerdotes locais e movimentos religiosos que se apropriam dessa ecoteologia em diferentes contextos farão derivações necessariamente conservadoras das mesmas diretrizes.

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

[14] Uma marca de grama sintética. O termo é usado em contraposição metafórica às iniciativas “grassroots” (raiz de grama), isto é, campanhas e movimentos populares “de base”, localmente “enraizados”.

[15] Um sistema fechado no qual os participantes evitam o contato com concepções dissonantes, mantendo e reforçando continuamente suas crenças pré-existentes. O estudo de Jacques e Knox (2016) é mais um dos que demonstram que a “rejeição organizada à ciência climática” deve sua coerência muito mais às “ferramentas políticas e culturais conservadoras” que são mobilizadas nessas câmaras de eco do que aos discursos científicos que nela são reproduzidos

[16] Há autores que preferem usar termos como “céticos” e “ceticismo”, tendo em vista que “negacionismo” poderia sugerir relações com o questionamento do Holocausto e que os próprios atores envolvidos nessas controvérsias geralmente são avessos a serem classificados com esse termo (Jacques, 2012; Veldman, 2019). Acerca do primeiro ponto, considero que o contexto da discussão aqui proposta é suficiente para evitar qualquer confusão. Quanto ao segundo, é importante ressaltar que a categoria “cético” remete a posturas como “é preciso ter mais cautela”, “mais dados são necessários” etc. (Milani, 2022), o que não captura a rejeição explícita e combativa encampada pelos atores aqui em tela.

[17] Bertrand de Orléans e Bragança, que reclama o título de príncipe imperial do Brasil, assina a autoria da obra, porém o livro resulta da junção de diversos textos produzidos pela “Comissão de Estudos Ambientais” do IPCO - Instituto Plínio Corrêa de Oliveira (Santos, 2020). O IPCO, liderado por Bragança, é uma organização fundada por ex-integrantes da TFP – Tradição, Família e Propriedade, grupo que já promovia articulações antiambientalistas nacionais e transnacionais desde a Eco-92, em parceria com *think tanks* como a *Heritage Foundation* e a *Free Congress Committee*, e figuras como Paul Weyrich e Morton Blackwell (Santos, 2023).

[18] Retomando os intercâmbios internacionais do ecossistema antiambientalista, conforme mostra Robin Veldman (2019: 207), a campanha *Resisting the Green Dragon: A Biblical Response to One of the Greatest Deceptions of Our Day* foi produzida em cooperação com a *Heritage Foundation*, fundada por Paul Weyrich, aliado de longa data da TFP. O próprio Weyrich subscreve alguns materiais da *Cornwall*, inclusive seu documento de fundação. Por fim, a *Cornwall* tem diversos laços com o *Heartland Institute*, organização essa que também é descrita no livro *Psicose Ambientalista* como uma “instituição que se tem destacado no combate às posições dos ecologistas catastrofistas” (Bragança, 2017: 54).

## Referências

- ALPER, Becka A. (2022). *How Religion Intersects with Americans' Views on the Environment*. Pew Research Center, 17 de novembro. <https://www.pewresearch.org/religion/2022/11/17/how-religion-intersects-with-americans-views-on-the-environment/>. Acesso em 20/03/2024.
- BAUGH, Amanda (2019). *Explicit and Embedded Environmentalism: Challenging Normativities in the Greening of Religion*. *Worldviews*, 23(2): 93-112.
- BERRY, Evan (2022). *The Right Climate: Political Opportunities for Religious Engagement in Climate Policy*. In: BERRY, Evan (org.), *Climate politics and the power of religion*. Indiana University Press, p. 122-146.
- BEYER, Peter (1994). *Religious Environmentalism*. In: BEYER, Peter (org.), *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, p. 206-24.
- BIEL, Anders e NILSSON, Andreas (2005). *Religious Values and Environmental Concern: Harmony and Detachment*. *Social Science Quarterly*, 86(1): 178-91.
- BISCOTTI, Dina e BIGGART, Nicole W. (2014). *Organizing belief: Interfaith social change organizations in the religious-environmental movement*. *Religion and Organization Theory*, 41: 413-39.
- BLOCH, Jon (1998). *Alternative Spirituality and Environmentalism*. *Review of Religious Research*, 40(1): 55-74.
- BRAGANÇA, Bertrand de Orléans e ([2012]2017). *Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma “religião” ecológica, igualitária e anticristã*. São Paulo: IPCO.
- BRASIL, Câmara dos Deputados – DETAQ (2009). [Notas taquigráficas da sessão 108.3.53.O. Orador: Mario de Oliveira, PSC-MG, Brasília, DF, 10 de maio](#). Acesso em 10/04/2024.
- BRULLE, Robert J. (2000). *Agency, democracy and nature*. Cambridge: The MIT Press.
- BRULLE, Robert J. (2019) *Networks of Opposition: A Structural Analysis of U.S. Climate Change Countermovement Coalitions 1989-2015*. *Sociological Inquiry*, 91(6): 1-22.
- CLEMENTS, John M.; XIAO, Chenyang; MCCRIGHT, Aaron M. (2014). *An Examination of the “Greening of Christianity” Thesis Among Americans, 1993–2010*. *JSSR*, 53(2): 373-91.
- CUNHA, Ângela e WESLEY, Carlos (1992). [Religiões celebram a paz e fraternidade. Jornal do Brasil, 6 de junho](#). Acesso em 20/03/2024.
- DJUPE, Paul e HUNT, Patrick (2009). *Beyond the Lynn White Thesis: Congregational Effects on Environmental Concern*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(4): 670-86.

- DUNLAP, Riley E. e BRULLE, Robert J. (2020). *Sources and Amplifiers of Climate Change Denial*. In: HOLMES, David. C. e RICHARDSON, Lucy. M. (orgs.), *Research Handbook on Communicating Climate Change*. Cheltenham: Edward Elgar, p. 49-61.
- DUNLAP, Riley E. e BRULLE, Robert J. (2021). *A Sociological View of the Effort to Obstruct Action on Climate Change*. *Footnotes*, 49(3).
- DUNLAP, Riley E. e MCCRIGHT, Aaron M. (2015). *Challenging climate change: the denial countermovement*. In: DUNLAP, Riley E. e BRULLE, Robert J. (orgs.), *Climate change and society: sociological perspectives*. New York: Oxford University Press, p. 300-32.
- ECKBERG, Douglas L. e BLOCKER, Jean (1996). *Christianity, environmentalism, and the theoretical problem of fundamentalism*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(4): 343-55.
- ELLINGSON, Stephen (2016). *To care for creation*. Chicago: University of Chicago Press.
- FRANCISCO (2015). *Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. Santa Sé, 24 de maio. [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524-enciclica-laudato-si.pdf](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524-enciclica-laudato-si.pdf). Acesso em 20/03/2024.
- GALLO-CRUZ, Selina (2012). *Negotiating the lines of contention*. *Sociological Forum* 27(1): 21-45.
- GOTTLIEB, Roger S. (2010). *Introduction*. In: GOTTLIEB, Roger S. (org.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, p. 3-21.
- HEMPEL, Lynn; MACILROY, Kelsea, and SMITH, Keith (2014). *Framing the Environment: The Cornwall Alliance, Laissez-faire Environmentalism, and the Green Dragon*. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 3(1): 2-31.
- HENNEMANN, Laura (2013). *Religion versus ecology? Interview with Laurel Kearns*. Deutsche Welle, 04 de setembro. <https://www.dw.com/en/every-religion-harbors-the-seed-for-ecological-concern/a-16730321>. Acesso em 20/03/2024.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). *Religion et écologie: une problématique à construire*. In: HERVIEU-LÉGER, Danièle (org.), *Religion et Écologie*. Paris: CERF, p. 7-13.
- HUBER, Fabian (2023). *Environmentalism in the Religious Field: The Role of the Establishment for Competition in Switzerland*. In: KOEHRSEN, Jens; BLANC, Julia; e HUBER, Fabian (orgs.), *Religious Environmental Activism: Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*. Londres: Routledge, p. 157-75.
- ISER (1992). *One night for the Earth*. João Moreira Sales. Rio de Janeiro: ISER vídeo. [https://www.youtube.com/watch?v=LVROR-PvR-f8&t=1s&ab\\_channel=iseremrede](https://www.youtube.com/watch?v=LVROR-PvR-f8&t=1s&ab_channel=iseremrede) (parte 1); [https://www.youtube.com/watch?v=93Fwv0oXVdg&ab\\_channel=iseremrede](https://www.youtube.com/watch?v=93Fwv0oXVdg&ab_channel=iseremrede) (parte 2). Acesso em 20/03/2024.
- ITS e IBOPE (2020). Pesquisa Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros. <https://www.percepcaoclimatica.com.br/educacao-2020>. Acesso em 20/03/2024.
- ITS e IBOPE (2021). Pesquisa Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros. <https://www.percepcaoclimatica.com.br/educacao-2021-mudancas-climaticas-na-percepcao-dos-brasileiros>. Acesso em 20/03/2024.
- JACQUES, Peter J. (2012). *A General Theory of Climate Denial*. *Global Environmental Politics*, 12(2): 9-17.
- JACQUES, Peter J. e KNOX, Claire Connolly (2016). *Hurricanes and hegemony: A qualitative analysis of micro-level climate change denial discourses*. *Environmental Politics*, 25(5): 1-22.
- JACQUES, Peter J.; DUNLAP, Riley E. e FREEMAN, Mark (2008). *The organisation of denial-Conservative think tanks and environmental scepticism*. *Environmental Politics*, 17(3): 349-385.
- JENKINS, Willis (2008). *Ecologies of Grace*. New York: Oxford University Press.
- JENKINS, Willis e CHAPPLE, Christopher Key (2011). *Religion and Environment*. *Annual Review of Environment and Resources*, 36:441-63.
- JONES Robert. P.; COX, Daniel; e NAVARRO-RIVERA, Juhem (2014). *Believers, Sympathizers, and Skeptics: Why Americans are Conflicted About Climate Change*, *Environmental Policy, and Science*. Washington, DC: Public Religion Research Institute. <http://publicreligion.org/site/wp-content/uploads/2014/11/2014-Climate-Change-FINAL.pdf>. Acesso em 20/03/2024.
- KAHAN, Dan (2010). *Fixing the communications failure*. *Nature*, 463(7279): 296-7.
- KEARNS, Laurel (1996). *Saving the Creation: Christian Environmentalism in the United States*. *Sociology of Religion*, n° 57(1): 55-70.
- KEARNS, Laurel (1997). *Noah's Ark Goes to Washington: A Profile of Evangelical Environmentalism*. *Social Compass*, 44(3): 349-66.
- KEARNS, Laurel (2004). *The Context of Eco-theology*. In: JONES, Gareth (org.), *Blackwell Companion to Modern Theology*. Malden: Blackwell Publishing, p. 466-84.
- KEARNS, Laurel (2007a). *Religion and Ecology in the Context of Globalization*. In: BEYER, Peter e BEAMAN, Lori (orgs.), *Religion, Globalization, and Culture*. Boston: Brill, p. 305-34.
- KEARNS, Laurel (2007b). *Cooking the truth*. In: KEARNS, Laurel e KELLER, Catherine (orgs.), *Ecospirit*. New York: Fordham University Press, p. 97-124.
- KEARNS, Laurel (2012a). *Ecology and the Environment*. In: PALMER, Michael D. e BURGESS, Stanley M. (orgs.), *The Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice*. Hoboken: Blackwell Publishing, p. 591-606.

- KEARNS, Laurel (2012b). “*Religious Climate Activism in the United States*”. In: GERTEN, Dieter e BERGMANN, Sigurd (orgs.), Religion in Environmental and Climate Change. New York: Continuum, p. 132-51.
- KEARNS, Laurel (2013). “*Green Evangelicals*”. In: STEENSLAND, Brian e GOFF, Philip (orgs.), The New Evangelical Social Engagement. New York: Oxford University Press, p. 157-73.
- KELLER, Catherine e KEARNS, Laurel (2007). *Ecospirit: religion, philosophy, and the earth*. New York: Fordham University Press.
- LATINOBARÓMETRO (2017). “Resultados por sexo y edad” – Brasil. Corporación Latinobarómetro. <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>. Acesso em 20/03/2024.
- LATINOBARÓMETRO (2018). “Resultados por sexo y edad” – Brasil. Corporación Latinobarómetro. <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>. Acesso em 20/03/2024.
- LATINOBARÓMETRO (2020). “Resultados por sexo y edad” – Brasil. Corporación Latinobarómetro. <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp>. Acesso em 20/03/2024.
- LEIS, Héctor (1993). *Ambientalismo e relações internacionais na Rio-92*. Lua Nova, 31. <https://doi.org/10.1590/S0102-64451993000300005>
- MARTINEZ-ALIER, Joan (2002). *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar.
- MEYER, David S. e STAGGENBORG, Suzanne (1996). *Movements, Countermovements, and the Structure of Political Opportunity*. American Journal of Sociology, 101(6): 1628-60.
- MILANI, Carlos R. (2022). “*Negacionismo climático*”. In: SZWAKO, José e RATTON, José Luiz (orgs.), Dicionário dos negacionismos no Brasil. Recife: Cepe, p. 205-6.
- PEIFER, Jared L.; ECKLUND, Elaine H.; FULLERTON, Cara (2014). *How Evangelicals from Two Churches in the American Southwest Frame Their Relationship with the Environment*. Review of Religious Research, 56(3): 373-97.
- PROCTOR, James D. e BERRY, Evan (2005). “*Social Science on Religion and Nature*”. In: TAYLOR, Bron (org.), Encyclopedia of Religion and Nature. Londres e Nova York: Thoemmes Continuum, p. 1571-7.
- RONAN, Marisa (2017). *Religion and the Environment: Twenty-First Century American Evangelicalism and the Anthropocene*. Humanities, 6(92): 1-15.
- SANTOS, Renan William (2017). *A salvação agora é verde: ambientalismo e sua apropriação religiosa pela Igreja Católica*. Dissertação (mestrado em sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 172p. <https://doi.org/10.11606/D.8.2017.tde-04102017-124158>
- SANTOS, Renan William (2019). *Direitos da natureza e deveres religiosos: tensões entre a ecologia católica e movimentos ambientalistas seculares*. Religião & Sociedade, 39(2): 78-99. <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2cap03>
- SANTOS, Renan William (2020). *Entre o “cuidado da casa comum” e a “psicose ambientalista”: disputas em torno da ecoteologia católica no Brasil*. Revista Brasileira de Sociologia, 8(20): 78-101. <https://doi.org/10.20336/rbs.666>
- SANTOS, Renan William (2023). *Orientações religiosas sobre a conduta ecológica: católicos, evangélicos e as repercussões religiosas da pauta ambiental no Brasil*. São Paulo: Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.8.2023.tde-25042024-161652>
- SANTOS, Renan William e KEARNS, Laurel (2024). *Trojan horses facing the mirror: A comparison between religious anti-environmental movement organizations in the US and Brazil*. Journal for the Study of Religion, Nature and Culture, 18(3). <https://doi.org/10.1558/jsrnc.24014>
- SCHULTZ, Wesley; ZELEDNY, Lynnette; DALRYMPLE, Nancy J. (2000). *A Multinational Perspective on the Relation between Judeo-Christian Religious Beliefs and Attitudes of Environmental Concern*. Environment and Behavior, 32(4): 576-91.
- SCOTT, Nicholas (2022) “*Against Environmentalism for the Common Good: A Theoretical Model*.” In: TINDALL, David; STODDART, Mark C. J.; DUNLAP, Riley E. (orgs.), Handbook of Anti Environmentalism, Cheltenham: Edward Elgar, p. 43-61.
- SHERKAT, Darren e ELLISON, Christopher (2007). *Structuring the Religion-Environment Connection: Identifying Religious Influences on Environmental Concern and Activism*. Journal for the Scientific Study of Religion, (46)1: 71-85.
- SHIBLEY, Mark e WIGGINS, Jonathon (1997). *The Greening of Mainline American Religion: A Sociological Analysis of the Environmental Ethics of the National Religious Partnership for the Environment*. Social Compass, 44(3): 333-48.
- SILVA, Marina (2012). *O ambiente humano*. Ultimato, 335. [www.ultimato.com.br/revista/artigos/335/o-ambiente-humano](http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/335/o-ambiente-humano). Acesso em 16/10/2023.
- SMITH, Amy Erica e VELDMAN, Robin Globus (2020). *Evangelical Environmentalists? Evidence from Brazil*. Journal for the Scientific Study of Religion, 59(2): 341-59.
- SZORT, Lukas (2021). *Faiths in Green: Religion, environmental change, and environmental concern in the United States*. London: Lexington Books.
- TAYLOR, Bron (2005a). “*Introduction*”. In: TAYLOR, Bron (org.), Encyclopedia of Religion and Nature. Londres e Nova York: Thoemmes Continuum, p. vii-xxviii.

TAYLOR, Bron (2005b). “*Religious Studies and Environmental Concern*”. In: TAYLOR, Bron (org.), *Encyclopedia of Religion and Nature*. Londres e Nova York: Thoemmes Continuum, p. 1373-9.

TAYLOR, Bron (2008). *From the Ground Up: Dark Green Religion and the Environmental Future*. In: SWEARER, Donald K. (org.), *Ecology and the Environment: Perspectives from the Humanities*. Cambridge: Harvard University Press, p. 89-107.

TAYLOR, Bron (2010). *Dark Green Religion - Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press.

TAYLOR, Bron (2016a). *The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr. claims that religions can promote environmentally destructive attitudes and behaviors to assertions they are becoming environmentally friendly*. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(3): 268-305.

TAYLOR, Bron (2016b). *The Greening of Religion Hypothesis (Part Two): Assessing the Data from Lynn White, Jr. to Pope Francis*. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(3): 306-78.

THOMAS, Keith (2010). *O homem e o mundo natural*. São Paulo: Companhia das Letras.

TUCKER, Mary E. (2010). “*Religion and Ecology: y of the Field*”. In: GOTTLIEB, Roger S. (org.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, p. 398-418.

ELDMAN, Robin Globus (2019). *The gospel of climate skepticism: Why evangelical Christians oppose action on climate change*. Oakland: University of California Press.

VELDMAN, Robin Globus; SZASZ, Andrew e HALUZA-DE-LAY, Randolph (2016). “*Social Science, religions, and climate change*”. In: VELDMAN, Robin Globus; SZASZ, Andrew; e HALUZA-DELAY, Randolph (orgs.), *How the World’s Religions are Responding to Climate Change*. New York: Routledge, p. 3-19.

WANLISS, James (2010). *Resisting the Green Dragon: Dominion, not Death*. Burke: Cornwall Alliance.

WEBER, Max (2004). “*Conceitos sociológicos fundamentais*”. In: WEBER, Max, *Economia e Sociedade - vol. 1*. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, p. 3-35.

WEBER, Max (2016). “*Religiões mundiais – uma introdução*”. In: WEBER, Max, *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, p. 19-65.

WHITE Jr., Lynn (1967). *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. *Science*, 155(3767): 1203-7.

WHITE Jr., Lynn (1973). “*Continuing the conversation*”. In: BARBOUR, Ian G. (org.), *Western Man and Environmental Ethics*. Reading, Addison-Wesley, p. 55-64.

WILKINSON, Katharine (2012). *Between God and Green: How Evangelicals Are Cultivating a Middle Ground on Climate Change*. New York: Oxford University Press.

WOLKOMIR, Michelle; FUTREAL, Michael, WOODRUM, Eric; e HOBAN, Thomas (1997). *Substantive religious belief and environmentalism*. *Social Science Quarterly*, 78(1): 96-108.

## **SOBRE O AUTOR**

### **Renan William dos Santos**

Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo, membro do Comitê Diretivo da unidade de Religião e Ecologia da American Academy of Religion e do Grupo de Pesquisa sobre Ecologias Religiosas de Direita da International Society for the Study of Religion, Nature, and Culture. Coordenador, junto com o Prof. Reginaldo Prandi, do grupo de estudos Diversidade religiosa na sociedade secularizada, vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Desenvolve pesquisa nas áreas de Sociologia da Religião e Sociologia do Ambientalismo, analisando as novas formas de percepção sobre a natureza e a apropriação religiosa das pautas ecológicas. Email: [renan\\_william.santos@hotmail.com](mailto:renan_william.santos@hotmail.com)

### **Agradecimentos do autor:**

Agradeço aos professores Carlos R. S. Milani, Elza Neffa e José Maurício Domingues, membros do Conselho Editorial dos Cadernos do OIMC, pelas sugestões e revisões que muito contribuíram para a escrita deste texto. Também agradeço à Fapesp - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que, por meio dos processos 2017/24842-1 e 2019/20656-4, financiou a pesquisa original da qual derivam as análises aqui apresentadas.

Os Cadernos do OIMC são uma publicação, de fluxo contínuo, do Observatório Interdisciplinar das Mudanças Climáticas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

O Conselho editorial é composto pelos professores Ana Paula Tostes, Carlos R. S. Milani, Elza Neffa, José Maurício Domingues e Mário Soares.

A coordenação da publicação é feita pelo coordenador de plantão do OIMC, atualmente Carlos R. S. Milani.

**Diagramação:** Tiago Maranhão

**Copydesk:** Vinícius Trindade

**Layout:** Rubens de S. Duarte

### Como citar este documento?

SANTOS, Renan William. *Reconfigurações do Ecosistema Religioso diante da Crise Climática Global* Rio de Janeiro: Cadernos do OIMC, 2024. ISSN: 2764-1120



Observatório  
Interdisciplinar  
das Mudanças  
Climáticas



[obsinterclima.eco.br](http://obsinterclima.eco.br)



[/obsinterclima](https://www.facebook.com/obsinterclima)



[@\\_oimc](https://www.instagram.com/_oimc)



[@oimc4](https://twitter.com/oimc4)

Apoio



iCS

instituto  
CLIMA e SOCIEDADE