

# **SENSIBILIDADE RELIGIOSO-ECOLÓGICA E DEMANDAS ÉTICAS: REFLEXÕES PARADIGMÁTICAS**

Emerson Sena da Silveira<sup>1</sup>

## **RESUMO**

Por meio de revisão bibliográfica, objetiva-se investigar a relação entre religiosidades, ética e a emergência de novos paradigmas sociais. Constata-se que o suporte das relações dos homens entre si e desses com os recursos naturais e sociais estão lastreadas em antigos paradigmas e sensibilidades religiosas. Porém, novas responsabilidades surgidas nos contextos de crise energética, cultural e social emergiram e só podem ser exercidas com eficácia se os paradigmas com que os homens e as sociedades percebem sua presença, sua função e seus limites, sofrerem mudanças profundas que articulem ética, religião e intervenções criativas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião. Ética. Sociabilidade cósmica. Responsabilidade social.

**Tradução do português para inglês**

## **ECOLOGICAL SENSITIVITY AND RELIGIOUS-ETHICAL DEMANDS: REFLECTIONS PARADIGMATIC**

### **ABSTRACT**

Through literature review aims to investigate the relationship between religions, ethics and the emergence of new social paradigms. It appears that the support of men's relationships with another, with the natural and social resources are backed by old paradigms and religious sensibilities. However, new responsibilities have arisen in the context of an energy crisis, cultural and social emerged; may only be exercised effectively if the paradigms that men and societies perceive its presence, function and limits, undergo profound changes that articulate ethics, religion and creative interventions.

**KEYWORDS:** Religion. Ethics. Sociability cosmic. Social responsibility.

## **INTRODUÇÃO**

As palavras e seus códigos, nas mais diferentes experiências culturais dos povos e suas sociedades, estabeleceram conceitos emblemáticos, forjaram perfis identificatórios a partir das intencionalidades, portanto construtoras de imagens (BAUMAN, 1999). Essa experiência tornou-se central nas organizações da sociedade moderna: o hospital, a fábrica, as escolas e outras que se tornaram espaços de poder e do seu exercício de delimitação, de internalização e de constituição do sujeito por meio da disciplina, e a da produção dos estereótipos e estigmas (GOFFMAN, 1998). Prisões morais ou armadilhas em que se retêm as possibilidades inovadoras das mudanças.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Pós-Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (UFJF), área de Ciências Sociais da Religião, com bolsa pelo CNPq. Professor Adjunto do Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, UFJF.

As sistematizações antropológicas voltadas para a construção de categorias, de conceitos e de classificações cujo objetivo era mapear as culturas e estruturas sociais nas mais diversas regiões e territórios, bem como suas experiências, levaram a elaboração de códigos linguísticos que traduziram todo conjunto de valores presentes nas individualidades dos sujeitos e suas totalidades coletivas de forma distorcida. Numa interpretação “forte”, diz-se que as palavras “sempre” foram inventadas pelas classes superiores e, assim, não indicam um significado, mas impõem uma interpretação.

Essa imposição marca a experiência da modernidade na suas mais diversas manifestações, incluindo as organizações. Contudo, essa imposição é realizada por meio da linguagem e de seus jogos de retórica que passam despercebidos pelos administradores em geral e pelos agentes envolvidos nos processos organizacionais como um todo.

Uma das teses centrais nas modernas filosofias da linguagem é a de que esta cria referências e referenciais, construtores de identidades e memória histórica baseada em toda uma intencionalidade (verdade expressiva) que sustenta os códigos sociais, éticos e religiosos.

E é nessa sustentação que as demandas éticas nascem e percorrem todo tecido social, esgarçado pelo domínio de determinados paradigmas e estereótipos fabricados como “modelos esquemáticos” de apreensão da realidade do comportamento dos diversos atores envolvidos nas relações interpessoais e interinstitucionais.

Por isso, uma das grandes questões colocadas pela fenomenologia social é como as múltiplas interpretações particulares dos agentes que compõem a chamada “concepção natural” do mundo, em qualquer comunidade cultural, convergem para uma visão comum do mundo (SCHUTZ, 1979). Essa visão “naturalizada” do paradigma científico-racional de progresso marginalizou outras vozes, entre elas, povos e culturas e até mesmo religiões e religiosidades, vistas como possibilidades de atraso que, entre outros fatores, atravancariam o inevitável e irresistível progresso das fábricas e das chaminés, do assalto e dos supermercados.

Apontar novas saídas a partir de novas sensibilidades não pode ser empreendido sem um balanço crítico da era moderna do progresso e da razão, ou modernidade.

A modernidade se autocompreende como a realização máxima da civilização humana, e a crença que embasava essa idealização convergiu para um paradigma quando a intelectualidade, o aparato estatal, as artes, o aparato institucional acreditavam no compartilhamento das concepções de mundo e no uso das mesmas expressões e formulações “padronizadas” (BERGER; LUCKMANN, 1996).

A grande metáfora que dominou a concepção da realidade social foi a metáfora da máquina e a do organismo em processo de adaptação, que não percebiam outra faceta da “realidade” constituída dos organismos, o intrincado jogo das relações.

Na sociedade ocidental, a ideia do indivíduo como centro decisório, marco fundamental da vida social ascendeu ao primado das concepções. Toda a estética social está coalhada de metáforas que “glorificam” o indivíduo.

O individualismo é uma construção social, ao lado da concepção iluminista/racional, que dominou o consenso das ciências humanas, naturais e formais, elegendo a razão como “redentora” do caos, das paixões irracionais que assombravam a vida do homem.

Articulado a essa concepção, encontra-se o atual paradigma civilizacional, baseado na noção de dois “infinitos”, o dos recursos e o do futuro que entrou em sua mais profunda crise (BOFF, 1995). Os dados são impressionantes, milhares de espécies animais e vegetais já sucumbiram, fontes milenares e étnicas de conhecimento desapareceram (BOFF, 1995).

Faz-se necessário uma visão que supere um dos maiores riscos trazidos pelo processo de racionalização e avanço tecnológico, a visão compartimentada, que dominou as ciências de maneira geral, especialmente a biologia.

Esta ciência, a partir das colocações do biólogo alemão Haeckel no início do século XX, abre-se a um novo campo: a ecologia, em que a noção de interdependência dos elementos e sua conformação numa totalidade emergem como novo paradigma, encorpando a ética, enquanto essa se ocupa da maneira como os homens se relacionam com seu meio (BOFF, 1995).

Entretanto, analisou-se a história da ciência como uma história marcada pela sucessão de cinco paradigmas, que apesar de serem colocados como sucessivos, no entanto parecem simultâneos, ao menos em alguns de seus elementos (MOURÃO, 1996, p. 6):

1. Copernicano, permitindo a libertação do geocentrismo das concepções de mundo;
2. Cartesiano, tornou o cosmo acessível à razão;
3. Darwiniano, reconduziu o homem à natureza e libertou-o do antropocentrismo;
4. Sistêmico, possibilidade de reintegrar os conhecimentos como um todo coerente e o
5. Simbionômico, “síntese analítica e sistêmica das ciências da complexidade e da teoria do caos”.

O último paradigma permitirá à ciência ter uma visão unificada da natureza, especialmente com a teoria geral da auto-organização e da dinâmica dos sistemas complexos no contexto do surgimento de um novo panorama industrial: as bioindústrias e ecoindústrias.

Torna-se importante uma ética da vida que seja cósmica e ecológica nas vertentes da ecologia humana, social, cultural e espiritual, pois uma ciência que cai numa visão antropocêntrica dogmática traz efeitos negativos.

É preciso, portanto, a colocação de um saber ambiental, uma das mais subversivas questões que a humanidade se defronta (KRAUSE, 1996). O engenho humano foi capaz de acumular riquezas em escala inimaginável, ao lado de uma constatação dramática, o monumental custo ambiental do progresso. Ou mudamos de rumo, ou os efeitos serão trágicos.

A ideia ambiental não tem dono, apesar de ser revolucionária, pois aponta para uma subversão axiológica, chocando-se contra o conjunto de valores cristalizados e dominantes, a visão “natural” do mundo e das relações sociais (KRAUSE, 1996).

A racionalidade ambiental, diferindo da racionalidade da modernidade, acolhe a diversidade, faz prevalecer o qualitativo sobre o quantitativo (KRAUSE, 1996). O que envolve necessariamente a interdisciplinaridade como horizonte utópico, capaz de implodir toda uma cadeia de reflexões epistemológicas tradicionais. É necessário ser “vívica como uma cultura ambiental, incorporada pela sociedade, vívida como símbolo e como suporte para uma existência com significação” (KRAUSE, 1996, p 3).

Com isso, pretende-se mostrar, de um ponto de vista da antropologia social, que a crise ecológica social, ambiental e humana deriva fundamentalmente da rejeição da ambivalência por parte do projeto da modernidade e que o debate sobre esse conceito é fundamental para elaboração de um campo epistemológico, existencial e social aberto, uma das condições de possibilidade da existência humano-cósmica da liberdade e da solidariedade.

Somente com esse pressuposto, a ecologia por ser colocada como ética e como “religião”, no sentido atribuído durkheimiano, a dimensão que cria constantemente as condições de sociabilidade na qual toda a teia de relações humanas amplifica-se.

Porém, uma dimensão que não é a de algumas religiões institucionalizadas, presas em antigos paradigmas éticos, incapazes de dialogarem com as mudanças no campo da engenharia biológica, genética, as bioindústrias e tantas outras áreas que demandam responsabilidades imensas em todos os níveis, desde a gerência ao comando das empresas e organizações à formação das mentalidades na educação, à elaboração de planos e políticas públicas articulando a Sociedade Civil e o Estado.

É preciso, pois, uma ética global, não-essencialista, já que não existem signos em si mesmos, mas apenas como tais para uma sociedade e uma conjuntura (SCHUTZ, 1979).

## **CRISE E NOVOS DELINEAMENTOS NA MODERNIDADE**

Nas sociedades informacionais, o mercado tende a uma organização em torno dos seguintes eixos: flexibilidade, competitividade, inovação, horizontalidade, organização em rede, descentralização, tecnologias informáticas e formas precárias de trabalho (CASTELLS, 1999).

Essa nova configuração social é acompanhada por mudanças nas metodologias de análise e de foco de abordagem, de macroprocessos rumo ao microprocessos, da estrutura ao sujeito, do social ao individual. Concomitantemente, as práticas religiosas desinstitucionalizadas, junto a práticas ecológicas dos mais variados matizes e combinações, crescem em amplos setores sociais, contribuindo para a destradicionalização do campo religioso brasileiro. Mesmo nos setores institucionalizados de práticas religiosas, as formas híbridas tendem a crescer.

As crises dos anos de 1970 e 1980 sobrepõem-se, anunciando a queda de algumas perspectivas e a ascensão de outras. Primeiramente, uma crise energética, evidenciada pelo lançamento do polêmico relatório “Os limites do crescimento”, feito pelo Clube de Roma e por um grupo de cientistas do *Massachusetts Institute of Technology* (M. I. T.), abrindo intensos debates sobre a questão da escassez e do modelo de crescimento econômico vigente (BOFF, 2001).

A segunda é a crise do sujeito universal e moderno, considerado marco fundamental desde o século XVIII. A virada culturalista nas ciências sociais expressa como um ceticismo pós-moderno, de rejeição às macroteorias e aos discursos totalizantes, atinge as análises, tanto da religião quanto dos estudos empíricos e etnográficos. Por outro lado, para os pós-modernos, a ecologia repercutirá uma crítica de ressonâncias românticas, acionada contra a pretensão excessivamente racional de determinados saberes naturais e sociais “cientifizantes” (medicina alopática, por exemplo), interventores e dicotômicos, desagregadores e degradantes, separados de um todo ou totalidade necessária.

A terceira é a crise dos movimentos sociais e dos aparelhos tradicionais de controle social: partido, sindicato, Estado-Nação, Igrejas, ou seja, crise dos aparelhos institucionais da religião, com a queda da filiação e da capacidade de reprodução, socialização, enfim, de desregulação do religioso. Nesse contexto, há o esvaziamento de amplitude tanto do poder

político do Estado Nacional e dos Governos Regionais, vistos como totalidades, quanto dos poderes tradicionais das instituições, como a Família, o Partido, a Igreja.

Por fim, a quarta crise civilizacional, interpelada por uma centenária ciência, a ecologia “haekeliana”, em que a noção de interdependência dos elementos e sua conformação numa totalidade emergem como uma possibilidade crítica aos antigos paradigmas.

E quais as raízes dessas crises? Uma parte delas está justamente na expansão de um dos grandes ideais revolucionários do século XVII, o Iluminismo, cuja proposta foi a de expandir as luzes do conhecimento racional a todos os aspectos da vida social. O dogmatismo abraçou sem questionar e compreender seu fundamento. No bojo dessa proposta, o desejo real foi o de, enfim, estabelecer um novo valor e ideal, o ideal de pureza. Pureza da Razão, pureza da raça, expurgo das doenças e anomalias, progresso que segue sem cessar rumo à “liberdade total” do Homem. Será? Na verdade, a pureza é um ideal da condição que está em processo de criação, ou que precisa ser defendida contra as disparidades genuínas ou imaginada (BAUMAN, 1999).

Somente a partir desta concepção faz sentido, tanto o conceito de pureza quanto a linha divisória, sempre tênue, entre impureza e pureza. Porém, tornam-se “armas ideológicas” de legitimação e justificação dos projetos de progresso racional, sejam eles da chamada “engenharia social”, ou de outros aspectos do conhecimento e práticas humanas.

A “natureza” em geral, distinta da cultura, como produto intrinsecamente humano, não é pura ou impura, isto é, até ser manchada pelas sobras de um piquenique, refugos de uma indústria química, entre outros elementos constitutivos do modo de ser moderno.

A intervenção humana não suja a natureza, ou a torna imunda, ela introduz na natureza a própria distinção entre pureza e imundície. É criadora da possibilidade de uma determinada parte do mundo natural ser ‘limpa’ e ‘suja’ (BAUMAN, 1999, p. 14).

É uma visão de ordem, de uma determinada situação na qual cada coisa se acha em seu lugar, dito justo, definido como tal. Essa atribuição de lugares “convenientes” e “justos”, não para coisas, mas para culturas, povos, pessoas, ideias, mais do que em qualquer momento da cultura humana, emergiu de forma racionalizada no caudal da modernidade e de seu projeto. Isto também devido ao processo de separação das esferas institucionais, e o chamado processo de secularização, em curso, especialmente nos albores da renascença e da reforma.

Conclamava-se o homem ao domínio da natureza, fazê-la submissa à vontade humana para gerar o bem-estar necessário à civilização. É indispensável, para isso, a ideia de “ordem” como um meio regular e estável para um mundo onde as probabilidades estejam arrumadas em uma hierarquia estrita.

Assim, tudo o que está fora da “ordem” e do lugar e, portanto, candidato a “sujo” e “impuro”, perturbador de uma determinada “ordem”, torna-se uma obsessão universal em todas as culturas humanas. O ser humano situado em todas as culturas secretas, essas noções culturais de pureza e ordem, e ao secretá-las, instituem-se *alter ego*: a impureza e a desordem: “(...) a impureza é essencialmente desordem.” (DOUGLAS, 1989, p. 14).

No entanto, os padrões de ordem e pureza mudam de época e de cultura, mas sua base permanece: a tentativa de classificar, nomear os elementos (coisas, pessoas, objetos, culturas, etc.) e construir pré-noções e uma visão de mundo dita “natural”, essencial ao homem.

Acima de tudo, ingressamos num mundo em que uma quantidade terrível de aspectos são óbvios a ponto de já não serem conscientemente notados e não precisarem de nenhum esforço ativo...”(BAUMAN, 1999, p. 16).

Contudo, esse padrão contamina todas as áreas culturais do viver humano, entre elas a religião e a ética, tomando-as como produtos do viver do homem com a Gaia, Terra Mater.

O caráter de “realidade” com relação à ordem social é mantido, dessa maneira, pela aceitação conceptual de que o “mundo” foi constituído assim. Esse “acordo intersubjetivo” é que garante a “solidez” da ordem social, cultural e individual, também no reino da ciência, da religião e da ética. (SCHUTZ, 1979). Neste sentido, pode-se falar em consciência coletiva, como uma instância que se desprende a partir da vivência dos indivíduos, algo que se aproxima dos conceitos de noosfera, entre outros.

Não se deve vulgarizar o complexo conceito durkheimiano de consciência coletiva. Não algo que oprime, mas que funda a própria condição da sociabilidade humana, ou seja, é preciso que as comunidades secretem ideais, valores, símbolos para que se reconheçam como comunidades, e os homens que aí vivem se reconheçam também como homens.

À medida que o universo se complexifica, ele mesmo se auto-organiza, cria interioridades cada vez mais complexas até emergir o ser humano (BOFF, 1995).

O universo possui uma profundidade espiritual insuspeitada por muitos, devido ao fato de que a autopoiesis está presente em cada elemento, em cada momento no universo inteiro (BOFF, 1995).

Hoje certamente novos elementos da consciência coletiva emergem. Se na modernidade um desses elementos chega a ser o individualismo, e Durkheim o reconhece quando afirma que o individualismo seria a religião da Modernidade, na atualidade, afirma-se cada vez mais a consciência dita ecológica.

Como “mensurar” metodologicamente esses elementos? Mensurava-se isto ao perceber, estudando os sistemas jurídicos, sociais e os costumes do passado e do presente e ao

compará-los, que cada vez mais o indivíduo era colocado como valor. Tudo o que ofendia a dignidade de um indivíduo, ofendia a dignidade da comunidade, e esta reagia com a elaboração de regras formais (que, na verdade, é apenas uma das formas de reação) de proteção à pessoa individual.

Hoje em dia um processo análogo passa a dita consciência ecológica, que cada vez mais é vivenciada/incorporada no dia a dia, na agenda jurídica, nos costumes, entre outros campos. Para muitos escandaliza o fato, por exemplo, de jogar papel na rua.

Por mais dependentes da realidade cultural e social, há algo que é anterior, em sentido epistemológico, a estas realidades de crise e de dicotomias empobrecedoras. É a pessoa humana a fonte de criação da cultura, a personagem ativa das relações sociais de onde provêm os estereótipos e é essa pessoa, traduzida na realidade dos sujeitos concretos, o alvo de uma relação de negação ou afirmação sobre suas existências. Vive-se em uma pluralidade de relações sociais, econômicas, culturais, religiosas e pessoais, mas quem experimenta a relação é a pessoa.

Porém, desenha-se uma contradição. Os planos e sonhos de transformação de nossa sociedade estão cada vez mais dependentes das condições e interesses financeiros de lucratividade, obedecendo à ‘misteriosa’ lógica do mercado (OLIVEIRA, 1995). E quando aquelas ideologias de mercado são questionadas há um espanto: para que enriquecer? A vida cotidiana moderna estabeleceu certos padrões inconsequentes para a manutenção da dignidade humana. Padrões que podem ser reconfigurados ou transformados, ressignificados.

Perceber que toda esta estrutura racional é constituída para legitimar um discurso falido, no que diz respeito às relações interpessoais, e também assumir essa falência como a nova fonte portadora de sentido para a sociedade, significa o despertar de um pesadelo.

Basta um olhar para descobrir como as pessoas e suas profissões estão arraigadas a essa sociedade como devotos, sofrendo constantemente uma corrosão interna de seus significados mais essenciais e de suas plausibilidades. Então, o que resta? A esperança de ainda haver a possibilidade de um resgate da razão que valorize a consciência, ao afirmar o valor da vida, ao desvelar o humano em sua totalidade. Uma esperança que nasce dos questionamentos, dos discursos e ações de resistências aos comportamentos estéreis.

A esperança que faz parte do real permanece para além da razão. Isso pelo fato de que sempre existe “algo” que nos escapa ou que teimosamente foge ao nosso controle, e graças a essa sadia teimosia, a esperança permanece como busca e processo.

A esperança deve residir em uma razão que aspira pelas orientações da ética, da cidadania e de uma ciência a serviço do homem na realidade do mundo. Essa mudança de

postura não ocorrerá como um passe de mágica. É necessária a conscientização daquelas pessoas que já perderam a capacidade do estranhamento e que aceitam os preconceitos como parte imutável da realidade nas relações dentro e fora das organizações.

Para se combater uma ideologia, somente o livre pensamento, assumindo as responsabilidades de um discurso ético, é capaz de superar a acumulação irracional de dinheiro e a produção dos estereótipos resultantes do domínio de uma razão instrumental.

A vida contemporânea mostra uma diversidade enorme de culturas, de ideias e valores, e o homem se vê perdido em meio a tanta oferta. Este cenário é propício para duas espécies de pessoas: a primeira se fecha em si mesmo, escolhendo um caminho como sendo indiscutivelmente verdadeiro. O outro passa a ser uma ameaça que deve a qualquer custo ser eliminada, pois sua presença me diz que é possível conceber uma vivência com valores e ações diferentes daqueles aceitos como verdade. A segunda experimenta de tudo um pouco e se diz cidadão do mundo. Mas se isenta de assumir um discurso próprio que lhe dê identidade, e essa identidade não é plural. Neste caso, a pluralidade é a ausência de identidade.

Torna-se uma necessidade fundar um novo paradigma em torno de três essenciais pontos:

1º o abandono dos discursos pré-fabricados detentores dos interesses destinados à manipulação ideológica;

2º assumir a condição de crise das plausibilidades pessoais e sociais, pois somente ao experimentar a crise e, por um momento, viver sem qualquer referencial pré-concebido, será possível o contato da pessoa consigo mesma e com o outro;

3º Aproveitar a riqueza da diversidade e da diferença para se construir um discurso ético que não se manifesta como um monólogo, e sim como um diálogo, de todos com todos, de todos com o mundo e de todos com si mesmos.

O combate aos estereótipos e estigmas será um ganho para a sociedade, quando o homem moderno abandonar a ideia de que constitui um erro o voltar-se-para-o-outro, por ser um sentimentalismo barato e inútil. Alguns dizem que o voltar-se-para-o-outro se revela impraticável no tumulto desta vida. Mas aos olhos do pressuposto ético, essa justificativa é apenas a confissão mascarada da fraqueza de sua própria iniciativa diante da situação.

A dimensão do relacionamento humano foi, muitas vezes, banida ao esquecimento, e isso fez nascer no homem moderno uma dificuldade de entender a pessoa e, principalmente, em ver a como fonte de sua própria existência (LEVINAS, 2000). O outro que é sempre um mistério nos remetendo a ideia de infinitude. O outro é maior do que o eu, uma vez que o eu

não dá conta de abarcá-lo. A razão não o totaliza em nenhum discurso por ela arranjado. A pessoa, ao aceitar essa realidade como um exercício existencial, tende a combater a arrogância e a pretensão totalitária das ações e valores atualmente arraigados e, muitas vezes, ocultos nos comportamentos organizacionais.

Mas isto não basta, porque há no outro um apelo de existência que é inegável, pois o outro convida o eu a ser com Ele, a partir de sua própria existência, e mais ainda quando o outro interpela (LEVINAS, 1998, 2000). A partir da fala do outro, sua comunicação provoca o eu e faz uma ameaça insuperável e inegável. O outro ensina que o mundo não se reduz aos vizinhos, à família, aos amigos ou à própria etnia (LEVINAS, 2000). O outro se insere na relação para devastar o egoísmo do eu e ensina que sempre há algo a aprender. O primeiro aprendizado é o próprio exercício do “eu” sair de si e ir ao outro, pois se dele não se pode esquivar, com ele devo me relacionar (BUBER, 1977).

O segundo aprendizado é o modo desta relação que se traduz não como a razão abarcando o objeto, mas dois seres dotados de infinitude e mistério e que só podem ter sentido em suas existências a partir deste pleno entendimento: é no outro que o eu irá se encontrar plenamente.

Deve ser uma relação de intensa liberdade, onde não cabe nenhum tipo de interesse externo ou interno, pois a relação não suporta nenhuma substituição do outro por qualquer objeto e tampouco que o outro seja entendido a partir do egocentrismo do eu (BUBER, 1977).

## **SENTIMENTO, RELIGIÃO E MEIO AMBIENTE**

O sentimento das tribos indígenas, por exemplo, naquela famosa carta enviada pelo chefe indígena, no século XIX, ao presidente dos EUA, é de pura perplexidade: como os homens podem se relacionar tão “profanamente” com a terra e com todo o cosmos? Como podem “comercializar” a “Mãe” Terra? As religiosidades ou cosmologias indígenas propuseram, em seus ritos e mitos, a unidade fundamental entre seres vivos, a sacralidade de toda a vida, não só a do homem, mas a da árvore e a do macaco. Uma “religiosidade” cósmica e total.

Teologicamente, torna-se ponto convergente, dentro de uma vertente da teologia cristã, o fato de que foi deslanchado “um processo em aberto que fará uma caminhada rumo a formas de vida cada vez mais organizadas” (BOFF, 1995, p.130). A cosmogênese participa de todo ser humano e o faz participar da totalidade no qual ele não é uma peça solta, mas é con-criador (BOFF, 1995).

Por isso, o diálogo entre as religiões se volta para uma nova ética, uma ética do cuidado, profundamente ligada a correntes místicas e ascéticas e a diversas religiosidades desde o zen budismo até o franciscanismo.

Um movimento que inseriu uma nova sensibilidade de cunho holista e cósmico no catolicismo e no cristianismo. Uma “ética do cuidado” precisa ser venerada e venerável, precisa levar a veneração, precisa ser “religião” das “religiões”. E aqui a “religião” é compreendida enquanto fonte da condição de possibilidade de toda vivência social.

Faz-se necessário recuperar a condição de uma sociabilidade que supere o sonho da razão legislativa, a sociedade racionalmente planejada exclusora.

Atualmente, muitas denominações cristãs estão se mobilizando para repensar a relação entre, por exemplo, cristianismo e natureza. Há, por exemplo, a composição de um grande grupo em 2004, composto do Movimento Evangélico Progressista, Sociedade Bíblica do Brasil, Visão Mundial, Rocha Brasil (Associação Cristã de Pesquisa e Conservação do Meio Ambiente), entre outras iniciativas dentro do campo cristão. Isso indica a penetração do discurso ambientalista e suas ramificações, em termos de práticas sociais, no seio do cristianismo. Forma-se hoje uma série de ações entre associações cristãs (SILVA, 2005; SILVA, W., 2005).

As éticas ocidentais precisam dialogar com as éticas orientais, entre elas a ética da compaixão budista e, nesse diálogo, perder o “ranço” da negatividade, adquirido nas lutas históricas. Alguns teólogos afirmam que as éticas ocidentais precisam ser afirmadoras da vida (BOFF, 1995). Para isso, faz-se necessário um profundo inventário da modernidade, uma genealogia que coloque claramente as entrelinhas do processo histórico, para que se possa caminhar rumo às éticas do sim e do acolhimento.

A emergência dos problemas socioambientais conjuga, em sua constituição, dimensões sociais, econômicas, políticas, culturais, ecológicas, geográficas, biogeoquímicas e ético-filosóficas.

É vital articular a questão ambiental a temas sociológicos como o deslocamento do emprego, as modificações nos padrões de consumo de recursos naturais, os novos sistemas de produção industrial, a questão energética, a questão demográfica, agrícola, biotecnológica, a engenharia genética, os transportes, a família, entre outras possibilidades.

É preciso partir de um questionamento político, associado à questão epistemológica, demitificando a pretensa neutralidade da ciência e da técnica e confrontá-las com as demandas éticas e políticas a elas dirigidas no contexto da sociedade contemporânea.

É possível dizer que derrotada está a humanidade a partir do momento que elege valores transitórios mais preponderantes do que a própria vida. Derrotada está a sociedade que se permite dominar por preconceitos empobrecedores das relações interpessoais. Derrotados estão os administradores e empresários que julgam administrar coisas materiais e não pessoas com suas complexidades. E nesses momentos de derrota, quem quase sempre sai perdendo é a pessoa humana 'endividada' pelos mecanismos do poder econômico, pelas hegemonias classificatórias e pelas lutas de poder.

Porém, será a partir do despertar para a importância da ética centralizada no outro que a pessoa humana passa a refletir e a carregar questionamentos essenciais para o fortalecimento de uma vivência livre e aberta ao diferente. O discurso ético mais fecundo contra os preconceitos passa pela redescoberta das relações entre as pessoas.

Assim, as novas sensibilidades religioso-ecológicas, em meio às novas demandas éticas, parecem apontar para uma vivência aberta à pluralidade, entendida como uma riqueza a serviço de uma sociedade suscetível ao diálogo franco, aberto e eficaz.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOFF; Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis: Vozes. 2001.

\_\_\_\_\_. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. São Paulo: Ática, 1995.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Moraes, 1977.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Edições 70, 1989.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

KRAUSE, Gustavo. A nova revolução verde. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 2 jun. 1996. Mais! p. 7-13.

LEVINAS, Emanuel. **Da Existência ao Existente**. Campinas: Papyrus, 1998.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. O paradigma simbiônico. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 29 set. 1996. Mais! p. 4-6.

SILVA, Marina. Fé cristã e meio ambiente. **Ultimato**. Ano XXXVIII, n. 294, maio - jun. 2005, p. 2-3

SILVA, Welinton Pereira da. Jubileu da Terra. **Ultimato**. Ano XXXVIII, n. 294, maio - jun. 2005, p. 1.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola. 1995.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.