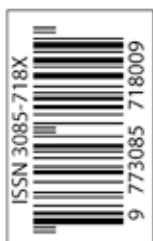


Revista

ECOTEOLOGIA

Outubro | Nº. 6/2025



Ecoteologia e Esperança:
Fé, Justiça e Vida na Casa Comum



EXPEDIENTE

Rede Eclesial Pan-Amazônica REPAM-Brasil

Brasília-DF, outubro de 2025

Nº. 6/2025



Publicação Digital Anual

Presidente da REPAM-Brasil: Dom Evaristo Pascoal Spengler

Vice-Presidente: Dom Pedro Brito Guimarães

Secretário: Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira

Secretaria Executiva: Irmã Maria Irene Lopes dos Santos

Ecônomo: Dom Nereudo Freire Henrique

Comitê Científico

Ari Antônio dos Reis

Daniel Seidel

Felício Pontes

Ima Vieira

Márcia Maria de Oliveira

Ricardo Castro

Moema Maria Marques

Convidados

Arlete Gomes dos Santos

Inny Bello Accioly

Ivoneide Queiroz

José F. Castillo Tapia

Luiz Felipe Barboza Lacerda

Maria Irene Lopes dos Santos

Padre Estêvão Raschietti

Pe. Clayton Alves de Freitas

Waldecir Gonzaga

Elaboração da Revista:

Camila Del Nero

Revisão: Camila Del Nero e Raul Benevides

Diagramação: Raul Benevides

Idioma: Português Brasil

Contato:

www.repam.org.br

repambrasil@repam.org.br

ÍNDICE

EDITORIAL

- 4** Editorial

ARTIGOS

- 8** **Ecopolítica feminista, ecologia integral e bem viver:**
vozes que vem do sul
- 26** **Da ecologia integral à ecosofia:** caminho espiritual em diálogo com
Povos Indígenas
- 46** **As Dimensões Pedagógicas dos Movimentos de Mulheres na
Amazônia:** Contribuições para a Educação Ambiental Crítica
- 58** **Ecoteologia:** um espírito para a justiça socioambiental na Amazônia
- 72** As redes eclesiais como sinais de esperança para a Igreja na
América Latina à luz de 1Pd 1,3-5
- 99** **Lembrar-se dos pobres**



Pe. Estevão Raschiatti

Teólogo e missionário xaveriano

Essa edição da Revista Ecoteologia publica seis artigos que destacam as dimensões do ecofeminismo e das questões de gênero, da ecoespiritualidade comprometida com a justiça socioambiental, da “ecosofia” que integra o diálogo com as sabedorias ancestrais e os saberes transdisciplinares, juntamente à relevância esperançosa dos sujeitos eclesiais envolvidos na transformação de nossa sociedade em relação à Casa Comum: os pobres, as mulheres e as redes eclesiais.

Logo de cara aparecem três grandes desafios: superar antropocentrismo – também em termos de patriarcalismo – para dar espaço a uma visão “cosmo-teândrica” [PANIKKAR] e feminina, numa relação entre Divino, Humano e Cósmico; questionar a racionalidade eurocêntrica em nossa maneira atávica de abordar a realidade, interpelando e aprendendo de outras racionalidades e de outras sabedorias; enfrentar o avanço do “paradigma tecnocrático dominante” [LS 101].

Há tensões e disposições que têm que ser tomadas em conta na hora de elaborar uma ecoteologia. Em primeiro lugar, é preciso afinar continuamente a nossa capacidade e qualidade de discernimento, para não correr o risco de cair em uma espécie de relativismo que coloque no mesmo patamar símbolos, mitos, ritos e elementos que configuram diversas cosmovisões. Nas sociedades humanas se processam símbolos e mitos que apontam para caminhos de vida, de fraternidade, de harmonia, de igualdade; e temos símbolos e mitos

que ostentam visões de domínio, de violência, de conflito. Fazer ecoteologia é um fazer teológico, como qualquer fazer teológico, que tem como pressuposto firme o Evangelho e em sua análise a interdisciplinaridade como método, dialogando e aprendendo com outros campos do saber, outra abordagem e outros saberes: um trabalho cuidados que terá sempre que ser aprimorado.

Em segundo lugar, há a questão do diálogo com os povos e suas sabedorias. Como lembra Francisco, a Amazônia deveria ser um espaço de diálogo social no qual somos chamados a participar como ‘convidados’: “Se queremos dialogar, devemos começar pelos últimos. Estes [...] são os principais interlocutores, dos quais primeiro devemos aprender, a quem temos de escutar por um dever de justiça e a quem devemos pedir autorização para poder apresentar as nossas propostas” [QAm 26].

Esse não é um diálogo fácil, porque não há apenas uma diferença cultural entre os interlocutores, mas há sobretudo uma diferença colonial que marca uma relação assimétrica entre o branco e o “índio”. Nesse sentido, e num sentido mais profundo, o diálogo terá que ser caracterizado por uma escuta muito intensa num contato espiritual com o mundo do outro. A máxima “aprender a desaprender para aprender novamente”, faz parte desse trajeto pascal de sair do próprio mundo para mergulhar no mundo do outro, adquirindo outras racionalidades, outras abordagens, outras linguagens, sem olvidar da nossa. Mas para isso é preciso

treinar uma escuta silenciosa, intensa, penetrante.

Todavia, nesse exercício, “a crítica maior talvez seja a urgência do tempo: a crise ecológica avança rapidamente, e as transformações culturais e espirituais são lentas” [TAPIA]. Há um descompasso entre a velocidade da devastação ambiental e climática e a morosidade com que nós, sociedade, pessoa, governo, igreja, decidimos mudar nossa mentalidade, adotar posturas, desencadear processos de transformação. Ou as vezes, sabemos muito bem o que precisa fazer, mas não conseguimos fazê-lo: nosso ego fala mais alto, como no caso de adotar um estilo de vida sóbrio.

Casa comum, ambiente social, ética plural, maturidade humana, espiritualidades, novas relações, integridade pessoal ... tudo está mais uma vez interligado. Na atual conjuntura mundial, talvez precisemos ter medo mais das ovelhas subordinadas, alienadas, intoxicadas pelo clorofórmio da propaganda neoliberal, do que dos lobos maus. É imprescindível que a comunidade cristã e cada um dos seus membros assumam com coragem e profecia o chamado a ser sal da terra e luz do mundo, fazendo acontecer em sua vida, em suas relações e na organização de sua sociedade mudanças significativas e relevantes rumo a um novo céu e a uma nova terra.

Nessa direção vão as análises, as reflexões e as provocações dos artigos que aqui apresentamos.

Ivoneide Queiroz aborda a relação entre ecologia feminista, ecologia integral e “bem

viver” ameríndio, no resgate de um pensamento decolonial que traz “as vozes que vem do sul” da periferia para o centro. Com efeito, “no fazer teológico feminista, o conhecimento não se dá apenas através do exercício da [ou de certa] razão”. A hermenêutica feminista é uma nova forma de compreender Deus, uma sensibilidade, ou uma outra razão, muito próxima ao cuidado com a Casa Comum, pelo fato que tem uma conexão fundamental entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza, e também é fundamentalmente porque possui substrato simbólico vital de fecundidade e natalidade sobretudo com a Mãe Terra.

Por sua vez Luiz Felipe Barboza Lacerda, propõe a ampliação do conceito de ecoteologia, orientando-o para uma abordagem de ecoespiritualidade comprometida com a justiça socioambiental. A abordagem espiritual, ou “ecoespiritual”, parece mais assertiva em dialogar com as sabedorias ancestrais dos povos e com outras racionalidades que não se remetem ao logia ocidental hegemônico. Todavia, não é pura contemplação da natureza: é contemplativa no sentido da escuta profunda e do compromisso radical. Parte da premissa de que a fé não pode permanecer abstrata ou ritualística, mas exige uma espiritualidade encarnada, ativa e relacional: “mais do que rezar pela paz, é preciso construí-la; mais do que louvar a criação, é preciso defendê-la”. A espiritualidade, nesse horizonte, é inseparável da luta por justiça.

Clayton Alves de Freitas retoma o tema fundamental de lembrar-se dos pobres, a

partir de uma entrevista concedida por Dom Nereudo Henrique Freire à jornalista Carmen Peixoto. Esse olhar a partir dos pobres é outra premissa indispensável para uma ecoteologia, porque os gritos da terra são os gritos dos pobres que são os que mais sofrem com a degradação do meio ambiente. Portanto, a conversão ecológica se faz caridade concreta com o próximo, com a defesa dos direitos humanos e com o cuidado com a Casa Comum: tudo isso é parte de uma mesma missão. Além do mais, a conversão ecológica aponta especificamente para uma ética do cuidado, que mais que remeter a uma ideia de proteção, sugere uma prática atenta de escuta, de proximidade, de afeto e de cura.

Em seguida, José F. Castillo Tapia propõe percorrer um caminho que parte da ecologia integral, concebida como paradigma holístico de justiça socioambiental fundamentado na visão cristã da criação, em direção a uma ecosofia, entendida como sabedoria espiritual da Terra, que convida a uma comunhão profunda entre humanidade, natureza e Deus. Esse trajeto é um convite ao diálogo aberto e respeitoso com as espiritualidades indígenas, cujas cosmovisões trazem contribuições inestimáveis para repensar a relação com a Terra em termos de sacralidade, interdependência e reciprocidade. Isso também destaca a importância de integrar saberes transdisciplinares numa espécie de “ecologia dos saberes”: teologia, ciências da terra, filosofia do ambiente, antropologia cultural. “Longe de relativizar a fé cristã, tal diálogo enriquece-a,

desafiando-nos a reencontrar no Evangelho a dimensão cósmica e contemplativa muitas vezes ofuscada pela mentalidade utilitarista moderna”. Segundo o autor, trata-se de desenvolver uma teologia cosmocêntrica em complementariedade à clássica teologia antropocêntrica, sem perder de vista que Cristo é o Centro unificador de todas as coisas [Col 1,16-20].

Enfim, Inny Bello Accioly e Arlete Gomes dos Santos analisam as dimensões pedagógicas dos movimentos de mulheres que lutam por direitos na Amazônia brasileira e as contribuições para uma educação ambiental crítica e comprometida com a justiça social e ambiental. A pesquisa incluiu entrevistas com seis mulheres líderes de movimentos em defesa da Amazônia, respectivamente do Estado de Amazonas, Acre, Rondônia, Maranhão, Tocantins e Pará. O que emerge da indagação são dois compromissos: reconhecer os saberes tradicionais como teologias vivas que desconstróem a dicotomia ocidental entre natureza e cultura; denunciar a violência contra as mulheres que estão na linha de frente da defesa do meio ambiente. A educação ambiental deve dar atenção especial às questões de gênero.

Todas essas perspectivas teológicas, espirituais e pastorais desembocam na articulação das redes eclesiais que representam hoje, segundo Waldecir Gonzaga e Maria Irene Lopes

dos Santos, “expressão viva da esperança cristã, em resposta aos desafios globais e locais, reafirmando o compromisso da Igreja com a promoção da vida plena para todos”. A imagem da rede, feita de fibras e de nós que se entrelaçam e se expandem horizontalmente, reflete a realidade de organizações, movimentos, associações, que trabalham em conjunto em defesa da vida, dos povos e da Terra, unindo forças, juntando sinergias, ampliando a malha de agentes e atores que promovem transformação e ser um sinal de esperança. É para se tornar essa “esperança viva”, que vem de “Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo que nos gerou de novo” [1Pd 1,3], que as redes eclesiais se organizam atuando de forma coletiva, olhando na mesma direção, superando o desafio da fragmentação, assim como faziam as primeiras comunidades cristãs. A mesma carta de Pedro que encorajava os fiéis a manterem-se firmes e unidos na fé, impulsiona hoje as redes eclesiais “a dar razão da própria esperança” [1Pd 3,15] promovendo a justiça, a paz e a integridade da criação, assumindo a missão de cuidar da Casa Comum, protegendo os mais vulneráveis.

As contribuições trazidas por esses textos são bastante sugestivas. O convite dirigidos a todos é de extrair desses ensaios elementos para o debate, a formação e o engajamento contra um conformismo dominante e uma cultura do descarte sobre a vida das pessoas e da criação. Boa leitura.

Ecoteologia feminista, ecologia integral e bem viver: vozes que vem do sul



Ivoneide Queiroz¹

RESUMO

Neste artigo abordaremos a ecoteologia feminista, a ecologia integral e o jeito próprio de viver

¹ Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral pela Universidade Católica do Paraná - PUC-PR; Mestra em Missiologia pelo Instituto Teológico São Paulo - ITESP; Especialista em Ecologia Urbana pela Universidade Internacional - UNINTER; Bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP; Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Filosofia do Recife - FAFIRE. Religiosa da Congregação Franciscana de Maristella; Ganhadora do Prêmio Erwin Kräutler de Teologia Contextual, Diálogo Interreligioso e Pesquisa Teológica da Libertação. É missionária na Amazônia desde 2012. Atualmente reside em Belém - PA. Contato: ivoneideq@hotmail.com

dos povos originários denominado “Bem Viver”, temas que trazem ensinamentos para todos aqueles e aquelas que desejam preservar a vida no planeta ou para os que buscam “um outro mundo possível”. Nestes tempos se faz necessário incluir em nossas reflexões o pensamento decolonial ou “as vozes que vem do sul” e assim trazer a periferia ao centro. Um dos referenciais teóricos para este artigo é a Encíclica Laudato Si’ em seus dez anos de publicação, sobre a qual Macial Maçaneiro [2016, p. 720], em seu texto “Vozes que vem do sul”, enfatiza: “Mais uma vez ouvimos uma voz do sul com a abordagem ética de Francisco ao aproximar crise ecológica e crise social, pelo viés da opção preferencial pelos pobres, em sintonia com a Conferência de Aparecida (cf. DAp 473)”. Com isto queremos dizer que ao abordarmos a ecoteologia feminista, a ecologia integral e o Bem Viver, buscamos tri-



lhar caminhos que se opõem à lógica patriarcal, androcêntrica, capitalista e neoliberal e portanto, procuramos ouvir as “vozes do sul”.

RESUME

In this article, we will address feminist ecotheology, integral ecology, and the indigenous peoples' own way of living called “Good Living,” themes that bring lessons to all those who wish to preserve life on the planet or to those who seek “another possible world.” In these times, it is necessary to include decolonial thinking or “voices from the south” in our reflections, thus bringing the periphery to the center. One of the theoretical references for this article is the Encyclical Laudato Si' in its tenth anniversary of publication, about which Macial Maçaneiro [2016, p. 720], in his text “Voices from the south,” emphasizes: “Once again, we hear a voice from the south with Francis' ethical approach in bringing together ecological crisis and social crisis, through the lens of the preferential option for the poor, in line with the Aparecida Conference [cf. DAp 473].” By this we mean that when we approach feminist ecotheology, integral ecology and Good Living, we seek to follow paths that oppose patriarchal, androcentric, capitalist and neoliberal logic and therefore, we seek to listen to the “voices of the south”.

RESUMEN

En este artículo, abordaremos la ecoteología feminista, la ecología integral y el estilo de vida propio de los pueblos indígenas, conocido como el “Buen Vivir”, temas que aportan lecciones a quienes desean preservar la vida en el planeta o a quienes buscan “otro mundo

posible”. En estos tiempos, es necesario incluir el pensamiento decolonial o las “voces del sur” en nuestras reflexiones, acercando así la periferia al centro. Una de las referencias teóricas de este artículo es la Encíclica Laudato Si' en su décimo aniversario, sobre la cual Macial Maçaneiro [2016, p. 720], en su texto “Voces del sur”, enfatiza: “Una vez más, escuchamos una voz del sur con el enfoque ético de Francisco al conjugar la crisis ecológica y la crisis social, a través de la lente de la opción preferencial por los pobres, en línea con la Conferencia de Aparecida [cf. DAp 473]”. Con esto queremos decir que cuando nos acercamos a la ecoteología feminista, la ecología integral y el Buen Vivir, buscamos seguir caminos que se opongan a las lógicas patriarcales, androcéntricas, capitalistas y neoliberales y por tanto, buscamos escuchar las “voces del sur”.

ECOTEOLOGIA FEMINISTA

RELAÇÃO ENTRE MULHER E NATUREZA

A sociedade patriarcal é um dos desafios para a missão na Amazônia e a teologia feminista, com seu método próprio de fazer teologia, é uma forma de desconstrução das ideologias patriarcais, afinal, as teólogas decidiram não reproduzir as mesmas formulações teológicas desenvolvidas pelos homens ao longo dos séculos. Não aprofundaremos aqui a Teologia Feminista, porém, queremos lembrar que ela tem como base as experiências históricas de sofrimento da mulher, sua opressão psíquica, sexual, econômica, sua marginalização e invisibilização estrutural em



consequência do sexismo nas Igrejas e sociedades. Segundo Silva [2010, p. 88], no fazer teológico feminista, o conhecimento não se dá apenas através do exercício da razão, pois a reflexão não se separa da experiência vital. A hermenêutica feminista é uma nova forma de compreender Deus [GEBARA, 1994, p. 33], pois na tradição cristã a imagem de Deus é uma imagem masculina, a qual aparece como Ser Supremo.

Em seu fazer teológico as mulheres consideraram a mediação de gênero com uma hermenêutica que revela o lugar subordinado das mulheres na hierarquia social e eclesial; tal hierarquia foi produzida por preconceitos que mesmo num discurso de igualdade, articulado pela Teologia da Libertação, manteve-se uma visão que desqualifica a mulher. Por isto, Gebara, em entrevista a Maria José Rosado Nunes [2006], diz que a teologia feita pelas mulheres é uma teologia crítica da Teologia da Libertação, a qual ainda é repleta de imagens masculinas de Deus, sendo necessário, portanto, desconstruí-las.

A afirmação acima, feita praticamente há duas décadas, continua atual, embora alguma coisa tenha mudado entre os teólogos, pois atualmente se desenvolvem diversas “Teologias da Libertação”. Cunha e Mori [2018, p. 158], de certa forma, confirmam isto ao dizer que a teologia da libertação, em sua primeira sistematização [após Medellín], pôs em evidência a dimensão social e teológica da pobreza, “e só depois foi deslocando seu olhar, deixando-se também interpelar por outros tipos de ocultamento dos saberes populares subalternos”. Para os mesmos

autores, os anos 90 foram ricos com relação ao surgimento das teologias feministas, indígenas e afro-americanas da libertação, porém, essas teologias ainda não conheciam os referenciais teóricos da teoria decolonial e das epistemologias do sul. “A teologia cristã precisa ter coragem de intensificar o diálogo com o pensamento decolonial. Se a inteligência da fé busca ter o que dizer à contemporaneidade, ela não pode se colocar distante dela” [CUNHA; MORI, 2018, p. 158].

Se estudarmos sobre a “colonialidade de gênero”, veremos que a perspectiva feminista decolonial surge na América Latina com a crítica ao feminismo ocidental, hegemônico, eurocêntrico, burguês, de onde se importou saberes acadêmicos por longa data. Essa aproximação do feminismo com a perspectiva decolonial significa uma tentativa de descolonizar o próprio feminismo latino-americano. Para Ruether [1996, p. 130], não basta falar da dominação das mulheres como se elas fossem um grupo homogêneo, pois “as mulheres dentro da classe dominante têm privilégios e confortos enormemente diferentes das mulheres da classe mais baixa”. Está na imaginação das pessoas que a mulher branca da sociedade norte-americana “é uma senhora de classe protegida e ociosa, ao passo que a mulher negra é vista como uma mãe forte ou uma mulher da vida, sexualmente disponível”. Infelizmente essas imagens, do tempo da colonização, ainda permanecem em alguns espaços nos dias atuais, por isso, existe a busca de descolonizar o próprio feminismo.

Dito isto, pretendemos dar mais um passo abordando a Teologia Ecofeminista, a qual faz



parte da Teologia Feminista Latino-americana com suas raízes na Teologia da Libertação. Antes, porém, tratemos brevemente sobre a Ecoteologia. Conforme Murad [2019, p. 73], o teólogo brasileiro Leonardo Boff é considerado o fundador da ecoteologia latino-americana. De fato, quando a Teologia da Libertação ainda concentrava sua reflexão nas questões sociais, Boff intuiu que a Terra também sofria assim como sofrem os pobres.

A partir dos escritos de Boff, a ecoteologia latino-americana não só criou raízes, como também estendeu seus ramos. Ela rompe as paredes das instituições universitárias. Deseja tocar a mente, o coração e as mãos das pessoas e das estruturas. Torna-se um saber apaixonado e comprometido com o mundo, espaço do ser humano e de todas as criaturas que constituem nosso planeta [MURAD, 2019, p. 93].

O Papa Francisco, no II capítulo da Encíclica *Laudato Si'*, embora não use o termo “ecoteologia”, nos oferece reflexões sobre a relação entre a ciência e a religião e, portanto, entre a Ecologia e a Teologia, as quais fornecem diferentes abordagens da realidade e podem entrar num diálogo intenso e frutuoso para ambas [LS 62]. Destacamos as seguintes expressões: “Sem repropor aqui toda a Teologia da Criação, queremos saber o que nos dizem as grandes narrações bíblicas sobre a relação do ser humano com o mundo” [LS 65]. “Estas narrações sugerem que a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com

o próximo e com a terra” [LS 66]. Sobre a ecoteologia na *Laudato Si'*, Murad [2020, p. 54] diz que “Francisco assume as descobertas da ecoteologia, expondo o que ele denomina ‘sabedoria das narrações bíblicas’ [LS, 65-75] e ‘o olhar de Jesus’ [LS, 96-100]”.

Passemos agora a considerar a “Ecoteologia Feminista” ou “Ecofeminismo”. Ambos os termos se referem à reflexão que revela a conexão entre “dominação da mulher” e “dominação da natureza”. Em seu artigo, “Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo”, Rosemary Reuther [1996, p. 129] afirma que “o ecofeminismo representa uma união de duas preocupações: a ecologia e o feminismo”. Conforme a mesma autora, “ecofeminismo se funda na intuição básica de que na cultura ocidental - e nas culturas patriarcais de modo geral — há uma conexão fundamental entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza” [p. 130]. Da mesma forma, para Krob, [2014, p. 3629] a Teologia Ecofeminista parte do princípio de que mulher e natureza estão na mesma condição de dominação e exploração. De acordo com Murad [2021, p. 582], “o termo ‘ecofeminismo’ foi cunhado em 1974 pela ativista Françoise D'Eaubonne, que publicou na ocasião o livro *“Le féminisme ou la mort”* [O feminismo ou a morte]”.

Entre as denúncias do Ecofeminismo está o caráter androcêntrico da epistemologia. Em sua obra “Teologia Ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião”, Gebara [1997, p. 33] pontua que quando se falava em conhecimento verdadeiro [científico, filosófico ou teológico], a referência



era o conhecimento articulado pelos homens, já o conhecimento empírico, baseado na experiência cotidiana e tido como “não verdadeiro” era algo próprio das mulheres e dos pobres. A teologia ecofeminista não aceita esta epistemologia e inova ao afirmar que “conhecer não é, em primeiro lugar, um discurso racional sobre o que estamos conhecendo. Conhecer é antes, experimentar e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta” [GEBARA, 1997, p. 57]. Neste sentido, Murad [2021, p. 579] explica que o ecofeminismo “articula prática e teoria, critica o patriarcalismo, o androcentrismo e o neoliberalismo, e propõe um modelo de compreensão do ser humano baseado na reciprocidade, na cooperação e no amor à Terra”.

Por falar em “reciprocidade”, “cooperação” e “amor à terra”, lembremo-nos da ética do cuidado, desenvolvida por Leonardo Boff [1999]: uma ética do cuidado e do bem viver em cujos princípios reside “a ética de um planeta sustentável [...]. Só essa ética do cuidado essencial poderá salvar-nos do pior. Só ela nos rasgará um horizonte de futuro e de esperança” [BOFF, 1999, p.135].

Iraildes Torres [2018] afirma que as mulheres da Amazônia têm um especial cuidado para com a terra, a floresta e as águas. Em suas práticas sociais as mulheres da Amazônia se revestem de uma mística que explica a relação de afetividade e cumplicidade estabe-

lecidas com nossa Mãe Terra, a Pachamama:²

As relações das mulheres com a natureza, especialmente com a Terra, possuem substrato simbólico vital de fecundidade e natalidade. A terra ou a Pachamama é vida, assim como a mulher, tem força geradora e criadora, ambas são fecundas e vitais. Pachamama é um conceito inspirado nas culturas andinas dos povos ameríndios, sobretudo dos indígenas bolivianos e peruanos situados no noroeste argentino, incluindo também indígenas do extremo norte do Chile [TORRES, 2018, p. 47].

Para melhor explicar esta afirmação de que “a terra ou a Pachamama é vida, assim como a mulher”, recorremos a Vandana Shiva³ [2020] que fala sobre o ecofeminismo como uma cosmovisão onde os seres humanos são parte da natureza, não uma entidade separada dela. Desta forma, pontua: “pela noção de interconexão através da vida, a natureza e as mulheres são seres vivos e autônomos, não objetos inertes passivos, explorados e violados pelo poder masculino”. Assim, as mulheres e a natureza são vidas que geram vidas, e não objetos, recursos materiais os quais se pode explorar, como tem sido a prática do capitalismo e patriarcalismo. O Ecofeminismo, que entende o ser humano como parte inte-

2 “Mama refere-se à maternidade e pacha articula conceitos como o tempo e o espaço, a terra, o divino e o sagrado” [TORRES, 2018, p. 47].

3 Vandana Shiva é filósofa e uma das pioneiras do movimento ecofeminista, é também líder ambientalista indiana.



grante do todo, desafia as religiões ou tradições cristãs:

Feminismo e ecologia perguntam às religiões o que estão fazendo das mulheres e o que estão fazendo do corpo da Terra. Perguntam às tradições cristãs de nosso meio sobre a marginalização de grupos sociais e particularmente das mulheres, sobre o poder no interior das instituições religiosas e na formulação de nossas crenças profundas. [GEBARA, 1997, p. 81].

Para Murad [2021, p. 579], “uma teologia ecológica e feminista fecunda a prática e teo-

rias cristãs”, pois é capaz de fazer uma releitura da bíblia e da Tradição com categorias atuais, ajuda a superar o patriarcalismo das Igrejas e amplia a categoria “cuidado”, com a contribuição singular das mulheres.

Com base nos escritos de Ruether, Kerber [2006], diz que o principal objetivo do ecofeminismo é a cura da terra, a qual deve ser integral onde se incluem as relações entre homens e mulheres, entre classes e nações e entre os seres humanos e a terra. “O relacionamento sanado entre os seres humanos e a terra requer uma nova consciência, uma





nova cultura simbólica e uma nova espiritualidade” [KERBER, 2006, p. 184]. Isso significa que só será possível essa cura, se houver uma mudança de mentalidade, uma transformação cultural e espiritual, considerando-se que a cultura ocidental, apoiada parcialmente pelo cristianismo, tem justificado a dominação do homem sobre a mulher e sobre a natureza. Assim explica Ruether [1996, p. 131]: “a religião, especificamente a tradição cristã com suas raízes nos mundos hebreu e greco-romano, tem sido acusada de ser uma das principais fontes dos padrões culturais-simbólicos que inferiorizaram as mulheres e a natureza”. Teles da Silva [2010] também cita a cultura ocidental cristã ao tratar do processo de “descaboclicização” na Amazônia: “nesse processo, a cultura ocidental cristã, incluindo aqui sua racionalidade e religiosidade, impôs-se de forma inexorável como marca da conquista, com pretensões de cultura superior, demonizando os padrões culturais herdados das originais populações indígenas [TELES DA SILVA, 2010, p. 241]. Em outro texto, o mesmo autor pontua: “se é possível atribuir, pelo menos parte da responsabilidade pela destruição da natureza à cultura judaico-cristã em seu afã de domínio sobre a criação, na Amazônia essa índole tornou-se uma invasão catastrófica” [TELES DA SILVA, 2011, p. 184].

Sobre estas acusações feitas à tradição judaica/cristã, o Papa Francisco [LS 67] diz que a interpretação de Gn 1, 28 que apresenta uma imagem do ser humano como dominador e devastador, não é uma interpretação correta e que hoje devemos “ler os textos bíblicos no

seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a ‘cultivar e guardar’ o jardim do mundo [cf. Gn 2, 15]”. Conforme o Papa Francisco, “Cultivar e guardar” são atitudes que revelam uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza. Ao “cultivar” a terra, o ser humano retira algo para si e ao “guardar” a terra, o ser humano garante a continuidade de sua fertilidade para as gerações futuras [cf. LS 67].

ECOLOGIA INTEGRAL NA *LAUDATO SI*

Conforme Tavares [2020, p. 23], “pode parecer redundante, à primeira vista, falar em ‘Ecologia integral’, uma vez que o termo ‘ecologia’, compreendido a partir dos étimos que o compõem [oíkos + lógos], remete-nos a princípios que regem uma convivência harmônica no seio da casa comum”. E daí se conclui que “a integralidade se torna condição imprescindível para que se possa falar em Ecologia”. Conforme Pádua e Lago [2004], foi o biólogo alemão Ernest Haeckel que em 1866 propôs a criação de uma nova disciplina científica ligada ao ramo da biologia: a Ecologia, que teria como função estudar as relações entre as espécies animais e o seu meio ambiente. Ernest Haeckel utilizou a palavra grega oikos, que significa “casa” e cunhou o termo “ecologia” [ciência da casa]. É interessante perceber que da mesma palavra grega oikos derivam, conforme Maçaneiro [2011, p. 140], “três âmbitos fundamentais da vida humana e planetária, que interpelam nosso cuidado e responsabilidade: o ecológico, o ecumênico e o econômico”. Esses âmbitos,



conforme Maçaneiro, são interdependentes, um depende do outro: “a vida de um coopeira com a vida de todos; a morte de um põe em risco os outros dois”.

Com o passar dos tempos surgiram novos ramos da Ecologia: “ecologia humana”, “ecologia social” e “ecologia política”, é por isso que Tavares [2020, p. 24], diz que “sentiu-se a necessidade de acrescentar adjetivos ao substantivo ‘ecologia’ para, assim, explicar dimensões outras que não

fossem redutíveis apenas ao âmbito da biologia”.

Neste sentido, Leonardo Boff, através de um vídeo⁴ apresenta quatro ecologias intimamente relacionadas: ambiental, social, mental e profunda ou integral. Já de acordo com Pádua e Lago [2004], existem quatro grandes áreas do pensamento ecológico: Ecologia natural, Ecologia social, Conservacionismo e Ecologismo:

É importante ter em mente, contudo, que essas diferentes áreas do pensamento ecológico não são compartimentos estanques, isolados entre si. No fundo, elas são diferentes facetas de uma

4 As 4 Ecologias. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=P8Hf0TqvAJE>. Acesso em: 15 set. 2022.

mesma realidade e se complementam mutuamente: a Ecologia Natural nos ensina sobre o funcionamento da natureza, a Ecologia Social sobre a forma como as sociedades atuam sobre esse funcionamento, o Conservacionismo nos conduz à necessidade de proteger o meio natural como condição para a sobrevivência do homem, e o Ecologismo afirma que essa sobrevivência implica uma mudança nas bases da vida do homem na Terra. [PÁDUA; LAGO, 2004, p.16].

As discussões sobre “Ecologia”, “Meio ambiente” ou “Casa Comum”, tem aumentando consideravelmente no mundo inteiro, principalmente diante da crise ambiental sem precedentes nos nossos dias. Como se sabe, essa crise deriva-se das relações entre o ser humano e a natureza. E para surpresa

de alguns, “entre as causas mais importantes da atual crise ecológica encontra-se a tradição judeu-cristã”, diz Lynn White [apud KERBER, 2006, p. 58] ao tratar sobre as raízes da crise ambiental.

Na história da humanidade, a natureza passou a ser concebida cada vez mais como um objeto a ser possuído e explorado; a ação do ser humano sobre o meio ambiente tem se tornado cada vez mais insustentável e destrutiva. Segundo Gonçalves [1998, p. 35], “a ideia



A Laudato Si’ também nos fala da “humildade e sobriedade”, um estilo de vida capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo.



de uma natureza objetiva e exterior ao homem, o que pressupõe uma ideia de homem não-natural e fora da natureza, cristaliza-se com a civilização industrial inaugurada pelo capitalismo”. Essa ideia de “ser humano fora da natureza” é desastrosa porque destruindo a natureza, o ser humano destrói a si mesmo. É necessário, portanto, resgatar os valores e o respeito pela natureza, pela Casa Comum com a consciência de que a Terra é um ser vivo, como está expresso na Declaração dos Direitos da Mãe-Terra⁵ e o ser humano é parte integrante da mesma e não um ser superior com poderes para dominá-la. A conscientização ambiental e a luta por novas relações entre o ser humano e a natureza visa contribuir para que a terra e todas as espécies vivas, inclusive o ser humano, possam continuar existindo.

Diante dessa realidade, o Papa Francisco, “vindo do fim do mundo” como ele mesmo diz, conhece bem o que é opção pelos pobres, pela justiça social e pela libertação e por isso compreende que para salvar a vida é necessário incluir a Mãe-Terra que, igualmente aos pobres, é explorada pelo sistema capitalista. Assim, em 2015, presenteou a humanidade com a encíclica *Laudato si'* onde ele aborda entre outros temas, a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta; a convicção de que, no mundo, tudo está interligado; a crítica do novo paradigma

e da tecnologia com suas formas de poder; outras maneiras de entender a economia e o progresso; o valor próprio de cada criatura; o sentido humano da ecologia; a necessidade de debates sinceros e honestos; a grave responsabilidade da política internacional e local; a cultura do descarte e a proposta dum novo estilo de vida [cf. n. 16].

O IV Capítulo [137-162] da *Laudato Si'* é todo dedicado a “Ecologia Integral”. Os problemas atuais exigem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial, por isso, Papa Francisco busca “refletir sobre os diferentes elementos de uma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais” [LS 137], superando os limites de uma ecologia ambiental e mostrando que as questões ambientais e justiça social estão intimamente interligadas, aliás, todas as coisas, instâncias e saberes estão interligados:

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza [LS 139].

Para deixarmos bem claro a importância desta questão de que “tudo está interligado”, podemos ver que Papa Francisco repete muitas vezes essa expressão em sua Encíclica *Laudato Si'*: “tudo está relacionado” [92; 120; 142]; “tudo está inter-relacionado” [70], “tudo está intimamente relacionado” [137], “tudo está interligado” [91; 117; 138; 240]; “tudo está estreitamen-

5 O conceito de que “a mãe terra é um ser vivo” foi oficializado em 2010, na Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra.



te interligado” [16]. Desta forma, compreende-se que a ecologia integral diz respeito não apenas à “ecologia verde”, mas também à humana, econômica, social, cultural e à ecologia da vida cotidiana, ou seja, “ecologia e justiça social andam juntas”.

Boff, em 1999 em seu livro “Saber Cuidar” já afirmava: “**é urgente assumir este novo éthos** de cuidado, de sinergia, de re-ligação benevolência, de paz perene para com a Terra, para com a vida, para com a sociedade e para com o destino das pessoas, especialmente das grandes majorias empobrecidas e condenadas da Terra [BOFF, 1999, p. 39]. Da mesma forma, o teólogo sul-africano Steve de Gruchy, ao falar de uma “agenda marrom” (luta contra a pobreza) e uma “agenda verde” (luta pela ecologia), defende a proposta de uma “agenda oliva”⁶, em que a luta por justiça social e a luta em defesa da preservação ambiental estão interligadas. Assim ele se expressa: “Somente uma espiritualidade integrada baseada em uma visão integrada, algo semelhante a uma agenda oliva, pode nos dar pistas para a sustentabilidade” [GRUCHY, 2011, p. 270]. Marcial Maçaneiro afirma que é por isso que o Papa Francisco insere oficialmente a ecologia no ensino social da Igreja:

Focada no cuidado da nossa casa comum – a Terra em que habitamos – a encíclica *Laudato si’* [...] é o primeiro documento pontifício totalmente dedicado à

questão ecológica. Assim Papa Francisco insere oficialmente os temas do meio ambiente, sustentabilidade e cuidado da natureza no ensino social da Igreja, coroando um percurso que vinha desde João XXIII com *Mater et Magistra* até Bento XVI com *Caritas in veritate* [cf. LS 15] [MAÇANEIRO, 2015, p. 437].

Além de ser o primeiro documento pontifício totalmente dedicado à questão ecológica, a *Laudato Si’* conjuga “ecologia” com as “questões sociais e humanas”, que já foram amplamente tratadas no ensino social da Igreja, porém, separadamente. Conforme Papa Francisco, “uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” [LS 49]. A exploração do meio ambiente por parte do ser humano acontece há muito tempo, mas, nada se compara ao que se vê depois que entrou em vigor o capitalismo. E mais uma vez lembramos a necessidade de fazer uma relação entre a natureza e a sociedade que a habita, “isto nos impede de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos” [LS 139]. E por isso, é necessário, no dizer de Leonardo Boff, ouvir “o grito da terra e o grito dos pobres”, pois o mesmo sistema que oprime e explora o pobre também oprime e explora a Terra.

Sobre esses “pecados capitais”, o Papa Francisco faz sérias denúncias em sua encíclica,

6 “Agenda oliva” em alusão ao caroço marrom e a polpa verde da azeitona, conforme ZWETSCH, Roberto [2008, p. 69].



apontando o modelo de desenvolvimento em vigor como destruidor da natureza e dos mais vulneráveis: as populações tradicionais, os pobres, os mais frágeis [cf. LS 48]. A crise ambiental grave que hoje afeta a humanidade necessita, portanto, de uma “conversão ecológica” das sociedades humanas e das pessoas que as compõem. É preciso mudar de direção (HUMMES, 2019, p. 43). Este caminho de conversão, de mudança de rota, de direção, favorece a “consciência social, a busca de qualidade de vida na cidade, a espiritualidade integradora, a sensibilidade para a beleza, a gratuidade na existência, a renúncia ao consumismo, a adoção de um modelo de vida simples e alegre” [MURAD, 2016, p. 221-222].

Francisco de Assis, patrono da ecologia e grande inspirador do Papa Francisco⁷, nos ensina que a conversão ecológica acontece na medida em que estabelecemos uma relação harmoniosa com todo o cosmos. É preciso se comportar como irmão ou irmã de todas as criaturas, respeitando, admirando e amando a tudo e a todos. E assim poder louvar ao criador: “Louvador sejas, meu Senhor, por todas as suas criaturas!”. O Papa Francisco na *Laudato si'* refere-se a São Francisco como modelo belo e motivador; o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade: “Era um místico e um peregrino que vivia

com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo” [LS 10]. Portanto, como foi necessário São Francisco passar por uma conversão do filho devasso de família rica para tornar-se um monge pobre de contemplação e valorização da natureza, é urgente uma conversão ecológica que leve o ser humano a uma convivência harmoniosa com todo o cosmos. Além de sensibilidade e cuidado, serão necessárias renúncias e adaptações por parte dos seres humanos. O modelo capitalista de constante crescimento, altamente predatório para a natureza, não é sustentável.

O capítulo IV do Documento Final do Sínodo da Amazônia propõe “novos caminhos de conversão ecológica” a partir da Encíclica *Laudato Si'*. Diante da agressão cada vez maior contra a Amazônia, o que ameaça a vida no planeta, a Igreja na Amazônia se coloca a caminho, acolhendo a proposta da ecologia integral do Papa Francisco e por isso diz o Documento: “Reconhecendo as feridas causadas pelo ser humano em nosso território, queremos aprender de nossos irmãos e irmãs dos povos originários, num diálogo de saberes, o desafio de dar novas respostas buscando, modelos de desenvolvimento justo e solidário” [DFSA n. 65]. Por isso, abordaremos a seguir, o Bem Viver como uma prática descolonizadora que contribui para a continuidade da vida no planeta.

O BEM-VIVER:

“HUMILDADE SADIA E SOBRIEDADE FELIZ”

De acordo com o equatoriano Alberto Acosta [2016, p. 23], “na América Latina, nas úl-

7 O próprio Papa Francisco nos diz: “Tomei o seu nome por guia e inspiração, no momento da minha eleição para Bispo de Roma” [LS 10].



timas décadas, surgiram profundas propostas de mudança que se apresentam como caminhos para uma transformação civilizatória”. Trata-se de mobilizações e rebeliões do povo, de modo especial dos povos indígenas do Equador e Bolívia que formam a base do que se conhece hoje como *Buen Vivir*, no Equador, ou *Vivir Bien*, na Bolívia⁸. Para Acosta, o *Bem Viver* não é apenas um princípio arraigado no ambiente andino e amazônico e sim, é uma filosofia universalmente relevante, em construção, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. Esta filosofia projeta um novo ordenamento social, econômico e político, o que significa uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de organizar a própria vida, deixando para trás o “desenvolvimento” pautado pela acumulação de capital e pela superexploração de recursos naturais para investir em uma visão diferente [ACOSTA, 2016, p. 89]. Desta forma, Acosta desenvolve uma proposta alternativa ao capitalismo e suas lógicas de devastação socioambiental. É necessário pensar outras sociedades sustentáveis que não coloquem em risco a sobrevivência dos seres no Planeta:

A visão de mundo dos marginalizados pela história, em especial dos povos e

nacionalidades indígenas, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a Natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta” [ACOSTA, 2016, p.25].

O Bem Viver é, portanto, uma tarefa descolonizadora, por ser uma ideia diretamente atrelada aos saberes e às tradições indígenas, concepções que estiveram ocultas e subjugadas por muito tempo: “O Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência [ACOSTA, 2016, p. 90]. É viver em aprendizado e convivência com a natureza, sentindo-se “parte” dela e não “à parte” dos demais seres do planeta, afinal, “tudo está interligado” [LS, 91]. Em outras palavras:

O Bem Viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da *Pacha Mama*. Não se trata de “viver melhor”, supondo diferenças que, no fim das contas, conduzem a que poucos vivam às custas do sacrifício de muitos [ACOSTA, 2016, p. 83].

Sobre a expressão: “viver melhor”, Acosta [2016, p. 90] diz que não se pode confundir os conceitos de Bem Viver com o de “viver melhor”. Isso nos incita a uma competição, incentivando a disputa, em oposição à harmonia. E para que alguns possam “viver melhor”, milhões de pessoas tiveram e têm de “viver mal”. Aqui lembramos mais uma vez o capitalismo “que, em

8 As expressões mais conhecidas do Bem Viver remetem a idiomas originários de Equador e Bolívia: no primeiro caso é *Buen Vivir* ou *sumak kawsay*, em *kichwa*, e no segundo, *Vivir Bien* ou *suma qamaña*, em *aymara*, além de aparecer também como *nhandereko*, em guarani [ACOSTA, 2016, p. 75].



essência, acelerou o divórcio entre seres humanos e Natureza”, como diz Acosta [2016, p. 156]. O Bem Viver porém, não critica apenas o capitalismo mas também os socialismos antropocêntricos e toda forma de autoritarismo, é por isso que ele se projeta como uma proposta de transformação civilizatória, “rumo a visões sociobiocêntricas, com as consequências políticas, econômicas e sociais que hão de surgir no processo. Neste sentido, Leonardo Boff [2010, p. 198] diz que “o Bem Viver serve de base para um outro tipo de socialismo, diferente daquele ensaiado e fracassado do século XX. É o socialismo do bem viver da democracia comunitá-

ria, da participação de todos e do respeito pela natureza”. Em outro texto, ao falar do biorregionalismo, Boff [2015] diz que “o biorregionalismo permite deixar para trás o objetivo de ‘viver melhor’ para dar lugar ao ‘bem viver e conviver’ dos andinos, que implica sempre o bem-estar para toda a comunidade, entrando em harmonia com a Mãe Terra”, que juntamente com os elementos da natureza garantem nossa vida e a vida dos demais seres vivos do ecossistema.

A Revista *Porantim* [CIMI, 2015] trouxe uma reflexão sobre os sistemas de vida que têm como fundamento o Bem Viver, sob o título: “O Bem Viver indígena e o futuro da humanidade”. Con-



forme o texto, “os povos indígenas têm construído experiências realmente sustentáveis que podem orientar nossas escolhas futuras e assegurar a existência humana” pois, vivem sob os princípios da reciprocidade entre as pessoas, da amizade fraterna, da convivência com outros seres da natureza e do profundo respeito pela terra. A vivência de vários povos indígenas do Brasil foi compartilhada nesta matéria, por exemplo, a experiência do Povo Tupinambá de Olivença, que busca sempre a igualdade entre os jovens, homens, mulheres e anciãos. Na agricultura, produzem para todos, as roças são feitas em conjunto, ninguém fome. A experiência é contada pelo Cacique Babau, da Bahia, o qual conclui:

As pessoas que vivem com o pensamento no capitalismo não aceitam essa nossa maneira de pensar. Nos acusam de não saber usar os recursos da terra, nos maltratam e consideram nossa forma de viver ultrapassada. Estamos sendo criminalizados porque lutamos para garantir a nossa terra que, para nós, é geradora de vida. Mas os Tupinambá não abrem mão de sua maneira de viver. Quando se tem o Bem Viver no coração nada é capaz de nos causar tanto sofrimento, nada é capaz de nos destruir” [Cacique Babau, 2015].

O modo de vida dos povos indígenas, baseado no respeito, na partilha e interesses coletivos, tem muito a ensinar a humanidade, não cabem neste modo de vida os projetos de exploração abusiva dos recursos naturais nem os projetos que se baseiam na exploração da pessoa humana. Hoje, se fala muito em “conversão ecológica”, “humildade sadia”, “so-

briedade feliz”, “fraternidade universal” e outras expressões que se opõem à lógica do capitalismo neoliberal. Vejamos por exemplo, o que diz a Exortação Apostólica Querida Amazônia:

Os povos indígenas da Amazônia expressam a autêntica qualidade de vida como um «bem viver», que implica uma harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica e manifesta-se no seu modo comunitário de conceber a existência, na capacidade de encontrar alegria e plenitude numa vida austera e simples, bem como no cuidado responsável da natureza que preserva os recursos para as gerações futuras. Os povos aborígenes podem ajudar-nos a descobrir o que é uma sobriedade feliz e, nesta linha, «têm muito para nos ensinar». Sabem ser felizes com pouco, gozam dos pequenos dons de Deus sem acumular tantas coisas, não destroem sem necessidade, preservam os ecossistemas e reconhecem que a terra, ao mesmo tempo que se oferece para sustentar a sua vida, como uma fonte generosa, tem um sentido materno que suscita respeitosa ternura [QAm 71].

A *Laudato Si'* também nos fala da “humildade e sobriedade”, um estilo de vida capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo. “A espiritualidade cristã propõe um crescimento na sobriedade e uma capacidade de se alegrar com pouco” [LS 222]. “A sobriedade, vivida livre e conscientemente, é libertadora. Não se trata de menos vida, nem vida de baixa intensidade; é precisamente o contrário [LS 223]. Isso nos remete à espiritualidade franciscana onde a humildade,



simplicidade e o despojamento ocupam um lugar central. A pobreza e o despojamento de Francisco de Assis, falam alto para aqueles e aquelas que buscam sinceramente o esvaziamento, a abertura de um espaço em si para acolher o projeto de Jesus Cristo pobre e crucificado, “loucura para o mundo” como diz São Paulo. Francisco de Assis soube muito bem o que significa ser louco para o mundo; um dia ele escutou do Senhor:

Francisco, se quiseses conhecer a minha vontade, deverás desprezar e odiar tudo o que carnalmente amaste e desejaste possuir. Depois que começares a fazer assim, as coisas que antes te pareciam suaves e doces serão para ti insuportáveis e amargas, mas das que te causavam horror, poderás haurir uma grande doçura e uma suavidade imensa [HILDEFONSO; REIS, 1991, p. 654].

Assim, Francisco de Assis renunciou a tudo o que pudesse lhe atrapalhar no seguimento de Jesus pobre e crucificado. “A pobreza e a austeridade de São Francisco não eram simplesmente um ascetismo exterior, mas algo de mais radical: uma renúncia a fazer da realidade um mero objeto de uso e domínio” [LS 11]. Para missionários e missionárias, o despojamento é atitude essencial na missão. A expressão “tirar os sapatos” usada pelos Missiólogos Bevans e Schroeder [2016] significa que missionários e missionárias ao saírem ao encontro dos outros, tornando-se hóspedes na casa deles devem saber renunciar o que já lhe é conhecido, é deixar a família, pátria, cultura ou costumes. É um verdadeiro processo de despojamento, essa “saída de si” e “entrada na casa do outro” para o discípulo enviado, o qual é chamado a viver a condição de hóspede [Mt 10,11],

de peregrino [Lc 24,18] e de estrangeiro [1Pd 2,11] rumo ao mundo do outro [BEVANS; SCHROEDER, 2016, p. 60]. Já para Paulo Suess [2011, p. 77], em se tratando de despojamento, é preciso atravessar as fronteiras com pouca coisa na “bagagem” porque “com malas pesadas ninguém vai longe”. Não se trata apenas de não levar objetos materiais, mas principalmente seguir sem apego às próprias idéias, desejos e saberes:

A caminhada missionária exige despojamento como exercício cotidiano que envolve todas as dimensões da vida. Despojamento pode significar desapegar-se de privilégios e soltar ao vento desejos, saberes e objetos que criam dependências. O desapego é central para a construção de uma vida inteira, livre, integral [SUESS, 2011, p.77].

Ainda segundo Suess [2011, p. 77], a vida inteira, livre, integral, “exige a capacidade de tecer relações e de produzir gestos de esvaziamento de si e disponibilidade para interagir com os outros”. Aqui lembramos a solidariedade que é parte integrante da espiritualidade missionária, apontando para o definitivo e para um Reino de justiça e de fraternidade para todos. O despojamento leva o missionário, a missionária a percorrer o caminho dos pobres com e como os pobres; vai aonde ninguém quer ir e torna-se a pessoa da solidariedade.

Finalmente, falemos da “conversão ecológica”, tão importante neste caminhar da Igreja em busca de novas relações ou em busca de um novo estilo de vida que favoreça a vida no planeta. Na Encíclica *Laudato Si'*, Papa Francisco cita Francisco de Assis que é modelo de “uma sã relação com



a criação como dimensão da conversão integral da pessoa” [LS 218], o que exige reconhecer os próprios erros, pecados, vícios ou negligências, e arrepender-se de coração, mudar a partir de dentro. É necessário examinar o próprio comportamento e reconhecer de que modo se ofende à criação de Deus, seja com ações ou incapacidade de agir. É necessário mudar hábitos, ser coerentes com o que se prega e ser guardiões da criação: “Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa” [LS 217].

Depois de mais de 800 anos, Francisco de Assis continua inspirando homens e mulheres do século XXI: em maio de 2019, Papa Francisco convidou jovens de todas as partes do planeta para participarem do Encontro da “Economia de Francisco” em Assis, porém, devido à pandemia o Encontro realizou-se presencialmente em 2022. A Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara [ABEFC]⁹ produziu a cartilha “Economia de Francisco e Clara - Economia para o bem viver dos povos, na qual constam “os dez princípios da Economia de Francisco

e Clara”, dos quais destacamos o princípio 3: “Cremos em alternativas anticapitalistas” [ABEFC, p.19] no qual é afirmada a crença no Bem Viver em oposição ao capitalismo, sistema econômico que gera exclusão e desigualdades, o qual precisa ser superado, juntamente com o colonialismo e patriarcado; afirma-se também que “o bem viver é a filosofia prática que nos faz caminhar na direção da nova economia construída sob o paradigma da igualdade, da sustentabilidade e da cidadania.” Com isto, concluímos que o Bem Viver diz respeito ao fortalecimento das relações humanas comunitárias e solidárias, onde se fortalece o respeito à diversidade de pessoas e à Mãe-irmã Terra com tudo o que nela vive, abandonando o extrativismo desenfreado sem descuidar das necessidades da população numa busca constante de equilíbrio na Casa Comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo Autonomia Literária. Elefante, 2016. 264p.

BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER Roger P. **Diálogo profético**: reflexões sobre a missão cristã hoje. Tradução de: J. Andrade. São Paulo: Paulinas, 2016. 230 p.

BOFF, L. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, L. **Cuidar da terra, proteger a vida**: como evitar o fim do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

9 A ABEFC possui membros em todos os estados do Brasil e iniciou, em 2020, a construção de comissões articuladoras da Economia de Francisco e Clara em cada regional da CNBB. Originalmente o movimento chama-se “Economia de Francisco” porém a ABEFC inseriu a figura de Clara para contemplar também a dimensão feminina, afinal, uma nova sociedade só será possível a partir das vozes silenciadas por esse atual sistema que escraviza, explora e mata. Uma dessas vozes é a voz da mulher.



BOFF, L. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995,

BOFF, L. Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra. 20. ed. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2014.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato si'** Louvado sejas: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Querida Amazônia**. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. Roma, 2 fev. 2020. São Paulo: Paulinas, 2020.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d' água, 1997. 135p.

GEBARA, Ivone. **Teologia em ritmo de Mulher**. São Paulo: Paulinas, 1994. 126p. [Coleção mulher: tema atual].

GONÇALVES, C. Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. São Paulo: Contexto, 1998.

GRUCHY, Steve de. Nossa casa e seus esgotos: espiritualidade e ética na agenda da sustentabilidade. In: SUSIN, L. C.; SANTOS, Joe Marçal G. [orgs.]. **Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 263-275.

HUMMES, Cláudio. **O sínodo para a Amazônia**. São Paulo: Vozes. 2019.

KERBER, Guillermo. **O ecológico na teologia latino-americana**: articulação e desafios. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MAÇANEIRO, Marcial. Ecologia, fé e justiça social: Para uma recepção da Encíclica *Laudato si'* do Papa Francisco. In: **Revista Medellín**, CELAM, Bogotá, n. 163, p. 435-460, set./dez. 2015.

MAÇANEIRO, Marcial. **Religiões e ecologia**: cosmovisão, valores, tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011.

MAÇANEIRO, Marcial. Vozes do Sul na encíclica *Laudato si'*: fontes e temas. **Pistis & Praxis**. Teologia Pastoral, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 715-760, set./dez. 2016.

MURAD, A. Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. **Fronteiras - Revista de Teologia da Unicap**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 65-97, jan./jun., 2019

MURAD, A. Ecosofia na Deep Ecology e a Ecologia Integral da *Laudato si'*: convergência nas diferenças. In: FOLLMANN, José Ivo [org.]. **Ecologia Integral**: abordagens [im]pertinentes. v. 1. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 37-57.

MURAD, A. Hermenêutica Ecofeminista e Ecoteologia. **Interfaces Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 53, n. 3, p. 579-606, set./dez. 2021.

MURAD, A. *Laudato si'* – pistas pastorais para conhecer e colocar em prática. In: MURAD,



Afonso; TAVARES, Sinivaldo Silva [org.]. **Cuidar da Casa Comum**: chaves de leitura teológicas e pastorais da *Laudato si'*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 218-239.

NUNES, Maria José Rosado. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, p. 294-304, jan./abr. 2006.

PÁDUA, José Augusto; LAGO, Antônio. **O que é ecologia**. São Paulo: Brasiliense, 2004. [Coleção Primeiros Passos].

QUEIROZ, Ivoneide Viana de. **Vida Religiosa feminina na Amazônia entre 1970 e 2020**: contribuições para uma Igreja com rosto amazônico e uma ecologia integral. 2023. 347 f. Tese de Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2023.

REUTHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 2, p. 129-139, 1996.

SHIVA, V. Ecofeminismo. Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 1 set. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602416-ecofeminismo-artigo-de-vandana-shiva>. Acesso em: 04. jul. 2025.

SILVA, Silvia R. de Lima. Abriendo Caminos, Teología Feminista y Teología Negra Feminista Latinoamericana. **Magistro**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2010. Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/view/1055>. Acesso em: 04 jul. 2025.

SUESS, Paulo. **Introdução à Teologia da Missão**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

TAVARES, Sinivaldo Silva. Ecologia Integral: um novo paradigma. In: FOLLMANN, José Ivo [org.]. **Ecologia Integral**: abordagens [im]pertinentes. v. 1. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 23-35.

TELES DA SILVA, Antônio. O Ethos Cultural Amazônico em Dalcídio Jurandir. Aportes para uma Teologia Amazônica. Orientador: Prof. Dr. Rudolf von Sinner. 2010. 317p. Tese de doutorado apresentada à Escola Superior de Teologia, junto ao Programa Ecumênico de Pós-graduação em Teologia. São Leopoldo, 2010.

TELES DA SILVA, Antônio. Teologia amazônica: ecologia e libertação. In: SUSIN, L. C.; SANTOS, Joe Marçal G. [orgs.]. **Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 183-191.

TORRES, Iraíldes Caldas. Gênero e Ecoteologia na Amazônia. **Revista Ecoteologia**. REPAM, Brasília, p. 46-50, 2018.

DA ECOLOGIA INTEGRAL À ECOSOFIA: Caminho Espiritual em Diálogo com Povos Indígenas



José F. Castillo Tapia, SJ¹

Resumo: Diante da crise socioambiental contemporânea, este artigo propõe um caminho que parte da ecologia integral, como visão ética e holística promovida pela Igreja Católica, rumo à ecosofia, entendida como sabedoria espiritual da Terra. Enriquecido

pelo diálogo com os povos indígenas, o texto articula elementos de teologia, espiritualidade ecológica e cosmovisões ancestrais, buscando uma conversão ecológica que una fé, justiça social e cuidado com a Casa Comum.

Palavras-chave: Ecologia integral; Ecosofia; Cosmovisões indígenas; Espiritualidade ecológica; Diálogo intercultural.

Resumen: Ante la actual crisis socioambiental, este artículo propone un itinerario que va desde la ecología integral —visión ética y holística impulsada por la Iglesia Católica—

¹ José F. Castillo Tapia, SJ, jesuíta espanhol. Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia universidade Comillas [Madri], Mestre Teologia sistemática pela Faculdade Jesuíta [FAJE] de Belo Horizonte. Atualmente trabalha em Roraima acompanhando os povos Wapichana e Macuxi. josecastillo@jesuitas.es



hacia la ecosofía, comprendida como sabiduría espiritual de la Tierra. En diálogo con los pueblos indígenas, el texto entrelaza teología, espiritualidad ecológica y cosmovisiones ancestrales, apuntando hacia una conversión ecológica que integre fe, justicia social y cuidado de la Casa Común.

Palabras clave: Ecología integral; Ecosofía; Cosmovisiones indígenas; Espiritualidad ecológica; Diálogo intercultural.

INTRODUÇÃO

A crise socioambiental contemporânea, marcada pelas mudanças climáticas, devastação ecológica e profundas desigualdades sociais, tem desafiado a humanidade a repensar sua relação com a Terra. Diante desse contexto, emergem novos paradigmas que articulam ecologia e justiça social, ciência e espiritualidade, buscando uma resposta integrada ao “grito da Terra e ao grito dos pobres” [expressão consagrada por Leonardo Boff em meados da década de 1990] [BOFF, 1995]. A tradição cristã, especialmente a Igreja Católica sob a liderança do Papa Francisco, vem propondo a ecologia integral como visão holística que entrelaça o cuidado com o meio ambiente e a defesa dos pobres, reconhecendo que há “uma única e complexa crise socioambiental” e que “tudo está interligado” [LS 139]. Por outro lado, pensadores nas interfaces da teologia, filosofia e ecologia têm recorrido ao conceito de ecosofia – literal-

mente, “sabedoria da Terra” – para enfatizar a necessidade de uma sabedoria espiritual ecológica, uma reconciliação entre humanidade e natureza em nível mais profundo [MURAD, 2020, P. 37].

Este artigo, de caráter teológico, propõe-se a explorar o caminho que vai da ecologia integral à ecosofia, entendendo-o como um itinerário espiritual enriquecido pelo diálogo intercultural com os povos indígenas. Parte-se do reconhecimento de que os povos originários guardam sabedorias ancestrais sobre a interconexão de toda a vida e sobre a sacralidade da Terra, as quais podem iluminar e desafiar a teologia cristã e a práxis pastoral contemporânea. O caminho aqui traçado combina exposição conceitual, análise crítica e proposta pastoral.

Iniciaremos pela fundamentação teórica dos conceitos centrais: primeiro, a ecologia integral tal como delineada pelo magistério recente (notadamente as encíclicas *Laudato Si'* de 2015 e a exortação *Querida Amazônia* de 2020); em seguida, o conceito de ecosofia conforme desenvolvido por autores como Raimon Panikkar, Leonardo Boff e outros pensadores que articulam ecologia, filosofia e espiritualidade. No desenvolvimento temático, aprofundaremos o diálogo com as espiritualidades e cosmovisões indígenas, reconhecendo nelas fontes de sabedoria para uma nova relação com a Terra e identificando pontos de convergência e tensão com a teologia cristã. Em seguida, abordaremos o diálogo intercultural como desafio e oportunidade para a Igreja, sobretudo no contexto da pastoral inculturada junto a povos indígenas e tradicionais.



Na seção de análise crítica e propostas teológicas, discutiremos as implicações desse diálogo para a teologia e a ação pastoral: como a ecosofia, iluminada pela ecologia integral e pela sabedoria indígena, pode inspirar uma conversão ecológica da Igreja, sugerindo novos caminhos espirituais, éticos e litúrgicos. Por fim, na conclusão, sintetizaremos as ideias apresentadas e apontaremos perspectivas propositivas de como a ecosofia – entendida como sabedoria ecológica espiritual – pode animar um novo caminho para a Igreja e a humanidade, em harmonia com a “casa comum”.

ECOLOGIA INTEGRAL: CONCEITO E FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

O termo ecologia integral ganhou centralidade na reflexão católica contemporânea através da Encíclica *Laudato Si'* [LS], do Papa Francisco. Nessa carta sobre o cuidado da casa comum, Francisco propõe uma compreensão abrangente da crise ecológica, superando visões fragmentárias. *Laudato Si'* afirma que “não há duas crises separadas, uma ambiental e outra social, mas uma única e complexa crise socioambiental” [LS 139]. Por isso, as soluções requerem uma abordagem integrada que considere simultaneamente a proteção do meio ambiente, a justiça para com os pobres e o bem-estar social. Em outras palavras, a ecologia integral inclui “claramente as dimensões humanas e sociais” da realidade [LS 137-138].

Esse conceito fundamenta-se em alguns princípios-chave expostos em *Laudato Si'*. Um deles é a interdependência de toda a criação:

“tudo está interligado” [LS 16, 86, 117 etc.], de modo que o ser humano faz parte de uma imensa teia da vida e não pode se considerar isolado ou superior aos demais seres [LS 138-139]. A natureza não é vista como um mero objeto ou cenário externo, mas como casa comum da qual somos parte e com a qual nos relacionamos intimamente [LS 139]. Assim, a ecologia integral rompe com o antropocentrismo moderno estreito e denuncia a “visão fragmentada” que separa o ser humano da natureza e divide os problemas em setores estanques. Em vez disso, propõe um novo paradigma relacional, em que questões ambientais, econômicas, sociais, culturais e espirituais são abordadas de modo sistêmico e integrado.

Outro pilar é a inseparabilidade entre ecologia e justiça social. A ecologia integral “é inseparável da noção de bem comum” [LS 4], princípio central da doutrina social da Igreja. Cuidar do meio ambiente implica cuidar das pessoas, especialmente dos pobres e vulneráveis, já que estes são os mais atingidos pela degradação ambiental. A encíclica enfatiza a “opção preferencial pelos pobres” dentro da questão ecológica [LS 158], bem como a justiça intergeracional, isto é, a responsabilidade para com as futuras gerações [LS 159-162]. Desse modo, o cuidado ecológico adquire clara dimensão ética e social, ligando a sustentabilidade ambiental à dignidade humana e à paz.

A raiz teológica dessa visão integral está na compreensão da criação como obra de Deus confiada à família humana e na visão bíblica do ser humano como guardião e cuidador [cf. Gn 2,15]. Francisco retoma a noção de “ecologia



humana”, já presente no magistério anterior [p.ex., João Paulo II e Bento XVI], indicando que a crise ecológica exterior reflete também uma crise moral e espiritual interior do ser humano [LS 155]. A ecologia integral requer, assim, uma conversão ecológica global [expressão cunhada por João Paulo II em 2001 e assumida por Francisco] – uma mudança profunda nos estilos de vida, nos modelos de produção e consumo, e nas estruturas de poder [LS 5]. Essa conversão inclui reconhecer “o valor inalienável do ser humano” em todas as suas etapas e condições [LS 72-135], assim como o valor intrínseco de cada criatura independente de sua utilidade [LS 140].

Em Querida Amazônia [QA], exortação pós-sinodal de 2020, o Papa Francisco reforça e aplica o paradigma da ecologia integral ao contexto específico da Amazônia. Francisco fala de quatro “sonhos” para a Amazônia – social, cultural, ecológico e eclesial – os quais evidenciam a abordagem integral. No “sonho ecológico”, ele expressa “o sonho de uma Amazônia que preserve aquela distintiva beleza natural e vida transbordante que a enche” [QA 7-8] e conclama ao cuidado da biodiversidade e das culturas locais juntas. Querida Amazônia destaca que cuidado das pessoas e cuidado dos ecossistemas são inseparáveis [QA 42]. De modo incisivo, o Papa afirma que “aprendendo com os povos nativos, podemos contemplar a Amazônia [...] amá-la, e não apenas usá-la; [...] sentir-nos intimamente unidos a ela, e não só defendê-la: e então a Amazônia tornar-se-á nossa como uma mãe” [QA 55]. Essa belíssima imagem da Amazônia como mãe –

claramente inspirada na cosmovisão indígena – é apresentada como fruto de um aprendizado com os povos originários, que ensinam a contemplar o mundo “não como alguém de fora, mas dentro, reconhecendo os laços” que nos unem a todos os seres [QA 45-55].

Temos, portanto, que a ecologia integral, além de um conceito teórico, configura-se como um apelo espiritual e cultural à “conversão do olhar”: enxergar a Terra não como objeto de exploração, mas como sujeito de valor, até mesmo como mãe e irmã [imagem já evocada por São Francisco de Assis no Cântico das Criaturas e retomada na *Laudato Si'*]. Implica, ademais, integrar a dimensão ecológica em todos os âmbitos da vida humana – economia, política, educação, urbanização, cultura e religiosidade – promovendo um novo paradigma civilizatório. Em suma, ecologia integral significa abraçar uma visão holística na qual natureza e humanidade, meio ambiente e desenvolvimento, ciência e ética, estão intrinsecamente vinculados. Essa visão oferece a base para dialogarmos com a ideia de ecosofia, que aprofunda a dimensão sapiencial e espiritual dessa interconexão universal.

ECOSOFIA: SABEDORIA DA TERRA E ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA

O conceito de ecosofia surge na interface entre a filosofia ecológica e a espiritualidade, apontando para uma “sabedoria da Terra” que ultrapassa a compreensão puramente técnica ou científica dos problemas ambientais. Etimologicamente, ecosofia (do grego oikos = casa, e sophia = sabedoria) sugere uma sabedoria



para habitar a Casa Comum. Historicamente, o termo foi introduzido pelo filósofo norueguês Arne Naess, fundador do movimento da ecologia profunda [deep ecology] na década de 1970. Naess empregou “ecosofia” para designar uma filosofia de vida em harmonia com a natureza, em contraste à visão utilitarista dominante; para Naess, cada pessoa ou grupo poderia desenvolver sua própria “ecosofia T” (no caso dele, Ecosofia T referia-se a Tvergastein, sua cabana na montanha), ou seja, um conjunto de valores e práticas orientados por um profundo respeito a toda forma de vida [NAESS, 1984, p. 125.]. A ecosofia na perspectiva de Naess buscava superar a “ecologia rasa” [superficial], que se limita a soluções técnicas, promovendo em vez disso uma ecologia profunda alicerçada em valores biocêntricos [como o reconhecimento do valor intrínseco de todos os seres] e numa identificação empática do ser humano com a natureza.

O conceito ganhou desenvolvimentos diversos nas décadas seguintes. O psicanalista francês Félix Guattari, por exemplo, usou “ecosofia” em sua obra *As Três Ecologias* [1989] para propor uma integração de três ecologias – a ambiental, a social e a mental –, sinalizando que a crise ecológica requer transformações simultâneas no meio ambiente, nas relações sociais e na subjetividade humana [GUATTARI, 2001, p. 202]. Autores posteriores, como o sociólogo Michel Maffesoli, também adotaram o termo para abordar uma atitude ecológica no contexto pós-moderno [MAFFESOLI, 2010]. Leonardo Boff, em diálogo com essas ideias, elaborou a noção das “quatro ecologias” –

ambiental, política [social], mental e integral –, sublinhando a necessidade de uma abordagem complexa que incluía a espiritualidade [BOFF, 2012]. Vê-se, pois, que o termo ecosofia foi se ampliando e adquirindo matizes diferentes, porém sempre com a intenção de ligar ecologia e sabedoria [ética, cultural, espiritual].

No horizonte inter-religioso e teológico, quem mais profundamente explorou o conceito de ecosofia foi Raimon Panikkar. Panikkar, filósofo e teólogo catalão de origem hindu-cristã, propõe a ecosofia como uma autêntica “espiritualidade da Terra”. No livro *Ecosofia: Para una espiritualidad de la tierra* [1994], Panikkar afirma que é preciso superar certa atitude ecológica meramente instrumental para buscar “um novo equilíbrio entre matéria e espírito” [PANIKKAR, 1994, p.18]. Para ele, ecosofia não é simplesmente uma ciência da terra [ecologia] nem somente uma sabedoria sobre a terra, mas sim “uma sabedoria da própria Terra que se torna manifesta ao ser humano quando este sabe escutá-la com amor” [*Ibid.*, p.19]. Essa perspectiva panikkariana traz uma nuance mística: supõe que a Terra [a realidade cósmica] possui uma dimensão de sujeito, capaz de revelar uma sabedoria, desde que a humanidade adote uma postura contemplativa, amorosa e humilde diante dela. Panikkar via a necessidade de reconciliar o que ele chamava de dimensão cosmo-teândrica da realidade – a unidade profunda entre o Divino, o Humano e o Cósmico. A ecosofia seria, assim, a vivência dessa unidade: um caminho de escuta da Terra e de integração entre espírito e matéria, entre o sagrado e o secular, superando



dualismos [MACEDO GRASSI y PANASIEWICZ, 2020]. Nessa visão, “o ser humano deve ser o grande aprendiz” da sabedoria da Terra, abrindo-se a uma “secularidade sagrada” que reconhece Deus presente em toda a criação [*Ibid*]. Em outras palavras, Panikkar advoga por uma espiritualidade ecológica não antropocêntrica, onde a salvação e a realização humana estão intrinsecamente ligadas à comunhão com o cosmos [*Ibid*]. É uma proposta audaciosa de diálogo intercultural e inter-religioso, pois bebe tanto da tradição cristã [por exemplo, a visão trinitária e franciscana da criação] quanto de tradições orientais [como o advaita hindu ou a interdependência budista], chegando a formular equivalências entre a noção de Trindade e certas visões cosmológicas de outras culturas [PANIKKAR, 1994, p. 15-42]. Embora não isenta de controvérsias teológicas, essa intuição de Panikkar representa um esforço fecundo de pensar uma mística ecológica global.

De forma resumida e complementar, Afonso Murad define ecosofia como uma perspectiva que “evoca a sabedoria da Terra, alude à redescoberta do lugar da espécie humana numa relação amorosa de interdependência e conexão com todos os seres”, procurando “superar a visão meramente superficial da ecologia, combater o antropocentrismo egoico da modernidade, propor um estilo de vida alegre e sustentável, religar a humanidade à dimensão divina da realidade e propor uma ética planetária engajada, simultaneamente individual e coletiva” [MURAD, 2020, P. 37]. Nessa formulação, nota-se a confluência de ideias de diversos autores: Naess [no questionamento do an-

tropocentrismo e na proposta de simplicidade voluntária], Guattari e Boff [na ampliação para dimensões sociais e mentais], e Panikkar [na ênfase de religar à dimensão divina da realidade, ou seja, uma espiritualidade]. A ecosofia, portanto, não se satisfaz com soluções técnicas ou políticas; ela exige uma transformação de consciência, um aprendizado coletivo de novos hábitos e valores em harmonia com a Terra – algo que Querida Amazônia também ressalta ao dizer que “a grande ecologia sempre inclui um aspecto educativo” [QA 58] .

Importante destacar que a ecosofia, em muitos de seus expoentes, dialoga estreitamente com as sabedorias tradicionais de povos originários e outras culturas não ocidentais. Murad observa, por exemplo, que o conceito se enriqueceu ao ser confrontado com a sabedoria dos povos andinos, em particular o ideal do Buen Vivir ou Bem Viver [que expressa uma filosofia de vida em equilíbrio com a comunidade e a natureza] nos escritos de Joseph Estermann [ESTERMANN, 2006] . Também encontra paralelo em concepções africanas, como o termo Ubuntu, que enfatiza a interconexão entre as pessoas e a natureza [LE GRANGE, 2015]. Tais aproximações sugerem que a ecosofia funciona como um ponto de encontro intercultural, onde a busca ocidental por um novo paradigma ecológico ressoa com cosmovisões indígenas e saberes ancestrais que jamais separaram o espiritual do natural. Essa constatação prepara o terreno para a próxima seção, onde examinaremos diretamente as espiritualidades e cosmovisões dos povos indígenas, reconhecendo nelas inspirações



concretas para a construção de uma ecosofia e de uma ecologia integral vivida (*Ibid.*) .

ESPIRITUALIDADE E COSMOVISÃO INDÍGENA: SABEDORIAS DA TERRA

As espiritualidades e cosmovisões indígenas representam um vasto mosaico de culturas, mitos e práticas, impossíveis de resumir de forma homogênea. Cada povo originário possui sua própria visão de mundo, construída em interações milenares com seus territórios e ecossistemas. No entanto, é possível identificar alguns traços comuns a muitas dessas tradições que as distinguem da visão ocidental moderna e que as tornam particularmente relevantes para o diálogo ecológico-teológico atual. Em geral, as cosmologias indígenas caracterizam-se por uma profunda sensibilidade à inter-relação entre todos os seres – humanos, animais, plantas, rios, montanhas, astros – frequentemente concebendo-os dentro de uma grande comunidade de parentesco. Não raro, fala-se na natureza como mãe ou em elementos naturais como avós, irmãos e espíritos protetores. A Terra é tida como viva e sagrada, merecendo respeito e cuidado, pois dela depende o sustento e a continuidade da vida.

No contexto amazônico (relevante por ter inspirado *Laudato Si'* e motivado o Sínodo de 2019), esse modo de ver é onipresente. “A floresta não é um recurso para explorar, é um ser ou vários seres com os quais nos relacionamos”, afirma um documento citado pelo Papa Francisco [QA 39-42]. Nessa frase – “a floresta é um ser” – condensa-se um abismo e ao mesmo tempo uma ponte potencial en-

tre a mentalidade indígena e a racionalidade ocidental. Abismo, porque na lógica capitalista e tecnocrática a floresta vale sobretudo pelos recursos que pode fornecer (madeira, minerais, terras para agropecuária); ponte, porque ao reconhecer a floresta como sujeito de relação, abre-se um horizonte de diálogo espiritual e ético: somos chamados a uma relação de reciprocidade com a natureza, não mais de dominação unilateral. A Querida Amazônia ecoa diretamente a sabedoria dos povos nativos ao lembrar que ela “inspira o cuidado e o respeito pela criação, com clara consciência dos seus limites, proibindo o seu abuso. Abusar da natureza significa abusar dos antepassados, [...] da criação e do Criador, hipotecando o futuro” [QA 42]. Essa citação, retirada de contribuições dos próprios indígenas durante o Sínodo, mostra a convergência que se pode estabelecer: no pensamento indígena, ofender a Terra é ofender também dimensões espirituais (os antepassados, o Criador), porque tudo está conectado. Trata-se de uma visão sacramental do mundo, onde o espiritual se manifesta no natural e vice-versa, e onde a ética do respeito se fundamenta tanto na experiência material [sabem que a devastação cobra seu preço futuro] quanto na dimensão religiosa [a Terra é dádiva dos antepassados e de Deus].

Um conceito-chave em muitas culturas indígenas das Américas é o de Mãe Terra. No idioma quíchua/aimará, fala-se de Pachamama, que literalmente significa “Mãe do mundo” ou “Mãe Terra-Tempo”. Pachamama representa a Terra como provedora de vida, merecedora de gratidão e celebração em rituais agrí-



colas e festivos. Em 2019, durante o Sínodo da Amazônia, a palavra Pachamama entrou no vocabulário da mídia global ao descrever rituais simbólicos realizados em Roma – não sem polêmicas em certos círculos –, mas de toda forma evidenciando a presença desse conceito ancestral na reflexão ecológica atual. A teologia de inspiração latino-americana não hesita em se apropriar criticamente dessa imagem: Leonardo Boff, por exemplo, refere-se à Terra como Magna Mater dos antigos, Pachamama dos andinos, e Gaia dos modernos, todos nomes para expressar a sacralidade da Terra como um organismo vivo que merece cuidado [BOFF, 2021]. Tal reconhecimento no âmbito teológico indica um processo de aprendizado e reconciliação com aquilo que os povos indígenas jamais deixaram de afirmar: a Terra é sagrada.

Outro aspecto fundamental das espiritualidades indígenas é a ausência da cisão entre o mundo natural e o mundo sobrenatural que marcou a história da teologia cristã ocidental (sobretudo pós-Iluminismo). Para muitas culturas nativas, não existe um “mundo puramente material” separado de um “mundo espiritual” – antes, espírito e matéria interpenetram-se. Animais e plantas podem ser portadores de espírito; lugares específicos (como uma montanha, um rio, uma árvore anciã) são morada de presenças sagradas; eventos naturais têm dimensões simbólicas e requerem interpretação e respeito. Essa cosmovisão animista ou panenteísta (para usar termos ocidentais) percebe a interconexão e interdependência de todo o criado, algo que o Papa Francisco

explicitamente elogia: “há que apreciar esta espiritualidade indígena da interconexão e interdependência de todo o criado” [QA 73]. A Igreja, por muito tempo, viu com suspeita as práticas religiosas indígenas (muitas vezes reprimindo-as em nome da evangelização); porém, hoje reconhece-se cada vez mais que nelas há sementes do Verbo, valores e verdades que podem enriquecer a compreensão cristã. A ecologia integral, de fato, “não despreza nada do bem que já existe nas culturas indígenas” e convida a integrá-lo à luz do Evangelho [QA 66-69].

Um exemplo concreto: a relação de reciprocidade e gratidão com a natureza. Povos indígenas costumam realizar ritos de oferenda antes de coletar plantas medicinais, antes da caça ou pesca, pedindo permissão ao espírito da floresta ou do animal e agradecendo após obter o necessário. Essa ética do “tomar somente o necessário e devolver algo em troca” contrasta fortemente com a lógica extrativista predatória. Mas pode dialogar com a visão bíblica do cuidado do jardim [Gn 2,15] e do sábado sabático da terra [Lv 25], ou ainda com a noção franciscana de moderação e fraternidade universal. Em sentido espiritual, tal reciprocidade se traduz em humildade e admiração diante dos ciclos da vida: desperta o sentido contemplativo que “reconhece a graça e beleza” do mundo, em vez de apenas usá-lo [QA 46-56]. Francisco alude a isso ao dizer que devemos reavivar o “sentido estético e contemplativo” dado por Deus, pois sem ele “tudo se transforma em objeto de uso e abuso sem escrúpulos” [QA 56]. As tradições indígenas,



com seus cantos, danças, mitos e celebrações em sintonia com a natureza, podem ensinar os homens e mulheres de hoje a redescobrirem a reverência pelo mistério da criação – dimensão essa que muitas vezes falta numa cultura tecnocientífica que “não aprende a parar para admirar o que é belo” [QA 46-56].

Cabe também reconhecer a resiliência e protagonismo espiritual indígena diante das agressões históricas. Apesar de séculos de colonização, evangelização forçada e exploração, muitos povos indígenas mantiveram vivos seus idiomas, rituais e cosmologias, às vezes de forma sincrética com elementos cristãos. Essa perseverança mostra uma força espiritual notável, que a teologia da libertação latino-americana já vinha identificando como fonte de libertação. Os bispos latino-americanos em Puebla [1979] e Santo Domingo [1992] começaram a falar da “sementes do Verbo” nas culturas indígenas. O Documento de Aparecida [2007] reiterou a necessidade de valorizá-las e defender seus direitos. No Sínodo da Amazônia [2019], os próprios representantes indígenas pediram que a Igreja fosse aliada na luta contra a destruição de seus povos e terras, e também que respeitasse suas formas próprias de expressão da fé. Um ancião amazônico, citado em Querida Amazônia, suplicou aos missionários: “pediam-nos insistentemente [...] que não os abandonássemos” na defesa de suas vidas e cultura. Isso revela que o diálogo não é romântico nem fácil – ele se dá em meio a conflitos de terra, violência, injustiças. O primeiro passo de um diálogo espiritual com os povos indígenas é solidarizar-se com sua luta por sobrevivência e direitos. O Papa Francisco

denuncia vigorosamente os crimes contra os povos originários, desde as atrocidades históricas [como o período da borracha, recordado em QA 15-16] até as formas atuais de “novo colonialismo” que os explora e marginaliza [QA 14-15]. Uma espiritualidade ecológica cristã coerente deve incluir a indignação profética contra tais injustiças [QA 15] e o compromisso por alternativas sustentáveis que respeitem tanto as culturas quanto o meio ambiente [QA 17].

Em síntese, as cosmovisões indígenas oferecem inspirações concretas para uma ecosofia cristã: veem a Terra como sujeito sagrado e mãe viva; praticam a reciprocidade, a moderação e a gratidão; entendem a interdependência de toda a criação; integram o mundo espiritual e natural; valorizam os anciãos como guardiões da sabedoria ancestral; e cultivam uma relação comunitária com a terra, em contraste com o individualismo. É claro que não se deve idealizar acriticamente as culturas indígenas – elas também são marcadas por desafios internos e evoluíram ao longo do tempo –, mas num mundo em busca de alternativas sustentáveis, seu testemunho civilizacional ganha relevo. “Escutar a sabedoria ancestral” [QA 70] e “dar voz aos povos nativos” [QA 7] é uma urgência não só por justiça histórica, mas pela possibilidade de um aprendizado que beneficie toda a humanidade. A espiritualidade da Terra presente nesses povos pode fecundar a espiritualidade cristã com novos simbolismos, novas linguagens teológicas [por exemplo, chamar a criação de “mãe” não diminui a doutrina, antes expande nosso repertório simbólico para falar do Deus Criador e de nossa rela-



ção filial com a terra]. A Igreja começa a trilhar esse caminho através da inculturação – sobre a qual falaremos a seguir –, mas ainda há um longo percurso a ser feito para uma verdadeira troca de dons. Em última instância, a abertura às cosmovisões indígenas convida a teologia a se tornar mais cosmoteândrica, no sentido panikkariano: contemplar o divino, o humano e o cósmico em mútuo relacionamento fecundo.

DIÁLOGO INTERCULTURAL: DESAFIOS E OPORTUNIDADES PARA A IGREJA

A busca de uma ecosofia cristã e de uma ecologia integral vivida coloca a Igreja diante de um grande desafio intercultural. Trata-se de promover um encontro genuíno entre a tradição cristã e as culturas indígenas (bem como outras culturas ecológicas tradicionais), num processo de inculturação e também de transformação da própria Igreja. Esse diálogo intercultural é desafiador porque exige superar séculos de incompreensão, etnocentrismo e até violência cultural. Ao mesmo tempo, é uma oportunidade histórica de enriquecimento mútuo – uma chance de a Igreja renovar-se bebendo de fontes originárias de sabedoria, e de os povos indígenas encontrarem no Evangelho uma Boa Nova que não destrói suas culturas, mas as plenifica em Cristo [segundo a convicção cristã expressa no princípio “a graça pressupõe a cultura e aperfeiçoa-a”].

Um primeiro desafio é vencer a desconfiança mútua herdada do passado. Para muitos povos indígenas, a evangelização esteve associada à colonização – missionários, mesmo bem intencionados, frequentemente participaram

do processo de apagamento de línguas nativas, destruição de ídolos e proibiram práticas tradicionais consideradas “pagãs”. Do lado da Igreja, por muito tempo os ritos indígenas foram vistos como superstição ou idolatria, e não como possíveis portadores de revelação de Deus. Esse histórico pesa. Querida Amazônia reconhece que “a colonização não para; embora em muitos lugares se transforme e disfarce, não perde sua prepotência contra a vida dos pobres e a fragilidade do meio ambiente” [QA 16]. Portanto, a Igreja deve fazer um exame de consciência e adotar uma postura de humildade e escuta. O Papa fala em “deixar-se enriquecer e interpelar” pelos trabalhos do Sínodo e pelas vozes da Amazônia. Esse é um ponto de partida crucial: escutar antes de falar, aprender antes de ensinar. Na prática pastoral, isso significa valorizar as lideranças indígenas católicas, apoiar a autonomia dos povos e caminhar junto nas lutas por seus direitos, em vez de impor agendas externas.

A inculturação do Evangelho em contexto indígena tem implicações profundas. Francisco afirma que deve haver um “processo de inculturação” que integre a dimensão social e espiritual [QA 75-76], de modo que os mais pobres [muitas vezes indígenas marginalizados nas cidades] não precisem buscar fora da Igreja uma espiritualidade que responda aos seus anseios [*Ibid.*]. Isso implica reconhecer na prática que a espiritualidade cristã pode – e deve – ganhar “rosto amazônico”, com símbolos, linguagem, música e estilos próprios. O Sínodo Amazônico propôs, por exemplo, rituais litúrgicos inculturados, o desenvolvimento de



um rito amazônico dentro do rito latino, à semelhança do que existe em outras culturas [proposta mencionada no Documento Final do Sínodo]. Querida Amazônia encoraja a criatividade nesse campo, embora com prudência: fala da inculturação da liturgia [QA 81-84], da necessidade de ministrar os sacramentos de modo acessível e alegre para essas culturas, sem medo de símbolos indígenas, contanto que sejam compatíveis com o significado cristão. Esse é um terreno delicado, pois envolve discernir o que, em cada cultura, pode ser assumido no cristianismo e o que não pode. Aqui reside um desafio teológico: como articular, por exemplo, a crença em espíritos da floresta com a fé no Deus uno e trino? Como dialogar com mitos de criação indígenas à luz da teologia da criação bíblica? Essas questões exigem teólogos e líderes locais bem formados e abertos à novidade. O diálogo intercultural será também inter-religioso, já que muitas tradições indígenas não se encaixam nas categorias ocidentais de “religião” institucional, mas possuem cosmologias com seus mediadores, xamãs, festas sagradas etc. A Igreja, em lugar de suprimir essas manifestações, é chamada a uma posição de respeito e discernimento: apreciar o que há de verdadeiro e nobre [cf. Fil 4,8] e purificar o que seja incompatível com o Evangelho. Isso não é relativismo, mas sim a vivência daquela “saída de si” missionária, um êxodo cultural, onde o missionário e a comunidade cristã se deslocam para habitar o universo simbólico do outro e ali semear a Palavra, deixando-se também transformar por ela.

Uma oportunidade clara deste diálogo é

enriquecer a própria teologia e pastoral ecológica da Igreja. A sabedoria indígena sobre a Terra pode ajudar a aprofundar doutrinas cristãs de forma contextualizada: por exemplo, a doutrina da criação pode ganhar novos matices ao incorporar a compreensão indígena da natureza como sujeito; a cristologia pode enfatizar mais o Cristo cósmico, presente em todas as coisas [como já intuía São Francisco e depois Teilhard de Chardin], pois Francisco de Assis “para quem qualquer criatura era uma irmã” é exaltado como modelo em LS 10 [BOFF, 2021]. De fato, Querida Amazônia chega a dizer que “encontramos na Amazônia um lugar teológico, um espaço onde o próprio Deus se manifesta e chama seus filhos” [QA 57]. Lugar teológico – essa expressão forte significa que a realidade amazônica [com sua natureza e culturas] é um “lugar” de revelação de Deus, assim como o foram a história de Israel ou os eventos vividos pelos santos. Reconhecer isso é uma virada: a floresta e seus povos não são apenas objeto de cuidado missionário, mas tornam-se sujeitos que revelam algo de Deus à Igreja universal. Isso ilustra o potencial transformador do diálogo intercultural: a Igreja, ao invés de apenas dar, recebe e enriquece-se teologicamente. Novas imagens de Deus podem emergir desse encontro – por exemplo, algumas teólogas ecofeministas latino-americanas, inspiradas por culturas nativas, falam de Deus com metáforas maternas ligadas à terra [Deus como útero da vida, Espírito como vento da floresta, etc.], ampliando nosso imaginário espiritual [JOHNSON, 1993, p. 72-93; GEBARA, 1999, p. 28-42].



Contudo, o diálogo intercultural enfrenta também tensões e riscos. Um risco é o do sincretismo confuso, em que elementos são misturados sem critérios claros, podendo diluir aspectos centrais da fé cristã ou das tradições indígenas. A inculturação autêntica não é simplesmente colar símbolos indígenas na liturgia católica, mas sim um processo gradual de interação e assimilação mútua guiado pelo discernimento comunitário e pelo Espírito Santo. Outro risco é a instrumentalização política: às vezes atores externos [governos, ONGs, grupos ideológicos] podem se aproveitar da causa indígena ou ecológica para agendas alheias, e a Igreja precisa manter autonomia crítica. Também internamente, há resistências – setores da própria Igreja [incluindo leigos e clérigos] temem que abrir-se a símbolos indígenas seja relativismo ou paganismo. Superar esses medos requer muita formação e diálogo intraeclesial. Francisco reconhece que “processos de inculturação são lentos” e às vezes “o medo nos paralisa” resultando em “estagnação estéril” – mas exorta: “Não tenhamos medo” [QA 69]. Ou seja, é preciso coragem e paciência: coragem para dar passos ousados na aproximação cultural, e paciência para respeitar o ritmo de maturação dessas iniciativas, sem imposições bruscas.

Em termos pastorais, o diálogo intercultural implica mudanças práticas: formar ministros autóctones [sacerdotes, diáconos permanentes, catequistas] vindos das comunidades indígenas, que conheçam por dentro a cultura; adaptar a catequese usando a língua materna e referências culturais locais; rever a tradução

da Bíblia para incorporar termos nativos que melhor expressem os conceitos [por exemplo, usar nome local de Deus se houver correspondência parcial]; permitir expressões rítmico-musicais indígenas na liturgia; repensar a arquitetura das igrejas e a disposição dos espaços sagrados para torná-los mais familiares aos símbolos locais. Essas medidas já ocorrem em alguns lugares da Amazônia e do mundo, mas poderiam ser ampliadas. Uma sugestão saída do Sínodo Amazônico foi conferir maior responsabilidade às mulheres indígenas na condução das comunidades – de fato, são elas que muitas vezes mantêm viva a fé na base, e sua voz carrega a sabedoria matriarcal própria de muitas culturas nativas. Isso se alinha ao sonho de Francisco de ver “comunidades cheias de vida” onde os leigos [homens e mulheres] participem ativamente e inculturadamente [QA 92-94].

Resumindo, o diálogo intercultural Igreja-povos indígenas apresenta-se simultaneamente como um caminho necessário e complexo. Necessário porque, conforme mencionado, sem ouvir as culturas originárias a Igreja arrisca cometer novos colonialismos e perde a chance de responder de modo integral à crise ecológica [que é também crise cultural]. Complexo porque envolve equilibrar fidelidade ao essencial do Evangelho com abertura ao novo; requer humildade dos evangelizadores e protagonismo dos evangelizados [que se tornam co-evangelizadores da Igreja universal]. Quando bem sucedido, esse diálogo dá frutos de reconciliação e esperança: reconciliação da Igreja com suas sombras históricas, reconcilia-



ção dos povos com um cristianismo visto não mais como ameaça mas como aliado; esperança de um futuro em que todos – povos ancestrais e sociedades modernas – encontrem caminhos para viver em harmonia com a criação, aprendendo uns com os outros.

É nesse cenário de desafios e possibilidades que surge a proposta de se pensar uma ecosofia cristã – ou seja, uma espiritualidade ecológica cristã integrada – como fruto desse intercâmbio. A seguir, faremos uma análise crítica das intuições levantadas e proporemos caminhos teológicos e pastorais concretos para avançar nessa direção.

ANÁLISE CRÍTICA E PROPOSTAS TEOLÓGICAS

A partir do percurso realizado – da ecologia integral, passando pela ecosofia e pelas sabedorias indígenas, até o diálogo intercultural – podemos agora tecer uma análise crítica, identificando convergências, tensões e lacunas, bem como delineando propostas para uma teologia e pastoral renovadas.

Uma primeira constatação crítica é que tanto a ecologia integral quanto a ecosofia convergem na necessidade de uma profunda conversão da consciência. Não se trata apenas de ajustar políticas ambientais ou adotar tecnologias verdes (embora isso seja importante), mas de uma transformação no modo de ser humano no mundo. Esse ponto central, enfatizado por Francisco – “não haverá uma ecologia sã e sustentável [...] se não mudarem as pessoas” [QA 58] – alinha-se perfeitamente com o apelo ecosófico de Panikkar, Boff e ou-

tros, de união entre “matéria e espírito”, entre “cabeça, coração e mãos”. A espiritualidade deixa de ser algo acessório e torna-se o cerne da solução: sem um sentido espiritual que sustente novos valores, quaisquer medidas ecológicas tendem a fracassar ou ser insuficientes. Daí o refrão de Boff: “sem espiritualidade não salvaremos a vida na Terra” [BOFF, 2021]. Essa espiritualidade, no contexto cristão, requer integrar a dimensão ecológica na fé vivida. Criticamente, podemos dizer que a teologia acadêmica e a pregação pastoral ainda estão engatinhando nessa integração. Apesar do enorme avanço representado pela *Laudato Si'*, ainda existe uma lacuna entre o discurso e a prática. Muitas paróquias e comunidades católicas não incorporaram de forma efetiva o cuidado com a criação em sua catequese, liturgia e ação social. A conversão ecológica ainda precisa permear os seminários, os institutos teológicos e a formação do clero e dos leigos. Proposta: incluir de modo sistemático a temática da ecologia integral nos currículos de teologia moral, doutrina social, liturgia e espiritualidade; promover retiros e vivências de espiritualidade ecológica (por exemplo, orações na natureza, leitura orante da Bíblia à luz da criação, celebrações do Dia da Terra etc.); incentivar cada diocese a ter uma Pastoral da Ecologia ou Pastoral da Casa Comum que articule iniciativas concretas (reflorestamento, energia limpa nas igrejas, consumo responsável nas festas religiosas, etc.) e momentos celebrativos ligados ao tema (Tempo da Criação, dia de São Francisco, rituais de bênção de plantas, animais, água). Essas seriam formas



de tornar a ecologia integral e a ecosofia algo encarnado no cotidiano da fé.

Do ponto de vista teológico-doutrinal, uma contribuição crítica refere-se ao antropocentrismo teológico. A tradição cristã, sobretudo em sua recepção moderna, muitas vezes interpretou o mandato bíblico de “dominar a terra” [Gn 1,28] de forma desvinculada do mandato de “cultivar e guardar o jardim” [Gn 2,15]. Isso gerou – aliado a fatores culturais – um uso irresponsável da natureza, legitimado por uma teologia que colocava o ser humano como senhor absoluto da criação. A ecologia integral denuncia esse antropocentrismo egoísta ou tirânico [LS 68, 69] e pede uma nova humildade. Contudo, alguns teólogos conservadores temem que se caia em um biocentrismo ou panteísmo que rebaixe a dignidade humana ou dilua a distinção criador-criatura. É preciso, pois, elaborar cuidadosamente uma antropologia teológica relacional: reconhecer o lugar especial do ser humano [imagem de Deus, capaz de comunhão consciente com o Criador], mas dentro de uma comunhão maior de criação. Boff, citando o Gênesis, lembra que “homem vem de húmus”, ou seja, a humanidade é Terra que tomou consciencia [BOFF, 2024]. Essa imagem equilibra a grandeza e a humildade humana. Proposta: desenvolver no âmbito da teologia

sistemática uma teologia da criação renovada, integrando aportes da ciência ecológica (p.ex., teoria de Gaia, evolução, interdependência biótica) com as fontes bíblico-tradicionais. Nomes como Jürgen Moltmann, Elizabeth Johnson e o próprio Leonardo Boff já apontam caminhos: falar do Espírito Santo como Espírito Vivificador presente em toda vida; recuperar o conceito patristico de logos spermatikoi (sementes do Verbo) habitando todas as criaturas;

entender o pecado ecológico como uma forma de pecado social estrutural que fere os pobres e a Terra; conceber a redenção em Cristo também numa dimensão cósmica [cf. Cl 1,20: “reconciliar consigo todas as coisas, as da terra e as do céu”]. Essa releitura doutrinal daria base sólida para uma ecosofia cristã, evitando sincretismos ou ingenuidades, mas também evitando o

reducionismo que ignora o valor intrínseco da criação.

No que tange ao diálogo com as cosmovisões indígenas, a análise crítica deve reconhecer a assimetria de poder ainda existente. A Igreja, mesmo bem intencionada, precisa vigiar para não repetir atitudes paternalistas. Por exemplo, ao inserir elementos indígenas na liturgia, deve fazê-lo com os indígenas, e não apenas para eles. A produção teológica sobre “teologia indígena” deveria contar com teólo-



Em relação à pastoral ecológica global da Igreja, o diálogo com a sabedoria indígena traz a crítica de que nossa civilização sofre de uma cisão entre o humano e a natureza, levando a um vazio espiritual.



gos[as] indígenas ou ao menos colaboradores nativos. Já existem alguns esforços, como as teologias indígenas emergentes em Abya Yala [nome nativo da América] – por exemplo, na Bolívia e México –, mas em muitos lugares ainda falta essa representatividade. Proposta: incentivar e apoiar a formação de líderes e intelectuais indígenas católicos, para que possam expressar a fé a partir de sua própria cosmovisão. Isso pode incluir bolsas de estudo, criação de centros de pesquisa interculturais, e reconhecimento da sabedoria tradicional como fonte teológica [sensus fidei do povo de Deus presente nas culturas]. Além disso, nos espaços eclesiais de decisão [conselhos pastorais, conferências, sínodos locais], garantir assento e voz aos representantes dos povos originários quando os assuntos lhes dizem respeito. Essa participação ativa é o antídoto para um diálogo meramente teórico; é a encarnação da “Igreja com rosto amazônico e indígena” que o Papa sonha [QA 7, 9].

Uma questão crítica de ordem prática-espiritual: como lidar com elementos das religiões indígenas que divergem da fé cristã? Por exemplo, práticas xamânicas de comunicação com espíritos da floresta, ou a figura de pajés e curandeiros. Alguns veem possibilidade de analogia com a mediação dos santos ou com os carismas de cura; outros veem nisso um terreno perigoso. O equilíbrio aqui é delicado. Talvez a saída esteja no discernimento comunitário caso a caso, iluminado pelo amor pastoral. Lembremos que na evangelização dos gentios no Novo Testamento houve disputas similares [At 15]:

quais práticas culturais aceitar, quais rejeitar? A solução apostólica foi poucas regras e muita caridade fraterna. Analogamente, uma Igreja em saída que dialoga com culturas indígenas precisa confiar na ação do Espírito Santo nessas culturas. A Querida Amazônia sugere que “a graça encarna-se na cultura” e produz algo novo [QA 68]. Portanto, devemos admitir a possibilidade de que o Espírito inspire formas legítimas de expressar o cristianismo com símbolos inéditos. Proposta teológica: adotar uma hermenêutica da continuidade e purificação: ou seja, buscar correspondências profundas entre símbolos indígenas e conceitos cristãos [continuidade] – por exemplo, a ideia de Pai Criador costuma ser presente mesmo em mitologias indígenas, embora com nomes próprios; muitas têm a figura do Grande Espírito ou do Sol como manifestação divina, que pode ser relacionada à luz de Cristo sem muitos atritos. Ao mesmo tempo, fazer um processo de purificação: elementos que contradizem frontalmente o amor evangélico ou a dignidade humana – por exemplo, eventuais rituais que impliquem violência ou superstição manipulativa – esses não seriam assimilados, mas transcendidos pela mensagem cristã [assim como certos costumes romanos antigos foram abandonados no Cristianismo primitivo]. Essa hermenêutica precisa de tempo e diálogo, preferencialmente guiados por quem vive por dentro as duas realidades [cristãos indígenas].

Em relação à pastoral ecológica global da Igreja, o diálogo com a sabedoria indígena



traz a crítica de que nossa civilização sofre de uma cisão entre o humano e a natureza, levando a um vazio espiritual. Muitos jovens urbanos, distantes de qualquer tradição ancestral, buscam desesperadamente um sentido de conexão com a Terra, às vezes recorrendo a espiritualidades alternativas ou mesmo a uso ritual de plantas enteógenas (como ayahuasca) em busca de transcendência. Isso aponta para uma necessidade não atendida nas religiões estabelecidas: a de experimentar Deus também através da criação, de maneira sensível. O cristianismo possui um arcabouço riquíssimo para isso – a sacramentalidade, a encarnação, a contemplação mística dos santos. No entanto, talvez precise traduzir isso melhor para a linguagem contemporânea. Proposta pastoral: desenvolver e divulgar práticas de espiritualidade ecológica cristã acessíveis ao público em geral, não apenas monásticos. Por exemplo, liturgias penitenciais pelos pecados contra a criação (algumas dioceses já fizeram); bênçãos especiais para projetos socioambientais; via-sacra com reflexões ecológicas; rosários e orações que celebrem a obra criadora de Deus; peregrinações e romarias ecológicas (a lugares de beleza natural, integrando louvor e cuidado ambiental). Até a atualização de costumes antigos, como a bênção dos animais no dia de São Francisco, ou as rogativas pelas chuvas, podem ganhar nova vida e alcance ecológico. Tudo isso mostra às pessoas que a Igreja se preocupa e consagra a relação com a natureza, oferecendo uma via espiritual diferente do consumismo.

Por fim, do ponto de vista macro, a ecosofia pode inspirar a Igreja a se posicionar profeticamente frente ao modelo de desenvolvimento atual. Isso significa fortalecer sua voz ética em arenas internacionais, em defesa dos “direitos da Terra” junto com os direitos humanos. Como salientou o pensador indígena Ailton Krenak, é “burrice suicida pensar o desenvolvimento sem integrar os direitos da Terra” (KRENAK, 2023). O Papa Francisco tem afirmado algo convergente: que não podemos sacrificar a Amazônia em nome de uma ganância imediatista, pois “a terra cansa e uma hora não responderá mais” (paráfrase de Krenak). Portanto, a teologia pastoral hoje deve articular uma crítica séria ao necrodesenvolvimento, ao que Francisco chamou de “cultura do descartê” e “necrocapitalismo” (Ibid.), propondo alternativas baseadas no Bem Viver, na sobriedade e justiça. Proposta socioteológica: fomentar uma aliança global por uma ética ecológica, envolvendo comunidades religiosas, povos tradicionais, cientistas e formuladores de políticas – uma espécie de “coalizão ecosófica”. A recente atuação da Santa Sé em pactos internacionais (como o Acordo de Paris pelo clima) mostra que isso é possível. A doutrina social da Igreja pode incorporar com mais ênfase princípios como a limitação do crescimento insustentável, a distribuição equitativa dos recursos naturais (destino universal dos bens aplicado à biodiversidade e ao clima) e a proteção jurídica da natureza (advogar por ecocídio como crime internacional, por exemplo). Essas iniciativas extrapolam o âmbito eclesial estrito, mas correspondem à missão da Igreja de ser sal



da terra e luz do mundo, contribuindo para o bem comum planetário.

Concluindo essa análise, fica evidente que caminhar da ecologia integral à ecosofia em diálogo com os povos indígenas não é um percurso isento de tensões – mas é extremamente fecundo. A crítica maior talvez seja a urgência do tempo: a crise ecológica avança rapidamente, e as transformações culturais e espirituais são lentas. Há um descompasso entre a velocidade da destruição ambiental e a morosidade com que sociedades (e mesmo instituições religiosas) mudam de mentalidade. Por isso, nossa proposta final é acelerar os esforços – sem perder a profundidade – pois está em jogo tanto a sobrevivência de culturas milenares quanto o equilíbrio da própria biosfera. A Igreja, dotada de uma capilaridade global e de uma mensagem de esperança, pode ser catalisadora dessa mudança se assumir de coração essa causa, que é em última análise uma causa do Reino de Deus: vida plena para todos os seres.

CONCLUSÃO

Percorremos, ao longo deste artigo, um caminho que parte da ecologia integral – concebida como paradigma holístico de justiça socioambiental fundamentado na visão cristã da criação – em direção à ecosofia – entendida como sabedoria espiritual da Terra, que convida a uma comunhão profunda entre humanidade, natureza e Deus. Identificamos nesse trajeto a necessidade de um diálogo aberto e respeitoso com as espiritualidades indígenas, cujas cosmovi-

sões trazem contribuições inestimáveis para repensar a relação com a Terra em termos de sacralidade, interdependência e reciprocidade. Longe de relativizar a fé cristã, tal diálogo enriquece-a, desafiando-nos a reencontrar no Evangelho a dimensão cósmica e contemplativa muitas vezes ofuscada pela mentalidade utilitarista moderna.

A ecologia integral, iluminada pelas encíclicas *Laudato Si'* e *Querida Amazônia*, fornece o arcabouço ético-teológico: lembra-nos que tudo está interligado, que os pobres e a Terra clamam por cuidado, que a conversão ecológica é parte integrante da fé hoje. A ecosofia, por sua vez, amplia os horizontes dessa discussão para o campo da espiritualidade e da cultura: enfatiza que precisamos não apenas de conhecimento científico ou técnica, mas de sabedoria – uma mudança de consciência, quase um novo “ethos” humano na Terra. Essa sabedoria, argumentamos, não brota ex nihilo: ela pode ser inspirada por fontes antigas, como as tradições indígenas, e por novos insights teológicos que dialogam com a ciência e a mística. Concretamente, quais frutos colhemos desse percurso? Propondo uma conclusão propositiva, elencamos algumas pistas de ação:

Inspiração espiritual e pastoral: A ecosofia pode inspirar uma espiritualidade cristã renovada, em que orar e agir pelo meio ambiente seja parte integrante da vivência da fé. Isso significa celebrar a presença de Deus na criação, sentir com a Igreja que a Terra é parte da nossa comunidade



de cuidado. Comunidades e paróquias são chamadas a tornar-se comunidades ecológicas, onde práticas de sustentabilidade e respeito aos ecossistemas locais sejam expressão da caridade cristã. A figura de São Francisco de Assis – padroeiro da ecologia – deve brilhar não como uma lembrança romântica, mas como modelo de uma vida simples, alegre e fraterna com todas as criaturas [BOFF, 2021]. Também a Virgem Maria, invocada em Querida Amazônia como Mãe da Amazônia [QA 111], pode ser apresentada sob uma ótica inculturada, como aquela que cuida dos pequenos e da criação, sinal de esperança para os pobres da terra. Assim, reanimamos símbolos e devoções com sentido ecológico.

Inculturação e rosto indígena da Igreja: O diálogo com os povos indígenas deve se concretizar em uma Igreja com rosto local: promovendo ministérios inculturados, valorizando a arte, a música, a medicina tradicional dentro de uma perspectiva integrativa com a pastoral [por exemplo, a pastoral da saúde pode dialogar com os conhecimentos fitoterápicos indígenas, reconhecendo neles dons de Deus]. Deve-se continuar e aprofundar a missão da REPAM [Rede Eclesial Pan-Amazônica] e iniciativas semelhantes, que articulam Igreja e sociedade civil na defesa da Amazônia e dos povos originários, servindo de modelo para outras regiões [como Congos, Ártico, ilhas do Pacífico]. Querida Amazônia sonha com “comunidades cristãs capazes de devorar elementos valiosos da experiência indígena” [QA 70] – essa imagem de “devorar” [incorporar] é for-

te e aponta para uma integração sem medo. Nessa linha, um desdobramento seria a elaboração de catequeses interculturais, materiais bíblicos comentados por anciãos indígenas, e quem sabe no futuro um rito amazônico aprovado, que seria um marco de reconhecimento oficial dessa síntese única entre catolicismo e cultura amazônica.

Profetismo socioambiental: Inspirada por uma ecosofia encarnada, a Igreja é chamada a erguer uma voz profética em favor da vida ameaçada. Isso implica denunciar sem hesitação as estruturas de pecado que levam à destruição ambiental e genocídio indígena: mineração predatória, desmatamento ilegal, agronegócio desenfreado que expulsa comunidades, poluição de rios por mercúrio, etc. A teologia moral deve atualizar o conceito de pecado social/ecológico para incluir essas realidades, formando as consciências dos fiéis para que percebam a gravidade moral envolvida. Ao mesmo tempo, é preciso anunciar alternativas: economias solidárias, agroecologia, energias renováveis, políticas públicas orientadas pelo bem comum e não pelo lucro. A tradição do pensamento social católico, enriquecida pela ótica da ecologia integral, pode contribuir para um projeto civilizatório do Bem Viver – conceito que, nascido de povos andinos [suma qamaña, sumak kawsay], almeja uma vida plena em harmonia com a comunidade e a natureza [ESTERMANN, 2006] [MURAD, 2020, P. 37]. Assim, a Igreja torna-se também educadora ecológica, colaborando para formar cidadãos ecologicamente responsáveis, conforme pediu Francisco: “a grande ecologia sempre inclui um aspecto educativo” [QA 58].



Renovação teológica: Teólogos e teólogas são desafiados a elaborar uma teologia da ecosofia. Isso significaria integrar saberes transdisciplinares: teologia, ciências da terra, filosofia do ambiente, antropologia cultural. Implicaria rever temas como escatologia [como imaginar “novos céus e nova terra” sem cair em escapismos que desprezam esta terra?], pneumatologia [a atuação do Espírito na criação em evolução], sacramentologia [os sinais dos tempos apontam para novos “sacramentos” da presença divina, talvez o próprio cuidado com o outro e com a terra como sinais eficazes do amor de Deus]. Essa renovação não rompe com a tradição, mas continua-a, respondendo a perguntas inéditas de nosso tempo. Uma teologia ecosófica dialoga com a ciência [por exemplo, incorporando a narrativa cosmológica da evolução no discurso da fé] e com a poesia e a arte [que muitas vezes captam a dimensão sagrada da natureza melhor que tratados conceituais]. Em suma, trata-se de desenvolver uma teologia cosmocêntrica em complementariedade à clássica teologia antropocêntrica, sem perder de vista que Cristo é o Centro unificador de todas as coisas [Col 1,16-20].

Em conclusão, afirmamos que “da ecologia integral à ecosofia” não é apenas um slogan, mas um caminho espiritual concreto para a Igreja e a humanidade neste século XXI. Ecologia integral fornece o mapa – mostra que rotas devemos percorrer unindo justiça social, ambiental, cultural e espiritual. Ecosofia acende a luz interna desse

caminho – lembra que sem sabedoria, sem conversão do coração, o mapa por si só não basta. E o diálogo com os povos indígenas nos oferece companheiros de jornada que conhecem antigas trilhas nessa floresta que é a vida, guardando segredos de sobrevivência e harmonia que nos podem salvar do extravio. Juntos, podemos sonhar e realizar um modo de habitar a Terra como uma grande família, onde chamamos a Terra de mãe e irmã, e onde o Pai Criador, revelado em Cristo pelo Espírito, é glorificado quando cuidamos uns dos outros e do jardim que Ele nos confiou.

Que esse caminho espiritual – fundamentado numa teologia sólida, numa escuta sincera das culturas e numa prática pastoral comprometida – frutifique em novos sinais de esperança. Nas palavras poéticas do Papa Francisco, que ressoam com ecos indígenas e ecosóficos, “despertemos o sentido estético e contemplativo que Deus colocou em nós” e entremos “em comunhão com a floresta”, unindo nossa voz à dela em oração [QA 56]. Assim, a Casa Comum deixará de ser um slogan distante e se tornará, verdadeiramente, um lar onde a família humana – enriquecida em sua diversidade de culturas – viverá em paz com a criação e com o Criador. Este é o sonho e o compromisso que daqui emanam: uma Igreja e uma humanidade inspiradas pela ecosofia, caminhando juntas rumo a uma nova aliança com a Terra, “para que todos tenham vida e a tenham em abundância” [Jo 10,10], inclusive as gerações que virão depois de nós.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos do Magistério:

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. Encíclica. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. Querida Amazônia. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Roma: Vaticano, 2020.

LIVROS E ARTIGOS:

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.

BOFF, Leonardo. *As quatro ecologias: ambiental, política e social, mental e integral*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2012.

BOFF, Leonardo. “Sem espiritualidade não salvaremos a vida na Terra.” LeonardoBoff.org [blog], 09 jun. 2021. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2021/06/09/sem-espiritualidade-nao-salvaremos-a-vida-na-terra/>. Acesso em: 10 mai. 2025.

BOFF, Leonardo. “Somos Terra que pensa, sente, ama e cuida.” Artigo publicado em Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 24 abr. 2024. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/638782-somos-terra-que-pensa-sente-ama-e-cuida-artigo-de-leonardo-boff>. Acesso em: 10 mai. 2025.

ESTERMANN, Joseph. *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2. ed. La Paz: ISEAT, 2006.

MURAD, Afonso. “Ecosofia na Deep Ecology e a ecologia integral da *Laudato Si'*: convergência nas diferenças.” In: FOLLMANN, J. I. [org.]. *Ecologia Integral: abordagens [im]pertinentes*. Vol. 1. Belo Horizonte: Observatório Luciano Mendes de Almeida [OLMA/FAJE], 2020.

PANIKKAR, Raimon. *Ecosofía: Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.

GRASSI, Rodrigo M.; PANASIEWICZ, Renata. “Cristofania na Realidade Cosmoteândrica: cristologia de Raimon Panikkar e implicações para o diálogo inter-religioso e intercultural.” *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v.12, n.1, p. 92-116, jan./abr. 2020.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 2. ed. São Paulo: Papirus, 2001.

MAFFESOLI, Michel. *Ecología y ecosofía: la voz de la tierra*. Barcelona: Icaria, 2017.

NAESS, Arne. *Ecologia, comunidade e estilo de vida: esboço de uma ecosofia*. São Paulo: Cultrix, 2017 [original em inglês, 1989].

KRENAK, Ailton. “A terra cansa. É burrice suicida pensar o desenvolvimento sem integrar os direitos da terra.” Entrevista. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 17 mai. 2023.

JOHNSON, Elizabeth. *Woman, Earth, and Creator Spirit*. New York: Paulist Press, 1993.

GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas en la teología*. Madrid: Trotta, 2000.

As Dimensões Pedagógicas dos Movimentos de Mulheres na Amazônia: Contribuições para a Educação Ambiental Crítica



RESUMO

Inny Bello Accioly¹

Arlete Gomes dos Santos²

¹ Professora Adjunta da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense [UFF]. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisadora do Coletivo de Estudos Marxismo e Educação [COLEMARX/UFRJ]; do Laboratório de Investigações em Estado, Poder e Educação [LIEPE/UFRJ]; do Grupo de Estudos em Educação Ambiental Desde el Sur [GEASur/ UNIRIO], do Núcleo de Estudos, Documentação e Dados sobre Trabalho e Educação [Neddade/UFF] e do Laboratório de Investigações em Educação, Ambiente e Sociedade [LIEAS/UFRJ]. Diretora Eleita para o Grupo de Trabalho Paulo Freire, da American Educational Research Association [AERA] para o período 2023-2026. Membro do International Advisory Committee do World Environmental Education Congress [WEEC]. Atua nas áreas: Formação de Professores; Análise de Políticas Educacionais; Educação Internacional e Comparada; Educação Ambiental; Educação e Movimentos Sociais; Trabalho e Educação. <http://lattes.cnpq.br/7319745034492288>

² Mestra em Educação pela Universidade Federal Fluminense, Assistente Social, pesquisadora na temática trabalho - Educação

Este artigo analisa as dimensões pedagógicas dos movimentos de mulheres que lutam por direitos na Amazônia brasileira e as contribuições para uma educação ambiental crítica e comprometida com a justiça social e ambiental. A metodologia de pesquisa foi uma revisão bibliográfica sobre as lutas das mulheres em defesa do meio ambiente, análise de dados sobre violência na Amazônia e entrevistas com 6 mulheres líderes de movimentos em defesa da Amazônia. As entrevistas buscaram identificar as opressões sofridas pelas mulheres, os processos pedagógicos de tomada de consciência da opressão e as

e práticas sustentáveis. Coordenadora de Projetos na Rede Eclesial Pan-Amazônica REPAM- Brasil e Gestora da Gomes Assessoria. <http://lattes.cnpq.br/7484151363096975>



estratégias de organização coletiva. A partir das entrevistas, as autoras sistematizaram os problemas sociais que atravessam a questão ambiental na Amazônia para colaborar com as práticas pedagógicas em educação ambiental crítica.

Palavras-chave: Movimentos de mulheres, Amazônia, Educação Ambiental Crítica e Justiça Social.

The Pedagogical Dimensions of Women's Movements in the Amazon: Contributions to Critical Environmental Education

RESUME

This article analyzes the pedagogical dimensions of women's movements fighting for rights in the Brazilian Amazon and their contributions to critical environmental education committed to social and environmental justice. The research methodology consisted of a literature review on women's struggles in defense of the environment, analysis of data on violence in the Amazon, and interviews with six women leaders of movements in defense of the Amazon. The interviews sought to identify the oppression suffered by women, the pedagogical processes of awareness of oppression, and strategies for collective organization. Based on the interviews, the authors systematized the social problems that cut across the environmental issue in the Amazon to collaborate with pedagogical practices in critical environmental education.

Keywords: Women's movements, Amazon, Critical Environmental Education, and Social Justice.

INTRODUÇÃO

A Ecoteologia emerge como um marco teórico-prático importante para analisar e compreender as lutas das mulheres amazônicas atuantes nas práticas agroecológicas, articulando a fé, justiça socioambiental e defesa dos territórios em um diálogo profético. Como destaca Boff [2015], essa abordagem revela a dupla face da crise moderna: a exploração simultânea da natureza e dos corpos femininos, particularmente das mulheres indígenas e camponesas que resistem aos processos de espoliação territorial.

Essa perspectiva ressoa na realidade local, onde a degradação ambiental é entendida como uma expressão da violência patriarcal. Nessa análise a *Laudato Si'* [2015] corrobora ao afirmar que “o grito da terra e o grito dos pobres são um só” (n. 49), legitimando assim a conexão entre defesa ambiental e emancipação de gênero.

Nesse aspecto, Federici [2019] analisa como o capitalismo verde recria formas de colonialismo ao converter a natureza em “capital natural”. Na Amazônia, essa dinâmica se materializa quando projetos supostamente sustentáveis marginalizam os saberes tradicionais femininos ou privilegiam lideranças masculinas. Em oposição a essa lógica, as mulheres constroem uma ecologia integral - conceito reforçado pela *Laudato Si'* (n. 137) -, que integra cuidado ecológico, equidade social e espiritualidade prática. Uma liderança do Pará sintetiza essa visão ao expressa: “Nossas roças são nossa teologia: quando plantamos sem veneno, es-



tamos rezando com as mãos” [A.C.M.C., 2023]. Essa convergência entre o pensamento ecológico do Papa Francisco e a crítica ecofeminista de Federici revela como a resistência amazônica oferece alternativas radicais ao modelo hegemônico, baseadas na reciprocidade e não na exploração.

Dessa forma a *Laudato Si'* convoca à “conversão ecológica” [n. 216], uma transformação radical na relação com o planeta, enquanto a Querida Amazônia ressalta o papel das mulheres como “guardadoras da vida e da cultura” [n. 99]. Para as mulheres, a fé se traduz em lutas concretas quando: denúncia contra rios contaminados pela mineração à organização de feiras agroecológicas que desafiam o agronegócio. Suas práticas evidenciam que a ecologia integral só se realiza quando vinculadas à superação das opressões de gênero, classe e raça [Francisco, 2015; Federici, 2019].

Assim, a Ecoteologia feminista amazônica revela-se uma força transformadora, onde o sagrado e o político se entrelaçam. Ao protegerem seus territórios, essas mulheres não apenas resistem ao modelo destruidor do capital, mas anunciam um novo paradigma: um mundo em que a Terra é irmã, não mercadoria, e onde justiça ambiental e justiça de gênero são indissociáveis. É nessa linha de reflexão que continuaremos aprofundando o papel das mulheres nesse cenário de conflitos ambiental

MULHERES E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS NA AMAZÔNIA

A Amazônia é a definição política para a região que compreende nove estados do Brasil:

Acre [22 municípios], Amapá [16], Amazonas [62], Mato Grosso [141], Pará [144], Rondônia [52], Roraima [15], Tocantins [139] e parte do Maranhão [181 municípios]. A Amazônia brasileira faz fronteira com a Guiana Francesa, o Suriname, a Guiana, a Venezuela, a Colômbia, o Equador, o Peru e a Bolívia.

Atualmente, o território amazônico - que engloba regiões com diferentes níveis de conservação da biodiversidade - é marcado pela violência relacionada à grilagem de terras, ao garimpo, à exploração madeireira, à pesca predatória, ao desmatamento, ao tráfico de drogas, ao tráfico de armas e ao tráfico de pessoas [Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022].

O avanço do desmatamento é marcado por invasões de terras que resultam em violência. Além disso, as facções criminosas que disputam as rotas nacionais e transnacionais de drogas ilícitas contribuem para o aumento das taxas de homicídios, que estão acima da média nacional [ibid]. A violência na Amazônia tem uma singularidade: a aliança entre as facções do tráfico de drogas e as facções do crime ambiental [desflorestação ilegal, mineração ilegal, grilagem de terras, etc.]. Como a exploração ilegal da terra implica ameaçar, ferir ou assassinar a população que vive no território visado, os municípios com maior índice de mortes violentas são os que estão sob ameaça de desmatamento [ibid, 2022].

No Brasil, 1.171 casos de violência contra defensores de direitos humanos foram mapeados entre 2019 e 2022. Quase metade



[47%] dos casos foram registrados na Amazônia [Silva et al., 2023]. Os defensores de direitos humanos são aqueles que resistem a um modelo de desenvolvimento que se baseia na exploração ambiental e do trabalho humano e que tem como substância fundamental a manutenção do racismo e do patriarcado.

Entre as vítimas de violência na Amazônia em 2022, 65,74% eram homens e 24,1% eram mulheres [CPT, 2023]. A maioria das vítimas atua na defesa de direitos relacionados à terra, ao território e ao meio ambiente. Em relação à violência contra a mulher, 53% foram ameaças de morte, 30,7% intimidações e 7,7% criminalizações. Os dados confirmam que ser uma liderança na defesa dos direitos humanos aumenta a exposição das mulheres à violência [ibid.].

EDUCAÇÃO AMBIENTAL CRÍTICA E AS LUTAS DAS MULHERES

No Brasil, o campo da educação ambiental crítica possui uma vasta literatura que se contrapõe à abordagem da educação para o desenvolvimento sustentável [Stahelin et al., 2015; Accioly, 2019] e parte do pressuposto de que a crise ecológica e climática está diretamente relacionada à exploração cada vez maior da natureza e do trabalho inerente ao capitalismo, que reproduz violência, desigualdades, degradação e pobreza extrema. Na América Latina, a insustentabilidade do desenvolvimento capitalista leva ao que Quiñonez [2018] conceitua como “Ecoetnogenocídio”. Nesses territórios, as

indústrias extrativas transnacionais [mineração, agronegócio e petróleo e gás] induzem um neocolonialismo com violência contra as comunidades, apropriação de terras e múltiplas violações de direitos humanos [Accioly, 2021].

Assim, uma abordagem pedagógica crítica do meio ambiente deve abordar as desigualdades sociais e os conflitos socioambientais resultantes da privatização da terra, da água e dos bens comuns [Mies, 2014]. Nesse sentido, as estratégias de resistência e luta dos movimentos populares constituem um importante arcabouço teórico-prático [Sánchez et al., 2020]. De acordo com Freire [Freire e Nogueira, 1993], os movimentos populares contribuem para redimensionar o sentido político intrínseco à educação e à escola, na medida em que correlacionam educação e transformação social. A escola é entendida como um espaço no qual são feitas escolhas políticas que visam [ou não] transformar a dura realidade dos oprimidos [ibid.].

Um fator comum aos movimentos de mulheres é o fato de estarem longe de se preocuparem unicamente com os seus direitos da comunidade local ou com o bem-estar das suas famílias [Accioly, 2021]. As lutas expressam preocupações que são de largo alcance, não excludentes, e que, em certa medida, abrangem todas as formas de vida, tanto presentes quanto futuras. Nas suas lutas coletivas, as mulheres criam metodologias centradas no “diálogo” [Freire, 2005] que permitem uma consciência crítica



ca dos conflitos sociais no território amazônico, onde estão inseridas em situações de extrema vulnerabilidade.

Freire entendia o diálogo como uma forma de conhecer que ganhou centralidade nas práxis dos movimentos populares, como sendo o encontro dos sujeitos com o objetivo comum de saber como agir [Freire, 2005]. O ato de conhecer envolve uma situação dialógica em que os sujeitos cognoscentes tentam apreender cientificamente a realidade para descobrir causalidades e o que faz a realidade ser como é [Freire, 2001]. O diálogo pressupõe a compreensão do inacabamento do ser humano e do carácter social do conhecimento, que ganha um sentido transformador na medida em que pode ser colocado ao serviço dos oprimidos e não contra eles, como acontece na “educação bancária” [Freire, 2005].

Sendo as mulheres os principais sujeitos do trabalho reprodutivo [trabalho que produz e preserva a vida], elas têm um papel central nas lutas ambientais porque são duramente afetadas pela violência, pela degradação ambiental e pela expropriação. Elas percebem, mesmo que de forma indireta, a importância do conhecimento científico na defesa ambiental, por exemplo, quando cuidam de pessoas doentes devido à contaminação por petróleo ou porque a água que usam para cozinhar é tóxica [Federici, 2004; 2019]. Neste sentido, em oposição à ciência e tecnologia burguesa hegemônica - que construíram e mantiveram dominações de gênero, raça e etnia - há necessidade de práticas científicas que considerem uma reavaliação dos conhecimentos tradicionais de povos que lutam pela sobrevivência e que também agreguem os conhecimentos modernos na busca pela soberania popular





sobre aquilo que constitui a base de sobrevivência humana, ou seja, a terra, a água, os rios e florestas e também a cultura e educação.

As estratégias de resistência das mulheres [baseadas na tradição oral e no diálogo] para preservar e transmitir a sabedoria tradicional de sobrevivência chamam a atenção para o fenômeno da “feminização das lutas” (Svampa, 2015) pelos meios de produção e reprodução da vida, ou seja, a riqueza natural e social (terras, águas, florestas, conhecimento e capacidades de cuidado com o outro).

As mulheres são a principal força social na luta contra a mercantilização da natureza e na agricultura de subsistência. Isso pode ser explicado pelo fato de que as indústrias extrativistas as cooptam menos facilmente do que os homens (Federici, 2019), que muitas vezes são seduzidos pelos salários que lhes dão mais poder sobre as mulheres, alimentando uma cultura machista que instiga a violência. Em oposição, mulheres de comunidades indígenas, ribeirinhas e camponesas têm desenvolvido estratégias de resistência, como reuniões e assembleias pedagógicas em nível local e nacional, oficinas de autodefesa e ações diretas não violentas que desafiam governos, a polícia e a cultura machista (Accioly, 2021).

ENTREVISTAS COM MULHERES LÍDERES NA AMAZÔNIA

O perfil das 6 mulheres líderes entrevistadas é o seguinte:

V.R.: Há 9 anos trabalha em Tabatinga [Amazonas] como diretora da Cáritas Alto

Solimões. Articula a Rede de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas na Tríplice Fronteira [Brasil, Peru e Colômbia]. Atualmente vive com o Povo Indígena Ticuna de Umariacú I.

M.D.B: Nasceu em Rio Branco [Acre] e é membro da Comissão Pastoral da Terra [CPT] desde 1991. Atualmente, articula as CPTs na Amazônia. A CPT é um órgão da Igreja Católica brasileira criado em 1975 para apoiar a luta pelo direito à terra e à agricultura agroecológica, promovendo encontros pedagógicos, elaborando relatórios de denúncia de violações de direitos humanos e apoiando lideranças ameaçadas.

M.P.N: É natural de Porto Velho [Rondônia], mãe solteira de três filhos, avó e chefe de família. Há mais de 20 anos atua como liderança na CPT, coordenando processos formativos com mulheres na luta pela terra.

A.C.: É dirigente da CPT no Maranhão e, há mais de 20 anos, trabalha com mulheres na luta contra o agronegócio, protestando e denunciando crimes nos territórios.

M.T.: Articula mulheres no estado do Tocantins e coordena projetos de horta comunitária e geração de renda para mulheres.

A.C.M.C.: É coordenadora da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Santarém [Pará]. Desde 2015, defende as mulheres e a agroecologia na Amazônia, desenvolvendo projetos de apoio à produção de alimentos e a uma economia feminista.

a) Problemas sociais que se relacionam com a proteção ambiental na Amazônia

Além dos crimes ambientais, as entrevistadas relataram migrações forçadas, planta-



ções ilegais de drogas, tráfico de pessoas e violência de gênero. A violência de gênero na Amazônia reflete o problema estrutural do patriarcado. No entanto, ela também é resultado da ausência de reforma agrária, da falta de escolas, de políticas de emprego, de políticas de repressão aos crimes ambientais e de políticas de segurança pública. As opressões relatadas pelas entrevistadas exemplificam isso: as mulheres, muitas vezes, não conseguem emprego com carteira assinada; as famílias são numerosas, cabendo às mulheres cuidar dos filhos, netos, sobrinhas, sobrinhos e até mesmo de crianças vizinhas; muitas mulheres são analfabetas e não tiveram acesso à escolarização; além de sofrerem violência física, sexual e moral, sofrem exploração do trabalho no lar. No quadro 1, alguns trechos das entrevistas abordam a complexidade da opressão de gênero.

b) Estratégias de organização coletiva

Muitas comunidades da Amazônia, principalmente as que enfrentam invasões e ameaças de terras, realizam pequenos projetos de produção agroecológica e de economia social e solidária para resistir no território. As mulheres da Amazônia têm buscado apoio financeiro para fortalecer seus coletivos. Como parte dos processos educativos, elas organizam encontros de formação e atividades coletivas como a fabricação de sabão, doces, farinha, pães e artesanato, o cultivo de hortas comunitárias para a produção de alimentos e a garantia de alimentação sem agrotóxicos. Participam em feiras, associa-

ções e debates locais e nacionais sobre a sua realidade, que acabam se constituindo como momentos de autocuidado e autoproteção, de lazer e de tomada de decisões. Organizam marchas locais e nacionais e denunciam crimes em órgãos fundiários, na imprensa local e em fóruns internacionais. No quadro 2, alguns trechos das entrevistas abordam como elas constroem estratégias de combate à opressão.

c) O ato pedagógico de tomar consciência das opressões

A tomada de consciência da opressão envolve medo e insegurança, pois a luta pela transformação enfrenta a resistência violenta dos homens dentro e fora de casa. No trabalho fora de casa, as mulheres encontram segurança e apoio para questionar a própria vida. Ao sair da esfera privada do lar para entrar na esfera pública, elas se percebem como sujeitos políticos com total capacidade de aprender e transformar a sociedade, como apontam os trechos das entrevistas no quadro 3.

CONCLUSÕES

Ainda são necessárias muitas pesquisas sobre o papel da mulher na preservação da Amazônia. No entanto, esta pesquisa buscou identificar os principais problemas socioambientais da Amazônia para contribuir teórica e metodologicamente com as ações de educação ambiental. A defesa da Amazônia envolve o enfrentamento de problemas complexos que exigem investimentos em políticas públicas.



Portanto, o educador ambiental crítico que busca atuar na Amazônia deve estar ciente dos inúmeros desafios e riscos à sua própria vida e à vida das comunidades. A romantização da floresta amazônica e dos modos de vida dos povos indígenas, camponeses e comunidades ribeirinhas não contribui para enfrentar os desafios concretos da preservação da sociobiodiversidade.

Da mesma forma, atividades como a horta comunitária, a feira agroecológica e os projetos de economia social e solidária não devem ser considerados apenas em sua dimensão ecológica, pois são espaços contraditórios e cercados de violência. Por fim, como as mulheres são forças que estão na linha de frente da defesa do meio ambiente e estão expostas a inúmeras formas de violência, a educação ambiental deve dar atenção especial às questões de gênero.

Do ponto de vista ecoteológico, as mulheres amazônicas redefinem o sagrado ao transformar sua luta socioambiental em ato espiritual e político. Suas práticas - desde o cultivo agroecológico até a organização da vida comunitária - encarnam o que Boff [2015] chamou de “espiritualidade ecológica”, onde a defesa da terra se confunde com a missão profética de denúncia contra sistemas de morte. A ecoteologia feminista, se materializar nas trincheiras de resistência, onde mulheres convertem suas enxadas em instrumentos de oração e seus corpos em barreiras sagradas contra a invasão do agronegócio em seus territórios.

Essa perspectiva exige da educação ambiental crítica dois compromissos importantes como: primeiro, em reconhecer que os saberes tradi-

cionais femininos constituem teologias vivas que desconstróem a dicotomia ocidental entre natureza e cultura; segundo, em denunciar como a violência contra as mulheres guardiãs representa igualmente um atentado contra o sagrado ecológico que elas encarnam. Como analisa esta pesquisa, a ecologia integral proposta pela *Laudato Si'* [2015] só se realizará mediante o enfrentamento do patriarcado colonial que estrutura as relações na Amazônia - sendo as mulheres, com seus corpos-território em resistência, as protagonistas que indicam os caminhos para essa transformação tanto social quanto eclesial.

REFERÊNCIAS

Accioly, I. [2019]. Experiências brasileiras de políticas de educação ambiental nos níveis federal e estadual: Trajetórias de Construção da Democracia Participativa. *Revista Coreana de Educação Ambiental*, 32.

Accioly, I. [2021]. Como a Aliança Neoliberal Ultraconservadora no Brasil Ameaça a Vida das Mulheres: Aprendendo a Lutar e Sobreviver. Em Edling, S. e Macrine, S. *Política Feminista Transnacional, Educação e Justiça Social: Post Democracy and Post Truth*. Londres: Bloomsbury.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. 4. ed. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2015.

CPT. [2023] *Conflitos no Campo Brasil 2022*. Goiânia: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino - CPT.



Federici, S. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia, 2004.

Federici, S. *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press, 2019.

Fórum Brasileiro de Segurança Pública [2022]. *Cartografias das Violências na região Amazônica: Relatório Final*. Disponível em <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-amazonica-relatorio-final-web.pdf>

Freire, P. e Nogueira, A. [1993]. *O que fazer: Teoria e Prática em Educação Popular*. Petrópolis: Vozes.

Freire, P. [2001]. *Cultural Action for Freedom and other writings*. São Paulo: Paz e Terra.

Freire, P. [2005]. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum International.

Mies, M. [2014]. *The Need for a New Vision: The Subsistence Perspective*. In Mies, M. and Shiva, V. (edits.). *Ecofeminism*. New York: Zed Books.

Quiñonez, S. A. [2018] *Defensa Ambiental, Derechos Humanos y Ecogenocidio Afrocolombiano*. *Research in Environmental Education*, 13 [1].

Sánchez, C., Salgado, S. and Oliveira, S. [2020]. *Aportes da Ecologia Política Para A Construção de uma Educação Ambiental de Base Comunitária no Contexto Latino-Americano: Narrando a Experiência de um Curso de Extensão Universitária*. *Ambiente & Educação*, 25 [1].

Silva, A.L., Frigo, D., Schramm, P.F., Marinho, G., Pivato L.C.F., Carvalho, S. [2023]. *On the front line: violence against human rights defenders in Brazil: 2019-2022*. Curitiba, PR: Terra de Direitos, Justiça Global.

Stahelin, N., Accioly, I. and Sánchez, C. [2015]. *The promise and peril of the state in neoliberal times: implications for the critical environmental education movement in Brazil*. *Environmental Education Research*, 21 [3].

Svampa, M. [2015]. *Feminisms of the South and ecofeminism*. *Nueva Sociedad*, March 2015, pp. 127-131.



TABELA 1. OPRESSÃO DE GÊNERO - EXCERTOS DAS ENTREVISTAS

“O desafio é enfrentar o machismo dos líderes masculinos, que muitas vezes envolve violência física. Temos casos em que as mulheres participam nas atividades, mas escondem a violência física que sofrem em casa. Outro desafio é o consumo excessivo de álcool pelos homens, que acabam agindo de forma violenta contra suas esposas e filhos.” [M.P.N.]

“Muitas vezes a mulher vê seus filhos, por não terem oportunidades, por não poderem estudar, por não terem emprego, por não terem um local de lazer saudável, entrarem no mundo das drogas, dos grupos armados.” [V.R.]

“As mulheres que são as “chefes de família” são as que mais sofrem ameaças, que vão desde receber recados, ter suas casas e roças incendiadas e sofrer processos para criminalizá-las.” [M.D.B.]

“Somos 3 mulheres [duas camponesas e uma agente da CPT] que estão sob a proteção do programa estadual de defensores de direitos humanos ameaçados. Somos ameaçadas e simultaneamente acusadas de promover a violência, de elaborar planos e de queimar caminhões usados na exploração florestal. Somos caluniadas por meio de campanhas em grupos de WhatsApp. O sentimento é de solidão e angústia. Os nossos ameaçadores são pessoas comuns que estão ao serviço dos poderosos”. [A.C.]

“A mulher sai de casa para trabalhar na feira agroecológica, e o marido não aceita porque acha que ela tem que ficar em casa cuidando dos filhos, da casa e da roça. Se ela não vender todos os seus produtos na feira, o marido diz que a atividade não tem rendimento econômico e desmotiva ela.” [A.C.M.C.]





TABELA 2. ESTRATÉGIAS DE ORGANIZAÇÃO COLETIVA - EXCERTOS DAS ENTREVISTAS

“Os grupos e associações de mulheres fazem formações centradas no empoderamento das mulheres, na autonomia financeira que pode ser alcançada através da agroecologia. Quando organizamos encontros de formação, convidamos também os maridos para que eles entendam o que fazemos e a importância do nosso trabalho. Somos uma associação de mulheres e precisamos que os homens sejam nossos parceiros e apoiadores em casa, no sindicato, nas cooperativas e nas associações.” [A.C.M.C]

“As iniciativas agroecológicas têm sido uma forma de superação da violência, pois é no plantio e cultivo de alimentos que as mulheres se reúnem e encontram estratégias de autoproteção.” [M.P.N]

“As vivências comunitárias, como a fabricação de sabão caseiro e hortas comunitárias, proporcionam espaços de debate e apoio entre elas. As atividades de plantio, artesanato e confecção de doces são momentos de lazer, geração de renda e, principalmente, onde elas planejam suas lutas.” [M.D.B.]

“Tudo que é produzido coletivamente é para subsistência; o que é excedente a gente vende. A nossa intenção agora é fazer uma capacitação sobre a organização da produção para que as mulheres possam entender o ganho do mês, da semana... e que durante o mês, também tem a parte que elas consomem para sua subsistência, os produtos que elas doam, os produtos que elas trocam, os produtos que elas vendem. Então elas vão perceber quanto é que sobra para cada coisa. Isso é vital para a profissão das mulheres na agroecologia”. [A.C.M.C]

“As iniciativas de Economia Social e Solidária são alternativas para superar a violência em casa e fora dela, e ajudam as famílias a permanecer no território.” [M.T.]



TABELA 3.
O ATO PEDAGÓGICO DE TOMAR CONSCIÊNCIA DAS OPRESSÕES
EXCERTOS DAS ENTREVISTAS

“As mulheres são as primeiras a perceberem que é errado dar comida envenenada aos seus filhos e, por isso, procuram a mudança.” [M.P.N]

“No trabalho que fazemos aqui na fronteira para prevenir o tráfico de seres humanos, mais de uma vez, com vergonha e medo de falar, as mulheres relataram que isso aconteceu com elas na sua família.” [V.R.]

“Quando as mulheres participam desses encontros, elas se sentem mais livres, mais fortes para saírem de suas casas e irem trabalhar na feira agroecológica.” [A.C.M.C]

“Quando as mulheres fazem formação e adquirem mais experiência nas feiras agroecológicas, muitas vezes chegam em casa e se deparam com um marido que faz queimadas irregulares, ou só quer trabalhar com sementes transgênicas. A mulher chega com novos conhecimentos e se depara com um impasse: o marido não a apoia, passa por cima de tudo, das sementes que ela plantou. Isso é uma violência patrimonial, porque a mulher tem direito ao seu lugar. Essa violência acontece na família, e nem mesmo a mulher consegue identificar. Mas nos grupos de formação, a gente mostra para as mulheres o que acontece. E a partir disso, o que acontece depois? O depois é sempre importante também”. [A.C.M.C]

“As mulheres, ao acessarem à formação, já não baixam a cabeça. Com esta liberdade e com a melhoria da sua fonte de rendimento através da horta comunitária, houve um aumento da autoestima e da autoconfiança de que podiam ser o que quisessem”. [M.T.]

Ecoteologia: um espírito para a justiça socioambiental na Amazônia



Luiz Felipe Barboza Lacerda¹

RESUMO

Este artigo, fundamentado em pesquisa bibliográfica e documental, propõe a am-

pliação do conceito de ecoteologia, orientando-o para uma abordagem de ecoespiritualidade comprometida com a justiça socioambiental. Parte-se da premissa de que a fé não pode permanecer restrita ao plano abstrato ou ritualístico, exigindo-se uma espiritualidade encarnada, ativa e relacional. Nesse sentido, discute-se também a necessidade de uma ecopedagogia que contribua para a ressignificação do sagrado e do cuidado como elementos centrais na formação humana. A reflexão é sustentada por documentos como a Encíclica Laudato Si' e o Pacto Educativo Global, os quais con-

¹ Psicólogo, doutor em ciências sociais, especialista em Ecologia Integral, docente investigados da Cátedra *Laudato Si'* da Universidade Católica de Pernambuco [UNICAP], Secretário Executivo do Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida [OLMA], organismo da rede de Promoção da Justiça Socioambiental da Província dos Jesuítas do Brasil. olma@jesuitasbrasil.org.br



vocam a uma conversão ecológica e a uma educação integral comprometida com a vida. A Amazônia é assumida como espaço teológico e profético, onde as múltiplas dimensões da crise civilizatória se entrelaçam, exigindo respostas integradas e transformadoras, como já assinala a Exortação Apostólica Querida Amazônia.

Palavras-Chave: Ecoespiritualidade; Justiça Socioambiental; Pacto Educativo Global; Exortação Apostólica Querida Amazônia.

RESUMEN

Este artículo, basado en investigación bibliográfica y documental, propone una ampliación del concepto de ecoteología, orientándolo hacia un enfoque de ecoespiritualidad comprometido con la justicia socioambiental. Parte del supuesto de que la fe no puede permanecer restringida al plano abstracto o ritual, exigiendo una espiritualidad encarnada, activa y relacional. En este sentido, también se discute la necesidad de una ecopedagogía que contribuya a la resignificación de lo sagrado y del cuidado como elementos centrales en la formación humana. La reflexión se sustenta en documentos como la Encíclica Laudato Si' y el Pacto Educativo Global, que convocan a una conversión ecológica y a una educación integral comprometida con la vida. La Amazonía es asumida como un espacio teológico y profético, donde se entrelazan las múltiples dimensiones de la crisis civilizatoria, exigiendo respuestas integradas y transformadoras, como ya señala la Exhortación Apostólica Querida Amazonía.

Palabras clave: Ecoespiritualidad; Justicia socioambiental; Pacto Educativo Global; Exhortación Apostólica Querida Amazonía.

ABSTRACT

This article, based on bibliographic and documentary research, proposes an expansion of the concept of ecotheology, orienting it toward an approach of ecospirituality committed to socio-environmental justice. It is based on the premise that faith cannot remain confined to an abstract or ritualistic dimension, requiring instead an embodied, active, and relational spirituality. In this sense, the article also discusses the need for an ecopedagogy that contributes to the redefinition of sacred and care as central elements in human formation. The reflection is grounded in documents such as the Laudato Si' Encyclical and the Global Compact on Education, both of which call for ecological conversion and an integral education committed to life. The Amazon is considered a theological and prophetic space where the multiple dimensions of the civilizational crisis intersect, demanding integrated and transformative responses, as already emphasized in the Apostolic Exhortation Querida Amazonia.

Keywords: Eco spirituality; Socio-environmental justice; Global Compact on Education; Apostolic Exhortation Querida Amazonia.

INTRODUÇÃO

A Amazônia, com sua sociobiodiversidade ímpar e sua centralidade ecológica para o equilíbrio do planeta, tem sido palco de crescentes conflitos socioambien-



tais. Tais conflitos não são apenas fruto de disputas territoriais ou interesses econômicos, mas revelam uma profunda crise ética e espiritual na relação entre o ser humano e a Natureza. Neste contexto, a ecoteologia emerge como um campo de reflexão e prática que visa religar as dimensões do sagrado, do humano e do ambiental em uma perspectiva de justiça integral. [Aquino, 2019; OLMA, 2025; Francisco, 2020].

Compreender a ecoteologia a partir do chão da justiça socioambiental é o ponto de partida deste ensaio. Tal abordagem não se limita à defesa do meio ambiente em sentido estrito, mas reconhece que os desequilíbrios ecológicos estão entrelaçados com desigualdades sociais históricas, estruturais e persistentes. Esta compreensão se ancora na proposta de Ecologia Integral, desenvolvida na Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, que clama por uma conversão ecológica capaz de integrar o cuidado com a Casa Comum e com os vulnerabilizados em nossa sociedade². [Berri, 2017, Boff, 2020, Francisco, 2015].

Pensar essas perspectivas sob o olhar na

Amazônia é uma atitude concreta e simbólica do compromisso profético assumido pela Igreja com Sínodo para a Amazônia e na Exortação Apostólica Querida Amazônia. O Sínodo foi realizado em Roma, entre 6 e 27 de outubro de 2019, sob o tema “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. Seu objetivo principal foi escutar os povos amazônicos, refletir sobre os desafios pastorais e socioambientais da região e propor caminhos para uma atuação eclesial mais encarnada na realidade local. O evento teve como pilares a escuta, o discernimento e a conversão pastoral, com forte ênfase na justiça socioambiental, na valorização dos saberes indígenas e na defesa da vida ameaçada por modelos econômicos predatórios. [Aquino, 2019; Francisco, 2020].

Como fruto do Sínodo, o Papa Francisco publicou, em 12 de fevereiro de 2020, a Exortação Apostólica Querida Amazônia. O documento propõe quatro grandes sonhos: social, cultural, ecológico e eclesial, orientando a Igreja a promover justiça aos povos da região, preservar suas culturas, proteger a biodiversidade e renovar sua presença pastoral. O documento reafirma a necessidade de uma Igreja com rosto amazônico, que dialogue com as culturas locais e reconheça o protagonismo dos leigos, especialmente das mulheres. A exortação consolidou a Amazônia como lugar teológico e prioridade missionária, reforçando o compromisso com a Ecologia Integral e convidando toda a Igreja a assumir uma es-

2 Tal Encíclica e sua perspectiva ligando a fé com a justiça também encontra reverberações nas Quatro Preferências Apostólicas Universais da Companhia de Jesus, aprovadas pelo Papa Francisco em fevereiro de 2018: Mostrar o caminho para Deus mediante os Exercícios Espirituais e o discernimento; Caminhar com os excluídos, Acompanhar os jovens na criação de um futuro esperançoso, Colaborar no cuidado da Casa Comum.



piritualidade encarnada, profética e comprometida com os mais vulneráveis. [Aquino, 2019; Francisco, 2020].

Sob estas perspectivas o artigo que se apresenta, fruto de investigação bibliográfica e documental, adentra esse debate com a reflexão sobre a interligação entre fé e justiça, propondo uma justiça socioambiental amparada na construção ativa de uma ecoespiritualidade ampla e dialógica; acabando por debater nossa capacidade de intervenção na formação humana a fim de refundar as nossas relações com a Natureza. [RJSA, 2021].

I – FÉ E JUSTIÇA

Como bem explicitado na *Laudato Si'*, a crise ecológica não é apenas ambiental, mas também social, econômica e cultural, sendo resultado de um modelo de desenvolvimento excludente e predatório. Nesse contexto, a Ecologia Integral propõe uma visão holística que reconhece a interconexão entre todos os aspectos da vida humana e natural, enfatizando a necessidade de uma transformação profunda nos modos de vida, nas instituições e nas relações sociais. Essa abordagem é particularmente relevante para a Amazônia, região marcada por conflitos territoriais, degradação ambiental e marginalização de povos tradicionais. [Berri, 2017; Francisco, 2015; OLMA, 2025].

Neste contexto apresenta-se a Justiça Socioambiental como princípio orientador para a luta por direitos nos territórios amazônicos, pois ela busca promover a equidade e reconhecer as formas de conhecimen-

to e organização dos povos tradicionais, respeitando e aprendendo com suas cosmovisões. Ao aliar a Ecologia Integral com a Justiça Socioambiental, é possível desenvolver políticas públicas e práticas sociais que respeitem e valorizem a diversidade cultural e ecológica da Amazônia, promovendo a sustentabilidade e a dignidade humana. [Aquino, 2019; Francisco, 2015; RPJSA, 2021; Lacerda, 2020].

A Justiça Socioambiental, nesse sentido, é definida como o conjunto de ações voltadas à superação das injustiças geradas por um modelo de desenvolvimento excludente e predatório. Este modelo, conformado por heranças coloniais e mantido por interesses econômicos neoliberais, separa e hierarquiza os seres vivos, os saberes e os territórios, promovendo a destruição de ecossistemas e de culturas originárias. [RJSA, 2021; Lacerda, 2020].

Duas premissas fundamentais guiam este raciocínio. A primeira é a urgência de superarmos a dicotomia entre o social e o ambiental, uma visão ainda muito presente na racionalidade ocidental e cartesiana que fragmenta a realidade e impede respostas integradas aos desafios que enfrentamos. A segunda é a necessidade de ampliarmos nosso conceito de justiça, não apenas como retribuição ou legalidade, mas como equidade, reconhecimento e redistribuição. [Boff, 2020; RPJSA, 2021; Lacerda, 2020].

Assim, a justiça socioambiental se estrutura em três dimensões essenciais que dizem respeito a nossa capacidade de estabele-



cer: relações justas consigo mesmo, relações justas com os outros e relações justas com a Natureza. Esta tríade remete a uma cosmovisão integral, onde o cuidado com o planeta passa, necessariamente, por uma ética das relações. Trata-se de reconhecer que a degradação ambiental é também um espelho da degradação das relações humanas. [RJSA, 2021; Lacerda, 2020].

No Brasil, a ausência histórica dessa justiça se manifesta em três grandes pilares das desigualdades socioambientais: o machismo, o racismo e o latifúndio. Estes pilares formam uma estrutura de dominação que opera no campo material e simbólico, atravessando instituições, políticas públicas e até mesmo discursos religiosos. [Lacerda, 2020].

Na Amazônia, o machismo estrutural se expressa tanto na invisibilização quanto na exploração das mulheres, especialmente das mulheres indígenas, ribeirinhas e quilombolas. Muitas delas assumem papéis centrais na defesa dos territórios, mas enfrentam múltiplas violências sem o devido reconhecimento ou proteção do Estado. Mesmo quando são lideranças comunitárias ou espirituais, suas vozes são frequentemente silenciadas nos espaços formais de tomada de decisão, inclusive dentro das próprias organizações religiosas ou comunitárias. O machismo, aqui, atua não apenas como opressão de gênero, mas também como um impedimento direto à construção de uma justiça socioambiental plena, já que impede a participação integral de quem mais cuida da terra. [Aquino, 2019; Lacerda, 2020].

O racismo ambiental na Amazônia, por sua

vez, fica explícito ao constatar como povos originários e tradicionais são sistematicamente marginalizados das políticas públicas e tratados como obstáculos ao “progresso”. Seus territórios são invadidos por garimpo, agronegócio e grandes empreendimentos com aval, omissão ou conivência do Estado. O racismo opera tanto no discurso, ao desumanizar esses povos e negar suas formas próprias de espiritualidade e cosmovivência, quanto na prática, ao negar-lhes o direito ao território, à educação diferenciada, à saúde e à vida digna. [Aquino, 2019; Francisco, 2020; Lacerda, 2020].

Por sua vez, o latifúndio, como estrutura fundiária concentradora, é o elemento mais visível da injustiça socioambiental amazônica. A lógica do grande proprietário de terra, pautada na monocultura, no extrativismo predatório e no lucro acima da vida, se impõe violentamente sobre os modos de vida locais. Esse modelo agrário, herdado do colonialismo e mantido pelo agronegócio, expulsa comunidades inteiras, destrói ecossistemas e impede a construção de alternativas sustentáveis e coletivas. Ao privilegiar o direito de propriedade privada em detrimento do bem comum, o latifúndio representa um obstáculo à justiça socioambiental e à preservação da floresta. [Aquino, 2019; Francisco, 2020; Lacerda, 2020].

A fé, e a ecoteologia em especial, se comprometida com a justiça, precisa dialogar com essas três dimensões e confrontar os pilares da desigualdade. Não basta uma teologia ecológica que se limita à contemplação da Natureza ou à preservação de paisagens. É necessário um engajamento com as lutas dos povos da



floresta, das mulheres, dos quilombolas, dos indígenas, dos ribeirinhos e de todos aqueles que resistem aos projetos de morte impostos em nome do “progresso”. [Berri, 2017, Boff, 2020; Francisco, 2020].

Neste contexto, é prudente procedermos com a distinção entre ecoteologia e ecoespiritualidade. Enquanto a primeira pode ser capturada pelos esquemas mentais tradicionais das instituições religiosas, muitas vezes coloniais e patriarcais, a segunda abre espaço para uma vivência mais livre, encarnada e plural da relação com o sagrado na Natureza. A ecoespiritualidade, conforme defendemos aqui de maneira muito mais assertiva do que a ecoteologia, é plural, é interreligiosa, é a compreensão do sagrado de cada novo elemento que nasce do encontro de um ou mais anteriores, pois ecologia é relação, é cuidado, equilíbrio, harmonia e reciprocidade. [Berri, 2017, Boff, 2020; Francisco, 2020].

Nesta ceara em tempos de crise ecológica, é necessário repensar nossa própria imagem de Deus. Um Deus distante, onipotente e alheio ao sofrimento dos povos e do planeta já não dá conta de inspirar uma prática transformadora. Precisamos reencontrar o Deus vulnerável, crucificado com os povos oprimidos, encarnado na floresta devastada e nos corpos indígenas, ribeirinhos, quilombolas assassinados. [Boff, 2020].

A Amazônia é, nesse sentido, um lugar teológico, sagrado e espiritual por excelência. Ela nos fala de Deus através de sua exuberância, mas também de sua agonia. Ela nos interpe-la a partir da resistência de seus povos e da

destruição de seus ecossistemas. Falar de ecoteologia, ou melhor, de ecoespiritualidade na Amazônia é, portanto, um ato também político. [Aquino, 2019; Francisco, 2020].

Devemos efetivamente aceitar que as comunidades amazônicas vivem, muitas vezes, uma espiritualidade profundamente integrada com a Natureza. Seus ritos, suas festas, suas relações com os ciclos da terra expressam um sagrado vivido que precisa ser reconhecido, valorizado e aprendido. Assim, essa ecoespiritualidade não deve ser imposta como um saber superior, mas construída em diálogo com os saberes e fazeres dos povos originários. Isso implica uma conversão epistemológica: abandonar a lógica de superioridade do saber teológico acadêmico e eclesial e abrir-se a outras fontes de conhecimento, como a oralidade, a ancestralidade, a experiência comunitária, a pedagogia do encantamento e a mística da resistência. Só assim poderemos construir uma ecoespiritualidade que seja verdadeiramente libertadora. [Francisco, 2015].

Ser profético, aqui, significa denunciar as estruturas de morte que se disfarçam de progresso, mas também anunciar possibilidades de vida nova, de reconciliação, de convivência harmônica. Significa afirmar, contra toda desesperança, que outro mundo é possível, necessário e urgente. Isso significa assumir lados, comprometer-se com os que sofrem, denunciar os que matam e anunciar a beleza de uma vida em comunhão. A ecoespiritualidade é uma fé sedenta por justiça, justiça socioambiental. [Boff, 2020; Francisco, 2015].



a) Ecologia e espiritualidade: por uma ecoespiritualidade ativa na Amazônia

Em tempos de crise civilizacional e emergência ecológica, cresce a consciência de que a espiritualidade não pode mais ser concebida como uma dimensão exclusivamente íntima ou confinada aos rituais religiosos. Na realidade amazônica, marcada por conflitos socioambientais torna-se urgente uma espiritualidade engajada e relacional. A proposta de uma ecoespiritualidade ativa implica repensar o papel das religiões como forças mobilizadoras na defesa da vida e da justiça. [Boff, 2020; Francisco, 2020; OLMA, 2025; Lacerda, 2020].

É nesse horizonte que se insere o estudo desenvolvido pelo Instituto *Laudato Si* de Oxford em parceria com o World Resources Institute (WRI), que investigou o papel das comunidades de fé nos conflitos socioambientais em países como Brasil, Colômbia e México. A escolha de Altamira [PA] como estudo de caso no Brasil ilustra a centralidade da Amazônia nessas disputas. Nestas realidades as comunidades de fé, especialmente as católicas, têm se posicionado como defensoras da vida e da dignidade dos povos, atuando como forças de resistência diante dos impactos de mega-projetos como hidrelétricas e mineração. Sua espiritualidade se traduz em ação política, cuidado comunitário e mobilização social. [Deneulin, Lacerda, Barreira, 2024].

De modo geral, o estudo demonstra como as comunidades de fé são mediadoras de conflitos e construtoras de alternativas ao modelo de desenvolvimento predatório. Por meio da articulação entre níveis locais e globais, essas

comunidades ampliam a incidência política das comunidades afetadas, mobilizando apoio internacional e visibilidade para suas causas. O relatório também evidencia que essa atuação religiosa não é homogênea, mas diversa e situada. Ela depende do grau de enraizamento das igrejas nas comunidades, da formação crítica de seus membros e da abertura ao diálogo com outras expressões de fé. Em muitos casos, são as mulheres que lideram essas práticas, mesmo sem ocuparem posições formais de liderança nas estruturas religiosas. Valorizar suas vozes e experiências é uma exigência ética e estratégica, especialmente em contextos em que a espiritualidade se entrelaça com a luta pela sobrevivência. Uma ecoespiritualidade a serviço da justiça socioambiental na Amazônia é, portanto, uma perspectiva que combate o machismo e o patriarcado. [Deneulin, Lacerda, Barreira, 2024].

A metodologia empregada na pesquisa conduzida por WRI garantiu que os saberes das comunidades fossem reconhecidos como legítimos. Esse reconhecimento é parte fundamental de uma espiritualidade descolonizadora, que valoriza a experiência vivida, a memória dos ancestrais e os saberes territoriais. Trata-se de inverter a lógica hierárquica do conhecimento e afirmar que também se faz teologia desde os rios, desde os corpos em luta, desde os cantos comunitários. A ecoespiritualidade amazônica à serviço da justiça socioambiental é, nesse sentido, profundamente epistemológica. [Deneulin, Lacerda, Barreira, 2024].

A espiritualidade vivida nas comunidades amazônicas rompe com as separações co-



mumente estruturantes do pensamento ocidental. Para os povos originários, tudo está conectado: o espiritual e o material, o visível e o invisível. Esse paradigma relacional desafia a lógica fragmentada do pensamento moderno e oferece uma base epistemológica potente para a construção de uma ecoespiritualidade, uma espiritualidade integral. Nessa perspectiva, o sagrado não é monopólio de uma religião ou de um templo, mas uma força presente na floresta, nos rios, nas palavras ancestrais, nas práticas de cuidado coletivo. [Francisco, 2020; Deneulin, Lacerda, Barreira, 2024; Lacerda, 2020].

Entre as recomendações do estudo, destaca-se o apoio técnico e financeiro às comunidades de fé, a valorização das redes inter-religiosas e o fortalecimento da legislação ambiental que reconheça os Direitos da Natureza. Instrumentos como o Acordo de Escazú são essenciais para garantir proteção jurídica aos defensores ambientais e aos ecossistemas ameaçados. A espiritualidade engajada, portanto, precisa articular-se com instrumentos legais e políticas públicas que garantam a continuidade da vida em todas as suas formas. [Deneulin, Lacerda, Barreira, 2024].

Assim, a ecoespiritualidade, da forma como a descrevemos aqui, exige uma postura po-

lítica, profética e solidária. Trata-se de cultivar uma fé que escuta o clamor da Terra e dos pobres, ao mesmo tempo em que promove práticas concretas de cuidado, resistência e transformação. Essa espiritualidade torna-se eco ao debruçar-se sobre as relações entre humanos e não-humanos, entre culturas distintas, entre crenças plurais. A Amazônia, nesse sentido, oferece uma escola viva de ecoespi-

tualidades encarnadas no cotidiano dos povos, para os quais o sagrado está profundamente enraizado na Natureza. [Boff, 2020; Francisco, 2020; Deneulin, Lacerda, Barreira, 2024].

Um dos principais desafios para a consolidação de uma ecoespiritualidade amazônica é o enfrentamento do preconceito religioso e da violência simbólica praticada contra tradições não hegemônicas. O

fundamentalismo, em sua vertente proselitista, aliada a interesses econômicos, ameaça as expressões espirituais afro-indígenas e contribui para a homogeneização cultural. Nesse cenário, o diálogo inter-religioso se impõe como uma urgência ética. [Aquino, 2019; Francisco, 2020].

A espiritualidade proposta aqui, portanto, não é contemplativa no sentido da passividade, mas contemplativa no sentido da escuta profunda e do compromisso radical. O co-



Na Amazônia, o machismo estrutural se expressa tanto na invisibilização quanto na exploração das mulheres, especialmente das mulheres indígenas, ribeirinhas e quilombolas.



lapso ecológico é também um colapso das relações, um colapso espiritual. Reverter esse colapso exige uma conversão ecológica que é, antes de tudo, uma conversão ao outro: ao outro ser vivo, ao outro humano, ao outro espiritual. A ecologia é o estudo das relações e não apenas das espécies. Portanto, para uma ecoespiritualidade é necessário espiritualizar as relações; repensar a forma como vivemos, convivemos e interagimos com o mundo. [Boff, 2020. Francisco, 2020].

Desta forma, argumentamos que o futuro da Amazônia está intrinsecamente ligado ao futuro da espiritualidade. A destruição da floresta é também destruição de mundos espirituais, de cosmologias, de formas de vida que integram Natureza e transcendência. A morte da Amazônia é a morte na esperança de que a humanidade pode ser melhor. Proteger a Amazônia, portanto, é proteger uma espiritualidade viva, esperançosa, insurgente e plural. É reconhecer que o sagrado habita os territórios e que a fé pode ser força transformadora frente à ganância e à exclusão. [Francisco, 2020; Lacerda, 2020].

Dessa forma, a ecoespiritualidade não se limita a um discurso teológico, mas configura-se como prática de vida e estratégia de resistência. Ela convoca os sujeitos religiosos a saírem da zona de conforto e a assumirem seu papel como agentes de transformação socioambiental. Mais do que rezar pela paz, é preciso construí-la. Mais do que louvar a criação, é preciso defendê-la. A espiritualidade, nesse horizonte, é inseparável da luta por justiça. [Boff, 2020].

b) Incidência na formação humana: Uma ecopedagogia para uma ecoespiritualidade

Como já afirmamos, vivemos um momento histórico marcado por uma profunda crise civilizatória que se manifesta no colapso ambiental, nas desigualdades sociais, na perda de sentido existencial e na fragmentação das relações humanas entre si e com os demais seres não humanos que coabitam conosco o planeta. Este cenário tem raízes profundas em um modelo educacional que, ao longo dos séculos tem privilegiado a racionalidade técnica e utilitarista em detrimento da formação integral. Neste contexto, pensar a formação humana à luz de uma ecoespiritualidade implica também pensar uma ecopedagogia. [Gadotti, 2000; Gutiérrez, Prado, 2000; Vaticano, 2019; Contreras, Lacerda, 2021].

A fenomenologia e a psicologia humanista nos oferecem uma chave interpretativa relevante para compreendermos esse desafio. Segundo essa abordagem, apenas temos cuidado com aquilo que temos afeto; só temos afeto por aquilo que temos vínculo; por sua vez apenas temos vínculos com aquilo que convivemos cotidianamente. Essa sequência lógica revela a dimensão do afeto cotidiano como fundamento de qualquer prática de cuidado. Sem convivência não há vínculo; sem vínculo não há afeto; sem afeto não há cuidado. [Boff, 2020; Naees, 2019].

Aplicando essa ideia ao contexto educacional, o diagnóstico torna-se preocupante. De acordo com o Anuário Brasileiro da Educação Básica [2022], uma criança passa, em média, 10



anos em instituições escolares, com jornadas de pelo menos 5 horas diárias, 5 dias por semana. Ou seja, durante uma década, a escola é o principal espaço de convivência dessa criança além do lar. Surge então uma questão fundamental: que tipo de convivência cotidiana com a Natureza estamos proporcionando dentro dessas instituições? [Todos pela Educação, 2022].

Infelizmente, a resposta mais comum é: nenhuma ou quase nada. A maioria das escolas, públicas ou privadas, operam sob um modelo pedagógico centrado na transmissão de conteúdos e na preparação para o mercado de trabalho com foco no vestibular, relegando a Natureza a uma abstração ou a um tema pontual tratado em aulas de ciências. Isso, por fim, gera adultos desconectados afetivamente da Natureza, incapazes de reconhecê-la como parte de si mesmos, como algo a ser cuidado. [Gadotti, 2000; Gutiérrez, Prado, 2000; Vaticano, 2019; Contreras, Lacerda, 2021].

De forma mais profunda, o que sustenta esse fenômeno é a lógica utilitarista que permeia todas as esferas da sociedade contemporânea. Essa lógica infiltra-se nas relações humanas e estende-se à forma como nos relacionamos com a Natureza, reduzindo-a a mera mercadoria. A mercantilização do mundo natural, incluindo as relações entre seres humanos e não humanos, só é possível porque vivemos um processo contínuo de dessacralização da Natureza. Deixamos de reconhecê-la como manifestação do sagrado vivo e encarnado na realidade, para concebê-la apenas como recursos naturais,

passível de exploração a serviço de nossos prazeres. [Francisco, 2015; Naees, 2019].

Mais profundamente ainda, esse processo está enraizado em uma concepção ocidental de ciência que privilegia o empirismo tecnicista e exclui outros modos de saber. Amparada em uma racionalidade instrumental, a ciência dominante relegou à marginalização os saberes populares, tradicionais, originários e ancestrais, rotulando-os como folclóricos ou místicos, desprovidos de validade científica. Esses saberes foram sistematicamente excluídos dos currículos escolares e acadêmicos em nome de um paradigma eurocentrado e materialista. Nos limitados espaços dedicados ao estudo das religiões dentro de nossas escolas, prevalece frequentemente uma perspectiva cristã antropocêntrica, que reforça ideologias de dominação e superioridade humana sobre todas as demais formas de vida. [Francisco, 2015; Gadotti, 2000; Gutiérrez, Prado, 2000].

Como denuncia Leonardo Boff em *O Grito da Terra, o Grito dos Pobres* [2020], essa lógica rompeu o “pacto natural com a Natureza” e destruiu a “re-ligação com todas as coisas”, desestabilizando o sistema da vida na Terra. Segundo ele, a racionalidade moderna que transformou tudo em mercadoria quebrou a aliança entre o ser humano e a Terra, afetando não apenas o ambiente físico, mas também o simbólico e o espiritual.

É nesse contexto que a proposta do Pacto Educativo Global, convocado pelo Papa Francisco, assume centralidade. Para ele, repactuar a educação é repactuar a construção do humano. Isso significa compreender a escola não



como um lugar de mera transmissão de conhecimentos, mas como um espaço de convivência, de cuidado, de formação ética, afetiva, relacional. É um convite à conversão ecológica da pedagogia, à superação de uma educação conteudista em direção a uma educação integral. [Vaticano, 2019; Contreras, Lacerda, 2021].

Nesse cenário, as escolas católicas e demais instituições educacionais cristãs carregam uma responsabilidade ainda mais significativa, dado o vasto alcance de sua atuação. Diante do amplo potencial formativo das instituições de ensino, é fundamental indagar se estamos, de fato, promovendo a formação de sujeitos ecológicos, espiritualmente sensíveis e comprometidos com a justiça socioambiental, ou se estamos apenas reproduzindo modelos pedagógicos que reforçam o individualismo, o produtivismo e o distanciamento em relação à vida e à coletividade. Com honestidade crítica, é preciso reconhecer que grande parte da crise atual está enraizada em um modelo educacional moldado pela lógica de mercado, voltado ao sucesso individual, à eficiência e à competitividade, em detrimento da espiritualidade, da ética ecológica e da construção do bem comum. [Vaticano, 2019; Contreras, Lacerda, 2021].

Quando nos debruçamos sobre as narrativas e semióticas com que a educação formal tem representado a Amazônia, por exemplo, nos deparamos com visões estereotipadas, superficiais ou utilitaristas. Nos currículos escolares a região costuma ser retratada por sua biodiversidade exuberante ou pelas riquezas naturais disponíveis para exploração, igno-

rando a complexidade sociocultural de seus povos. Essa abordagem reforça uma visão colonial, que invisibiliza os saberes ancestrais e o sagrado dos povos, tratando a Amazônia como um “vazio demográfico” ou um espaço a ser ocupado e desenvolvido. A Amazônia, enquanto território vivo, é palco de conflitos, resistências e práticas de cuidado com a terra que poderiam enriquecer profundamente a educação brasileira, no entanto, esses aspectos raramente são valorizados nos materiais didáticos ou nos processos de formação. [Gadotti, 2000; Gutiérrez, Prado, 2000; Contreras, Lacerda, 2021].

Incidir sobre a educação, em vista ao que propõem o Pacto Educativo Global, tornando-a efetivamente integral exige, assim, uma conversão ecológica no contexto pedagógico, aquilo que ousamos nominar como ecopedagogia. A ecopedagogia é uma abordagem educativa que propõe a formação de sujeitos comprometidos com a transformação socioambiental do mundo. Derivada da pedagogia crítica de Paulo Freire, sendo sistematizada principalmente por Francisco Gutiérrez e Moacir Gadotti, que buscaram integrar os princípios da educação libertadora com a urgência das questões ecológicas. A ecopedagogia partilha da ideia de que a crise ecológica não é apenas ambiental, mas também ética, política e civilizatória, assim, busca superar o paradigma educacional tecnicista e antropocêntrico, substituindo-o por uma educação holística, baseada na interdependência entre seres humanos, Natureza e cultura. [Gadotti, 2000; Gutiérrez, Prado, 2000; Vaticano, 2019].



A ecopedagogia surge como fundamento essencial para a construção de uma ecoespiritualidade comprometida com a justiça socioambiental. Trata-se de um processo educativo que forma sujeitos profundamente conectados à Terra, capazes de reconhecê-la como sagrada e digna de cuidado. Para alcançar essa meta, são necessárias transformações curriculares, metodológicas e, sobretudo, culturais, que rompam com paradigmas fragmentados de ensino. A ecoespiritualidade, nesse contexto, deixa de ser uma abstração religiosa para se tornar um caminho pedagógico e ético de reconstrução da formação humana, promovendo uma integração entre conhecimento, afeto, espiritualidade e ação. [Gadotti, 2000; Gutiérrez, Prado, 2000].

Revisar o ensino religioso nas escolas é parte indispensável dessa transformação, substituindo abordagens doutrinárias por práticas que valorizem o diálogo inter-religioso, a diversidade cultural e o vínculo com a Natureza. A ecopedagogia propõe experiências educativas sensíveis e concretas a fim de despertar, desde cedo, o senso de corresponsabilidade ecológica. Assim, formar sujeitos cuidadores do planeta requer um compromisso articulado entre instituições religiosas e educacionais, que assumam a espiritualidade ecológica como parte integrante de sua missão. [Gadotti, 2000; Gutiérrez, Prado, 2000; Vaticano, 2019].

O cenário atual exige uma conversão institucional profunda e uma ousadia pedagógica capaz de ir além de projetos ambientais pontuais, como conclama o próprio Pacto Educativo Global. É necessário transformar a lógica

das escolas, das avaliações e das relações, colocando a vida, em todas as suas formas, no centro do processo educativo. Em tempos de colapso ecológico e espiritual, educar torna-se um ato essencialmente de fé e de justiça: trata-se de formar sujeitos comprometidos com o cuidado do mundo, a promoção da paz e a construção de relações sustentáveis. [Vaticano, 2019; Contreras, Lacerda, 2021].

c) Considerações finais:

A análise da crise socioambiental que vivemos hoje revela não apenas os impactos ambientais de um modelo de desenvolvimento predatório, mas também uma crise ética e espiritual que afeta a relação entre o ser humano e a Natureza. Esta crise, antes de tudo, repousa na incapacidade de percebermos o sagrado em todos os elementos da Natureza, ao sermos capturados pela lógica utilitarista e economicista.

A Amazônia destaca-se enquanto uma das arenas centrais destes embates e de seus povos surgem também os exemplos mais vigorosos de uma fé apoiada na dimensão sagrada da Natureza. Esta fé que defende a vida frente às ameaças, responde aos anseios de uma Ecologia Integral e assim, vinculada à demanda por justiça. Esta justiça por sua vez, é uma justiça socioambiental.

Tal fé, portanto, supera uma ecoteologia eclesial e, como convoca-se em Querida Amazônia, amplia-se para uma ecoespiritualidade encarnada, dialógica e intercultural, que valoriza essencialmente os saberes tradicionais, originários e populares. Mas este cenário não é certo, está em disputa e construção e não



logrará bons frutos se não incidir de maneira eficiente no processo de formação humana, desde cedo. É neste âmbito que se mostra urgente a transformação do modelo educacional.

A ecopedagogia, surge como uma resposta à crise civilizatória socioambiental e espiritual que estamos vivendo, exigindo que a educação precisa deixar de lado a racionalidade técnica e utilitarista, adotando uma abordagem que integre o cuidado com o planeta e com as relações humanas. O Pacto Educativo Global convoca especialmente a responsabilidade das organizações católicas nesta difícil missão.

Apenas será possível refundarmos a relação dos humanos com os não humanos a partir de uma construção de fé ligada a justiça, uma justiça socioambiental. Está fé, é portanto, uma ecoespiritualidade e não se mostra viável se não precedida de uma ecopedagogia. Nesta missão a Amazônia e seus povos mostram-se como elementos de aprendizados pedagógicos e teológicos essenciais, vivos, vibrantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AQUINO, João. Amazônia: os conflitos socioambientais e a presença da Igreja. Manaus: CESEP, 2019.

BERRI, Marco Antonio. Ecoteologia e Crise Ambiental: perspectivas cristãs para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2017.

BOFF, Leonardo. Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres. 22. ed. São Paulo: Vozes, 2020.

Deneulin, S., L. F. Lacerda, M. Barrera, A. Téllez Haro, C. Reddin, C. Zepeda, J. Warman, S. Rodriguez, J. Buzati, P. Saavedra. 2024. "Faith-based participation in natural-resource governance: Communities defending life and territories in Brazil, Colombia, and Mexico." Report. Washington, DC: World Resources Institute. Available online at doi.org/10.46830/wriipt.22.00132.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia. Vaticano: Santa Sé, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 10 maio 2025.

FRANCISCO. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GADOTTI, Moacir. Pedagogia da Terra. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2000.

GUTIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. Ecopedagogia e cidadania planetária. São Paulo: Instituto Paulo Freire; Cortez, 2000.

HERRERA CONTRERAS, Humberto; LACERDA, Luiz Felipe. O Pacto Educativo Global e a ecologia integral. Revista de Pastoral da ANEC, ano VI, n. 12, p. 13–20, nov. 2021. Disponível em: https://anec.org.br/wp-content/uploads/2021/11/2021_11_09_anec_revista_da_pastoral_edicao3-2021.pdf. Acesso em: 20 maio 2025.



LACERDA, L. F. Ecologia integral, justiça socioambiental e bem viver. In: FOLLMANN, J. I. [Org.]. Ecologia integral: abordagens [im] pertinentes. v. 2, p. 177–200. Casa Leiria, 2020. Disponível em: <http://www.casaleiria.com.br/acervo/follmann/ecologiaintegral/v2/index.html>. Acesso em: 11 jan. 2025.

NAESS, Arne. Ecologia, comunidade e estilo de vida: esboço de uma ecosofia. Tradução de Eliane Vernal. São Paulo: Cultrix, 2009.

OLMA – Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida. Relatório de Conflitos Socioambientais no Brasil. Brasília: OLMA, 2022. Disponível em: <https://olma.org.br>. Acesso em: 19 maio 2025.

RPJSA- Rede de Promoção pela Justiça Socioambiental da Província dos Jesuítas do Brasil. Marco de Promoção para a Justiça Socioambiental. Brasília: Jesuítas Brasil; 2021.

TODOS PELA EDUCAÇÃO; INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). Anuário Brasileiro da Educação Básica 2022. São Paulo: Todos pela Educação, 2022. Disponível em: <https://todospelaeducacao.org.br/anuario/>. Acesso em: 20 maio 2025.

VATICANO. Pacto Educativo Global: juntos, para olhar com coragem o futuro. Vaticano: Santa Sé, 2019. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/>. Acesso em: 10 maio 2025.



As redes eclesiais como sinais de esperança para a Igreja na América Latina à luz de 1Pd 1,3-5



RESUMO

Waldecir Gonzaga¹

Maria Irene Lopes dos Santos²

¹ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral, junto ao PPGTeo da PUC-Rio. Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Belo Horizonte. Atualmente é Assessora da Comissão Episcopal para a Amazônia (CNBB) e Secretária Executiva da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM-Brasil). E-mail: irenelopes48@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0955209289997822> Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-3142-3771X>

Este estudo examina a temática das redes eclesiais à luz da perícope de 1Pd 1,3-5, considerando-as como sinais de esperança para a Igreja na América Latina, com foco especial na Amazônia. A Primeira Carta de Pedro, dirigida a comunidades dispersas na Ásia Menor (1Pd 1,1-2), pode inspirar as comunidades amazônicas, especialmente no contexto do trabalho em rede. Ser rede é organizar-se coletivamente, promovendo solidariedade, reciprocidade e apoio mútuo, em meio a relações marcadas por conflitos e assimetrias de poder, características frequentemente presentes nas comunidades amazônicas.



ABSTRACT

A ecoteologia, como chave interpretativa, se apresenta fundamental ao integrar fé, justiça e o cuidado com a Casa Comum. Ela ilumina a missão das redes eclesiais frente às crises socioambientais e espirituais que afetam a região amazônica. A Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM] exemplifica essa perspectiva, articulando comunidades, povos e instituições em defesa da vida e do território, demonstrando como a teologia ecológica pode ser um catalisador para a transformação social e ambiental.

O diálogo, a superação da fragmentação e o exercício de uma autoridade baseada no serviço ao bem comum são aspectos essenciais para a construção de redes maduras e comprometidas, especialmente nas regiões periféricas e fronteiriças da Amazônia. Cada entidade deve preservar sua identidade e valores, evitando práticas hierárquicas e autoritárias, reforçando a importância de uma liderança pastoral que se preocupa com a integridade do meio ambiente e com a justiça social.

O estudo apresenta o texto grego de 1Pd 1,3-5, sua tradução e interpretação, refletindo sobre os desafios e valores que atravessam a vivência em rede, e propõe uma leitura ecoteológica da esperança cristã como força vital que anima a missão da Igreja, especialmente em suas ações nas periferias e fronteiras da Amazônia.

Palavras-chave: 1Pedro, Rede, Identidade, Poder, Conflito, Diálogo

This study analyzes the theme of ecclesial networks in light of the pericope of 1 Pet 1,3-5, considering them as signs of hope for the Church in Latin America. The First Letter of Peter, addressed to communities dispersed throughout Asia Minor [1 Pet 1,1-2], can inspire the faith of Amazonian communities, especially in the context of network-based ministry. To be a network is to organize collectively, promoting solidarity, reciprocity, and mutual support amid relationships marked by conflict and power asymmetries.

In this context, ecotheology emerges as a fundamental interpretive key, uniting faith, justice, and care for our Common Home, and illuminating the mission of ecclesial networks in the face of socio-environmental and spiritual crises. The experience of the Pan-Amazonian Ecclesial Network [REPAM] exemplifies this perspective by articulating communities, peoples, and institutions in defense of life and territory.

Dialogue, overcoming fragmentation, and exercising authority based on service to the common good are essential aspects for building mature and committed networks. Each entity must preserve its identity and values, avoiding hierarchical and authoritarian practices.

Thus, this study presents the Greek text of 1 Pet 1,3-5, its translation and interpretation; reflects on the challenges and values pre-



sent in the experience of networking; and proposes an ecotheological reading of Christian hope as a driving force that animates the Church's mission, especially in the peripheries and frontiers of the Amazon.

Keywords: 1Peter, Network, Identity, Power, Conflict, Dialogue, Hope.

RESUMEN

El presente estudio analiza la temática de las redes eclesiales a la luz de la perícopa de 1Pe 1,3-5, considerándolas como signos de esperanza para la Iglesia en América Latina. La Primera Carta de Pedro, dirigida a comunidades dispersas en Asia Menor [1Pe 1,1-2], puede inspirar la fe de las comunidades amazónicas, especialmente en el trabajo en red. Ser red es organizarse colectivamente, promoviendo la solidaridad, la reciprocidad y el apoyo mutuo, en medio de relaciones marcadas por conflictos y asimetrías de poder.

En este contexto, la ecoteología surge como una clave interpretativa fundamental, que une fe, justicia y cuidado de la Casa Común, iluminando la misión de las redes eclesiales ante las crisis socioambientales y espirituales. La experiencia de la Red Eclesial Panamazónica [REPAM] ejemplifica esta perspectiva, al articular comunidades, pueblos e instituciones en defensa de la vida y del territorio.

El diálogo, la superación de la fragmentación y el ejercicio de una autoridad basada

en el servicio al bien común son aspectos esenciales para la construcción de redes maduras y comprometidas. Cada entidad debe preservar su identidad y valores, evitando prácticas jerárquicas y autoritarias.

Así, el estudio presenta el texto griego de 1Pe 1,3-5, su traducción e interpretación; reflexiona sobre los desafíos y valores que atraviesan la vivencia en red; y propone una lectura ecoteológica de la esperanza cristiana como fuerza que anima la misión de la Iglesia, especialmente en las periferias y fronteras de la Amazonía.

INTRODUÇÃO

A perícopa de 1Pedro 1,3-5, extraída de uma das sete cartas do corpus católico no Novo Testamento, proclama uma mensagem de profunda atualidade: a esperança viva que nasce da Ressurreição de Jesus Cristo e se projeta como herança incorruptível aos que creem. Esta esperança, longe de ser meramente abstrata ou individualista, chama os cristãos a uma fé ativa, comprometida e histórica. Em um mundo atravessado por múltiplas crises — sociais, espirituais, políticas e ecológicas —, tal esperança se torna força transformadora e critério de discernimento para o testemunho e a ação da Igreja. Este artigo propõe uma leitura ecoteológica dessa esperança à luz da atuação das redes eclesiais na América Latina, com especial destaque para a experiência da Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM].



Inspirada pela fé no Deus da vida e pelo clamor dos mais vulneráveis, a REPAM encarna uma resposta profética da Igreja aos desafios vividos na Pan-Amazônia. Em sintonia com a Encíclica *Laudato Si'*, sua missão está alicerçada na promoção da justiça socioambiental, da dignidade dos povos e do cuidado com a Casa Comum. Nesse sentido, a ecoteologia se traduz em prática eclesial, uma expressão concreta de uma esperança que une espiritualidade, compromisso social e defesa da vida.

É certo que a iniciativa primeira vem de Deus, mas ela depende da resposta do ser humano. Nesta perícope, buscamos explorar a relação entre a esperança e as redes eclesiais na Igreja da América Latina, destacando como essas redes se tornam expressões concretas da comunhão e solidariedade cristãs. Elas conectam diferentes comunidades, movimentos e organismos eclesiais em torno de uma missão comum: promover justiça, dignidade humana e a defesa dos mais vulneráveis.

Ao refletir sobre essa perícope, encontramos uma profunda ressonância com a realidade das redes eclesiais, pois o apóstolo Pedro exorta os cristãos a viverem ancorados na “viva esperança” que surge da Ressurreição de Cristo, e na herança incorruptível prometida aos fiéis. Essa esperança transcendente, que aponta para a salvação futura, também é uma força que impulsiona a ação concreta, como caminho para a sinodalidade. Propomos analisar o conceito de rede como sinal de esperança cristã ancorada na Ressurreição de Cristo. Assim como os primeiros cristãos encontraram

consolo e coragem ao saber que a morte e o sofrimento não tinham a última palavra, os cristãos de hoje podem ver a ressurreição como um lembrete de que Deus é o Senhor da história, mesmo em tempos de grandes tribulações.

Essas redes atuam como canais de transformação, tanto espiritual quanto social, promovendo o cuidado com os marginalizados e a proteção da “Casa Comum”, como ressaltado na Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco. O urgente desafio de proteger nossa Casa Comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade ainda possui a capacidade de colaborar na construção da nossa Casa Comum.

À luz das crises atuais, as redes eclesiais se tornam expressão viva da esperança cristã, em resposta aos desafios globais e locais, reafirmando o compromisso da Igreja com a promoção da vida plena para todos. A caminhada nestes 15 anos de trabalho missionário na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [CNBB] e desde 2014 na Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM-Brasil], somada às diversas experiências pastorais acumuladas nas últimas décadas, despertaram nosso interesse em realizar e publicar este estudo na perspectiva das Redes Eclesiais como sinal de Esperança para a Igreja na América Latina à luz de 1Pd 1,3-5.



1. DEFINIÇÃO DE REDE

A palavra rede deriva do latim *rete*³. Segundo o dicionário Michaelis, significa “tecido de malha com aberturas regulares; é feita pelo entrelaçamento de fibras que são ligadas por nós ou entrelaçadas nos pontos de cruzamento. As redes podem ser feitas de algodão, raiom, náilon ou outras fibras”⁴. Menezes⁵ sugere que essas fibras ou linhas podem representar as diferentes organizações; entrelaçadas elas formam a rede. Os nós ou pontos de interseção correspondem à coordenação ou pontos de apoio. O crescimento da rede acontece horizontalmente. Esta agrega novos nós e entrelaçamentos dando maior consistência e ampliação da malha. Rede serve para armadilha, caça, como instrumento amortecedor, proteção, sustentação, divisória de espaço, descanso.

Manuel Castelles⁶ afirma que vivemos em uma sociedade intensificada pelas crises e conflitos que caracterizam a primeira década do século XXI. Crise financeira global; mudanças drásticas nos mercados de negócios e no mercado de trabalho, exclusão social e cultural de grande parcela da população mundial das redes globais que acumulam co-

nhecimento, riqueza e poder, e a crise ambiental, simbolizada pela mudança climática, são questões desafiantes para os tempos de hoje. Castelles, depois de observar duas décadas do século passado, atribuiu significado aos fenômenos usando procedimentos padrão das ciências sociais. E o resultado foi a descoberta de uma nova estrutura social que estava se formando, que conceituou como a sociedade em rede⁷ por ser constituída por redes em todas as dimensões fundamentais da organização e da prática social. Além disso, as redes são uma antiga forma de organização. As redes não param nas fronteiras do Estado-nação. A sociedade em rede, se constitui como sistema global, renunciando a nova forma de globalização característica do nosso tempo.

Francisco Whitaker⁸: participou, na França, de 1975 a 1981, de uma experiência desse tipo, chamada Jornadas Internacionais por uma Sociedade Superando as dominações, projeto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, que reuniu participantes de mais de 90 países. Foi a época em que essa proposta organizativa começou a se espalhar pela Europa e Estados Unidos. No Brasil, Whitaker viveu uma nova experiência importante de rede, em 1985, com o Plenário Pró-Participação Popular na Constituinte, a qual a sociedade civil articulava-se na luta por uma

3 MENEZES, D.H.L., CEBS, Redes de Comunidades, p.35

4 MICHAELIS. Dicionário Brasileiro da língua portuguesa.

5 MENEZES, D.H.L., CEBS, Redes de Comunidades, p.35

6 Manuel Castells [Hellín, 1942] é sociólogo espanhol. Lecionou nas universidades de Paris [1967-1979], Berkeley na Califórnia [1979-2001], Universidade aberta da Catalunha em Barcelona [2001-2003] e Califórnia do Sul a partir de 2003. Atualmente reside em Barcelona. Sua área de pesquisa concentrou-se em dois campos: sociologia urbana Marxista e novas tecnologias da informação e comunicação.

7 CASTELLS, M., A sociedade em rede, p.11-12.

8 Francisco Whitaker Ferreira [São Paulo, 1931] é arquiteto, político e ativista social brasileiro, recebeu o “Prêmio Nobel Alternativo” da Right Livelihood Award, conferido pelo Parlamento Sueco, em 2006.



Constituinte: mais de 12 milhões de assinaturas chegaram a Brasília, nas Emendas Populares. Esse processo continuou na elaboração das constituições Estaduais e das Leis Orgânicas Municipais. Atualmente várias outras redes vem se implantando entre os brasileiros e brasileiras.

Uma rede pode interligar tanto unicamente pessoas, como unicamente entidades. As pessoas e/ou entidades interligadas numa rede podem ser do mesmo tipo ou inteiramente heterogêneas. Tudo depende tão somente dos objetivos que a rede se propõe alcançar. Elas podem ser também de diferentes tamanhos – desde uma equipe que trabalhe em rede colaborativa a uma rede de bairro ou de sala de aula que são comunitárias, chegando a uma rede internacional. Podem existir igualmente redes de redes. E dentro de uma rede podem se formar sub redes, com objetivos específicos.

A interligação em rede, de pessoas e/ou entidades, se estabelece a partir da identificação de objetivos comuns e/ou complementares cuja melhor realização se assegurará com a formação da rede. Os objetivos podem ser: - a circulação de informações, base comum do funcionamento de todo e qualquer tipo de rede; - a formação de seus membros; - a criação de laços de solidariedade entre os membros; - a realização de ações em conjunto. Quando se propõe, numa rede, uma ação conjunta, esta não precisará ser necessariamente assumida por todos os seus integrantes, mas somente por aqueles que, livre e espontaneamente decidirem participar. Numa

rede ninguém pode ser massa de manobra de ninguém.

Uma rede constituída para a circulação de informações ou para a formação de seus membros pode propiciar o aparecimento de ações de solidariedade ou de ações conjuntas não previstas em seus objetivos iniciais. As ações conjuntas, por sua vez, podem comportar a conjugação ou a articulação de atividades de tipos diferentes, que se apoiem e se complementem, a partir das possibilidades específicas de cada um de seus integrantes. As ações políticas que combinem planejadamente diferentes tipos de ação podem ter uma força muito maior do que aquelas desenvolvidas através de um único tipo de atuação⁹.

2. CONTEXTO HISTÓRICO DE REDE ECLESIAL

De acordo com Menezes¹⁰, a Rede eclesial é um conceito relativamente recente no cenário da Igreja Católica, que envolve a articulação de pessoas, grupos e instituições com o objetivo de enfrentar desafios pastorais, sociais e ambientais de maneira integrada e colaborativa. As redes eclesiais surgiram como resposta a novas demandas sociais e eclesiais, ocorridas na Igreja ao longo do século XX, com Concílio

9 Definição de rede, segundo Francisco Whitaker, encontra-se no artigo "Rede – Uma estrutura alternativa de organização". O presente artigo foi divulgado pela primeira vez em abril de 1993, com a introdução aqui apresentada, como no 14 da série "PROCURANDO ENTENDER - TEXTOS PARA DISCUSSÃO" – publicação do Gabinete do Vereador Chico Whitaker, da Câmara Municipal de São Paulo, autor do artigo. Ele foi reproduzido MUTAÇÕES SOCIAIS, publicação trimestral do CEDAC, do Rio de Janeiro, Ano 2/nº 3/ março/abril/maio de 1993.

10 MENEZES, D. H. L., CEBS, Redes de Comunidades, p. 16.



Vaticano II e as Conferências Episcopais Latino-americanas.

No entanto, com o Concílio Vaticano II [1962-1965], a Igreja passou por uma profunda transformação em sua visão pastoral e missionária. O Concílio promoveu uma imagem de Igreja mais participativa, aberta ao diálogo e ao serviço ao mundo, especialmente aos pobres e marginalizados. Isso incentivou a criação de redes de colaboração entre diferentes setores da Igreja e movimentos sociais¹¹.

Após o Concílio, a Conferência de Medellín [1968]¹², que marcou a recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, fortaleceu o chamado à missão de uma Igreja “pobre e para os pobres”, como tem insistido Papa Francisco¹³, levando a um compromisso mais forte com a justiça social e a defesa dos direitos humanos. Foi nesse contexto que começaram a surgir formas mais horizontais e cooperativas de organização dentro da Igreja, que com o tempo evoluíram para as redes eclesiais.

A partir dos anos 1960 e 1970, começaram na América Latina, o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base [CEBs], e foi uma das primeiras manifestações de redes eclesiais que temos conhecimento. As CEBs, são pequenas comunidades cristãs que se

organizam de maneira “autônoma”, mas ligadas à hierarquia da Igreja, com o objetivo de promover a vivência do Evangelho a partir da realidade concreta dos pobres. Embora não fossem redes no sentido formal, essas comunidades compartilhavam informações, espiritualidades e estratégias de ação, criando uma dinâmica de rede antes mesmo que o termo fosse amplamente utilizado.

Posteriormente, o conceito de rede eclesial se consolidou como uma maneira de enfrentar desafios específicos, como as questões sociais, ecológicas e culturais, envolvendo múltiplos atores da Igreja: congregações religiosas, pastorais, leigos e leigas, movimentos sociais, e até mesmo parcerias com organizações não-governamentais. Isso foi especialmente evidente na Amazônia, com a criação da Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM]¹⁴, onde a Igreja presente na região identificou a necessidade de uma resposta articulada e integrada na defesa da Amazônia e de seus povos originários como apresentado no documento “Memória do Encontro Fundacional¹⁵” da REPAM.

Com a crescente consciência dos problemas ambientais e a importância da defesa dos direitos humanos no século XXI, as redes eclesiais se tornaram mais formalizadas. Por exemplo, isso foi o que aconteceu com

11 MENEZES, D. H. L., CEBs, Redes de Comunidades, p. 16.

12 MENEZES, D. H. L., CEBs, Redes de Comunidades, p. 16.

13 GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial [EG 19], p. 75-95; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228.

14 REPAM. Somos a REPAM-BRASIL, uma rede à serviço da vida na Amazônia.

15 REPAM. Memória do Encontro Fundacional p. 11.



a REPAM, fundada em 2014, que reúne dioceses, prelazias, congregações religiosas e organizações leigas em defesa da vida na Amazônia, articulando ações de incidência e conscientização. Essas redes atuam de forma integrada com outras redes eclesiais, como a Rede Clamor, Rede um Grito pela Vida, Caritas Internacional e outras, formando um movimento global para a proteção da “Casa Comum”, em sintonia com a encíclica *Laudato Si’* do Papa Francisco, que ressalta a importância dessas redes em colaboração para enfrentar os desafios globais. A ideia de redes aparece em vários momentos no documento, especialmente da necessidade de articulação entre diferentes setores da sociedade para promover a justiça social e ambiental. Um dos trechos da encíclica mais diretos é o parágrafo 219, que destaca as redes comunitárias:

A solidariedade pressupõe a consciência de que estamos todos responsáveis por todos. Quando alguém reconhece o apelo divino de que todos somos corresponsáveis pela vida comum, as redes comunitárias, o compromisso social e as formas de participação comunitária tornam-se instrumentos fundamentais para construir uma cultura ecológica¹⁶.

Fazendo uma conexão entre a fundamentação da perícope de 1Pd 1,3-5 e a *Laudato Si’*, este elo está na esperança ativa e no chamado à conversão. Enquanto, Pedro

se concentra na promessa de uma herança espiritual através da fé em Cristo, a *Laudato Si’* amplia essa visão para incluir toda a criação, chamando os cristãos a serem protagonistas na sua proteção e cuidado, e na busca de uma relação harmônica com a terra, como parte do plano de salvação divina. Ambas as mensagens desafiam os fiéis a viverem com esperança e a expressando-a, através de ações concretas de cuidado, seja com o próximo ou com o mundo criado por Deus.

3. DESAFIOS, IMPACTOS E OPORTUNIDADES

3.1 Desafios

A América Latina é uma das regiões mais desiguais do mundo, onde muitas comunidades sofrem com a pobreza extrema, exclusão social e violência. As redes enfrentam o desafio de atuar em contextos marcados por falta de recursos e políticas públicas ineficazes. Além disso, a criminalidade e a violência afetam diretamente muitas regiões, limitando as ações pastorais e de justiça social.

Junto com toda essa realidade, temos a crise ecológica, nos biomas, um cenário de crescente devastação da floresta, impulsionada por atividades ilegais como o desmatamento, mineração, grilagem de terras e construção de rodovias. A defesa dos direitos dos povos originários e o cuidado com a “Casa Comum” são tarefas que exigem grande esforço frente a interesses econômicos e políticos no Brasil.

¹⁶ LS, 129.



3.2 Impactos

As redes na Igreja da América Latina têm sido protagonistas na luta pela justiça social. Elas mobilizam esforços para reduzir a pobreza, melhorar o acesso à educação e saúde e promover os direitos humanos. Redes como: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Movimento de Educação de Base (MEB), TEIA dos Povos¹⁷, são exemplos de como as redes da Igreja geram impactos profundos na vida de muitas pessoas. O trabalho dessas redes é fundamental para dar visibilidade nacional e internacional às questões ambientais e à situação dos povos tradicionais, na maioria das vezes esquecidos e explorados.

Elas também impactam num profundo fortalecimento da fé e da solidariedade entre os membros das comunidades. Ao unirem forças para enfrentar problemas locais, elas criam uma cultura de apoio mútuo e responsabilidade compartilhada, que reflete os valores do Evangelho. Essa atuação amplia o senso de pertencimento e compromisso, tanto em níveis locais, regionais, nacionais e internacionais.

3.3 Oportunidades

Ao unir forças com outras organizações da sociedade civil, as redes podem ampliar o impacto de suas iniciativas e aumentar sua influência nas políticas públicas. Com reconhecimento

to de seu papel, elas têm oportunidade única de exercer maior incidência política, na defesa dos direitos dos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, extrativistas, quebradeiras de coco e outros. A experiência da REPAM em fóruns internacionais como a ONU, o Sínodo Especial para a Amazônia que aconteceu em 2019 em Roma, com tema: “Amazônia: ‘Novos Caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral’”, demonstra que essas redes podem ser vozes influentes que atingem muitas de pessoas em nossa sociedade.

Outra oportunidade importante é de formar novas lideranças locais, especialmente entre os jovens. Em um contexto que exige renovação e continuidade do trabalho da Igreja, o investimento na formação de lideranças capazes de lidar com as realidades sociais e ambientais na América Latina é uma grande oportunidade. Isso garante a sustentabilidade das ações da Igreja e a continuidade do compromisso com as causas que defendemos.

4. ALGUMAS DAS PRINCIPAIS REDES ECLESIAIS DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA

4.1 Conselho Episcopal Latino-Americano de Caribenho (CELAM)

O Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) é uma organização de bispos católicos que reúne as Conferências Episcopais de toda a América Latina e do Caribe. Fundado em 1955, o CELAM tem desempenhado um papel central na vida da Igreja Católica nas regiões, promovendo a coordenação pastoral e a evangelização, além de responder aos desafios sociais, políticos e econômicos que afetam o continente.

¹⁷ A Teia dos Povos é uma articulação de comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas, extrativistas, ribeirinhos, povos originários, quilombolas, periféricos, sem-terra, sem-teto e pequenos agricultores se juntam, enquanto núcleos de base e elos, nessa composição com o objetivo de formular os caminhos da emancipação coletiva.



4.1.1 Contexto Histórico

A criação do CELAM¹⁸ se deu em um período de grande transformação na América Latina, marcado pelo Pós-Guerra, movimentos de independência e uma crescente necessidade de coordenação pastoral entre as diferentes Conferências Episcopais. Em resposta a essa realidade, a Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenha, realizou-se no Rio de Janeiro, em 2 de novembro de 1955, quando se erigiu oficialmente o CELAM. A conferência foi convocada pelo Papa Pio XII, e desde então, o CELAM tem funcionado como um órgão de articulação da Igreja na região, visando adaptar a evangelização às realidades latino-americanas.

Durante 1960 e 1970, a Igreja Católica na América Latina passou por um período de intensas reflexões teológicas e pastorais, marcado pela Teologia da Libertação e pelo envolvimento da Igreja nas questões sociais e políticas que afligiam as regiões, como a pobreza, a desigualdade e as ditaduras militares. Nesse contexto, o CELAM teve um papel crucial, especialmente na Conferência de Medellín [1968]¹⁹, que é amplamente reconhecida como um marco na opção preferencial pelos pobres, inspirada pelo Concílio Vaticano II.

4.1.2 Missão do CELAM

O CELAM tem como missão coordenar e promover a comunhão entre as 22 Conferências Episcopais da América Latina, oferecendo orien-

tações pastorais e teológicas em consonância com as necessidades de cada região. Isso inclui o fortalecimento da evangelização, a formação de lideranças pastorais, o apoio às iniciativas sociais da Igreja e a promoção da justiça e da paz. Além disso, o CELAM se envolve ativamente no diálogo com as autoridades civis e organizações internacionais, atuando em defesa dos direitos humanos, da justiça social, especialmente em contextos de desigualdade e violência, que ainda afetam muitos países latino-americanos.

4.1.3 Conferências e Impacto

O CELAM é conhecido por organizar Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano²⁰, que são momentos fundamentais de reflexão e planejamento pastoral para a Igreja nas regiões. Entre as conferências mais significativas estão:

Medellín [1968]: Marcada pela recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, a conferência foi um marco na adoção da opção preferencial pelos pobres, reafirmando o papel da Igreja na luta por justiça social e direitos humanos.

Puebla [1979]: Consolidou as reflexões iniciadas em Medellín e aprofundou o compromisso da Igreja com a promoção da justiça e o combate à pobreza.

Santo Domingo [1992]: Voltada para a evangelização no contexto da celebração dos 500 anos da chegada do cristianismo à América.

18 CELAM, Quiénes somos

19 CELAM. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño.

20 CELAM. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño



Aparecida [2007]: Presidida pelo Cardeal Joseph Ratzinger [Papa Bento XVI], a conferência destacou a missão continental da Igreja e a urgência da evangelização em tempos de secularização crescente. Esse encontro produziu o Documento de Aparecida, que teve um impacto significativo, especialmente no pontificado do Papa Francisco, que foi um de seus redatores.

Sob a liderança de Francisco, o CELAM tem reforçado sua missão de ser uma “Igreja em saída”, que acompanha os mais vulneráveis e se compromete com a transformação das realidades sociais. A presença do CELAM também se faz sentir em eventos globais da Igreja, como o Sínodo Especial para a Amazônia [2019] e o Sínodo da Sinodalidade [2023/2024] onde o CELAM, cumpriu um papel importante nas discussões nas questões ambientais, de justiça social e dos direitos dos povos.

O Conselho Episcopal tem se adaptado aos novos tempos, promovendo maior participação dos leigos, especialmente das mulheres, e buscando novas formas de evangelização, utilizando as tecnologias digitais e a comunicação moderna para alcançar um público mais amplo. Neste mundo em constante transformação, o CELAM²¹ é reconhecido como uma instância profética para a unidade dos povos latino-americanos e caribenhos, e tem demonstrado a viabilidade de sua cooperação e solidariedade a partir da comunhão eclesial.

21 DA, 544.

4.2 A CLAR

A Confederação Latino-americana e Caribenha de Religiosos e Religiosas [CLAR]²² é uma organização que representa e articula as diferentes congregações e ordens religiosas da Igreja Católica na América Latina e no Caribe. Fundada em Bogotá, Colômbia no ano 1959, ela tem como objetivo promover a comunhão e a cooperação entre religiosos e religiosas, atuando como uma voz unificada para enfrentar os desafios sociais, pastorais e culturais que afetam cada região onde está presente a Vida Religiosa Consagrada.

4.2.1 Missão da CLAR

A missão da CLAR é ser um espaço de comunhão e reflexão para as ordens religiosas, incentivando a renovação espiritual, pastoral e social da vida consagrada e a participação ativa na missão evangelizadora da Igreja. Compromete-se com os princípios do Evangelho, em consonância com as opções preferenciais pelos pobres feitas na Conferência de Medellín [1968] e Puebla [1979]. A CLAR está envolvida em várias frentes de ação, dentre elas:

Formação e Renovação da Vida Consagrada: Oferece programas de formação contínua para religiosos e religiosas, incentivando uma espiritualidade profunda e um compromisso renovado com a missão e os desafios do mundo contemporâneo.

22 DA, 223.



Justiça e Paz: Se posiciona-se firmemente em questões sociais, como a defesa dos direitos humanos, a justiça social, a ecologia integral, e o combate à pobreza e à exclusão social.

Espiritualidade e Mística: A Confederação incentiva a busca por uma espiritualidade profunda e uma vivência mística que inspire a missão e o trabalho pastoral dos religiosos/as.

Incidência Política e Pastoral Social: Trabalha em conjunto com outras entidades da Igreja e da sociedade civil, como a Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM], em iniciativas de incidência política em prol da justiça social e da ecologia integral, especialmente no contexto da proteção da Amazônia e dos direitos dos povos originários.

4.2.2 Desafios atuais da CLAR

A vida consagrada enfrenta desafios significativos no contexto latino-americano atual. Entre os principais desafios está o declínio das vocações religiosas, a secularização crescente e as injustiças sociais que afetam diretamente as comunidades vulneráveis. A CLAR se vê desafiada a reinventar suas formas de ação para responder com fidelidade e criatividade aos apelos do Evangelho, sem perder o foco na missão profética.

A situação da crescente crise ambiental a nível mundial e os impactos das políticas econômicas neoliberais que exacerbam a pobreza e a exclusão social de nossos povos também são grandes preocupações para a CLAR. Neste

contexto, a vida consagrada é chamada a ser uma voz de resistência e esperança diante dos desvios e degradação da vida humana.

5. REDE ECLESIAL PAN-AMAZÔNICA [REPAM]

Na Querida Amazônia, o Papa Francisco diz: “Encorajo o aprofundamento do serviço conjunto que se realiza através da REPAM e outras associações com o objetivo de consolidar o que solicitava Aparecida”²³.

A REPAM é uma rede eclesial a serviço da vida dos territórios da Pan-Amazônia, objetivando cultivar, cuidar e fortalecer processos de visibilidade, articulação e cuidado com os povos, organizações eclesiais da Amazônia e de outros territórios. Constitui-se como uma plataforma de articulação para compartilhar experiências e serviços, com a finalidade de responder às necessidades dos 8 países e 1 território ultramarino da Pan-Amazônia: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela e Guiana Francesa, como é apresentado no livro “Memória do Encontro Fundacional”²⁴.

Uma das grandes inspirações da Rede é dar seguimento e assumir as orientações da V Conferência Geral do CELAM, realizada em Aparecida em 2007, quando os bispos latino-americanos e caribenhos definiram linhas de atuação considerando a importância central e urgente

23 QA, 97.

24 REPAM, Memória Fundacional p. 36.



da Amazônia para o mundo e para a Igreja. No documento final está sublinhado que é tarefa da Igreja:

*criar consciência nas Américas sobre a importância da Amazônia para toda a humanidade. Estabelecer entre as Igrejas locais de diversos países sul-americanos que estão na bacia amazônica uma pastoral de conjunto com prioridades diferenciadas para criar um modelo de desenvolvimento que privilegie os pobres e sirva ao bem comum*²⁵.

Desse modo, em 2013 tiveram início as articulações para a criação da REPAM, tendo como referência três encontros principais ocorridos nesse mesmo ano: de 22 a 24 de abril, em Puyo, Equador; 18 e 19 de julho, em Lima, Peru; e de 28 a 31 de outubro, em Manaus, Brasil.

Em 12 de setembro de 2014, em encontro realizado em Brasília, a REPAM foi oficialmente constituída por suas entidades fundadoras: o Conselho Episcopal para a América Latina e o Caribe [CELAM], a Confederação Latino-Americana de Religiosos [CLAR], o Secretariado Latino-americano e Caribenho da Cáritas [SE-LACC], e a Conferência dos Bispos do Brasil [CNBB] por meio da Comissão Episcopal para a Amazônia. O encontro fundacional contou com a participação e apoio de muitas pessoas que, desde os territórios, articulam e coordenam ações de trabalho em rede com o apoio

das Igrejas locais e organizações internacionais²⁶.

A criação da REPAM coincidiu com o início do pontificado do Papa Francisco. Meses após a fundação da Rede, o Papa publicou a Encíclica *Laudato Si'* sobre o Cuidado da Casa Comum, na qual expressou a importância da Amazônia para o equilíbrio da vida no planeta Terra.

No processo de construção e fortalecimento da REPAM, a *Laudato Si'* foi assumida como base, caminho metodológico e horizonte: Base para inspirar sua prática a partir do Magistério da Igreja, com o olhar sensível do Papa Francisco para as questões socioambientais; caminho metodológico porque incorpora indicações práticas da Encíclica no cotidiano da ação sócio-eclesial, na relação com os povos e com todo o bioma; e horizonte porque estão indicados caminhos concretos para a atuação pastoral, incluindo a presença em espaços políticos para promoção de incidência, desde a identidade eclesial e testemunhando o Evangelho da Criação.

5.1. Identidade: Ser rede a Serviço dos povos

A REPAM é uma Rede porque cultiva, cuida e fortalece processos de visibilidade, articulação e cuidado com os povos, organizações eclesiais da Amazônia e de outros territórios. Tem a

25 DA, 475.

26 REPAM, Memória Fundacional p. 126.



consciência das dinâmicas próprias de ser Rede encarnada no cotidiano dos povos, promovendo ações com outras esferas de sensibilização e incidência.

É uma Rede Eclesial porque assume o anúncio e construção do Reino da Vida, a partir do Evangelho e da espiritualidade da Criação. Para isso, fortalece o que realiza a Igreja no território amazônico, com relação à vida dos povos e à Ecologia Integral, mobilizando esforços de diversas organizações, pastorais, movimentos, congregações e outros atores eclesiais para essa finalidade.

É uma Rede Eclesial Pan-Amazônica porque a Pan-Amazônia é um território onde a vida pulsa com muita beleza e muitas ameaças. Lugar onde diferentes povos constroem e realizam seus projetos de vida profundamente ligados ao seu entorno. Esse território é também o conjunto das Igrejas particulares, congregações religiosas, projetos institucionais e interinstitucionais. Por isso, a REPAM assume esse lugar como território de sua ação pastoral em favor do Reino da Vida.

5.2. Visão, Missão e Princípios

*Visão*²⁷: Ser fonte de vida na Pan-Amazônia e em favor de toda a região, em busca de novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. “Ao serviço da Pan-Ama-

zônia, em defesa da vida²⁸” que é um dom divino.

*Missão*²⁹: Promover o Reino da Vida, no cuidado com os povos, territórios e ecossistemas amazônicos, e no incremento da consciência da importância da Amazônia para toda a humanidade, por meio de uma atuação sócio-ecclesial articulada em rede.

PRINCÍPIOS:

1. Opção preferencial pelos empobrecidos e empobrecidas e pela Mãe Terra.
2. Opções pastorais para promover a dignidade humana e os direitos humanos e da natureza desses sujeitos e territórios, tendo como exigência ética a promoção do bem comum.
3. Protagonismo dos povos: Respeitar profundamente as culturas, tradições, costumes, crenças e organizações tradicionais dos povos e comunidades, acolhendo-os em todos seus processos de formação, articulação, comunicação e outros serviços da REPAM.
4. Subsidiariedade: Oferecer articulações, ações e serviços para as comunidades e grupos da Amazônia, principalmente as que estão em situação de exclusão

27 REPAM. Memória do Encontro Fundacional, p. 118.

28 OREPEZA, M. L., La Red Eclesial Panamazónica – REPAM, p 101

29 REPAM. Memória do Encontro Fundacional, p. 118.



e vulnerabilidade, sem suplantando as suas próprias iniciativas ou as obrigações dos Estados ou governos.

5. Cuidado integral com a “Casa Comum”: Estar comprometida com a defesa da “Casa Comum” a nível local e global, no fortalecimento de experiências que promovam novas economias, outras relações entre povos e natureza que reconheçam a floresta, as águas, a terra e todo o bioma como sujeito de direitos³⁰ “tudo está interligado”, o cuidado é uma questão de proteção da vida humana e seus ecossistemas.
6. Direitos Humanos, Coletivos e da Natureza: Buscar caminhos de promoção e formação política, sistematizando e documentando situações de injustiças, vulnerabilidades e violações de direitos junto ao território, para participar de espaços locais, regionais e internacionais de denúncias e transformação dessas realidades.
7. Caminhada Sinodal: Ser um espaço de convergência para organizações eclesiais e não eclesiais do território e de outras regiões comprometidas com a defesa da vida e do bioma amazônico.
8. Solidariedade e cooperação: Pautar conhecimentos, metodologias, práticas, pro-

jetos e recursos para promover a vida dos povos na Amazônia, através de cooperação fraterna e comprometida de agências irmãs da Igreja que são parceiras estratégicas para a realização de sua missão.

A atuação da REPAM-Brasil, abrange os nove Estados que compõem a Amazônia Legal brasileira. De acordo com a Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953, o conceito de Amazônia Legal, é delimitado pela área que engloba estados brasileiros da região Norte, além de partes do Mato Grosso e do Maranhão. Ela foi instituída para promover o desenvolvimento econômico e social da região, considerando suas especificidades ecológicas e sociais. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]³¹, a Amazônia Legal corresponde a 59% do território brasileiro e engloba nove estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Estado do Maranhão, ocupando uma área de 5.217.423 km².

6. REDE CLAMOR

Outra rede a ser apresentada é a Rede Eclesial Latino-Americana e Caribenha de Migração, Deslocamento, Refúgio e Tráfico de Pessoas [Rede CLAMOR]³². Essa articulação da Igreja Católica tem como objetivo a defesa dos direitos dos migrantes, refugiados, deslocados internos e vítimas de tráfico humano na América Latina e no Caribe. Criada em 2017 pela

30 QA 11.

31 GUIMARÃES, C. A., IBGE atualiza limites de municípios no mapa da Amazônia Legal.

32 RED CLAMOR. Somos la Red Clamor



Conferência Latino-Americana e Caribenha de Religiosos [CLAR], com o apoio do Conselho Episcopal Latino-Americano [CELAM], a rede surge como uma resposta concreta da Igreja aos desafios humanitários impostos pelas migrações forçadas, um fenômeno crescente nas regiões.

6.1. Missão da Rede Clamor

A missão central da Rede é proteger e promover os direitos e a dignidade das pessoas em situação de mobilidade humana, atuando especialmente nos contextos de vulnerabilidade que afetam milhões de migrantes e refugiados. O nome CLAMOR é um acrônimo que reflete essa missão: Cuidados, Liberdade, Acolhida, Mobilidade, Orientação e Respeito. A rede busca oferecer não apenas ajuda material e jurídica, mas também acompanhamento pastoral e espiritual às pessoas deslocadas, conectando as diferentes realidades regionais e promovendo uma solidariedade ativa entre as comunidades católicas.

6.2. Contexto e Desafios

A América Latina e o Caribe vivem uma das mais intensas crises migratórias do mundo, impulsionada por diversos fatores, como a violência, a pobreza extrema, a instabilidade política e os desastres naturais. Nos últimos anos, milhões de pessoas foram forçadas a deixar seus países em busca de segurança e melhores condições de vida, muitas vezes enfrentando graves violações de direitos humanos, xenofobia, tráfico humano e condições precárias em países de destino.

A crise migratória na Venezuela, o deslocamento forçado na América Central (especialmente no Triângulo Norte, composto por El Salvador, Guatemala e Honduras) e o tráfico de pessoas são alguns dos desafios enfrentados pela Rede CLAMOR. Em muitos desses contextos, migrantes e refugiados vivem em condições desumanas, sujeitos à exploração, violência sexual e discriminação. A Rede, busca agir como um instrumento de voz para essas populações, conectando paróquias, dioceses, organizações e movimentos sociais para garantir que os direitos fundamentais dessas pessoas sejam respeitados.

6.3. A Rede trabalha em várias frentes:

1. *Casas de Acolhida e Centros de Apoio:* Apóia a criação e o fortalecimento de casas de acolhida que fornecem abrigo temporário, alimentação, assistência psicológica e orientação jurídica para migrantes e refugiados. Esses espaços são fundamentais para oferecer dignidade e segurança para aqueles que estão em trânsito ou foram forçados a abandonar seus lares.
2. *Acompanhamento Espiritual e Pastoral:* Além do apoio material, a Rede busca oferecer um acompanhamento pastoral e espiritual às pessoas em situação de mobilidade. Essa assistência espiritual é um elemento central, pois reforça o valor intrínseco da dignidade humana, acolhendo o migrante não apenas como um indivíduo, mas como um irmão na fé.



3. *Incidência:* A rede promove o diálogo com governos, organizações internacionais e instituições religiosas, com o objetivo de influenciar políticas públicas que garantam a proteção e o respeito aos direitos dos migrantes e refugiados. Nesse sentido ela, desempenha um papel importante no acompanhamento de legislações migratórias e na promoção de um discurso de acolhimento, justiça e solidariedade.

A Rede CLAMOR é um exemplo concreto do compromisso da Igreja Católica em promover a justiça, a dignidade e os direitos dos migrantes e refugiados na América Latina e no Caribe. Atuando em um cenário de crise humanitária, a rede oferece um sinal de esperança, acolhimento e solidariedade em um contexto de extrema vulnerabilidade. Seu trabalho em favor dos mais pobres e marginalizados continua a ser uma expressão viva do Evangelho, promovendo a paz e a justiça em meio às dificuldades.

7. REDE UM GRITO PELA VIDA (CRB)

Esta rede é uma articulação da Conferência dos Religiosos do Brasil³³[CRB], que atua em nível nacional no combate ao tráfico de pessoas e à exploração humana. Fundada em 2007, ela é composta por religiosos/as e leigos/as comprometidos com a defesa da vida e da dignidade, especialmente das mulheres, crianças e adolescentes vítimas de tráfico humano.

³³ CRB. Sobre nós.

7.1. Missão

A Rede “Um Grito pela Vida” tem como missão principal promover ações de conscientização, prevenção e denúncia da grave violação de direitos humanos, que afeta milhões de pessoas ao redor do mundo, enfrentar o tráfico de pessoas, uma das formas mais cruéis de exploração no mundo contemporâneo.

7.2. A rede se compromete a:

1. Prevenir o tráfico de pessoas através de campanhas educativas e de conscientização nas comunidades.
2. Promover a formação de agentes e lideranças comunitárias para identificar sinais de tráfico e atuar na proteção das vítimas.
3. Acompanhar e proteger vítimas de tráfico, oferecendo apoio psicológico, jurídico e espiritual.
4. Incidir politicamente em favor de políticas públicas que combatam o tráfico de pessoas e protejam os mais vulneráveis, promovendo mudanças estruturais na legislação e nas práticas governamentais.

A inspiração vem do Projeto de Jesus Cristo, dos Carismas das Congregações, da indignação profética e da compaixão Samaritana. Há uma defesa dos direitos humanos e uma crença firme e forte que um mundo melhor é possível. A Rede está organizada em 32 Núcleos distribuídos em 22 estados do Brasil, demonstrando ampla e ativa presença em diversas regiões do país.



8.TEXTO GREGO E TRADUÇÃO DE 1Pd 1,3-5

A passagem de 1Pd 1,3-5 contém uma rica expressão de esperança e gratidão, sendo um louvor a Deus que renasce no contexto da fé cristã. No grego, as expressões ἐλπίδα ζῶσαν [elpidan zosan, “esperança viva”]³⁴ e κληρονομίαν ἄφθαρτον [kleronomian aphtharton, “herança incorruptível”]³⁵ destacam o caráter perene e incorruptível das promessas divinas.

Esse texto introduz o conceito de uma herança eterna, simbolizada por uma esperança que permanece viva, independentemente das circunstâncias, como uma garantia pela ressurreição de Cristo. A “herança incorruptível” refere-se à vida eterna reservada no céu, uma promessa que transcende as limitações humanas. Exalta a ideia de uma fé que é guardada e protegida por Deus, evocando a segurança e a preservação do fiel até o último dia. Em uma época de perseguição, como no contexto original da carta, essa mensagem serviu para consolar e fortalecer as comunidades cristãs, ajudando-as a perseverar com alegria e fé.

Dentro dessa perspectiva apostólica, a mensagem de 1Pd 1,3-5 também ressoa em diversos documentos do Papa Francisco. Embora a passagem não seja citada de forma direta, seus temas fundamentais – como esperança, resiliência e dignidade humana – estão frequentemente presentes nas reflexões do Pontífice. Vejamos alguns exemplos:

- a. Na *Laudato Si'*, voltada ao cuidado com o meio ambiente, o Papa Francisco aborda a esperança e a responsabilidade de cuidar da “casa comum” para as gerações futuras, especialmente em contextos de crise ecológica e social³⁶. Isso conecta-se ao tema de uma esperança duradoura e um futuro promissor.
- b. Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco recorda como a esperança do Evangelho é central para a missão da Igreja, especialmente em contexto de comunidades em dificuldades³⁷. Ele enfatiza a alegria e a esperança do discipulado que dá vida nova, alinhada à mensagem da 1Pedro sobre uma “herança incorruptível”.
- c. Na *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco sublinha a fraternidade e a amizade social como caminhos para enfrentar a crise social e espiritual da humanidade³⁸. Essa visão de fraternidade e solidariedade é semelhante ao chamado de 1Pedro para viver com uma esperança duradoura e um compromisso coletivo.
- d. Na exortação apostólica *Gaudete et Exultate*, o Papa Francisco não faz uma citação direta de 1Pd 1,3-5, mas muitos dos temas abordados na exortação ecoam o conceito de uma “esperança viva”, como

34 MUELLER, E., 1 Pedro, p 77

35 MUELLER, E., 1 Pedro, p 77

36 LS, 138-162.

37 EG, 50-109.

38 FT, 198-224.



é expresso na carta de Pedro. O Papa destaca que a verdadeira santidade se concretiza no cotidiano, enfatizando a “esperança que não decepciona” ao nos convidar a viver o chamado à santidade, mesmo diante dos desafios do mundo atual³⁹, vivendo esse chamado especialmente dentro da rede eclesial, em comunhão com os irmãos na fé.

Portanto, a mensagem de 1Pd 1,3-5 não apenas sustenta a fé das primeiras comunidades cristãs, mas continua a ser uma fonte de inspiração para a Igreja nos dias hoje. Mais ainda, essa passagem nos convida a viver com uma esperança viva, fundamentada na ressurreição de Cristo. Sendo assim, as encíclicas do Papa Francisco, com seus chamados particulares, são uma continuidade dessa mensagem apostólica de gratidão e transmissão da herança incorruptível, como se vê igualmente no texto bíblico a seguir, seja no grego, seja na tradução portuguesa, com uma beleza muito grande sobre as graças e as bênçãos que Deus derrama sobre seus filhos e filhas, com grande misericórdia e dando a todos uma “herança incorruptível” [v.2-3] especialmente dentro da rede eclesial, em comunhão com os irmãos na fé.

Portanto, a mensagem de 1Pd 1,3-5 não apenas sustenta a fé das primeiras comunidades cristãs, mas continua a ser uma fonte de inspiração para a Igreja nos dias hoje. Mais ainda, essa passagem nos convida a viver com uma espe-

rança viva, fundamentada na ressurreição de Cristo. Sendo assim, as encíclicas do Papa Francisco, com seus chamados particulares, são uma continuidade dessa mensagem apostólica de gratidão e transmissão da herança incorruptível, como se vê igualmente no texto bíblico a seguir, seja no grego, seja na tradução portuguesa, com uma beleza muito grande sobre as graças e as bênçãos que Deus derrama sobre seus filhos e filhas, com grande misericórdia e dando a todos uma “herança incorruptível” [v.2-3]

Texto grego de 1Pd 1,3-5 (NA28)	Tradução portuguesa
³ Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,	Bendito [seja] o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, [que] segundo a sua grande misericórdia, tendo nos gerado para uma esperança viva, por meio da ressurreição de Jesus Cristo, dentre os mortos.
⁴ εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς	Para uma herança incorruptível e sem mancha e imarcescível, tendo sido guardada nos céus para vós.
⁵ τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐ τ ο ί μ η ν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ	No poder de Deus, sois guardados através da fidelidade, para a salvação, preparada [para ser] revelada no tempo último.

39 GE, 1-63



Fonte: Texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores

Jobes⁴⁰, em sua análise lexical sobre a perícope de 1Pd, 1,3-5, indica alguns termos importante para a inteira passagem, a saber: εὐλογητός [eu-logetos], que é um adjetivo que significa “bendito” ou “digno de louvor”, o qual é usado para exaltar a Deus, destacando a sua dignidade e glória; ἔλεος [eleos], um substantivo que significa “misericórdia” ou “compaixão”, o qual se refere ao favor de Deus em um sentido amplo, especialmente no contexto da redenção e salvação; ἀναγεννήσας [anagennēsas], uma forma de particípio aoristo do verbo ἀναγεννάω, que significa “regenerar” ou “dar nova vida”, que indica o ato de renovação espiritual realizado por Deus; a expressão ἐλπίδα ζῶσαν [elpida zōsan], “esperança viva”: ἐλπίδα significa “esperança” e ζῶσαν é o particípio presente do verbo “ζάω/viver” que se refere a uma esperança dinâmica e contínua, que é sustentada pela ressurreição de Cristo; ἀφθαρτον [aphtharton], um adjetivo que significa “incorrutível” ou “imperecível”, usado para descrever algo que não pode ser destruído ou deteriorado; ἀμίαντον [amianton], um adjetivo que significa “incontaminável” ou “puro”, o qual denota algo sem mácula, imaculado; ἀμόραντον [amāranton], um adjetivo que significa “imarcescível” ou “que não se desvanece” que remete a algo que mantém sua beleza ou valor sem nunca murchar; ἐτηρημένην [ētērēmenēn], um particípio perfeito passivo de τηρέω, “guardar” ou “pre-

servar”, que sugere algo que foi mantido com cuidado e segurança; φρουρουμένους [phrouroumenous], um particípio presente passivo do verbo φρουρέω, que significa “guardar” ou “proteger”, o qual indica a ação contínua de proteção divina; e σωτηρίαν [sōtērian], um substantivo que significa “salvação”, o que se refere à libertação final e completa proporcionada por Deus.

9. CONTEXTUALIZAÇÃO E SIGNIFICADO⁴¹

Na passagem 1Pd 1,3-5, o apóstolo Pedro escreve aos cristãos sobre a grandeza da nova vida que eles receberam por meio da ressurreição de Cristo. Os termos gregos sublinham a certeza e a durabilidade da promessa de Deus, uma esperança que não perece e uma herança divina que é incorruptível, incontaminada e imarcescível. O texto enfatiza que a proteção de Deus acompanha os que creem por meio da fé, até a revelação da salvação no final dos tempos.

Suas nuances lexicais mostram a riqueza do texto bíblico e como cada palavra contribui para a profundidade da mensagem de esperança e segurança eterna na fé cristã. Neste sentido, a passagem de 1Pd 1,3-5 correlaciona-se, sem dúvida, com a ideia de esperança e a edificação das comunidades e redes eclesiais. Ela fala sobre uma “viva esperança” que é ancorada na ressurreição de Jesus Cristo e na promessa de uma herança incorruptível. Essa esperança não é apenas individual, mas coletiva, e pode ser vista como um fundamento para a organização e o

40 JOBES, K. H. 1 Peter p. 105-117.

41 GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento p. 421- 444.



fortalecimento das redes eclesiais⁴². As comunidades às quais Pedro se dirige [1Pd 1,1-2] são descritas como dispersas, enfrentando provações e desafios, mas unidas por uma fé comum que transcende as dificuldades. As redes eclesiais são, em sua essência, um reflexo da “esperança viva” mencionada em 1Pd 1,3. Elas se organizam para atuar de forma coletiva, superando desafios como exclusão e fragmentação, exatamente como as comunidades primitivas faziam⁴³. Assim como a carta 1Pedro encoraja os fiéis a manterem-se firmes e unidos na fé, as redes eclesiais promovem a solidariedade, a reciprocidade e a unidade, construindo relações que transcendem o isolamento e promovem o apoio mútuo.

Sabe-se igualmente que as redes estão sujeitas a conflitos e dinâmicas de poder. Esse ponto encontra eco em 1Pedro, no qual os cristãos são chamados a serem “guardados pelo poder de Deus mediante a fé” [1Pd 1,5], lembrando que é possível superar conflitos e desafios por meio da fé e do serviço comum. A abordagem de uma autoridade como serviço mencionada no texto é uma prática que ressoa com o espírito de 1Pedro, em que o serviço ao bem comum é central, superando desafios como exclusão e fragmentação, exatamente como as comunidades primitivas faziam. Assim como a carta de Pedro encoraja os fiéis a manterem-se firmes e unidos na fé, as redes eclesiais promovem a solidariedade, a reciprocidade e a unidade, construindo relações

que transcendem o isolamento e promovem o apoio mútuo⁴⁴.

Vê-se assim que 1Pd 1,3-5 oferece uma base teológica para a esperança e a perseverança das redes eclesiais. A carta 1Pedro, escrita para comunidades dispersas que enfrentavam dificuldades [1Pd 1,1-2], ressoa com o contexto das redes eclesiais na América Latina, especialmente na Amazônia, onde o trabalho coletivo é necessário para superar desafios sociais e religiosos. Essa perspectiva amplia a compreensão de que ser “rede” é mais do que organização; é viver a esperança que transcende conflitos e promove a construção de uma comunidade sólida e cheia de vida.

10. INSPIRAÇÃO DE 1PD 1,3-5 COMO SINAL DE ESPERANÇA PARA AS REDES ECLESIAIS

A Primeira Carta de Pedro foi dirigida às comunidades do norte da Ásia Menor, especialmente em um contexto marcado pela diáspora dos judeus. Em sua carta, Pedro exorta os fiéis a se reconhecerem como um novo povo e uma nova casa de Deus; a serem sustentados pelo amor fraterno, fé e esperança, pilares para a vida comunitária. Esses princípios que a carta apresenta ajudam a iluminar o papel da rede eclesial, promovendo a união e a fraternidade em busca do bem comum e no cuidado da “Casa Comum”. Dessa maneira, a passagem de 1Pd 1,3-5 oferece uma profunda mensagem de esperança e encorajamento para as redes eclesiais, especialmente

42 EG, 29.

43 EG, 28.

44 EG, 87.



as que enfrentam desafios e perseguições. Retomando, o texto diz:

Bendito [seja] o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, [que] segundo a sua grande misericórdia, tendo nos gerado para uma esperança viva, por meio da ressurreição de Jesus Cristo, dentre os mortos. Para uma herança incorruptível e sem mancha e imarcescível, tendo sido guardada nos céus para vós. No poder de Deus, sois guardados através da fidelidade, para a salvação, preparada [para ser] revelada no tempo último. [1Pd 1,3-5]

Vale a pena analisar a perícopes apresentada, em suas partes. Inicia-se com o v.1: “Bendito seja o Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Em sua grande misericórdia, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, ele nos fez nascer de novo para uma esperança viva [...]”. Percebe-se, de imediato, um tom de gratidão e agradecimento. Segundo Mueller⁴⁵, essa expressão de bênção vem das tradições judaicas e destaca a importância da gratidão na vida comunitária.

O papel da Rede Eclesial, nesse contexto, torna-se central, servindo como um canal de gratidão e bênção para aqueles que são beneficiados em suas missões. A rede não apenas promove o suporte mútuo, mas também reflete a misericórdia divina ao proporcionar esperança e gratidão àqueles que já não conseguem enxergar tal feito.

Para Mueller⁴⁶, a ênfase na grande misericórdia de Deus e na ressurreição de Cristo é um lembrete constante de que a esperança cristã não é baseada em circunstâncias imediatas, mas em uma promessa eterna. Para as comunidades eclesiais, essa esperança viva fundamentada na ressurreição de Cristo oferece a certeza de que, mesmo diante de perseguições, dificuldades ou injustiças, a vitória final pertence a Deus e é acessível a todos os que se mantêm firmes na fé. Essa mensagem ressoa especialmente nas comunidades que vivem em contextos de vulnerabilidade e marginalização, onde a resiliência e a confiança na providência divina são cruciais para continuar a caminhada.

Os v.2-3, continuam o louvor de bênçãos e afirmam: “para uma herança que não se desfaz, não se estraga nem murcha, e que é reservada para vós nos céus. Graças à fé, e pelo poder de Deus, estais guardados para a salvação que deve revelar-se nos últimos tempos”. A carta fala de uma “herança incorruptível”⁴⁷, um símbolo da recompensa eterna reservada no céu para os que permaneceram firmes na fé. A ideia de que essa herança é incorruptível e incontaminada reafirma a convicção de que as bênçãos espirituais e a comunhão com Deus são seguras e indestrutíveis, independente das circunstâncias terrenas.

45 MUELLER, E., I Pedro, p. 74.

46 MUELLER, E., I Pedro, p. 75-76

47 MUELLER, E., I Pedro, p. 77-78



O texto dessa passagem proporciona uma identidade espiritual forte para as comunidades cristãs, lembrando-lhes do chamado a viverem como povo de esperança. A esperança cristã não é uma expectativa passiva, mas uma força ativa que move as comunidades a testemunharem o Evangelho de forma corajosa, mesmo em meio às dificuldades. Assim, a passagem de 1Pd 1,3-5 se torna um sinal de esperança ao afirmar que o sofrimento presente não define o futuro dos fiéis, visto que a ressurreição de Cristo garante uma nova vida e uma herança que transcende qualquer aflição terrena.

Para as comunidades eclesiais contemporâneas, essa mensagem é uma fonte de encorajamento e renovação, especialmente em tempos de crise. Ela reafirma a confiança de que Deus está presente e agindo na história, guiando seu povo para uma esperança viva, que se concretiza em ações de fé, justiça e amor.

11. REDES ECLESIAIS COMO PROTAGONISTAS DE ESPERANÇA EM MEIO ÀS DIFICULDADES

A solidariedade pressupõe a consciência de que somos todos responsáveis por todos. Quando alguém reconhece o apelo divino de que todos somos corresponsáveis pela vida comum, as redes com compromisso social e as formas de participação comunitária tornam-se instrumentos fundamentais para construir uma cultura ecológica. Neste sentido, indica-se a seguir, algumas das maneiras de como as redes podem ser sinais de esperança:

- 1] **Defesa dos Direitos Humanos e Sociais:** As redes eclesiais são importantes na defesa dos direitos humanos, especialmente dos grupos mais vulneráveis, como os povos indígenas, comunidades rurais e migrantes. Em países marcados por desigualdades extremas, violência e exploração, essas redes levantam a voz contra as injustiças e promovem ações de solidariedade e acolhimento.
- 2] **Cuidado da Criação e Justiça Socioambiental:** No contexto das crises ambientais, como o desmatamento e a exploração descontrolada dos recursos naturais, as redes desempenham um papel crucial na promoção de uma ecologia integral.
- 3] **Articulação Intercultural e Inter-religiosa:** As redes eclesiais na América Latina têm a capacidade de articular diferentes culturas, povos e religiões. Elas constroem pontes entre comunidades e culturas, promovendo um diálogo que valoriza a diversidade cultural e religiosa. Esse espírito de colaboração é uma fonte de esperança em um mundo fragmentado, onde as diferenças frequentemente se tornam motivo de divisão.
- 4] **Protagonismo das Comunidades Locais:** Outro aspecto relevante das redes eclesiais é o protagonismo das comunidades locais. Elas são formadas pela base, pelas próprias pessoas que vivem e enfrentam os problemas no seu dia a dia. Isso garante que as ações e projetos promovidos por essas redes estejam em sintonia com as necessi-



dades reais das populações. A voz das comunidades é colocada no centro, e isso gera um sentido profundo de empoderamento e esperança concreta.

- 5) **Espiritualidade Profética:** As redes também são movidas por uma espiritualidade profética que oferece não apenas um espaço de reflexão, mas também um chamado à ação transformadora. Inspiradas pelo Evangelho e pela tradição da Doutrina Social da Igreja, elas denunciam as injustiças estruturais e promovem a esperança cristã, baseada na promessa de vida plena e dignidade para todos.
- 6) **Resiliência em Meio às Crises:** Apesar de enfrentarem desafios gigantescos desde a pobreza e violência até a crise climática e os interesses econômicos que prejudicam as populações locais, as redes demonstram uma resiliência notável. A sua capacidade de reorganizar-se e adaptar-se às novas realidades é um testemunho de sua força. Essa flexibilidade alimenta a esperança em tempos de crise, mostrando que a fé vivida em comunidade pode ser um instrumento de resistência e renovação.
- 7) **Incidência Política e Social:** As redes eclesiais têm como protagonismo a incidência política, influenciando decisões e políticas públicas em defesa dos direitos humanos, da justiça socioambiental e da dignidade dos povos. Elas colaboram com governos, organizações internacionais e a sociedade civil para que suas vozes sejam ouvidas nos espaços de poder e decisão.

CONCLUSÃO

A luz que provém da perícopes de 1Pd 1,3-5 traz um verdadeiro sinal de esperança para as comunidades cristãs na América Latina e em todo o mundo. A partir da ressurreição de Cristo, que renova a esperança em uma herança incorruptível, as redes apresentadas neste estudo têm a capacidade de se unir à Igreja em torno de causas comuns, mesmo diante de adversidades. Assim como os primeiros cristãos.

A luz que emana da perícopes de 1Pedro 1,3-5 oferece um verdadeiro sinal de esperança para as comunidades cristãs, especialmente na América Latina e no mundo, ao destacar a renovação da esperança na Ressurreição de Cristo e na herança incorruptível prometida aos fiéis. As redes eclesiais, conforme discutido neste estudo, têm o potencial de se unir à Igreja em torno de causas comuns, promovendo a solidariedade e a ação pastoral, mesmo diante das adversidades, especialmente nas crises socioambientais. Assim como os primeiros cristãos se fortaleciam na promessa de uma vida nova em Deus, as redes eclesiais contemporâneas renovam a fé e o compromisso com a justiça, a paz e a integridade da criação, assumindo a missão de cuidar da Casa Comum e proteger os mais vulneráveis.

Essas redes, ao se tornarem espaços de solidariedade e de resistência, não apenas oferecem apoio espiritual, mas também fomentam práticas concretas que refletem os valores do



Evangelho, incluindo a proteção do meio ambiente e a promoção de um desenvolvimento sustentável. Elas transformam realidades de exclusão e sofrimento em sinais do Reino de Deus, reafirmando que a esperança cristã não é passiva, mas ativa e transformadora, promovendo a vida, a justiça e a dignidade de todos, especialmente dos mais marginalizados.

Nesse contexto, a ecoteologia se torna uma chave fundamental para entender a missão das redes eclesiais, ao integrar a fé cristã com o compromisso pela justiça ambiental. Ela nos lembra que a criação faz parte do plano salvífico de Deus e propõe uma espiritualidade ecológica que convida a Igreja a revisar suas práticas, denunciar os sistemas de destruição da vida e assumir um papel profético na defesa da Casa Comum. A esperança cristã, assim, também se torna ecológica, movendo as redes eclesiais a agir em defesa da vida em todas as suas dimensões, especialmente nas fronteiras ameaçadas da Amazônia.

Portanto, as redes eclesiais, inspiradas pela mensagem de esperança de 1 Pedro, não apenas revitalizam o espírito das comunidades de fé, mas também revelam que, mesmo em tempos de provação, a Igreja pode ser uma fonte de vida, renovação e ação profética no mundo. Elas demonstram o poder de uma esperança concreta, vivida em atos de amor, justiça, serviço e cuidado com a criação, uma esperança que é profundamente enraizada na missão de Cristo, que, ao transmitir os

ideais do Reino de Deus aos seus apóstolos, conectou as igrejas espalhadas pela Ásia e o mundo, unidas pela fé no Ressuscitado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA Sagrada. Brasília: CNBB, 2018.

CASTELLS, M. A sociedade em Rede. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

CRB. Sobre nós. Disponível em: <https://crb-nacional.org.br/sobre-a-crb/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

CELAM. Documento de Aparecida: Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB-Paulus-Paulinas, 2011.

CELAM. Quiénes somos. Disponível em: <https://celam.org/celam/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

CELAM. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño. Disponível em: <https://celam.org/conferencias-generales/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

FRANCISCO, PP. Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum.

Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica pós sinodal Querida Amazônia ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. Brasília: CNBB, 2020.



FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2018.

FRANCISCO, PP. Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Gaudete et Exultate sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2019.

GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial [EG 195]. In:

PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L., *Evangelii Gaudium* em Questão. PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, p. 75-95.

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. [orgs.]. *Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 227-249, 2022. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdIPUC- Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato Sí e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, v.4, no.1, p. 99-125, 2022. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

GUIMARÃES, C. A. IBGE atualiza limites de municípios no mapa da Amazônia Legal. Disponível em: [https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30958-ibge-atualiza-limites-de-municipios-no-mapa-da-amazonia-legal#:~:text=Atualmente%2C%20a%20Amaz%C3%B4nia%20Legal%20ocupa,\[8.510.295%2C914%20km%C2%B2\]](https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30958-ibge-atualiza-limites-de-municipios-no-mapa-da-amazonia-legal#:~:text=Atualmente%2C%20a%20Amaz%C3%B4nia%20Legal%20ocupa,[8.510.295%2C914%20km%C2%B2].). Acesso: 21 de outubro de 2024.

JOBES, K. H. 1 Peter. Grand Rapids: Baker Academy, 2005. p. 105-117.

MENEZES, D. H. L., CEBS, *Redes de Comunidades: Abordagem teológico-pastoral a partir de Faustino Teixeira e do material dos Encontros Intereclesiais das CEBs*. Belo Horizonte, 2010. Dissertação. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

MICHAELIS. *Dicionário Brasileiro da língua portuguesa*. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=rede>. Acesso: 21 de outubro de 2024.



MUELLER, Ênio R. I Pedro: Introdução e comentário. São Paulo: Associação Religiosa Mundo Cristão, 1991.

NESTLE-ALAND [eds.], Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

OREPEZA, Mauricio López. La Red Eclesial Panamazónica – REPAM: Una apuesta para la articulación y renovación de la misión eclesial frente a los desafíos territoriales en la Panamazonía y su impacto global. Revista Clar. n 4, p. 97-102, outubro – dezembro, 2016. Disponível: <https://comuni.clar.org/revistaclar/view/8c-3z7nr0>. Acesso: 21 de outubro de 2024.

RED CLAMOR. Somos la Red Clamor. Disponível em: <https://redclamor.org/about/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

REPAM. Memória do Encontro Fundacional. Brasília, 2014.

REPAM. Somos a REPAM-BRASIL, uma rede à serviço da vida na Amazônia. Disponível em: <https://repam.org.br/quem-somos-repam/>. Acesso dia: 21 de outubro de 2024.

REPAM. História. A Igreja Católica na Amazônia Legal busca ser sinal vida e esperança junto aos povos indígenas, ribeirinhos, quilombos, extrativistas, povos das florestas, moradores das cidades e na defesa da biodiversidade. Disponível em: <https://repam.org.br/historia/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

TEIA DOS POVOS. Disponível em: <https://teia-dospovos.org/sobre/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

WHITAKER, Francisco. Rede – Uma estrutura alternativa de organização. Mutações Sociais. Rio de Janeiro, RJ, ano 2, n 03, p. 1-10, mar./maio. 1993. Acesso em: <http://www.apoema.com.br/REDEU11.pdf>.

LEMBRAR-SE DOS POBRES



RESUMO

Pe. Clayton Alves de Freitas¹

¹ O autor, filho de Carlos Freitas e Marluce Freitas, munícipes de São Lourenço da Mata (PE), exerce seu ministério na Paróquia São Lourenço Mártir, da Arquidiocese de Olinda e Recife — Arcebispo Dom Paulo Jackson; Bispos-auxiliares Dom Nereudo Freire e Dom Josivaldo Bezerra — em município oficialmente reconhecido como Capital Nacional do Pau-Brasil [Lei Federal nº 13.622/2018]. O território municipal abriga a maior reserva urbana reflorestada de pau-brasil do país, fruto de iniciativas da gestão do então prefeito Ettore Labanca e atualmente preservada sob a administração do prefeito Vinícius Labanca. Mantém diálogo institucional com o vereador Pedro Batera, com vistas à inclusão de reflexões da *Laudato Si'* nas práticas pedagógicas do Ensino Religioso. É mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), instituição que sedia a primeira Cátedra *Laudato Si'* do Brasil, coordenada pelo Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne.

*Este artigo tem como ponto de partida a entrevista concedida por Dom Nereudo Henrique Freire à jornalista Carmen Peixoto, publicada no Jornal do Commercio em 4 de maio de 2025. Inspirado na frase citada por Dom Nereudo Freire, que retoma o §91 da carta encíclica *Laudato Si'* (2015), o texto propõe uma reflexão pastoral, de caráter exclusivamente bibliográfico via análise discursiva, sobre a ecologia integral. A partir dessa inspiração, organiza-se em dez tópicos que desdobram a mensagem de fraternidade e conversão ecológica presente na encíclica. O objetivo é aprofundar a leitura*



da *Laudato Si'* à luz da frase publicada no *Jornal do Commercio*, oferecendo um caminho introdutório para a compreensão de seus ensinamentos e renovando o compromisso pastoral com o cuidado da Casa Comum e com a justiça socioambiental, temas destacados por Dom Nereudo Henrique Freire na referida entrevista.

Palavras-chave: PAPA FRANCISCO; LAUDATO SI'; DOM NEREUDO FREIRE; REPAM-BRASIL; JORNAL DO COMMERCIO.

RESUMEN

Este artículo tiene como punto de partida la entrevista concedida por Dom Nereudo Henrique Freire a la periodista Carmen Peixoto, publicada en el *Jornal do Commercio* el 4 de mayo de 2025. Inspirado en la frase citada por Dom Nereudo Freire, que retoma el §91 de la carta encíclica *Laudato Si'* [2015], el texto propone una reflexión pastoral, de carácter exclusivamente bibliográfico mediante análisis discursivo, sobre la ecología integral. A partir de esta inspiración, se organiza en diez temas que desarrollan el mensaje de fraternidad y conversión ecológica presente en la encíclica. El objetivo es profundizar la lectura de *Laudato Si'* a la luz de la frase publicada en el *Jornal do Commercio*, ofreciendo un camino introductorio para la comprensión de sus enseñanzas y renovando el compromiso pastoral con el cuidado de la Casa Común y con la justicia socioambiental, temas destacados por Dom Nereudo Henrique Freire en la mencionada entrevista.

Palabras clave: PAPA FRANCISCO; LAUDATO SI'; DOM NEREUDO FREIRE; REPAM-BRASIL; JORNAL DO COMMERCIO.

ABSTRACT

This article takes as its starting point the interview granted by Dom Nereudo Henrique Freire to journalist Carmen Peixoto, published in *Jornal do Commercio* on May 4, 2025. Inspired by the phrase cited by Dom Nereudo Freire, which references §91 of the encyclical letter *Laudato Si'* [2015], the text proposes a pastoral reflection, based exclusively on bibliographic research through discourse analysis, on integral ecology. Drawing from this inspiration, it is structured into ten topics that unfold the message of fraternity and ecological conversion present in the encyclical. The objective is to deepen the reading of *Laudato Si'* in light of the phrase published in *Jornal do Commercio*, offering an introductory path to understanding its teachings and renewing the pastoral commitment to the care of our Common Home and to socio-environmental justice — themes highlighted by Dom Nereudo Henrique Freire in the aforementioned interview.

Keywords: POPE FRANCIS; LAUDATO SI'; DOM NEREUDO FREIRE; REPAM-BRASIL; JORNAL DO COMMERCIO.



*Por tudo isso, hoje é um dia de luta,
reflexão e resistência.*

Cícero Belmar²

INTRODUÇÃO

O título desta reflexão, Lembrar-se dos pobres, foi inspirado pela entrevista concedida por Dom Nereudo Freire à jornalista Carmen Peixoto, publicada na editoria “Religião — Caminhos de Fé” do Jornal do Commercio, em 4 de maio de 2025. Ao ler essa entrevista, que destaca a profunda sintonia entre a ação pastoral e os ensinamentos da encíclica *Laudato Si'* [2015], surgiu o desejo de aprofundar, em linguagem pastoral, as reflexões que ela suscita, principalmente em tempo de Sínodo Diocesano.³

Na entrevista, Dom Nereudo Freire afirma: “Com os olhos e o coração voltados aos clamores dos pobres, das periferias e da Casa Comum, acolho também o apelo do Papa Francisco à fraternidade universal e à conversão ecológica” e enfatiza: “Tudo está interligado, e por isso requer uma preocupação com o ambiente unida ao amor sincero pelos seres humanos e um constante compromisso com os problemas da sociedade” [FRANCISCO, 2015, § 91; FREIRE, 2025, p. 35]. Este artigo se propõe, assim, como um desdobramento dessa leitura, aproximando os leitores do convite da *Lauda-*

to Si', seguindo o itinerário proposto por Dom Nereudo Freire na entrevista à jornalista Carmen Peixoto do Jornal do Commercio.

Dom Nereudo Henrique Freire é bispo-auxiliar da Arquidiocese de Olinda e Recife e missionário da Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM-Brasil]. Reconhecido por seu compromisso com a justiça socioambiental e com os direitos dos povos originários e das comunidades tradicionais da Amazônia, Dom Nereudo Freire atua de maneira destacada na promoção de uma ecologia integral, em profunda sintonia com os ensinamentos sociais do Papa Francisco.

A Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM] foi criada em 2014 como uma iniciativa conjunta do Conselho Episcopal Latino-Americano [CELAM], da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [CNBB], da Confederação Latino-Americana e Caribenha de Religiosos e Religiosas [CLAR] e da Cáritas da América Latina e do Caribe. Atua em articulação com diversas entidades que promovem a defesa da vida e dos territórios na Amazônia, entre as quais: Comissão Pastoral da Terra [CPT], Conselho Indigenista Missionário [CIMI], Observatório Socioambiental Luciano Mendes de Almeida [OLMA], Pastoral Carcerária Nacional [PCr], Centro Popular de Formação da Juventude – Vida e Juventude, Sociedade Maranhense de Direitos Humanos [SMDH], Comissão Pastoral dos Pescadores [CPP], Instituto Agostin Castejon [IAC], Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Camara [CEFEP], Cáritas Brasileira, Comissão Brasileira Justiça e Paz [CBJP], Conferência dos Religiosos do Brasil [CRB Nacional] e Movimen-

2 Membro da Academia Pernambucana de Letras (cadeira nº 33).

3 Ver Sínodo Arquidiocesano da Arquidiocese de Olinda e Recife.



to Nacional dos Direitos Humanos [MNDH]. Sua missão está profundamente vinculada à ecologia integral e ao cuidado com os povos originários e comunidades tradicionais.

Essa perspectiva está em profunda sintonia com o magistério do Papa Francisco; nascido Jorge Mario Bergoglio em 1936, que foi o 266º Papa da Igreja Católica. Seu pontificado iniciou-se em 2013 e se estendeu até 2025, ano de seu falecimento. Durante esse período, destacou-se pelo forte compromisso com a justiça social, a promoção da paz, o diálogo inter-religioso e a defesa da Casa Comum, expressa de modo especial na encíclica *Laudato Si'*, publicada em 2015.

Desde sua publicação, a *Laudato Si'* foi amplamente divulgada tanto na Igreja quanto na sociedade civil. Diversos organismos eclesiais, comunidades e movimentos sociais se inspiraram em seus ensinamentos. Ela foi também reconhecida por líderes de outras religiões e por organismos internacionais como um documento de grande importância ética e espiritual para o cuidado da Casa Comum.⁴

Neste ano de 2025, celebramos os dez anos da publicação da *Laudato Si'*. Trata-se de uma ocasião especial para renovar o compromisso com os princípios e apelos contidos na encíclica. A celebração dos dez anos convida a um olhar agradecido pelo caminho já percorrido e, ao mesmo tempo, a um discernimento sobre os desafios que permanecem e as urgências do tempo presente.

Ao refletir acerca da *Laudato Si'*, Dom Nereudo Freire nos convida a refletir sobre a atitude fundamental da ecologia integral: ter “os olhos e o coração voltados aos clamores dos pobres, das periferias e da Casa Comum” [FREIRE, 2025, p. 35]. É a partir desta sensibilidade que a conversão ecológica pode começar. Esta abertura nos chama a perceber a interligação entre a vida humana e toda a criação.

O Papa Francisco ensina que, quando o coração está aberto a uma comunhão universal, “nada e ninguém fica excluído desta fraternidade” [FRANCISCO, 2015, § 92]. O olhar e o coração do cristão devem acolher cada criatura como expressão do amor de Deus. A ecologia integral exige uma espiritualidade que reconheça esta relação de cuidado e pertença. Olhar com o coração é mais do que perceber o estado da criação. É sentir com compaixão a dor da terra e dos pobres.

Este é um olhar que não se contenta com a indiferença, mas que gera compromisso e responsabilidade. O Papa Francisco nos recorda que tudo está interligado e que, portanto, todo gesto de cuidado tem um alcance universal. Esta perspectiva convida as comunidades cristãs a promoverem uma cultura da escuta e da sinodalidade. A educação para a ecologia integral deve começar por esta abertura do olhar e do coração. Assim, cultivamos uma espiritualidade que reconhece o valor da vida e da criação. É este o primeiro passo no itinerário proposto por Dom Nereudo Freire⁵ que seguiremos nos próximos tópicos.

4 Ver “A *Laudato Si'* é, talvez, o ato número 1 de um apelo para uma nova civilização”. Entrevista com Edgar Morin [2015].

5 “A missão da Igreja é tornar-se sempre fiel ao seu chamado de ser ‘sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano’” [FREIRE, 2025, p. 35]. Cf. Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*, § 1.



LEMBRAR-SE DOS POBRES

Com base nessa fala de Dom Nereudo Freire, o presente artigo propõe-se agora a percorrer, em diálogo com a *Laudato Si'*, os principais aspectos nela destacados. Para isso, adota uma abordagem de análise discursiva e pesquisa bibliográfica, estruturando-se em dez tópicos que aprofundam e explicitam o sentido do próprio título da entrevista — Lembrar-se dos pobres — e que correspondem aos seguintes elementos: [I] o olhar com os olhos e o coração; [II] os clamores dos pobres; [III] as periferias; [IV] a Casa Comum; [V] o apelo do Papa Francisco; [VI] a fraternidade universal; [VII] a conversão ecológica; [VIII] a interligação de todas as coisas; [IX] a preocupação com o ambiente unida ao amor sincero pelos seres humanos; e [X] o constante compromisso com os problemas da sociedade.

I O olhar com os olhos e o coração

Dom Nereudo Henrique Freire nos convida, em sua entrevista, a olhar para a realidade “com os olhos e o coração voltados aos clamores dos pobres” [FREIRE, 2025, p. 35]. Este movimento do olhar e do sentir é a base de toda conversão pastoral e ecológica. Não se trata apenas de constatar fatos sociais ou ambientais, mas de deixar-se tocar profundamente por eles. O Papa Francisco, na *Laudato Si'*, recorda que “uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social” [FRANCISCO, 2015, § 49].

A ecologia integral proposta pelo Papa Francisco nasce deste olhar compassivo e comprometido. Ver com o coração significa reconhecer que por trás dos dados ambientais e das estatísticas sociais há rostos, histórias e comunidades vulnerá-

veis. O olhar de fé nos conduz a perceber a interligação entre a degradação ambiental e a exclusão social. Os pobres não são apenas vítimas das crises ecológicas, mas também portadores de uma sabedoria que ilumina caminhos de cuidado e resistência.

Este primeiro passo, olhar com os olhos e o coração, prepara o caminho para uma verdadeira conversão pastoral. Como enfatiza Dom Nereudo Freire, é preciso escutar os clamores dos pobres como um apelo que ressoa no coração da Igreja e na consciência de cada sociedade. Assim, cada gesto em favor da Casa Comum se torna também um gesto de solidariedade com os vulneráveis.

II Os clamores dos pobres

Dom Nereudo Freire recorda que nosso olhar e nosso coração devem estar atentos aos “clamores dos pobres” [FREIRE, 2025, p. 35]. O Papa Francisco afirma: “Não percam tempo a imaginar os pobres do futuro, é suficiente que recordemos os pobres de hoje” [FRANCISCO, 2015, § 162]. A ecologia integral não pode ser dissociada da justiça social. Os pobres são os que mais sofrem com a degradação ambiental.

As mudanças climáticas, a poluição e a perda de recursos naturais atingem com maior severidade as populações vulneráveis. Ouvir o clamor dos pobres é ouvir também o clamor da terra. A *Laudato Si'* propõe uma visão integral em que o cuidado da Casa Comum deve ser inseparável da promoção da dignidade humana. A conversão ecológica é também um chamado a um compromisso com a justiça e com os direitos dos pobres.



Neste caminho, a Igreja é chamada a ser voz profética, a denunciar as estruturas de injustiça e a promover iniciativas de solidariedade. A escuta dos pobres é uma dimensão essencial da espiritualidade⁶. Como ensina o Apóstolo São Paulo: **lembrar-vos dos pobres** [cf. Gl 2,10], inspiração bíblica deste artigo. A atenção aos clamores dos pobres renova nosso compromisso com uma ecologia integral que respeite a vida em todas as suas formas e combata as desigualdades.

III As periferias

Dom Nereudo Freire menciona que devemos voltar os olhos e o coração também para as “periferias” [FREIRE, 2025, p. 35]. O Papa Francisco recorda: “O amor é mais forte. Muitas pessoas, nestas condições, são capazes de tecer laços de pertença e convivência” [FRANCISCO, 2015, § 149]. As periferias, geográficas e existenciais, concentram os efeitos mais agudos da degradação ambiental e da exclusão social.

Nessas regiões, a falta de saneamento, o lixo acumulado e a poluição do ar e da água comprometem a saúde e a dignidade das pessoas. Entretanto, as periferias são também lugares de resistência e esperança. A força das relações comunitárias e das redes de solidariedade revela que a fraternidade é possível mesmo em contextos de vulnerabilidade. A ecologia integral reconhece e valoriza essas

experiências de vida. Cuidar da Casa Comum exige um olhar atento para as periferias.

Não podemos pensar em soluções ecológicas apenas para os centros privilegiados. A conversão ecológica deve incluir a transformação das condições de vida nas periferias. A Igreja tem um papel fundamental em promover ações concretas e em dar visibilidade aos clamores dos pobres que brotam desses territórios, a exemplo da Campanha da Fraternidade e da Campanha da Fraternidade Ecu-
mênica. É um testemunho de fidelidade ao Evangelho. É a missão profética da Igreja.⁷

IV A Casa Comum

Dom Nereudo Freire nos convida também a olhar para a “Casa Comum” [FREIRE, 2025, p. 35], que sofre com a ação humana desordenada. O Papa Francisco alerta: “Basta, porém, olhar a realidade com sinceridade, para ver que há uma grande deterioração da nossa casa comum” [FRANCISCO, 2015, § 61]. O estado atual do planeta é preocupante. A perda de biodiversidade, as mudanças climáticas e a exploração desenfreada dos recursos naturais comprometem a sustentabilidade da vida.

O Papa Francisco nos chama a uma tomada de consciência urgente. A conversão ecológi-

⁶ Ver Com as mãos do coração do Pe. Fábio dos Santos. Obra que integra espiritualidade e defesa dos Direitos Humanos [Cáritas Arquidiocesana – Arquidiocese de Olinda e Recife].

⁷ O presente texto incorpora aprendizagens e referências colhidas no convívio acadêmico e pastoral com Dom Nereudo Freire e com professores e formadores do Seminário Arquidiocesano da Paraíba, entre os quais: Dr. Diác. José Gomes; Pe. Carlos Alberto, SCJ; Pe. Carlos Fred, SCJ; Pe. José Carlos Serafin; Pe. Berg Campos; Pe. Virgílio Almeida; Pe. Cláudio Sartori; Pe. Luiz Antônio; e Dom Paulo Jackson. Recolhe igualmente os ensinamentos do meu orientador de Mestrado, Dr. Diác. Sérgio Sezino [PPGCR-UNICAP].



ca passa por este olhar sincero. É necessário reconhecer que o atual modelo de desenvolvimento econômico é insustentável e que a crise ecológica é também uma crise ética e espiritual. É um desafio que interpela nossa fé e nosso modo de vida. A esperança, contudo, não pode ser esquecida.

Desse modo, o Papa Francisco nos recorda que sempre há possibilidade de mudança. Cada gesto de cuidado, cada ação em favor da justiça ecológica e social, contribui para a construção de um mundo mais harmonioso. Assim, o olhar para a Casa Comum nos chama à corresponsabilidade. Somos todos guardiões da criação e devemos agir em comunhão para proteger este dom de Deus.

V O apelo do Papa Francisco

Dom Nereudo Freire afirma: “acolho também o apelo do Papa Francisco” [FREIRE, 2025, p. 35]. O Papa expressa este apelo com clareza: “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana” [FRANCISCO, 2015, § 13]. Este apelo é um chamado à unidade e à solidariedade global. O cuidado da Casa Comum não pode ser tarefa isolada. É uma responsabilidade que envolve todas as nações, culturas e religiões. O Papa Francisco propõe um diálogo aberto e inclusivo.

A *Laudato Si* destaca que a ecologia integral exige uma conversão que abranja não só os indivíduos, mas também as instituições e as estruturas sociais e econômicas. O Papa Fran-

cisco convida a repensar os modelos de desenvolvimento e a promover um novo estilo de vida. A resposta a este apelo deve ser concreta. A ação ecológica não pode se limitar a gestos isolados, mas envolve compromissos reais em prol da justiça ambiental e social. A espiritualidade nos motiva a esta ação transformadora. Acolher o apelo do Papa Francisco significa abrir-se a uma nova compreensão das relações entre os seres humanos e toda a criação. É um convite à corresponsabilidade e à comunhão universal.

VI A fraternidade universal

Dom Nereudo Freire também nos orienta para o horizonte da “fraternidade universal” [FREIRE, 2025, p. 35]. O Papa Francisco afirma: “Assim podemos falar duma fraternidade universal” [FRANCISCO, 2015, § 228]. A fraternidade universal é um princípio central da espiritualidade ecológica proposta pela *Laudato Si*. Somos chamados a reconhecer que todos os seres humanos e todas as criaturas estão interligados e são parte de uma mesma criação. Esta fraternidade rompe as barreiras do individualismo e do consumismo. Ela nos convida a construir relações baseadas no respeito, na solidariedade e na justiça.

É um caminho que reflete o amor de Deus por toda a criação. Viver esta fraternidade implica rever nosso modo de vida. Exige escolhas conscientes e comprometidas com o bem comum. A conversão ecológica nos conduz a uma ética do cuidado, que reconhece o valor e a dignidade de cada ser. A fraternida-



de universal é, portanto, um fundamento para a construção de uma sociedade mais justa e sustentável. É um dom e um chamado que interpela nossa fé e nossa ação cotidiana.

VII A conversão ecológica

Dom Nereudo Freire aponta para a necessidade da “conversão ecológica” [FREIRE, 2025, p. 35]. O Papa Francisco ensina: “A crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior” [FRANCISCO, 2015, § 217]. Esta conversão não é apenas uma mudança de comportamento externo. É um processo espiritual que transforma nosso modo de ver, de sentir e de agir em relação à criação. A conversão ecológica nos chama a ser cuidadores da criação de Deus.

Este caminho exige uma nova consciência. Devemos reconhecer as consequências de nossas escolhas e assumir a responsabilidade pelo cuidado da Casa Comum. É um chamado a viver em comunhão com Deus, com os outros e com toda a criação. Assim, a conversão ecológica é um itinerário contínuo. É uma expressão concreta da santidade, que se manifesta em gestos de cuidado, de justiça e de amor.

VIII A interligação de todas as coisas

Dom Nereudo Freire recorda que “tudo está interligado” [FREIRE, 2025, p. 35], uma das afirmações centrais da *Laudato Si*. O Papa Francisco também ensina: “Tudo está interligado” [FRANCISCO, 2015, § 91]. Esta convicção nos convida a superar visões fragmentadas da rea-

lidade, tão comuns em modelos econômicos que priorizam apenas a exploração dos recursos naturais, como em determinadas práticas mineradoras⁸. A ecologia integral reconhece que as dimensões ambiental, social, econômica e cultural estão profundamente conectadas. Por isso, a missão da Igreja requer coragem profética para denunciar as violências cometidas contra a criação de Deus e promover uma cultura de cuidado e responsabilidade.

O cuidado da Casa Comum não pode ser dissociado do compromisso com a justiça e com a paz. Toda ação em favor do meio ambiente tem repercussões sociais, assim como as escolhas econômicas impactam o equilíbrio ecológico. A espiritualidade da ecologia integral nos convida a contemplar a unidade da criação. Esta visão promove uma ética de corresponsabilidade, em que cada pessoa é chamada a cuidar do outro e do mundo em que vive. Reconhecer que tudo está interligado transforma nosso modo de pensar e de agir. É um caminho que conduz a uma ecologia integral, capaz de promover a vida em sua plenitude.

IX A preocupação com o ambiente unida ao amor sincero pelos seres humanos

Dom Nereudo Freire nos lembra que esta visão da ecologia integral “requer uma preocupação com o ambiente unida ao amor sin-

8 A exemplo do bispo de Bonfim (BA), Dom Heraldo Farias, que não cessa de denunciar as violações à criação de Deus provocadas pelas mineradoras.



cero pelos seres humanos” [FREIRE, 2025, p. 35]. Palavras que ajudam a compreender o que escreveu o Papa: “O amor social impele-nos a pensar em grandes estratégias que detenham eficazmente a degradação ambiental” [FRANCISCO, 2015, § 231].

A conversão ecológica não separa o cuidado da criação do amor ao próximo. O Papa Francisco nos ensina que o compromisso ecológico é uma expressão concreta da caridade. Amar a Deus e amar o próximo inclui também amar a Casa Comum. O cuidado do meio ambiente deve estar sempre articulado com a promoção da dignidade humana. A luta contra a pobreza, a defesa dos direitos humanos e o cuidado com a terra fazem parte de uma mesma missão.

A espiritualidade nos convida a uma ética do cuidado. Este cuidado abrange as relações sociais, econômicas e ambientais. É um chamado a viver a fraternidade universal em gestos concretos de justiça e solidariedade. Assim, o amor sincero pelos seres humanos se expressa também no compromisso com um desenvolvimento sustentável e integral. É uma exigência da fé e um testemunho do Evangelho no mundo atual.

X O constante compromisso com os problemas da sociedade

Por fim, Dom Nereudo Freire enfatiza que este caminho exige também “um constante compromisso com os problemas da sociedade” [FREIRE, 2025, p. 35]. O Papa Francisco

afirma: “Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo” [FRANCISCO, 2015, § 118]. A conversão ecológica é inseparável da transformação pessoal e social. É necessário promover uma nova mentalidade e uma nova cultura, fundada no respeito pela vida e na busca do bem comum.

O compromisso com os problemas da sociedade é um prolongamento da espiritualidade ecológica. A defesa da justiça social, a promoção da paz e a superação das desigualdades são dimensões essenciais deste caminho. O Papa Francisco nos chama a um agir constante. Não se trata de uma adesão momentânea, mas de um compromisso duradouro. É um estilo de vida que testemunha a esperança e o amor a Deus e ao próximo. Assim, a espiritualidade da ecologia integral nos convida a uma fidelidade dinâmica. É um convite a ser presença de cuidado e de transformação no mundo, em comunhão com toda a criação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O título desta reflexão, Lembrar-se dos pobres, inspira-se nas palavras de Dom Nereudo Henrique Freire e na mensagem central da encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco. Recordar os pobres é um gesto profundamente evangélico, que ilumina o caminho da ecologia integral. Ao longo desta reflexão, buscamos ouvir o chamado do Papa Francisco à conversão ecológica e à fraternidade universal, a partir da entrevista concedida por Dom Nereudo Freire.



No contexto ecológico e social atual, *Lembra-se dos pobres* significa também reconhecer que as crises ambientais atingem com maior severidade os mais vulneráveis. A proposta da ecologia integral exige que o cuidado da criação caminhe de mãos dadas com a promoção da dignidade humana e com o compromisso de superação das desigualdades. O clamor da terra e o clamor dos pobres são inseparáveis, como destaca Dom Nereudo Freire à luz da *Laudato Si*.

Dom Nereudo Freire, missionário da Rede Eclesial Pan-Amazônica [REPAM-Brasil], atuando também no serviço de econmato, nos convida, portanto, a integrar esse olhar em nossa prática pastoral. À luz da encíclica do Papa Francisco, somos chamados a renovar o compromisso com uma cultura do cuidado, da justiça e da paz. Trata-se de um caminho que deve iluminar, de modo especial em tempo de Sínodo Diocesano, nossas comunidades eclesiais missionárias.

A missão de Dom Nereudo Freire na REPAM-Brasil é partilhada com outros missionários e colaboradores, em especial os que servem na atual coordenação: Dom Evaristo Pascoal Spengler, OFM [presidente], Dom Pedro Brito Guimarães [vice-presidente], Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, SDV [secretário], Irmã Maria Irene Lopes dos Santos [secretária executiva], bem como com os membros do Conselho Fiscal e do Conselho Ampliado, em comunhão com representan-

tes do CELAM, CLAR, CNBB, Cáritas Brasileira, movimentos sociais e demais parceiros. Unidos por este mesmo compromisso missionário, todos se dedicam a tornar sempre visível e concreto o apelo evangélico de Lembrar-se dos pobres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE. Sínodo Arquidiocesano 2024–2026. Disponível em: <https://sinodoolindaerecife.com.br>. Acesso em: 28 maio 2025.

BÍBLIA SAGRADA. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 3. ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. O espaço da coexistência: uma visão interdisciplinar de ética socioambiental. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium. Vaticano, 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 4 jun. 2025.

FRANCISCO. *Laudato Si'* – Sobre o cuidado da casa comum. Vaticano, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francisco/pt/encyclicals/documents/papafrancisco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 28 maio 2025.



FREIRE, Nereudo Henrique. Lembrar-se dos pobres. Entrevista concedida a Carmen Peixoto. Jornal do Commercio, Recife, caderno “Religião — Caminhos de Fé”, p. 35, 4 maio 2025. Disponível em: <https://jc.uol.com.br/impresso/religiao/2025/05/04/lembrar-se-dos-pobres-fundamento-biblico.html>. Acesso em: 4 jun. 2025.

JESUÍTAS BRASIL. Unicap inaugura primeira Cátedra *Laudato Si'* do Brasil. Disponível em: <https://jesuitasbrasil.org.br/unicap-inaugura-primeira-catedra-laudato-si-do-brasil/>. Acesso em: 28 maio 2025.

MORIN, Edgar. “A *Laudato Si'* é, talvez, o ato número 1 de um apelo para uma nova civilização”. Entrevista concedida a Antoine Peillon e Isabelle de Gaulmyn. Tradução de André

Langer. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, 23 jun. 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/543811-a-laudato-si-e-talvez-o-ato-numero-1-de-um-apelo-para-uma-nova-civilizacao-entrevista-com-edgar-morin>. Acesso em: 28 maio 2025.

POTIGUAR, Fábio dos Santos. Com as mãos do coração 2. Natal: Sebo Vermelho, 2023.

REPAM-BRASIL. Defender a vida dos defensores. Disponível em: <https://repam.org.br/campanha-defender-a-vida-dos-defensores/>. Acesso em: 28 maio 2025.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO. Cátedra *Laudato Si'* UNICAP. Disponível em: <https://portal.unicap.br/catedra-laudato-si-unicap>. Acesso em: 28 maio 2025.

Coleção **COLETÂNEAS DA REPAM**



Acesse o QR Code
e adquira gratuitamente a Coleção

