

A ECOLOGIA E O SAGRADO: a trajetória antropológica de uma cosmologia contemporânea

Patrícia Postalí Cruz¹
Francisco Pereira Neto²

Resumo: Este trabalho consiste numa abordagem teórica e tem como objetivo principal aproximar discussões clássicas da antropologia e sociologia da religião a uma questão emergente na sociedade contemporânea: a questão ecológica. Para isso, será realizada, primeiramente, uma análise, aproximando autores clássicos e contemporâneos, em torno dos principais conceitos sobre o tema como: religião, magia e secularização. Em seguida, será retomado um estudo histórico realizado por Keith Thomas (2010) em torno das mudanças nas sensibilidades europeias com a natureza. O propósito é demonstrar como diferentes sensibilidades em torno da natureza vão sendo formulados nas construções de visões de mundo guiadas por questões religiosas. Por fim, após breve discussão sobre o processo de secularização na sociedade contemporânea, discutiremos como a questão ecológica emerge expressivamente nas mudanças das formas de habitar e ver o mundo, aproximando o campo religioso à questão ecológica.

Palavras-chave: Visões de mundo; Ecologia; Secularização.

Abstract: This work consists of a theoretical approach and has as main objective to bring classical discussions of the anthropology and sociology of religion to an emerging question in contemporary society: the ecological question. For this reason, it will be held, first, an analysis, bringing classical authors and contemporary, around the main concepts about the topic as: religion, magic, and secularization.

¹ Bióloga, Mestranda em Antropologia no Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas. E-mail: patricia.postali@gmail.com.

² Doutor em Antropologia, Professor adjunto da Universidade Federal de Pelotas, Departamento de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências Humanas. E-mail: francisco.fpneto@gmail.com.

Then will resume a historical study conducted by Keith Thomas (2010) around the changes in European sensitivities communities with nature. The purpose is to demonstrate how different sensitivities surrounding the nature are being formulated in the constructions of visions of world guided by Religion. Finally, after a brief discussion about the process of secularization in contemporary society, we will discuss how the ecological question emerges significantly changes in the forms of live and see the world, bringing the religious field to the ecological question.

Keywords: Visions of world; Ecology; Secularization.

Introdução

Em meio a problemas de pesquisa do universo contemporâneo, algumas perspectivas antropológicas clássicas são utilizadas, outras reformuladas e ainda há aquelas que são superadas. Ressaltamos, assim, a importância de ter no horizonte de pesquisa perspectivas teóricas clássicas que possam ser utilizados analiticamente, tanto no sentido de uma atualização dessas teorias quanto na aceção crítica das mesmas. Esse movimento reflexivo pode abrir possibilidades analíticas e interpretativas como, no caso deste ensaio, destacar a dimensão “sagrada” de postulados ideológicos contemporâneos como os discursos ecológicos.

No intuito de percorrer alguns caminhos importantes na construção de conceitos chave, que este ensaio se propõe a aproximar algumas questões – até então distanciadas em meio aos escopos teóricos dualistas. Primeiramente, construímos um percurso de perspectivas clássicas em torno do conceito de religião, o qual vai se formulando enquanto objeto de pesquisa científica das áreas da antropologia e da sociologia. Em seguida, propomos discutir o conceito de individualismo engajado no processo de secularização na sociedade ocidental. Esse é um movimento de reflexão teórica visa reconhecer características fundamentais dos fenômenos religiosos na sociedade contemporânea e explorar suas possibilidades de expressão através de linguagens não propriamente religiosas. As questões aqui

levantadas terão como pano de fundo as discussões cunhadas no campo da sociologia e antropologia da religião, no processo de encantamento/desencantamento do mundo, principalmente a partir de autores como Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss e Dumont.

Buscaremos articular esta formulação teórica à elucidação de um fenômeno emergente na modernidade: a *questão ecológica*. Como veremos em seguida, este fenômeno atinge diversas dimensões da realidade social dos indivíduos. Além disso, a questão ecológica está intimamente imbricada com as sensibilidades em torno da natureza, categoria a qual é constituidora de visões de mundo. O que buscamos neste ensaio é qualificar brevemente o universo de invenção da categoria *ecológico* a partir da atualização de discussões clássicas e levantar possibilidades de como esse fenômeno opera em meio à construção de uma visão de mundo contemporânea.

O que está em questão aqui são as relações entre os atores e seus universos de sentido, nos quais o ecológico se constrói. O termo não pode ser pensado/compreendido como uma forma de produzir e consumir apenas, mas como uma categoria de entendimento do mundo que perpassa diferentes dimensões da vida cotidiana dos atores como, por exemplo, a esfera política, religiosa e econômica. Dessa forma, passamos a colocar enquanto questão para reflexão não somente as manifestações deste ecológico, mas *como e/ou de que forma* esse ecológico passa a se colocar enquanto realidade social no mundo moderno.

Antropologia, Antropólogos e Religião: em busca de conceitos

A disciplina antropológica, desde os evolucionistas como Frazer, Morgan e Tylor, busca compreender as formas de pensamento das sociedades humanas a partir da análise do comportamento dos “selvagens”. Sem querer nos prolongar em torno das premissas evolucionistas cabe ressaltar que foi a crítica a este modo de pensar o 'outro' que dá a alavanca

para a constituição da disciplina, a antropologia, e de sua abordagem característica a realidade, a etnografia.

De início, contrapõem-se as diferentes formas sociais enquanto Eles – primitivos/selvagens - e Nós – modernos/civilizados. Os primeiros compreenderiam o mundo a partir de um pensamento *pré-lógico*³ e os segundos por um pensamento lógico. Apesar das tentativas de distanciamento das teorias evolucionistas, a construção de novas perspectivas teóricas para a área das ciências humanas se dá vagarosamente. Uma das críticas e, conseqüente, inovações pode ser colocada a partir da obra de Bronislaw Malinowski (1984) intitulada *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Para o autor, e demais funcionalistas, os elementos de uma cultura não podem ser compostos arbitrariamente como procediam os evolucionistas. Como ressalta Eunice Ribeiro Durham (1984), é no diálogo crítico com o evolucionismo que as construções teóricas e metodológicas vão se reformulando:

As pesquisas de campo anteriores dependiam quase inteiramente de inquéritos realizados com uns poucos informantes bilíngues ou de questionários aplicados com o auxílio de tradutores. A observação direta do comportamento era necessariamente breve e superficial [...] Malinowski alterou radicalmente essa prática, passando a viver permanente na aldeia (DURHAM, 1984, p. XI).

Assim novas concepções vão sendo formuladas no escopo teórico antropológico. A partir de aproximação das ideias durkheimianas, configuradas nas ideias iniciais a cerca das noções de totalidade e integração, Malinowski estaria “reproduzindo, em cada unidade de análise, as dimensões do processo cultural em sua totalidade” (DURHAM, 1984, p. XIII). As instituições aparecem aqui com o local privilegiado de análise na reconstituição da totalidade da vida social.

Se Malinowski se utiliza das idéias de Durkehim, certamente é a

³ Noção cunhada por Lévy-Bruhl. Como aponta Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p. 35) “escreve Lévy-Bruhl que “[...] a mentalidade dos primitivos pode ser chamada de pré-lógica da mesma maneira que mítica”.

relação entre sociedade e indivíduo que nos interessa observar nos trabalhos desses autores. Preocupado com a apreensão da totalidade e pautando a unidade de análise a relação entre o indivíduo e as instituições da vida social, Malinowski aponta para os indivíduos e a resolução de suas necessidades como a justificação da sociedade como um ente coletivo. A abordagem do autor consiste em tomar como unidade de análise um segmento concreto da vida do grupo estudado. No caso do livro em questão, essa abordagem se versa para o Kula⁴, pois o autor compreende que são nas instituições que se objetivam as relações entre os diferentes fenômenos da vida social do indivíduo e, conseqüentemente, a integração de múltiplos aspectos e níveis da realidade.

Nessa busca por apreensão da totalidade do grupo, Malinowski (1984) se depara com a eminência da magia na vida cotidiana do grupo. Os nativos sempre recorrem à magia ao lidarem com qualquer assunto de importância vital. A magia, conforme destaca o autor, rege o destino dos humanos, naquilo que é mais essencial ao homem, está relacionada desde o nascimento até a morte.

De fato, a magia aparece na obra do autor como uma categoria sociológica que vincularia as ações humanas à sua expressão institucional. Como o próprio autor aponta a magia, entre os trobriandeses, “se refere a atividades humanas ou às respostas da natureza às atividades humanas, mais do que às forças da natureza em si” (MALINOWSKI, 1984, p. 294). Antes de uma relação estrita de devoção com o sagrado, a magia tem um apelo da memória na qual preconiza a continuidade da pessoa em relação aos seus ancestrais. Dessa forma, a magia, assim compreendida, não aponta somente o poder sobrenatural das coisas, mas o vínculo entre este plano e a realidade social dos indivíduos pertencentes ao grupo. Nesse sentido, Malinowski aproxima a magia numa relação fluida do sagrado ao funcionamento da vida social, o crer se dilui e forja os múltiplos aspectos da

⁴ “O Kula é uma forma de troca de objetos e afetividades e tem caráter intertribal bastante amplo, é praticado por comunidades trobriandesas da Nova Guiné, localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado” (MALINOWSKI, 1984, p. 71).

totalidade.

Nas concepções teóricas de Durkheim a atenção estava voltada para a construção dos indivíduos em sociedade, ou melhor, nos processos de socialização que construía as representações coletivas na vida social. Para desenvolver este ponto, as discussões do autor sobre a temática da religião presentes em sua obra seminal *As formas elementares da vida religiosa* (2003) serão importantes para os argumentos do presente esboço.

Nesse livro, Durkheim (2003) busca abordar sociologicamente os fenômenos da religião. Suas primeiras concepções quanto à religião apontavam para a função desse fenômeno social em assegurar o equilíbrio e a disciplina social de um grupo e, em outra esfera, representar o produto do sentimento que vincula o indivíduo ao ser social. Essas primeiras aproximações são um tanto quanto simplistas, pois articulam a instituição religiosa à coerção e à imposição de disciplina aos indivíduos sociais.

Num segundo momento da teoria durkheiminiana há um deslocamento do fenômeno religioso para o centro da vida social. A religião passa a ser percebida na teoria enquanto um local privilegiado para apreender a moral e as categorias de pensamento de uma sociedade. Segundo Bourdieu (2005), a tradição durkheiminiana concebe a religião como uma linguagem, ou seja, enquanto um instrumento de comunicação e conhecimento, a qual realiza uma integração lógica e social das representações coletivas.

Assim, a relação entre sociedade e religião tem consequências grandiosas na obra do autor, as quais se estendem para além da dimensão conceitual dos dois campos. Em rápida aproximação poderíamos definir essa relação no sentido de que Durkheim compreende o fenômeno religioso como eminentemente social, ou seja, com a mesma lógica que observa a sociedade, como um todo orgânico, composto por partes que podem ser decompostas a fim de facilitar a sua compreensão.

A partir dessa abordagem o fenômeno passa a ser compreendido a partir da mesma lógica que opera a sociedade na qual ele está inserido.

Assim, chega à sua definição de religião:

Sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a aderem (DURKHEIM, 2003, p. 32).

Nesse sentido, a religião, assim como a sociedade, é concebida enquanto uma potência moral. Para especificar sua definição da natureza do fenômeno religioso, Durkheim distancia o conceito de religião do de magia pelo viés da coletividade e da individualidade. Para ele a magia preconiza os atos ou ideias individuais, aí estaria situada a razão dela não criar uma comunidade moral tanto quanto a religião o faria.

Além disso, Durkheim constitui sua linha de formulações teóricas a partir de uma tentativa de definir as categorias do funcionamento da vida humana como o trabalho e a religião. Diferente de Malinowski, o autor buscava generalizações acerca dessas categorias.

Outro autor importante para a discussão exposta neste ensaio é Marcel Mauss, pois para ele esses dois campos, magia e religião, se conformam de maneira mais fluída. Mantém a perspectiva de Durkheim sobre a preeminência de uma lógica coletiva para a configuração da vida social. Porém, na perspectiva de Mauss (2003) a religião e a magia não estão situadas em polos distintos, elas coabitam o mesmo plano, o plano do sagrado. Entretanto a diferença básica está situada no fato de que a magia se situaria no plano do profano, enquanto a religião se encontra no plano do sagrado. Nesse sentido, a relativização da dicotomia entre religião e magia se objetiva na compreensão da vida social como esta construção dialética entre categorias de poder que estabelecem circunstancialmente seus domínios como sagrado (Igreja) ou profano (magia).

Para Mauss, a magia, sendo ela um fato social, também transcende o indivíduo. A noção fundamental de todo ritual mágico é a noção do sagrado, o qual é uma noção coletiva. Os ritos vão além das relações individuais, na verdade a vida social é que acabada sendo ritualizada. A fim de não

prolongar a discussão no tema, a contribuição de Mauss, entre as distinções de magia e religião, está no fato de que ele percebe que a institucionalização dos valores sociais está intimamente vinculada a processos práticos da vida social dos indivíduos. Supera a ideia durkheiminiana de uma institucionalização produzida por uma configuração estrutural que prescindia das práticas e da ação individual como elemento criativo da vida social, pautada em concepções rígidas entre as relações individual/magia e coletivo/religião. Nesse sentido, Mauss (2003) pretende apontar com as suas considerações que existe um parentesco entre os atos religiosos e os atos mágicos. Oportunizando assim, um alargamento das definições desses conceitos.

Para Mauss e Malinowski o que estava em questão era como os fenômenos religiosos se articulavam e/ou se apresentavam no tecido social dos grupos estudados. Especialmente em Mauss, as categorias de entendimento do social deviam ser percebidas no seu processo de criação, evitando definições que engessassem o reconhecimento de suas dinâmicas coletivas. Um dos problemas graves do conceito de sagrado proposto por Durkheim (2003) e sua referência quase exclusiva a formas sociais, a instituições históricas, que definem o que é religião nas sociedades ocidentais. Ou seja, a apreensão do fenômeno religioso, do sagrado na sociedade ocidental, ficou refém do conceito de religião forjado em seu processo histórico de institucionalização nas sociedades ocidentais.

Em meio a essas breves aproximações, podemos perceber que a preocupação de autores clássicos em situar o fenômeno religioso nas sociedades estudadas provém do fato da religião ser o que, até então, estruturava a percepção e o pensamento do mundo na sociedade em que viviam. Assim, como aponta Bourdieu (2005), a religião funciona como um princípio de estruturação do mundo, já que constrói um sistema de questões indiscutíveis, ou seja, legítimas ideias e valores.

São nessas relações de construção de visões de mundo que o tema da religião se torna importante para pensar quais são os mecanismos de

estruturação da vida social no mundo 'moderno'. Se as concepções durkheimianas de uma religião fundada na institucionalidade da Igreja não são mais elucidativas para compreender o *crer* na modernidade, procuramos, então, trazer outras contribuições a fim de dialogar com as perspectivas expostas anteriormente. Logo, iremos, primeiramente, tratar do tema da secularização e da individualização da vida na contemporaneidade para, em seguida, adentrar na construção de uma visão de mundo versada a partir de um conjunto de ideias *ecológicas*.

Os caminhos da Modernidade⁵: da magia à secularização?

A partir do exposto anteriormente, percebe-se que em meio aos esforços em conceituar e, conseqüentemente, diferenciar religião e magia há uma relação de poder imbricada nesse processo. Nesse sentido, a religião se afirma no campo do legítimo, do sagrado enquanto que para a magia se reservará o espaço do profano. A busca é de uma legitimação das relações sociais colocadas no seio da sociedade. Como coloca Bourdieu (2005) é como uma 'naturalização' das relações de hierarquia, social e divina, mediada pela modalidade da crença constituindo “um verdadeiro sistema de questões que não é questionado.” (BOURDIEU, 2005, p. 47). Nesta lógica, a religião se conformaria como uma mediadora entre o microcosmo e o macrocosmo e as instituições terrenas refletiriam a relação com o divino.

Coloca-se aqui a afirmação de uma ordem social que irá reger os mais singelos planos da vida cotidiana dos membros de uma dada coletividade

⁵ Segundo Berman “[...]ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, um unidade da desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’ ” (BERMAN, 1986, p. 15).

humana. Além disso, o escopo religioso torna a vida ordinária compreensível, enquanto uma realidade perdurável que tem razão de ser.

O que se afirma é que a *mesma* atividade humana que produz a sociedade também produz a religião, sendo que a relação entre os dois produtos é sempre dialética [...] A implicação do enraizamento da religião na atividade humana *não* é de que a religião seja sempre uma variável dependente da história de uma sociedade, e sim que ela deriva a sua realidade objetiva e subjetiva dos seres humanos, que a produzem e reproduzem ao longo de suas vidas (BERGER, 1985, p. 61).

Porém, as visões mais aceitas sobre a modernidade a descrevem como uma sociedade onde a religião está ausente. O percurso é mais ou menos este: na institucionalização moderna do sagrado as igrejas passam a configurar a religiosidade em ritualizações específicas na vida dos indivíduos, confinando o sagrado a espaços próprios de expressão. Assim, as diferentes manifestações dos fenômenos religiosos vão se tornando cada vez mais especializados, perdendo espaço no cotidiano e como referência coletiva de sentido. Articulado a isso, o processo de secularização se integra como premissa fundamental na constituição do Estado moderno, impelindo o espaço de produção de crença religiosa à dimensão privada da vida dos indivíduos.

Ao discutir o processo de secularização Berger o define enquanto “o processo pelo qual os setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (1985, p. 119). Ou seja, a modernidade confina o sagrado em instituições religiosas e, em seguida, decreta sua ausência como referência de sentido. Com o processo de industrialização e a intensificação dos valores de racionalização do mundo que a estimula, o religioso foi perdendo espaço na estruturação dos setores da sociedade. Enquanto em outros momentos históricos a religião aparecia claramente como um espaço privilegiado de formação de ideias estruturantes das visões de mundo, agora esse espaço se encontra diluído entre outras esferas como a ciência e o jurídico.

Na busca por compreender o processo de secularização e as

reconfigurações da religião na vida social da atualidade, Peter Berger num primeiro momento irá discutir quais são os intermediários da secularização. O autor afirma que o principal fator determinante está ligado à “produção industrial com seus concomitantes estilos de vida” (BERGER, 1985, p. 122). Entretanto, podemos indicar que, apesar da industrialização (na área econômica) ser a arena do processo da secularização, o 'desencantamento do mundo' (WEBER, 2000) tem suas raízes anteriormente à produção industrial. Berger (1985), tendo como base as ideias weberianas, sustenta que as raízes da secularização se encontram nas mais antigas fontes da tradição religiosa do cristianismo. Assim, a Bíblia aparece como um livro que não veicula somente a ordem do sagrado, mas historiciza fatos – humanos e não-humanos – culminando em uma racionalização da ética e da conduta dos indivíduos e, também, dos próprios atos religiosos.

O mundo, despojado de forças divinas concebidas mitologicamente, torna-se a arena, por um lado, dos grandes atos de Deus e, pelo outro, da atividade de homens altamente individuados, que povoam as páginas do Antigo Testamento num grau único na literatura religiosa antiga (BERGER, 1985, p. 130).

Em meio a esse processo de desvinculação da esfera religiosa de outras esferas institucionais da vida social, a racionalização, forte característica das sociedades industriais, incorpora-se enquanto um dos elementos mais decisivos para a efetivação deste processo.

A primeira característica da Modernidade é colocar à frente, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem [...] No âmbito da explicação do mundo e dos fenômenos naturais, sociais ou psíquicos, a racionalidade moderna exige que todas as afirmações explicativas respondam a critérios precisos do pensamento científico (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31).

Esse paradigma da racionalidade culmina em outro elemento determinante, o qual talvez seja o traço mais fundamental da modernidade, a *autonomia do indivíduo*. Esse *sujeito no mundo* se torna então capaz de

construir o mundo que ele vive e formular as significações para a sua própria experiência.

Nesse sentido, as adesões religiosas ultrapassam as definições da coletividade humana e passam a ser colocadas enquanto um assunto definido a partir de *escolhas* dos indivíduos. Dumont (1985), ao trabalhar o conceito de individualismo, afirma que há uma exaltação da noção de indivíduo nas ideias calvinistas. Nesse sentido, o calvinismo deixou de buscar uma perfeição no reino de Deus e incorporou o valor e a vontade desse Deus nas coisas mundanas. Dessa forma, “a extraumanidade está agora concentrada na vontade individual” (DUMONT, 1985, p. 67).

Na ideologia do individualismo o valor supremo está concentrado na figura do indivíduo. A possibilidade de alcançar o *sagrado* se coloca, agora, no mundo, e essa tarefa passa a ser assunto de cada indivíduo. Esse valor infinito colocado na figura individual proporciona um dualismo constitutivo nas concepções do cristianismo entre o Deus transcendente (*sagrado*) e vida mundana (*situado o profano*). Conjuntamente com o processo de secularização, a prerrogativa de 'mudar o mundo', fundada neste dualismo, aparece, na narrativa cristã, como uma possibilidade de agência dos indivíduos no mundo. A busca pela terra prometida não depende mais de um Deus transcendente, mas de ações conscientes - pautadas noutro valor importante: a *razão* - do indivíduo.

Assim, a realização, tanto da sociedade como dos indivíduos, passa a ser um horizonte no qual se está em constante busca. Como aponta Hervieu-Léger “a dinâmica utópica da Modernidade situa-se inteiramente nessa valorização da inovação, ela mesma ligada a um estado permanente de insatisfação” (2008, p. 39). Distanciada das utopias religiosas a modernidade se reapropria das 'eternas buscas' e projeta as suas realizações na vida mundana, manifestada em diferentes formas de crer.

Mas esta Modernidade se reapropria do sonho de realização antes oferecido pela utopia religiosa, projetando e prometendo, sob formas seculares diversas, um mundo de

abundância e de paz, finalmente, realizado (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39).

Permeado pelos processos de secularização, racionalização e individualização do universo social, a Modernidade se consolida e rompe progressivamente com a dominação dos sistemas religiosos. Isso não significa que há um esvaziamento completo das representações religiosas, mas sim uma recomposição dessas representações, a qual permite mais livremente a possibilidade de agência da sociedade e dos indivíduos nas escolhas 'religiosas'.

O que é especificamente “moderno” não é o fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornado ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e fiéis. Na sociedade moderna, a crença e a participação religiosa são “assunto de opção pessoal” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

Assim, a proliferação das crenças, a que assistimos hoje, responde, em larga medida, à necessidade de recompor a partir do indivíduo e de seus problemas, alguma coisa desses universos de sentido perdidos (HERVIEU-LÉGER, 2008). A partir dessas breves aproximações podemos observar que as raízes da secularização e do individualismo “moderno”, compreendidos aqui enquanto um processo histórico, têm sua origem muito anteriormente aos seus resultados. Entretanto, não podemos negar que o contexto da sociedade industrial, pautado na racionalização do conhecimento e explicação do mundo, preconizado pela ciência, e as inovações incessantes da tecnologia, aparece aqui como a força para o estabelecimento da sociedade secularizada. Por outro lado, essa sociedade secularizada não se abstém de referenciar-se em alguma dimensão do sagrado, mesmo que agora ele apareça para além do universo estritamente religioso e vinculado a expressão da vontade individual.

Pretende-se alcançar neste ensaio, apenas algumas primeiras

aproximações teóricas da relação do campo ambiental⁶ com o campo religioso, a fim de levantar questões de pesquisa que possam nortear uma definição de como essa categoria passa a ter relevância nos universos de sentidos dos indivíduos contemporâneos.

Construindo de visões de mundo⁷: percurso histórico da relação com a natureza

Como citado anteriormente, a religião tem papel fundamental na história da humanidade por ser um mecanismo de referência de suas visões de mundo. Com o processo de secularização e, conseqüente, retirada dos sistemas religiosos enquanto construção das 'verdades' da vida social, os indivíduos contemporâneos se veem forçados a projetar em outras coisas seus sistemas de sentido.

No trabalho realizado por Keith Thomas (2010) em 'O homem e o mundo natural', o autor vai percorrendo mudanças de atitude dos homens em relação à natureza durante três décadas. Ele inicia a jornada histórica a partir dos fundamentos teológicos de superioridade do homem sobre os elementos naturais, os quais foram criados para o bem dos seres humanos. Nessa lógica, o homem teria todo o domínio sobre as 'criaturas inferiores' e, ao contrário dos animais, ele tinha razão e instintos religiosos.

Tal doutrina foi retomada pelos escolásticos medievais e combinada com a ideia judaico-cristã de que o homem foi feito à imagem de Deus (*Gênesis*, I. 27). Ao invés de representar o homem apenas como um animal superior, essa concepção o eleva a um estado completamente diferente, a

⁶ Importante ressaltar que o termo é utilizado neste trabalho de acordo com a definição exposta por Carvalho: "Com a noção de campo ambiental, interessa circunscrever certo conjunto de relações sociais, sentidos e experiência que configuram um universo social particular" (2002, p. 19).

⁷ O conceito de visão de mundo neste trabalho se aproxima das ideias expostas por Geertz, o qual aponta que "a visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes" (2013, p. 93).

meio caminho entre animais e anjos. No início do período moderno, ela se fez acompanhar de boa dose de satisfação. (THOMAS, 2010, p. 40).

Procedendo aos pensadores teológicos, as ideias cartesianas vieram por afirmar a singularidade humana pelo viés de serem os únicos seres providos de alma. Animais e plantas eram compreendidos como verdadeiras máquinas que não sentiam dor e totalmente incapazes de terem algum tipo de sensações. Essa forma de compreender o mundo trouxe um distanciamento cada vez maior do homem à natureza. Como afirma o autor, religião e moral seriam colocados, no seio da humanidade, como meios para conservar a fronteira entre razão humana e a animalidade.

Pode-se dizer que toda relação com a natureza, seja ela mediada pela religião ou não, tem muito a dizer sobre o mundo no qual se habita. No século XVII, com a descoberta de que a Terra não era o centro do universo, se tornou absurdo pensar na Terra e no Homem como partes centrais do restante do universo. Dessa forma, começou a postular a ideia de uma diversidade e complexidade da vida no universo e, conseqüentemente, na Terra. Os pressupostos de que todos os seres surgiram em razão e em prol aos seres humanos, passa a ser questionado pelos moralistas da época.

De qualquer forma, ainda foi necessário muito tempo para que essas novas correntes de pensamento desdobrassem todas as suas implicações. Mas já no século XVII a crescente contestação ao velho antropocentrismo começava a afetar as concepções acerca do tratamento dos animais; pois se não era mais possível considerá-los criados exclusivamente em benefício do homem, então a conduta humana para com eles aparecia a uma luz nova e muito menos favorável (THOMAS, 2010, p. 242).

Após as ideias escolásticas, onde o direito de se utilizar de animais estava exposto no *Gênesis*, o governo do homem sob as outras criaturas passa a repousar em habilidades específicas da espécie humana como o uso da fala e de tecnologias manuais. Entretanto, novas sensibilidades foram surgindo ao longo do século XVII e XVIII, os não-humanos passaram de seres brutos e selvagens para 'criaturas semelhantes' e, até, companheiros e

irmãos. Esse novo modo de pensar pressupunha que o importante era os *sentimentos* da criatura que sofre, não a sua inteligência ou capacidade moral, afinal, dor é dor (THOMAS, 2010, p. 250).

As novas sensibilidades são uma combinação entre piedade religiosa e sensibilidade burguesa, colocadas enquanto uma reflexão da relação entre humanos e não-humanos. Como afirma Thomas (2010), este movimento estaria ligado à uma piedade e um moralismo burguês, o qual foi se tornando uma questão de ‘dor de consciência’. Ainda no século XVIII essas sensibilidades passam a estar mais difundidas entre os indivíduos. Entretanto, havia uma nítida fronteira entre os sujeitos que atuavam nesse processo, a exaltação da benevolência com os não-humanos era um luxo colocado entre os burgueses da época.

O que importa salientar aqui é que essas novas sensibilidades surgem num contexto histórico específico, no qual as concepções judaico-cristãs perdem forças nas explicações do mundo e nas formas de relacionamento com os *outros*. Assim, novos elementos para compreensão do mundo vão sendo construídos na sociedade. As novas sensibilidades estariam, então, intimamente vinculadas com o surgimento das cidades e a utilização de animais no trabalho cotidiano, processo ocorrido na Europa entre séculos XVII e XVIII.

Novas sensibilidades, movimentos contemporâneos e a relação com o outro

Aproximando da perspectiva histórica apresentada por Keith Thomas (2010) outros autores apontam discussões importantes a fim de compreender de que forma o homem contemporâneo se relaciona com a natureza. Especificamente para este trabalho, nos preocupa pensar com o autor Luiz Eduardo Soares (1989), quando trata da efusão do ambientalismo o relaciona com o campo religioso.

Antes de adensar a proposta trazida por este autor é importante ressaltar que o campo ambiental é bastante heterogêneo em sua configuração de universos de sentidos, podendo ser pensado como um campo polissêmico onde diferentes conceitos vão sendo forjados a partir do local de fala de cada ator. Nesse sentido, *o ambiental*⁸ é vinculado como configurador de universo de significados, podendo assim ser extraído, através dele, as construções de visões de mundo de diferentes atores e coletivos. Como exposto, para este ensaio buscaremos possíveis diálogos entre categorias do campo religioso com o campo ambiental.

Como propõe Luiz Eduardo Soares (1989), a 'cultura' ecológica é religiosa por natureza. Mas o próprio autor resalta que apesar da eminência do religioso em torno das manifestações ecológicas, ele permeia outras tantas esferas da vida cotidiana e institucional da modernidade. Numa perspectiva cosmológica da 'cultura' ecológica podemos identificar alguns temas que vem a compor esse campo, no qual a natureza tem um espaço privilegiado nesta composição. A eclosão do 'ecológico' se constrói a partir de uma contraposição às situações que a industrialização e o consequente modo de vida trazem à tona, como por exemplo, violência, consumismo, competição nos meios de trabalho, reformulação nas formas de relações sociais, poluição, entre outros.

Em certa medida, a cultura 'ecológica' enfatiza a necessidade de sincronizar individualidade e totalidade. Para Soares (1989), a cultura 'alternativa', como convencionou definir, está pautada na tríade que incorpora corpo, espírito (indivíduo) e natureza (totalidade).

A síntese que incorpora corpo e espírito sob o signo da energia confere à natureza qualidades que a humanizam, espiritualizando-a. A extensão da espiritualidade à natureza

8 Concordamos com Isabel Cristina de Moura Carvalho quando ela afirma seu posicionamento conceitual pela palavra ambiental: “Optei pelo uso do adjetivo *ambiental* para designar o conjunto heterogêneo de atores e a diversidade de práticas, crenças e valores que demarcam a constituição desse campo, cujo eixo comum alude à valorização da natureza e do meio ambiente como um bem. Não desconheço os sentidos internos ao campo que distinguem as categorias conservacionismo/conservacionista, ecologismo/ecologista e ambientalismo/ambientalista” (2002, p. 16).

Tessituras

libera para a transcendência o que fora apenas vida inteligente, no homem [...] A ordem se revela à intuição humana e, por vezes, à razão, inscrevendo-se na raiz comum (universal) de seu espírito. (SOARES, 1989, p. 125).

Assim, a cultura ecológica, a qual trabalha em toda extensão da realidade social, supõe uma 'ordem' do mundo, composto não só pelo mundo terreno, mas pela totalidade gerenciada pela natureza (ou cosmos). Elementos como energia, equilíbrio, saúde, espírito são essenciais na qualificação das experiências dos indivíduos.

Formula-se aqui uma “visão de mundo em que se destacam os cuidados com a ‘espiritualidade’, com a ‘natureza’, a ‘harmonia’ entre os homens e com a recuperação de um equilíbrio corpóreo, psíquico e cósmico perdido” (SOARES, 1989, p. 131). Para esse mesmo autor, a novidade está no modo como a cosmologia alternativa se relaciona com as religiões, ou seja, não se preconiza aqui a adesão a uma ou outra religião, mas valoriza-se a busca que o indivíduo procura na sua própria trajetória.

É evidente que essas aproximações exigem explorações mais detalhadas, entretanto, contempla o fato de que, em larga medida, podemos observar, nas diferentes formas em que se manifesta o ecológico, elementos-chaves como natureza, energia, ação consciente e saúde. Por fim, achamos importante ressaltar que a questão ecológica, até aqui brevemente delineada, traz elementos importantes para pensar a diluição do crer na modernidade. Aproximando-se das ideias propostas por Hervieu-Léger (2008) podemos observar uma clara antinomia em que, ao mesmo tempo, o foco de ações se coloca no indivíduo, mas também há um desenvolvimento de uma ideologia que preconiza o sentido coletivo da vida na Terra. Aqui, não se atenta apenas ao 'bem-estar' de humanos, mas também de não-humanos, configurados a partir de uma forte relação de interdependência dessa totalidade que compõe o sistema da vida na Terra.

Oferecendo uma aproximação do campo religioso com a questão ecológica, podemos perceber que há sem dúvida aí fortuitas relações, as quais aproximam categorias até então distanciadas as teorias sociológicas

como: individualismo/holismo, natureza/cultura, produção/consumo, entre outros. É nesse sentido que compreendemos a importância do tema em questão a fim de, não só trazer contribuições para a compreensão da cosmologia ecológica, mas para elucidar a compreensão, nos termos utilizados por Latour (1994), de um “reencantamento” do mundo.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulus, 1985.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: MICELI, Sérgio (Org.). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. **A invenção ecológica**: narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

CASTRO, Celso. **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A dinâmica da cultura**. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

_____. Vida e Obra. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Editora Abril, 1984. p. VII-XXI.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 15-80.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril, 1984.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: Cosac & Naif, 2003. p. 47-181.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Tempo e tradição: interpretando a Antropologia. In: _____. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988. p.13-89.

PORTILHO, Fátima. **Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos**: tradições religiosas no Brasil. Rio de Janeiro: ISEER, 1989. p. 121-144.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.