

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A BÍBLIA NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL – A CONTRIBUIÇÃO DOS
TEXTOS ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO**

EVELINE RACHEL MOREIRA DE MORAIS

GOIÂNIA
2008

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A BÍBLIA NA EDUCAÇÃO AMBIENTAL – A CONTRIBUIÇÃO DOS TEXTOS
ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO**

Dissertação apresentada ao
Mestrado em Ciências da Religião
para obtenção do título de mestre
da Universidade Católica de Goiás.

Eveline Rachel Moreira de Moraes

Orientador: Dr. Haroldo Reimer.

GOIÂNIA

2008

M827b Morais, Eveline Rachel Moreira de.
 A Bíblia na educação ambiental : a contribuição dos textos
 ecocêntricos do Antigo Testamento / Eveline Rachel Moreira
 de Morais. – 2008.
 106 f.

 Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás,
 Departamento de Filosofia e Teologia, 2008.
 “Orientador: Prof. Dr. Haroldo Heimer”.

 1. Ecologia – educação ambiental – interdisciplinaridade. 2.
 Textos ecocêntricos – Antigo Testamento. 3. Bíblia – ecologia.
 I. Título: A contribuição dos textos ecocêntricos do Antigo
 Testamento. II. Título.

CDU: 504.75:222/223(043.3)
 222/223

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 31 DE MARÇO DE 2008
E APROVADA COM A NOTA 9,0 (NOVE INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente) 

2) Dra. Carolina Teles Lemos / UCG (Membro) 

3) Dr. Milton Schwantes / UMESP (Membro) 

Dedico este trabalho a Deus, por sempre me guardar “sob a sombra de Suas Asas”.

À minha mãe, por seu amor incondicional.

Ao Prof. Dr. Haroldo Reimer, por ter confiado em mim, por ter me ajudado nos momentos difíceis, por sua serenidade no processo de orientação deste; enfim, por sua compaixão e graciosidade.

À minha irmã Jacqueline, por seu incentivo constante e sua disposição para me ajudar em qualquer momento.

À minha irmã Sabrina, por seu cuidado e apoio nos momentos mais difíceis de elaboração deste.

E ao meu amado Hideo, por seu companheirismo, por sua dedicação, por seu acolhimento tão constante e por seu gracioso amor.

Agradeço ao meu pai, pelo apoio financeiro.

Ao corpo docente do Mestrado em Ciências da Religião, pelas ótimas aulas ministradas.

Aos queridos colegas e secretária do Mestrado em Ciências da Religião, pelo companheirismo.

Aos meus familiares e amigos, por entenderem a minha ausência durante o período de elaboração desta dissertação.

SUMÁRIO

RESUMO	8
ABSTRACT	9
INTRODUÇÃO	10
1. CAPÍTULO I: EM BUSCA DO NOVO PARADIGMA	12
1.1. A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA ECOLÓGICO	12
1. 2. UM OLHAR PARA A ATUAL CRISE ECOLÓGICA	24
1.3. SÍNTESE E PERSPECTIVAS	30
2. CAPÍTULO II: TEXTOS ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO	32
2.1. QUESTÕES HISTÓRICAS SOBRE INTERPRETAÇÕES BÍBLICAS	32
2.2.NOVS COMEÇOS NA LEITURA BÍBLICA LATINO-AMERICANA	33
2.3.HERMENÊUTICA ECOLÓGICA DE TEXTOS BÍBLICOS	37
2.4. GÊNESIS 1,1-2,4a: O MITO DA CRIAÇÃO E SUA PERSPECTIVA ECOLÓGICA	39
2.4.1. A linguagem mítica na Bíblia hebraica	39
2.4.2. A influência cultural babilônica de Gênesis 1	41
2.4.3. Conteúdos de Gênesis 1	44
2.4.4. O domínio humano segundo Gênesis 1,26-28	48
2.4.5. Gênesis 6-9: A história do dilúvio	51
2.5. ÊXODO 23,10-11: TERRA, POBRES E ANIMAIS	55
2.5.1. As tradições jubilares	55

2.5.2. Descanso sabático da terra (Ex 23,10-11): terra, pobres e animais	57
2.5.3. A prática da lei do ano sabático da terra	61
2.6. DEUTERONÔMIO 22,6-7; 20,19-20 e 23,13-15: PÁSSAROS NO NINHO; CONTRA O DESMATAMENTO INDISCRIMINADO E COTIDIANO HUMANO E SANTIDADE	62
2.6.1. A origem das leis do Deuteronômio	63
2.6.2. Deuteronômio 22,6-7: Pássaros no ninho	66
2.6.3. Deuteronômio 20,19-20: A proibição do desmatamento indiscriminado	68
2.6.4. Deuteronômio 23,13-14: cotidiano humano e santidade	70
2.7. SALMOS 104 E 8: DEUS E SUA CRIAÇÃO E O SER HUMANO COMO MORDOMO DE DEUS NA CRIAÇÃO	72
2.7.1. Salmo 104: Deus e sua criação	75
2.7.2. Salmo 8: O ser humano como mordomo de Deus na criação	76
2.8. O LIVRO DE JÓ: O COMPLEXO ESPAÇO PLANETÁRIO	80
2.9.A CONTRIBUIÇÃO DOS TEXTOS ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO	87
3. CAPÍTULO III: EDUCAÇÃO AMBIENTAL E TEXTOS ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO	88
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS	102

RESUMO

MORAIS, Eveline Rachel Moreira de. *A Bíblia na Educação Ambiental* - A contribuição dos textos ecocêntricos do Antigo Testamento. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2008.

Vivemos uma crise ambiental sem precedentes na história mundial, causada pela idéia antropocêntrica de mundo da sociedade Moderna. Textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia possuem valores distintos dos ideais sobre a natureza propostos pela Modernidade. O presente trabalho destaca, a partir de uma pesquisa bibliográfica e através de uma abordagem temática que não faz a exegese dos textos e sim apresenta os estudos feitos pelos exegetas, os valores ecocêntricos contidos nos textos de Gênesis 1,1-2,4a; 6-9, Êxodo 23,10-11, Deuteronômio 22,6-7; 20,19-20 e 23,13-15, Salmos 8 e 104 e o livro de Jó. Percebe-se que os valores contidos nestes textos da tradição judaico-cristã podem ser utilizados pela educação ambiental de forma interdisciplinar, contribuindo para o atual processo de construção do novo paradigma ecológico.

Palavras-chave: Paradigma ecológico, Textos ecocêntricos, Bíblia, Antigo Testamento, Interdisciplinaridade e educação ambiental.

ABSTRACT

MORAIS, Eveline Rachel Moreira de. The Holy Bible in the Environmental Education: ecocentric text contribution from the Old Testament. (Programa de Pós – Graduação em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2008.

The anthropocentric proposal about the planet in the modern society is the reason of an environmental crisis without proceeding in history. The environmental model illustrated by the ecocentric texts from the Old Testament has presented diverse values from those proposed by current society. The main goal of this work was to distinguish the ecocentric values in the following texts of the Holy Scriptures: Genesis 1: 1-2, 4a and 6-9, Exodus 23: 10-11, Deuteronomy 22: 6-7; 20, 19-20 and 23: 13-15, Psalms 8 and 104 and the entire Book of Job through a wide-ranging literature using exegete's thematic approaches. Moreover, no exegesis of those texts was employed in this research. It was possible to notice that the values demonstrated in these Jewish-Christian texts may be employed by the environmental education in order to contribute to the current process formation of the new environmental paradigm.

Keywords: Environmental paradigm, Ecocentric texts, Holy Bible, Old Testament, Interdisciplinary and environmental education.

INTRODUÇÃO

Neste início do século XXI, presenciamos uma catástrofe ambiental. É possível afirmar que passamos por uma crise de valores com relação ao modo como tratamos o meio ambiente. Mudar o nosso jeito de olhar para o ambiente, torna-se urgente. Já não é mais possível tratar o Planeta Terra como uma matéria que só tem valor enquanto condição de produção, como afirma o paradigma da Modernidade.

Neste sentido, o presente trabalho tratará no primeiro capítulo de fazer uma breve exposição de alguns princípios do paradigma Moderno, para em seguida destacar os pontos de crise desses ideais. Assim, se apresentará, em seguida, alguns dos novos ideais que tem contribuído para a construção do paradigma ecológico, como: a abordagem holística, ecológica, ética, espiritual, ecofeminista e ecopedagógica. Para finalizar o capítulo abordaremos alguns momentos de catástrofe ambiental ocorridos neste início de século, para depois indicarmos para a necessidade de se buscar novos valores para nos relacionarmos com a natureza.

Apresentaremos, então, no capítulo dois textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia, que possuem valores, com relação ao trato para com o meio ambiente, diferentes dos valores da Modernidade. Serão estudados os textos de: Gênesis 1,1-2,4a e 6-9; Êxodo 23,10-11; Deuteronômio 22,6-7; 20,19-20 e 23,13-15; Salmos 8 e 104 e o livro de Jó. Mas como parte introdutória do capítulo, destacaremos algumas questões históricas sobre interpretações bíblicas, os novos começos na leitura bíblica latino-americana e a abordagem hermenêutica de textos bíblicos.

O terceiro capítulo terá como enfoque os princípios que compõe a educação ambiental e a ecopedagogia. Destacará que os textos ecocêntricos do Antigo

Testamento da Bíblia estão em profunda sintonia com estes princípios. Será possível perceber que os valores ecocêntricos destes textos da tradição judaico-cristã são fonte preciosa, que contribuem com a educação ambiental e a ecopedagogia na construção de novos valores e com isso, na formação do “sujeito ecológico”.

CAPÍTULO I

1. EM BUSCA DO NOVO PARADIGMA

1.1. A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA ECOLÓGICO

O estudo sobre a Modernidade é bastante amplo. Envolve pesquisas das várias áreas do conhecimento. Desde os estudiosos que vivenciaram a origem do paradigma moderno até os estudiosos de hoje existe a preocupação de se pesquisar sobre a Modernidade. São temas variados, que envolvem desde a origem do paradigma moderno, passando por suas características principais até sua atual crise.

Diante disso é de fundamental importância que, no início do nosso estudo, esclareçamos que o nosso objetivo não é fazer um estudo profundo sobre a Modernidade. Para situar o nosso tema, faremos uma breve exposição do paradigma moderno, acentuando alguns tópicos que para nossa pesquisa são de fundamental importância.

Faz-se necessário, desde já, definirmos o que é paradigma. O conceito de paradigma foi desenvolvido por Thomas Kuhn em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, de 1962. O autor define paradigma como uma constelação de feitos, conceitos, valores, técnicas, etc., compartilhados pelos membros de uma sociedade, formando um sistema disciplinar cujo qual esta sociedade se utiliza para definir problemas e soluções legítimas (cf. KUHN, 1996). Ress (1998) afirma que, para Kuhn, as mudanças de paradigma ocorrem em rompimentos rápidos, descontínuos e revolucionários.

Capra (1991) afirma que o paradigma da Modernidade compreende idéias e valores que são nitidamente diferentes dos da Idade Média. São idéias e valores ligados a correntes da cultura ocidental, que correspondem à Revolução Científica, ao Iluminismo e à Revolução Industrial. Incluem a crença de que

“(...) o método científico é a única abordagem válida do conhecimento; a concepção do universo como um sistema mecânico composto de unidades materiais elementares; a concepção da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência e a crença do progresso material ilimitado, a ser alcançado através do crescimento econômico e tecnológico” (CAPRA, 1991, p. 28).

Lanni afirma que a modernidade envolve secularização, urbanização, industrialização, individuação, liberação. “Trata-se de um conceito que pode traduzir-se na idéia de iluminismo e romantismo, tanto quanto de racionalismo e pragmatismo ou liberalismo e marxismo” (IANNI, 2000, p. 61).

Santos (2007) acredita que o projeto sócio-cultural da modernidade é um projeto muito rico, com infinitas possibilidades, é muito complexo e sujeito a desenvolvimentos contraditórios.

“Assenta em dois pilares, o da regulação e o da emancipação, cada um constituído por três princípios ou lógicas. O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, formulado essencialmente por Hobbes, pelo princípio do mercado, desenvolvido sobretudo por Locke e por Adam Smith, e pelo princípio da comunidade, que domina toda a teoria social e política de Rousseau. O princípio do Estado consiste na obrigação política vertical entre cidadãos e Estado. O princípio do mercado consiste na obrigação política horizontal individualista e antagônica entre os parceiros de mercado. O princípio da comunidade consiste na obrigação política horizontal solidária entre membros da comunidade e entre associações. O pilar da emancipação é constituído pelas três lógicas de racionalidade definidas por Weber: a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito” (SANTOS, 2007, p. 50).

Os pais fundadores do paradigma moderno, segundo Boff (1995b), são: Galileu Galilei, René Descartes, Francis Bacon, Isaac Newton e outros.

“Descartes ensinava que nossa intervenção na natureza é para fazer-nos ‘maître et possesseur de la nature’. Francis Bacon dizia: devemos ‘subjugar a natureza, pressioná-la para nos entregar seus segredos, amarrá-la a nosso serviço e fazê-la nossa escrava’” (BOFF, 1995b, p. 24).

O paradigma da Modernidade é definido por Santos (2003, p. 336) como o paradigma capital-expansionista e tem as seguintes características:

“(...) o desenvolvimento social é medido essencialmente pelo crescimento econômico; o crescimento econômico é contínuo e assenta na industrialização e no desenvolvimento tecnológico virtualmente infinitos; é total a descontinuidade entre a natureza e a sociedade: a natureza é matéria, valorizável apenas enquanto condição de produção; a produção que garante a continuidade da transformação social assenta na propriedade privada e especialmente na propriedade privada dos bens de produção, a qual justifica que o controle sobre a força de trabalho não tenha de estar sujeito a regras democráticas”.

A Modernidade, nos dizeres de Küng (1992), trouxe muita tecnologia e pouca sabedoria. Vivemos atualmente uma crise ecológica sem precedentes na história mundial, causada pela idéia capitalista da sociedade moderna de explorar ao máximo a natureza para alcançar as metas do mercado.

Santos (2003, p. 319) afirma que as sociedades contemporâneas passam por dificuldades fundamentais. “São os problemas da degradação ambiental, do aumento da população e do agravamento das disparidades de bem-estar entre o centro e a periferia, tanto ao nível do sistema mundial, como ao nível de cada um dos Estados que o compõem”.

Capra (1991, p. 19) afirma que nossa sociedade como um todo se encontra numa crise.

“É uma crise complexa, multidimensional, cujas facetas afetam todos os aspectos de nossa vida - a saúde e o modo de vida, a qualidade do meio ambiente e das relações sociais, da economia, tecnologia e política. É uma crise de dimensões intelectuais, morais e espirituais; uma crise de escala e premência sem precedentes em toda a história da humanidade. Pela primeira vez, temos que nos defrontar com a real ameaça de extinção da raça humana e de toda a vida no planeta”.

Neste sentido, sua tese básica é de que tudo

“(...) são facetas diferentes de uma só crise, que é, essencialmente uma crise de percepção. (...) ela deriva do fato de estarmos tentando aplicar os conceitos de uma visão de mundo obsoleta - a visão de mundo mecanicista da ciência cartesiana-newtoniana - a uma realidade que já não pode ser entendida em função desses conceitos” (CAPRA, 1991, p. 13).

Estamos assistindo ao fim de um tipo de mundo. Boff (1999, p. 17-8) afirma que esta crise civilizacional generalizada nos alerta para o fato de que precisamos de um novo paradigma de convivência “(...) que funde uma relação mais benfazeja para com a Terra e inaugure um novo pacto social entre os povos no sentido de respeito e de preservação de tudo o que existe e vive (...)”.

Ocorreu na Modernidade, nos dizeres de Capra (1991, p. 39), uma disparidade entre o “(...) desenvolvimento do poder intelectual, o conhecimento científico e as qualificações tecnológicas, por um lado, e a sabedoria, a espiritualidade e a ética, por outro”. O autor afirma que sendo o nosso progresso unilateral, atualmente atingimos “(...) um estágio alarmante, uma situação tão paradoxal que beira a insanidade”.

Boff (1995b, p. 109-10) acredita que toda Modernidade, seja ela liberal-capitalista, seja ela socialista-marxista, contém profundos dualismos.

“Separou-se capital do trabalho, trabalho do lazer, pessoa da natureza, homem da mulher, corpo do espírito, sexo da ternura, eficiência da poesia, admiração da organização, Deus do mundo. E um dos pólos passou a dominar o outro. Assim surgiu o antropocentrismo, o capitalismo, o materialismo, o patriarcalismo, o machismo, o performancismo (fordismo, taylorismo), o secularismo e o monoteísmo monárquico e atrinitário. E o que é pior aconteceu: o ser humano se isolou da comunidade cósmica, esquecido da teia das interdependências e da sinergia de todos os elementos cósmicos para que ele emergisse no processo evolucionário. Ele se encaramujou sobre si mesmo. E se alienou de sua dignidade e função neste estágio avançado do processo cósmico”.

Quatro axiomas fundamentais da Modernidade, segundo Santos (2003, p. 321), estão na base dos problemas que enfrentamos atualmente.

“O primeiro, deriva da hegemonia que a racionalidade científica veio a assumir e consiste na transformação dos problemas éticos e políticos em problemas técnicos. (...) O segundo axioma é o da legitimidade da propriedade privada independentemente da legitimidade do uso da propriedade. (...) O terceiro axioma é o axioma da soberania dos Estados e da obrigação política vertical dos cidadãos perante o Estado. (...) O quarto e último axioma é a crença no progresso entendido como um desenvolvimento infinito alimentado pelo crescimento econômico, pela ampliação das relações e pelo desenvolvimento tecnológico”.

Temos que entrar num processo de mudança de paradigma. Boff (1995b) acredita que essa mudança precisa ser dialética, que devemos assumir tudo o que é assimilável e benéfico do paradigma moderno e inseri-lo dentro de outro, que seja mais globalizante e benfazejo.

Santos (2003, p.324-25) afirma que uma transição paradigmática implica sempre uma nova psicologia e uma nova epistemologia.

“A nova epistemologia e a nova psicologia anunciadas e testemunhadas pela utopia assentam na arqueologia virtual presente. Trata-se de uma arqueologia virtual porque só interessa escavar sobre o que não foi feito e, porque não foi feito, ou seja, porque é que as alternativas deixaram de o ser. Neste sentido, a escavação é orientada para os silêncios e para os silenciamentos, para as tradições suprimidas, para as experiências subalternas, para a perspectiva das vítimas, para os oprimidos, para as margens, para a periferia, para as fronteiras, para o Sul do Norte, para a fome da fartura, para a miséria da opulência, para a tradição do que não foi deixado existir, para os começos antes de serem fins, para a inteligibilidade que nunca foi compreendida, para as línguas e estilos de vida proibidos, para o lixo intratável do bem-estar mercantil, para o suor inscrito no pronto-a-vestir lavado, para a natureza nas toneladas de CO₂ imponderavelmente leves nos nossos ombros. Pela mudança de perspectiva e escala, a utopia subverte as combinações hegemônicas do que existe, destotaliza os sentidos, desuniversaliza os universos, desorienta os mapas. Tudo isto com um único objectivo de descompor a cama onde as subjectividades dormem um sono injusto”.

A nova visão da realidade inclui

“(...) a emergente visão sistemática de vida, mente, consciência e evolução; a correspondente abordagem holística da saúde e da cura; a integração dos enfoques ocidental e oriental da psicologia e da psicoterapia; uma nova estrutura conceitual para a economia e a tecnologia; e uma perspectiva ecológica e feminista, que é espiritual em sua natureza essencial e acarretará profundas mudanças em nossas estruturas sociais e políticas” (CAPRA, 1991, p. 14-5).

O novo paradigma, para Boff (1995b), emerge espontaneamente da visão que os astronautas, a partir dos anos 60 do século XX, conquistaram da Terra e a percepção de mútua pertença e de unidade orgânica Terra-humanidade resulta da moderna biologia darwiniana e da teoria do caos. O autor considera que a nova visão resulta da articulação de muitos saberes: da física quântica, da biologia combinada com a termodinâmica, da psicologia transpessoal, das ciências da Terra e da ecologia.

Boff (1999, p. 24) afirma que a nova filosofia apresenta-se holística, ecológica e espiritual. O autor acredita que ela é uma alternativa ao realismo materialista e que devolve ao ser humano “(...) o sentimento de pertença à família humana, à Terra, ao universo e ao propósito divino”. Para o autor, é fundamental que se construa um novo *ethos*. O cuidado seria este *ethos* fundamental do humano. “O cuidado é o caminho histórico-utópico da síntese possível à nossa finitude. Por isso é o *ethos* fundamental, a chave decifradora do humano e de suas virtualidades” (p. 83). Aqui, entendemos o *ethos* de um povo como “(...) o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 1989, p. 143).

No novo paradigma não há espaço para dualismos. A razão, segundo Boff (1995b), não é o primeiro e nem é o último momento da existência. “Junto ao *logos* (razão) está o *eros* (vida e paixão), o *pathos* (afetividade e sensibilidade) e o *daimon* (a voz interior da natureza)” (p.31).

Boff (1995b, p.45) nos chama a pensar cosmocentricamente e agir ecocentricamente.

“(...) pensar na cumplicidade do inteiro universo, na constituição de cada ser e agir na consciência da inter-retro-relação que todos guardam entre si em termos de ecossistemas, de espécies a partir das quais se situa o indivíduo. Importa,

pois, deixar para trás como ilusório e arrogante todo antropocentrismo e androcentrismo. São pecados ecológicos capitais”.

A Pós-modernidade, para Küng (1993), não pode contentar-se com um pluralismo radical ou com um relativismo, que, para o autor, são características da Modernidade tardia desintegrada. Küng afirma que, positivamente, a Pós-modernidade busca, “(...) *em uma nova constelação mundial, um novo consenso fundamental sobre as convicções humanas integradoras*” (p. 42, grifos do autor). O autor acredita que o paradigma moderno deve ser superado pelo paradigma pós-moderno, num triplo sentido hegeliano. “A modernidade deve ser afirmada na sua forma humana. A modernidade deve ser negada nos seus limites desumanos. Deve-se transcender a modernidade para uma síntese, diferenciada, pluralista e holística” (p. 44).

Küng (1993) acredita que nestes tempos de Pós-modernidade existe a necessidade urgente de uma ética para toda a humanidade: uma ética mundial. O autor postula que o mundo em que vivemos somente terá uma chance de sobreviver se não existirem mais espaços para éticas diferentes, contraditórias ou até mesmo conflitantes.

“Este mundo uno necessita de uma ética básica. Certamente a sociedade mundial não necessita de uma religião unitária, nem de uma ideologia única. Necessita, porém, de normas, valores, ideais e objetivos que interliguem todas as pessoas e que todas sejam válidas” (p. 8).

Santos (2003, p. 328) expõe os traços mais característicos do paradigma emergente. Segundo o autor, não existe uma única forma de conhecimento válido, existem muitas formas de conhecimento, “(...) tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam”. O autor acredita que contra o epistemicídio (que predominou no paradigma moderno), o novo paradigma pretende “(...) uma concorrência epistemológica leal entre conhecimentos como processo de reinventar as alternativas

de prática social de que carecemos ou que apenas ignoramos ou não ousamos desejar” (p. 329).

Outra preocupação central do novo paradigma, segundo Santos (2003, p. 332), é a busca por uma nova psicologia, a construção de uma nova subjetividade. É necessário criar uma nova subjetividade “(...) que queira lutar pelas alternativas de prática social. Efectivamente, a síndrome de bloqueamento global que hoje se vive talvez não se deva tanto à falta de alternativas (porque elas existem) como à falta de vontade individual e colectiva para lutar por elas”.

Santos (2003, p. 336) define o paradigma emergente de paradigma eco-socialista que, segundo o sociólogo, tem as seguintes características:

“(...) o desenvolvimento social afere-se pelo modo como são satisfeitas as necessidades humanas fundamentais e é tanto maior, a nível global, quanto mais diverso e menos desigual; a natureza é a segunda natureza da sociedade e, como tal, sem se confundir com ela, tão-pouco lhe é descontínua; deve haver um estrito equilíbrio entre três formas principais de propriedade: a individual, a comunitária, e a estatal; cada uma delas deve operar de modo a atingir os seus objectivos com o mínimo de controle do trabalho de outrem”.

Estamos em um processo de grandes mutações. Boff (1994) diz que estamos rumo a uma nova civilização planetária, o ser humano está adequando a sua mente para o novo fenômeno da mundialização, da planetização/unificação.

“Uma ética nova pressupõe uma ótica nova” (BOFF, 1999, p. 22). Boff (1999) acredita que para cuidar do planeta precisamos todos passar por uma alfabetização ecológica e rever nossos hábitos de consumo. O autor diz que o ser humano precisa sentir-se Terra, isso significa que “(...) temos elementos-Terra no corpo, no sangue, no coração, na mente e no espírito. Dessa constatação resulta a consciência de profunda unidade” (p. 76).

Boff (1995b, p. 54) afirma que é mérito do ecofeminismo ter articulado de forma crítica e construtiva o novo padrão de relacionamento para com a natureza “(...) no horizonte de uma fraternidade/sororidade e sacralidade planetária e cósmica” (p.54).

Ress (1998) afirma que a precursora do ecofeminismo é a naturalista Rachel Carson que, em sua obra *Silent Spring*, de 1962, protestava contra o uso do pesticida DDT e contra a destruição de todo um ecossistema no estado da Califórnia. O ecofeminismo na América Latina tem influência de três teólogas: Anne Primavesi (da Irlanda), Rosemary Radford Ruether (dos Estados Unidos) e Ivone Gebara (do Brasil).

Segundo Trapasso (1993), o termo ecofeminismo foi introduzido nos anos 70 do século XX pela feminista francesa François D'Eaubonne. Ela propunha que as mulheres teriam interesses e necessidades específicas para defender a integridade do meio ambiente.

O ecofeminismo combina, para Ress (1998, p. 5-6), as intuições da ecologia profunda com as do feminismo radical ou cultural.

“A *ecologia profunda* examina os padrões simbólicos, psicológicos e éticos das relações destrutivas entre a espécie humana e a natureza, especialmente dentro da cultura ocidental. Busca novas maneiras de criar uma nova consciência e cultura holística que esteja em harmonia com os ecossistemas da terra. (...) O *feminismo cultural* ou *radical* (que seria uma corrente distinta do feminismo liberal ou do feminismo socialista) sustenta que a tarefa do momento é identificar e analisar a dinâmica de temor e ressentimento que está detrás da dominação do macho sobre a fêmea” (p. 5-6).

Em entrevista feita a Seibert-Cuadra (1996), Ivone Gebara afirma que a postura ecofeminista

“(...) significa não somente recorrer ao mistério de nossas origens, mas também apostar no aperfeiçoamento ético do futuro da humanidade e do Cosmos (...). O que chamamos aperfeiçoamento seria este processo dialogal, gradual, espacial e temporal de permitir que os seres existam, de não agredir voluntariamente seu desenvolvimento, de buscar a coexistência, a convivência, o equilíbrio, a comunidade dos diferentes que se necessitam vitalmente para continuar a Vida” (p. 25).

A relação entre mulheres e ecologia que se faz no ecofeminismo está fundada “(...) na intuição básica de que existe uma conexão fundamental na cultura ocidental e, em geral, nas culturas patriarcais, entre a dominação das mulheres e a exploração da natureza” (RUETHER, 1996, p. 2). Ruether (2000, p. 16-7) acredita que a interconexão do empobrecimento das mulheres e do empobrecimento da terra não é uma teoria abstrata para ser expressa em estatísticas, mas

“(...) está presente na realidade concreta que se vive e se observa todos os dias. O desmatamento significa que as mulheres terão de ir duas vezes mais longe todos os dias para juntar lenha. A poluição significa luta pela água potável, praticamente inacessível para a maioria das populações. Significa também crianças em favelas, morrendo de desidratação e por falta de água potável”.

Soave Buscemi (2002) afirma que a ecologia e o feminismo se encontram no mesmo chão de opressão violenta, dualista, hierárquica e patriarcal; neste sentido, são movimentos concordantes.

“O ecofeminismo quer colocar em evidência todos os vínculos da opressão e da violência, desde a opressão dentro da família, entre homens e mulheres, até a destruição do Planeta. (...) O ecofeminismo propõe uma nova cultura de relações recriadas que superem as relações dualistas, antropocêntricas e androcêntricas por relações de interdependência e mutualidade. Estas relações irão superar a cultura violenta da conquista por uma cultura não-violenta da integralidade” (SOAVE BUSCEMI, 2002, p. 60).

Gebara (1998, p. 25) nos chama a atenção para o fato de que a perspectiva ecofeminista não nos convida para participar do processo de salvação do mundo, do resgate a vida, segundo os argumentos desta ou daquela teologia.

“Ao contrário, lutamos pela dignidade da vida e o fundamento desta luta está na própria vida sagrada que existe em nós e da qual participamos. (...) Não vamos falar do Deus da Vida, falaremos da Vida como meio divino. Falaremos da Vida como realidade sagrada individual e coletiva que precisa ser amada, respeitada e preservada. Falaremos da Vida como mistério e do Mistério Maior como realidade presente na Vida. (...) O ecofeminismo abre as portas para uma nova compreensão do papel da religião na vida humana. Portanto, não é que um ser superior, que nos falaram para crer, ama ou salva as criaturas, nos mova a amar as pessoas e ao mundo. O convite ao amor e a misericórdia não provêm

de uma realidade fora de nós, mas é uma exigência presente no interior de nossa humanidade (...) de nossa 'energia organizada' (...) Se, por um lado, esta energia de atração pode expressar-se na destruição e no ódio, ela também se pode abrir em ternura e misericórdia. É este o enigma humano, seu paradoxo, seu constante desafio”.

O clamor pela busca de um novo *ethos* para a sociedade contemporânea não poderia deixar de passar pela educação. E certamente este é um lugar privilegiado para nos alfabetizarmos ecologicamente e holisticamente, pois é através da aquisição desse novo conhecimento que alguns obsoletos princípios da Modernidade vão sendo deixados de lado e em seu lugar vão nascendo outros, cheios de justiça para com toda a criação.

A ecopedagogia, nos dizeres de Gadotti (2000, p. 82, grifos do autor), está inserida no contexto de busca por um novo paradigma.

“A ecopedagogia pretende desenvolver um **novo olhar** sobre a educação, um olhar global, uma maneira de ser e de estar no mundo, um jeito de pensar a partir da vida cotidiana, que busca sentido a cada momento, em cada ato, que ‘pensa a prática’ (Paulo Freire), em cada instante de nossas vidas, evitando a burocratização do olhar e do comportamento”.

Na relação entre ecopedagogia e educação ambiental, Gadotti (2000) afirma que não existe uma oposição entre as duas áreas, que, pelo contrário, a ecopedagogia incorpora a educação ambiental e lhe oferece estratégias, propostas e meios para sua realização concreta. O autor afirma que para a ecopedagogia a educação ambiental é um pressuposto.

“(...) a ecopedagogia não é uma pedagogia a mais, ao lado de outras pedagogias. Ela só tem sentido como projeto **alternativo global**, em que a preocupação está (...) num novo modelo de civilização sustentável do ponto de vista ecológico (ecologia integral) que implica uma mudança nas estruturas econômicas, sociais e culturais. Ela está ligada, portanto, a um *projeto utópico*: mudar as relações humanas, sociais e ambientais que temos hoje. Aqui está o sentido profundo da ecopedagogia, ou de uma pedagogia da Terra, como a chamamos” (p. 94, grifos do autor).

Boff (1999, p. 21) acredita que os seres humanos precisam, neste momento de busca por um novo paradigma, de uma nova espiritualidade. “O decisivo não são as religiões, mas a espiritualidade subjacente a elas. É a espiritualidade que une, liga e re-liga e integra. Ela e não a religião ajuda a compor as alternativas de um novo paradigma civilizatório”.

Essa nova experiência fundacional, de uma nova espiritualidade, deve permitir

“(…) uma singular e surpreendente nova re-ligação de todas as nossas dimensões com as mais diversas instâncias da realidade planetária, cósmica, histórica, psíquica e transcendental. Só então será possível o desenho de um novo modo de ser a partir de um novo sentido de viver junto com toda a comunidade global” (BOFF, 1995b, p. 119).

Compartilhando com Boff a idéia da necessidade de uma nova espiritualidade para os seres humanos, Reimer (2006a, p. 05) afirma que

“(…) face aos gemidos da criação, coloca-se como desafio a conversão das pessoas para uma espiritualidade mais profunda e práticas mais justas, de modo que toda a casa da criação seja incluída no processo reflexivo e na organização da vida social, também em termos teológicos”.

Reimer (2006a, p. 12, grifos do autor) acredita que uma das principais contribuições da experiência religiosa “(…) reside na redescoberta de *elementos de sabedoria e espiritualidade* no sentido da percepção das multiformes *ligações e necessidades de religação* do ser humano com a criação e com o próprio Transcendente”. Entendemos esse Transcendente usando as categorias que Otto (1985) utiliza para interpretar o Sagrado: o numinoso (o sentimento de ser criatura), o tremendo (que causa o tremor e o temor), o mistério (o totalmente outro, fascinante) e pelas afirmações de Durkheim (1989. p. 244; 247; 263-64) sobre o Sagrado: “(…) é todo o mistério, todo poder secreto”, “(…) encontra-se espalhado por todo o universo” e

“(...) não é unicamente uma autoridade de que dependemos; é também uma força sobre a qual se apóia a nossa força (...) não nos é totalmente exterior; ela não nos move totalmente de fora (...) é preciso que ela penetre e se organize em nós; torna-se assim parte integrante do nosso ser e, por essa razão, o educa e o faz crescer”.

A crise do paradigma moderno é evidente. Muitos problemas atuais não estão achando soluções através dos princípios propostos pela Modernidade. Urge a necessidade de novos valores, um novo *ethos* deve nascer e já é possível ter um deslumbre do seu nascimento. Através das contradições internas do paradigma da modernidade é que estão surgindo as reflexões sobre a ecologia, o holismo, o ecofeminismo e a educação ambiental.

1. 2. UM OLHAR PARA A ATUAL CRISE ECOLÓGICA

O Planeta Terra está doente. Podemos afirmar que aqueles que mais sofrem, que se encontram sangrando quase até a morte, são todas as espécies de vida. Toda agressão que a espécie *homo*, “(...) que é simultaneamente *sapiens* (inteligente) e *demens* (demente)” (BOFF, 1995a, p. 9), tem causado na Terra vem ocasionando uma situação de crise ecológica. Essa crise tem tido conseqüências em todos os ecossistemas que formam o sistema global Terra.

O desmatamento de florestas e matas ciliares, a contaminação das águas, por resíduos químicos industriais e por esgotos não tratados e a poluição do ar, causada por gases maléficos liberados pelas indústrias e automóveis, são temas que estão constantemente sendo discutidos nos vários meios sociais que se sensibilizam com estas questões.

Nos tempos atuais, o tema de maior repercussão tem sido o aquecimento global. Este é causado pelo efeito estufa – é um fenômeno importante da natureza, pois preserva um pouco do calor na Terra – que funciona pela ação de vários gases, principalmente o dióxido de carbono. Quando este se encontra em maior concentração que o normal é certo que a temperatura do mundo aumentará.

Hoje, o dióxido de carbono, que é liberado em grande parte por indústrias que funcionam a base de carvão e petróleo, bateu o recorde de concentração no ar. Tal concentração “(...) nunca foi vista nos últimos 420 mil anos e possivelmente nos últimos 20 milhões de anos” (KENSKI, 2005, p. 50).

O fato de o aquecimento global ser o grande assunto do momento deve-se à questão de atribuir-lhe a responsabilidade por tantos fenômenos ‘naturais’, que têm promovido catástrofes ambientais e destruído cidades inteiras, causando milhares de mortes. Mencionamos alguns destes fenômenos:

O primeiro fenômeno, que deixou o mundo inteiro perplexo, foi a onda gigantesca Tsunami. Ocorrida em dezembro de 2004, ela destruiu regiões inteiras de muitos países do sudeste asiático (Indonésia, Tailândia, Malásia etc.), deixando milhares de mortos e mobilizando muitos países, empresas e pessoas físicas a fazerem doações para o atendimento dos feridos e para a reconstrução das cidades que foram devastadas.

O segundo fenômeno se refere ao grande número de furacões que atingiu o continente americano. São furacões como o Katrina (setembro de 2005), que devastou Nova Orleans (EUA), o Wilma (outubro de 2005), que atingiu Cancún (México) e Flórida (EUA) e o Alfa/Stán (outubro de 2005), que passou por muitos países da América

Central. Aqui, no Brasil, ocorreu o primeiro furacão da história no país. O Catarina (março de 2004) destruiu muitas casas na região sul brasileira.

O terceiro fenômeno diz respeito ao degelo. “Nos últimos dez anos tem-se observado, não só na periferia da Antártida, mas também no Ártico, nos Andes e nos Alpes, um rápido derretimento do gelo” (LEÃO, 2003, p. 7). O ponto culminante da África, o Kilimanjaro, este ano, chamou a atenção de muitos pesquisadores, que estudam a região, por causa da diminuição considerável da quantidade de neve. O mesmo pode-se dizer da mais alta cadeia de montanhas do mundo: o Himalaia.

É possível afirmar, com toda certeza, que o aquecimento global, hoje, é uma realidade e que a ação humana tem sua parcela de responsabilidade.

Como última questão sobre o aquecimento global, é necessário dizer que os que mais sofrem, com seus efeitos, são os pobres e o ambiente. Com o aquecimento estamos vivendo uma mudança climática no mundo todo. Isto tem feito o ano inteiro ficar com características do verão, desestabilizando todas as espécies vivas do planeta Terra e, especificadamente, promovendo a perda de plantações inteiras, gerando a queda da produção de grãos, aumentando, assim, a fome no mundo inteiro.

As mudanças climáticas ocasionam maior número de tempestades. Com elas, vêm as enchentes que trazem leptospirose e diarreia, pois contaminam as fontes de água e, assim, também ocorre a escassez de água para o consumo. As doenças causadas por mosquitos que se proliferam em tempos de calor, como a malária, dengue e febre amarela, se propagam.

É evidente que toda essa crise ecológica é vivenciada de forma mais intensa pelos pobres. Os ricos têm dinheiro para comprar alimentos, que encarecem pela redução das plantações. Não correm o risco de contrair doenças pela ingestão de água

contaminada, já que usufruem diariamente de água tratada. Têm acesso à vacinação contra malária e febre amarela. Os pobres, ao contrário, são mais agredidos, pois são mais vulneráveis, por todos os males que o aquecimento global ocasiona. Eles se vêem desprotegidos e padecendo, assim como os ecossistemas que formam o planeta Terra.

A violência que o ser humano tem promovido na Terra deriva muito da visão antropocêntrica. A sociedade capitalista a nutre, como uma das suas ideologias, desde o seu nascimento. Como antropocentrismo entende-se o ser humano (mais especificadamente o homem-androcêntrico-rico-branco) como o centro do mundo. Desse modo, tudo que existe a seu redor é para servi-lo a seu bel-prazer. Assim, toda a natureza só tem sentido de existir para ser conhecida, usada e dominada pelo ser humano.

A sociedade capitalista nasce, tendo como valores a acumulação de riquezas (materiais, de bens e serviços) para que se desfrute, de forma imediatista e consumista, a vida por este planeta. A ciência é o grande instrumento para se alcançar o progresso, que é obtido “(...) mediante a utilização, exploração e potenciação de todas as forças e energias da natureza e das pessoas” (BOFF, 1995a, p. 25).

A crise ecológica, que estamos vivenciando, segundo Boff, tem relação direta com nossa atual crise do paradigma civilizacional. “Qual a suprema ironia atual? A vontade de tudo dominar nos está fazendo dominados e assujeitados aos imperativos de uma Terra degradada (...). Ambos, terra e trabalhador, estão feridos e sangram perigosamente” (BOFF, 1995a, p. 27).

Surge, então, um clamor, ainda tímido se analisarmos a necessidade tão urgente, pela ecologia (*oikós*, do grego-casa e *logia*-discurso, estudo etc). Esta “(...) é

um saber das relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos” (BOFF, 1995a, p. 17).

Nessa perspectiva, o saber ecológico tem uma característica muito singular, que é o holismo (do grego, *hólos*: totalidade): “Ele traduz a captação da totalidade orgânica e aberta da realidade e do saber sobre esta totalidade” (BOFF, 1995a, p. 18).

A evocação, pela ecologia, surge como a necessidade de superar o conceito do ser humano *sobre* tudo o que existe na Terra e chamá-lo para uma posição ética para *com* tudo o que existe na Terra. O ser humano pode agir como um colaborador do Criador no planeta Terra, de modo a promover o cuidado com a natureza e os humanos excluídos, de forma a “(...) salvar o criado em justiça, participação, integridade e paz” (BOFF, 1995a, p. 19).

O novo paradigma começa a emergir. É claro que o paradigma clássico das ciências e seus dualismos ainda continua, mas com a crise atual um novo jeito de pensar, de ser, de sentir e de agir está dando sinais de existência.

Segundo Boff (1995a), estamos voltando os nossos olhos para a Terra, “(...) falamos do princípio-Terra” (p. 10), vendo-a como nossa “pátria natal” (p. 33). Estamos relembando a visão mitológica dos povos originários do Oriente e do Ocidente, “(...) da Terra como a Grande mãe, dos mil seios, para significar a indescritível fecundidade” (p. 42) “É a grande e generosa Pacha Mama (Grande Mãe) das culturas andinas ou um superorganismo vivo, a Gaia, da mitologia grega e da moderna cosmologia” (p. 34).

Essa nova tomada de consciência encontra na educação sua maior força.

“(...) a educação, hoje, é a capacidade de perceber as conexões ocultas a partir de uma compreensão sistêmica e unificada que integra as dimensões biológica, cognitiva e social da vida, além de uma dimensão cultural com as principais questões do nosso tempo” (CAPRA *apud* RAJCZUK, 2003, p. 14).

Capra afirma que, neste início de milênio, dois fenômenos estariam prestes a se colidir: “(...) o crescimento do capitalismo global e a criação de comunidades sustentáveis baseadas na globalização ecológica e na prática do projeto ecológico, compostos de redes ecológicas de fluxos de energia e matéria” (CAPRA *apud* RAJCZUK, 2003, p. 14).

O surgimento de conceitos como “alfabetização ecológica” (CAPRA, 2003), “pedagogia da terra” (GADOTTI, 2000), “ecopedagogia e ecofeminismo” (RICHTER REIMER, 2003), “ecocivilização” (AZEVEDO, 2005), coloca a educação ambiental como perspectiva de fundamental importância em todo processo educativo de construção de novos valores. “Nessa tarefa de mudança de paradigma como um conjunto de opiniões e práticas, as religiões são desafiadas a dar a sua contribuição e pode-se dizer que elas (ainda) têm uma contribuição a dar” (REIMER, 2003, p. 137).

Neste sentido, Reimer (2003) afirma que é possível revisitar alguns textos da Bíblia hebraica e perceber as suas contribuições “(...) no sentido de seu potencial para o despertar da consciência” (p. 138). O autor propõe uma relação entre textos sagrados e educação ambiental, sendo que “(...) a perspectiva de uma relação entre textos sagrados e educação ambiental necessariamente deverá primar pela interdisciplinariedade e pela complementariedade curricular” (p. 138).

Os objetivos para se construir um novo paradigma estão ligados a novas formas de pensar e a novas práticas cotidianas.

Como parte da formação de valores, procura-se estabelecer uma relação entre textos sagrados e processos pedagógicos em perspectiva ecológica (...). Quando se busca levar pessoas a terem e experimentarem uma perspectiva ecológica, significa, na verdade, ajudar a criar uma sensibilidade para todo um conjunto de problemas e desafios (REIMER, 2003, p. 138-39).

O novo paradigma está se construindo a cada nova contribuição daqueles que se dispõem a participar desta nova formação de valores. Neste processo, procuramos não esquecer de um dos nossos eixos principais: a crítica radical do paradigma moderno. Pois só assim poderemos desvendar as suas armadilhas para logo em seguida nos propormos a pensar e agir de forma nova e, assim, termos esperanças de que “(...) o outro mundo é possível” (CAPRA *apud* RAJCZUK, 2003, p. 14).

De forma interdisciplinar podemos resgatar textos da tradição judaico-cristã como forma de buscar ali valores e sabedoria da mesma para com o trato do planeta Terra. “Dentro de uma perspectiva da inserção na chamada pós-modernidade, é importante ler e reler os textos como *fonte de sabedoria* (...). Textos bíblicos devem ser *fontes*, a partir das quais se pode iluminar e abastecer criativamente pensamento e ações nos tempos presentes” (REIMER, 2006a, p. 13, grifos do autor).

Acreditamos que é possível resgatar vários textos da Bíblia hebraica, através de uma leitura em perspectiva ecológica destes. Aqui, podemos destacar brevemente os textos de Gênesis 1,1-2,4a; 6-9; Êxodo 23,10-11; Deuteronômio 22,6-7; 20,19-20; 23,13,15; Salmos 104; 8 e Jó. É possível perceber que os valores com relação à natureza destes povos de tradição antiga são diferentes daqueles usados pelos povos da modernidade.

1.3. SÍNTESE E PERSPECTIVAS

A degradação da natureza está evidente em nossa sociedade contemporânea. O nosso comportamento agressivo para com o Planeta Terra vem dos valores que adquirimos da sociedade Moderna em que vivemos. O paradigma da Modernidade

afirma que a natureza só existe como bem para servir as necessidades de produção do mercado capitalista.

Diante destas questões surge o clamor por novas formas de tratarmos o meio ambiente. Fala-se do nascimento de um novo paradigma, o ecológico. Neste paradigma ecológico o Planeta Terra é visto como um organismo vivo que está em total interrelação com todos os seres que o compõe. O ser humano é *um* dos elementos que constitui a nossa casa comum: a Terra e não o elemento.

Na construção deste novo paradigma, novos ideais tem contribuído para a sua formação, como: a visão holística, ecológica, ética, espiritual, ecofeminista, ecopedagógica e da educação ambiental.

Textos sagrados, de tradições antigas, podem ser resgatados neste processo de construção de novos valores. Acreditamos que alguns textos do Antigo Testamento da Bíblia, lidos em perspectiva ecológica, podem ser utilizados pela educação ambiental para colaborar com a formação de uma consciência ecológica.

No próximo capítulo vamos destacar textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia. Serão os textos de Gênesis 1,1-2,4a e 6-9; Êxodo 23,10-11; Deuteronômio 22,6-7; 20,19-20; 23,13-15; Salmos 08 e 104 e o livro de Jó. Iremos perceber quais são os valores relativos à natureza que estes textos possuem e que podem nos servir como fontes de sabedoria para mudarmos nosso modo de “olhar” a natureza.

CAPÍTULO II

2. TEXTOS ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO

2.1. QUESTÕES HISTÓRICAS SOBRE INTERPRETAÇÕES BÍBLICAS

Estudiosos da Bíblia e militantes de movimentos ecológicos levantaram na década de 1970 a crítica de que a Bíblia e sua interpretação fomentam a crise ambiental. O pioneiro entre estes estudiosos é o historiador Lynn White, que escreveu um ensaio, em 1967, intitulado *As raízes históricas de nossa crise ecológica*. White (*apud* SIMKINS, 2004, p. 13) diz que a religião na Bíblia, “(...) com sua idéia de história linear e progresso perpétuo, desencantou o mundo natural. A natureza foi transformada de sujeito a ser venerado em objeto a ser usado”. O teólogo cristão Gordon Kaufman reforçou as idéias de White em seus estudos de 1972, afirmando que a Bíblia expressa um domínio humano sobre a natureza. O alemão Gerhard Von Rad apresenta, nos seus estudos, a idéia de que a criação, na Bíblia, está subordinada à redenção da humanidade. Sua tese básica é de que “(...) a doutrina da criação tem uma função auxiliar para a doutrina israelita da redenção (...)” (SIMKINS, 2004, p. 20).

O fato é que qualquer livro publicado antes de 1970 sobre a interpretação da Bíblia contém “(...) pouca ou nenhuma informação sobre a visão bíblica do mundo natural ou o papel do meio ambiente de Israel na formação de sua religião e cultura” (SIMKINS, 2004, p. 9).

Atualmente, um número cada vez maior de pesquisadores da Bíblia passou a considerar o papel do ambiente ecológico na interpretação da Bíblia, da religião e

cultura israelitas, da qual surgiu. Podemos destacar: Friedrich Erich Dobberahn (1990), Ludovico Garmus (1992), Ivo Storniolo (1992), Téa Frigério (1993), Erhard S. Gerstenberger (1993), José Severino Croatto (1995), Christoph Uehlinger (1995), Maurício Waldman (1996), Ronald A. Simkins (2004), Haroldo Reimer (2002, 2003, 2004, 2006a, 2006b, 2007).

É a partir da perspectiva que considera essencial a relação do Israel antigo com o ambiente ecológico para a interpretação da Bíblia, que nos propomos a estudar a visão ecocêntrica do antigo Israel. Assim, será possível perceber os valores relativos à ecologia do antigo Israel, permitindo a crítica aos valores modernos frente ao ambiente ecológico e contribuindo para a construção de novos valores a partir do confronto com tais tradições antigas. Assim, no contexto da pós-modernidade em que se percebe uma volta ao sagrado, uma visão holística das relações entre todos os integrantes que compõem o planeta Terra e uma forte discussão sobre currículos de ensino para a educação ambiental, a revisitação de textos ocupa também um papel de atualidade.

2.2. NOVOS COMEÇOS NA LEITURA BÍBLICA LATINO-AMERICANA

Nos anos cinqüenta, sessenta e setenta do século XX ocorreram importantes movimentos de releituras bíblicas na América Latina.

Nos anos cinqüenta do século XX, segundo Schwantes (2006, p. 20), no Uruguai já existiam caminhos que apontavam para a autonomia da cidadania em relação às igrejas. Na Argentina uma, tradição de autonomia cultural ia alcançando novos interesses teológicos. “Por conservador que se tenha mantido o clero, faculdades de teologia inovaram”. Já no começo dos anos setenta, em Buenos Aires, se propunha a

construção de uma série de comentários bíblicos, sendo publicada somente a análise de um livro, o comentário de Jorge Pixley a Jó. E no Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISEDET) elabora-se, desde inícios dos anos setenta, uma *Bibliografia Teológica Comentada*.

Dentro deste período de releituras bíblicas dos anos cinqüenta do século XX, Schwantes (2006, p. 21) destaca o papel de Richard Shaull. Este veio à América do Sul como missionário. Atuou no âmbito presbiteriano e ecumênico. Trabalhou na Colômbia, onde solicitaram que se retirasse. Então veio para o Brasil. Aqui atuou, na década de cinqüenta e sessenta do século XX, no Seminário Presbiteriano de Campinas e deu assessoria aos centros acadêmicos de estudantes de teologia. Em meados dos anos sessenta, participou da conferência sobre a presença das igrejas em processos de desenvolvimento, em Genebra. “Nos caminhos de Richard Shaull, a leitura bíblica é decisiva. Textos bíblicos são a mediação para explicitar sua concepção da história”.

Nos anos sessenta do século XX nascia um novo jeito de fazer teologia. Para Schwantes (2006) ocorreram dois marcos na história das igrejas dos anos 60. Um era de origem evangélica e o outro de origem católica. Trata-se da Conferência do Nordeste do Conselho das Igrejas e dos Documentos de Medellín.

A Conferência do Nordeste foi realizada em Recife (PE) pela Confederação Evangélica do Brasil, em 1962. Segundo Schwantes (2006, p.22), o biblista Joaquim Beato contribuiu com seus estudos sobre os profetas: “Os profetas em épocas de transformações políticas e sociais”. “A defesa dos empobrecidos está aqui formulada como contribuição decisiva das igrejas nos processos sociais”.

A Conferência de Medellín ocorreu na Colômbia. Foi promovida pelo episcopado católico latino-americano e assemelha-se, segundo Schwantes (2006, p.22), a esta cultivada em Recife. “Dá-se destaque à opção pelos pobres a partir da Bíblia”.

“A Bíblia não chega a desempenhar papel decisivo nestes documentos; ainda assim, é de realce. E isso, certamente, se deve ao fato de que ainda não há, à disposição de pastores e teólogos uma leitura bíblica suficientemente desenvolvida a partir das condições precípuas latino-americanas. (...) Nestes tempos dos anos sessenta e setenta (ao menos até os meados dos setenta), lê-se a Escritura dentro dos sentidos ora oriundos da teologia sistemática, ora das melhores teologias européias” (SCHWANTES, 2006, p. 22).

Schwantes (2006, p. 22) acredita que estes aspectos podem ser observados, muito claramente, na própria obra de Gustavo Gutiérrez. Para o autor, na primeira edição da obra de Gutiérrez intitulada: *Teologia da libertação – Perspectivas*, em espanhol, em 1970, ainda não há o capítulo que explicita o sentido dos pobres na Escritura. “Portanto, o conceito de ‘pobre’ nesta fase da *Teologia da libertação* é expressamente teológico e sociológico atual, não tão eminentemente bíblico como passa a ser a partir deste capítulo final sobre os pobres na Bíblia” (grifo do autor).

Pablo Richard ocupa papel similar, nos dizeres de Schwantes (2006, p. 23), ao de Gustavo Gutiérrez. Mas, para o autor, Richard se voltou de modo decisivo à Bíblia. Pablo Richard, nos tempos iniciais da teologia da libertação, dava maior realce a outros aspectos do que os bíblicos. Foi intérprete da situação da igreja na América Latina, tanto do ponto de vista sociológico como do histórico-ecclesial. “A partir daí se foi aproximando cada vez mais da Bíblia, tanto em suas múltiplas assessorias pela América Latina como em seus escritos. Talvez se possa dizer, hoje, que Pablo Richard é, antes de tudo, um biblista (...)”.

Nos anos sessenta e setenta do século XX é possível citar alguns autores e suas respectivas obras que tiveram papel de destaque: José Severino Croatto (Argentina) –

Libertad e liberación (1970), Jorge Pixley (Nicarágua) – *Comentário sobre Jó* (início dos anos 70), Porfírio Miranda (México) – *Marx e la Bíblia* (2ª edição de sua tese doutoral, em 1975), Javier Saravia (México) – *El pueblito en la Bíblia* (1986) e Ernesto Cardenal (Nicarágua) - *El evangelio en Solentiname* (em 4 volumes, no final dos anos 70).

Schwantes (2006, p. 26) faz uma observação importante de que até a década de 70 não foram muitas as biblistas mulheres que ingressaram no âmbito da releitura das Escrituras.

“Afimal, eram poucas as que tiveram acesso ao estudo da teologia. (...) Ainda assim, havia as que iam formulando seus estudos e sua prática eclesial para esta direção. Penso em especial em Beatriz Couch, na Argentina, em Irene Foulkes, na Costa Rica, em Alicia Wintes, na Colômbia e Elsa Tamez, também na Costa Rica”.

Dentro deste movimento de releituras bíblicas nos anos 60 e 70 do século XX, Schwantes (2006, p. 27) menciona os trabalhos de Carlos Mesters. Para o autor, o fundamental é que a leitura bíblica de Carlos Mesters está inserida nas CEBs/Comunidades Eclesiais de Base. No final da década de setenta, em 1978/79, Carlos Mesters contribui para a fundação do CEBI/Centro de Estudos Bíblicos, em Angra dos Reis (RJ). Uma característica marcante do CEBI é a questão ecumênica. Pode-se dizer que o CEBI é

“(...) uma organização em prol da leitura bíblica, constituída por alguns membros fundadores e por quem participa efetivamente das metas da organização. Em sua meta, continuam justamente as leituras em meio ao povo de Deus. Nas décadas posteriores aos setenta, agregaram-se aos primeiros objetivos de uma leitura popular da Bíblia novos direcionamentos, sendo, ao meu ver, o principal o das leituras feministas da Bíblia”.

Nos anos setenta do século XX, Carlos Mesters publica sua obra *Por trás das palavras*. “Nela, ‘A parábola da porta’, na abertura do livro, sintetiza de modo sábio a novidade hermenêutica de que trata a própria obra de Carlos Mesters: leitor e leitora

apropriados da Bíblia são as pessoas que estão nas condições de vida do povo!” (SCHWANTES, 2006, p. 29). Importante é realçar aqui a importância que têm as iniciativas de Paulo Freire (com sua *Pedagogia do oprimido*) para este modelo de leitura bíblica popular.

É importante destacar que, em 1988, depois de anos de diálogo entre biblistas na América Latina, nasce a nova série de uma revista bíblica: a *Revista de Interpretação Bíblica Latino-America* (RIBLA).

“Junto com outras revistas, como *Estudos Bíblicos*, ela dará eco às vozes que elaboram hermenêuticas e métodos de interpretação bíblica numa perspectiva de libertação, dentro do âmbito da Teologia da Libertação. Ela refletirá os corpos sofridos, amantes, letrados, indoutos e ávidos por libertação em meio a uma conjuntura sócio-política de dominação global e generalizada” (RICHTER REIMER, 2006, p. 33, grifo da autora).

Certamente que a hermenêutica ecológica de textos bíblicos está incluída dentro deste movimento de interpretação bíblica latino-americano com perspectiva de libertação.

2.3. HERMENÊUTICA ECOLÓGICA DE TEXTOS BÍBLICOS

Nas últimas décadas, a leitura da Bíblia na América Latina e Caribe vive um momento de variadas perspectivas. O foco central, no entanto, são os pobres, “(...) como detentores de direitos divinamente afirmados quanto como protagonistas na interpretação dos próprios textos” (REIMER, 2006a, p. 09). O reconhecimento da centralidade dos empobrecidos nos textos bíblicos tem sido os “óculos hermenêuticos” (como diz o teólogo brasileiro Haroldo Reimer) na produção de trabalhos de pesquisa e interpretação bíblica.

Vêm da América Latina e Caribe, nos últimos tempos, outras perspectivas de análise e leitura, como a hermenêutica feminista, a hermenêutica negra, a hermenêutica indígena, a hermenêutica cultural e a hermenêutica ecológica.

Reimer (2006a) afirma que para uma hermenêutica ecológica de textos bíblicos é necessário fazer um “caminho mental” que situe o sujeito interpretante dentro da complexidade maior do universo criado.

“Com isso quer se expressar a procura por um pensar e viver a vida como um todo, como um conjunto de relações, como um grande ecossistema, com uma constante e incessante inter-retro-relação entre as partes, incluindo-se aí a vivência do Sagrado como um sistema maior de energias e trocas simbólicas, tendo obviamente o ser humano como parte integrante e sujeito reflexivo deste todo maior. Esse conjunto de práticas e pensamentos vem sendo chamado de *pensamento ecológico*” (REIMER, 2006a, p.10, grifo do autor).

Reimer (2006a, p. 13) acredita que ler e reler textos bíblicos em perspectiva ecológica é uma contribuição que o movimento bíblico pode dar para este processo como um todo. O autor chama atenção para o importante fato de entender os textos bíblicos como expressões de pensamento pré-moderno. “Seus contextos de vida originários são marcados por uma visão teocêntrica ou cosmocêntrica, em que os eventos do cotidiano são vistos em conexão direta com a Divindade, entendida como criadora e mantenedora do cosmos”. Para o teólogo é necessário ter isso presente na leitura de textos bíblicos para que mentalmente se esteja prevenido contra as “tentações fundamentalistas” de uma transposição direta e imediata dos conteúdos destes textos para a realidade de hoje.

2.4. GÊNESIS 1,1-2,4a: O MITO DA CRIAÇÃO E SUA PERSPECTIVA ECOLÓGICA

2.4.1 A linguagem mítica na Bíblia hebraica

Nas primeiras páginas da Bíblia encontramos uma linguagem mítica. É de fundamental importância entender a linguagem própria das narrativas originárias e míticas e as imagens do ser humano que estão subjacentes em tais projeções.

É através da linguagem mitológica que o povo de Israel expressou sua fé. Mas Reimer (2006a) nos chama atenção para o fato de que dizer que em Gênesis 1 ou no todo de Gênesis 1-11 ou em outras partes da Bíblia estamos diante de expressões míticas da fé de Israel não é algo consensual; muito pelo contrário, provoca uma série de questionamentos. Os principais deles vêm da carga dogmática e sistemática de certas correntes da Teologia e da hermenêutica bíblica que afirmam ser as páginas iniciais da Bíblia, bem como seu todo, um produto de inspiração divina verbal e direta.

“Chocam-se, aqui, o conceito de revelação e a noção de cultura. Muitas vezes, os mitos são colocados em um nível inferior à revelação. É importante, porém, perceber que narrativas com linguagem de estrutura mítica são parte integrante da linguagem religiosa” (REIMER, 2006a, p. 22).

Eliade (1972) não considera o mito em sua acepção usual, em que é visto como fábula, invenção e ficção, mas o aceita como este era compreendido pelas sociedades arcaicas: uma história verdadeira, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo.

O mito pode ser definido como aquele que

“(...) conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. (...) o mito narra como, graças às

façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento. (...) Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje; um ser mortal, sexuado e cultural" (ELIADE, 1972, p. 11).

Croatto (2001) distingue quatro critérios sobre os quais está construído o mito: a forma, o conteúdo, a função e o contexto.

"Pela *forma* o mito é uma 'narração' sobre algo relacionado com as origens sagradas. (...) Pelo *conteúdo*, o que une os mitos dentro de sua enorme variedade é o fato de que eles fazem referência a acontecimentos do *illud tempus*, decisivos e criadores. Descrições 'cosmogônicas' ocupam o maior espaço nos mitos. O mito cosmogônico é uma espécie de protomito, cabeçalho muitas vezes de mitos culturais (...) Os mitos *funcionam* como exemplos, modelos. O mito explica o mundo mediante a ação dos Deuses, dos heróis culturais etc. A visão mítica do mundo é estática: a realidade é como os Deuses a instauram *in principio*. Os mitos oferecem uma 'visão' do mundo e, ao mesmo tempo, 'modelos' de ação. São *ontológicos*, pois estão integrados em uma visão coerente do mundo e descrevem aspectos importantes da vida e do universo. (...) O *contexto* do mito é 'ritual' (...)" (CROATTO, 2001, p. 314, grifos do autor).

É importante observar que os textos bíblicos e, sobretudo Gênesis 1-11 tornaram-se sagrados e canônicos após um longo processo de tradição. Neste processo de formação das tradições bíblicas que se tornaram canônicas há um processo de sincretismo. "Em Gênesis 1 defrontamo-nos com linguagem mítica ou até com um mito israelita sobre a origem do universo. (...) esta narrativa de origem, muito provavelmente, nasceu de um confronto com outros mitos do entorno cultural antigo" (REIMER, 2006a, p. 24).

A pesquisa bíblica teve um intenso debate, no final do século XIX e início do século XX, quando a Arqueologia trouxe à tona vários textos mesopotâmicos que evidenciam uma proximidade de conteúdo com os textos bíblicos. Esses textos mesopotâmicos são bem mais antigos do que as narrativas bíblicas. O debate foi chamado de "Bíblia X Babel". "Na verdade havia uma discussão sobre a dimensão de

revelação dos textos bíblicos; temia-se admitir que uma importação cultural significasse a negação da ‘originalidade’ da revelação” (REIMER, 2006a, p. 24). A teologia e a ciência bíblica, durante muito tempo, segundo Reimer (2006a), não admitiam que os textos bíblicos pudessem ter sido influenciados pelas culturas “pagãs” mais antigas do entorno histórico de Israel. Hoje se está compreendendo a interrelacionalidade das culturas antigas assim como as heranças culturais dentro da própria Bíblia.

Segundo Reimer (2006a), com relação a Gênesis 1, já é consenso afirmar que esse texto-poema tem heranças culturais da Babilônia, onde provavelmente nasceu. Nos dizeres de Schwantes (*apud* REIMER, 2006a, p. 24), “(...) esse texto reelabora conteúdos conhecidos de forma diferente e nova, constituindo uma ‘tradição contra-cultural’”.

Hoje, através da pesquisa histórico-social da Bíblia, já é possível fazer afirmações mais precisas sobre o nascedouro das primeiras páginas da Bíblia.

2.4.2. A influência cultural babilônica de Gênesis 1

Gênesis 1 é conhecido como um texto formulado em meio às experiências de uma parte do povo de Israel no período do exílio na Babilônia; entre os anos de 587 e 539 a.C. “Trata-se sobretudo da antiga elite de Judá e Jerusalém, deportada entre 597 e 586 a.C., pelo exército babilônico de Nabucodonosor” (REIMER, 2006a, p. 25). Acredita-se que ex-sacerdotes e ex-cantores do templo de Jerusalém terão dado a forma final ao texto-poema de Gênesis 1, conferindo a esse um sentido litúrgico.

“Ao recitar Gênesis 1, torna-se, pois, imprescindível incorporar, como pano de fundo, os gemidos e as dores de gente escravizada e sugada ao máximo para a glória do império. A interpretação precisa situar esta poesia nesse conflito!

Mas, estes exilados nem sempre haviam sido tão pobres. Pelo contrário, tinham nascido em berço de ouro. Sua ampla maioria pertencera à elite de Jerusalém. Fora a cabeça do estado. Penso que o próprio texto ainda deixa entrever algo desse passado magnífico. Daí provém a linguagem solene, erudita e imponente. Mas, agora, todo esse saber e essa imponente litúrgica passam a estar a serviço dos babilônios. *A linguagem inverte sua função. Converte-se à libertação! Surge algo novo*” (SCHWANTES, 2007, p. 32, grifos do autor).

Esse mito da criação nasceu da experiência de israelitas no exílio, mas posteriormente sofreu adaptações para servir de introdução geral a toda a obra da Torá (Pentateuco). “Essa poesia genealógica do cosmos pode ter incorporado algumas tradições anteriores (Jr 31,35) e sofrido adaptações quando veio a fazer parte da Torá ou Pentateuco, o que provavelmente ocorreu durante a época persa, em torno do ano 400 a.C.” (REIMER, 2006a, p. 25).

Em um contexto de exílio, o povo de Israel precisava de novas respostas para a sua fé. Reimer (2006a, p. 26) afirma que Gênesis 1 precisa ser lido a partir desse contexto de encontro e desencontro cultural e religioso. O autor entende que Gênesis 1 é um texto poético que articula o debate da fé de Israel com o mundo cultural e religioso mesopotâmico, principalmente com os mitos cosmogônicos e a religião astrológica.

A cultura e religião babilônicas estão marcadas pelos cultos astrológicos: o sol, a lua e as estrelas são tidos como as representações dos deuses do panteão babilônico.

“(...) Na capital, o santuário central estava dedicado ao sol. Por conseguinte, todo o império se entendia como representante do sol. Seu exército que massacrava o mundo fazia-se passar por embaixador da divindade celeste. Para poder enfrentar essa maquinaria militar e imperial, era, pois, necessário desautorizar o sol como divindade.

Justamente na fase final do império, a divinização dos astros foi acaloradamente debatida. Acontece que o último soberano babilônico adotou o culto à lua, negligenciando a devoção ao sol, o que lhe trouxe a inimizade dos sacerdotes da capital, devotos do sol. Gênesis 1 situa-se em meio a esse ‘debate nacional’.

Para seus autores, em todo caso, tanto faz seguir o sol, a lua ou as estrelas, pois tudo isso não são deuses. São partes da criação com tarefas específicas. Estão aí ‘para separar o dia e a noite, ‘para iluminar a terra’, ‘para governar’ o dia e a noite (v. 14-19). Assim, a dignidade desses astros está em sua tarefa. Não lhes cabe nenhum traço de divindade.

Afinal, o Senhor os colocou no firmamento (v. 17). Lá estão porque lá foram postos, não tendo nenhuma dinâmica própria. Cumprem sua tarefa, mas no mais não se fazem presentes na vida das pessoas.

E, além do mais, o Senhor fez a luz independente dos astros! Já no primeiro dia, a luz foi criada (v.3), quando ainda nem havia astro nenhum. Neste sentido, os astros não são nem fontes de luz, somente são repassadores. Esta é uma tese deveras arrojada. Alcança certo grau de abstração, nada típico para os israelitas. Mas, sem dúvida, valiosa para destroçar e destronar de vez os astros de sua suposta qualidade divina.

Não sendo os astros deuses, cai por terra todo edifício religioso que dava ares sagrados ao império. Está desfeita a lógica simbólica que animava o exército conquistador” (SCHWANTES, 2007, p.34-5).

Os israelitas no exílio percebiam a cultura e a religião babilônicas como dominantes, principalmente com relação aos mitos cosmogônicos que, na perspectiva mesopotâmica, relatam a origem do cosmos e projetam a ordem social pretendida.

A cultura mesopotâmica possui muitos mitos cosmogônicos. O mito mais citado é o *Enuma elish*. Trata-se de um poema acádico, escrito em sete tabuinhas de mais de mil versos. O nome do poema é dado segundo as duas primeiras palavras do mito que significam: “quando no alto...”. Este poema-mito originou-se para justificar a supremacia conquistada por Marduc, deus babilônico, sobre os outros deuses do panteão babilônico (cf. REIMER, 2006a, p. 27).

Neste mito, o cosmos nasceu a partir de uma luta entre deuses ou entidades mitológicas. O vencedor, Marduc, passa a ser o deus supremo no mundo religioso babilônico. Torna-se importante conhecer esses conteúdos do mito mesopotâmico para depois lermos, de modo comparativo, o texto de Gênesis 1.

Reimer (2006a, p. 29) considera que existem dois elementos da cultura religioso-mitológica babilônica que também servem de pano de fundo para as elaborações de Gênesis 1. Primeiramente existe o episódio da criação dos seres humanos e do trabalho na mitologia babilônica. Os humanos foram criados basicamente para executar tarefas que os deuses não mais queriam fazer. A humanidade e o trabalho estão

interligados nos mitos mesopotâmicos. O segundo elemento se refere à concepção de imagem de Deus. A mitologia babilônica atribui aos governantes (imperadores, reis, etc.) o direito de serem considerados como a imagem do Deus criador. Gênesis 1 constitui, portanto, uma tradição contra-cultural.

2.4.3. Conteúdos de Gênesis 1

Gênesis 1 é um testemunho de fé do povo de Israel. Representa um mito israelita da criação. A partir da perspectiva do povo de Israel, *Yahveh*, o Deus de Israel, é o Deus criador de céus, terra e tudo o que vive. Neste sentido, este relato entra em conflito, e concorre, com outros mitos, especialmente babilônicos no que se refere a explicar a origem do cosmos e do lugar dos humanos na criação.

Baseando-nos na estrutura feita por Reimer (2006a, p. 31), iremos ressaltar a construção literária da narrativa das origens de Gênesis 1,1-2,4a, para que se perceba o seu conteúdo.

A Introdução Geral está no v. 1-2. A fórmula introdutória é: “em um princípio criou Deus os céus e a terra” (v.1), segue-se uma descrição desta grandeza originária: “e a terra era vazia e sem forma” (v.2). Podemos entender esta formulação partindo do princípio de que na cosmovisão hebraica, a terra e as águas são percebidas como realidades pré-existentes à atividade criadora de Deus. No 1º dia Deus criou a Luz (v. 1-5). No 2º dia Deus fez a separação entre as águas e o firmamento (v. 6-7). No 3º dia Deus fez aparecer à terra seca, juntou a água e criou as plantas (verdes) (v. 9-13) e disse que era bom (v. 12). No 4º dia Deus criou os luzeiros no firmamento (v. 14-19) e disse que era bom (v.18). No 5º dia Deus criou os animais marinhos, anfíbios e aves (v.

20-23). Deus abençoou os animais para que eles sejam fecundos, se multipliquem, encham águas e terra e disse que era bom (v. 21). No 6º dia Deus criou os animais vivos “saídos” da terra (v. 24-31): selvagens (v. 25), domésticos (v. 25) e répteis terrestres (v. 25). E disse que era bom (v. 25). Deus criou os humanos (v. 26-28) à sua imagem e semelhança (v. 26), eles dominariam sobre: peixes, aves, animais domésticos, terra e répteis terrestres. Assim, Deus criou o *adam*: homem e mulher (simultaneamente) (v. 27). Abençoou os humanos (v. 28) e disse para que eles sejam fecundos (multiplicar e encher), sujeitem a terra, dominem sobre os peixes, aves e répteis e se alimentem de vegetais (v. 29). A alimentação dos animais deve ser à base de vegetais (v. 30). E Deus, com uma visão de conjunto, disse que tudo era muito bom (v. 31). No 7º dia Deus instituiu o *shabat* (2, 1-3). Ocorreu a bênção (*barak*) e santificação (*qadash*) de um tempo. Conclui-se dizendo que “esta é a gênese” (*toledot*) de céus e terra (2.4a).

Podemos ressaltar a diferença da tradição criacional israelita com relação aos mitos cosmogônicos da cultura mesopotâmica. A criação, para a tradição de Israel, não é fruto de uma luta contra o caos nem contra deuses, mas o Deus *Yahveh* ordena ou organiza o caos pela palavra criadora.

Reimer (2006a, p. 32) destaca que a primeira obra da criação: a criação da luz (v.3-5), que é continuada no quarto dia da criação (v. 14-19) com a criação dos luzeiros, constitui uma polêmica contracultural em relação ao mito cosmogônico e ao culto astrológico babilônicos. É o Deus criador *Yahveh* que cria a luz antes dos astros e que também cria os próprios astros. *Yahveh* atribui aos astros a função servil de separar o dia e a noite e de servirem de sinais para estações, dias e anos (v. 14). O sol e a lua, que são os representantes máximos dos deuses babilônicos, são secularizados e têm

seus poderes diminuídos como serviçais do Deus de Israel. O deus Marduc é destituído do seu poder, evidenciando-se assim o caráter polêmico do poema israelita.

“No conflito com a dominância cultural e religiosa dos dominantes babilônicos, Israel formula o sentido de seu próprio existir no cosmos e no contexto da dominação babilônica; com isso expressa a sua própria cosmologia presente. Produz-se algo como um contra-mito nacionalizado” (REIMER, 2006a, p. 32-3).

“Gênesis 1 é uma narrativa prescritiva”. Sendo um mito israelita da criação é considerado testemunho da fé de Israel. Afirma que o cosmos, a criação e a humanidade surgiram por vontade do Deus *Yahveh*. Assim, o texto de Gênesis 1 “(...) prescreve e ordena simbolicamente a ordem real (presente) do cosmos e da criação/humanidade” (REIMER, 2006a, p. 33).

Os elementos prescritivos contidos no relato mítico de Gênesis 1, podem ser assim elencados (cf. Reimer, 2006a, p.34-6):

a) Trabalho e pausa - A narrativa estabelece 6 dias de trabalho para um dia de descanso (*shabat*). Essa forma da narrativa já prescreve um ritmo de tempo fundamental na experiência história de Israel. O relato afirma que o trabalho faz parte da ordem da criação, mas que a criação, sobretudo dos humanos, não encontra no trabalho a sua culminância, tampouco seu sentido exclusivo.

“O poema israelita prescreve as pausas como constitutivas do viver na e da criação. (...) Aqui, o sábado ganha uma relevância especial, porque é dignificado pela atividade do não-fazer-nada do Criador neste dia e pela bênção Dele sobre esse tempo especial. Israel, na sua *imitatio dei*, isto é, no seu modo concreto de organizar a vida social, sabe e deveria saber que esse ritmo de tempo faz parte de sua cosmovisão, desde o tempo ‘em um princípio’” (p. 34).

b) Comunidade da criação - Pela estrutura do relato-mítico é possível perceber que os diversos elementos integrantes da criação são afirmados como elos de uma comunidade da criação. Cada elemento da criação tem seu valor. “Isso é apresentado

no texto por uma fórmula estereotipada que se repete várias vezes: ‘e viu Deus que era bom’ (vv. 12,18,21,25)” (p. 34).

Para Dobberahn (1990, p. 19) na concepção vétero-testamentária, a natureza aparece como em comunhão de história e direito com Deus e os seres humanos.

“Na criação e através dela, Deus realiza a Sua glória, salvação e justiça, isto é, o ‘valor fundamental’ da vida. Ele se compromete com Sua criação e não abandona-a. A criação não pode ser imaginada sem a Sua presença criadora, histórica e salvífica (...) Segundo esta convicção, uma agressão contra o ‘valor fundamental’ da vida constitui um crime contra o próprio Deus-Criador que é a fonte natural da vida, do direito e da história (...) Ao ‘Sim’ de Deus à criação (Gn 1.4,10,12,18,21,25,31; 1Tm 4.4) corresponde Seu ‘Não’ a tudo aquilo que, essencialmente, não condiz com o ‘valor fundamental’ da vida e com suas derivações no ambiente do direito e da história”.

c) Humanos - São seres da terra integrados na criação. Os seres humanos estão integrados na ordem da comunidade da criação. Estão juntos com os vegetais (criados no 3º dia - Gn 1,11) e os animais viventes (criados no 6º dia - Gn 1,26), os humanos são seres da terra, saídos da terra. “Para qualquer israelita, o termo ‘*adam*’ necessariamente estabelece uma relação semântica com o termo ‘*adamah*’, que significa terra ou solo” (p. 35).

d) Imagem de Deus - Os seres humanos (masculino e feminino) são dignificados. São afirmados como imagem e semelhança do Criador. O mito transforma contraculturalmente conceitos antropológicos da cultura babilônica dominante, que afirmam ser somente os governantes a imagem e semelhança dos deuses.

e) Mandato dos humanos - O poema mitológico de Gênesis 1 prescreve atribuições de mandato aos humanos dentro da ordem da criação. Antes mesmo da criação dos humanos, o relato estabelece posição de domínio para estes. (Gn 1,26). O mandato de domínio é repetido em Gênesis 1,28. Aqui, primeiramente elenca-se a bênção e a fertilidade: “sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra...”. Esta bênção

aos humanos já é referida anteriormente em relação aos animais criados no 5º dia (Gn 1,20-23). Após isso se afirma em que consiste o mandato de domínio dos humanos. “Essa afirmação é feita através de um binômio de verbos de ação: ‘sujeitar (*kabash*) a terra’; ‘dominar (*radah*) os animais’ (peixes, aves e répteis)” (p. 36).

É através desse binômio: “sujeitar e dominar” que os ocidentais modernos tiraram a sua compreensão sobre os humanos na criação. “O mundo moderno teria encontrado aqui bases ideológicas para um *dominium terrae* irrestrito” (p. 36).

2.4.4. O domínio humano segundo Gênesis 1,26-28

Segundo Reimer (2006a) e Uehlinger (1995), os verbos usados em Gênesis 1,26-28 são termos recorrentes na linguagem da ideologia régia do antigo Oriente. São verbos que também aparecem nos chamados “Salmos reais” na tradição de Israel (Sl 72,8; 110,2).

“‘Submeter’ e ‘dominar’ identificam o anseio da corte em relação à natureza (Salmo 8,6), em relação a outros povos (Salmos 2,7-12; 72,8-11) e, obviamente, em relação aos próprios súditos. Os exilados provinham deste ambiente. Ao se utilizarem de verbos como ‘submeter’ e ‘dominar’, valem-se das categorias usuais em seus antigos referenciais. Importa que eles mesmos interpretam estes verbos.

Em Gênesis 1, ‘submeter’ e ‘dominar’ animais e terra nada mais significa que administrar, pois o consumo da carne, isto é, a morte do animal no interesse da pessoa, está claramente excluído da alimentação. Esta se restringe às plantas, ao que fora criado no terceiro dia. As pessoas não têm, pois, o direito de lançar mão da vida do que foi criado no quinto (peixes e aves) e no sexto dias (animais).

Por isso, digo que em Gênesis 1 a pessoa está integrada a seu ambiente. Há solidariedade entre pessoas e animais. As pessoas são tão amigas dos animais que foram criadas no mesmo dia, em irmandade. Juntinho à mulher e ao homem foram feitos leões e jacarés. Aparece aí uma integridade da criação” (SCHWANTES, 2007, p.37-8).

Ao se analisar a ocorrência dos verbos hebraicos *kabash* e *radah* é possível perceber conteúdos como pretensões de sujeição ou projeções de dominação sobre outros. Em uma rápida panorâmica de passagens bíblicas

“(...) percebe-se que o verbo *kabash* tem em si o significado de ‘pisar na terra’, ou de dominar, no sentido de submeter, tomar posse e tornar a terra algo aproveitável. A ação predominante do verbo é ‘colocar aos pés’, ‘subjugar’. Algo semelhante se dá com o verbo *radah*. A partir de seu uso nos textos reais e cognatos, os verbos *kabash* e *radah* denotam ações de domínio, que podem dar margem para interpretações no sentido de um *dominium terrae* irrestrito. Hoje, porém, diante de uma conscientização crescente em face de crises ambientais ou ecológicas, há uma premente necessidade de se fazer uma releitura desses mandatos, apesar da linguagem real nela expressa” (REIMER, 2006a, p. 39).

Gerstenberger (1993, p. 231-32) acredita que a brutal incumbência de domínio de Gn 1,26-28 serve uma interpolação secundária.

“(...) a contradição entre a existência paradisíaco-vegetariana de Gn 1 e a vida real iniciada com Gn 9 após o dilúvio deve ter parecido grande demais para um copiador do texto mais antigo e pacífico da narrativa da criação. Antecipando-se a essa brutal realidade presente, ele já incluiu na estória da criação a ‘incumbência de domínio’ sobre os animais, e o fez principalmente com vistas à alimentação com carne e à vital prática de sacrifícios”.

Mesmo prescrevendo as atribuições dos humanos com linguagem da ideologia régia do antigo Oriente, Reimer (2006a) afirma que o texto de Gênesis 1 deixa entrever elementos de limitação do poder de *dominium terrae*.

Como expressa nos Salmos reais (Sl 2; 72; 110), na ideologia régia, o poder de dominação e sujeição do rei ou messias é direcionado para ordenar o cosmos, estabelecendo justiça e paz para o próprio povo.

“Dentro da ideologia régia do antigo Oriente, os reis ou governantes tinham a função de ‘exercer o poder a fim de limitar a violência’; com isso, porém, usavam eles próprios de violência (...) estabelecendo pelo manejo (violento) do equilíbrio das forças sociais na criação, o ideal de uma ordem justa e pacífica (Is 11, 1-10)” (REIMER, 2006a, p. 39-40).

O ato de sujeitar a terra e dominar os animais pode estar relacionado com a necessidade de sobrevivência ou subsistência dos humanos na criação.

“A capacidade de dominar do homem, que lhe foi dada com a imagem e semelhança de Deus, está voltada em Gn 1 totalmente para o mundo não humano que o envolve (terra e animais). Só em relação a estes é que a humanidade tem poder, e só para que ela não fique entregue às forças deles. Este poder serve exclusivamente para garantir o espaço vital e a alimentação, desta forma estando voltado para a subsistência. O fato de que o clímax da criação está no descanso do sétimo dia, quando a terra (que foi especialmente abençoada) pode continuar a florescer sem que a humanidade precise exercer seu poder de dominar, mostra que o Deus criador considera importante que o poder fique limitado ao que é necessário para a vida” (UEHLINGER, 1995, p. 66-7).

O clímax de Gênesis 1, para Reimer (2006a), é o 7º dia da criação. Esse corresponde ao *shabat* ou descanso sabático para toda a criação, inclusive para o próprio Criador. Nesse sentido, a pausa de uma *shabat* é prescrita como uma ordem necessária e justa para toda a criação. A cosmovisão israelita projetada neste mito prevê o descanso para toda a criação e para o próprio Deus com o intuito de permitir a sobrevivência e a preservação de toda a criação.

Reimer (2006a) e Garmus (1992) afirmam que o texto de Gênesis 1 recebe uma complementação de um outro relato mítico em Gênesis 2,4b-3,24, conhecido como o “segundo relato da criação”. Este relato é anterior a Gênesis 1; ou seja, tem sua gênese em outro contexto histórico, sendo provavelmente mais antigo. Apresenta conteúdo próprio e distinto.

O primeiro relato da criação é da época do exílio (século VI a.C.) e se preocupa com a criação do cosmos e do ser humano, este sendo parte do elo da criação. O segundo relato da criação, “(...) mais antigo (séc. X a.C.), trata da criação do Ser Humano. Nele se aborda a relação do homem com a terra, com a água, com os animais e com a mulher” (GARMUS, 1992, p. 283).

Reimer (2006a, p. 41) afirma que no segundo relato da criação, em Gênesis 2-3, o binômio “sujeitar e dominar” é relativizado pelo binômio “cultivar e guardar” (Gn 2,15). “O verbo hebraico ‘*abad*’ (‘cultivar’), tem aqui a dimensão de trabalho para garantir a subsistência. O verbo ‘guardar’, *shamar*, designa mais a tarefa precípua do princípio cuidar”.

Os humanos, portanto, têm a tarefa de cuidar de toda a criação. “A tarefa dos seres humanos consiste, pois, (...), na transformação do ambiente natural em ambiente cultural” (REIMER, 2006a, p. 42). Ao ser humano cabe o papel de ser co-criador com Deus. A ele também cabe “guardar” os ecossistemas criados por Deus e não destruí-los.

“Os seres humanos recebem de Deus a incumbência de zelar pela criação continuada de Deus (...). Os seres humanos são *um* elo da comunidade da criação e têm responsabilidade pelo restante da criação. Através do trabalho criativo, eles se tornam co-criadores com Deus” (REIMER, 2006a, p. 42, grifo do autor).

Dentro do projeto da modernidade, o texto de Gênesis 1 tem sido usado no intuito de legitimar o domínio utilitarista dos seres humanos sobre a criação. Segundo Reimer (2006a), dentro da própria Teologia cristã existem concepções que afirmam a superioridade dos humanos sobre a criação. Diante dos novos desafios na construção do paradigma ecológico é necessário redescobrir e reler esse texto; principalmente procurando inutilizar a leitura egocêntrica do texto de Gênesis 1, que o interpreta com uma visão antropocêntrica. Deve-se, hoje, passar a ler o texto de Gênesis 1 de forma eco-cêntrica, isto é, reconhecendo as inter-retro-relações de todos os elementos da casa da criação. Este é o ponto de partida e o referencial hermenêutico para a leitura deste texto em perspectiva ecológica.

2.4.5. Gênesis 6-9: A história do dilúvio

A narrativa do dilúvio foi elaborada pelos deportados para a Babilônia.

“Em 597 e 587 a.C. umas 15 mil pessoas de Jerusalém, a capital de Judá, portanto as elites de Jerusalém foram deportadas para a Babilônia, para viverem junto a lugares ermos, um deles chamado de Tel Abib. ‘Às margens dos rios da Babilônia’ (Salmos 137,1) foram feitos trabalhadores forçados. (...) Os ‘autores’ eram ex-elite (quando ainda estavam em Jerusalém), mas agora eram escravos! Esta tensão ajuda a entender nosso grande conjunto de quatro capítulos. Assim também passamos a entender por que nosso dilúvio tem tantos capítulos. Afinal, nele está reunido um saber significativo e qualificado. Para poder elaborar um texto dessa extensão e dessa profundidade, necessita-se de muita informação e de uma boa dose de habilidade em criação cultural e literária. Uma história tão longa não surge num repente. Tem em sua base um exercício de saber e de intelectualidade. Tinham-no os deportados, pois, quando ainda estavam em Jerusalém, já eram conhecedores dos conteúdos. Desde os assírios do 8º século, a elite de Jerusalém estava em contato com as tradições religiosas mesopotâmicas. Conhecia, pois, os discursos mesopotâmicos a respeito das águas, do firmamento e do dilúvio (veja, por exemplo, Isaías 8,5-6). Portanto, estamos num bom caminho, se localizarmos a história do dilúvio junto aos sofridos e às deportadas” (SCHWANTES,2007, p.21-2).

Uma tradição como a do dilúvio não nasceu na Palestina. Aí a chuva não representa nenhum perigo. Pelo contrário, ela é rara e bastante desejada. Pode-se concluir que

“(...) Gênesis 6-9 trabalham com elementos culturais importados; pensando no caso da relação de Israel/Judá e da Assíria/Babilônia se deverá dizer: impostos. Foram os assírios e os babilônios que, por meio de sua influência na região, foram tornando conhecida a narração do dilúvio. Difundiram-na, por exemplo, por meio do templo de Jerusalém que mantiveram literalmente ocupado, na primeira metade do 7º século. Os exilados sabiam dessas tradições culturais importadas. Uma vez ‘às margens dos rios da Babilônia’ viram-se ainda mais desafiados pela imposição da cultura babilônica. Trataram de reagir. Ora, Gênesis 6-9 *são a reação palestinese*, no concreto dos deportados, *contra a imposição religiosa e política implícita no mito babilônico*.

A narração bíblica do dilúvio é, portanto, *uma contra-história*, um contra-conto. Articula-se na linguagem dos senhores do poder, para dizer o inverso, por dizê-lo desde o reverso. Para dizer a sua palavra própria, a gente palestinese teve de valer-se de um discurso alheio, uma vez, porque o poder coercitivo do império era vigoroso, outra vez, porque nem tinha uma tradição similar a contrapor, por viver nas montanhas e não na planície, que é o ‘lugar vivencial’ de nossa narrativa” (SCHWANTES, 2007, p. 23-4, grifos do autor).

O texto de Gênesis 6-9 refere-se ao julgamento de Deus sobre toda a criação. É um longo texto que tem como tema a vida na casa comum que está ameaçada pelo pecado humano; expresso literalmente pela violência de rapina e da opressão (Gn 6,5; 6,11).

Por este motivo Deus anuncia o “dilúvio”. O Deus Criador arrepende-se de sua obra criadora (Gn 6,7.13). O que motiva esta decisão é a violência institucionalizada e a perversidade do coração do homem.

“Um termo-chave para esta motivação divina é *hamas*. Este aparece freqüentemente nos textos proféticos, referindo-se à exploração e à rapina institucionalizada na sociedade (Amós 3,10). Em termos atuais significa algo como um ‘projeto de antvida’” (REIMER, 2006a, p. 51).

Com relação à estrutura do texto, Reimer (2006a, p. 51) considera que há uma correspondência entre 6,1-4 com 9,18-29. Também estão em relação às partes 6,5-22 (decisão do dilúvio) com 8,20-9,17 (decisão e promessa divina de não repetir as águas). Em 7,1-16 encontra-se a entrada na arca e a isso corresponde, em 8,1-19, a saída.

Para Reimer (2007, p. 42), o “coração” do texto está em 7,17-24. Nesta parte da composição é descrita a execução do arrependimento de Deus em relação à criação; que para ele era “bom”, respectivamente, “muito bom”.

“Aqui a história do dilúvio chega ao seu ápice, ao seu ponto mais elevado. Aí se narra a vinda do dilúvio com a descrição de que ‘pereceu toda carne que se movia sobre a terra... tudo o que tinha fôlego de vida em suas narinas, tudo o que havia em terra seca, morreu’ (v. 21-22). ‘Ficou somente Noé e os que com ele estavam na arca’ (v. 23)” (REIMER, 2007, p. 42).

O “dilúvio” nega a própria criação. Por causa da violência e perversidade do coração humano a criação é levada ao seu termo final. Também hoje, estamos próximos da catástrofe. O projeto da modernidade é uma ação de não-vida para com a

criação. Toda a criação: seres humanos, animais e plantas estão submetidos à ganância de ter mais lucro financeiro, característica da modernidade.

É em meio a todo este caos que Noé e sua casa se destacam como exemplos de resistência e de esperança. “São os elementos pelos quais Deus refaz o seu projeto de vida também para a casa em crise. A este Noé, crente, fiel, resistente, Deus confia a promessa da vida e da esperança” (REIMER, 2006a, p. 52).

Noé e sua casa ajudam o Criador a manter a criação.

“Noé é um ecologista (...). Diante da catástrofe iminente, deixa-se envolver no projeto de vida do Deus criador. Dá passos concretos. Constrói a arca, delimita ‘áreas de preservação ecológica’. Atua como co-mantenedor. Exerce seu papel de co-responsável pela comunidade da criação. A casa, a família ou cooperativa familiar de Noé é um espaço de resistência contra a catástrofe que se avizinha” (REIMER, 2006a, p. 52-3).

O projeto de esperança deste texto está no arrependimento de Deus em fazer a criação se afogar no “dilúvio”. Deus se arrepende da sua decisão de dar um fim à criação (Gn 9,11).

Após esta decisão de Deus, de manter para sempre uma aliança com a criação, problemas continuam a existir. O desígnio do coração humano não foi mudado. “Este continua escravo de suas ambigüidades e contradições. Até violência contra animais (Gn 9,2-4) e, inclusive, contra pessoas continua a haver (9,6). A dominação continua a existir. ‘Povoai a terra e dominai-a’ (9,7)” (REIMER, 2006a, p. 53).

Deus mantém a sua fidelidade e a sua aliança com a criação. O mundo não terá fim pela violência ou pela maldade do coração humano. Caso a criação tenha um fim, será por decisão do Criador.

O texto de Gênesis 6-9 nos chama para olhar a figura de Noé. Ele é apresentado como o modelo de resistência em meio à crise, um porta-voz do projeto de vida de

Deus para a criação. No meio do caos, Noé é exemplo de perseverança. “Afim, nele se busca perceber três critérios proféticos para o agir: justiça, integridade e andar com Deus” (REIMER, 2006a, p. 54). Para se manter a vida na casa é necessário um trabalho conjunto de Deus com o ser humano. A ambos é atribuída a responsabilidade.

Ao lermos os textos de Gênesis 1-11, no seu conjunto, percebemos que é possível adquirir elementos inspiradores para práticas ecológicas nos tempos atuais. Em nossos dias, quando vivenciamos uma crise ecológica, é possível aprender com as tradições antigas como cuidar de forma justa da criação. Podemos aprender formas de conviver com sabedoria na criação.

2.5. ÊXODO 23,10-11: TERRA, POBRES E ANIMAIS

2.5.1. As tradições jubilares

Na Bíblia existe um conjunto de tradições que falam de tempos de graça. Estas recebem o nome de “tradições jubilares”. O ato de jubilar consta em Levítico 25 e vem da palavra jubileu. Neste texto está a concepção de que após 49 anos deverá existir um ano jubilar. Segundo Reimer (2006a, p. 65), este ano deveria ser celebrado de forma especial. Tocava-se em seu início o *yobel*, um chifre de carneiro usado em momentos litúrgicos especiais, derivando dele o seu nome. No ano do jubileu ocorria a reorganização das relações sociais. Os que tinham se tornado servos ou escravos por dívidas deveriam ser libertados. Os que perderam suas terras deveriam recebê-las de volta. As tradições jubilares influenciariam as pessoas de forma diferente, dependendo

de sua condição social e étnica. “Há neste texto proposições bastante ‘utópicas’, mas neste caso vale a própria utopia que movimentam as pessoas na história”.

É importante definirmos aqui o conceito de utopia.

“A utopia é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece a pena lutar. A utopia é, assim, duplamente relativa. Por um lado, é uma chamada de atenção para o que não existe como (contra)parte integrante, mas silenciada, do que existe. Pertence à época pelo modo como se aparta dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, na medida em que a imaginação do novo é composta em parte por novas combinações e novas escalas do que existe. Uma compreensão profunda da realidade é assim essencial ao exercício da utopia, condição para que a radicalidade da imaginação não colida com o seu realismo” (SANTOS, 2003, p. 323).

É a partir do texto de Levítico 25 com sua concepção do ano jubilar, que se fala de um conjunto de tradições jubilares na Bíblia. São os textos que falam que se deve trabalhar seis dias e descansar um dia. Seis anos de trabalho ou servidão devem ser seguidos por um ano de libertação ou descanso.

O *shabat* (o dia de descanso) é uma das bases do jubileu. Este dia tem como noção fundamental o tempo de descanso, um tempo para não fazer nada, em meio aos trabalhos do cotidiano. “Disso falam as tradições cronologicamente mais antigas acerca do sábado (Ex 34,21; Ex 23,12; Ex 20,8-11; Dt 5,12-15)”. Outros textos afirmam que o sábado deve ser celebrado como culto a Deus. Este mandamento não pode ser violado através de trabalho “(...) (Ex 31,13-18; 35,2-3; Lv 19,3.30; 23,3). Há, assim, uma tensão quanto ao modo de celebração. A polaridade está entre o culto e o ócio (...)” (REIMER, 2006a, p. 66).

Na Bíblia encontramos a tradição do chamado ano sabático. Esta propõe um ritmo de seis anos de trabalho seguidos de um sétimo ano de descanso. Reimer (2006a, p. 67) afirma que não se sabe ao certo a origem desta tradição. Acredita-se que

ela seja antiga, ligada com práticas de descanso e rodízio no cultivo da terra. Nas culturas vizinhas de Israel esta prática era conhecida.

“Entre os cananeus, por exemplo, o descanso da terra poderia estar relacionado com ritos de fertilidade, que tinham o propósito de garantir a fertilidade da terra e de apaziguar os deuses. Na tradição de Israel, a motivação para essa prática é o dado de que Deus-Javé é celebrado como o senhor de toda a terra. ‘Ao Senhor pertence a terra...’ (Sl 24,1)”.

Reimer (2006a) considera que a tradição do ano sabático é uma aplicação dos dias da semana a uma seqüência de anos. O autor acredita que esta tradição está vinculada com três variantes do tema: o descanso da terra no sétimo ano (Ex 23, 10-11), a libertação de escravos e escravas (Ex 21,2-11; Dt 15,12-18) e o perdão de dívidas ao final de cada sete anos (Dt 15,1-11).

2.5.2. Descanso sabático da terra (Ex 23,10-11): terra, pobres e animais

A lei do descanso da terra é, nos dizeres de Reimer (2006a, p. 68), a expressão mais antiga da tradição do ano sabático (Ex 23,1-11). Este texto encontra-se no conjunto do código da aliança (Ex 20,22 - 23,19), que é considerado, pelo Antigo Testamento, como um dos primeiros conjuntos de leis “revelados” por Deus a Moisés no Sinai. “Apesar desta alocação antiga para estas leis, em termos históricos, a redação decisiva deste código de leis deve ser datada no final do século VIII a.C.”.

O povo de Israel era nômade na sua origem. A migração marca a sua história. Somente com a conquista da terra, segundo historiadores, ocorrida entre os séculos XIV e XIII a.C., é que ocorre o processo de sedentarização. Com a descoberta do ferro

e do betume ocorreu a expansão das tribos para áreas montanhosas, começaram a partir daí a se dedicar à agricultura e pecuária.

Reimer (2006a) considera que essa primeira fase (1250-1000 a.C.) da história do povo de Israel é característica de uma sociedade agrícola, com fortes traços de um igualitarismo social, em contrapartida ao “feudalismo” cananeu com sua sociedade tributária. Essa tendência igualitária do Israel pré-estatal começou a ser rompida com o uso do boi na agricultura. Reimer (2006a) afirma que este avanço tecnológico ocorreu em torno do ano 1000 a.C., na mesma época da instituição da monarquia de Saul (1Sm 8-16) e depois da monarquia de Davi (1Sm 16 – 1Rs 2) e Salomão (1Rs 3-11). Reimer (2006a) afirma que a implementação decisiva do uso do boi na agricultura deve ter levado décadas ou até um século. Essa nova tecnologia permitiu a acumulação de riqueza por parte de famílias e clãs que tinham este recurso. Esses grupos familiares prosperavam mais, já que não dependiam somente da mão-de-obra humana familiar e escrava.

Para Reimer (2006a), o uso do boi na agricultura foi responsável por uma infinidade de conflitos no antigo Israel. Existiram até textos de leis que procuravam mediar estes conflitos (Ex 21, 28-36). Estes textos podem até ser, segundo o autor, mais antigos, datando do início da monarquia em Israel (em torno do ano 1000 a.C.). Fazendo parte da codificação das leis do código da aliança (Ex 20,22-23,19) são um produto literário do final do século VIII a.C. Neste código está reunida uma série de leis que procura defender os direitos de setores antagônicos na sociedade da época. Defende tanto os direitos dos que prosperam quanto daqueles que não conseguiram prosperar, por causa de questões climáticas, falta de tecnologia ou por não explorarem ou oprimirem parte de outros israelitas.

Segundo Reimer (2006a), o código da aliança (Ex 20,22 - 23,19) além de buscar mediar conflitos, resguardar não poucas vezes o interesse do lado mais forte, também contem várias leis de caráter ético-humanitário. Estas leis protegem os direitos dos fracos, especialmente os estrangeiros (Ex 22,21; 23,9), os órfãos e as viúvas (Is 10, 1-3). A terra está incluída entre estes elos mais fracos, recebe uma legislação específica vinculada com o direito dos pobres e dos animais. Vejamos o texto de Êxodo 23, 10-11:

“(v. 10) Seis anos semearás a tua terra e recolherás os seus frutos;
(v. 11) porém, no sétimo ano, a deixarás descansar e não a cultivarás, para que os pobres do teu povo achem o que comer, e do sobejo comam os animais do campo. Assim farás com a tua vinha e com o teu olival”.

Reimer (2006a) considera que a formulação inicial do texto afirma a dignidade e a legitimidade do trabalho humano no cultivo da terra. É possível perceber essa evidência nas expressões: “semear a terra” e “recolher os frutos”. O autor diz que estas são expressões que indicam para a prática do cultivo e da cultura, sendo isso ressaltado na lei como um ‘direito humano’ plenamente concedido por Deus.

A lei, porém, afirma que após um período de seis anos de trabalho, o sétimo ano deverá ser um ano de descanso para a terra. A terra recebe o direito de repousar. “O que usualmente se traduz por ‘descansar’ é expresso no original hebraico com o verbo *shamat*, que tem o significado de ‘largar mão’, ‘deixar livre’” (REIMER, 2006a, p. 71).

O texto legislativo de Êxodo 23,10-11, para Reimer (2006a), evidencia um pensamento teológico com perspectiva ecológica. A terra tem direito de descansar. Existe aqui uma consciência pré-moderna de que a terra é parte integrante da criação de Deus. A terra não é pensada de forma cartesiana, somente como uma realidade existente em função dos seres humanos, e estes não são concebidos acima da terra. A terra possui seus direitos específicos.

Do ponto de vista jurídico, para Palma (2002, p. 90-1), o grande mérito dessa lei corresponde ao fato de que nela, a terra é elevada à condição privilegiada de sujeito de direitos. “Ela deixa, pois, de ser um objeto da mera exploração para ser a destinatária de um sem número de obrigações a serem cumpridas pelo homem”.

A terra possui um direito divinamente garantido de descansar. Segundo esta lei do ano de descanso, que é uma expressão concreta da fé em Deus, a terra não deve ser cultivada e os que produzem deveriam abrir mão do produto daquele ano. “Há, assim, neste texto bíblico uma relação entre fé e economia; fé e ecologia” (REIMER, 2006a, p. 71).

A lei do ano sabático da terra vai além do direito de descanso da terra. Atinge também o povo pobre. Não cultivar a terra no sétimo ano deverá permitir também que os pobres possam ter o que comer. “Muito provavelmente trata-se aí do ‘direito de respigar’, uma tradição supostamente antiga, mencionada em Rute 2, 1-7 e Deuteronômio 24, 19-21” (REIMER, 2006a, p. 71-2).

Os animais do campo também são beneficiados pela lei.

“A analogia entre o sábado do homem e o sábado da terra significaria que a terra deve ‘descansar’ para se renovar e recuperar seu vigor produtivo. Ou seja, os recursos da terra devem ser considerados, evitando-se um uso desmedido. A Bíblia, como se vê, liga essa recomendação à justiça social. Não se deve explorar abusivamente a terra, para que todos comam, inclusive os animais. Talvez o ano sabático seja a expressão da consciência daquilo que hoje chamamos de equilíbrio ecológico” (WANDERMUREM, 1999, p. 62).

Fica evidente a noção de cuidado de Deus e das pessoas daquele tempo para com a criação. Ao se limitar os direitos dos seres humanos, a terra e os animais têm seus direitos resguardados. Pela lei do ano sabático da terra, a própria terra, os pobres e os animais poderão se beneficiar da prática dos proprietários de abrir mão do cultivo e também da colheita da terra no sétimo ano.

O descanso da terra no sétimo ano provavelmente, nos dizeres de Reimer (2006a), deve ter feito referência a todo tipo de produção do campo, especialmente as plantações de cereais, que são cultivadas anualmente. A formulação da lei em Êxodo 23, 11, no entanto, menciona especificamente também a vinha e o olival. Estes eram os produtos “nobres” da agricultura daquela época. “Em Amós 5,11, por exemplo, estes produtos são considerados como as plantações dos israelitas ricos” (REIMER, 2006a, p. 72). É possível imaginar que a aplicação prática desta lei deve ter trazido prejuízo para os ricos agricultores de Israel, que provavelmente devem ter resistido ao cumprimento desta prática.

Reimer (2006a) faz uma observação importante: A lei do descanso da terra não é retomada no “código deuterônômico” (Dt 12-26). Este é, segundo o autor, em seguimento a Crüsemann (2002), uma reedição revista e atualizada de leis mais antigas, na segunda metade do século VII a.C. Para Reimer (2006a) a lei é modificada em dois sentidos: Primeiramente, percebe-se que ao invés de um descanso da terra no sétimo ano, o Deuterônômio introduz a lei do ano da remissão de dívidas (Dt 15,1-11). Proporciona, isso, provavelmente, um prejuízo menor para os produtores. Segundo, o Deuterônômio cancela o ano sabático da terra, mas assegura aos pobres o direito de respigar em todas as culturas agrícolas, recolhendo as sobras após a colheita principal de cada ano (Dt 24, 19-21).

A tradição de um ano sabático da terra, segundo Reimer (2006a), é novamente retomada no contexto de um conjunto legislativo da época do exílio e do pós-exílio, chamado “código da santidade” (Lv 17-26). No texto de Levítico 25, que trata da santificação de tempos especiais, afirma-se novamente o direito da terra de obter um descanso no sétimo ano.

2.5.3. A prática da lei do ano sabático da terra

É interessante observar algumas referências sobre a prática da lei do descanso da terra no sétimo ano do povo do antigo Israel. Reimer (2006a) destaca que em Neemias 10, um texto do século V a.C., relata-se de uma cerimônia de renovação de aliança. Nesta cerimônia pública, o povo hebreu deveria se comprometer a observar um conjunto de preceitos. Dentre estes, fala-se no v. 31 da prática da observância do sábado e de que no sétimo ano se deveria abrir mão da colheita e de toda e qualquer cobrança.

Segundo Reimer (2006a), Flávio Josefo, um escritor judeu do século I, relata que Alexandre Magno havia eximido os judeus do pagamento de tributos no sétimo ano. Josefo destaca que no tempo da revolta dos macabeus, no século II a.C., os judeus passaram por uma grande escassez de alimentos, como consequência do ano sabático, durante a luta contra os arameus. “Os recursos começaram a faltar aos sitiados quando se esgotaram as provisões de trigo, pois não haviam cultivado naquele ano por ser o sétimo, durante o qual, de acordo com os nossos costumes, a terra descansa e não se semeia...” (JOSEFO *apud* REIMER, 2006a, p. 74). Josefo também menciona que no século I, um decreto de César eximiu os judeus de pagarem impostos no ano sétimo.

2.6. DEUTERONÔMIO 22,6-7; 20,19-20 e 23,13-15: PÁSSAROS NO NINHO; CONTRA O DESMATAMENTO INDISCRIMINADO E COTIDIANO HUMANO E SANTIDADE

Em meio ao volume das leis deuterônômicas sobre os mais diversos contextos da vida do antigo Israel, existem leis que expressam um olhar ecológico. São alguns rumores ecológicos dentro do código legal que demonstram reflexões de esperança, também para os dias atuais. “É a esperança de perceber o todo a partir de uma de suas partes” (REIMER, 2006a, p. 77).

Reimer (2006a) considera que existem três textos do livro do Deuteronômio que possuem reflexão ecológica: Dt 22,6-7; 20,19-20 e 23,13-15. São textos que a partir de um determinado momento da história do povo de Israel, passaram a fazer parte da formação dos seus valores, e que de uma maneira singular podem contribuir para nós hoje, diante da atual crise do paradigma moderno.

2.6.1. A origem das leis do Deuteronômio

O livro de Deuteronômio conclui a Torá (Pentateuco). Dentro desse livro, segundo os estudiosos, como Crüsemann (2002), os capítulos 12 a 26 formam o núcleo da obra. Esta parte do texto é chamada pela pesquisa bíblica de “código deuterônômico”. Reimer (2006a) afirma que se trata de um livro de leis (rolo, código), escrito e sistematizado baseando-se em diversas leis de épocas diferentes, com o objetivo de organizar a vida social e religiosa de Israel/Judá em uma fase de reorganização. Fase essa ocorrida na segunda metade do século VII a.C., após a

dominação dos assírios que durou quase dois séculos. Reimer (2006a) nos conta que neste momento histórico existe no reino de Judá um certo “vácuo de poder”, que é aproveitado pela população de Judá para propor uma reformulação nas relações de poder e também para realizar reformas internas.

O autor comenta que provavelmente há uma coalizão de forças sociais, composta por proprietários de terra livres, chamados de “povo da terra” (*‘am ha’arets*), por levitas e grupos leigos ou sapienciais. As mulheres também teriam participado neste processo.

“Isso é simbolizado pela consulta à profetisa Hulda (2Rs 22, 11-20) e se evidencia por consideráveis ‘avanços’ no direito das mulheres (cf. Dt 15, 12-18). Essa coalizão leva ao poder um menino de 8 anos, digno representante da descendência de Davi. Este grupo da coalizão, sobretudo o ‘povo da terra’, governa em seu nome, reorganiza a vida interna do reino e faz o processo culminar em uma ampla reforma quando da ‘maioridade’ do mandatário legal. Esse ‘código deuteronomico’ pode, pois, ser considerado como a expressão reguladora ou projeção idealizadora das relações sociais neste período. O código contém leis de vida e de morte” (p. 78-9).

Reimer (2006a) ressalta que este código deuteronomico tem um processo formativo mais longo. Nakanose (1996), por exemplo, identifica até seis camadas ou estágios dentro do Deuteronomio. Reimer (2006a) segue a tese defendida pelo exegeta alemão, Frank Crüsemann de que o código deuteronomico é uma retomada e reorganização do código da aliança (Ex 20,22 – 23,19) adaptado para as novas ocasiões históricas da segunda metade do século VIII a.C.

Reimer (2006a) afirma que na pesquisa há diversas tentativas de encontrar uma estrutura ou a sistemática das leis dentro do código deuteronomico. Segundo o autor, Georg Braulik (pesquisador alemão) estrutura as leis em dez blocos, baseando-se na seqüência do conteúdo do Decálogo. Shigeyuki Nakanose (1996) (pesquisador brasileiro) propõe uma estrutura de quatro blocos distintos. Reimer (2006a, p. 81)

assume a estrutura proposta por Frank Crüsemann, que entende o código deuterônômico na forma de uma estrutura concêntrica, cujo centro estaria em Dt 19,1 – 21,9. É possível visualizar esta estrutura da seguinte forma:

	“12,1 – 14,21 – Abertura: lugar de culto, santidade e idolatria
a	14,22-26 – dízimos
b	15,1 – 16,17 – leis sociais + religiosas
c	16,18 – 18, 22 – ‘direito público’
x	19,1 – 21,9 – Vida /Morte
c’	21,10 – 23,14 – ‘direito privado’ (âmbito familiar)
b’	23,15 – 26,1 – outras leis sociais + religiosas
a’	26,12-15 – dízimos”

Reimer (2006a) considera que essa estrutura concêntrica tem em Dt 12 a 14 uma seqüência de três temas importantes para a proposta do código: a adoração exclusiva a Javé, regras de santidade (hábitos alimentares e vestuário), e centralização do culto em Jerusalém. Neste sentido, o código tem a base teológica para legislar sobre a vida do povo de Israel neste período.

Reimer (2002a, p. 13-4) faz uma observação de caráter estilístico e legal do Código Deuterônômico.

“Este código, na sua intencionalidade original, não está dirigido indistintamente a todas as pessoas do Israel antigo. A grande maioria das leis sempre tem um *tu* como endereço. Esse ‘tu’ como sujeito legal corresponde ao chefe das unidades familiares ou ao chefe do clã. Trata-se da pessoa formalmente responsável pela vida na casa patriarcal (*pater familias*). Legalmente, ele é o proprietário livre de terra, que tem mulher, filhos e filhas, escravos e escravas, estrangeiros e dependentes sob o seu cuidado e administração. A este *tu* são dirigidas as leis do código, cabendo a ele colocá-las em prática, escolhendo, assim, entre vida ou morte, bênção ou maldição” (grifo do autor).

Muitas das leis presentes no código deuterônômico constituem uma reação a práticas cotidianas, especialmente as relacionadas aos opressores assírios. O código, para Reimer (2006a, p. 82), busca implantar no imaginário israelita um conjunto

regulador de novas práticas, baseadas no princípio da misericórdia “(*hesed*)” e da inclusão dos elos mais frágeis na dimensão da bênção e solidariedade.

Para Reimer (2002a, p. 15) existe uma idéia básica presente no Deuteronômio: “Receber a bênção de Javé é algo *incondicional* do agir divino; manter a bênção está *condicionado* pelo agir humano, sobretudo através da prática da solidariedade ou da inclusão das pessoas (ainda) desfavorecidas” (grifos do autor).

Reimer (2006a) caracteriza estas leis como “lei pregada”. Usando o recurso da repetição, através da recitação oral, procurava-se internalizar estes princípios teológicos. Estas leis são consideradas parte da Torá e pela sua importância teológica para aquele momento histórico recebem a qualidade de serem canônicas. Incluídas nesta diversidade legislativa estão as leis com *flashes* ecológicos, que fazem parte do projeto pedagógico de construção de novos valores.

2.6.2. Deuteronômio 22, 6-7: Pássaros no ninho

Este texto faz parte do bloco do “direito privado”, no qual se acham agrupadas leis sobre temas diversos. Vejamos o texto:

“(v. 6) Se de caminho encontrares algum ninho de ave, nalguma árvore ou no chão, com passarinhos, ou ovos, e a mãe sobre os passarinhos ou sobre os ovos, não tomarás a mãe com os filhotes;
(v.7) deixarás ir, livremente, a mãe e os filhotes tomarás para ti, para que te vá bem, e prolongues os teus dias”.

É muito interessante a menção feita sobre pássaros e ninhos, sobretudo porque não se trata de um código de direito ambiental ou de leis de proteção aos animais.

Reimer (2006a) nos lembra que no todo do Deuteronômio, assim como no pensamento hebraico, existe uma relação ambígua para com os animais da natureza. Algumas vezes podem ser utilizados pelos humanos, outras vezes são favorecidos com regulamentações de proteção. Como vimos, em Gênesis 1-11, o ser humano (*'adam*) é aquele que domina sobre os peixes do mar, as aves do céu e todo animal que rasteja sobre a terra (Gn 1,28, cf. 9,2-4). Em várias realizações de cultos, animais são dispostos para alimentação (Dt 12, 15-27; 14, 3-21; cf. 23,19; Lv 11, 1-47) e também para a realização de práticas cultuais (Gn 9,20; 22; Ex 12; Ex 23,19, etc). O boi e o jumento são considerados animais de trabalho (Dt 22,10). No momento da colheita se afirma que não se deve “atar a boca do boi quando debulhar” (Dt 25,4). Os animais de trabalho também estão claramente incluídos dentro da lei do descanso sabático (Ex 23,12; cf. 20,8-11; Dt 5,14) (cf. REIMER, 2006a, p. 82-3).

Neste texto deuteronômico não se faz referência a animal de trabalho. É provável, segundo Reimer (2006a), que se faça referência à utilização de pássaros para alimentação (Ne 5,18) ou para práticas cultuais (Lv. 14, 4-6. 49; Dt 14,11). Os pássaros não são considerados importantes para a economia, a não ser quando utilizados em práticas sacrificiais. “O trivial da natureza, no caso um ninho de pássaros, é tomado como ponte para uma reflexão mais profunda” (REIMER, 2006a, p. 83).

Podemos entender esta lei de proteção às mães-pássaro como uma forma de permitir a perpetuação das espécies e com isso a não extinção dos animais. Mesmo que aos humanos seja permitido “tomar para si” os filhotes, deve-se “deixar livre” a mãe. Aqui encontramos uma consciência de que é necessário existir procedimentos que mantenham o ciclo natural de reprodução.

Croatto (1995, p. 45) considera que esta lei é o princípio ecológico da preservação da fauna para sua multiplicação.

“Javé legisla uma norma que é comum em todas as culturas arcaicas, nas quais existe uma divindade protetora dos animais, já que estes são essenciais para a alimentação e devem ser usados para isso e não mortos por prazer, ou (...) levados a sua extinção”.

Palma (2002, p. 103-04) destaca que o fato de, a princípio, apenas os pássaros em seus ninhos serem amparados pela referida norma, responde a uma característica típica do Direito na Antiguidade Oriental. Neste há

“(...) o mais evidente predomínio do ‘casuísmo em vez do ordenamento lógico’. Mas não se pode negligenciar a hipótese de que os hebreus fizessem, quando necessário, uso do instituto da *analogia* no ensejo de estender a defesa dos princípios que primam pela dignidade e do respeito à vida igualmente às demais espécies” (grifo do autor).

Reimer (2006a, p.84) afirma que havia experiências históricas por trás da formulação desta lei. Uma destas referências está na profecia de Isaías contra a Assíria (Is 10, 5-34). O profeta faz referência a uma fala do governante assírio, que se exalta pelos seus atos de dominação dos povos e de como roubou os seus tesouros. A prática imperialista assíria é comparada com a prática humana em relação a pássaros e ninhos.

“A expressão ‘não houve quem movesse a asa’ é exatamente o contrário da formulação deuteronomica que recomenda deixar ir em liberdade a mãe-pássaro. Possivelmente, o rei assírio deve estar se referindo às práticas de aniquilação total da população de aldeias e cidades subjugadas pelos exércitos assírios. Essa experiência histórica de Israel/Judá pode ter motivado uma reflexão mais aprofundada, ampliada, no texto em questão, para um segmento da criação maior”.

Ainda como pano de fundo da lei protetora da mãe-pássaro, Reimer (2006a) acredita que pode existir uma relação com o mandamento de “honrar pai e mãe” (Ex 20,12 e Dt 5,16). No mandamento e na recomendação protetora com relação à mãe-

pássaro encontramos a formulação final “para que te vá bem, e prolongues os teus dias”.

Storniolo (1992, p. 18) questiona sobre o que a vida humana tem a ver com a maternidade de um pássaro. E responde: Muito.

“Aqui está o aspecto pedagógico: da matriz da vida depende também o nosso sustento, e nela também se espelham os nossos genitores, aos quais devemos respeito e gratidão, dado que foram eles a fonte imediata da nossa vida. Esta lei, portanto, aplica o quarto mandamento do Decálogo também à natureza em geral”.

Podemos encontrar outros textos similares. Segundo Reimer (2006a) textos como o que fala que os animais também têm o direito de beber da água extraída da rocha (Nm 20,8), o texto que diz que os animais que sofrem sob uma carga exagerada devem ter seu jugo aliviado (Ex 23,2). Pode-se também pensar no texto que afirma que os filhotes devem ficar com a mãe por sete dias (Lv 22,27).

2.6.3. Deuteronômio 20, 19-20: A proibição do desmatamento indiscriminado

Seguindo a estrutura proposta por Crüsemann, encontramos esse texto situado no contexto do bloco central do código deuteronômico. Assim, o trecho de Dt 19,1 – 21,9 trata de temas sobre vida e morte. Encontramos aí questões sobre cidades de refúgio (19, 1-10), a execução de homicidas (19,11-13), acerca dos limites de terra e testemunhas (19, 14-21), acerca da guerra (20,1-20) e a expiação por morte cujo autor é desconhecido (21, 1-9).

Para Reimer (2006a) o capítulo 20 constitui o bloco central. Este fala sobre as leis de guerra. O texto começa afirmando que antes de iniciar o combate o sacerdote

dará uma palavra de incentivo aos combatentes, para que estes não tenham medo (v. 2-3) “pois o Senhor, vosso Deus, é quem vai convosco a pelejar por vós contra os vossos inimigos, para vos salvar” (v. 4). Depois, os oficiais dirão para aqueles homens que acabaram de construir a sua casa, mas não tiveram tempo de morar nela, que então voltem para casa (v. 5), também para aqueles que plantaram uma vinha e não colheram as uvas, que voltem para casa (v. 6) e para aqueles que se casaram mas ainda não tiveram a noite de núpcias, que também estão dispensados de combater na guerra (v.7). O homem medroso também pode voltar para casa (v.8).

“No caso de guerra de expansão (v. 10), a proposta primeira deve ser a oferta de ‘paz’ (*shalom*), o que provavelmente consistia na celebração de acordos de subjugação, que incluíam trabalhos forçados (v. 11). A não-aceitação dos termos de subjugação poderia resultar em represálias contra os habitantes do sexo masculino (v. 13). Mulheres, crianças e animais poderiam ser transformados em despojo de guerra (v. 14). A menção da destruição total da população das nações anteriores a Israel pode ser totalmente anacrônica no contexto do texto” (REIMER, 2006a, p. 86).

No final desta descrição prática da guerra, o texto recomenda a proteção de árvores.

“(v. 19) Quando sitiareis uma cidade por muito tempo, pelejando contra ela para a tomar, não destruirás o seu arvoredo, metendo nele o machado, porque dele comerás; pelo que não o cortarás, pois será a árvore do campo algum homem, para que fosse sitiada por ti?
(v.20) Mas as árvores cujos frutos souberes não se comem, destruí-las-ás, cortando-as; e, contra a cidade que guerrear contra ti, edificarás baluartes, até que seja derribada”.

Por esta passagem do texto podemos entender que existe uma noção clara dos prejuízos ecológicos causados pelas invasões ou guerras. Reimer (2006a, p. 87) afirma que é possível dimensionar estes prejuízos observando os anais de guerra dos assírios. Estes evidenciam a prática de devastação ambiental no entorno de cidades por eles sitiadas. São mencionados o corte de vinhas, olivais, figueiras (Joel 1,6-7), cedros,

ciprestes e pinheiros. “O corte e a devastação de vinhas, olivais e figueiras poderia acarretar danos durante uma geração. Estima-se entre 15 e 25 anos o tempo necessário para que tais plantações possam recompor-se”.

Croatto (1995, p. 46) acredita que a lei quer preservar a função da flora como fonte de vida.

“Não deve ser devastada nem numa guerra. (...) O v. 21 acrescenta um detalhe também interessante, porquanto determina que, se houver necessidade de madeira para a construção de obras de assédio, sejam usadas somente árvores *não frutíferas*” (grifos do autor).

O texto de Deuteronômio 20 propõe a preservação de árvores frutíferas em meio a leis de guerra. Somente árvores não frutíferas poderiam ser utilizadas para a construção de artefatos de guerra. Promove-se, assim, a proibição do desmatamento indiscriminado.

2.6.4. Deuteronômio 23, 13-14: cotidiano humano e santidade

Este texto situa-se no final do bloco intitulado “direito privado” (Dt 21,10 – 23,14). O bloco de Deuteronômio 23, 9-14, se refere à limpeza do acampamento. Inicialmente o texto se refere a pessoas que estão situadas em um contexto de batalha ou excursão bélica (v. 9). Os versículos 10-11 tematizam sobre questões do cotidiano: enfocam o tema da poluição noturna e da necessidade de se lavar. Em seguida lemos:

“(v. 13) Dentre as tuas armas terás um porrete; e, quando te abaixares fora, cavarás com ele e, volvendo-te, cobrirás o que defecaste.
(v.14) Porquanto o SENHOR, teu Deus, anda no meio do teu acampamento para te livrar e para entregar-te os teus inimigos; portanto, o teu acampamento será santo, para que ele não veja em ti coisa indecente e se aparte de ti”.

O texto expõe a estrutura de um acampamento de guerra ou de uma parada durante a caminhada. “O termo hebraico *mahaneh* também pode designar a cidade não murada em contraposição à cidade fortificada (Nm 13,19)” (REIMER, 2006a, p. 89). Seja qual for a situação vivida por Israel naquele momento, o fato é que o texto está se referindo à vida cotidiana de aldeias/cidades do antigo Israel. Assim, podemos entender que o texto revela uma preocupação com relação “(...) à inter-retro-relação do ser humano com o entorno. O ser humano e suas necessidades fisiológicas são elevados aqui ao nível de preocupação de direito divino” (REIMER, 2006a, p. 89).

Palma (2002, p. 97) acredita que apesar das evidências ecológicas transparecerem de modo muito claro nestes versículos, “(...) a presente disposição jurídica não pode ser desprendida de um contexto anterior que é aquele da santidade e pureza rituais. (...) ‘O acampamento no qual Deus habita não pode ser contaminado’”.

É interessante perceber que a legislação do antigo Israel já pensava a questão problemática de esgotos a céu aberto. A sabedoria dos antigos já pensava sobre um assunto que é problema para a modernidade.

A justificativa teológica para esta lei é muito interessante.

“Argumenta-se com a presença do Sagrado em meio ao cotidiano da vida. (...) Por isso o ‘acampamento’ é e deve ser ‘santo’ (...) O Sagrado presente não deve precisar ver coisas indecentes. O termo hebraico *erwah* em geral refere-se à nudez (Ex 28,42; Lv. 18, 6-19; 20,11.17; Ez 16,8.39). Aqui provavelmente deve estar se referindo a uma ‘coisa descoberta’. Estabelece-se uma contradição entre a santidade e o desleixo para com os excrementos e o lixo. Uma parte da tradição interpretativa judaica entendeu o texto no sentido de uma preocupação com o meio ambiente. Maimônides, por exemplo, no século XII, recomendava que coisas como carcaças, túmulos e curtumes deveriam estar a uma distância mínima da cidade” (REIMER, 2006a, p. 90).

Esta indicação da lei deuteronomica nos permite entender que existe uma preocupação de que cada pessoa participe da limpeza do meio ambiente. Segundo

Reimer (2006a, p. 91), o texto possui uma linha de pensamento que entende que a santidade da pessoa e do lugar de habitação tem a ver com o modo como se tratam as “coisas que saem da pessoa”. Para o autor deveria ser motivo de esperança o fato do texto sagrado também incluir questões corriqueiras do cotidiano humano no conjunto de suas reflexões.

2.7. SALMOS 104 E 8: DEUS E SUA CRIAÇÃO E O SER HUMANO COMO MORDOMO DE DEUS NA CRIAÇÃO

Os textos bíblicos em geral e os Salmos em particular são testemunhos que comunicam a experiência religiosa fundante. Esta é manifesta através das expressões religiosas, que Croatto (2001) define como as manifestações religiosas, expressas na linguagem dos símbolos, dos mitos, dos ritos, de doutrinas e de modos de vida.

Na origem dos textos-testemunhos, através de suas expressões religiosas, está a experiência do Sagrado. Nos textos-testemunhos do antigo Israel, de modo específico nos Salmos, a divindade manifestada é chamada por diferentes nomes:

“Elohim, El Shadday, Deus dos Pais, Senhor dos Exércitos e, sobretudo, Yahveh. Esta variedade de nomes, porém, no corpo doutrinário do conjunto dos textos sagrados, quer indicar para a unidade e a unicidade da divindade, isso sobretudo no nível da compilação e redação dos textos em estágio proto-canônico. Olhando-se para os Salmos, fica claro que no centro dos textos-testemunho está Yahveh, o Deus entendido e adotado por aquelas gentes como o ‘Deus de Israel’. Vai-se, porém, reconhecendo cada vez mais que este ‘Deus de Israel’, no desenvolvimento e nas releituras de experiências e textos, vai assumindo contornos e características, que na origem da experiência religiosa, podem ter estado associados até com outras divindades. Essa é a ‘dimensão ecumênica’ nos textos, que deve ser considerada como um elemento importante na construção de uma espiritualidade ecológica” (REIMER, 2006a, p. 99).

É importante entender que os textos sagrados em geral, e os Salmos em particular, comunicam experiências religiosas dos povos antigos na forma de produções literárias, isto é,

“(...) respostas humanas a manifestações de Deus ou da Divindade. Os textos como tais são hierofânicos; eles manifestam a divindade em seus valores, intenções, conceitos, etc. No caso dos Salmos (...) estamos diante do ‘lado orante’ da lei de Deus e do seu povo. Em toda experiência religiosa de comunicação ou percepção do Transcendente há a necessidade intrínseca da comunicação desta experiência. Assim como os profetas falam de ‘ver Deus’, ‘ouvir Deus’, nos Salmos se fala de ‘perceber Deus em fenômenos da natureza’, de perceber Deus atuando no templo, etc. Quando a experiência é comunicada, esta comunicação se utiliza dos meios e mecanismos próprios da linguagem na respectiva cultura e época. O que era iminentemente divino passa a ser comunicado em categorias humanas, próprias da linguagem humana” (REIMER, 2006a, p. 99-100).

O livro de Salmos é uma coleção de cânticos de louvor, hinos, salmos sapienciais, lamentações individuais e coletivas, etc. Contém experiências distintas de pessoas, grupos e comunidades diferentes no contexto do antigo Israel e seu contexto maior.

Reimer (2006a, p. 101) afirma que essa variedade de expressões litúrgicas e de fé, contudo, passaram por um processo cuidadoso de composição. O autor se baseia nos estudos sobre Salmos do exegeta católico alemão Erich Zenger para expor a arquitetura interna do saltério. Assim, na construção do saltério em cinco partes ou “livros” (3-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-145), as doxologias (41,14; 72,18; 89,53; 106,48; 145,21) servem como marcadores. Antecedendo os cinco livros está um preâmbulo formado pelo Salmo 1 e 2, “(...) sendo que os temas Torá, Messias, Sião e poderio de Deus marcam o saltério desde a ‘porta de entrada’ (Sl 1-2)”. Esse preâmbulo tem o seu contraponto na doxologia final, composta pelos Salmos 146-150. “Aqui reaparecem temas da abertura, tais como Jerusalém, Davi como Messias, cosmos, povo messiânico e a afirmação de que tudo o que respira está sob o poderio de Deus”.

Entendendo o livro dos Salmos dentro deste quadro é possível afirmar que o seu conteúdo

“(...) está pensado dentro do horizonte messiânico e teocrático. Yahveh é o rei supremo (Sl 93-100) sobre todo o cosmo, Davi é o seu Messias e Jerusalém/Sião é o lugar privilegiado de sua manifestação e moradia. Disso pode-se depreender que no processo de coleção, compilação e composição dos salmos já se utiliza determinados critérios que servirão também como ‘filtros’ teológicos. Um destes critérios ou filtros é a concepção monoteísta de Yahveh como o Deus criador (*cosmocreator*), verdadeiro Deus, do Deus centrado no monte Sião”.

Compreende-se assim, segundo Reimer (2006a), que determinadas “funções divinas”, que antes eram atribuídas a outras divindades, no processo de composição dos salmos, são incorporadas à cultura religiosa hebraica. Pode-se ter como exemplo o Salmo 65, aí Yahveh é celebrado como o Deus da fertilidade, um papel que na tradição cananéia era atribuído ao deus Baal.

Reimer (2006a, p. 102) afirma que se pode, ainda que fragmentariamente, perceber um sincretismo religioso dentro dos Salmos. Um exemplo para isso é o Salmo 19, um hino ao sol, talvez representado por El no panteão cananeu. “É interessante observar que na primeira parte do salmo (v.1-6) usa-se sempre o nome divino ‘El’, e, na segunda parte (v. 7-14), na qual se fala da perfeição da Torá, usa-se o nome próprio Yahveh”. Para o autor há uma simbiose de dois elementos que originalmente podem ter estado dissociados.

É possível perceber elementos de pensamento ecológico em alguns Salmos. Reimer (2006a) e Barros de Souza (1995) afirmam que a mensagem ecológica nos Salmos é relativamente pouca. Reimer (2006a) acredita que isto ocorra pelo fato de que, em termos teológicos, os salmos pressupõe a concepção de Yahveh como o Deus criador e que na composição há uma preocupação fundamental em falar de temas

como o reinado de Yahveh, Messias e Sião e povo messiânico. A questão ecológica se encontra em meio aos salmos isolados.

2.7.1. Salmo 104: Deus e sua criação

Este Salmo, segundo Reimer (2006a), é o que, em termos de conteúdo, melhor expressa a dimensão de Yahveh como o Deus de toda a criação. Encontramos neste Salmo a consciência da relação vital de dependência da humanidade e de toda a criação em relação a um poder originário identificado pelo próprio Deus de Israel.

Reimer (2006a) afirma que a “teologia da criação” descrita neste Salmo, possivelmente toma emprestado elementos do hino ao Sol do rei egípcio Akhenaton, do século XIV a.C. No Salmo estes elementos foram retrabalhados desde a perspectiva da fé em Yahveh, como sendo o único Deus poderoso.

Cada elemento que compõe o cosmos é elencado neste Salmo. Os céus (v. 2-4), terra (v. 5-9), a dinâmica da vida na terra (v. 10-18), a lua e o sol (v. 19-23), mar (v.24-26). Para Reimer (2006a, p. 103) o tema apoteótico do Salmo é a afirmação detalhada de que o Deus Yahveh é o doador e mantenedor da vida. “O espírito (*ruah*) de Yahveh é entendido como o princípio vital de todo o cosmo (v. 30). Essa dimensão primordial da força criadora de Yahveh é celebrada com toda carga poética”. Os autores deste Salmo também reconhecem o “elemento terrorífico” deste Deus (v. 29 – cf. v. 32).

O louvor da criação de Deus também pode ser encontrado em outros Salmos. Reimer (2006a) indica especialmente para o Salmo 148. Aí os elementos da criação, incluindo os humanos, são chamados ao louvor divino (Sl 148, 3-4.7).

No Salmo 104, Reimer (2006a, p. 104) afirma que a vida da criação é pensada como uma incessante troca de energias. O autor faz o alerta de que essa “enlevação ecológica” não está desconectada das realidades históricas.

“O versículo final (v. 35) lembra a existência dos ímpios e com isso situa o pensamento ecológico em meio às contradições sociais da existência conflituosa de pobres (justos) e opressores (ímpios), celebrada em outras partes do saltério e entendida sob o domínio de Yahveh como Deus criador e libertador”.

No Salmo 33 Yahveh é celebrado como o Deus criador que cuida de toda a criação. Ele frustra planos inimigos (v. 10), subjuga poderes militares e cuida da vida das pessoas. É por isso que Reimer (2006a) entende como Boff que a teologia da libertação e o discurso ecológico se exigem e se complementam mutuamente.

2.7.2. Salmo 8: O ser humano como mordomo de Deus na criação

O Salmo 8, dentro do conjunto dos Salmos, é o que mais reflete sobre o lugar dos humanos na criação divina. Reimer (2006a) afirma que este Salmo apresenta problemas de tradução e interpretação, mas que existe um certo consenso entre os intérpretes em relação à idéia central do Salmo. Acredita-se que o Salmo 8 é um elogio das obras de Deus na criação com destaque no ser humano como a figura máxima da criação.

Segundo Reimer (2006a), a pesquisa afirma que o Salmo 8 poderia ter surgido a partir de uma contemplação noturna do céu no antigo Israel/Oriente. Este Salmo entende o universo como a manifestação de Deus, e a criação é afirmada como obra dos dedos de Yahveh (v. 3), “(...) sendo que a menção dos dedos, apesar do sentido

lúdico-artesanal, deve ser entendida provavelmente como indicativo de todo o agir ou fazer divino na criação” (REIMER, 2006a, p. 105).

A interpretação do Salmo 8, para Reimer (2006a), não deve satisfazer-se em uma apreciação lírica da criação divina. Para o autor, há dois temas conflitivos no Salmo. O primeiro se refere à passagem que menciona crianças e lactantes (v. 2). Nesta parte do Salmo não se aponta para um “louvor ingênuo”, “infantil”, mas sim para o contexto de dor, sofrimento, violência, guerra e destruição (cf. Jr 44,7; Lm 4,4).

“O que sai da boca dos pequeninos é um clamor pelo sofrimento. Por causa do sofrimento de inocentes é que Yahveh funda um refúgio ou fortaleza. O louvor da criação não descola das realidades de sofrimento em meio à criação no seu curso histórico” (REIMER, 2006a, p. 105).

Neste sentido, Dobberahn (1990, p. 54) também considera que

“(…) deve-se ver nos ‘pequeninos e crianças de peito’ os ‘filhos de Sião’, isto é, os habitantes da Jerusalém destruída: Sião é uma viúva solitária (Lm 1.1), uma mãe que está entristecida por seus filhos (Lm 1.16) que levanta suas mãos, implorando pela vida de suas crianças (Lm 2.18s.) que foram raptadas e levadas ao cativeiro (Lm 1.5) e são desprezadas, como se fossem ‘vasos de argila’ sem valor nenhum (Lm 4.2)”.

O Salmo 8, assim como em outros Salmos, mantêm interligados o louvor ao Deus da criação e a sua intervenção na história como um Deus libertador e protetor dos mais fracos: pobres, viúvas, órfãos e peregrinos.

O segundo elemento conflitivo no Salmo 8 são as afirmações sobre o ser humano (*'adam'*). Vejamos:

“(v. 4) que é o homem, que dele te lembres? E o filho do homem, que o visites?
(v. 5) Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus e de glória e de honra o coroaste.
(v. 6) Deste-lhe domínio sobre as obras da tua mão e sob seus pés tudo lhe puseste:
(v. 7) ovelhas e bois, todos, e também os animais do campo;
(v. 8) as aves do céu, e os peixes do mar, e tudo o que percorre as sendas dos mares”.

Para Reimer (2006a, p. 106) é evidente que este Salmo tem relação com o relato da criação em Gênesis 1. Principalmente com o mandato divino aos humanos em Gênesis 1, 26-28.

“No salmo, a teologia da criação já está pressuposta, bem como se revela uma tendência a um universalismo teológico típico de escritos tardios do Antigo Testamento. Diante do universo entendido como criação divina, o salmo passa a refletir sobre o lugar do ser humano”.

Segundo Reimer (2006a), quando o Salmo menciona *'enosh* (homem) e *ben-'adam* (filho do ser humano) de forma justaposta a Deus (v. 5) indica que se trata de criaturas que tem uma existência limitada, ao contrário do Deus criador.

No versículo 4, quando o salmista pergunta quem é o ser humano, Reimer (2006a) afirma que na maioria das vezes em que esta parte do Salmo foi interpretada ressalta-se as atribuições especiais do ser humano: ele é um pequeno Deus, foi coroado de glória e submete toda a criação a seus pés.

“Há muito já se identificou em tais projeções influências da linguagem real do antigo Oriente, como era aplicada ao reis (cf. Dn 2, 37-38; Sl 72, 8-11). A generalização deste tipo de discurso para todos os seres humanos indica certamente para projeções de poder para dominar, controlar e manipular toda a criação. Neste sentido, afirmações do Salmo 8, bem como de Gênesis 1, 26-28, foram interpretadas no curso da modernidade técnico-científica como elementos religiosos legitimadores das pretensões humanas de um *dominium terrae* irrestrito, sendo assim funcionalizadas como projeções de aspirações de poder no mundo moderno” (REIMER, 2006a, p. 106-07).

Dobberahn (1990, p.55) também percebe neste Salmo a mentalidade da ideologia vétero-oriental da realeza divinizada.

“(…) em nome da qual povos inteiros eram pisoteados e triturados, campos e terras devastados. Movidos por seus delírios de poder, os reis do Antigo Oriente, revestidos de poder divino (Sl 8.6), não somente trouxeram mal sobre a população civil, mas também sofrimento inominável sobre a fauna e flora. Eles, que estavam à frente da humanidade e que – conforme sua própria ideologia – a representavam diante de suas divindades, são questionados de forma crítica no v. 5”.

Ao afirmar que o ser humano é “um pouco menor do que Deus”, Reimer (2006a, p. 107) acredita que esta colocação provavelmente indicava originalmente para o contexto da corte, talvez até por ocasião da coroação de um novo rei. O autor diz que essa parte do Salmo tem alguma similaridade com o Salmo 110, em que também se encontra a expressão “colocar sob os pés” (v. 1), neste caso, referindo-se a inimigos históricos do rei (ou messias). “A linguagem do salmo é régia, com projeções de poder, que, na origem, provavelmente estavam relacionadas à figura do rei. E nisso deve-se reconhecer o limite do próprio salmo”.

Se abstraído do contexto da realeza, as afirmações do Salmo 8, segundo Reimer (2006a, p. 107), podem ser entendidas como auto-compreensão de pessoas em contexto de ameaças e lutas por sobrevivência, como ocorreu com os israelitas durante o exílio e mesmo no período do pós-exílio. “Em tais situações, projeções de domínio, por vezes originados na própria impotência histórica, têm limites claros”.

O uso do verbo *mashal* (v. 6) tem um emprego variado dentro da Bíblia hebraica. Reimer (2006a) afirma que o verbo pode ser entendido no sentido de expressar a administração responsável de um elemento dentro de um conjunto, inclusive cuidando da supressão e controle de aspectos indesejáveis.

“(...) em Gn 1,17-18 se afirma que o sol e a lua foram criados para ‘dominar’ sobre o dia e a noite; o homem deve ‘dominar’ sobre a mulher (Gn 3,16); Caim tem a incumbência de ‘(auto) dominar’ o pecado que bate á porta (Gn 4,7); Gn 24,2 indica que um mordomo ‘domina’ ou governa sobre todos os bens de seu senhor; o próprio ‘domínio’ de José no Egito, cuidando dos bens do faraó é designado com o verbo *mashal* (Gn 45,8.26; cf. Gn 37,8). Em um sentido mais político, há passagens que indicam para a possibilidade de um domínio mais exarcebado: supremacia dos ricos sobre os pobres (Pv. 22,7), um rei feroz sobre o povo (Is 19,4). Em algumas passagens, o verbo *mashal* é sinônimo de ‘reinar’ (*malak* – Jz 8,22; 9,2). Em Sl 89,10, o verbo indica para o controle divino mediante a providência” (REIMER, 2006a, p.108).

Baseando-se nestas utilizações do verbo *mashal* é possível concluir que o Salmo 8 “ (...) não outorga ao ser humano uma condição de senhor absoluto e tirânico, mas de ‘gerente e administrador do universo em nome de Deus’” (REIMER, 2006a, p. 109). Para Reimer (2006a) é evidente que não se pode negar a dimensão de hierarquia que o verbo expressa, que em alguns casos traz problemas (cf. Gn 3,16), mas, no geral, a posição do ser humano diante da criação é a de zelador, cuidador, mordomo de Deus.

2.8. O LIVRO DE JÓ: O COMPLEXO ESPAÇO PLANETÁRIO

O livro de Jó é considerado por Dietrich (1996), Reimer (2002), Ternay (2001), Vaage (1995), dentre outros, como aquele que rompe com a tradição sapiencial clássica do antigo Israel. Assim, o livro de Jó representa uma crise da sabedoria dentro do conjunto da literatura sapiencial na Bíblia Hebraica.

De uma teologia tradicional da sabedoria que se baseava em uma retribuição mecânica (se o ser humano for bom, receberá o bem de Deus, se for mau, terá como resposta de Deus o castigo), o livro de Jó traz uma virada importante no decurso deste pensamento teológico no antigo Israel. Ele representa a experiência da ‘conversão’, especificadamente, é um momento em que se aprofunda a espiritualidade bíblica da vida.

O livro de Jó tem uma estrutura bastante peculiar. Segundo os estudiosos do livro, ele é composto de duas partes: possui uma “porta de entrada” e uma “porta de saída” (DIETRICH, 1996), que são, respectivamente, os capítulos 1–2 e 42,1-7, escritos em prosa. Os capítulos 3 a 42,6 correspondem à segunda parte do livro e são predominantemente poéticos.

Nos capítulos iniciais, o personagem central Jó é apresentado como um homem que era rico, no centro da sociedade, e que depois, de forma rápida e violenta, pela ação de um elemento externo a Deus (Satã) e ao próprio ser humano, é arrastado para uma vida de pobreza, na marginalidade. “Jó, sentado em cinza, tomou um caco para com ele raspar-se” (Jó 2,8). É um homem que sofre passivamente todos os sofrimentos que Satã lhe inflige, com a permissão de Deus, sem o conhecimento de Jó.

Na parte poética do livro, emerge um Jó totalmente diferente desse primeiro. É um homem rebelde, com a teimosia e a firmeza de um homem consciente do seu caráter: afirma ser (e é) justo, que protesta contra sua injusta situação de desgraças. Esta importante parte do livro se encontra no capítulo 3. Do capítulo 4 ao 28, encontra-se um caloroso diálogo entre Jó e seus três amigos. “Nestas discussões, os três amigos representam a teoria e a teologia tradicional sapiencial de Israel. Jó, por seu lado, representa a crise e a crítica a essa teologia da retribuição” (REIMER, 2006a, p. 115).

Nos capítulos 29 a 31, Jó faz um monólogo, reiterando a sua inocência e atribuindo novamente a Deus a culpa por suas desgraças. Alude que o criador é injusto, afirmando, por exemplo: “Deus, tu me lançaste na lama e me tornei semelhante ao pó e à cinza” (Jó 30,19). Exige que Deus lhe responda: “Eis aqui minha defesa assinada! Que o Todo-Poderoso me responda! Que o meu adversário escreva a sua acusação!” (Jó 31,35).

Antes de iniciar a resposta de Deus a Jó, ocorre a interferência da figura de Eliú nos capítulos de 32 a 37. Reimer (2006a) afirma que existem pesquisadores que dizem que estes capítulos poderiam ser uma inserção posterior.

“Eliú tenta fazer a mediação entre Jó e os amigos, apresentando a tese de o sofrimento do justo no mundo ter uma função pedagógica (...). Essa teoria procura fazer a mediação, mas não consegue credibilidade última. Por isso,

depois, a trama do livro de Jó segue adiante, apresentando as respostas de Deus a Jó, as próprias respostas de Jó e ainda há a parte final em prosa (...)" (REIMER, 2006a, p. 116).

A resposta de Deus a Jó encontra-se nos capítulos 31-42,6. Aí estão os discursos de Deus aos questionamentos de Jó (que representa as indagações do humano), principalmente, aqueles que estão no capítulo 3, como este: "Por que se concede luz ao homem, cujo caminho é oculto, e a quem Deus cercou de todos os lados?" (Jó 3,23).

Como início da resposta teofânica de Deus, ele faz uma contrapergunta a Jó: "Quem é este que obscurece o meu plano com palavras sem conhecimento?" (Jó 38,2). Reimer (2006a, p. 118-19) afirma que é importante destacar duas palavras deste questionamento: plano e conhecimento. "(...) a palavra conhecimento (hebraico: *da'at*), indica processos cognitivos graças à própria experiência humana. (...) plano (hebraico: *'etsah*) refere-se, tendo sobretudo, o sentido da condução em justiça de toda a criação (...)"

Conhecidas estas palavras, fica mais claro perceber o que Deus quer expressar. Segundo Reimer (2006a, p. 118), Deus diz a Jó "(...) que ele próprio não têm (...) comprovada experiência para questionar tão radicalmente o gerenciamento divino da criação". O autor ainda afirma que o plano de Deus inclui "(...) a inserção dos seres humanos no todo da complexidade da criação (...)"

Como bem nos alerta Reimer (2006a), os questionamentos de Jó colocam o destino humano (e o seu em particular) como critério absoluto para "(...) avaliação do 'resto' da criação e da sua condução pelo Criador" (p. 119). Esta posição antropocêntrica de Jó será radicalmente questionada por Deus. Percebemos isso com

base no conteúdo e na estrutura do texto de Jó 38-41, onde consta o longo discurso-resposta de Deus a Jó.

As respostas de Deus a Jó, segundo Reimer (2006a) e outros estudiosos, especialmente os alemães O. Keel e J. Ebach (citados em Reimer), dividem-se em dois grandes discursos. O primeiro corresponde a Jó 38,1-39,30 e o segundo, a Jó 40,6-41,34. Breves réplicas de Jó estão inseridas nestes dois discursos, em 40,1-5 e 42,1-6.

Em Jó 38,1–39,30, encontra-se, então, a primeira resposta de Deus a Jó. Keel (*apud* REIMER, 2006a, p. 120) afirma que esta é constituída por dois poemas. O primeiro poema, “Yahveh, o senhor da criação” (38,4-38), apresenta diversos âmbitos da criação, em que Deus vai abarcando-os aos seus questionamentos a Jó. Estas esferas da criação representam “(...) o contexto cosmológico” (VAAGE, 1995, p. 68).

Apresentam-se os seguintes âmbitos da criação divina:

- 38,4-7 – fundação e fundamento da terra;
- 38,8-11 – domesticação e cuidado do mar;
- 38,12-15 – origem e cuidado do amanhecer e da luz;
- 38, 16-21 – ironia e sarcasmo em relação ao interrogante humano;
- 38,22-30 – neve, granizo, chuva e orvalho são atribuições divinas;
- 38,31-38 – constelações, céu e clima” (REIMER, 2006a, p. 120).

Deus tenta mostrar a Jó que estes âmbitos da criação são atribuições do Deus-criador e que excedem a experiência vivencial humana:

“No todo, percebe-se que Deus se apresenta (e é apresentado) como uma divindade criadora e mantenedora, isto é, reúne em si as dimensões de criador e aquele que mantém uma relação de cuidado para com estes âmbitos da natureza ou criação, cuja complexidade escapa à imediata percepção humana e sua adequada avaliação” (REIMER, 2006a, p. 120-21).

O segundo poema, “Yahveh, o senhor dos animais” (não domesticados) (38,39-39,30), caracteriza-se por apresentar um mundo, em que sua funcionalidade não está

relacionada às necessidades humanas. São “(...) animais que, de certa forma, fogem à perspectiva antropocêntrica” (REIMER, 2006a, p. 121).

Vejamos quais são estes animais:

- 38,39-41 – a presa das leoas e dos corvos;
- 39,1-4 – o parto das camurças e das corças;
- 39,5-12 – a liberdade do asno selvagem e a inservidão do touro selvagem;
- 39, 13-25 – a despreocupação da avestruz e a coragem do cavalo;
- 39,26-30 – a percepção do falcão e a distância do urubu” (REIMER, 2006a, p. 121).

Pelas particularidades dos animais apresentados percebemos que existem elementos não-antropocêntricos.

“O mais cômico é a particularidade da última dupla. O falcão é apresentado como um animal que, das alturas do seu vôo, tem uma percepção mais ampla, que escapa ao próprio Jó. Isso é expresso com o termo hebraico *binal*, que designa no geral a dimensão de discernimento, perspicácia ou algo assim, indicando uma sabedoria mais profunda. Também o urubu (...) é incluído na complexa criação como um animal impuro (Lv 11,16; Dt 14,5), que não serve para o consumo humano, mas que, ironicamente, se alimenta de cadáveres, também considerados impuros, inclusive, se possível, de cadáveres seres humanos abatidos!” (REIMER, 2006a, p. 121-22).

O segundo discurso-resposta de Deus a Jó consta em três partes: 40,6-14: censura interrogante a Jó; 40,15-24: apresentação de Beemot; 40,25-41,34: apresentação de Leviatã.

A censura interrogante a Jó (40,6-14) contém um desafio para o personagem Jó. O criador o desafia para fazer o discernimento entre justos e injustos, para que logo em seguida, Jó enterre-os no pó ou amarre-os na prisão (v. 13). Terminado o trabalho, Deus louvaria Jó, pois ele, um homem, teria realizado uma tarefa que para o próprio criador mostra-se tão complexa. Aqui é possível perceber a ironia de Deus para com Jó. “O trecho (...) se aproxima das preocupações existenciais de Jó no âmbito de suas

discussões com os amigos no esquema de uma teologia retributiva que trabalha com uma relação de causa e efeito” (REIMER, 2006a, p. 122).

A figura de Beemot é descrita em Jó 40,15-24. Reimer (2006a) afirma que este termo é uma transliteração da palavra hebraica *behemah*, “(...) que pode ter o significado de ‘conjunto indiferenciado de animais’” (p. 123). Esse termo é entendido como um animal identificado com o hipopótamo, desde o século XVI; o qual está presente na mitologia egípcia antiga como um monstro mitológico,

“(...) que representa não somente o espaço distante dos humanos, mas o mundo inimigo e adversário como tal (...) Beemot representa um espaço ou uma força adversa e inimiga ao domínio soberano do criador. Certamente, pressupondo o teor mitológico importado do Egito ou talvez até do saber comum em Israel, no livro de Jó, é o próprio Javé quem assume a função de caçador e domador de Beemot. Isso significa uma ironia e sarcasmo em relação ao personagem Jó. Como alguém, que nem de longe teria forças para agarrar este bicho de frente ou atravessar-lhe o focinho com um gancho (40,24), poderia pretender questionar o Criador?” (p. 123-24).

É importante a análise feita por Reimer (2006a, p. 124) sobre a afirmação inicial de Jó 40,15. Deus diz: “Vê, por favor, o Beemot, que eu criei contigo”, “(...) a expressão *’im* com o sufixo da segunda pessoa masculino singular (= contigo) deve ser entendida no sentido de ‘com’ e não ‘como’ (...)”. Percebe-se, então, que Javé também se ocupa com este “monstro mitológico-real Beemot-hipopótamo”, demonstrando a dimensão não-antropocêntrica do trabalho do Criador.

Leviatã (Jó 40,25-41,34) também era conhecido como um monstro mitológico. É um crocodilo, apresentado em muitas outras passagens da Bíblia, com características de uma “(...) serpente escorregadia (...) dragão do caos” (REIMER, 2006a, p. 124).

Mesmo sendo um monstro monumental, Leviatã faz parte da complexa e conflitiva criação de Javé. Este monstro terrível não vive em função dos seres humanos,

muito pelo contrário, representa “(...) espaços de profunda hostilidade a uma vida tranqüila dos seres humanos (...)” (REIMER, 2006a, p. 125).

Essa longa ‘educação ambiental’ que Deus proporciona a Jó pretende motivá-lo a ter uma visão planetária e ecológica da criação. Alguns estudiosos (Reimer, Vaage, Dietrich) afirmam que somente sendo convertido de uma vida de bem-estar, no centro da sociedade, para a pobreza na vida marginal, Jó abrir-se-ia para um “(...) outro horizonte novo muito mais amplo que sua atual estreiteza” (VAAGE, 1995, p. 75).

“Agora, a partir do seu sofrimento em condição marginal, porém, ele percebe que dentro da dinâmica ecocêntrica de um mundo complexo, perpassado por espaços e poderes hostis, com gozo de liberdade, não se pode pensar as relações com os outros e com Deus dentro de um esquema diretamente retributivo. O ser humano permanece interlocutor primeiro e preferencial de Deus, mas é um elo dentro de uma tessitura cósmica maior. E dentro deste amplo e complexo espaço planetário, Jó tem o seu direito de ser sujeito, frente ao sistema, plenamente resguardado. Jó é um pobre-sujeito!” (REIMER, 2006b, p. 254).

A reação de Jó diante da enorme abertura de perspectiva é a de alguém que reconhece sua inferioridade ante o criador. Assim, afirma o poder de Deus (v.2) e reconhece sua falta de conhecimento e entendimento (v.3) para com os planos do criador. Então diz: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te vêem” (v.5), a frase que representa o converter para a nova visão.

Jó se “abomina” e se “arrepende” (v.6). “O personagem Jó se ‘retrata’ (Bíblia de Jerusalém) de sua postura antropocêntrica e exclusivista anterior e faz a opção pela visão melhor, nova” (REIMER, 2006a, p. 127). A conversão e o arrependimento de Jó representam “(...) uma profunda mudança de perspectiva (...). Na nova condição ‘sentado em cinzas’ (...) Jó realiza mentalmente e ‘de coração’ uma transformação teórica e prática (...)” (REIMER, 2006, p. 128). Há, assim, a afirmação de uma “(...) *perspectiva não antropocêntrica da criação*” (REIMER, 2006b, p. 252, grifos do autor).

Podemos entender que a resposta de Deus, mais a conversão de Jó e o repreender de Deus aos três “amigos” de Jó, convalidam

“(…) por um lado, a inocência de Jó, mas ao mesmo tempo o chama a se integrar mais profundamente na vida de toda a criação, cuja lógica de justiça não se limita a promover os interesses e o bem-estar de apenas alguns elementos. O ‘bom governo’ de Deus (...) vela pela vida de todos os povos da terra e pelo direito de cada criatura a existir em toda a sua variedade e complexidade” (VAAGE, 1995, p. 77).

Em Jó 42,7, Deus aprova Jó que “(…) do fundo da sua provação, entrou numa dinâmica de esperança, que o preparou ao grande encontro com o Deus da Vida, uma Vida cheia de amor e de gratuidade” (TERNAY, 2001, p. 31). Assim, Deus faz um convite para Jó (e todos nós seres humanos!) viver (vivermos) em comunhão com toda a criação, de forma digna e plena.

2.9. A CONTRIBUIÇÃO DOS TEXTOS ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO

Na busca pela construção de um novo paradigma acreditamos que é possível resgatar textos da tradição judaico-cristã. Textos como os que vimos neste capítulo certamente contribuem para aprofundar a noção de interrelação e interdependência de todos os elos da criação.

No próximo capítulo veremos que, de forma interdisciplinar, a sabedoria ecológica expressa nestes textos, pode ser utilizada pela educação ambiental; para ir se construindo novos valores com relação à percepção da Terra como um sistema vivo e complexo e em relação ao cuidado com o Planeta Terra. Assim, os valores de uma tradição antiga seriam resgatados para ir se construindo novos valores na sociedade

atual, em que a relação entre seres humanos e ecossistemas aconteceria de forma solidária, construtiva e ecocêntrica.

CAPÍTULO III

3. EDUCAÇÃO AMBIENTAL E TEXTOS ECOCÊNTRICOS DO ANTIGO TESTAMENTO

A Educação Ambiental, para Carvalho (2006), é parte do movimento ecológico. Este teve início no final da década de 60 do século passado, nos Estados Unidos e Europa e nas décadas de 70 e 80 na América Latina. Denunciava os riscos e impactos ambientais do modo de vida das sociedades industrializadas.

Os movimentos ecológicos eram

“(...) constituídos principalmente de jovens, e imersos no clima contracultural, articulavam as influências do movimento estudantil de 1968, da nova esquerda e do pacifismo em um ideário de mudança social e existencial, de contestação à sociedade consumista e materialista, tendo como horizonte utópico uma vida livre das normalizações e repressões sociais e em harmonia com a natureza” (CARVALHO, 2006, p. 46).

As primeiras lutas ecológicas no Brasil datam dos anos 70 do século XX. Mas é principalmente nos anos 80 que o ecologismo entra em cena como um novo movimento social. Nesta década, o Brasil está em um contexto de redemocratização e abertura política, os novos movimentos sociais que nasciam tinham características contestatórias e libertárias da contracultura.

“Podemos dizer que o movimento ecológico no Brasil será resultado do encontro de dois contextos socioculturais: a) o contexto internacional da crítica contracultural e das formas de luta do ecologismo europeu e norte-americano; b) o contexto nacional, em que a recepção do ideário ecológico acontece no âmbito da cultura política e dos movimentos sociais do País, assim como da América Latina. No caso particular do Brasil, por exemplo, não se poderia pensar a questão ambiental sem também levar em conta as formas pelas quais foi sendo marcada por outros movimentos sociais, ao mesmo tempo em que os marcou” (CARVALHO, 2006, p. 50).

Carvalho (2006) afirma que, nos anos 80 e 90 do século XX, houve progressivo diálogo e aproximação entre as lutas ecológicas e os movimentos sociais urbanos, os

movimentos populares de um modo geral, a ação política da educação popular, da Igreja da libertação e das Comunidades Eclesiais de Base; ocorrendo mútua influência. Pode-se afirmar que o melhor exemplo de luta social local que adquiriu dimensões ecológicas, transformando-se em causa que recebeu apoio internacional, foi a dos seringueiros da Amazônia, sob a liderança de Chico Mendes.

Pode-se dizer que a Educação Ambiental é herdeira do debate ecológico. Está entre os ideais que visam construir novas maneiras da sociedade se relacionar com o meio ambiente.

“(...) a EA é concebida inicialmente como preocupação dos movimentos ecológicos com uma prática de conscientização capaz de chamar a atenção para a finitude e a má distribuição no acesso aos recursos naturais e envolver os cidadãos em ações sociais ambientalmente apropriadas. É em um segundo momento que a EA vai-se transformando em uma proposta educativa no sentido forte, isto é, que dialoga com o campo educacional, com suas tradições, teorias e saberes” (CARVALHO, 2006, p. 51-2).

A EA começa a ser objeto da discussão de políticas públicas, no plano internacional, pelos encontros promovidos pela Organização das Nações Unidas (ONU). Em 1972 ocorreu a I Conferência Internacional sobre Meio Ambiente, realizada em Estocolmo, Suécia. Em 1977, foi tema da I Conferência sobre Educação Ambiental em Tbilisi (na ex- URSS) e em 1997 da II Conferência, em Tessalônica, Grécia.

Essa preocupação mundial com a questão ambiental estimulou diversos países a promoverem políticas e programas em que a EA passa a integrar as ações de governo. No Brasil, Carvalho (2006) afirma que a EA aparece na legislação desde 1973, como atribuição da primeira Secretaria Especial do Meio Ambiente (Sema). Mas é principalmente nas décadas de 80 e 90 do século XX que a EA cresce e se torna mais conhecida, devido ao avanço da consciência ambiental.

Em 1999 foi aprovada a Política Nacional de Educação Ambiental no Brasil, sendo regulamentada em 2002,

“(...) em que a EA é instituída como obrigatória em todos os níveis de ensino e considerada componente urgente e essencial da educação fundamental. Com isso, o ensino fundamental tem sido objeto de políticas de capacitação do Ministério da Educação (MEC), o qual vem estimulando a internalização da questão ambiental como um dos temas transversais destacados pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) e tem buscado disponibilizar materiais didáticos e capacitação de professores em Educação Ambiental. Com relação à universidade, tem sido expressivo o crescimento dos cursos de formação de especialistas ambientais, tais como gestor, educador, analista, auditor, etc. Na pós-graduação *stricto sensu*, ou seja, em nível de mestrado e doutorado, vêm-se estruturando os programas de pós-graduação, os quais, com diferentes ênfases ambientais (ciências ambientais, desenvolvimento rural, desenvolvimento sustentável, etc.), formam hoje um conjunto de programas multidisciplinares, oferecendo formação para docentes e pesquisadores capazes de atuar nesse novo campo, tomado como um espaço eminentemente interdisciplinar” (CARVALHO, 2006, p. 24-5).

O evento não governamental mais significativo para o avanço da EA no Brasil foi o Fórum Global. Este ocorreu no ano de 1992, na cidade do Rio de Janeiro, paralelamente à Conferência da ONU sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente; conhecida como Rio-92. No Fórum Global estavam reunidas as ONGs e os movimentos sociais de todo o mundo, nesta ocasião foi formulado o *Tratado de Educação Ambiental para sociedades sustentáveis*, que definiu o marco político para o projeto pedagógico da EA.

“Esse tratado está na base da formação da Rede Brasileira de Educação Ambiental, bem como das diversas redes estaduais, que formam grande articulação de entidades não governamentais, escolas, universidades e pessoas que querem fortalecer as diferentes ações, atividades, programas e políticas em EA” (CARVALHO, 2006, p. 53-4).

A EA no Brasil, segundo Carvalho (2006, p. 54-5), tem buscado seguir uma perspectiva interdisciplinar.

“(...) acionando diversas áreas do conhecimento e diferentes saberes – também os não escolares, como os das comunidades e populações locais – e valorizando a diversidade das culturas e dos modos de compreensão e manejo do ambiente. No plano pedagógico, a EA tem-se caracterizado pela crítica à

compartimentalização do conhecimento em disciplinas. É, nesse sentido, uma prática educativa impertinente, pois questiona as pertencas disciplinares e os territórios de saber/poder já estabilizados, provocando com isso mudanças profundas no horizonte das concepções e práticas pedagógicas”.

Torna-se necessário conhecer alguns princípios que norteiam o *Tratado de Educação Ambiental para sociedades sustentáveis*. Vejamos algumas partes deste *Tratado*:

- “(...) 4. A Educação Ambiental não é neutra, mas ideológica. É um ato político, baseado em valores para a transformação social.
5. A Educação Ambiental deve envolver uma perspectiva holística, enfocando a relação entre o ser humano, a natureza e o universo de forma interdisciplinar.
6. A Educação Ambiental deve estimular a solidariedade, a igualdade e o respeito aos direitos humanos, valendo-se de estratégias democráticas e interação entre as culturas.
- (...)
9. A Educação Ambiental deve recuperar, reconhecer, respeitar, refletir e utilizar a história indígena e culturas locais, assim como promover a diversidade cultural, lingüística e ecológica. Isto implica uma revisão da história dos povos nativos para modificar os enfoques etnocêntricos, além de estimular a educação bilíngüe.
- (...)
11. A Educação Ambiental valoriza as diferentes formas de conhecimento. Este é diversificado, acumulado e produzido socialmente, não devendo ser patenteado ou monopolizado.
12. A Educação Ambiental deve ser planejada para capacitar as pessoas a trabalharem conflitos de maneira justa e humana.
13. A Educação Ambiental deve promover a cooperação e o diálogo entre indivíduos e instituições, com a finalidade de criar novos modos de vida, baseados em atender às necessidades básicas de todos, sem distinções étnicas, físicas, de gênero, idade, religião, classe ou mentais.
- (...)
15. A Educação Ambiental deve integrar conhecimentos, aptidões, valores, atitudes e ações. Deve converter cada oportunidade em experiências educativas de sociedades sustentáveis.
16. A Educação Ambiental deve ajudar a desenvolver uma consciência ética sobre todas as formas de vida com as quais compartilhamos este planeta, respeitar seus ciclos vitais e impor limites à exploração dessas formas de vida pelos seres humanos” (in CARVALHO, 2006, p. 58-9).

Podemos perceber que o *Tratado* inclui a Educação Ambiental dentro do movimento por um novo paradigma: o holístico (tópico 05). Afirma o caráter interdisciplinar da EA (tópico 05). Entende que a EA deve “recuperar, reconhecer, respeitar, refletir e utilizar (...) culturas locais (...). Isto implica uma revisão da história

dos povos nativos” (tópico 09). Aqui, podemos encontrar uma ponte para recuperar e utilizar (de forma interdisciplinar) os valores ecocêntricos do antigo Israel, contidos no Antigo Testamento. Contribuindo para a formação de novos valores relativos ao trato com o ambiente. A EA tem que promover o diálogo entre indivíduos e instituições, proporcionando uma relação de igualdade e tolerância (especificaremos aqui) entre as religiões (tópico 13). A EA deve integrar valores (tópico 15); deve ajudar a desenvolver uma consciência ética sobre todas as formas de vida que estão no planeta (tópico 16). Todos estes princípios, que destacamos, formam uma ponte para que se perceba que é possível utilizar os textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia como um instrumento que auxilia na formação de novos valores para a consciência ecológica. Contribuindo para a formação do “sujeito ecológico” (CARVALHO, 2006).

Carvalho (2006, p. 65) define o sujeito ecológico como um “(...) modo ideal de ser e viver orientado pelos princípios do ideário ecológico”. A autora acredita que a principal aspiração da EA é contribuir para a constituição de uma atitude ecológica. Neste sentido, a EA

“(...) traz consigo forte potencial para alimentar esse ideal de sujeito ecológico, ao mesmo tempo em que opera como importante mediação, pela qual esse ideal vai sendo transformado em experiências concretas de identificação e subjetivação de indivíduos e coletividades. (...) a EA está efetivamente oferecendo um ambiente de aprendizagem social e individual no sentido mais profundo da experiência de aprender. Uma aprendizagem em seu sentido radical, a qual, muito mais do que apenas prover conteúdos e informações, gera processos de formação do sujeito humano, instituindo novos modos de ser, de compreender, de posicionar-se ante os outros e a si mesmo, enfrentando os desafios e as crises do tempo em que vivemos” (CARVALHO, 2006, p. 69).

É exatamente para contribuir com o processo de construção de novos valores, com relação ao nosso modo de tratar o ambiente, que acreditamos ser possível resgatar os textos ecocêntricos do Antigo Testamento. Nestes textos encontramos forte

potencial para a formação de uma atitude ecológica, o objetivo principal da EA. São textos que podem ser incluídos no processo de construção do “sujeito ecológico” e não textos vistos apenas como tendo conteúdos ambientais.

Carvalho (2006, p. 79-80) acredita que a EA “(...) fomenta sensibilidades afetivas e capacidades cognitivas para uma leitura do mundo do ponto de vista ambiental”. A EA é vista como “(...) mediadora na construção social de novas sensibilidades e posturas éticas diante do mundo”. Certamente que os textos ecocêntricos do Antigo Testamento podem ser utilizados para promover sensibilidades afetivas, capacidades cognitivas e posturas éticas para a formação de uma consciência ecológica.

Refletindo sobre os fundamentos filosóficos do pensamento ecológico, Carvalho (2006, p. 139) afirma que o acolhimento e a reciprocidade são os norteadores éticos da relação do mundo humano com a natureza. A filosofia do pensamento ecológico

“(...) tem discorrido sobre o sentido do cuidar, do morar, do habitar o mundo em uma atitude de convivência amistosa, segundo a qual preservar e salvar é ‘deixar ser’ a terra e seus seres, acolhê-los e preservá-los na dignidade que lhes é própria, sem reduzi-los à condição de objetos, cujo único valor está em como podem ser utilizados”.

A cosmovisão ética, não-antropocêntrica e de integralidade entre o ser humano e a natureza, contida em textos do Antigo Testamento, está profundamente ligada aos fundamentos filosóficos do pensamento ecológico. Nestes textos da tradição do antigo Israel existe o sentido do cuidar, do morar e do habitar o mundo de maneira amistosa. De acolher e preservar a natureza, pois ela possui dignidade própria, já que não é considerada como objeto que está à mercê das vontades humanas. Ao ambiente está garantido o seu direito de “deixar ser”. “A reciprocidade, o acolhimento e o

reconhecimento de direitos iguais na relação entre as necessidades humanas e as condições ambientais são a utopia da EA” (CARVALHO, 2006, p. 141).

Com relação à dimensão político-pedagógica, a EA pode ser definida

“(...) como uma educação crítica voltada para a cidadania. Uma cidadania expandida, que inclui como objeto de direitos a integridade dos bens naturais não renováveis, o caráter público e a igualdade na gestão daqueles bens naturais dos quais depende a existência humana. Nesse sentido, uma EA crítica deveria fornecer os elementos para a formação de um sujeito capaz tanto de identificar a dimensão conflituosa das relações sociais que se expressam em torno da questão ambiental quanto de posicionar-se diante desta” (CARVALHO, 2006, p. 163).

Descrevendo sobre as ações de alguns grupos sociais no âmbito dos conflitos socioambientais, Carvalho (2006, p. 168) relata a luta em defesa do rio São Francisco, no sertão da Bahia. Este movimento foi liderado por padres franciscanos. O grupo desceu o São Francisco em 1993, durante vários meses. Pararam em cada comunidade para denunciar a degradação social e ambiental. É interessante perceber o relato feito pela autora e seu comentário posterior.

“Vale a pena descrever um flagrante da chegada dessa peregrinação ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, na região do médio São Francisco, Bahia. Entre as pessoas que receberam os peregrinos destacava-se um grupo de senhoras vestidas de branco que, com a fita do Apostolado da Oração cruzando suas vestes, seguravam uma grande faixa com os dizeres: ‘Quem desmata mata’. Essa imagem pode ser considerada emblemática. O que a faz possível? O que tornou plausível a cena em questão? Certamente, esse acontecimento testemunha uma das composições possíveis entre ideários diversos, como o religioso-popular e o ecológico, em que ambos os universos se entrelaçam e, ao mesmo tempo, se recriam mutuamente”.

A autora acredita que é possível existir um caminho de dialogicidade entre dois ideários diversos, no caso: o religioso-popular e o ecológico. Ocorrendo uma inter-relação entre os dois movimentos, em que ambos estão mutuamente se transformando.

A Educação Ambiental tem como objetivo fundamental à formação de uma atitude ecológica. “Essa atitude poderia ser definida, em seu sentido mais amplo, como

a adoção de um sistema de crenças, valores e sensibilidades éticas e estéticas orientado segundo os ideais de vida de um sujeito ecológico” (CARVALHO, 2006, p. 177).

Para Giesta (2002, p. 159), o objetivo da educação ambiental é promover o “(...) desenvolvimento de hábitos, atitudes e conhecimentos que levem a uma mudança de posicionamento dos cidadãos no ambiente natural”.

Carvalho (2006, p. 187) afirma que a internalização de um ideário ecológico emancipador

“(...) não se dá apenas por um convencimento racional sobre a urgência da crise ambiental. Tampouco os discursos catastróficos sobre o fim da vida no planeta e a supervalorização dos desastres ambientais – cujo risco pode ser o de associar sentimentos de medo e impotência à questão ambiental – podem, sozinhos, auxiliar na identificação de crianças e adolescentes com o ideário ecológico. A consciência dos riscos e a informação objetiva são importantes, mas desde que sejam acionadas em um contexto de relações de aprendizagem no qual se favoreça, sobretudo, a capacidade de ação dos sujeitos no mundo e sua vinculação afetiva com os valores éticos e estéticos dessa visão de mundo”.

A palavra ecopedagogia foi cunhada, no início dos anos 90 do século XX, por Francisco Gutiérrez. A ecopedagogia

“(...) é uma pedagogia para a **promoção da aprendizagem** do *sentido das coisas a partir da vida cotidiana*. (...) A ecopedagogia se propõe a realizar essa ‘organicidade’ (Freire) na promoção da aprendizagem, e isso só será conseguido numa relação democrática e solidária” (GADOTTI, 2000, p. 79-80, grifos do autor).

Para Gadotti (2000, p. 96-7, grifos do autor) a ecopedagogia não se opõe à educação ambiental.

“Ao contrário, para a ecopedagogia a educação ambiental é um pressuposto. A ecopedagogia incorpora-a e oferece estratégias, propostas e meios para a sua realização concreta. Foi justamente durante a realização do Fórum Global 92, no qual se discutiu muito a educação ambiental, que se percebeu a importância de uma pedagogia do desenvolvimento sustentável ou de uma *ecopedagogia*. Hoje, porém, a ecopedagogia tornou-se um movimento e uma perspectiva da educação maior do que uma pedagogia do desenvolvimento sustentável. Ela

está mais para a **educação sustentável**, para uma **ecoeducação**, que é mais ampla do que a educação ambiental. A educação sustentável não se preocupa apenas com uma relação saudável com o meio ambiente, mas com o *sentido* mais profundo do que fazemos com a nossa existência, a partir da vida cotidiana” (p. 96-7).

São princípios da ecopedagogia, de uma pedagogia da terra:

- “1 – O planeta como uma única comunidade.
- 2 – A Terra como mãe, organismo vivo e em evolução.
- 3 – Uma nova consciência que sabe o que é sustentável, apropriado, faz sentido a nossa existência.
- 4 – A ternura para com essa casa. Nosso endereço é a Terra.
- 5 – A justiça sociocósmica: a Terra é um grande pobre, o maior de todos os pobres.
- 6 – Uma pedagogia biófila (que promove a vida): envolver-se, comunicar-se, compartilhar, problematizar, relacionar-se, entusiasmar-se.
- 7 – Uma concepção do conhecimento que admite só ser integral quando compartilhado.
- 8 – O caminhar com sentido (vida cotidiana).
- 9 – Uma racionalidade intuitiva e comunicativa: afetiva, não instrumental.
- 10 – Novas atitudes: reeducar o olhar, o coração.
- 11 – Cultura da sustentabilidade: ecoformação. Ampliar nosso ponto de vista” (GADOTTI, 2000, p. 176).

Podemos perceber que os valores contidos nos textos ecocêntricos do Antigo Testamento estão em sintonia com os fundamentos da ecopedagogia. São valores que reconhecem o direito de existir da natureza (justiça sociocósmica), sem que ela esteja submetida às vontades dos seres humanos. Que promovem um olhar de ternura, cuidado para com o planeta Terra. Uma cosmovisão de integralidade de todos os elementos que compõem os ecossistemas da Terra. Novas atitudes firmadas na ética e no não-antropocentrismo.

Gadotti (2000, p.176) afirma que as pedagogias clássicas eram antropocêntricas.

“A ecopedagogia parte de uma consciência planetária (gêneros, espécies, reinos, educação formal, informal e não formal). Ampliamos o nosso ponto de vista. Do homem para o planeta, acima de gêneros, espécies e reinos. De uma visão antropocêntrica para uma consciência planetária, para uma prática de cidadania planetária e para uma nova referência ética e social: a civilização planetária”.

A cidadania ambiental pode ser entendida “(...) como o diálogo e a relação convergente de todos os seres que conformam a comunidade cósmica” (GUTIÉRREZ; PRADO, 1999, p. 37).

A idéia de uma cidadania planetária, nos dizeres de Gutiérrez e Prado (1999, p. 38), passa necessariamente pelo reconhecimento e pela prática da planetariedade.

“Um aspecto básico da planetariedade é sentir e viver o fato de que fazemos parte constitutiva da Terra: esse ser vivo e inteligente que pede de nós relações planetárias, dinâmicas e sinérgicas. Essa dimensão planetária nos obriga a criar novas relações e interações, novas formas de solidariedade para proteger toda a vida sobre a Terra e novas responsabilidades éticas como base para uma cidadania ambiental mundial”.

Educar para uma cidadania planetária é um desafio da ecopedagogia. Supõe o desenvolvimento de novas capacidades, como:

- sentir, intuir, vibrar emocionalmente (emocionar);
- imaginar, inventar, criar e recriar;
- relacionar e interligar-se, auto-organizar-se;
- informar-se, comunicar-se, expressar-se;
- localizar, processar e utilizar a imensa quantidade de informação da ‘aldeia global’;
- buscar causas e prever conseqüências;
- criticar, avaliar, sistematizar e tomar decisões;
- de pensar a totalidade (holisticamente)” (GUTIÉRREZ; PRADO, 1999, p. 65).

Para Ruscheinsky (2002, p.61), a proposta da ecopedagogia é a reposição da pedagogia da práxis.

“(...) consagrando a tensão entre teoria e prática, ela abrange a todas as dimensões da vida social. Nesse sentido, a proposta pedagógica ultrapassa a adesão a projetos de despoluição e/ou preservação, para vir a compreender um desenvolvimento social e sustentável. Ao mesmo tempo, pretende-se ir além da escola e impregnar toda a sociedade, todos os ambientes, a começar pela conversão da subjetividade”.

A ecopedagogia, segundo Ruscheinsky (2002, p. 67), visa à consolidação de uma consciência ecológica ampla, profunda e difusa. Para isso,

“(...) há de se investir em mudanças culturais que afetam a mentalidade, o comportamento como modo de pensar e agir, a cultura política, a visão de mundo, as representações sociais, a solidariedade e a participação. É a tentativa de desenhar e arquitetar a adoção de pontos de vista, de práticas e de movimentos sociais, assim como projetos políticos que dêem conta dos dilemas ambientais da atualidade”.

É possível perceber que tanto a educação ambiental como a ecopedagogia estão firmadas em uma proposta de mudança de paradigma; estão incluídas dentro do processo de formação do paradigma ecológico. Pelo que vimos, os ideais e fundamentos da educação ambiental e da ecopedagogia se fundem e estão profundamente ligados com os valores propostos pelos textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia.

A idéia de integridade e integralidade da criação (Gênesis 1,1-2,4a), a busca por uma “nova criação” (Gênesis 6-9), a necessidade da justiça sociocósmica (Êxodo 23,10-11 e Deuteronômio 22,6-7; 20,19-20 e 23,13-15), a interrelação de todos os elos que compõem o Planeta Terra (Salmos 104), o ser humano como cuidador, zelador e mordomo da criação (Salmos 08) e o não antropocentrismo (Jó) são valores que estão presentes nestes textos de tradição antiga, assim como, nos ideais da educação ambiental e da ecopedagogia. Estes textos representam, assim, uma preciosa fonte de sabedoria, que pode ser utilizada pela educação ambiental para a formação de uma consciência ecológica.

CONCLUSÃO

Vivemos tempos de busca por um novo paradigma. O paradigma da Modernidade não tem conseguido solucionar algumas questões importantes, como o fato do caótico estado ambiental em que nos encontramos neste início do século XXI. Torna-se urgente encontrar uma outra maneira de conviver com o planeta terra.

Neste sentido, o primeiro capítulo da dissertação se refere ao atual processo de busca pelo paradigma ecológico. Inicialmente, destacamos, brevemente, alguns ideais do paradigma da Modernidade, como: o desenvolvimento social é medido pelo crescimento econômico, que é contínuo e se assenta na industrialização e no desenvolvimento tecnológico infinito; a natureza é considerada matéria, só tem valor enquanto condição de produção; a produção assenta na propriedade privada dos bens de produção. Depois, visualizamos que este modo de pensar trouxe sérios problemas para a sociedade contemporânea, um deles é o problema da degradação ambiental. Em seguida, destacamos os novos ideais que estão construindo o paradigma ecológico, como: a abordagem holística, ecológica, ética, espiritual, ecofeminista, ecopedagógica e da educação ambiental. Finalizamos o capítulo destacando alguns fenômenos “naturais” que promoveram catástrofes neste início de século e afirmando que neste atual momento de busca por um novo paradigma é possível resgatar textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia e utilizar, de forma interdisciplinar, os valores contidos nestes textos na educação ambiental.

O segundo capítulo apresenta textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia. Inicialmente destacamos algumas questões históricas sobre interpretações bíblicas, em seguida vimos os novos começos na leitura bíblica latino-americana.

Depois foi feito um estudo sobre hermenêutica ecológica de textos bíblicos, para então se introduzir o estudo dos textos ecocêntrico do Antigo Testamento.

O primeiro texto foi Gênesis 1,1-2,4a, que contém o mito da criação, concluímos que este texto tem uma percepção de integridade de toda a criação, os seres humanos estão integrados no ambiente e Gênesis 6-9, que apresenta uma narrativa de desastre ecológico concluída com a formação de uma nova criação. O segundo texto foi Êxodo 23,10-11 em que considera a terra, os pobres e os animais como portadores de direitos de descanso e de alimentos, respectivamente, divinamente constituídos. O terceiro texto foi Deuteronômio 22,6-7, que retrata a lei de proteção de pássaros no ninho; Deuteronômio 20,19-20, que se posiciona contra o desmatamento indiscriminado e Deuteronômio 23,13-15 que propõe medidas de cuidado com o entorno em que vive o ser humano, em seu cotidiano. O quarto texto foi Salmos 104, que pensa ser a vida da criação uma incessante troca de energias e Salmos 8, que vê o ser humano como um mordomo de Deus na criação, aquele que gerencia e administra o universo em nome de Deus, que está em uma posição de zelador, cuidador, mordomo de Deus. O quinto e último texto foi o livro de Jó, que apresenta uma perspectiva não antropocêntrica da criação.

O terceiro capítulo expõe o movimento pela educação ambiental e pela ecopedagogia e destaca quais são os princípios norteadores destas. Afirma que estes princípios estão profundamente ligados com os valores culturais dos textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia. Conclui-se, assim, que estes textos ecocêntricos podem ser um material que venha auxiliar a educação ambiental e a ecopedagogia.

As idéias apresentadas nesta dissertação pretendem auxiliar no processo de construção do paradigma ecológico, através da percepção de que é possível resgatar textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia e utilizá-los na educação ambiental.

Acreditamos que novos estudos poderão ser feitos na busca por outros textos ecocêntricos, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento da Bíblia, que possam ser propostos como um material útil para a educação ambiental. É possível que se faça um estudo detalhado sobre a interrelação dos princípios da educação ambiental e da ecopedagogia com os valores ecológicos expressos nos textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia. Estudos que percebam como pode ser feito o processo de interdisciplinaridade entre a educação ambiental e os textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia. Estudos que vejam se têm ocorrido interdisciplinaridade entre a educação ambiental e o ensino religioso. Se o ensino religioso tem trabalhado com estes textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia e propondo um diálogo com a educação ambiental.

Muitos caminhos podem ser seguidos. O eixo condutor de todos eles deverá ser a busca por novos valores que nos orientem a cuidar de forma justa da nossa casa comum: o Planeta Terra. Os textos ecocêntricos do Antigo Testamento da Bíblia são fontes inspiradoras que contribuem para o processo de formação do “sujeito ecológico”.

REFERÊNCIAS

A *BÍBLIA SAGRADA*. Tradução em português por João Ferreira de Almeida, 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Ecocivilização: ambiente e direito no limiar da vida*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

BARROS DE SOUZA, Marcelo de. A terra e os céus se casam no louvor – Os Salmos e a ecologia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, v. 21, p. 50-62, 1995.

BOFF, Leonardo. *Nova Era: A civilização planetária*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Princípio-Terra: a volta à Terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995a.

_____. *Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995b.

_____. *Saber cuidar: ética do humano- compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1991.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

CROATTO, José Severino. A vida da natureza em perspectiva bíblica. Apontamentos para uma leitura ecológica da Bíblia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, v. 21, p. 42-49, 1995.

_____. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá – Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DIETRICH, L. J. *O grito de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1996.

DOBBERAHN, Friedrich Erich. Criação, meio ambiente e ecologia no Antigo Testamento. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 30, v.1, p. 47-58, 1990.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FRIGÉRIO, Téa. Esboço de uma reflexão bíblica sobre meio ambiente. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis; São Leopoldo, v. 38, p. 39-47, 1993.

GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da terra*. 2 ed. São Paulo: Peirópolis, 2000.

GARMUS, Frei Ludovico. Bíblia e ecologia. Aspectos fundamentais (Gn 1-11). *Grande Sinal*. Petrópolis, v. XLVI, p. 275-290, 1992.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERSTENBERGER, Erhard S. "Sujeitai a Terra". Acerca da mitologia do poder. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 33, p. 227-238, 1993.

GEBARA, Ivone. Dios: aproximación ecofeminista al misterio mayor. *Con-spirando: Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*, Santiago, n. 23, p. 24-25, mar. 1998.

GIESTA, Nágila Caporlíngua. Histórias em quadrinhos: recursos da educação ambiental formal e informal. In: RUSCHEINSKY, Aloísio (Org.). *Educação ambiental: abordagens múltiplas*. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 157-168.

GUTIÉRREZ, Francisco; PRADO, Cruz. *Ecopedagogia e cidadania planetária*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 1999 [Guia da escola cidadã; v. 3].

IANNI, Otavio. *Enigmas da modernidade-mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

KENSKI, R. O começo do fim. *Super Interessante*, out. 2005, p. 44-54.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna e Nelson Boena. São Paulo: Perspectiva. 1996.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. Tradução de Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1992.

LEÃO, I. Os perigos da ação humana. *Jornal da USP*, São Paulo, 3 a 9 nov. 2003, p. 07.

NAKANOSE, Shigeyuki. Para entender o livro do Deuteronômio. Uma lei a favor da vida? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n.23, p. 176-193, 1996.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Ed. Imprensa Metodista, 1985.

RAJCZUK, L. Um mundo possível, na visão de Fritjof Capra. *Jornal da USP*, São Paulo, p. 14, 18 a 24 ago. 2003.

REIMER, Haroldo. Criação: complexo espaço-planetário. Uma leitura de Jó em perspectiva ecológica. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 4, p. 643-657, 2002.

_____. Textos sagrados e educação ambiental. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 133-154, 2003.

_____. A casa global. Sobre textos bíblicos em perspectiva ecológica no ensino religioso. In: SILVA, Valmor. *Ensino religioso*. Educação centrada na vida. São Paulo: Paulus, p. 49-72, 2004.

_____. *Toda criação*. Bíblia e Ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006a.

_____. Pobre Sujeito. Sobre o direito dos empobrecidos no livro de Jó, *Profecia e esperança*: um tributo a Milton Schwantes. In: DREHER, Carlos A. *et al.* (Org.). São Leopoldo: Oikos, 2006b. p. 240-256.

_____. *Gênesis*. Casa comum: espaço de vida, cuidado e felicidade, São Leopoldo, CEBI, 2007 [Série: A Palavra na Vida, n. 233].

RESS, Mary Judith. Las fuentes Del ecofeminismo: una genealogia. *Con-spirando*: Revista de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología: ecofeminismo: hallazgos, preguntas, provocaciones, Santiago, n. 23, p. 2-8, mar. 1998.

RICHTER REIMER, Ivoni. Terra, relações de poder e mulheres: realidades, símbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento. *Caminhos*, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 55-68, 2003.

_____. Bíblia e hermenêuticas de classe, gênero e etnia. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas*: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p 33-48.

RUETHER, Rosemary Radford. Ética, espiritualidad y ecologia: algunas reflexiones en torno al ecofeminismo. *Con-spirando*: Revista de Ecofeminismo, Espiritualidade y Teologia: ética y ecofeminismo, Santiago, n. 17, p. 2-6, set. 1996.

_____. *Mulheres curando a terra*: mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião. Tradução de Sylvia Márcia K. Belinky. São Paulo: Paulinas, 2000.

RUSCHEINSKY, Aloísio. As rimas da ecopedagogia: uma perspectiva ambientalista. In: RUSCHEINSKY, Aloísio (Org.). *Educação ambiental*: abordagens múltiplas. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 61-72.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Volume 1: Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SCHWANTES, Milton. Anotações sobre novos começos na leitura bíblica. Releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 11-32.

_____. *Gênesis 1-11*. Vida, Comunidade e Bíblia, São Leopoldo, CEBI, 2007 [Série: A Palavra na Vida, n. 231/232].

SEIBERT-CUADRA, Ute. La persona desde una perspectiva ecofeminista: una conversación con Ivone Gebara. *Con-spirando: ética y ecofeminismo*, Santiago, n. 17, p. 20-5, set. 1996.

SIMKINS, Ronald A. *Criador e criação: A natureza na mundividência do antigo Israel*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2004.

SOAVE BUSCEMI, Maria. Do ego-centrismo para o eco-centrismo? Uma dança de relações de cura... Passos para uma teologia ecofeminista. *Ecofeminismo: novas relações, nova terra, novos céus...*, São Leopoldo, CEBI, n. 174, p. 58-70, 2002. [Série: A Palavra na Vida: n. 174].

STORNIOLO, Ivo. Ecologia no Deuteronômio? *Mosaicos da Bíblia*, São Paulo, v. 8, p. 17-19, 1992.

TERNAY, Henri de. *O livro de Jó*. Da provação à conversão um longo processo. Petrópolis: Vozes, 2001.

TRAPASSO, Rosa Dominga. Ecofeminismo: Revisando nuestra conexión con la naturaleza. *Con-spirando*, Santiago, n. 4, p. 2-6, jun. 1993.

UEHLINGER, Christoph. O clamor da terra. Perspectivas bíblicas para o tema "ecologia e violência". *Concilium*, Petrópolis, n. 261, p. 52-71, 1995.

VAAGE, L. Do meio da tempestade: a resposta de Deus a Jó. Sabedoria bíblica, ecologia moderna, vida marginal. Uma leitura de Jó 38,1-41,6. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 21, p. 63-77, 1995.

WALDMAN, Maurício. Eco-kasher e oiko-menismo. *Ribla*, Petrópolis; São Leopoldo, v. 23, p. 28-31, 1996.

WANDERMUREN, Marli. A lei do ano sabático. Para que os pobres achem o que comer – Um estudo de Êxodo 23,10-11,51. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes, n. 33, p. 51-63, 1999.