

DOMINAR OU CUIDAR? PERSPECTIVAS DECOLONIAIS PARA UMA ÉTICA AMBIENTAL ECOTEOLÓGICA EMANCIPATÓRIA EM DIALOGICIDADE COM A EDUCAÇÃO TRANSFORMADORA

TO DOMINATE OR TO CARE? DECOLONIAL PERSPECTIVES FOR AN
EMANCIPATORY ECOTHEOLOGICAL ENVIRONMENTAL ETHICS IN
DIALOGICITY WITH TRANSFORMATIVE EDUCATION

¿DOMINAR O CUIDAR? PERSPECTIVAS DECOLONIALES PARA UNA ÉTICA
AMBIENTAL ECOTEOLÓGICA EMANCIPATORIA EN DIALOGICIDAD CON
LA EDUCACIÓN TRANSFORMADORA

Vinicius Couto

● Doutor em Ciências da Religião (UMESP), com pós-doutorado em Educação, Artes e História (Mackenzie). Mestre em Educação (UMESP). Atualmente, doutorando em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Professor na FAESP e da FABAD. Membro do Grupo de Pesquisa Philosophia, Educação e Sustentabilidade (PhiloEduS).

Wellington Aires da Cruz Pereira

● Doutorando em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Mestre em Educação Sociocomunitária (UNISAL). Professor na FATEC AMERICANA e na ETEC Prof. Dr. José Dagnoni. Membro do Grupo de Pesquisa Philosophia, Educação e Sustentabilidade (PhiloEduS).

RESUMO

O presente artigo analisa o verbete hebraico **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*) — geralmente traduzido na direção de “dominar” — em Gênesis 1:26 e 28, propondo uma releitura para o sentido de “cuidar”, recomendando, a partir dessa discussão, horizontes para uma educação ecoteológica que dialoga com a decolonialidade e a educação transformadora. Partimos da seguinte problematização: o verbete **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*), presente em Gênesis 1:26 e 28, traz a ideia de domínio ou de cuidado? Como podemos, a partir dessa releitura, pensar em caminhos educacionais para uma ecoteologia integral? Deste modo, nosso objetivo é trabalhar, propositivamente, caminhos para uma educação ecoteológica crítica que saia da noção de domínio da criação para o cuidado do planeta. E nossos objetivos específicos são: (i) compreender a visão neoliberal de domínio ambiental; (ii) avaliar criticamente a ideia de domínio numa perspectiva decolonial; (iii) analisar o vocábulo hebraico **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*), quanto a dominar, propondo uma tradução alternativa no sentido de cuidado; e (iv) apontar caminhos para uma educação ecoteológica decolonial e transformadora. A pesquisa segue uma metodologia de análise semântica associada à hermenêutica crítica contextual. Acreditamos que a pesquisa se justifica num cenário em que a cristandade tende a olhar para a criação sob duas perspectivas: de uso irrestrito, numa ótica neoliberal; e escapista, não dando atenção alguma às pautas ambientais. Nesse sentido, o artigo pode servir como um instrumento de conscientização e de amplificação das discussões ambientais.

Palavras-chave: Domínio; Ecoteologia; Decolonialidade; Cuidado da Terra; Educação transformadora.

ABSTRACT

This article analyzes the Hebrew word **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*) — generally translated as “to dominate” — in Genesis 1:26 and 28, proposing a reinterpretation of the meaning of “to care.” Based on this discussion, we recommend approaches for an ecotheological education that engages with decoloniality and transformative education. We begin with the following problematization: does the word **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*), present in Genesis 1:26 and 28, convey the idea of dominion or care? How can we, based on this reinterpretation, consider educational pathways toward an integral ecotheology? Thus, our goal is to purposefully develop pathways toward a critical ecotheological education that moves beyond the notion of dominion over creation to care for the planet. Our specific objectives are: (i) to understand the neoliberal vision of environmental dominion; (ii) critically evaluate the idea of dominion from a decolonial perspective; (iii) analyze the Hebrew word **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*), meaning “to dominate,” proposing an alternative translation to mean “care”; and (iv) point to paths for a decolonial and transformative ecotheological education. The research follows a methodology of semantic analysis associated with contextual critical hermeneutics. We believe it is justified in a context in which Christianity tends to view creation from two perspectives: unrestricted use, from a neoliberal perspective; and escapist, paying no attention to environmental issues. In this sense, the article can serve as a tool for raising awareness and amplifying environmental discussions.

Keywords: Dominion; Ecotheology; Decoloniality; Earthcare; Transformative Education.

RESUMEN

Este artículo analiza la palabra hebrea **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*) — generalmente traducida como “dominar” — en Génesis 1:26 y 28, proponiendo una reinterpretación del significado de “cuidar”. Con base en esta discusión, recomendamos enfoques para una educación ecoteológica que se involucre con la decolonialidad y la educación transformadora. Comenzamos con la siguiente problematización: ¿la palabra **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*), presente en Génesis 1:26 y 28, transmite la idea de dominio o cuidado? ¿Cómo podemos, con base en esta reinterpretación, considerar caminos educativos hacia una ecoteología integral? Por lo tanto, nuestro objetivo es desarrollar deliberadamente caminos hacia una educación ecoteológica crítica que vaya más allá de la noción de dominio sobre la creación para cuidar el planeta. Nuestros objetivos específicos son: (i) comprender la visión neoliberal del dominio ambiental; (ii) evaluar críticamente la idea de dominio desde una perspectiva decolonial; (iii) analizar la palabra hebrea **וָיָרַדְוּ** (*wəyirdû*), que significa dominar, proponiendo una traducción alternativa que signifique cuidado; y (iv) señalar caminos para una educación ecoteológica decolonial y transformadora. La investigación sigue una metodología de análisis semántico asociada a la hermenéutica crítica contextual. Creemos que se justifica en un contexto en el que el cristianismo tiende a ver la creación desde dos perspectivas: la de uso irrestricto, desde una perspectiva neoliberal; y la de escapismo, sin prestar atención a las cuestiones ambientales. En este sentido, el artículo puede servir como herramienta para sensibilizar y ampliar el debate ambiental.

Palabras clave: Dominio; Ecoteología; Decolonialidad; Cuidado de la Tierra; Educación Transformadora.

INTRODUÇÃO

No texto bíblico de Gênesis 1:26 e 28, encontramos um verbete hebraico, *וַיִּרְדּוּ* (*wəyirdû*) (Clines, 2011, vol. 7, p. 419; Jenni; Westermann, 1997, p. 883-884) que tem sido traduzido frequentemente, nas versões em português, como alguma ação imperativa do verbo “dominar” (conforme Tabela 1, mais adiante). Diante disso, qual é a melhor tradução para esse verbete, especificamente? Analisamos a palavra em questão, propondo outro caminho interpretativo, de que seja traduzido no sentido de “cuidar”, com base em análises lexicais (Clines, 2011, vol. 7; Jenni; Westermann, 1997). Ou seja, ao invés de dominar a terra, deve-se cuidar dela. Porém, não queremos ficar estáticos tão somente na discussão semântica e ampliamos nossa problematização para a seguinte questão: de que maneira podemos, a partir dessa releitura interpretativa, pensar em caminhos educacionais para uma ecoteologia integral, a fim de sairmos da teoria para o campo da prática? Isso nos leva ao percurso da escrita do artigo, que relataremos no parágrafo seguinte.

Para isso, adotamos uma metodologia de análise semântica integrada à hermenêutica crítica contextual inspirada em Paul Ricoeur (1981), entendendo o texto bíblico como discurso que, ao mesmo tempo, diz algo e remete a um “mundo do texto” aberto à refiguração ética. Nesse horizonte, o estudo do campo lexical não se restringe à etimologia, mas passa pelo movimento explicação–compreensão: descrevem-se usos, sentidos e redes semânticas e, em seguida, interpreta-se como esses sentidos foram apropriados em contextos históricos marcados por relações de poder, ideologia e violência simbólica. Tal procedimento permite desvelar tanto o potencial crítico-utópico do texto quanto suas leituras capturadas por projetos coloniais e neoliberais associados à ideia de domínio, reabrindo a possibilidade de novas configurações de sentido orientadas à responsabilidade, ao cuidado com a criação e a uma práxis ecoteológica transformadora.

Iniciamos a pesquisa com uma abordagem contextual, visando a compreensão de como a visão neoliberal trata da temática de domínio no âmbito ambiental. Compreender essa perspectiva é importante já que, a partir dos anos 70, o neoliberalismo, como um conjunto de transformações de ordem política, econômica e ideológica, incrementou a concentração de riquezas, em parte oriundas da ação predatória do sistema capitalista em relação à natureza, exacerbando os problemas ambientais (Soares, 2020). Nesse sentido, países do sul global foram colocados na condição principal de exportadores de commodities e dependentes de extrativismo em larga escala, com a contribuição da fragilização das regulações ambientais e privatização de recursos naturais. O Consenso de Washington, com sua formulação típica do neoliberalismo, coloca a América Latina como exemplo claro do lugar das economias periféricas na ordem mundial, e esse lugar não é o de autonomia e liberdade, ao contrário do que se tem como válido nos países centrais do capitalismo (Batista, 2001).

Em seguida, partimos para uma avaliação crítica da ideia anterior de domínio, na lógica de mercado neoliberal, agora a partir de uma perspectiva decolonial (Caudau, 2003). Nosso próximo passo é entrar na análise semântica do vocábulo hebraico *וַיִּרְדּוּ* (*wəyirdû*) (Clines, 2011, vol. 7, p. 419; Jenni; Westermann, 1997, p. 883-884), que, usualmente, tem sido traduzida nas relações de “dominar”, em português; ao revisitarmos o verbete, em diálogo com especialistas do hebraico, propomos uma tradução alternativa, dando sentido de “cuidado”. Finalmente, apontamos caminhos para uma educação ecoteológica que esteja em dialogicidade com as perspectivas decolonial e transformadora, visando, teleologicamente, uma práxis ambiental.

DOMÍNIO NEOLIBERAL E SUA RELAÇÃO COM AS QUESTÕES AMBIENTAIS

O neoliberalismo, como ideologia político-econômica dentro do sistema capitalista, ou, como analisa Klein (2017, p. 94), “uma forma extrema de capitalismo” que ganha força na década de 1980, é o que orienta as elites mundiais em seu projeto colonial de exclusão e eliminação daqueles que são vistos como diferentes, menos humanos, não dignos de direitos ou dignidade. Para Santos (2022, p. 51), os três principais modos de dominação na modernidade “são o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, os quais operam articuladamente”.

A Forbes, uma revista de negócios dos Estados Unidos, publicou em meados da década de 90 a seguinte declaração:

As corporações foram colocadas neste mundo, afinal, para lucrar, e, para algumas pessoas,

a maximização do lucro nunca parecerá muito diferente da ganância. Mas os lucros, é claro, pagam pelos equipamentos e tecnologias mais recentes, que geram crescimento econômico e mais empregos. Se as corporações não fossem gananciosas desse jeito, elas iriam à falência — e então todos nós estaríamos em apuros (Elkington, 1999, p. 24, tradução nossa).

Dessa forma se apresenta discursivamente a lógica neoliberal. Um sistema em que, para além de qualquer preocupação ambiental ou com a vida, as empresas utilizam-se da gana por lucro para se manter na eterna disputa pela sua posição de poder. Os impactos que esse jogo possa vir a causar parecem ser efeitos colaterais inevitáveis. Promete-se o “desenvolvimento econômico” e “mais empregos”, a despeito das condições em que ocorrem tal desenvolvimento e aumento de postos de trabalho. Para que se mantenha a superestrutura para a viabilização desse processo de maximização de lucros, é preciso eliminar obstáculos, tais como regulações que priorizem a vida e o meio ambiente.

Como definem Bertazi e Colacios (2023) a agenda neoliberal objetiva a reforma estatal, social e jurídica, de modo que as decisões do mercado se sobreponham às demandas sociais. Tanto é assim que muitas das crises que derivam do modo de produção capitalista e dos seus problemas estruturais fazem emergir a desigualdade, a fome, as crises sanitárias e, inegavelmente, as crises ambientais (Silva Filho, 2022).

Nesse sentido, o domínio econômico neoliberal une-se de forma simbiótica ao projeto neocolonial e ao patriarcado para impor modos de ser e viver, de trabalhar e consumir e, até mesmo, como assevera Achille Mbembe (2018) ao tratar da soberania do poder, decretar quem deve viver ou morrer. Válido aqui ressaltar que a soberania do poder, como discutida por Mbembe, liga-se principalmente ao poder estatal, contudo não se pode esquecer de que, em uma perspectiva neoliberal, “os governos existem para criar as condições ideais a fim de que os interesses privados maximizem seus lucros e sua riqueza” (Klein, 2017, p. 94), ou seja, o poder público, cooptado pelos interesses privados, recorre a estratégias definidas pelo capital para promover a acumulação em detrimento da justiça social. Tais estratégias têm como alicerce, dentre outros elementos, a visão racista que valida apagamentos ontológicos e epistêmicos. Não existiria neoliberalismo sem a promoção da injustiça e da corrupção, o que envolve políticas que ataquem direitos de minorias raciais e sexuais, afinal, a divisão das pessoas em guerras que envolvam segregar é uma forma de promover a divisão para a conquista (Klein, 2017).

Contudo, como afirma Gentili (1996), não se pode reduzir a empreitada neoliberal apenas a questões materiais, de levar a cabo reformas estatais que concretizem o projeto capitalista; é necessário, para além da materialidade, promover uma ofensiva ideológica, dominando as subjetividades para que a adesão da sociedade legitime as estruturas impostas pelo poder econômico. Dessa forma, ainda de acordo com o autor, o domínio do discurso é fundamental para que, além do campo econômico, controle-se o campo cultural, moldando convicções e conferindo coerência às intervenções neoliberais.

As pessoas passam a aderir ideologicamente a uma agenda que suprime direitos, aumenta desigualdades, massacra subjetividades, silencia vozes dissonantes e perpetua uma visão individualista que, em última instância, dificulta a resistência e a luta por melhores condições de vida. Em vista disso, passam a ser aceitas as ferramentas utilizadas pelo sistema para implementar a perspectiva neoliberal de sociedade, que são, segundo Klein (2017, p. 95) “privatização da esfera pública, desregulamentação da esfera corporativa e impostos mais baixos em decorrência do corte de serviços públicos, tudo isso assegurado por acordos comerciais que beneficiam as empresas”. A desregulamentação da esfera corporativa permite que sejam desenvolvidas, praticamente sem fiscalização e ao bel-prazer dos oligopólios, ações de grande impacto ambiental, com desmatamento, poluição e extinção de ecossistemas.

Essa realidade ameaça a existência de comunidades inteiras, sejam indígenas, quilombolas ou outras que não se enquadram naquilo que é considerado humano. O pensamento decolonial denuncia que essa lógica moderna “fora imposta desde a colonização das Américas e Caribe, com o objetivo de classificar quem era considerado humano – o colonizador – e não humano – o colonizado” (Sousa; Cruz, 2023, p. 2).

A questão ambiental passa também, como não poderia deixar de ser, por uma estratégia discursiva importante para manter o nexos neoliberal, uma vez que:

[...] as mudanças climáticas detonam o suporte ideológico sobre o qual se apoia o conservadorismo contemporâneo. Admitir que a crise climática é real é admitir o fim do projeto neoliberal. É por isso que a direita está se rebelando contra o mundo físico, contra a ciência (o que levou centenas de milhares de cientistas em todo o mundo a participar da Marcha pela Ciência em abril de 2017, a fim de defender coletivamente um princípio que na verdade não deveria precisar de defesa: que saber o máximo possível a respeito do nosso mundo é uma coisa boa). Mas há uma razão para a ciência ter se tornado um campo de batalha: porque vem revelando cada vez mais que a atividade neoliberal como de costume leva a uma catástrofe que ameaça nossa espécie (Klein, 2017, p. 96–97).

Portanto, o negacionismo científico e os ataques às universidades de forma sistemática não podem ser vistos de maneira descontextualizada. Esses processos fazem parte da manutenção do sistema vigente, pois pensar a natureza de maneira não predatória e não vertical significa diminuir o lucro, considerar formas diferentes de viver e abandonar a hierarquização dos seres. Diante desse quadro, como o domínio neoliberal se manifesta em relação ao meio ambiente? Como afirmam Nóbrega e Barbosa (2024, p. 153)

A questão energética tem aprofundado a disputa dos territórios para a exploração hídrica, eólica, solar, mineral e da biodiversidade, acentuando os conflitos no campo e um processo de despojo e de desterritorialização forçada de muitos povos originários, das florestas e das águas em diferentes países da região.

Nos últimos anos, as questões acima apresentadas expuseram de forma bastante clara que a preservação ambiental e o respeito aos territórios ocupados por quilombolas e indígenas são mais uma pauta discursiva do que uma prioridade no sistema capitalista. Chega-se a afirmar, em uma perspectiva argumentativa neoliberal, que a exploração intensa dessas áreas levará desenvolvimento e oportunidades para as comunidades locais, quando, na verdade, a ligação com a terra, os modos de vida e a cultura desses povos são colocados em risco (Cataia; Duarte, 2022).

A racionalidade neoliberal se coloca como elemento fundamental para barrar ações coletivas que alterem de forma drástica o comportamento predatório de empresas que exploram recursos naturais e provocam grande impacto ambiental, uma vez que, para tanto, há a necessidade de investimentos na esfera pública, em áreas como a regulação e transformação das fontes de energia, a eficiência energética, a implementação de transporte público em detrimento do transporte individual (Klein, 2017). Essa perspectiva apresenta-se totalmente contrária aos interesses capitalistas, uma vez que a manutenção dos lucros estratosféricos depende de menos regulação e menos investimentos públicos. A lógica do bem comum não poderia suplantá-lo o que o neoliberalismo estabelece: uma sociedade regida pelo mercado e pelo individualismo.

Muitas vezes, pensar “verde” significa promover o hábito de consumir produtos locais, favorecendo a atividade comercial que gere menos impacto ambiental, condição que se opõe ao livre mercado e a atuação das empresas que em suas práticas agressivas que engolem os negócios locais (Klein, 2017). Hoje, algumas poucas corporações controlam diversas marcas e produtos em escala mundial, dominando o mercado e moldando hábitos de consumo globalmente. Suas práticas predatórias e os seus resultados são evidentes, mas, mais uma vez, o capitalismo neoliberal constrói narrativas para suavizar a imagem que possa transparecer.

O discurso ecológico ganha, assim, força nas últimas décadas, diante dos cenários de crises ambientais e de esgotamento de recursos naturais. O *greenwashing*, ou propaganda hipócrita de práticas sustentáveis, se consolida como estratégia de empresas e organizações para continuar a exaurir recursos e poluir, mas manter uma imagem que não demova consumidores de adquirir seus produtos ou prestigiar suas marcas, afinal, como

é comum ao mundo capitalista, são necessárias estratégias para se reinventar diante das crises, garantindo a sua própria manutenção (Tragtenberg, 2012).

Nesse contexto, o agro torna-se *pop*, mas também é um dos principais responsáveis, no século XXI, pela intensificação da acumulação por espoliação, processo no qual os territórios são o objeto da voracidade do capital transnacional, que aliado à ação de monopólios e ao neoextrativismo, promove a manutenção das contradições próprias do capitalismo periférico na América Latina, subordinado aos interesses dos países centrais (Nóbrega; Barbosa, 2024). A riqueza econômica produzida pelo agronegócio contrasta, de maneira geral, com a pobreza das comunidades locais, a ausência de serviços públicos e a precarização do trabalho, que por vezes é análogo à escravidão.

Compreender como se constrói esse mundo de contrastes, com opulência de um lado e miséria do outro, com conhecimentos validados e universais numa ponta e apagamentos ontológicos e epistêmicos na outra, demanda refletir sobre a colonização e o seu legado: a colonialidade.

DOMÍNIO NUMA RELEITURA DECOLONIAL E SUA RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE

A colonialidade, conceito que engloba mais do que processos políticos de colonização formal, constitui uma maneira de dominação que inferioriza grupos humanos não-europeus, operando na divisão racial do trabalho e menosprezando as capacidades cognitivas de pessoas racializadas; isso se manifesta nas tentativas de diminuir e até eliminar culturas numa clara expressão de racismo epistêmico (Candau; Ivenicki, 2024). Dessa forma, a decolonialidade questiona a colonialidade, no sentido de valorizar epistemologias marginalizadas, bem como o caráter hegemônico do pensamento eurocêntrico.

Com origem na América Latina, os estudos decoloniais nos anos 1990 e apontam que o fim do colonialismo legou aos países agora politicamente independentes uma herança de colonialidade, uma idealização racial globalizante da realidade que se instala em aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais da vida na contemporaneidade (Santos, 2022). Quijano (2019) assevera que a dominação colonial que persiste mesmo após o fim da colonização oficial se trata de uma colonização do imaginário dos dominados, agindo na interioridade desses imaginários, se tornando parte deles. Essa internalização é uma maneira poderosa de subjugar o outro e, para além disso, fazê-lo reproduzir o paradigma internalizado.

Nessa perspectiva, não basta reconhecer as estratégias coloniais. Mignolo (2020) declara que é necessário romper radicalmente com o projeto global colonial, reconhecendo históricas locais, não como revisionismo, mas como ruptura que se consubstancia na busca de uma lógica diferente, e substituindo o universalismo abstrato por conhecimentos múltiplos, advindos de hegemonias outras. A esse respeito, Patricia Gómez argumenta que

As memórias vivas e os aprendizados coletivos que carregam as lutas pessoais, coletivas e comunitárias figuram entre outras formas de relação em dissidência frente à racionalidade canibalística. Grande parte do conhecimento tecno-científico que circula nos indicadores de qualidade, sob a premissa do conhecimento universal, sustenta uma única história, uma civilização e uma realidade, negando outras civilizações, histórias e realidades que sobrevivem em mundos dissidentes e alternativos à ordem existente. (Gómez, 2016, p. 296, tradução nossa)

Essa ruptura com lógicas homogeneizantes aplica-se também às questões ambientais? É possível se distanciar das previsões apocalípticas relacionadas ao clima e ao esgotamento da natureza sem romper com a lógica que trouxe a humanidade até o ponto em que se encontra?

Falar de domínio em uma perspectiva decolonial demanda um exercício semântico. O dicionário Michaelis online (“Domínio”, [S.d.]) traz algumas definições do termo “domínio” que podem permitir uma reflexão que se relaciona com o que se propõe neste artigo. A primeira delas diz: “Autoridade, poder ou influência dominadora; dominação, império, supremacia: O domínio do capital. O domínio do mais forte.”; a segunda aponta: “Autoridade e controle que se impõem

a grupos antagônicos pelos mecanismos de coerção”; outra ainda explica tratar-se de “Direito de propriedade que se tem sobre alguma coisa, especialmente sobre bens imóveis”. Em todos esses significados há uma ideia de verticalidade, seja como hierarquia, seja como controle ou posse. Aproximar-se da natureza como dominador, em uma posição superior – inclusive não se reconhecendo como parte dela – resume, de certa maneira, a racionalidade capitalista. Boaventura de Sousa Santos, ao discorrer sobre ecologia e dominação, afirma:

[...] Os três modos principais de dominação baseiam-se na mesma concepção cartesiana do divisor de águas entre os seres humanos e a natureza, tendo a natureza como uma entidade inerte, um imenso recurso à disposição da humanidade. De acordo com isso, os seres humanos que se consideram próximos à natureza não são, na verdade, plenamente humanos: são sub-humanos, como no caso dos corpos racializados e sexualizados. Aceita-se amplamente que essa concepção da divisão humano/natural seja responsável pela iminente catástrofe ecológica durante o período de pandemias intermitentes que ainda está em seu início. (Santos, 2022, p. 67)

Essa cisão entre humanidade e o mundo natural é a essência dos processos de dominação. Como bem explica Santos (2022), essa realidade é a chave para a leitura das crises climáticas que nos assombram. A atuação do capitalismo neoliberal, além de promover a percepção da natureza como uma fonte de recursos, relega à condição de subcategoria as populações que apresentam uma conexão com o mundo natural nos seus modos de ser, viver e conhecer. Assim, essas vidas que estariam em condição de inferioridade não merecem atenção, sequer teriam o direito de existir. Se persistirem na ideia de viver, devem se submeter àquilo que é estabelecido como normal, como civilizado, como digno. “Império” e “supremacia”, palavras que são apresentadas como sinônimo de domínio, se encaixam perfeitamente à relação humanidade-natureza moldada pela versão extrema do capitalismo. A esse respeito, Martins et al. (2023, p. 6) afirmam que tal cenário se constrói sobre

[...] relações sociais opressoras, da dominação de um determinado grupo social com poder político, social e econômico contra um outro grupo social desprovido de quase tudo; sujeitos de povos originários, tradicionais, das camadas populares, de movimentos sociais. Fazendo com que territórios, saberes, fazeres e afetos sejam tomados ou apagados. Sujeitos sendo expulsos ou mortos por esse “rolo compressor” que se autodenomina de processo civilizador, e que ignora a existência de corpos, comunidades, saberes, ecossistemas, memórias e leituras da vida diversas.

A desumanização, a negação do direito de existência e o extermínio dos povos caracterizam um quadro de ontoepistemicídio. Eliminar formas de ser e conhecer o mundo não é consequência natural do “progresso”, mas parte de um projeto diante do qual essas comunidades e suas maneiras de viver tornam-se obstáculos ao lucro exacerbado. O progressismo, aliás, como processo atrelado a uma cosmovisão eurocêntrica, contribui para essa visão binária e que objetifica o planeta. A esse respeito, Maffesoli (2021) argumenta que o progressismo é resultado lógico da visão do messianismo semita, que se inclina a considerar o mundo como objeto que o ser humano precisa dominar; esse desprezo pela Terra seria, na visão do autor, resultado da espera por um paraíso prometido. Nessa perspectiva, esse mundo passará e, portanto, não merece cuidado ou preocupação, pois há algo melhor no fim de tudo, conclusões que se distanciam daquelas de muitos povos originários. Essas diferenças não se resumem à valoração espiritual do mundo em que se vive, mas alcança, dentre outras coisas, a definição do que é propriedade.

A noção de “domínio” como propriedade de valor monetário não é, via de regra, a praticada por grupos indígenas naquilo que se refere à terra. A atuação de entidades públicas e privadas na questão da terra, por

meio de aparatos legais ou de exploração de recursos, subverte a relação dos indígenas com o território, já que esta envolve a posse herdada imemorialmente, definida também pelo transcendente, pelo equilíbrio, pela preservação do espaço e do modo de vida para as gerações futuras (Rodrigues; Rodrigues; Urquiza, 2021) intitulado “A Dinâmica Migratória dos Povos Tradicionais Fronteiriços no Estado do Mato Grosso do Sul e os Reflexos da Mensagem de Veto nº 163/2017”, o qual se insere em projeto mais amplo (OGUATA GUASU E TERRITÓRIO: Uma análise antropológica da mobilidade Guarani nas fronteiras de Mato Grosso do Sul. Para ribeirinhos, quilombolas, camponeses, pescadores, povos originários, ontologicamente, o território conecta-se à vida e não à mais-valia, de maneira que o desenvolvimento capitalista para os povos do campo denota uma política de morte (Nóbrega; Barbosa, 2024).

A lógica capitalista não contempla o que o território significa para os povos originários por não reconhecer possibilidades outras que não sejam ligadas à violência expropriadora, ao individualismo e ao colonialismo; pensar que existe significado espiritual na terra, que a vida perpassa o rio, as pedras e a floresta (Krenak, 2020), ou seja, reconhecer outras cosmologias é algo distante, considerando os recortes possíveis dentro do que define a visão neoliberal.

O domínio eurocêntrico e capitalista não basta de uma relação utilitária, definido por documentos de propriedade e licenças para explorar, em nome da narrativa do progresso, do desenvolvimento em uma lógica universalista que, em verdade, apaga as histórias não contadas de forma abstrata pelo poder globalmente hegemônico. Na visão de Santos (2022) há uma linha abissal entre seres humanos plenos e sub-humanos, uma linha radical e invisível que separa as epistemologias metropolitanas e as subalternas, diferenças que não são solucionáveis por meio de mecanismos elaborados pelos países centrais, como os direitos humanos e a democracia, porque não podem cruzar para o outro lado da linha, para mundos com os quais não há equivalência ou reciprocidade possíveis.

Então, no que diz respeito às questões ambientais, não há espaço para preservar povos e culturas que não são reconhecidos como de valor. Justificam-se, nesse sentido, a violência, a expropriação, o deslocamento, os apagamentos epistêmicos. A natureza é uma fonte de recursos e não uma parte de um sistema horizontal interdependente. O homem (a palavra homem aqui é escolhida de forma consciente, designando a primazia patriarcal) e suas necessidades suplantam qualquer demanda do não-homem, do sub-homem. As florestas, os mares, os rios e quaisquer outros espaços naturais não campo de exploração, ecossistemas a serviço de um projeto de prosperidade que se resume a poder e acumulação, exclusão e concentração. Os soberanos do mundo, os que possuem poder considerado ilimitado, justificado por sua eleição para tal, tem domínio sobre o outro e sobre o mundo, usando-os de acordo com o seu próprio arbítrio.

Uma empreitada decolonial desvela as estruturas da colonialidade, critica seus tentáculos materiais, ideológicos e discursivos e instiga a resistência e a luta para a transformação da realidade, estabelecendo outra racionalidade que traga para o primeiro plano ontologias e epistemologias até então apagadas e invisibilizadas. A semântica de domínio da terra numa abordagem decolonial talvez possa se relacionar à acepção de “conhecimento profundo”, “arte”, “entendimento”, “compreensão” (“Domínio”, [S.d.]), não a partir de um lugar hierárquico, mas de uma posição de integração, do ser parte, de conhecer de maneira ancestral, da responsabilidade pelas gerações futuras e pelo território que ocupa. Essa releitura abre caminho para revisar, sob nova perspectiva, as noções de domínio presentes nos relatos de Gênesis.

DOMÍNIO DO MEIO AMBIENTE EM GÊNESIS 1:26 E 28: UMA RELEITURA SEMÂNTICA

Se pensar em domínio e decolonialidade exige um esforço semântico, o mesmo se espera da leitura bíblica, sobretudo, no objeto de nossa análise, a saber, o vocábulo hebraico *יְרֵדָה* (*wəyirdû*) (Clines, 2011, vol. 7, p. 419; Jenni; Westermann, 1997, p. 883-884), traduzido comumente como “domine” nas versões em português (cf. tabela 1). Tal tradução, parece sugerir uma relação de subserviência da criação para com a humanidade, dentro de uma premissa de verticalidade, como exposto outrora, no verbete em português. Nesse sentido, o ser humano é cabeça da criação, subjuga e extrai tudo o que dela precisa, seja do reino animal, vegetal e/ou mineral.

Tabela 1 - traduções de *רָדָה* em Gênesis 1.26 e 28 em algumas versões da Bíblia

ARA	“Tenha ele domínio”, “dominai”
ARC / ARCA	“Domine, “dominai”
NAA	“Tenha ele domínio”, “tenham domínio”
NVI	“Domine”, “dominem”
NTLH	“Terão poder”, “tenham poder”
NVT	“Dominará”, “dominem”
KJA	“Dominem”, “dominai”
ACF	“Domine, “dominai”
Bíblia de Jerusalém	“Dominem”, “dominai”
BAM	“Reine”, “dominai”

Fonte: elaboração própria.

Não é a primeira vez que encontramos na história leituras anacrônicas do texto bíblico, transpondo mais do que valores culturais vigentes para ele, mas usando-o como subterfúgio para manutenção de relações de poder e dominação. No passado, foi comum o uso de narrativas como a da marca colocada em Caim (como se fosse a coloração da pele preta) e da maldição de Noé lançada sobre seu neto Canaã (pois ele teria sido o patriarca do povo africano) para justificar o sistema escravagista, alegando que, em virtude das falhas de Caim e Cam, os povos africanos mereciam ser dominados (cf. Newman; Brown, 1997; Haynes, 2002; Woodard, 1999).

Essa leitura privilegiou as práticas coloniais de nações como Portugal, Espanha, Inglaterra, França e Países Baixos, que não apenas escravizavam pessoas pretas, mas também suas terras, causando impactos ambientais na extração de pedras preciosas e de várias outras matérias primas. Podemos exemplificar a extração do pau-brasil como tendo sido uma das primeiras atividades econômicas que causou vasto desmatamento da Mata Atlântica, especialmente no litoral. Essa árvore, valorizada por sua seiva avermelhada usada como corante, foi explorada de forma predatória, levando à quase extinção da espécie em algumas regiões. O extrativismo colonial também envolveu a derrubada de florestas para a criação de áreas de cultivo agrícola (como cana-de-açúcar e, mais tarde, café), comprometendo a biodiversidade local e iniciando um processo de degradação ambiental de longo prazo (cf. Barreto; Cezar, 2016).

Além da exploração vegetal, a busca por metais preciosos no período colonial teve impactos ainda mais profundos no meio ambiente. A mineração de ouro em Minas Gerais, a partir do final do século XVII, provocou a contaminação dos rios com mercúrio e sedimentos, além do deslocamento de grandes volumes de terra e destruição de cursos d'água. A extração de diamantes em áreas como o Arraial do Tijuco (atual Diamantina) também contribuiu para a degradação de ecossistemas locais. Essas práticas, orientadas pelo lucro imediato e pela lógica colonial de exploração, deixaram marcas ambientais duradouras, muitas das quais ainda são visíveis nos biomas brasileiros (Furtado, 2008).

Mas, é possível dizer que tais relações coloniais foram influenciadas pela leitura equivocada da Bíblia? Depois de comparar o *modus operandi* de antigas religiões pagãs e asiáticas com o cristianismo antigo e medieval, o historiador Lynn White Junior propõe que sim. De acordo com ele, “o cristianismo [ocidental] [...] não apenas estabeleceu um dualismo entre homem e natureza, mas também insistiu que é a vontade de Deus que o homem explore a natureza para seus próprios fins” (White Jr., 1967, p. 1205). É possível que isso tenha surgido da má compreensão do verbete hebraico *רָדָה* (*wəyirdû*) (Clines, 2011, vol. 7, p. 419; Jenni; Westermann, 1997, p. 883-884) em Gênesis 1:26 e que se repete no versículo 28.

A Vulgata Latina (2007, p. 5), por exemplo, traduziu esse verbete por *praesint* no verso 26 e *dominamini* no 28. A primeira é o verbo *praesum* conjugado na terceira pessoa do plural presente ativo subjuntivo. O significado desta palavra não é necessariamente negativo. Vai na direção de presidir, governar, liderar, comandar (Lewis; Short, 1879). A pergunta que precisa ser feita é: que tipo de liderança, governo ou comando? Se o leitor imputar ao texto a sua perspectiva de governo num viés autoritário ou colonial, certamente, a ação / relação com a criação será espelhada nisso.

A tradução da Vulgata (2007, p. 5) no verso 28, por sua vez, é a que tem sido mais utilizada atualmente, mesmo

para o 26. Trata-se do verbo *dominor* conjugado na segunda pessoa do plural presente ativo indicativo. Ela carrega a noção de assenhorar, dominar, ser dominador, ter domínio, reinar (Lewis; Short, 1879). No mundo antigo (e mesmo medieval), a ideia de senhor e rei era de relações verticais. Um senhor era dono de escravo, e o escravo, por sua vez, uma posse. Um rei tinha pleno domínio das coisas e pessoas de seu reino e muitas vezes agia com tirania e absolutismo. A transposição das vivências para o texto e para a prática era inevitável.

Como assevera Aíla de Andrade (2023, p. 391), “os textos bíblicos devem ser lidos dentro dos contextos em que surgiram” e “entre a época atual e esses textos há, pelo menos uma distância de vinte séculos”. Quando Gênesis foi escrito, as comunidades receptoras do texto eram basicamente seminômades, vivendo de atividades agropastoris e da pesca e da caça. E, como ressalta Aíla de Andrade (2023, p. 392), “apesar de terem construído casas e dado início ao sedentarismo, de terem começado a se distanciar dos ciclos naturais e de inaugurarem a ideia de propriedade da terra” eles “não exploravam o solo inescrupulosamente, não usavam insumos ou inseticidas e a madeira era utilizada em uma dose modesta, de forma a proporcionar à natureza que conseguisse repor seus recursos”.

Que tradução poderia ser melhor para o verbete hebraico וָיִרְדּוּ (*wəyirdû*) nos textos de Gênesis 1:26 e 28? Primeiramente, mencionamos a definição do dicionarista David J. A. Clines (2011, vol. 7, p. 419), que traduz como “ter domínio (sobre), governar (sobre), estar encarregado de”. Acreditamos que o último sentido pode ser mais interessante para o contexto, conectado com a criação do ser humano como imagem de Deus, haja vista que a perícopes dos versos 26-28 parece estar numa estrutura quiástica paralelística, como apresentamos a seguir, a partir da versão NAA:

A1 - E Deus disse: — Façamos o ser humano à nossa imagem, conforme a nossa semelhança.

B1 - Tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os animais que rastejam pela terra.

A2 - Assim Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.

B2 - E Deus os abençoou e lhes disse: — Sejam fecundos, multipliquem-se, encham a terra e sujeitem-na. Tenham domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra (Bíblia [...], 2020, Gn 1:26-28, p. 9-10).

É possível perceber que os temas que se repetem em paralelismo são o do ser humano como imagem de Deus (nas marcações A1 e A2) e sua responsabilidade de domínio (nas marcações B1 e B2). A palavra para “imagem” ali, em hebraico, é *צֶלֶם*, e a ideia distingue-se das concepções religiosas do Antigo Oriente Próximo (AOP) (Clines, 2011, vol. 7, p. 117; Jenni; Westermann, 1997, p. 202-203). No relato de Gênesis, o ser humano é criado à “imagem e semelhança de Deus”, o que não significa que ele seja uma duplicata exata da divindade, mas sim que carrega características que o conectam espiritualmente com o Criador.

A etimologia do termo “imagem” tem sido associada às ideias de “sombra” e de “corte”. “Sombra” sugere similitude — algo que remete ao original, mas não é o próprio; e “corte” remete às imagens esculpidas do AOP, comumente associadas ao culto idolátrico (Clines, 2011, vol. 7, p. 117; Clines, 1974, p. 19-25; Koehler; Baumgartner, 2000, p. 2236-2237). Tal crença da imagem com relação a sombra ainda se perpetuava por muito tempo, de modo que mesmo no século VII a.C. podia ser encontrada numa inscrição assíria do filho de Senaqueribe, o rei Esarhaddon, o qual declarou que “um homem [livre] é como a sombra de um deus; o escravo é como a sombra de um homem [livre]; o rei, porém, é como a [própria] imagem de Deus” (Clines, 1968, p. 84).

Essa distinção é importante: no AOP, acreditava-se que os deuses habitavam em estátuas esculpidas e, mais tarde, que os reis eram, de forma exclusiva, a encarnação da imagem divina. Esse privilégio era reservado às elites e servia para justificar a autoridade política e religiosa. Em contraste, Gênesis promove a democratização da imagem de Deus, afirmando que todos os seres humanos, sem distinção de classe ou gênero, são portadores dessa imagem. Isso representava uma ruptura radical com a mentalidade hierárquico-teocrática da época. Ademais, ao afirmar que Deus criou “homem e mulher” à sua imagem, a narrativa bíblica rompe com o androcentrismo cultural e religioso vigente, reconhecendo a dignidade e o valor espiritual de toda a humanidade. A imagem de Deus, portanto, não é privilégio

de uma casta ou de figuras régias, mas um traço essencial da identidade humana universal, que confere a todos valor, responsabilidade e propósito diante do Criador e da criação (Hart, 1995, p. 318-322).

A expressão *בְּצֶלֶם אֱלֹהִים* (*bətsélem Elohim*), i.e., imagem de Deus, carrega, então, a ideia do que podemos chamar de *representação funcional* (Clines, 1998, vol. 4, p. 347-348; Clines, 1968, p. 84). O ser humano é chamado a representar Deus na criação — a cuidar, governar, criar, relacionar-se e viver com justiça. Essa função é relacional e ética, refletindo atributos como racionalidade, liberdade, criatividade, moralidade e espiritualidade. Não é uma imagem material, mas espiritual e moral, que remete à capacidade de se relacionar com Deus, com o próximo, consigo mesmo e com a criação de maneira consciente, justa e amorosa.

Deste modo, diferentemente das imagens esculpidas, podemos dizer que o ser humano é *imagem vivente*. Grenzer e Gross (2023, p. 221) exploram essa realidade, explicando que, “em vez de insistir na semelhança física, cabe à imagem a função de favorecer a memória de quem ela representa, de insistir na relação com este último”, isso “também no sentido de provocar que a força do representado continua a ganhar espaço neste mundo”.

A ideia de imagem, ou estátua, remete ao que tal estátua representa. Nesse sentido, o ser humano foi criado, conforme a narrativa bíblica, para representar o Criador e cabe-lhe a tarefa de “cuidar da criatura, e nada mais” (Lohfink, 1999, p. 45). Isso conduz a implicações teológicas importantes: toda forma de opressão, discriminação e desumanização se torna um atentado direto contra o que Deus declarou como portador de sua imagem. Isso fundamenta a dignidade inalienável de cada pessoa, algo que inspira ética, justiça social e cuidado com a vida. Norbert Lohfink acrescenta:

A palavra é, de fato, melhor traduzida como “estátua”. [...] Falar de uma “estátua”, por outro lado, nos coloca em outros contextos: nos coloca, por assim dizer, diante de um monumento. Alguém é retratado ali. Ele deve ser lembrado. Ele não está lá, mas a estátua evoca sua memória. Não importa muito se a representação é realista, idealizada ou mesmo fictícia. Quem vê o monumento se lembra. A estátua tem uma função. Ela evoca (Lohfink, 1998, p. 7).

Isso nos leva de volta à discussão semântica de “dominar”, em Gênesis. Que domínio deveria ser esse? Como ele se relaciona com a imagem (estátua) de Deus? O que ele evoca? Podemos pensar em uma relação de mordomia responsável, de cuidado da criação. Grenzer e Gross (2023, p. 222) afirmam que dominar deve ser lido “no sentido de ‘ocupar espaço’ com responsabilidade”. Como imagem (estátua) de Deus, o ser humano recebeu “uma tarefa transmitida, que deve ser cumprida em substituição a Deus e com responsabilidade diante dele” (Fischer, 2018, p. 150).

A Septuaginta (1979, p. 2) fez uma tradução interessante do vocábulo hebraico *וָיָרַד* (*wəyirdû*). Os tradutores usaram *ἀρχέτωσαν* (*archétōsan*) para o verso 26 e *ἀρχετε* (*arkhete*) para o 28. Ambas as palavras vêm de *ἀρχή* (*arkhō*), que pode ser traduzida como reinar, governar (Thayer, 1996, p. 78). No Novo Testamento, essa palavra ocorre em dois textos, a saber, Marcos 10:42 e em Romanos 15:12. Na primeira ocorrência, Jesus orienta seus discípulos a não serem como os *ἀρχεῖν* (*arkhein*), isto é, governantes, que usam de dominação sobre os seus súditos (Thayer, 1996, p. 78). William Hendriksen explica:

Se aqueles que estão investidos de autoridade governassem com sabedoria, não haveria problema algum. Mas não, quando alcançam o topo, eles pensam somente em si mesmos. Portanto, os seus súditos sofrem debaixo do peso do seu poder. Eles “massacram” os seus seguidores (Hendriksen, 2003, p. 526).

Por isso, Jesus usa de um trocadilho, pois a palavra *ἀρχεῖν* (*arkhein*) também tem a ver com “ser o primeiro”, no sentido de posição política ou de poder. Assim, ao invés de eles quererem ser os *ἀρχεῖν* (*arkhein*), i.e., primeiros, ou *μέγας* (*mégas*), os grandes, de serem servidos, deveriam ser *διάκονος* (*diákonos*), ou seja, servos, de modo que deveriam servir, prestar serviço (Thayer, 1996, p. 138, 394).

O modelo de governo tirano e de domínio encontrado em meio à sociedade não era para ser seguido. Por essa

razão, a segunda ocorrência de ἀρχεῖν (*árkhein*) é interessante: ela aponta para o próprio Jesus, que governaria sobre os estrangeiros com justiça. Deste modo, se Gênesis apresenta o ser humano como imagem (estátua) de Deus, representante do governante justo, espera-se que tal representante represente à altura seu governante e governe com retidão as coisas que lhe foram confiadas. Nesse sentido, Grenzer e Gross (2023, p. 224-225) concluem que a “Bíblia Hebraica insiste em convivências harmoniosas e respeitadas entre todos os seres existentes na terra, humanos e não humanos”.

Por isso, acreditamos que o tradutor da Vulgata (2007) poderia ter usado uma palavra mais coerente, como *moderent*, que é o verbo *moderō* conjugado na terceira pessoa do plural presente ativo subjuntivo. Esse verbo tem o sentido de moderar, governar, regular, gerenciar, sempre com moderação, equilíbrio. Deste modo, o ser humano é visto como um *moderātor* (moderador), que cuida de maneira diligente do que está sob sua responsabilidade (Lewis; Short, 1879). Usos do verbo *moderō* podem ser encontrados na Vulgata (2007) em Provérbios 10:19 (p. 966), 17:27 (p. 973) e Eclesiástico 31:32, 36; 32:8 (p. 1069).

Anteriormente, falamos de mordomia responsável. Essa ideia também vai ao encontro da moderação, visto que o mordomo (do latim, *maior domus*, i.e., o líder ou cuidador de uma casa), também precisa cuidar de maneira responsável dos recursos e atribuições que lhes foram confiados (Lewis; Short, 1879). No mundo greco-romano, encontramos o οἰκονόμος (*oikonomou*) (cf. 1 Coríntios 4:1), um mordomo, superintendente, ou administraedor do lar, já que esta palavra vem de duas outras, οἶκος (*oikos*), para casa, ambiente, lar e νόμος (*nomos*), para lei, regra, norma. Nesse sentido, podemos pensar na relação da raça humana com seu οἶκος (*oikos*), o planeta, cuidando responsabilmente de toda a criação, a despeito de abandoná-la ou de exaurir seus recursos naturais.

Também com base nisso, podemos avançar com reflexões ecoteológicas, partindo de uma leitura não destrutiva, dominadora e opressora da terra e sim de mordomia responsável. Rogerson (2010, p. 26) lembra que o vocábulo וַיְיָדֹם (*wəyirdû*) é usado num contexto “de um mundo não violento”, de maneira que “qualquer sentido coercitivo que eles possuísem precisa ser entendido num caminho de não-violência”, visto que as relações entre criaturas humanas e não humanas viviam ainda numa “relação de mútua harmonia”.

Portanto, pode-se afirmar que a releitura semântica de וַיְיָדֹם (*wəyirdû*) em Gênesis 1:26 e 28 desarma a compreensão colonial de “domínio” como licença para subjugação e exploração predatória, recolocando o termo no horizonte de uma representação funcional e moderadora da imagem de Deus, voltada ao cuidado e à convivência harmoniosa com a criação. Ao mostrar que traduções e usos históricos do vocábulo foram capturados por projetos de poder – justificando escravidão, expropriação de terras e destruição ambiental –, a análise lexical revela como a Bíblia foi instrumentalizada para legitimar relações verticalizadas de dominação. Essa constatação abre caminho para retomar, no próximo tópico, o eixo dominação / exploração como problema teológico, ético e político, mostrando que a disputa não é apenas filológica, mas atravessa estruturas concretas de poder que precisam ser descolonizadas à luz de uma hermenêutica de mordomia responsável e justiça ecológica, dialogando com a filosofia da educação transformadora.

DOMÍNIO E ECOTEOLOGIA A PARTIR DA DECOLONIALIDADE E DA EDUCAÇÃO TRANSFORMADORA

Partindo de uma discussão ecoteológica — i.e., de uma *reflexão teológica* da / com a / sobre a / para a nossa *casa* (planeta) —, perguntamos: devemos dominar ou cuidar do meio ambiente? As duas coisas podem ser corretas, contanto que entendamos domínio a partir da ideia de governo, de mordomia responsável. Se, em contrapartida, domínio for compreendido a partir da lógica neoliberal, a teologia ambiental tenderá a valorizar o uso irrestrito, irresponsável e desenfreado dos recursos do planeta.

Mas não é apenas nesse ponto que a teologia pode falhar. Ela também pode seguir uma lógica exacerbadamente espiritual e alienada, pessimista quanto a esse mundo, abandonando o planeta, presa num imaginário de que quanto pior forem as coisas neste mundo, melhor elas são do ponto de vista espiritual, porque a vinda de Cristo se aproxima. Tal pensamento é dicotômico, cria tensões desnecessárias entre o mundo material e o espiritual, hipervalorizando o último em detrimento do primeiro. Como diz H. Ray Dunning,

essas preocupações [ecoteológicas] vão de encontro a um tipo de espiritualidade transcendental que é bastante inclinada à ideia metafísica de que não seriam de nenhuma utilidade terrena e reciclar recursos não renováveis é ser tão espiritual quanto participar de uma reunião de oração, apesar é claro de não substituí-la (Dunning, 2015, p. 100).

Os que aderem a essa narrativa criticada por Dunning tendem à visão da criação sem valor espiritual agregado. Snyder e Scandrett (2016, p. 80), chamam esse ponto de vista alienado de “espiritualização” e explicam que os esforços das pessoas que seguem por essa linha se dão somente em ações evangelizadoras e de cunho soteriológico espiritual, descartando, assim, qualquer noção de salvação social e ambiental. Sendo comum que haja críticas simplistas e preconceituosas a perspectivas ecoteológicas integrais como sendo marxistas ou associados a pautas políticas de partidos de esquerda, usando tais argumentos como subterfúgio para rejeitá-las.

Também podemos encontrar um grupo majoritariamente presente nos círculos neopentecostais, cuja ênfase se dá tão somente no presente, porém, de modo materialista. Se o grupo da “espiritualização” pensa apenas no futuro, a escatologia neopentecostal, de pseudo-esperança, ignora-o, em certo sentido, pensando de forma pragmática e imediatista no presente, deslocando o foco das promessas futuras de salvação e consumação do Reino de Deus para uma ênfase nas bênçãos materiais, na saúde e no sucesso aqui e agora (Mariano, 1999).

Essa abordagem assume que, por meio da fé, o crente já pode experimentar plenamente as promessas do Reino no presente, como cura, prosperidade financeira e vitória sobre problemas terrenos, muitas vezes desvinculadas da ética do discipulado ou da cruz (Mariano, 1999). Nesse sentido, se Cristo já realizou tais promessas, por que aguardar a eternidade vindoura? Já se pode experimentá-las agora. No entanto, essa perspectiva escatológica não pensa no aqui e agora numa ótica de melhorias sociais e ambientais, ela segue a lógica neoliberal.

Isso ocorre devido a incorporação da mentalidade de mercado e de meritocracia ao campo da fé, promovendo a ideia de que bênçãos espirituais e materiais são recompensas individuais obtidas por meio do esforço pessoal, da fé performática e de investimentos financeiros na igreja. Assim como o neoliberalismo valoriza o empreendedorismo, a autossuficiência e a maximização de resultados, a escatologia neopentecostal transforma a relação com Deus em uma espécie de contrato de benefícios imediatos, onde o sucesso terreno (saúde, riqueza, status) se torna sinal de aprovação divina (cf. Mariano, 1999). Nessa lógica, o sofrimento, a espera escatológica e a solidariedade comunitária são minimizados ou reinterpretados como falta de fé ou fracasso espiritual, reforçando um cristianismo centrado no indivíduo, no consumo e na conquista pessoal, alinhado com os valores do capitalismo tardio (cf. Jameson, 1997).

Diante desse cenário diverso (e, por que não, controverso), com tendências não atentas ao meio ambiente, percebe-se a necessidade de uma teologia resistente e atenta às necessidades mais amplas do planeta. Aíla Andrade contribui com essa reflexão:

As demandas do contexto atual desafiam os biblistas a considerarem como as cosmovisões antropocêntricas religiosas influenciaram as leituras históricas da Bíblia, de maneiras que contribuíram para a crise hodierna e restringiram os contornos ecológicos do texto antigo. Há várias tendências recentes nas disciplinas relacionadas à teologia, à interpretação bíblica e à ética, tendências que atestam a necessidade de reformular as estruturas teológicas e a interpretação bíblica à luz de considerações ambientais e ecológicas (Andrade, 2023, p. 391).

Nesse sentido, acreditamos ser importante o desenvolvimento e a reflexão de uma ecoteologia integral,¹ que olhe criticamente para a realidade, discuta e analise os principais problemas socioambientais vigentes e promova ações efetivas. Nessa mesma direção, pensamos na promoção de uma educação ecoteológica decolonial e transformadora, a fim de que a busca pela mudança e os resultados alcançados sejam duradouros e contínuos.

¹ Pensamos em ecoteologia integral como sendo uma abordagem teológica que une fé e cuidado com a criação, iluminando a crise ecológica à luz do Evangelho e da espiritualidade cristã. Ela incorpora a ecologia em sua abrangência holística, articulando dimensões ambientais, sociais, econômicas, culturais e espirituais sob a convicção de que tudo está interligado. Busca, assim, uma conversão ecológica que promova justiça socioambiental, defesa dos mais vulneráveis e um estilo de vida sustentável em toda a comunidade humana e não humana.

Em primeiro lugar, uma proposta de educação ecoteológica decolonial precisa partir da crítica à herança colonial e eurocêntrica que separou a espiritualidade cristã da terra, instrumentalizando a natureza como mero recurso a ser explorado. Essa proposta parte, portanto, de uma perspectiva intercultural e reivindica uma reconexão entre fé, justiça ecológica e saberes originários, especialmente os produzidos por comunidades indígenas, quilombolas e camponesas, muitas vezes marginalizadas pela lógica teológica dominante. Vera Candau acrescenta a esse respeito:

A perspectiva intercultural que defendemos quer promover uma educação para o reconhecimento do “outro”, para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais. Uma educação para a negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais na nossa sociedade e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, no qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas (Candau, 2023, p. 217-218).

A interculturalidade serve como um braço que se opõe profeticamente (i.e., denunciando e apontando as falhas) ao silenciamento (quando não a eliminação) de culturas não europeias ou estadunidenses (*eurossacentrismo*), o epistemicídio. Vera Candau (2023, p. 227) denuncia essa prática que chama de “monocultura do saber e do rigor do saber”.

A ecoteologia, nesse contexto, não serve apenas como uma reflexão sobre o meio ambiente, mas como uma espiritualidade encarnada que reconhece a Terra como criação de Deus e como espaço de revelação e cuidado mútuo. Trata-se do reconhecimento de que nosso oĩkoç, i.e., nossa casa, o planeta, não é simplesmente um “recurso” a ser usado, mas um parente com quem convivemos, ou, como alega Krenak (2020, p. 18), “um organismo vivo”.

Nesse sentido, esse modelo de educação ambiental promove uma releitura bíblica e teológica a partir do Sul Global, dialogando com cosmovisões que entendem o ser humano como parte da criação e não seu centro absoluto. Não podemos tomar a parte ocidental nortista pelo todo, como se ela fosse a representante máxima e total de avanço, de desenvolvimento. É preciso pensar na pluralidade de ocidentalidades, afinal, seriam as realidades dos países europeus e da América do Norte as mesmas dos latino-americanos? Boaventura de Sousa Santos amplia essa discussão:

[...] nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade. O Norte não é inteligível fora da relação com o Sul, tal como o conhecimento tradicional não é inteligível sem a relação com o conhecimento científico ou a mulher sem o homem (Santos, 2002, p. 242).

Se pararmos de olhar a parte como representante do todo, poderemos questionar: “o que é que existe no Sul que escapa à dicotomia Norte/Sul? O que é que existe na medicina tradicional que escapa à dicotomia medicina moderna/medicina tradicional?” e “o que é que existe na mulher² que é independente da sua relação com o homem? É possível ver o que é subalterno sem olhar à relação de subalternidade?” (Santos, 2002, p. 246). E isso nos leva de volta à interculturalidade.

Em termos latino-americanos, uma ecoteologia decolonial discute problemas do planeta, como um todo (e.g., o aquecimento global), mas lida com as especificidades de seu *locus* (e.g., enchentes no Rio Grande do Sul e seus impactos, enchentes frequentes em São Paulo, emissões de gases em indústrias, poluição do ar, poluição e despoluição de rios, desmatamento da Mata Atlântica e da Amazônia, crises hídricas, rompimento de barragens – como as de Mariana e Brumadinho –, racismo ambiental etc.). É transcender a narrativa da criação de Gênesis, é ouvir os gemidos da criação conforme menção paulina (Romanos 8).

Essa educação também deve desafiar estruturas teológicas, pedagógicas e epistemológicas que legitimaram o domínio colonial, o extrativismo e o apagamento de culturas não europeias. Ela valoriza o corpo, o território e os

² Ao longo da história, as mulheres foram sistematicamente apagadas das narrativas eclesiais e acadêmicas, fruto de uma tradição androcêntrica que subordinou suas experiências, lideranças e produções teológicas. Recuperar e promover vozes femininas na teologia significa confrontar essa lógica de silenciamento, desestabilizando estruturas patriarcais e abrindo espaço para outras experiências de fé, corpo e comunidade. Numa perspectiva decolonial, isso implica reconhecer as mulheres — especialmente negras, indígenas e latino-americanas — como sujeitas epistêmicas, capazes de produzir saber teológico situado que denuncia opressões e anuncia práticas libertadoras.

saberes populares como fontes legítimas de conhecimento teológico e pedagógico. Ela tem potencial de formar sujeitos comprometidos com o cuidado da casa comum e com a justiça socioambiental. É um movimento teológico que deve, profeticamente, denunciar as estruturas de morte e propor alternativas sustentáveis, solidárias e espiritualmente enraizadas nas realidades locais.

Contudo, em segundo lugar, ainda pensamos na dimensão ecoteológica transformadora, na qual buscamos inspiração na pedagogia crítico-transformadora de Paulo Freire, integrando a conscientização ecológica com o compromisso ético e espiritual diante da crise ambiental. Nesse sentido, partimos do princípio de que a criação de Deus é um espaço de relação, interdependência e cuidado, rompendo com paradigmas antropocêntricos e utilitaristas.

Nesse modelo educativo, a ecoteologia não é apenas um campo reflexivo, mas uma prática pedagógica que convida os educandos a lerem o mundo e a Bíblia com os olhos dos oprimidos e da Terra ferida, buscando desenvolver uma espiritualidade engajada, que une fé e ação, liturgia e responsabilidade socioambiental. Os conteúdos e práticas pedagógicas devem promover o diálogo entre teologia, ciências da terra, saberes tradicionais e movimentos populares, estimulando a participação comunitária e a ação coletiva em defesa da vida.

Uma ecoteologia transformadora deve estruturar-se a partir da conscientização como categoria epistemológica e existencial. Esse processo compreende a tomada de consciência crítica do sujeito quanto à sua inserção no mundo, percebendo-se não apenas como habitante da criação, mas como co-responsável pela manutenção da vida em todas as suas formas. O desafio da educação ecoteológica é contribuir com a conscientização do sujeito que ainda se encontra numa dimensão de consciência ingênua, não crítica às peculiaridades do *status quo*, imersa na alienação sob a égide da espiritualidade não integral. Freire discutiu essa transição:

Encontrava-se então o povo, na fase anterior de fechamento de nossa sociedade, *imerso* no processo. Com a rachadura e a entrada da sociedade na época do trânsito, *emerge*. Se na imersão era puramente espectador do processo, na emersão descruza os braços e renuncia à expectativa e exige a ingerência. Já não se satisfaz em assistir. Quer participar. A sua participação, que implica numa tomada de consciência apenas e não ainda numa conscientização — desenvolvimento da tomada de consciência — ameaça as elites detentoras de privilégios (Freire, 2022a, p. 75 – itálicos do autor).

Deste modo, salientamos que a fé cristã, sob essa ótica, não se reduz a uma dimensão privatizada ou escapista; ela se articula com a realidade concreta da injustiça ambiental, promovendo uma releitura do compromisso cristão à luz das opressões socioecológicas e das possibilidades de sua superação. Tal releitura, por sua vez, é uma nova leitura de mundo, não mais ingênua, mas doravante crítica. Na linguagem freireana, trata-se de “ler o mundo”, isto é, ter compreensões amplas das relações de poder, das dominações e opressões que (des)estruturam a sociedade. Nesse sentido, o educador brasileiro destaca que “a leitura do mundo precede a leitura da palavra”, pois “linguagem e realidade se prendem dinamicamente” (Freire, 2021a, p. 36).

Como articular isso em sala de aula (presencial ou virtual)? Neste horizonte, acreditamos que as palavras geradoras (para alfabetizando) e os temas geradores (para alfabetizados) constituam dispositivos metodológicos fundamentais para a articulação entre a teologia e a realidade. Trata-se do uso de expressões da realidade concreta dos educandos, que vão ao encontro de seus saberes, práticas e contradições.

Como as palavras ou temas geradores podem contribuir para a conscientização? Weffort (2022a, p. 10), no prefácio de *Educação como prática da liberdade*, explica: “Falamos de discussão, e este é um ponto capital para o aprendizado, pois segundo esta pedagogia a palavra jamais pode ser vista como um ‘dado’ (ou como uma doação do educador ao educando)”, pois “é sempre, e essencialmente, um tema de debate para todos os participantes do círculo de cultura”. Nesse sentido, elas abrem para a discussão, ou, na linguagem freireana, para a dialogia.

Nesse sentido, as discussões emergem da escuta atenta das comunidades e dos sujeitos vulnerabilizados por práticas socioambientais predatórias, tais temas tornam-se pontos de partida para a produção de um discurso teológico situado

e crítico. A articulação entre experiência vivida e reflexão bíblico-teológica permite, assim, o surgimento de um saber intercomunitário e insurgente, cuja autoridade não reside na tradição hierárquica, mas na relevância existencial. Trata-se da reflexão do sujeito mediado pelo mundo.

Deste modo, a dialogicidade, conceito axial na obra de Freire, assume papel estruturante também na práxis ecoteológica. Superando o modelo bancário de ensino, em que o saber é verticalmente transmitido e focado na memorização (Freire, 2022b), a dialogicidade reconhece e valoriza a diversidade epistêmica em um processo de construção conjunta e intersubjetiva do conhecimento teológico. Esse diálogo não apenas permite o reconhecimento da dignidade epistêmica das comunidades, mas também engendra uma emancipação efetiva, libertando os sujeitos da tutela ideológica de uma teologia alienante e promovendo sua autonomia crítica e espiritual.

Zitkoski (2008, p. 198) explica a importância da dialogicidade em Freire, e explica que esse elemento é mais do que a simples troca de ideias ou de experiências; na realidade, trata-se de um “processo dialético-problematizador”, isto é, de horizontes para “olhar o mundo e a nossa existência em sociedade como processo, algo em construção, como realidade inacabada e em constante transformação”, de modo que “nessa perspectiva, o diálogo é a força que impulsiona o pensar crítico-problematizador em relação à condição humana no mundo”.

A criticidade, nesse percurso, configura-se como dimensão constitutiva da ecoteologia transformadora. A partir dela, desenvolve-se uma análise sistemática das estruturas de poder que instrumentalizam a fé para legitimar práticas de dominação, a saber, o neoliberalismo, o extrativismo, o consumismo etc. A crítica teológica, nesse sentido, assume função profética ao desconstruir discursos religiosos que sustentam lógicas predatórias e propõe, em seu lugar, um paradigma teológico centrado na justiça socioambiental, na sustentabilidade e na comunhão cósmica, afinal, os planos divinos envolvem não a destruição da terra, mas novos céus e nova terra (cf. Reasoner, 2018).

Essa criticidade desemboca na noção de práxis ecoteológica, concebida como síntese entre reflexão crítica e ação transformadora. É mais do que pratica: “é a *união dialética da teoria e da prática*: ao mesmo tempo que a consciência é determinada pelo modo como os homens produzem a sua existência, também a ação humana é projetada, refletida, consciente” (Aranha, 1996, p. 239). Na perspectiva freireana, “a práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo” (Freire, 2022, p. 52).

Trata-se da atualização das reflexões teóricas da teologia e da fé cristã em práticas concretas de cuidado, resistência e reconstrução, desde iniciativas comunitárias agroecológicas até liturgias que celebrem a criação, passando pela formação política e espiritual de agentes comprometidos com a justiça ambiental. Essa práxis, ao mesmo tempo espiritual e política, visa não somente a conservação do meio ambiente, mas a superação das múltiplas formas de violência que se perpetuam sobre os corpos humanos e não humanos.

Desta maneira, a ecoteologia em sua dialogia com a decolonialidade e com a educação transformadora, constitui-se como uma ecopedagogia libertadora da criação, por meio da qual a tradição cristã se reconcilia com sua dimensão pública e profética. Ela resgata a dignidade da Terra como sujeito teológico e reposiciona a Igreja como instância crítica e criadora de alternativas frente à crise civilizatória contemporânea. O *cuidado* com a criação, portanto, não se reduz a um imperativo moral, mas emerge como expressão ontológica da espiritualidade cristã encarnada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A lógica neoliberal para com as questões ambientais segue a premissa de utilização dos recursos naturais para a produção de mais-valia, de lucro. Com isso, olhar para leis ambientais e ações de sustentabilidade perpassam interesses em torno da imagem da marca e até mesmo uma noção de custo, dentro do sistema de produção. Vimos que a tradução do verbete *וַיִּרְדּוּ* (*wəyirdú*) como um imperativo para “dominar” pode favorecer essa prática da lógica de mercado e contribuir negativamente para as práticas e relações ambientais, visando a utilização dos recursos naturais como caminhos para o acúmulo de capital, ainda que seja feito de modo irrestrito, desenfreado e irresponsável, explorando fontes não renováveis, destruindo florestas, contaminando solo, ar e água.

Concluimos que a tradução no imperativo de “cuidar”, para o verbete, é mais coerente com o contexto bíblico e com a lexicografia e semântica da palavra. Entendemos que o uso de cuidado da nossa casa, o planeta, é mais saudável não

somente para o texto bíblico em questão, mas para a prática de uma justiça ambiental integral. No entanto, consideramos que é preciso um esforço para trilharmos caminhos rumo a uma educação ambiental consistente, que vise conscientizar as pessoas quanto à responsabilidade humana para o cuidado ou mordomia responsável da criação. Nesse sentido, fomos propositivos ao atrelar à educação ecoteológica, a dialogicidade com a decolonialidade e a educação transformadora.

O presente artigo buscou uma rota que se concentrasse no não domínio, senão no cuidado do planeta. O verbete **וַיְיָרֶדּוּ** (*wəyirdû*), no entanto, não é o único controverso em termos de tradução. Vale a pena, em outra pesquisa, correlacioná-lo com **וַיִּכְרַשׁ** (*wəḵivšuhā*), de Gênesis 1:28, traduzido frequentemente como um imperativo para “subjugar” a terra. Com isso, uma nova forma para traduzir este verbete, faz com que surja uma ideia de cuidado, de um governo não egoísta, de mordomia responsável (cf. Couto, 2019). Pesquisas futuras poderão aprofundar tais tensões semânticas e conectá-las ao mandato de cultivar e guardar a criação (Gênesis 2:15). De qualquer modo, desejamos que o presente artigo contribua com as reflexões ecoteológicas e seja dialógico com pesquisas de justiça ambiental, geoética, educação ambiental, ecopedagogia e responsabilidade na relação com a Terra.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. Bíblia e sustentabilidade: a consciência ecológica como paradigma de uma nova hermenêutica bíblica. *Perspect. Teol.*, Belo Horizonte, v. 55, n. 2, p. 383-404, Mai./Ago. 2023.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da educação*. São Paulo: Editora Moderna, 1996.
- BARRETO, Cristiane Gomes; CEZAR, Kilma Gonçalves. A Colonização e os Modos de Produção na Mata Atlântica Nordeste sob a Ótica do Materialismo Histórico. *Revista Econômica do Nordeste*, v. 43, n. 2, p. 327-338, 2016.
- BATISTA, Paulo Nogueira. O consenso de Washington: a visão neoliberal dos problemas latino-americanos. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- BERTAIZI, Marcio Henrique; COLACIOS, Roger Domenech. Educação Ambiental nas Lareiras do Capital: uma crítica à agenda neoliberal. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 48, p. e123264, 17 abr. 2023.
- BÍBLIA. *Bíblia de Estudos de John Wesley*. [editores: Centro de Estudos Wesleyanos]. 1ª Edição. Barueri: SBB, 2020.
- BIBLIA SACRA. *Iuxta Vulgatam Versionem*. Editors: Robert Weber and Roger Gryson. 5a Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- CANDAU, Vera Maria Ferrão; IVENICKI, Ana. A pesquisa multi/intercultural na Educação: possibilidades de articulação a processos educativos. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, Rio de Janeiro, v. 32, p. e0244311, 2 fev. 2024.
- CANDAU, Vera Maria Ferrão. Didática Crítica Intercultural e Decolonial: uma perspectiva em construção. In: LONGAREZI, Andréa Maturano; PIMENTA, Selma Garrido; PUENTES, Roberto Valdés (Orgs.). *Didática Crítica no Brasil*. 1a. ed. São Paulo: Cortez, 2023, p. 208-231.
- CATAIA, Márcio; DUARTE, Luciano. Território e energia: crítica da transição energética. *Revista da ANPEGE*, 23 out. 2022.
- COUTO, Vinicius. Criação, Queda e Redenção do Meio Ambiente no Pensamento de John Wesley. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 3, p. 41-55, jul./dez. 2019.
- CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 4. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1998.
- CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- CLINES, David J. A. The Etymology of Hebrew selem. *Journal of Northwest Semitic Languages*, Matieland, v. 3, n. 1, 1974, p. 19-25.
- CLINES, David J. A. The Image of God in Man. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, v. 19, n.1, p. 53-103, 1968.
- Domínio*. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/dom%C3%ADnio>>. Acesso em: 4 jul. 2025.
- DUNNING, H. Ray. *Refletindo a imagem divina: ética crista na perspectiva wesleyana*. Tradução: Vinicius Couto. Maceió: Sal Cultural, 2015.
- ELKINGTON, John. *Cannibals with forks: the triple bottom line of 21st century business*. Oxford: Capstone Publishing Ltd, 1999.
- FISCHER, Georg. *Genesis 1-11*. Freiburg: Herder, 2018.
- FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler em três artigos que se complementam*. 52ª edição. São Paulo: Cortez, 2021a.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. 54ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022a.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 83ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022b.
- FURTADO, Júnia Ferreira. O livro da capa verde: o regimento diamantino de 1771 e a vida no distrito diamantino no período da Real Extração. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG, 2008.
- GENTILI, Pablo. Neoliberalismo e educação: manual do usuário. In: *Escola S.A: quem ganha e quem perde no mercado educacional do*

neoliberalismo. Brasília: CNTE, 1996. p. 9–49.

GÓMEZ, Patricia Botero. Escuela y transformación desde las luchas por el buen vivir en Colombia. In: *Interculturalidad y educación desde el sur*. 1. ed. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2016.

GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. Os peixes na reflexão ecoteológica da Bíblia Hebraica. *Fronteiras*, Recife, v. 6, n. 2, p. 214-227, jul./dez., 2023.

HART, I. Genesis 1.1—2.3 as a Prologue to the Books of Genesis. *Tyndale Bulletin*, Cambridge, v. 46, n.1, p. 315-336, 1995.

HAYNES, Stephen R. *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento, Exposição do Evangelho de Marcos*. [tradução: Elias Dantas]. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

JAMESON, Fredric. Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio. [tradução: Maria Elisa Cevalco]. 2ª Edição. São Paulo: Ática, 1997.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theological Lexicon of the Old Testament*, 3 vols in one. in CD-ROM Edition. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.

KLEIN, Naomi. *Não basta dizer não*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, CD-ROM Edition. Boston / Leiden: Brill, 2000.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. 1a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.

LOHFINK, Norbert. "Als Statue Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie" (Genesis 1,27): Kreatur und Kunst nach dem biblischen Schöpfungsbericht. *Mitteilungen*, Tübingen, v. 19, n. 1, p. 6-15, 1998.

LOHFINK, Norbert. Die Gottesstatue: Kreatur und Kunst nach Genesis 1. In: _____. *Im Schatten deiner Flügel: Grosse Bibeltexte neu erschlossen*. Freiburg: Herder, 1999, p. 29-48.

MAFFESOLI, Michel. *Ecosofia: uma ecologia para o nosso tempo*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2021.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTINS, Mariana Moraes de Miranda Montenegro et al. As Reflexões Afro-pindorâmicas como perspectiva para a descolonização da Educação Ambiental. *Revista Sergipana de Educação Ambiental*, São Cristóvão, v. 10, p. 1–18, 27 out. 2023.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NEWMAN, Gerald; BROWN, Leslie Ellen. *Britain in the Hanoverian age, 1714-1837: an encyclopedia*. New York / London: Garland Publishing, 1997.

NÓBREGA, Luciana Nogueira; BARBOSA, Lia Pinheiro. Sementes que sustentam a vida: experiências de construções biopolíticas insurgentes na defesa dos territórios e dos comuns. *Revista Espirales*, Foz do Iguaçu, v. 8, n. 1, p. 152–175, 30 jul. 2024.

QUIJANO, Aníbal. *Aníbal Quijano: ensayos en torno a la colonialidad del poder*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019.

RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Edited and translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

REASONER, Vic. *A esperança do evangelho: uma introdução à escatologia wesleyana*. [tradução: Vinicius Couto]. Maceió: Sal Cultural, 2018.

RODRIGUES, Marco Antônio; RODRIGUES, Andréa Lúcia Cavararo; URQUIZA, Antonio Hilário Aguilera. Propriedade e povos originários: limites e possibilidades da posse coletiva como garantia de maior efetividade da Constituição Federal de 1988. *Revista Videre*, Dourados, v. 13, n. 27, p. 160–183, 30 ago. 2021.

ROGERSON, John. The Creation Stories: Their Ecological Potential Problems. In: HORREL, David G. et al. (Eds.). *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*. London: T & T Clark International, 2010, p. 21-31.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar - abrindo a história do presente*. 1. ed. Belo Horizonte, São Paulo: Autêntica, Boitempo, 2022.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63, n. 1, p. 237-280, Outubro 2002.

SEPTUAGINTA: id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes - Duo volumina in uno. Editor: Alfred Rahlfs. Athēnai / Stuttgart: Bibliē Hetairia / Deutsche Bibelanstalt Struttgart, 1979.

- SILVA FILHO, Olívio José. Contribuições para o debate da comida no capitalismo contemporâneo. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 25, p. 469–477, 19 ago. 2022.
- SNYDER, Howard A.; SCANDRETT, Joel. *La salvación de toda creación*. Flórida: Kairós, 2016.
- SOARES, Layza Rocha. O neoliberalismo e sua impossibilidade de solucionar os problemas ambientais. *Revista Fim do Mundo*, nº 2, mai/ago 2020.
- SOUSA, Fabiana Rodrigues de; CRUZ, Bruna Rodrigues Viotto da. Mulheres na educação profissional tecnológica: problematizando a formação docente em rodas de conversa. *Revista Cocar*, Belém, n. 18, 12 out. 2023.
- THAYER, Joseph H. *Thayer's Greek-English Lexicon of The New Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1996.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Educação e Burocracia*. 1. ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2012.
- WHITE JR., Lynn. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, v. 155, n. 3767, p. 1203–1207, 1967.
- WOODARD, Helena. *African-British Writings in the Eighteenth Century: The Politics of Race and Reason*. Westport: Greenwood Press, 1999.
- ZITKOSKI, Jaime José. Dialogia / Dialogicidade. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 198-199. Kindle E-book.