

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ÉRIKA FERNANDES-PINTO

SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS DO BRASIL:
INSPIRAÇÕES PARA O REENCANTAMENTO DAS ÁREAS PROTEGIDAS



RIO DE JANEIRO
2017

ÉRIKA FERNANDES-PINTO

SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS DO BRASIL:
INSPIRAÇÕES PARA O REENCANTAMENTO DAS ÁREAS PROTEGIDAS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social - EICOS, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutora.

Professora Orientadora: Dra. Marta de Azevedo Irving

Rio de Janeiro
2017

CIP - Catalogação na Publicação

FF363s Fernandes-Pinto, Erika
SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS DO BRASIL: Inspirações
para o reencantamento das áreas protegidas / Erika
Fernandes-Pinto. -- Rio de Janeiro, 2017.
423 f.

Orientadora: Marta de Azevedo Irving.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós
Graduação em Psicossociologia de Comunidades e
Ecologia Social, 2017.

1. sítios naturais sagrados. 2. políticas
públicas. 3. conservação da natureza. 4. áreas
protegidas. 5. reencantamento. I. Irving, Marta de
Azevedo, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ata da Reunião da Banca Examinadora da aluna Érika Fernandes Pinto, candidata ao grau de Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Aos sete dias do mês de março de dois mil e dezessete, às nove horas, no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, reuniram-se os membros da Banca Examinadora aprovada pelo conselho de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, para examinar a Tese de Doutorado da aluna Érika Fernandes Pinto, registro nº. 112003586. Fizeram parte da Banca os(as) Professores(as) Doutores(as) Marta de Azevedo Irving (orientadora), CPF nº 627.646.247-00, Maria Cecília de Mello e Souza, CPF nº. 667.297.697-34, Zeny Rosentdahl, CPF nº. 103.162.137-72, Kátia Torres Ribeiro, CPF nº. 014.509.627-00 e Deis Elucy Siqueira, CPF nº. 068.195.831-68; sendo a primeira sua orientadora. A professora Marta de Azevedo Irving, na qualidade de Presidente da Banca, abriu os trabalhos concedendo à aluna tempo para exposição oral de sua tese intitulada "Sítios Naturais Sagrados do Brasil: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas". Dando prosseguimento, a aluna foi argüida pelos(as) professores(as) examinadores(as). Ato contínuo passou a Banca a proceder à avaliação e julgamento da tese, concluindo pela APROVAÇÃO. A aluna, portanto, foi declarada apta a receber o grau de Doutor em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, cabendo à Universidade Federal do Rio de Janeiro providenciar a documentação necessária. Nada mais a declarar, eu, Ricardo Antonio Xavier de Barros Fernandes, lavrei e assinei a presente ata, sendo seguida da assinatura dos membros da banca e da aluna. Rio de Janeiro, sete de março de dois mil e dezessete.

Secretário: _____

Banca: _____

Aluna: _____

Observações: _____

Para Kika, como amor

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Rio de Janeiro, e particularmente ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social - EICOS, do Instituto de Psicologia. Aos professores, funcionários (especialmente Ricardo e Maycow, da secretaria do curso) e colaboradores, pela acolhida e possibilidade de realizar essa formação. Pelo pioneirismo e coragem em desenvolver e disseminar no Brasil abordagens inovadoras tão importantes frente aos desafios do mundo contemporâneo. E por mesmo em meio a muitas dificuldades, manter viva a chama de uma ciência engajada e comprometida com a construção de um mundo melhor.

Ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, instituição na qual tenho orgulho de servir, pela oportunidade e apoio para realizar essa capacitação e pelos anos de serviço e aprendizado. Aos colegas, amigos e comparsas que fazem parte dessa trajetória e que não esmorecem na busca de uma instituição mais justa, eficiente e humana no cumprimento da sua missão. Um agradecimento especial aos meus chefes - Paulo Russo e Cláudio Maretti - pela troca de ideias e pelo apoio na conclusão da tese. E às incansáveis mosqueteiras Lídia e Michele, que cuidam com tanto carinho dos nossos dias no trabalho.

À querida trupe do GAPIS - Grupo de Pesquisa em Governança, Ambiente, Políticas Públicas, Inclusão e Sustentabilidade - pelas vivências compartilhadas, companheirismo, celebrações e tudo mais. Pelo incentivo e apoio - acadêmico e emocional - no desbravar do desafiador mundo das publicações científicas. E por juntos, lembrarmos uns aos outros de que "a vida não cabe no *Lattes*" e de que todo processo de produção pode vir acompanhado de gentileza, de cuidado e de gratidão.

À Dra. Marta de Azevedo Irving, pela prestimosa orientação no desenvolvimento da tese e parceria na escrita científica. Pela paciência e pela qualidade das análises dos textos, que em muito contribuíram para o meu amadurecimento acadêmico ao longo do processo de doutoramento. Pela confiança, pelas oportunidades e pelo incentivo em me fazer romper fronteiras - físicas e intelectuais - e desbravar novos horizontes. Por me ajudar a traduzir as experiências sagradas a uma linguagem acessível e coerente com a formulação acadêmica sem, com isso, deixar de lado o aspecto mais precioso do tema - a capacidade de (en)cantar e (ins)pirar.

Aos interlocutores da pesquisa - formais e informais - que compartilharam da sua sabedoria, experiências, aprendizados e inquietações. A todos que assistiram às minhas palestras, cursos e oficinas sobre o tema da tese, contribuindo com histórias, informações e sugestões para a pesquisa. Aos colaboradores da REDE SNS Brasil, que apoiaram essa iniciativa de construção colaborativa de conhecimento e também se encantaram nessa aventura de descobrir *sítios naturais sagrados* pelo país. Pois, como bem disse Clarice Lispector, sozinho a gente pode até ir mais rápido, mas juntos, vamos muito mais longe.

Aos membros da banca do exame de qualificação e de defesa da tese de doutorado - Maria Cecília Mello e Sousa, Zeny Rosendahl, Allan Rocha de Souza, Deis Elcy Siqueira e Kátia Torres Ribeiro - que forneceram valiosos aportes para o desenvolvimento da pesquisa e o aprimoramento do documento final.

Aos muitos mestres que influenciam e inspiram a minha visão de mundo, instigando a missão de atuar no fortalecimento dos direitos socioambientais neste país. Em especial à Maria Inácia D'Ávila Neto (fundadora do Programa EICOS e precursora da Psicossociologia no Brasil), Juliana Santilli (referência no socioambientalismo), Rômulo Melo (nosso caro presidente do ICMBio), Alberto *Guy* Kioharu Nishida (exemplo de ciência com coração) - *IN*

MEMORIAM. Vozes que partiram durante esse período, mas que deixaram um legado de sabedoria e boas ações que permanecem vivos na memória daqueles que tiveram a oportunidade de compartilhar de suas jornadas.

Aos representantes de povos indígenas e populações tradicionais que me permitiram adentrar nos seus territórios e compartilhar do seu cotidiano, vivência que me trouxeram não apenas propósito na trajetória profissional, mas também grandes amigos no plano pessoal. Um abraço ao Seu Dolor Farias, Dilson *Ingarikó*, Cretã *Kaingang*, Naiara *Tukano*, Seu Jorge do Croa, Ailton *Krenak* e a Cidinha de Ibiraquera. E aos amigos dos povos *Puyanawa*, *Kuntanawa* e *Ashaninka* que acompanhei nas aventuras pela Amazônia celestial.

Aos guardiões de *sítios naturais sagrados* e aos defensores do reconhecimento e da proteção desses lugares encantados que tive a honra de conhecer nas minhas andanças pelo mundo. Sua sabedoria, amor e cuidado deram vida e alma a esse trabalho, tornando a investigação acadêmica um mergulho profundo em um universo instigante e emocionante. Aos colegas da CSVPA (*Cultural and Spiritual Values of Protected Areas Specialist Group*) pela inspiração proporcionada nas leituras, trocas de informações e encontros.

A todos que leram, revisaram e debateram as minhas inúmeras versões de protótipos de artigos científicos e capítulos de tese. Um agradecimento super especial à jornalista Mônica Pinto (minha querida tia que não apenas revisou todos os textos que escrevi durante o doutorado como foi uma apoiadora fundamental nessa caminhada); à Maria Tereza Fernandes Abrahão (minha querida mãe, que compartilhou sua *expertise* de recém doutora com valiosas dicas e sugestões); à Edilaine Moraes e Cláudia Fragelli (minhas comadres do GAPIS e revisoras fora de série); à Silvana Meira e Rodolfo Saldaña (pela assessoria internacional trilingue - super chique). À Vera Cristina, Mariana Lua, Lorraine Maciel e Joana pela ajuda na transcrição das entrevistas.

À minha família carioca que me acolheu durante as estadas na cidade maravilhosa do Rio de Janeiro tornando os momentos de transição e viagens experiências acolhedoras e ricas em trocas e aprendizados - Cláudio, Josênia e Renato Veneziani; Kátia, Luis Carlos, Maria Fernanda e Carlos Henrique Moura; Vera Cristina e Jorge Alves; Adriana, Daniel, Natali e Caio; Henrique, Carla e a mais nova integrante do clã, a pequena Eva; Suely e Paulo Pinto. A todos os nossos antepassados que não estão mais presentes em corpo físico, mas que continuam zelando por nós em outro plano, especialmente na pessoa da minha tia-avó Nair Abrahão Araújo, que nos deixou nesse período (*IN MEMORIAM*).

À minha querida família adotiva no Planalto Central - Cláudia, Cuca, Vitor e Yuri - a quem me faltam palavras para expressar tão imensa gratidão. E aos amigos-irmãos Nicole e Henrique; Jussara, Mário e Ian; Daniel e Maria Emília; Carol Amaral, Jamil, Gal, Maria Aparecida, Amanda, Naiara, Daniel Leite, George Lucena e Vanessa, Marilda e João, Sérgio e Brisa e tanto outros que cantam e encantam esse cerrado.

À família Angelis pelo apoio fundamental para que esse trabalho fosse completado. Ao Tio Glenn e Christophor Oliveira, pela acolhida havaiana e ensinamentos, e ao fiel escudeiro Rodolfo Saldaña, companheiro de aventuras xamânicas e experimentações naturebas.

À minha família de Curitiba, que eu tive a graça de voltar a integrar depois de tantos anos morando distante - meus pais, Maria Tereza Fernandes Abrahão e José Adriano Pinto - pelo dom da existência e amor. Às minhas irmãs Juliana e Ruth, "crossfiteiras" e companheiras de todas as horas. Aos meus padrastos - Pablo Madril e Elizabete Ferreira - e aos meus cunhados - Mário Augusto e *Badanha* - que se juntaram a essa família tornando-a muito mais interessante e divertida. Aos clãs dos Pinto-Milani e dos Arruda-Pinto. Aos meus queridos sobrinhos -

Gabriel, Duda, Gui, Ana e Léo - e meu amado filho José Renato (desbravador de ondas encantadas) - as mais lindas criaturas do universo, que enchem o mundo da mais pura alegria!!!

Aos terapeutas alternativos, consteladores, mentores quânticos, *coachs* de *Crossfit*, instrutores de *Yoga* e *chefs* de alimentação natureza que me ajudaram a me recuperar dos percalços do caminho, superar as perdas necessárias para o renascimento e, finalmente, manter meus corpos físico, mental e emocional saudáveis e em equilíbrio.

Ao Papa Francisco, ao Padre Fábio de Melo e os seguidores da teologia da libertação e do movimento inter-religioso, que me permitiram resgatar uma cristandade há muito adormecida, pautada no humanismo e na harmonia com todas as crenças.

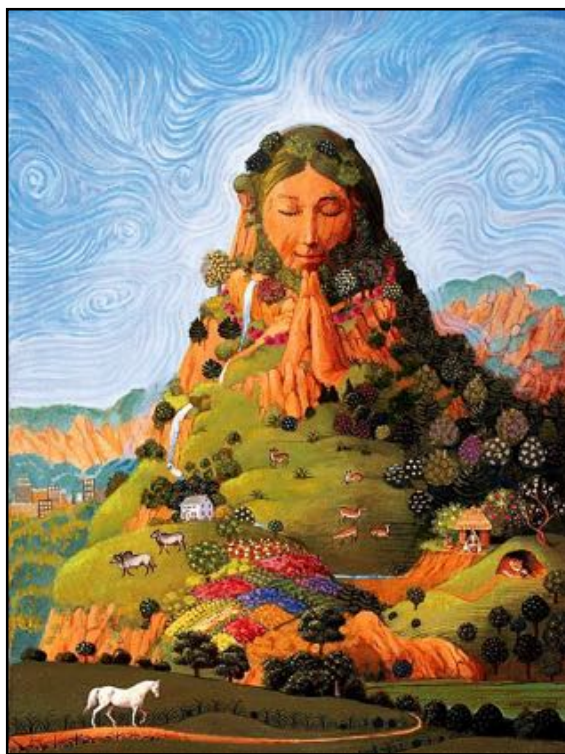
Às casas espirituais que me acolheram e me proporcionaram oportunidades para não somente estudar o sagrado, mas também experienciá-lo na minha vida cotidiana. E que em muito me ajudaram a enfrentar as venturas e desventuras dessa que é a mais importante das viagens que podemos empreender - a para o nosso próprio interior. Entre vivências religiosas, ecumênicas, xamânicas, prânicas, tântricas e quânticas, agradeço a todos os irmãos e irmãs que encontrei nessa jornada e que compartilham dos mesmos ideais e, frequentemente, também dos mesmos dilemas.

Em meio a lugares fascinantes, personagens pitorescos e histórias fantásticas, o período de doutoramento foi, para muito além da elaboração de uma tese acadêmica, uma jornada de descobertas e profundas transformações pessoais. Sou imensamente grata a todos que compartilharam comigo os passos dessa trajetória, os anjos e mestres dos planos físico e espiritual que me guiaram ao longo desse processo, por vezes árduo, mas sempre gratificante.

E assim, agradeço, por fim - porque vem primeiro - ao Poder Superior pelo privilégio dessa oportunidade, que espero sempre honrar com o meu trabalho e na minha vida.

*Porque mais importante do que saber,
é nunca perder a capacidade
de mais aprender...*

**QUE O UNIVERSO LHES ABRACE DE PLENA FELICIDADE E HARMONIA!
MUITAS BÊNÇÃOS POR SEREM PARTE DA MINHA EXPERIÊNCIA DE VIDA!**



GRATIDÃO¹

GRACIAS - THANKS - MERCI BEAUCOUP

TASHI DELEK - MAHALO

AGUYJÉ - AWÊRY²

¹ Imagem de Alicia Goldberg (Disponível em: <imgarcade.com>)

² Idiomas Português, Espanhol, Inglês, Francês, Butanês, Havaiano, Guarani e *Patxohã*, respectivamente.

Eu chamo a força
Eu chamo a força das pedras para me firmar
Eu chamo a terra para me enraizar
Eu chamo o vento vem me elevar
Eu chamo o fogo para me purificar
Eu chamo a Lua, chamo o Sol, chamo as estrelas
Chamo o universo para me iluminar
Chamo a água, chamo a chuva e chamo o rio
Eu chamo todos para me lavar
Eu chamo o raio, o relâmpago e o trovão
Eu chamo todo o poder da criação
Eu chamo o mar, chamo o céu e o infinito
Eu chamo todos para nos libertar
Eu chamo Cristo, eu chamo *Budha*, eu chamo *Krishna*
Eu chamo a força de todos Orixás
Eu chamo todos com suas forças divinas
Eu quero ver o universo iluminar
Eu sou guerreiro, sou mensageiro, sou cometa
A minha espada é a palavra do amor
O meu escudo é a bondade no meu peito
E o meu elmo são os dons do meu Senhor
Eu agradeço pela vida e a coragem
Ao universo pela oportunidade
E a minha vida eu dedico com amor
Ao sonho vivo da nossa humanidade!

(Adaptação de *Guerreiro da Paz* - Orestes Grokar)

RESUMO

FERNANDES-PINTO, Erika. ***Sítios Naturais Sagrados do Brasil: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas***. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Em décadas recentes, uma nova temática vem adquirindo uma visibilidade crescente em fóruns mundiais sobre políticas de conservação da natureza – os *sítios naturais sagrados* (SNS). Reconhecidos em diversas partes do planeta, esses lugares encantados expressam valores espirituais ancestrais e a visão de sacralidade da natureza de vários grupos sociais, sendo considerados elos entre a diversidade biológica e cultural. O conhecimento sobre esse tema no Brasil, entretanto, é ainda limitado e as iniciativas de salvaguarda de SNS em políticas públicas nacionais são incipientes, especialmente considerando a expressiva riqueza natural, cultural e religiosa do país. Também são raras as referências ao contexto brasileiro na literatura especializada sobre o tema. Esse quadro instigou a formulação desta tese, delineada com o objetivo de compreender como os SNS e seus valores culturais e espirituais podem contribuir para inspirar a reconexão entre sociedade e natureza e o papel das áreas protegidas em contribuir nessa direção. Inserida no campo das Ciências Sociais e delineada como uma pesquisa qualitativa e exploratória, a investigação foi conduzida a partir da compilação e análise de um vasto referencial bibliográfico - impulsionada por uma estratégia de rede colaborativa de conhecimento - e da interpretação da percepção de interlocutores da gestão pública sobre o tema, complementada, ainda, por observação direta em eventos acadêmicos, vivências de campo e no exercício profissional da autora. Pautada em um referencial teórico interdisciplinar ancorado nos pressupostos da Psicossociologia e na Ecologia Social, a tese se baseia na noção de reencantamento do mundo para lançar um olhar sobre os SNS como elementos centrais para a construção de um novo paradigma de conservação da natureza. Ao longo dos capítulos, percorre-se um caminho que parte do panorama internacional de debate sobre o tema, passa por um levantamento exploratório dos SNS no Brasil e chega até a discussão das perspectivas de reconhecimento dessas áreas no contexto das políticas públicas nacionais e na gestão das áreas protegidas. Os resultados revelam que a recorrência desse fenômeno no território nacional e sua relevância social contrastam com a invisibilidade da problemática na gestão pública. Dentre as razões para esse quadro estão a visão positivista, cientificista e fragmentada da realidade que predomina na modernidade – que separa a razão da emoção, a cultura da natureza e a ciência da espiritualidade – e a colonialidade do pensamento estatal. Comprometida com uma abordagem crítica, ética e politicamente engajada, a tese busca compreender os conflitos socioambientais nas áreas protegidas como oportunidades para a emergência de novas estratégias de gestão criativas, integradoras e transformadoras, a partir da promoção da espiritualidade ecológica e de uma conservação com coração. Defende-se que nos significados ancestrais dos SNS podem estar as chaves para uma renovação de alianças que levem à implementação de políticas capazes de inspirar a reconexão entre sociedade e natureza, trilhando caminhos mais justos, belos e – por que não? – mais mágicos.

PALAVRAS-CHAVE: sítios naturais sagrados, políticas públicas, conservação da natureza, áreas protegidas, espiritualidade ecológica, reencantamento.

ABSTRACT

FERNANDES-PINTO, Erika. *Sacred Natural Sites of Brazil: inspirations for the re-enchantment of protected areas*. PhD Thesis - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

In recent decades, a new theme has been gaining increasing visibility in global forums on nature conservation policies – *sacred natural sites* (SNS). Recognized in various parts of the world, these enchanted places are considered links between biological and cultural diversity and express ancestral spiritual values and the sacred view of the nature of various social groups. The knowledge about this issue in Brazil, however, is still limited and initiatives to safeguard SNS in national public policies are incipient, especially considering the country's significant natural, cultural and religious wealth. References to the Brazilian context in specialized literature on the subject are also rare. This context instigated the formulation of this thesis, designed to understand how the SNS and their cultural and spiritual values can contribute to inspiring the reconnection between society and nature and the role of protected areas in contributing in this direction. In the field of Social Sciences and outlined as a qualitative and exploratory research, this research was conducted from the compilation and analysis of vast bibliographical references - driven by a strategy of collaborative knowledge network - and the interpretation of the perception of public managers on the theme. It was complemented by direct observation in academic events, field experiences, and the professional work of the author. Based on an interdisciplinary theoretical framework anchored in the pre-suppositions of Psycho-sociology and Social Ecology, this thesis is based on the notion of re-enchantment of the world to launch a look at SNS as central elements for the construction of a new paradigm for the conservation of nature. Throughout the chapters, a path is taken that starts from the international panorama of debate on the subject, go through an exploratory survey of the SNS in Brazil, and discusses the perspectives of recognition of these areas in the context of national public policies and in the management of protected areas. The results reveal that the recurrence of this phenomenon in the national territory and its social relevance contrast with the invisibility of the problem in public management. Among reasons for such context are the positivist, scientific and fragmented vision of reality that prevails in modern times – which separates reason from emotion, culture from nature, and the science from spirituality – and a colonialist governmental thought. This thesis seeks to recognize the socio-environmental conflicts in protected areas as opportunities for the emergence of new management strategies – creative, integrative and transformative – by promoting ecological spirituality and conservation with heart, committed to a critical, ethical and politically engaged approach. It is argued that in the ancient meanings of SNS may be the keys to a renewal of alliances that lead to the implementation of policies capable of inspiring the reconnection between society and nature, opening a path more just, beautiful and – why not? – more magical.

KEYWORDS: Sacred natural sites, public policies, nature conservation, protected areas, ecological spirituality, re-enchantment.

LISTA DE QUADROS

| | |
|---|------------|
| QUADRO 1 – Síntese das principais características dos <i>sítios naturais sagrados</i> | 75 |
| QUADRO 2 – Perfil dos interlocutores da pesquisa nas entrevistas em profundidade | 88 |
| QUADRO 3 – Principais instrumentos de políticas públicas internacionais que embasam a salvaguarda de <i>sítios naturais sagrados</i> mundialmente | 107 |
| QUADRO 4 – Principais eventos internacionais relacionados ao debate sobre <i>sítios naturais sagrados</i> no âmbito global (Período: 1998 – 2016) | 112 |
| QUADRO 5 – Principais recomendações e resoluções internacionais aprovadas em congressos da IUCN relacionadas ao debate sobre <i>sítios naturais sagrados</i> no âmbito global (Período: 2003 – 2016) | 114 |
| QUADRO 6 – Princípios para o manejo de <i>sítios naturais sagrados</i> em áreas protegidas | 119 |
| QUADRO 7 – Unidades de conservação federais, estaduais e municipais com registro de <i>sítios naturais sagrados</i> e/ou uso religioso | 208 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|------------|
| FIGURA 1 – Monte Roraima: na fronteira entre o Brasil, a Guiana e a Venezuela, uma montanha sagrada para os povos indígenas da região | 19 |
| FIGURA 2 – <i>Sítios naturais sagrados</i> de diferentes regiões do mundo | 21 |
| FIGURA 3 – Práticas culturais realizadas em <i>sítios naturais sagrados</i> por diferentes grupos sociais | 23 |
| FIGURA 4 – Líder indígena <i>Pirakumã Yawalapiti</i> na mobilização indígena de outubro de 2013 em Brasília/DF | 38 |
| FIGURA 5 – Representações artísticas de aspectos simbólicos comumente associados a <i>sítios naturais sagrados</i> | 73 |
| FIGURA 6 – Esquema ilustrativo da abordagem metodológica utilizada na tese | 78 |
| FIGURA 7 – Convite para adesão à <i>Rede SNS Brasil</i> por meio da campanha <i>Revelando os Sítios Naturais Sagrados do Brasil: uma pesquisa colaborativa</i> | 83 |
| FIGURA 8 – Trilha de acesso ao topo da formação rochosa <i>Uluru</i> ou <i>Ayres Rock</i> no Parque Nacional <i>Uluru-Kata Tjuta</i> na Austrália com placa interpretativa | 105 |
| FIGURA 9 – Principais publicações internacionais apoiadas pela CSVPA/IUCN sobre valores culturais e espirituais das áreas protegidas e <i>sítios naturais sagrados</i> | 117 |
| FIGURA 10 – Imagens da cerimônia de abertura do <i>World Conservation Congress</i> – Havái/2016 | 124 |
| FIGURA 11 – Cavernas de importância religiosa no Brasil | 138 |
| FIGURA 12 – Estruturas religiosas e estátuas de figuras santas em elevações no Brasil | 144 |
| FIGURA 13 – Elevações de importância religiosa no Brasil | 146 |
| FIGURA 14 – Pedra da Gávea no Rio de Janeiro, uma montanha mística do Brasil | 148 |
| FIGURA 15 – Formações hídricas de importância religiosa/sagrada no Brasil | 155 |
| FIGURA 16 – Formações rochosas com conotações sagradas no Brasil | 161 |
| FIGURA 17 – Árvores e plantas com conotações sagradas no Brasil | 166 |
| FIGURA 18 – Animais envoltos em lendas e com conotações sagradas no Brasil | 168 |
| FIGURA 19 – Reprodução da imagem da preguiça gigante extinta <i>Megatherium</i> representando o mapinguari | 171 |
| FIGURA 20 – Caminhos sagrados no Brasil: na terra e nas águas | 175 |
| FIGURA 21 – Ação do Movimento Xingu Vivo contra a construção da barragem de Belo Monte | 179 |
| FIGURA 22 – <i>Sítios naturais sagrados</i> em unidades de conservação no Brasil | 205 |

| | |
|--|------------|
| FIGURA 23 – Práticas e estruturas religiosas católicas em <i>sítios naturais sagrados</i> situados em unidades de conservação | 213 |
| FIGURA 24 – Obra do artista Sérgio Pompêo que retrata a festa religiosa no Parque Estadual do Pireneus/GO | 215 |
| FIGURA 25 – Representação das divindades das religiões de matriz africana na natureza | 219 |
| FIGURA 26 – <i>Sítios naturais sagrados</i> e práticas de religiões de matriz africana em unidades de conservação | 220 |
| FIGURA 27 – Unidades de conservação relacionadas com religiosidades alternativas | 226 |
| FIGURA 28 – Povo <i>Yanomami</i> em defesa da montanha sagrada <i>Yaripo</i> no PARNA do Pico da Neblina/AM | 230 |
| FIGURA 29 – Monte Pascoal, montanha sagrada do Povo Pataxó localizada no PARNA Histórico do Monte Pascoal/BA | 231 |
| FIGURA 30 – Manifestação <i>Pipipã</i> demandando o direito de acesso à Serra Negra/PE | 233 |
| FIGURA 31 – Imagem de um indígena da etnia Awá-Guajá do Maranhão, em campanha pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas | 251 |
| FIGURA 32 – Imagem do artista Philippe Echaroux que projeta um rosto indígena na floresta amazônica | 252 |
| FIGURA 33 – Chamada do evento intitulado <i>Diálogos com a Sociedade: as Unidades de Conservação e o Sagrado</i> , realizado pelo ICMBio em outubro de 2015 | 280 |
| FIGURA 34 – Pintura de Pablo Amaringo reproduzindo a visão espiritual indígena sobre a floresta | 287 |
| FIGURA 35 – Peças de sinalização localizadas na entrada de duas áreas naturais no Brasil | 292 |
| FIGURA 36 – Placas indicativas de parques nacionais na Austrália, no Brasil e na Colômbia | 295 |
| FIGURA 37 – Servidores da FUNAI e do ICMBio "vestidos" para atividades no Parque Nacional do Pico da Neblina/AM junto aos <i>Yanomami</i> | 300 |
| FIGURA 38 – Pintura sobre <i>Ancient Hawai'i</i> , representando o despertar de um sítio sagrado | 309 |
| FIGURA 39 – Placa em trilha no Parque Nacional <i>Tayrona</i> em Santa Marta/Colômbia | 311 |

ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|--------|---|
| ACC | Áreas de Conservação Comunitárias |
| AM | Estado do Amazonas |
| AP | Área Protegida |
| APA | Área de Proteção Ambiental |
| BA | Estado da Bahia |
| BDTD | Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações |
| CAPES | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior |
| CDB | Convenção da Diversidade Biológica |
| CEP | Comitê de Ética em Pesquisa |
| CFCH | Centro de Filosofia e Ciências Humanas |
| CGPT | Coordenação Geral de Populações Tradicionais |
| CGSAM | Coordenação Geral de Gestão Socioambiental |
| CMP | Congresso Mundial de Parques |
| CNPq | Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico |
| CNRS | <i>Centre National de la Recherche Scientifique</i> |
| CNUC | Cadastro Nacional de Unidades de Conservação |
| CNUMAD | Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento |
| CONAMA | Conselho Nacional do Meio Ambiente |
| CONEP | Comissão Nacional de Ética na Pesquisa |
| COP | <i>Conference of the Parties/ Conferência das Partes</i> |
| CNPT | Centro Nacional de Pesquisa em Conservação da Sociobiodiversidade associada a Povos e Comunidades Tradicionais |
| COPING | Conselho do Povo Indígena Ingarikó |
| COREQ | <i>Consolidated Criteria for Reporting Qualitative Research</i> |
| CSVPA | <i>Cultural and Spiritual Values of Protected Areas Specialist Group/ Grupo de Trabalho Especial sobre Valores Culturais e Espirituais das Áreas Protegidas</i> |
| EICOS | Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social |
| GAPIS | Grupo de Pesquisa Governança, Ambiente, Políticas Públicas, Inclusão e Sustentabilidade |
| GEF | <i>Global Environmental Facility</i> |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| IBAMA | Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis |
| IBDF | Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal |
| ICMBio | Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| IP | Instituto de Psicologia |
| IPHAN | Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional |
| ISA | Instituto Socioambiental |
| IUCN | <i>International Union for Conservation of Nature/ União Internacional para Conservação da Natureza</i> |
| MA | Estado do Maranhão |
| MAB | <i>The Man and the Biosphere Programme/ Programa Homem e Biosfera</i> |
| MMA | Ministério do Meio Ambiente |
| MNHN | <i>Muséum National d'Histoire Naturelle</i> |
| MPF | Ministério Público Federal |

| | |
|---------|---|
| MT | Estado do Mato Grosso |
| ONG | Organização Não Governamental |
| ONU | Organização das Nações Unidas |
| PARNA | Parque Nacional |
| PE | Estado de Pernambuco |
| PI | Povos Indígenas |
| PNAP | Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas |
| PNGATI | Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas |
| PNMA | Política Nacional de Meio Ambiente |
| PNMR | Parque Nacional do Monte Roraima |
| PNPCT | Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais |
| PPED | Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Estratégias e Desenvolvimento |
| PR | Estado do Paraná |
| REBIO | Reserva Biológica |
| RJ | Estado do Rio de Janeiro |
| RESEX | Reserva Extrativista |
| RIRN | Reserva Indígena de Recursos Naturais |
| RR | Estado de Roraima |
| SAPIS | Seminário Brasileiro sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social |
| SCIELO | <i>Scientific Electronic Library Online</i> |
| SISNAMA | Sistema Nacional do Meio Ambiente |
| SNS | <i>Sítios Naturais Sagrados/ Sacred Natural Sites</i> |
| SNUC | Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza |
| SPI | Serviço de Proteção ao Índio |
| STF | Supremo Tribunal Federal |
| TCLE | Termo de Consentimento Livre e Esclarecido |
| TI | Terra Indígena |
| TNC | <i>The Nature Conservancy</i> |
| TO | Estado do Tocantins |
| TQ | Territórios Quilombolas |
| UC | Unidade de Conservação |
| UFPR | Universidade Federal do Paraná |
| UFRJ | Universidade Federal do Rio de Janeiro |
| UNDRIP | <i>United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples/Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas</i> |
| UNESCO | <i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization/ Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura</i> |
| USP | Universidade de São Paulo |
| WCPA | <i>World Commission on Protected Areas/ Comissão Mundial de Áreas Protegidas</i> |
| WCC | <i>World Conservation Congress/ Congresso Mundial da Natureza</i> |
| WPC | <i>World Parks Congress/ Congresso Mundial de Parques e outras Áreas Protegidas</i> |
| WWF | <i>World Wide Fund for Nature/ Fundo Mundial para a Natureza</i> |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| NO CORAÇÃO DO MUNDO: REVELANDO OS VALORES ESPIRITUAIS DA NATUREZA E AS DIMENSÕES SAGRADAS DAS ÁREAS PROTEGIDAS | 18 |
| CAPÍTULO 1 - EM BUSCA DO ELO PERDIDO PARA A RECONEXÃO SOCIEDADE E NATUREZA | 43 |
| 1.1 DAS ORIGENS DA CRISE CIVILIZATÓRIA RUMO A UM NOVO PARADIGMA DE HUMANIDADE | 44 |
| 1.1.1 <i>A desconexão</i> | 44 |
| 1.1.2 <i>A reconexão</i> | 47 |
| 1.2 A DIFÍCIL ARTE DE DEFINIR O INDEFINÍVEL | 52 |
| 1.2.1 <i>Da magia e da religião à espiritualidade e ao sagrado</i> | 53 |
| 1.2.2 <i>A noção de reencantamento do mundo</i> | 61 |
| 1.3 ENTRE A TRADUÇÃO E A (IN)DEFINIÇÃO DE <i>SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS</i> | 65 |
| CAPÍTULO 2 - O CAMINHO METODOLÓGICO E COLABORATIVO DA PESQUISA | 77 |
| 2.1 ETAPAS DO PROCESSO DE INVESTIGAÇÃO | 79 |
| 2.1.1 <i>Pesquisa e análise de informações bibliográficas e documentais</i> | 79 |
| 2.1.2 <i>Rede SNS Brasil: uma estratégia colaborativa</i> | 82 |
| 2.1.3 <i>Entrevistas com interlocutores estratégicos</i> | 86 |
| 2.1.4 <i>Atividades de campo complementares</i> | 93 |
| 2.1.5 <i>Análise e interpretação dos dados</i> | 95 |
| 2.1.6 <i>Divulgação dos resultados da pesquisa</i> | 96 |
| CAPÍTULO 3 - VALORES ANCESTRAIS E NOVOS DESAFIOS PARA AS POLÍTICAS GLOBAIS DE PROTEÇÃO DA NATUREZA | 99 |
| 3.1 ÁREAS PROTEGIDAS E TERRITÓRIOS DE POVOS TRADICIONAIS: UMA RELAÇÃO DELICADA | 102 |
| 3.2 NOVAS ABORDAGENS EM POLÍTICAS PÚBLICAS INTEGRANDO NATUREZA E CULTURA | 106 |
| 3.3 OS CAMINHOS TRILHADOS INTERNACIONALMENTE PARA A GESTÃO DE <i>SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS</i> EM ÁREAS PROTEGIDAS | 111 |
| 3.3.1 <i>Do reconhecimento dos conflitos à busca de soluções compartilhadas</i> | 111 |
| 3.3.2 <i>Ampliando o conhecimento e estabelecendo diretrizes para a gestão</i> | 116 |
| 3.3.3 <i>Os valores espirituais da natureza como fonte de inspiração para uma transformação global</i> | 122 |
| 3.3.4 <i>Desafios e potencialidades para a integração dos SNS à gestão de áreas protegidas</i> | 125 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO 4 - SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS DO BRASIL: REVELANDO O GIGANTE DESCONHECIDO | 128 |
| 4.1 ENTRE SANTOS, ENCANTADOS E ORIXÁS | 132 |
| 4.1.1 <i>Fé e mistério no mundo subterrâneo</i> | 136 |
| 4.1.2 <i>A busca do divino nas alturas</i> | 143 |
| 4.1.3 <i>As águas milagrosas</i> | 152 |
| 4.1.4 <i>Matas, pedras e outros lugares encantados</i> | 156 |
| 4.1.5 <i>As espécies sagradas e os seres mágicos que as protegem</i> | 164 |
| 4.1.6 <i>Os caminhos sagrados e as rotas de transformação</i> | 172 |
| 4.2 O RECONHECIMENTO E A SALVAGUARDA DE SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS NO BRASIL | 180 |
| 4.2.1 <i>O estado da arte do conhecimento sobre o tema na pesquisa acadêmica</i> | 180 |
| 4.2.2 <i>Desafios para a proteção dos sítios em políticas públicas</i> | 186 |
| | |
| CAPÍTULO 5 - PARQUES SAGRADOS? VALORES ESPIRITUAIS E USOS RELIGIOSOS NAS ÁREAS PROTEGIDAS DO BRASIL | 192 |
| 5.1. OS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS NAS POLÍTICAS NACIONAIS DE PROTEÇÃO DA NATUREZA: ENTRE AVANÇOS E CONFLITOS | 193 |
| 5.2 SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS: “TEM ISSO NAS NOSSAS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO?” | 204 |
| 5.2.1 <i>Assim na terra como no céu</i> | 212 |
| 5.2.2 <i>Onde tem mata, tem Orixá</i> | 218 |
| 5.2.3 <i>Os celeiros de religiosidades alternativas e as unidades multirreligiosas</i> | 224 |
| 5.2.4 <i>Os sítios naturais sagrados indígenas em unidades de conservação</i> | 228 |
| | |
| CAPÍTULO 6 - DA INVISIBILIDADE AO DESPERTAR: INTERPRETANDO AS PERSPECTIVAS SOBRE O TEMA NA GESTÃO PÚBLICA FEDERAL | 236 |
| 6.1 COMO É QUE A GENTE NÃO PENSOU NISSO ANTES? DESCOBRINDO UMA IMPORTANTE LACUNA | 238 |
| 6.1.1 <i>Ninguém conhece, mas todo mundo sabe o que é</i> | 239 |
| 6.1.2 <i>Do desconhecimento à negligência e omissão</i> | 245 |
| 6.2 ENTRE DOIS MITOS: AS DISPUTAS DE VISÕES IDEOLÓGICAS | 248 |
| 6.2.1 <i>O direito de existir</i> | 250 |
| 6.2.2 <i>Os fins justificam os meios?</i> | 253 |
| 6.3 ENTRE O VISÍVEL E O INVISÍVEL, CADA UM ENXERGA O QUE QUER | 260 |
| 6.3.1 <i>Quem tem medo de sobreposição?</i> | 260 |
| 6.3.2 <i>Tire o preconceito do caminho que eu quero passar com a minha cor</i> | 265 |
| 6.3.3 <i>"UC e Religião??? O meio ambiente não deveria ser laico?"</i> | 270 |
| 6.3.4 <i>Da não questão ao não lugar: adentrando em uma zona cinzenta</i> | 278 |

| | |
|---|------------|
| 6.4 ENTRE O SAGRADO E O SEGREDO, CADA UM ENXERGA O QUE PODE | 281 |
| 6.4.1 <i>A gestão em meio a (di)visões de mundo</i> | 281 |
| 6.4.2 <i>Ver para crer ou crer para ver?</i> | 286 |
| 6.4.3 <i>Quem são os inimigos da conservação?</i> | 291 |
| 6.5 HOPE SPOTS: DESBRAVADORES DO NOVO PARADIGMA DA CONSERVAÇÃO | 299 |
| 6.5.1 <i>O socioambientalismo de trincheira</i> | 301 |
| 6.5.2 <i>Por uma conservação com coração</i> | 306 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS: REENCANTAR A NATUREZA NAS – E A PARTIR DAS – ÁREAS PROTEGIDAS | 312 |
| | |
| POSFÁCIO | 322 |
| | |
| REFERÊNCIAS | 324 |
| | |
| APÊNDICES | 351 |
| A – Termo de Consentimento Prévio e Esclarecido | 352 |
| B - Recomendações sobre <i>sítios naturais sagrados</i> e áreas protegidas aprovadas nos congressos mundiais da IUCN | 354 |
| C - Princípios e diretrizes para o manejo de <i>sítios naturais sagrados</i> em áreas protegidas legalmente reconhecidas | 364 |
| E - <i>Sítios naturais sagrados</i> , espécies sagradas e seres mágicos e lendários que habitam e protegem a natureza no Brasil identificados a partir de fontes bibliográficas | 368 |
| F - Referências bibliográficas sobre <i>sítios naturais sagrados</i> , espécies sagradas e seres mágicos e lendários que habitam e protegem a natureza no Brasil | 386 |

NO CORAÇÃO DO MUNDO: REVELANDO OS VALORES ESPIRITUAIS DA NATUREZA E AS DIMENSÕES SAGRADAS DAS ÁREAS PROTEGIDAS

*A morada do meu Pai
É o Coração do Mundo
Aonde existe todo amor
E tem um segredo profundo.
(Mestre Irineu)*

Na isolada região da fronteira do Brasil com a Guiana e a Venezuela, em meio a uma ampla planície de campos e savanas, ergue-se na paisagem uma gigantesca muralha de pedra que se eleva acima das nuvens, aparentemente inacessível – o Monte Roraima. Uma das formações geológicas mais antigas da Terra, o topo dessa montanha conforma um imenso platô onde, em meio a pedras e cristais, são encontradas espécies de plantas e animais únicas no planeta. A beleza cênica dessa região e o exotismo da paisagem têm atraído exploradores, aventureiros e pesquisadores desde a época colonial e despertado, na contemporaneidade, um crescente interesse turístico de grupos que buscam desvendar os mistérios de um *mundo perdido*³ no tempo e no espaço.

Mas para os povos indígenas que habitam a região, o Monte Roraima possui um profundo significado simbólico, associado a valores culturais e espirituais essenciais para a afirmação de sua identidade e para a conformação do seu território. Suas lendas narram que, no princípio da história do mundo, uma imensa árvore produzia todos os frutos existentes na Terra – a *Árvore da Vida*. Mas como consequência da cobiça e do desrespeito por parte dos seres humanos, ela foi cortada. Sua copa, então, se espalhou pelo solo dando origem às exuberantes florestas que afloram de um dos lados da planície. E o tronco decepado se transformou na montanha de pedra, cujas lágrimas pela violação ocorrida no passado ainda vertem pelas encostas escarpadas na forma de cachoeiras. Essas águas originam grandes rios que se propagam pelo continente e são consideradas o sangue do planeta. Nos mitos indígenas, o Monte Roraima representa o *Coração do Mundo* e a morada de *Makunaíma*, filho do sol e da lua, guardião das rochas onde está registrada a história desses povos originários e onde repousam, transformados em cristais, os espíritos dos seus ancestrais⁴ (Figura 1).

³ Uma referência à obra literária de Arthur Conan Doyle, *The Lost World*, de 1912, inspirada nas narrativas dos primeiros exploradores europeus que adentraram essa região e que marca o imaginário popular a ela associado até a contemporaneidade.

⁴ Adaptação da autora com base na *Lenda de Macunaima* transcrita por Reis (2006) e no *Mito da Árvore da Vida*, segundo Mlynarz *et al.* (2008).

FIGURA 1 – Monte Roraima: na fronteira entre o Brasil, a Guiana e a Venezuela, uma montanha sagrada para os povos indígenas da região (Fonte: Vivimetalium - Rede mundial de computadores)



Assim como o Monte Roraima, em todo o mundo existem milhares de lugares onde elementos da natureza – como montanhas, vulcões, cavernas, rios, lagos, matas, árvores, pedras, entre outros – são considerados por diversos grupos humanos como templos ou santuários naturais. A eles são atribuídas características especiais que os distinguem como extraordinários, comumente envoltos em uma aura de mistério, magia e milagres⁵. Nas últimas décadas, esses lugares encantados vêm sendo referenciados na literatura especializada como *sítios naturais sagrados* (SNS)⁶, entendidos como "áreas de terra ou de água com um significado espiritual especial para povos e comunidades" (WILD; MCLEOD, 2008, p. 5).

Os SNS incluem uma grande variedade de feições morfológicas – tanto na terra como nas águas interiores e no mar. São relatados desde os primórdios da história humana e, na atualidade, ainda encontrados em uma ampla gama de contextos geográficos e culturais.

Alguns sítios estão relacionados com conhecimentos e práticas de povos pré-históricos ou civilizações extintas, como *Stonehenge* na Inglaterra. Outros são reconhecidos por povos

⁵ Os três M que caracterizam os lugares sagrados, de acordo com a Dra. Zeny Rosendahl (comunicação pessoal).

⁶ Uma tradução direta da expressão original em inglês, *sacred natural sites*.

originários – como o Monte *Shasta*, na Califórnia/EUA– ou por tradições religiosas e outras filosofias espiritualistas⁷ – como o Monte *Sinai*, no Egito, as montanhas de *Meteora*, na Grécia ou o Ninho do Tigre (*Tiger's Nest*), no Butão. As pesquisas realizadas nesse campo indicam que os SNS podem ser encontrados em todos os continentes e, provavelmente, em todos os países do mundo, se constituindo em um fenômeno cultural universal (THORLEY; GUNN, 2007; WILD; MCLEOD, 2008).

Alguns SNS são conhecidos mundialmente, atraindo milhares de visitantes e peregrinos de diversas partes do mundo como *Machu Picchu* e *Huayna Picchu* no Peru, a *Batu Cave* na Malásia e o Rio *Ganges* na Índia – que, com mais de 2.500 quilômetros de extensão, cruza uma das regiões mais densamente povoadas do planeta e é cotidianamente utilizado para diversos fins. Outros, no entanto, podem ter o seu acesso restringido ou até mesmo vetado em função da condição de sagrado, como é o caso do Monte *Kailash* no Tibet, uma montanha de mais de seis mil metros de altura, na Cordilheira do Himalaia, na qual não é permitida a prática de escalada, em respeito às crenças de diversas religiões presentes na região⁸. Determinados sítios são conhecidos somente no âmbito de uma dada cultura e outros podem, ainda, estar envoltos pelo segredo, sendo a sua localização e/ou função religiosa de domínio apenas de um número limitado de indivíduos de um grupo social (THORLEY; GUNN, 2007).

Esses lugares especiais são utilizados para a realização de cultos, rituais e celebrações. Eles podem ser mantidos como ambientes essencialmente naturais ou, em muitos casos, ser consagrados com símbolos religiosos e outros artefatos humanos – desde pequenas imagens de figuras sacras, cruzeiros e altares até edificações de maior porte como monumentos, mosteiros, igrejas e estátuas. A Figura 2, a seguir, apresenta imagens dos sítios mencionados anteriormente, ilustrando a diversidade de contextos e paisagens em que eles ocorrem.

⁷ Por *filosofias espiritualistas* entende-se toda uma gama de crenças de origens diversas, antigas ou contemporâneas, que não se caracterizam como uma forma de religião institucionalizada.

⁸ Seguindo uma tradição ancestral, milhares de pessoas caminham circundando o Monte *Kailash*, uma rota de 52 quilômetros que faz parte de um ritual sagrado, realizado anualmente por seguidores do budismo, hinduísmo e janaísmo.

FIGURA 2 – Sítios naturais sagrados de diferentes regiões do mundo
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) *Stonehenge*, Inglaterra



b) *Machu Picchu e Huayna Picchu*, Peru



c) *Batu Cave*, Malásia



d) *Tiger's Nest*, Butão



e) *Meteora*, Grécia



f) *Monte Sinai*, Egito



g) *Rio Ganges*, Índia



h) *Monte Kailash*, Tibet

Conforme pode ser observado nas ilustrações reproduzidas anteriormente, os *sítios naturais sagrados* comumente conformam paisagens de grande beleza cênica e são considerados lugares fascinantes e intrigantes⁹. As razões para a sacralidade dos SNS podem ser muito variadas e estar associadas a diversos significados simbólicos – como mitos, lendas ou fatos históricos, bem como à percepção da presença de divindades e espíritos ancestrais. Em geral, eles são interpretados como lugares de inspiração, revelação, reverência, cura e comunhão com a natureza e visitados em ocasiões especiais, para a realização de cerimônias ou rituais.

Os SNS usualmente têm seus guardiões – grupos sociais que os reconhecem como sagrado e os consagram a partir de suas tradições culturais. Para diversos povos tradicionais, esses sítios se interconectam e fazem parte de um complexo sistema que garante o equilíbrio planetário devendo, por isso, ser não apenas venerados, mas também protegidos (THORLEY; GUNN, 2007). É importante considerar que, ao se constituírem como lugares de grande significância cultural e expressão de valores ancestrais, os SNS desempenham, muitas vezes, um papel primordial para a vitalidade e a sobrevivência das identidades culturais dos povos a eles relacionados, sendo percebidos também como parte fundamental de seus territórios (VERSCHUUREN; MALLARACH; OVIEDO, 2007).

Além disso, na visão dos guardiões desses sítios, não é possível dissociar a natureza de seus conhecimentos e práticas culturais, sendo esses componentes indissociáveis de uma mesma equação. Nesse contexto, dentre as diversas formas de consagração desses lugares estão a realização de cerimônias com cantos, danças e oferendas, de práticas coletivas de peregrinações e procissões religiosas que podem atrair milhares de pessoas a experiências individuais de devoção e fé, meditação, contemplação e oração. Na Figura 3, a seguir, são ilustradas algumas práticas espirituais e religiosas comumente associadas a SNS.

⁹ Como por exemplo, nas reportagens disponíveis em <<https://www.skyscanner.com.br/noticias/inspiracao/os-20-lugares-mais-fascinantes-do-mundo/>> e <<http://www.tudointeressante.com.br/2016/09/30-lugares-incriveis-do-mundo-para-visitar-antes-de-morrer.html>>, aceso em: mar/2017.

FIGURA 3 – Práticas culturais realizadas em *sítios naturais sagrados* por diferentes grupos sociais
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Danças e cantos (Mongólia)



b) Reverência aos ancestrais (Povo *Masai*, África)



c) Cultos e oferendas (tradição afrobrasileira)



d) Procissões religiosas (Brasil)



e) Rituais com plantas de poder (Iboga, na África)



f) Contemplação (indígenas da Amazônia peruana)



g) Meditação



h) Devoção e oração

Em função de seu valor espiritual e importância cultural, os SNS frequentemente são objeto de proteção voluntária dos grupos sociais a eles relacionados, por vezes há centenas de anos. Podem estar vinculados a regras e restrições de acesso e uso dos recursos naturais que favorecem a manutenção de áreas naturais bem conservadas e muitas dessas áreas vêm se revelando como valiosos refúgios de biodiversidade¹⁰ (DUDLEY *et al.*, 2010). Por essa razão, os *sítios naturais sagrados* são considerados elos entre a diversidade natural e cultural, importantes não somente para os grupos que os reconhecem e consagram, mas para toda a humanidade (VERSCHUUREN, *et al.* 2010).

Por uma série de fatores, entretanto, a sociedade contemporânea em grande parte se *desencantou*¹¹ e perdeu a conexão com esse universo simbólico. Com essa dessacralização, a natureza passou a ser entendida como um conjunto de recursos naturais, mera matéria-prima a ser explorada para atender demandas e desejos das sociedades humanas. Um processo que vem resultando em um quadro de degradação ambiental generalizada, em meio a uma crise de proporções planetárias. Essa conjuntura não é somente ecológica, mas envolve múltiplas facetas, que vão da relação da sociedade com a natureza à interação dos seres humanos entre si, da percepção dos indivíduos quanto a si mesmos ao sentimento de conexão com uma fonte mais profunda de significado da vida. Para Morin (2011), a conjuntura atual reflete fundamentalmente uma crise dos paradigmas estruturantes da civilização, ou seja, de uma humanidade que não consegue mais acessar o sentido da sua existência e a sua própria humanidade.

Para fazer frente a essa situação, diversos autores vêm argumentando que não basta implementar soluções paliativas que visam meramente minimizar os sintomas de uma problemática complexa, sem buscar entender os fatores que geraram o quadro atual e alterar as suas causas mais profundas. Para tanto, necessita-se de algo transformador, de uma verdadeira revolução que leve ao despertar das consciências humanas para uma outra forma de SER no mundo, onde a exploração da natureza e a competição entre os indivíduos possam dar lugar ao cuidado e à solidariedade para com todos os seres (BOFF, 2008).

Em meio a esse cenário, vem ocorrendo uma busca por novas formas de *reencantar* o mundo, capazes de devolver um pouco de magia e mistério ao cotidiano (MOSCOVICI, 2007). Nesse contexto, o resgate da dimensão sagrada da natureza vem sendo entendido como uma poderosa força de mudança e um aspecto fundamental para a superação da crise civilizatória.

¹⁰ Entendida como a variedade de organismos vivos.

¹¹ Esse conceito será apresentado e debatido no próximo capítulo da tese.

Esse processo tem sido associado também à valorização de uma *espiritualidade ecológica* – de caráter ecumênico e com um sentido mais subjetivo que o da religião – operando em uma dimensão que não se vincula necessariamente a espaços formais e encontrando a sua máxima expressão na interação e integração com a natureza (BOFF, 2008).

Essas temáticas, que podem ser consideradas não convencionais e ainda pouco abordadas em pesquisas acadêmicas – onde, não raro, são também alvo de desqualificação – vem sendo promovidas, no entanto, nas últimas décadas, em eventos realizados por instituições globais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)¹² e a União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN)¹³. Partindo desses debates, diversas organizações vêm desenvolvendo projetos e estudos de caso sobre o reconhecimento de valores culturais e espirituais associados à natureza e a salvaguarda de SNS, compilando informações sobre o assunto em várias partes do mundo. Essas iniciativas vêm contribuindo para uma leitura do estado da arte do conhecimento sobre o tema e da sua relevância na contemporaneidade. Além disso, a identificação de que muitas dessas áreas estão sujeitas a diversas pressões e ameaças tem alertado pesquisadores e organizações para a urgência de se promover estratégias para o reconhecimento e a proteção dos lugares sagrados e dos conhecimentos a eles associados, em políticas públicas que integrem as noções de diversidade natural e cultural (THORLEY; GUNN, 2007).

Nesse ínterim, diversos estudos têm evidenciado que muitos dos SNS descritos na literatura, em vários países, encontram-se inseridos nos limites das denominadas áreas protegidas, espaços legalmente instituídos pelos governos nacionais com a finalidade de conservação da natureza (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; DUDLEY *et al.*, 2010; VERSCHUUREN; MALLARACH; OVIEDO, 2007; WILD; MCLEOD, 2008).

Essa estratégia – de se resguardar parcelas representativas da diversidade natural – tem se consolidado como a mais utilizada em escala global para fazer frente ao cenário crítico de rápida deterioração da qualidade ambiental do planeta, especialmente ao longo do último século. Elas contemplam, na atualidade, cerca de 12% da superfície terrestre, e as metas

¹² A UNESCO é uma organização internacional fundada em 1945, com sede em Paris/França, que tem por missão contribuir para a paz mundial, a erradicação da pobreza, o desenvolvimento sustentável e o diálogo intercultural por intermédio da educação, ciência, cultura, comunicação e informação (Fonte: www.unesco.org, acesso em: mar./2016).

¹³ A IUCN, fundada em 1948, consiste em um fórum global de organizações ambientalistas, considerada a maior e mais antiga entidade do gênero no âmbito mundial. Tem por missão encontrar soluções para a conservação ambiental e o desenvolvimento sustentável. Congrega mais de 1.300 organizações de 185 países – incluindo agências governamentais e não governamentais. E tem cerca de 15 mil pesquisadores e especialistas voluntários, em uma parceria mundial única (Fonte: <www.IUCN.org>, acesso em: mar./2016 - dados de 2016).

pactuadas globalmente visam expandir essa proporção a pelo menos 17% do planeta até 2020 (DUDLEY *et al.*, 2014).

Esse movimento de instituição formal de áreas naturais protegidas por meio de políticas públicas, no entanto, tem suas raízes ancoradas no paradigma da modernidade e na perspectiva de cisão entre sociedade e natureza (DIEGUES, 2008). Nessa lógica, a presença de populações humanas nessas áreas tem sido vista predominantemente como um conflito e uma ameaça para a natureza, independentemente das características culturais dos grupos sociais envolvidos. Muitas delas, no entanto, vêm sendo habitadas ancestralmente por povos tradicionais cujos usos pré-existentes dos territórios e valores culturais são muitas vezes desconsiderados. Esses não representam casos pontuais ou excepcionalidades, uma vez que se estima que cerca de metade das áreas protegidas mundiais seja ocupada ou utilizada regularmente por povos tradicionais, uma proporção que no continente sul americano pode chegar a 80% (DOWIE, 2011). Como consequência, a implementação desse modelo tem implicado em algumas contradições entre os objetivos de gestão dessas áreas e as necessidades e interesses das populações locais, colocando esses espaços, atualmente, no cerne do debate sobre a relação humana com a natureza (DUDLEY *et al.*, 2014; IRVING, 2010).

Além disso, em decorrência dessa visão, a gestão das AP tem sido pautada historicamente, por conhecimentos técnico-científicos oriundos principalmente das denominadas Ciências Naturais, o que vem contribuindo para o fortalecimento de uma visão de natureza destituída de sua face social – não apenas desumanizada, mas também *desencantada* dos seus elementos simbólicos. Por essas razões, os SNS – lugares associados à proteção da natureza desde tempos imemoriais – paradoxalmente não emergiram no cenário mundial de debate sobre políticas públicas pela sua importância cultural e para a conservação ambiental, e sim no contexto dos conflitos gerados pela implantação de áreas protegidas sobre territórios de povos tradicionais.

Nessa conjuntura, a inserção de SNS dentro dos limites de áreas protegidas se apresenta como uma problemática contemporânea complexa e desafiadora. Apesar da destacada relevância que esses sítios podem ter para a conservação da natureza, os seus significados culturais e espirituais nem sempre vêm sendo respeitados pelos órgãos responsáveis pela implementação dessas políticas ambientais. Isso tem resultado em diversos embates com os guardiões tradicionais dessas áreas e reforçado as críticas ao modelo de AP – considerado não apenas socialmente excludente como, em muitos casos, ineficaz (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; VERSCHUUREN, 2007; WILD; MCLEOD, 2008).

Apesar do crescente reconhecimento dos múltiplos valores da natureza e das suas contribuições (diretas ou indiretas) para o bem-estar e a qualidade de vida humana, ainda há uma tendência no meio conservacionista a se evidenciar a importância da natureza principalmente em termos de riqueza biológica e de manutenção de serviços ambientais, em argumentações nas quais predomina a exposição de aspectos cientificistas e/ou econômicos (HARMON; PUTNEY, 2003; HARMON, 2004). Isso contribui para tornar o discurso em prol da proteção da natureza, muitas vezes, *ecochoato* e *biodesagradável*¹⁴, inadequado para sensibilizar a sociedade quanto à importância das áreas protegidas e para mobilizar o apoio das populações locais na sua implementação.

Por mais relevantes que esses aspectos possam ser, eles parecem ter pouca relação com as razões pelas quais as pessoas de fato se importam com a natureza. Há uma outra arena de valores – considerados intangíveis ou não materiais – que estão relacionados aos saberes, às práticas e às crenças que fazem parte da visão de mundo de diversos grupos sociais. Eles incluem elementos que enriquecem aspectos criativos da existência humana – intelectual, psicológica e emocionalmente – sendo considerados tão importantes para o seu bem-estar e qualidade de vida quanto aqueles de natureza material (WCPA, 2000).

Por essas razões, a compreensão dos laços que conectam pessoas, lugares e natureza – e as subjetividades dessas interações – tem sido reafirmada como uma perspectiva fundamental para ampliar a eficácia e a efetividade das estratégias de conservação da natureza e para superar os desafios existentes na gestão de áreas protegidas (HARMON; PUTNEY, 2003). A partir dessa visão, se busca compatibilizar os objetivos de proteção da natureza das AP com os direitos, os interesses e as demandas das populações locais, valorizando a sua dimensão sociocultural e a integração dos conhecimentos tradicionais nas estratégias de manejo (PHILLIPS, 2002 e 2003).

Essa perspectiva mais inclusiva do papel da sociedade na gestão das áreas protegidas – que vem sendo denominada de um novo paradigma de conservação da natureza –, no entanto, não é de interpretação unânime na arena dos órgãos governamentais responsáveis pela sua administração, nem está isenta de críticas no campo da reflexão acadêmica (BROSIUS, 2004; LOCKE; DEARDEN, 2005). Em vista desse cenário, pode-se afirmar que, da mesma forma que existem diversas maneiras de se perceber e interagir com a natureza, também coexistem, no mundo contemporâneo, diversas formas de pensar e atuar com vistas à sua proteção.

¹⁴ Palavras de Fernando Meirelles, cineasta que se autodeclara *ambientalista por desespero*, em palestra realizada durante o VIII Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação, realizado em Curitiba, em outubro de 2015 (Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UX3ySjr5egM>>, acesso em: mar./2016).

Assim, é nesse contexto de polêmicas e disputas ideológicas que a existência de *sítios naturais sagrados* nas AP vem sendo considerada como uma condição que pode favorecer a aproximação das populações locais para apoiar a gestão dessas áreas. Entretanto, dada a perspectiva de como as estratégias oficiais de proteção da natureza foram se constituindo historicamente, essa discussão, ainda em construção, vem demandando novas reflexões técnicas e acadêmicas e a superação de dicotomias e paradigmas.

No âmbito internacional, pode ser observada uma tendência quanto à construção de alianças entre agências conservacionistas e povos tradicionais, bem como de reconhecimento da importância das dimensões sagradas e dos SNS nas áreas protegidas. Todavia, apesar do amplo debate mundial sobre esses temas, em grande parte dos países o conhecimento sobre essa problemática é limitado e as pesquisas e iniciativas de salvaguarda de SNS são ainda escassas (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; THORLEY; GUNN, 2007; VERSCHUUREN *et al.*, 2010; WILD; MCLEOD, 2008).

Esse parece ser o caso do Brasil, um país *gigante pela própria natureza*¹⁵, que conjuga uma das maiores riquezas biológicas do mundo a uma expressiva pluralidade sociocultural. Considerando esses antecedentes e que os SNS representam uma expressão da integração entre natureza e cultura, chama a atenção o fato de que, em meio a um substancial corpo de publicações e informações globais sobre essa temática, sejam raras as referências ao contexto brasileiro. Esse assunto também pode ser considerado ainda pouco conhecido e mapeado no país, tanto no campo acadêmico como no da formulação e implementação de políticas públicas.

No Brasil, reafirmando a tendência mundial, a criação de áreas protegidas tem sido uma das principais estratégias utilizadas para a proteção do patrimônio natural e o país também se destaca no cenário internacional pelo número e extensão dessas áreas instituídas em seu território (JENKINS; JOPPA, 2009)¹⁶. O arcabouço jurídico nacional associado às estratégias de proteção da natureza, no entanto, também vem se constituindo, historicamente, sob o paradigma da modernidade, resultando em normas legais desconectadas de outras políticas públicas econômicas, sociais e culturais, e reforçando a visão de dicotomia entre sociedade e natureza.

Esse quadro tem acarretado em uma limitada convergência de ações entre os órgãos responsáveis pela implementação das diferentes políticas públicas setoriais, resultando em

¹⁵ Trecho do Hino Nacional Brasileiro, de autoria de Joaquim Osório Duque Estrada, oficializado em 1971.

¹⁶ Atualmente existem mais de duas mil áreas protegidas no Brasil. Na legislação brasileira, no entanto, há uma diferenciação entre os conceitos de áreas protegidas e unidades de conservação, assunto que será detalhado no Capítulo 5.

contradições e antagonismos nos seus posicionamentos institucionais e fomentando, muitas vezes, um cenário de disputa e concorrência entre diferentes estratégias de gestão territorial. Essas questões se traduzem em diversos conflitos jurídicos e administrativos entre os esforços governamentais de implementação de estratégias de conservação da natureza e as necessidades e o modo de vida das populações locais envolvidas com os territórios, gerando consequências negativas para ambos (BARRETO-FILHO, 2001; FALEIRO, 2005; MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004).

No Brasil, somente nas últimas duas décadas esse quadro começou a ser alterado, com a proposição de novos instrumentos jurídicos que passaram a incorporar a dimensão sociocultural nas estratégias de proteção da natureza (IRVING, 2010). Com o fortalecimento do socioambientalismo – uma vertente no movimento de conservação da natureza que começa a emergir no país a partir da década de 1980¹⁷ – o aspecto *humano* começa a ser lentamente levado em consideração nas políticas públicas ambientais. Essa tendência parece refletir, ainda que parcialmente, o reconhecimento internacional dos direitos dos povos tradicionais e da importância dos seus conhecimentos para a conservação da biodiversidade¹⁸. Os significados espirituais da natureza e as dimensões sagradas das áreas protegidas, no entanto, ainda são aspectos pouco valorizados nessa discussão e, conseqüentemente, também negligenciados nas suas estratégias de gestão.

É em meio a esse quadro que se insere a reflexão proposta nesta tese, que tem como objetivo principal compreender como os SNS e os valores culturais e espirituais a eles associados podem inspirar a reconexão entre sociedade e natureza e o papel das áreas protegidas em contribuir nessa direção.

Inserida no campo das Ciências Sociais e delineada como uma pesquisa qualitativa, a análise desenvolvida na tese foi estruturada com base em quatro objetivos específicos: 1) contextualizar o debate sobre o reconhecimento e salvaguarda de SNS no âmbito das políticas públicas internacionais de proteção da natureza; 2) ilustrar a diversidade desses sítios no Brasil e mapear como eles vêm sendo considerados nas pesquisas acadêmicas e nas políticas públicas nacionais, particularmente no contexto das áreas protegidas; 3) interpretar as razões da

¹⁷ O socioambientalismo nasceu, no Brasil, de uma aproximação dos movimentos sociais e ambientalistas, pautado na possibilidade de conciliação entre a proteção de áreas naturais e a presença de populações humanas, particularmente daqueles grupos considerados tradicionais (SANTILLI, 2005).

¹⁸ Nessa direção, se destaca o *Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas* – PNAP (Decreto Federal Nº. 5.758, de 13 de abril de 2006) e a *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais* – PNPCT (Decreto Federal Nº. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007), que serão abordados no Capítulo 5 da tese.

invisibilidade do tema na gestão pública federal e os principais desafios a serem superados para que os SNS e os valores a eles associados possam ser considerados e valorizados; e 4) ilustrar, à luz de experiências nacionais e internacionais, alguns caminhos possíveis em direção à construção de um novo paradigma de conservação, pautado na aliança com a sociedade e na valorização dos significados culturais e espirituais da natureza.

A argumentação traz, no seu cerne, o debate sobre a indissociabilidade da relação sociedade e natureza – com base nas perspectivas de autores como Edgar Morin (2003 e 2011), Serge Moscovici (2007) e Leonardo Boff (1999 e 2008). Nesse sentido a tese reforça a necessidade, defendida por esses pensadores, de se operar uma revolução paradigmática para que seja possível superar a crise civilizatória da contemporaneidade. Uma transformação que implica em superar a visão fragmentada da realidade e suas dicotomias, avançar em relação a alguns impasses teóricos e metodológicos das ciências e romper fronteiras epistemológicas do conhecimento, a partir de um processo que se opera principalmente no nível das consciências humanas.

Nesse cenário, considera-se que o reconhecimento e a valorização dos significados culturais e espirituais da natureza se constituem em um pilar central para fomentar essa mudança na sociedade. E que as áreas protegidas podem desempenhar um importante papel, nessa direção, ao promover experiências que potencializem a reconexão sociedade e natureza, a partir do resgate da sacralidade dessa relação. Para tanto se faz necessário, porém, *reencantar* esses espaços, reconhecendo, recuperando e valorizando as suas dimensões sagradas – desconhecidas, negligenciadas ou até mesmo negadas durante muitas décadas pela gestão pública – mas que permanecem vivas nos conhecimentos, nas crenças e nas práticas de diversos grupos sociais que com elas interagem.

É nessa direção que se argumenta que a valorização do imaginário *encantado* que envolve os SNS – com sua beleza cênica, histórias, lendas e mistérios – pode contribuir para uma *rehumanização* das AP. Considerando que os lugares sagrados e o uso religioso/espiritual são elementos recorrentes nessas áreas, reconhecer esses significados culturais pode conformar uma estratégia promissora para angariar o tão necessário apoio social para a sua implementação. Dessa maneira, essas áreas poderiam também – além de resguardar a biodiversidade e importantes serviços ambientais – servir como catalisadores de um processo de despertar de uma ética *ecoespírita* na sociedade que fundamente "uma nova forma de ser-no-mundo" (ROSENDAHL, 2008, p. 1)¹⁹, contribuindo para uma transformação social efetiva.

¹⁹ É importante destacar que as noções de sagrado e de espiritualidade aqui evocadas compreendem algo mais subjetivo do que o conceito de religião, manifestadas por meio de experiências de autorrealização que não

Desenvolvida no âmbito do Programa EICOS de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social²⁰, a amplitude da reflexão em tela implica necessariamente na articulação de saberes de diferentes áreas acadêmicas, inscrevendo-a no campo interdisciplinar. Assim, à base teórica das áreas do Programa de Pós-Graduação a que a tese se vincula – caracterizadas por estabelecer pontes de conhecimento (MAISONNEUVE, 1977; VASCONCELOS, 2008) – foram agregados aportes conceituais e metodológicos principalmente da Antropologia Cultural, da Etnoecologia, da Sociologia das Religiões, da Geografia Cultural, do Direito Ambiental e da Biologia da Conservação, entre outros campos disciplinares. Transitando em meio aos desafios do diálogo interdisciplinar e da complexidade de *definir o indefinível*²¹, a tese se apoia em uma multiplicidade de conceitos clássicos que remetem, muitas vezes, a densos e polêmicos debates teóricos. E também introduz alguns termos ainda não usuais no campo acadêmico, a exemplo de *racismo ambiental* e *espiritualidade ecológica*.

Dada a ausência de sistematizações anteriores sobre o assunto no Brasil, a investigação realizada pode ser considerada de caráter exploratório e inovadora na abordagem da problemática a partir da perspectiva da Psicossociologia e da Ecologia Social. Além disso, a tese foi construída, desde a origem da proposta, buscando uma triangulação entre a reflexão acadêmica, a prática na gestão pública e o envolvimento com diversos grupos sociais, a partir de um viés declaradamente engajado ética e politicamente com a superação da colonialidade e das desigualdades sociais no Brasil. Comprometida com a defesa da conservação da natureza e, igualmente, dos direitos dos povos tradicionais, esta tese também se baseia nas premissas da ciência cidadã²² e no compartilhamento público dos resultados da pesquisa acadêmica (ALBAGLI; MACIEL; ABDO, 2015).

A investigação foi assim conduzida a partir da compilação e análise de um vasto referencial bibliográfico – impulsionada por uma estratégia de construção colaborativa de conhecimento intitulada *Rede SNS Brasil* e no uso de algumas ferramentas de mídias sociais para difusão e divulgação da pesquisa. Essa metodologia permitiu o acesso a informações provenientes de múltiplas fontes, algumas delas não convencionais na pesquisa científica *sensu*

operam, necessária ou exclusivamente, em espaços formais. Esses conceitos serão detalhados no próximo capítulo.

²⁰ Vinculado ao Instituto de Psicologia (IP) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

²¹ Uma referência ao texto do Capítulo 1.

²² Perspectiva que considera a ciência como ferramenta de cidadania, o cidadão como um potencial agente científico e os resultados de pesquisa como um bem público (Fonte: <<http://www.movimentocienciacidade.org/manifesto>>, acesso em: mar./2017).

*stricto*²³. Esses instrumentos foram essenciais para revelar o universo dos *sítios naturais sagrados* no Brasil, em grande parte ainda desconhecido da academia e da gestão pública. Embora embrionárias – considerando o alcance limitado e o caráter amador das iniciativas – elas indicam o potencial de contribuição de investigações dessa natureza na abordagem de temas complexos e de grande relevância social, reforçando que esse tema constitui um amplo universo de possibilidades de estudo a ser ainda desvelado no país.

A estratégia de pesquisa foi complementada também pela interpretação do olhar da gestão pública federal sobre o tema – um contexto do qual a pesquisadora também faz parte, atuando profissionalmente no Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio²⁴. Essa trajetória de construção da tese envolveu, ainda, visitas a *sítios naturais sagrados* e áreas protegidas no Brasil e em outros países, bem como a participação em diversos eventos acadêmicos e de debate sobre políticas públicas.

A inspiração inicial para a pesquisa foi decorrente da experiência de atuação em órgãos governamentais de execução de políticas de proteção da natureza. No exercício de diversas funções públicas ao longo dos últimos 15 anos²⁵, foi possível vivenciar vários desafios no processo de gestão de áreas protegidas em contextos envolvendo a necessidade de equacionar os objetivos de conservação da biodiversidade com os interesses e direitos de povos indígenas e outras populações tradicionais no país.

O primeiro encontro da pesquisadora com o tema da tese propriamente dito – os *sítios naturais sagrados* – ocorreu em uma atividade de campo no Parque Nacional do Monte Roraima/RR, território ancestral do Povo *Ingarikó*²⁶. Apesar de ter havido contato anterior da autora com alguns casos de gestão de áreas protegidas envolvendo conflitos em função de uso religioso, foi somente nesse contexto que ocorreu um *despertar* pessoal para uma percepção mais aprofundada da visão indígena sobre a dimensão da sacralidade da natureza. A motivação para a investigação proposta na tese surgiu de uma reivindicação dos *Ingarikó* ao ICMBio de que os seus lugares sagrados e valores espirituais fossem levados em consideração no planejamento e nas ações de implementação do referido parque.

²³ Denominada *grey literature* ou literatura cinzenta, conforme será detalhado no Capítulo 2.

²⁴ Desde a criação desse órgão, em 2007, tendo atuado anteriormente (2002-2007) também no Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA).

²⁵ Na administração do Parque Nacional dos Lençóis Maranhenses/MA (2002-2006), na Coordenação Geral de Reservas Extrativistas e Reservas de Desenvolvimento Sustentável/DF (2006-2009) e na Coordenação Geral de Gestão Socioambiental/DF (2009-2017).

²⁶ Em setembro de 2011, na Aldeia Serra do Sol/RR. Esse parque nacional, conforme será abordado posteriormente, se sobrepõe integralmente à Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Instigada por essa demanda, uma consulta preliminar sobre o tema na rede mundial de computadores permitiu identificar dezenas de publicações internacionais e registros de eventos que promoveram debates sobre a relação entre SNS e áreas protegidas em diversas regiões do mundo²⁷. Esse fato causou surpresa, uma vez que essa discussão – com base na experiência profissional da autora – parecia não ser conhecida no âmbito dos órgãos governamentais responsáveis pela gestão de áreas protegidas no Brasil²⁸. Esses antecedentes instigaram o resgate do histórico e a contextualização do debate internacional sobre o tema, bem como o questionamento quanto às possíveis razões da sua não repercussão no contexto nacional.

O desafio de problematizar esse tema no contexto brasileiro e produzir uma reflexão acadêmica qualificada sobre o assunto se afirmou com a candidatura ao curso de doutorado do Programa EICOS da UFRJ, em 2012, na linha temática Comunidades, Desenvolvimento, Meio Ambiente e Inclusão Social. Na fase de elaboração do projeto de pesquisa, comentários informais de colegas da gestão pública sobre o tema escolhido forneceram algumas pistas interpretativas para pensar e construir o objeto da tese, especialmente a afirmação ouvida repetidas vezes de que "Não tem isso nas nossas unidades de conservação!".

Pela sua recorrência, à época, essa veio a constituir uma frase emblemática a motivar o aprofundamento da investigação sobre os SNS no contexto das áreas protegidas do Brasil. Especialmente visto que uma primeira compilação bibliográfica sobre o tema²⁹ indicou que, ao contrário do pressuposto pelos gestores, não apenas *tem isso nas nossas unidades de conservação*³⁰, como essa ocorrência deve ser significativa - uma hipótese confirmada posteriormente com a pesquisa. Por que, então, existiria essa aparente invisibilidade da temática na gestão pública nacional?

A primeira proposta elaborada como projeto de tese tinha como foco a realização de um estudo de caso dos SNS no Parque Nacional do Monte Roraima, por ter sido esse o contexto deflagrador do interesse pelo tema. A pergunta formulada anteriormente, entretanto, somada a outras motivações – como o tempo transcorrido para a efetivação dos procedimentos relativos à aprovação da pesquisa nos órgãos competentes e no Comitê de Ética e a repercussão de uma

²⁷ Pesquisa realizada em outubro de 2011.

²⁸ O ICMBio, onde a pesquisadora atuava à época como Coordenadora Geral de Gestão Socioambiental.

²⁹ Elaborada no contexto do doutoramento e publicada no artigo intitulado *Sítios Naturais Sagrados no Brasil: o gigante desconhecido* (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015).

³⁰ Alguns exemplos de SNS inseridos em áreas protegidas, compilados neste artigo, foram registrados nos parques nacionais do Monte Roraima/RR e da Tijuca/RJ, nos parques estaduais da Pedra da Boca/PB, da Serra da Baitaca/PR e de Terra Ronca/GO; no Monumento Natural Estadual da Serra da Piedade/MG, na Área de Proteção Ambiental (APA) do Carste da Lagoa Santa/MG e na APA Estadual da Lagoa Encantada e Rio Almada/BA (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015).

palestra realizada com base nos resultados parciais da pesquisa³¹ – levaram a uma reformulação do projeto de pesquisa, propondo-se uma investigação mais ampla sobre o assunto.

Além disso, conforme contextualizado anteriormente, é notória a persistência de uma forte ideologia conservacionista na gestão das AP no Brasil que tende a considerar a presença de povos indígenas e outras populações tradicionais nessas áreas³² como uma fonte de ameaças à proteção da natureza, renegando, muitas vezes, as suas relações ancestrais e vínculos territoriais com essas áreas, incluindo os seus significados e valores simbólicos. Essa constatação, por si só, não representa novidade para aqueles que atuam na (ou acompanham os debates sobre) implementação de políticas públicas ambientais no país. O que causou estranhamento à autora foi o fato dos valores espirituais da natureza serem desconhecidos ou desconsiderados não apenas pelos setores mais refratários quanto ao reconhecimento dos direitos sociais nas áreas de conservação, mas igualmente por aqueles *locus* governamentais que tem esse elemento como parte da sua missão³³.

Por essas razões, a proposta da tese, além de contemplar um mapeamento mais amplo dos SNS do Brasil, foi acrescida de uma investigação das percepções sobre o tema por atores da gestão pública federal. Reconhecendo a originalidade e o caráter pioneiro da pesquisa, essa mudança estratégica no encaminhamento da investigação foi fruto da avaliação de que essa abordagem abrangente poderia gerar uma contribuição acadêmica mais efetiva, capaz de estimular o reconhecimento dos SNS no cenário nacional, fornecer uma base bem fundamentada para o desdobramento de outras pesquisas e subsidiar iniciativas e debates governamentais e dos movimentos sociais sobre o tema.

Partindo de uma formação acadêmica em Ciências Naturais³⁴ – com incursões no campo das Etnociências³⁵ – a perspectiva interdisciplinar delineada pelo Programa EICOS e a inserção

³¹ No *VII Seminário sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social* – SAPIS, realizado em novembro de 2015, em Florianópolis/SC. Neste evento, algumas lideranças indígenas e de outras populações tradicionais que participaram do debate reforçaram a importância da realização de uma investigação mais ampla sobre o assunto, em função do desconhecimento desse debate também por parte dos movimentos sociais.

³² Particularmente naquelas categorias consideradas de proteção integral, conforme será elucidado no Capítulo 5.

³³ Tanto no âmbito do ICMBio – exemplo das coordenações gerais de Gestão Socioambiental (CGSAM) e de Populações Tradicionais (CGPT) e do Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Sociobiodiversidade associada a Povos e Comunidades Tradicionais (CNPT) – como em outros órgãos da gestão pública federal afetos à questão – particularmente a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), responsável pela execução da política indigenista no Brasil; o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que coordena a implementação das políticas de patrimônio natural e cultural; e o Ministério Público Federal (MPF), que tem como missão promover a justiça, o bem da sociedade e a defesa do estado democrático de direito.

³⁴ Como Bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Paraná e Mestre em Ecologia e Manejo de Recursos Naturais pela Universidade Federal de São Carlos.

³⁵ Com o desenvolvimento de estudos no campo da Etnoecologia Abrangente.

teórica na Psicossociologia e na Ecologia Social foram fundamentais para um entendimento mais amplo da problemática da relação sociedade e natureza. O programa possibilitou uma abertura dos horizontes acadêmicos da pesquisadora para o vasto arcabouço teórico-conceitual e as ferramentas metodológicas provenientes das Ciências Humanas e Sociais, essenciais para o delineamento da investigação proposta.

Constituído em 1992 por um grupo interdisciplinar de pesquisadores, o Programa EICOS foi concebido para desenvolver, no Brasil, uma abordagem então pioneira no âmbito mundial. Unindo diferentes vertentes disciplinares, o programa vem, desde a sua origem, estimulando a realização de pesquisas participativas que articulem a reflexão acadêmica com a intervenção prática, trazendo para o âmbito das Ciências Sociais temáticas complexas. O EICOS se alicerça no compromisso de formar uma geração de pesquisadores engajados politicamente na construção de uma nova visão de mundo e de outra via civilizatória³⁶.

Ao longo da sua história, o Programa também vem cumprindo um importante papel de formar na academia pesquisadores com atuação na gestão pública, contribuindo sobremaneira para a qualificação do quadro funcional de organizações governamentais. A visão crítica e integrada sobre a relação entre sociedade e natureza – aprofundada no curso das disciplinas ofertadas pelo programa e outras atividades complementares da instituição – respaldou a compreensão das áreas protegidas como a expressão de um mosaico de contextos socioambientais e como possíveis *locus* de inovação na busca de práticas de conservação mais justas frente à realidade do país. Assim, às inquietações despertadas pela atuação na administração pública, foi agregada a possibilidade acadêmica de desbravar um horizonte ainda pouco explorado na compreensão das relações sociais em interface com as estratégias de proteção da natureza.

Enquanto áreas inovadoras na produção interdisciplinar de conhecimento, entretanto, a Psicossociologia e a Ecologia Social – apesar do crescimento significativo nos últimos anos – se constituem em campos acadêmicos em construção, ainda pouco conhecidos no mundo das ciências convencionais e, não raro, objeto de críticas (CARVALHO, 2005)³⁷. Esse aspecto, somado ao fato da tese adentrar em temáticas polêmicas e que despertam posturas antagônicas na gestão pública, tornam a proposta de investigação um tanto ousada. Além disso, as subjetividades que envolvem o estudo dos SNS – como o debate sobre o *sagrado* e a

³⁶ Maiores informações sobre o Programa disponíveis em: <<http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br>>, último acesso em: mar./2017.

³⁷ Para um aprofundamento sobre o tema, recomenda-se uma leitura da tese de doutorado desse autor, que traça um panorama histórico e atual da Ecologia Social no Brasil.

espiritualidade – são temas não apenas ainda pouco abordados na academia como também, por vezes, interpretados como tabu em diversas áreas de pesquisa. Isso ocorre tanto nas Ciências Naturais, como nas Ciências Humanas e Sociais, imersas, muitas vezes, em uma ideologia de racionalização e objetividade, que tende a tratar com desconfiança a natureza imaginativa e emocional do ser humano e suas possibilidades de vivenciar experiências transpessoais (MERCANTE, 2012).

Dessa maneira, parte do processo de elaboração da tese visou a problematização teórico-conceitual do tema, com a construção do estatuto dos *sítios naturais sagrados* como objeto de estudo científico e de políticas públicas, dando visibilidade às principais questões que perpassam o debate sobre a temática. Nesse contexto, a inserção em um programa de Pós-Graduação com o perfil do EICOS, centrado em uma perspectiva que busca a interpretação da complexidade das relações entre sociedade e natureza, pautada no pressuposto da indissociabilidade dessas dimensões, foi primordial para elucidar os objetivos da reflexão proposta pela tese.

A vinculação da investigação ao Grupo de Pesquisa Governança, Ambiente, Políticas Públicas, Inclusão e Sustentabilidade (GAPIS) também proporcionou um ambiente privilegiado para o aprofundamento da reflexão acadêmica proposta³⁸. A troca de experiências e de reflexões com o heterogêneo quadro de pesquisadores do grupo e a oportunidade de participar de projetos que articulam ensino, pesquisa e extensão foram essenciais para ampliar a visão do mundo acadêmico e das possibilidades de colaboração e intercâmbio com a gestão pública e os movimentos sociais na construção do conhecimento. Os seminários internos da equipe e os debates interdisciplinares e interinstitucionais promovidos pelo grupo³⁹ também proporcionaram espaços de diálogo qualificado, fundamentais para o amadurecimento e a ancoragem da pesquisa no contexto da discussão sobre políticas públicas e governança democrática.

Além disso, durante o período de doutoramento, houve a oportunidade de participação em diversos congressos, seminários e outros eventos científicos e de formulação de políticas públicas – nacionais e internacionais – que também contribuíram sobremaneira para o

³⁸ O GAPIS congrega pesquisadores com formação em diversas áreas do conhecimento e em diferentes estágios de formação acadêmica, desde a graduação até o pós-doutorado. É vinculado ao Programa EICOS do Instituto de Psicologia e ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Estratégias e Desenvolvimento (PPED) do Instituto de Economia, ambos da UFRJ (Mais informações estão disponíveis em: www.gapis.psicologia.ufrj.br e <https://www.facebook.com/gapisufrj123>, acesso em jan./2017).

³⁹ Por exemplo, com o conjunto de seminários mensais *Diálogos Sustentáveis*; o *Seminário Pesquisas do GAPIS em Ação*, realizado anualmente desde 2015; e os *Seminários Teóricos do GAPIS*, que tiveram sua primeira edição em 2016.

desenvolvimento da tese, alinhando a pesquisa acadêmica a demandas concretas dos movimentos sociais e da gestão pública. Ao difundir a pesquisa em andamento, esses momentos permitiram não apenas vislumbrar vários *inputs* conceituais, teóricos e metodológicos, como também promoveram encontros e trocas de informações com diversos pesquisadores que se dedicam ao estudo de lugares sagrados e temas correlatos em diversas partes do mundo.

Essas experiências foram enriquecidas por visitas a diversos sítios sagrados e pela interlocução com seus guardiões tradicionais e gestores de AP – na Argentina, na Colômbia, no Butão, na Tailândia, no Havaí e na Alemanha. Esse movimento proporcionou o contato com situações concretas de gestão de SNS em áreas protegidas em diferentes contextos, e a possibilidade de troca de informações sobre os seus problemas e aprendizados, o que foi inspirador para a elaboração das propostas apresentadas na tese para a realidade brasileira. Em conjunto, esse percurso proporcionou inúmeras oportunidades de reflexão sobre o tema e sobre a necessidade de resgatar, na gestão das áreas protegidas no Brasil, uma visão sistêmica de natureza integrada à cultura e da sociedade como aliada na implementação dessas áreas.

É importante destacar, ainda, que o período de realização da pesquisa de tese coincidiu com um momento político e social de grande turbulência no país. Entre manifestações públicas massivas, votações polêmicas no Legislativo, cassações de mandatos políticos (inclusive presidencial) e inúmeras prisões em função de delações de corrupção, os últimos anos foram também marcados por uma série de ameaças e retrocessos no que diz respeito aos direitos constitucionalmente garantidos aos povos indígenas e populações tradicionais. Uma imagem emblemática, reproduzida a seguir, do líder indígena *Pirakumã Yawalapiti* pedindo calma à polícia durante uma mobilização realizada em Brasília, em outubro de 2013, na frente do Congresso Nacional, ilustra o grau de tensão desse período (Figura 4)⁴⁰.

⁴⁰ Uma fotografia que se popularizou nas redes sociais e se tornou capa da publicação do Instituto Socioambiental (ISA) de 2017 sobre a situação dos povos indígenas no país (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt>>, acesso em: mar./2017).

FIGURA 4 – Líder indígena *Pirakumã Yawalapiti* na mobilização indígena de outubro de 2013 em Brasília/DF (Fonte: Rede Mundial de Computadores – Autoria: André D'Elia)



No final de 2016, mais de 180 projetos com propostas de alteração constitucional de artigos relacionados com os direitos dos povos tradicionais estavam tramitando no legislativo federal, incluindo a polêmica Proposta de Emenda à Constituição Federal – a PEC N^o. 215, de 2000, que, entre outras questões, objetiva transferir do Executivo para o Legislativo a competência de demarcação não somente dos territórios desses grupos sociais, como também das unidades de conservação (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2017). Esse cenário complexo coloca todas as modalidades de áreas protegidas do país em uma mesma posição de fragilidade frente a interesses econômicos majoritários, o que leva à necessidade de convocar todos os interessados na manutenção dessas áreas e desses direitos coletivos a assumir um compromisso ético de defesa da cidadania e da democracia – uma perspectiva que se buscou reforçar nas argumentações da tese.

Assim, seguindo tal trajetória, além dessa apresentação inicial que problematiza o tema da pesquisa e as implicações pessoais, profissionais e acadêmicas da autora que se entrelaçam na construção da investigação, a tese está organizada em sete capítulos, acrescidos das considerações finais. No primeiro se apresenta o referencial teórico que contextualiza a problemática da crise civilizatória, a partir da visão de alguns autores de referência que reafirmam a necessidade de uma revolução paradigmática para a superação dos desafios contemporâneos, inserindo nesse debate a importância do resgate da noção da sacralidade da natureza. São debatidos os conceitos fundamentais para o entendimento da tese, como as noções de *espiritualidade*, *sagrado* e de *reencantamento do mundo*. A partir dessa reflexão inicial se construiu o pano de fundo para a interpretação da temática em tela - dos *sítios naturais sagrados*

como elos fundamentais entre a diversidade biológica e cultural e dos valores espirituais como catalisadores do processo de reconexão da sociedade com a natureza.

O Capítulo 2 discorre sobre o caminho metodológico da pesquisa e as estratégias que embasaram o seu desenvolvimento, da pesquisa bibliográfica às entrevistas em profundidade e da análise das informações de campo à divulgação dos seus resultados. Destaca-se a proposta de construção de uma rede colaborativa de conhecimento, aliando a prática científica à difusão de informações sobre o tema, com auxílio de ferramentas de mídias sociais.

No Capítulo 3 se interpreta o panorama sobre a temática dos *sítios naturais sagrados* no âmbito internacional dos fóruns de formulação de políticas públicas de proteção da natureza, discorrendo-se sobre os principais marcos dessa discussão e as tendências em construção.

O Capítulo 4 ilustra a diversidade de SNS no território nacional, a partir da literatura de referência. Se inicia com um breve histórico do percurso trilhado em políticas públicas para o reconhecimento do caráter multiétnico da população brasileira e sua diversidade cultural também no plano da religiosidade. Busca-se exemplificar a heterogeneidade dos contextos geográficos, naturais e culturais em que eles os SNS no Brasil se inserem e a multiplicidade de práticas e manifestações sociais que envolvem a consagração desses lugares, construindo um alicerce para subsidiar uma análise mais detalhada da sua interface com as áreas protegidas.

Se os resultados revelam, por um lado, a riqueza de sítios sagrados e de tradições culturais que os reconhecem, por outro também indicam a limitada abordagem do tema na pesquisa acadêmica e nas políticas públicas nacionais, principalmente no tocante aos povos tradicionais. A análise indica que o colonialismo que marca a história da nação se reflete também no conhecimento acadêmico, com predomínio de estudos sobre os lugares de importância religiosa das tradições majoritárias, particularmente o catolicismo. Também se evidencia o contraste entre a relevância social dos SNS e dos valores a eles associados com a incipiente discussão sobre o tema no âmbito das políticas públicas, especialmente naquelas relacionadas com a conservação da natureza.

Tal constatação leva, por sua vez, ao Capítulo 5, onde se reflete, inicialmente, sobre a abordagem socioambiental nas principais políticas públicas nacionais de proteção da natureza, contextualizando seus marcos e os desafios ainda presentes para a efetiva superação da dicotomia entre sociedade e natureza. Na sequência, se destaca a ocorrência de SNS e/ou do uso religioso/espiritual nas áreas protegidas do país. A argumentação é ilustrada com exemplos das principais questões e tensões que permeiam essa relação, com base na literatura analisada. Busca-se elucidar não somente o contexto legal para a discussão dos SNS e dos valores

espirituais associados à natureza na gestão das áreas protegidas brasileiras, mas também evidenciar o campo de disputas ideológicas no qual esse debate inevitavelmente se insere.

No Capítulo 6 são desveladas as razões da aparente invisibilidade do tema no contexto da gestão das áreas protegidas nacionais, a partir da percepção de atores sociais envolvidos direta ou indiretamente na administração dessas áreas, em nível federal. Entre aspectos que vão do desconhecimento e da negligência à negação, a tese discute os principais fatores que conformam esse quadro – como interpretações equivocadas de alguns preceitos legais (a exemplo do conceito de laicidade do estado) e a distorções nas concepções que fundamentam a gestão dessas áreas (envolvendo a noção de bem público e viés tecnicista e utilitário dos seus instrumentos de manejo). Busca-se também refletir sobre as causas mais profundas dessa problemática, calcadas muitas vezes na própria concepção de sistema mundo da modernidade globalizada e em preceitos – e, não raro, preconceitos – fortemente enraizados na sociedade nacional de forma mais ampla, resultantes do seu processo histórico de formação.

São abordados, assim, alguns desafios a serem superados na perspectiva de uma integração dos SNS, dos valores espirituais a eles associados e dos usos religiosos às estratégias de proteção da natureza. Estes perpassam desde questões básicas de estruturação dos órgãos governamentais responsáveis pela gestão das AP e da formação de base dos seus servidores até questões ético-políticas mais amplas - como a necessidade de se promover a descolonização do fazer acadêmico e do pensamento estatal, a superação do paradigma de dicotomia entre cultura e natureza e a construção efetiva de um diálogo de saberes, onde o conhecimento tradicional tenha uma posição tão relevante quanto o técnico-científico.

Apesar do quadro geral de invisibilidade do tema na gestão pública, também se registrou alguns exemplos promissores de reconhecimento e integração dos valores culturais e espirituais da natureza na gestão de AP no Brasil. Ainda que construídos nos interstícios do debate institucional sobre a legalidade de determinadas práticas, iniciativas protagonizadas pelos gestores de algumas áreas e instituições parceiras vêm contribuindo para a construção de consensos em situações de conflitos históricos com povos tradicionais, estimulando o *despertar* da gestão pública para um novo paradigma de conservação da natureza, que considera a sociedade como aliada nesse processo. A argumentação é ilustrada com depoimentos, imagens e relatos de experiências de campo de interlocutores e da pesquisadora.

Por fim se articula essa problemática presente no âmbito da gestão pública com o debate sobre a necessidade de superação de alguns dos paradigmas estruturantes da ciência positivista na modernidade, de enfrentamento das resistências disciplinares às subjetividades e de reafirmação da importância e da legitimidade dos múltiplos modos de conhecer e experienciar

a realidade, para além da racionalidade acadêmica. Retoma-se o debate sobre a necessidade de construção de um novo paradigma de civilização para a superação da crise da contemporaneidade, interpretando-se os reflexos dessa discussão nas políticas de conservação da natureza.

A partir das reflexões desenvolvidas, busca-se lançar um olhar para os conflitos socioambientais⁴¹ nas AP como oportunidades de ultrapassar o modelo excludente de gestão dessas áreas e ampliar as possibilidades de emergência de novas visões e estratégias pautadas em concepções criativas, integrativas e transformadoras. Inspirado em alguns exemplos emblemáticos de diferentes regiões do mundo e à luz das diretrizes internacionais sobre o tema, são tecidas algumas recomendações de caminhos possíveis de serem trilhados para o reconhecimento das dimensões sagradas das AP no contexto brasileiro. Assim se entrelaça a reflexão em curso com a noção de reencantamento do mundo, argumentando-se quanto ao papel da gestão das AP em estimular e promover experiências significativas que possam favorecer o despertar para a sacralidade da natureza.

Nas considerações finais, se apresenta uma síntese das questões-chave discutidas ao longo dos capítulos da tese e uma avaliação das contribuições do estudo desenvolvido, bem como das suas limitações, indicando-se, assim, novos horizontes a serem desvelados na continuidade das investigações sobre o tema.

Haja vista que a reflexão intelectual tem um papel central na introdução de novos referenciais para as práticas das organizações estatais, a tese elaborada não trata somente de fazer uma crítica a um modelo vigente na gestão pública, mas de propor alternativas afirmativas para a superação dos desafios apresentados. Mesmo ciente de que, como argumentou Teilhard de Chardin, "todos os que se arriscam a afirmar uma verdade antes do tempo também se arriscam a se descobrirem heréticos"⁴², defende-se na tese que, sem a construção de utopias e caminhos capazes de mobilizar as mentes e os corações humanos, enfrenta-se o risco de paralisação diante de situações complexas e ameaças de retrocessos em termos de políticas públicas, como aquelas vivenciadas no período da pesquisa. Advoga-se, assim, pela necessidade de posicionamento ético-político dos pesquisadores, alinhado à construção de uma ciência engajada e comprometida com a mudança do paradigma civilizacional.

⁴¹ Para fins desta tese adotou-se o conceito de conflitos socioambientais de Paul Little (2006, p.91), em referência a "um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de distintos modos de inter-relacionamento ecológico".

⁴² Fonte: <<http://teiharddechardin.blogspot.com.br>>, acesso em: mar. /2017.

Tal perspectiva, entretanto, demanda, para a sua concretização, o restabelecimento de múltiplas conexões – não somente entre sociedade e natureza; mas também da gestão pública, com a academia e as organizações sociais; das ciências humanas com as biológicas; e, por fim, da razão com a emoção – resgatando, acima de tudo, a capacidade do ser humano de acreditar nos seus semelhantes e na possibilidade de construção de um mundo melhor. Pois como argumenta o Papa Francisco na *Encíclica Laudato Si* (2015, p. 4-5), sobre o cuidado para com a nossa casa comum,

Se nos aproximarmos da natureza sem essa abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então nossas atitudes serão a do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais.

Esse testemunho indica também a necessidade de se abrir as reflexões acadêmicas para linguagens que transcendem a forma convencional das ciências, auxiliando no propósito de sensibilização da sociedade para o necessário cuidado com a natureza, entrando em contato com a essência dos valores humanitários.

Nessa direção, buscou-se, na construção desta tese, exercitar essa possibilidade de encontro entre diversas visões de mundo, conjugando a elaboração de um texto consistente academicamente com múltiplas linguagens capazes de despertar emoção, como aquelas provenientes de elaborações artísticas. Assim, com o auxílio principalmente de imagens e indicações de produções literárias e audiovisuais que retratam esse universo, intentou-se refletir na tese um pouco do encanto e da magia que constitui a essência dos SNS.

Almeja-se, por fim, com esse trabalho, contribuir para despertar novas formas de entender a relação entre sociedade e natureza e inspirar práticas inovadoras que possam favorecer essa reconexão nas – e a partir das – áreas protegidas do Brasil, trilhando caminhos mais justos, mais belos e, “porque não?”, mais mágicos.



CAPÍTULO 1 – EM BUSCA DO ELO PERDIDO PARA A RECONEXÃO SOCIEDADE E NATUREZA

*Socorro! Não estou sentindo nada
 Nem medo, nem calor, nem dor
 Não vai dar mais pra chorar, nem pra rir.
 Socorro! Alguém me dê um coração
 Uma emoção, qualquer coisa que se sintam...
 (Adaptado de Arnaldo Antunes)*

Ao longo da história da humanidade, diversas visões de mundo e concepções de natureza vêm sendo construídas, consolidando a base cultural a partir da qual os grupos humanos estabelecem as suas relações sociais o que resulta, também, em diferentes formas de perceber e interagir com o ambiente. Na contemporaneidade, importantes paradoxos têm delineado o modelo de desenvolvimento adotado pela sociedade hegemônica – fundamentado em uma visão de separação entre sociedade e natureza –, o que vem contribuindo para um processo contínuo de degradação e agravamento dos problemas socioambientais em escala planetária (GUATTARI, 1990; IRVING, 2014; MORIN; KERN, 2011; MOSCOVICI, 2007).

Como consequência, a crise da atualidade, além de abranger questões ambientais centrais para o funcionamento da sociedade, assume múltiplas facetas, com profundos reflexos também nas relações sociais e suas dimensões psicológicas e éticas (GUATTARI, 1990). Por essa via de interpretação, a problemática contemporânea se expressa como a manifestação de uma crise de valores e de paradigmas estruturantes da humanidade (MORIN, 2003). Essa é causada, entre outros aspectos, pela separação entre razão e emoção, pela dessacralização da natureza – transformada, em uma sociedade de consumo, em mero recurso a ser explorado – e pelo desencantamento do mundo, sintomas de uma problemática mais complexa que reflete a perda de conexão com uma dimensão mais profunda da vida (BOFF, 1999; LEFF, 2001; MOSCOVICI, 2007).

Entretanto, distintas percepções de mundo vêm também se perpetuando na história da humanidade, especialmente entre povos indígenas e outros grupos tradicionais cujos sistemas de crenças e modos de vida em geral estão vinculados a uma profunda sabedoria sobre a natureza, alicerçados em cosmovisões onde todos os aspectos da vida estão interligados. Para muitos desses grupos, os elementos naturais traduzem múltiplos significados espirituais, representados tanto no plano material – o visível –, quanto na sua dimensão imaterial – o invisível (BERKES, 1999; POSEY, 1999). No grave contexto atual da humanidade, o reconhecimento desses saberes acumulados milenarmente e o resgate de valores éticos presentes nessas fontes ancestrais formadoras da identidade das nações vêm sendo valorizados

como um caminho necessário e essencial para apoiar o processo de renovação e transformação da humanidade (CARVALHO, 2013).

Para compreender essa reflexão, neste capítulo introdutório da tese revisita-se, inicialmente, o debate teórico sobre as raízes da crise civilizatória e a problematização de suas consequências até abarcar algumas abordagens contemporâneas sobre a emergência de novos paradigmas estruturantes da humanidade. Conjuga-se esse debate à ideia de reencantamento do mundo e da espiritualidade como força motriz para o despertar de uma nova consciência ecológica, a partir do resgate de um sentimento de unidade e comunhão com a natureza. Na continuidade da argumentação, se discute os principais conceitos teóricos norteadores da tese, articulando-os com a noção de *sítios naturais sagrados*.

1.1 DAS ORIGENS DA CRISE CIVILIZATÓRIA RUMO A UM NOVO PARADIGMA DE HUMANIDADE

1.1.1 A desconexão

A situação mundial contemporânea é considerada, por diversos autores, como uma crise civilizatória porque, à problemática ambiental, subjaz o colapso do modelo de sociedade e dos seus paradigmas estruturantes, no que Wallerstein (2002) considerou como a própria crise do *sistema mundo*. Esse processo, de acordo com alguns autores, opera a partir de um processo de ruptura que envolve múltiplas dimensões: dos seres humanos com a natureza – o que produz a crise ecológica; dos indivíduos entre si – o que acarreta em uma crise ética, social, política e econômica; e do ser humano consigo mesmo – o que reverbera como crises de caráter psicológico (ARANTES, 2005; GUATTARI, 1990; LEFF, 2001). Para alguns autores, essas dimensões, entretanto, são apenas aspectos de uma problemática maior, causada pela perda de valores existenciais e do sentimento de conexão com uma dimensão mais profunda da vida, no que pode ser considerado uma crise de caráter *espiritual* (ARANTES, 2005; CARVALHO, 2013). Essa conjuntura foi traduzida por Morin (2011) como a crise geral de uma sociedade que não consegue mais acessar a sua própria humanidade.

Nas raízes dessa problemática estão a visão materialista, reducionista e mecanicista que vem influenciando, principalmente a partir do século XVII, o pensamento filosófico e científico hegemônico ocidental⁴³. No processo histórico de construção da sociedade moderna, a ciência assumiu o cartesianismo, enfatizando a razão e o método científico como única forma de conhecimento. Ao longo dos últimos séculos, a civilização vem se desenvolvendo tendo como base uma ética egocêntrica e uma lógica antropocêntrica, levando a um padrão de dominação

⁴³ Com a propagação das ideias de pensadores como Francis Bacon, René Descartes e Isaac Newton.

da natureza baseado em uma suposta superioridade humana focada, por sua vez, no progresso tecnológico, no controle e na exploração dos recursos naturais e na compartimentalização da interpretação da realidade. Essa conjuntura vem sendo acompanhada por um progressivo afastamento com relação à dimensão sagrada da existência, acentuando os aspectos que fundamentam o paradigma positivista da modernidade (BOFF, 1999; IRVING, 2014; LOUREIRO, 2012; MORIN, 2003 e 2011; MOSCOVICI, 2007).

Como consequência, o domínio da ciência restringiu-se, historicamente, a objetos materiais, a forças mensuráveis e à razão – em oposição a questões relacionadas com a psique e à religião. Assim, as experiências subjetivas passaram a ser consideradas como atributos secundários da realidade, irrelevantes para o estudo científico. Na visão de Marques (2016), a pesquisa científica passou, em meio a esse processo, a desprezar aspectos simbólicos da experiência vivencial, essenciais para a compreensão do fenômeno da vida. Para Morin e Kern (2003), essa conjuntura tornou o reconhecimento da verdadeira natureza do mal que acomete a civilização muito difícil, dadas suas ambivalências e complexidades.

Essa ruptura entre o material e o espiritual se reflete tanto nas relações sociais como na interação com a natureza. Destituída de seu valor intrínseco e sagrado – *dessacralizada* – a natureza passa a ser interpretada, predominantemente, por um viés utilitário, como um recurso a ser explorado para satisfazer as necessidades humanas, de forma quase totalmente dissociada de outros significados. Ou ainda, como destacado por Irving, Giuliani e Loureiro (2008), pela perspectiva do *não valor*, ou seja, apenas como um insumo para a produção de bens e serviços. A partir dessa perspectiva, o ambiente é entendido como algo externo ao ser humano⁴⁴, que, por sua vez, também se percebe como desvinculado do mundo natural (CHADDAD; GHILARDI, 2010)⁴⁵. Na visão de Boff (2002, p.19), esse processo resulta em uma desconexão ainda mais profunda da consciência humana, que leva ao "abandono da reverência pela vida".

Em meio a esse cenário, há um crescente entendimento de vários teóricos – como Edgar Morin (2011), Enrique Leff (2001), Félix Guattari (1990), Leonardo Boff (2002) e Serge Moscovici (2007) – de que essa visão de dicotomia entre sociedade e natureza está na base da problemática atual. Esses autores vêm questionando a eficácia das estratégias comumente utilizadas na busca de soluções para a crise planetária – usualmente estruturadas a partir das noções de desenvolvimento sustentável e sustentabilidade –, que não pressupõem uma

⁴⁴ Sendo frequente o uso do termo *meio ambiente*.

⁴⁵ Na tese, em coerência com o referencial teórico adotado, entende-se *ambiente* como o entrelaçamento dos sujeitos com o seu meio, portanto, como um conceito necessariamente relacional.

transformação dos padrões de produção e consumo e, portanto, são insuficientes para resultar em uma mudança significativa no quadro global (IRVING, 2014; PORTO-GONÇALVES, 2004). Em outras palavras, essas alternativas, geradas pelo mesmo padrão de racionalidade que causa o problema, propõem somente *remédios paliativos* que se limitam a mitigar os sintomas da crise, sem atingir as reais causas das suas mazelas (BOFF, 2002).

Para que se possa, então, avançar efetivamente no sentido de superação da crise atual, os autores mencionados anteriormente vêm reafirmando que é necessária uma transformação na estrutura de base da sociedade, com a construção de uma nova racionalidade social e produtiva – uma verdadeira revolução na forma de ser e estar no mundo. Uma mudança de paradigma civilizatório que vai muito além do mero estímulo à preservação ambiental ou à utilização sustentável dos recursos naturais. Trata-se, na visão de Carvalho (2005, p.15), de “buscar promover uma mudança profunda de valores em escala planetária, o que envolve a consideração de diferentes dimensões do viver”. Da mesma forma, para Guattari (1990, p.9), "não haverá resposta à crise ecológica a não ser que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural". Nesse processo, é fundamental que se efetive uma desconstrução da histórica cisão entre sociedade e natureza e do mito dessa última como obstáculo para o desenvolvimento econômico (IRVING, 2010).

Uma vez que a dissociação seres humanos/natureza seja compreendida como parte fundamental da crise contemporânea, a solução para essa problemática passa não somente pela criação de tecnologias mais adequadas ambientalmente, como também pela superação dessa desconexão. Essa proposta envolveria, então, uma articulação ético-política entre pelo menos três dimensões: do ser humano com a natureza, em suas relações sociais e em sua subjetividade. Assim, não se trata de *pressagiar o fim do mundo*, mas de compreender e assumir o término de um determinado tipo de mundo, a partir de uma mudança paradigmática de bases ontológicas e epistemológicas, no que Morin (2003) denomina de *metamorfose civilizacional*.

No entanto, como argumenta Boff (2002, p.17-18), se a falta de cuidado, em sentido *lato*, é o grande estigma da atualidade e o maior sintoma da crise civilizatória, o que seria necessário para instaurar um novo pacto social que possa conduzir a uma forma de convivência mais benfazeja para com a Terra, pautada no respeito à vida em suas múltiplas dimensões? Na visão de alguns autores, abordados a seguir, a mudança da realidade exterior - manifesta no mundo físico - passa, necessariamente, por uma mudança interior - relativa ao despertar humano para uma nova consciência ecológica planetária.

1.1.2 A reconexão

O pensamento ocidental contemporâneo, alicerçado sobre o paradigma cartesiano, opera, em grande parte, por disjunção e redução da realidade, seguindo uma dinâmica de hiperespecialização dos saberes, o que vem, na visão de Morin (2003), comprometendo a interpretação da realidade. Nessa linha de argumentação, para que se possa tecer uma nova concepção da relação sociedade e natureza, é necessário primeiro superar a “cegueira” do pensamento fragmentado e promover a reintegração do conhecimento em uma perspectiva multidimensional, com base no que o autor propõe como *teoria do pensamento complexo*. A esse respeito, Morin (2003, p. 13) descreve que

Há uma inadequação cada vez mais ampla, profunda e grave entre os saberes separados, fragmentados, compartimentados entre disciplinas e, por outro lado, realidades ou problemas cada vez mais polidisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais, planetários.

Assim, para interpretar os fenômenos contemporâneos seria necessário um olhar integrado sobre os elementos que constituem a realidade, incluindo não apenas aspectos econômicos, políticos, sociais, históricos e geográficos, mas também suas dimensões simbólicas e afetivas. Para Morin e Kern (2011), é preciso reconhecer que todos esses aspectos estão inevitavelmente ligados uns aos outros, em um contexto dinâmico de interdependência.

Além disso, argumenta-se que essa transformação somente pode se tornar possível como consequência da construção de uma nova ética, fundamentada na reconexão do ser humano com a natureza e no resgate da solidariedade entre as culturas planetárias. Um processo que se opera sobretudo no nível da consciência e que envolve resgatar os sentimentos fundamentais de fraternidade entre os povos e também de esperança no futuro. Assim, mesmo em meio às ruínas daquilo que o progresso destruiu, entende-se que ainda é possível restaurar os vínculos de comunhão com o sagrado e resgatar valores humanísticos aparentemente perdidos – pautados no verdadeiro, no bom e no belo (MORIN, KERN, 2011).

Essa perspectiva implica na necessidade tanto de questionar e desconstruir a racionalidade que vem orientando o modelo de sociedade, conforme argumentado anteriormente, como a de construir uma *nova ecologia*, que permita a integração das noções de diversidade biológica e cultural e o resgate a sacralidade da natureza. Para Morin e Kern (2011), é preciso um verdadeiro impulso *religioso* para operar essa aliança solidária entre os seres humanos - religioso aqui compreendido no sentido original do termo, de *religar*. Ou seja, do resgate de uma religiosidade capaz de compreender todas as crenças e de ajudá-las a reencontrar sua fonte primordial, resgatando a missão humana de civilizar a Terra – no sentido de civilidade,

e não de progresso -, mantendo a unidade e salvaguardando sua diversidade.

Nessa mesma linha de pensamento, Boff (2011) também alerta para o fato de que toda mudança de paradigma civilizatório é precedida por uma revolução na cosmologia, ou seja, na visão coletiva que a sociedade tem do universo e da vida. O autor evidencia a necessidade da humanidade superar uma era definida como *tecnológica* – fundamentada na exploração sistemática e cada vez mais acelerada dos recursos naturais em benefício de uma minoria da população⁴⁶ –, para adentrar em uma nova era *ecológica* – em que o ecológico é colocado como o elemento central a partir do qual se organizam as atividades humanas⁴⁷. O autor defende que o objetivo dessa mudança não consiste somente em diminuir a devastação em curso, mas alterar o estado de consciência da humanidade responsável por essa devastação. Isso implica em atribuir um novo significado à vida e ao modo de se produzir e consumir os recursos no mundo, provido a partir do sentimento do sagrado face ao mistério do universo e de nossa própria existência que, de acordo com o autor, tem origem na espiritualidade (BOFF, 2011).

Por essa perspectiva, o *elo perdido* para a reconexão sociedade e natureza somente pode ser encontrado a partir de uma transformação interior das consciências humanas, que reverbera, secundariamente, na realidade exterior do mundo. Uma visão que coaduna com ensinamentos de antigas filosofias espirituais que enfatizam a responsabilidade pessoal perante a coletividade, representada, por exemplo, na famosa frase de Mahatma Gandhi⁴⁸ “seja a transformação que você quer ver no mundo”. Nesse sentido, as noções apresentadas nesta reflexão nos convidam a ir além do simples nível factual dos aspectos comumente reproduzidos no discurso ambientalista – em grande parte pautados em argumentos cientificistas e utilitaristas – para adentrar em camadas mais profundas da problemática, envolvendo uma consciência ecológica atrelada à espiritualidade.

Apesar do estranhamento inicial que essas ideias ainda possam provocar sob a ótica da leitura científica positivista, ainda prevalente na contemporaneidade, algumas linhas de investigação emergentes como a *Spiritual Ecology* vêm articulando perspectivas espirituais ao debate ambiental sobre temas importantes da atualidade, tais como mudanças climáticas, perda

⁴⁶ Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/vista/2011/fev18.htm>>, acesso em: dez./2016.

⁴⁷ Disponível em: <http://correio.rac.com.br/_conteudo/2013/11/blogs/leonardo_boff/117033-uma-esperanca-era-do-ecoicoico.html>, acesso em: dez./2016.

⁴⁸ Influente liderança espiritual e política que atuou na luta pela independência indiana defendendo o princípio do *Satyagraha* – palavra que significa *força da verdade*, derivada da crença hindu de não violência. Pautada em estratégias de desobediência civil de recusa a se submeter a injustiças, Gandhi liderou uma revolução pacífica que inspira ativistas democráticos e antirracistas em diversos países (Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandhi, acesso em: mar./2017).

de espécies e desmatamento, entre outros. Autores de referência nesse campo como Leslie Sponsel – organizador do livro *Spiritual Ecology: a quiet revolution* (2012) – e Llewellyn Vaughan-Lee – da obra *Spiritual Ecology: The Cry of Earth* (2013)⁴⁹ – reconhecem elementos desse teor na raiz da problemática ambiental, reforçando a necessidade de uma resposta espiritual à crise ecológica. Para esses autores, a visão de mundo patriarcal e o domínio da orientação religiosa monoteísta em direção a uma divindade transcendente tiveram – e ainda têm – grandes efeitos sobre o cenário de degradação do mundo na atualidade⁵⁰. Como reforça Vaughan-Lee (2013)⁵¹,

Nossa atual crise ecológica é o maior desastre causado pelo homem que este planeta já enfrentou [...]. Um aspecto central, mas raramente abordado, desta crise é o nosso esquecimento da natureza sagrada da criação, e como isso afeta nossa relação com o meio ambiente. Existe uma necessidade urgente de articular uma resposta espiritual a essa crise ecológica. Isso é vital e necessário para ajudar a trazer o mundo como um todo de volta ao equilíbrio.

No Brasil essa linha de pesquisa – que se pode denominar *Ecologia Espiritual* (em uma tradução direta dos termos em inglês para o português) –, ainda é incipiente. Entretanto, argumentações e reflexões similares vêm sendo desenvolvidas no campo da denominada *Ecopsicologia* (CARVALHO, 2013), que propõe uma nova abordagem no estudo do comportamento humano. Essa linha tem como precursor Theodore Roszak, que cunhou o termo Ecopsicologia no livro *The Voice of the Earth* (publicado originalmente em 1992 e reeditado em 2002, ainda não traduzido no Brasil). Consolidada em vários países, mas ainda recente no Brasil, a Ecopsicologia se estrutura não apenas como um *locus* de encontro entre a Ecologia e a Psicologia – com interseção de vários outros campos do conhecimento – mas também como um movimento social promotor de transformações na relação da sociedade com a natureza.

Segundo Carvalho⁵² (2013), essa abordagem, para além das relações do indivíduo consigo mesmo e suas interações sociais que são o foco de trabalho de outras áreas da Psicologia, busca compreender também as relações do ser humano com o planeta e com os

⁴⁹ Publicada originalmente em 2013 (atualmente em sua segunda edição) reunindo vozes do budismo, do sufismo, do cristianismo e das tradições dos nativos americanos, bem como da física, da psicologia profunda e de outras disciplinas acadêmicas. Essa obra gerou uma ampla resposta positiva de muitos leitores, promovendo o surgimento do Movimento de Ecologia Espiritual. Depoimentos dos autores e uma síntese do conteúdo do livro são apresentados no Trailer disponível em <<https://vimeo.com/69037737>>, acesso em: mar./2016.

⁵⁰ Mais informações sobre o trabalho desses autores estão disponíveis nos endereços eletrônicos <spiritualecology.info> e <spiritualecology.org/>, respectivamente, acesso em: mar./2016).

⁵¹ No sítio eletrônico <<https://spiritualecology.org/>>, acesso em: mar./2016.

⁵² Marco Aurélio Bilíbio Carvalho, psicólogo clínico pioneiro na introdução do tema no país e fundador do Instituto Brasileiro de Ecopsicologia – IBE. Para maiores informações ver <<http://ecopsicologiabrasil.com/>>, acesso em: mar./2017.

ecossistemas dos quais ele faz parte. Na abordagem ecopsicológica, a conexão básica com a natureza está na raiz da psique humana. A repressão dessa conexão na sociedade moderna teria gerado não apenas a perda do sentimento de pertencimento para com a natureza, como também se coloca como a causa mais profunda do que o autor chama de *conluio da insanidade* na contemporaneidade.

Na visão de Carvalho (2013), a não sensibilidade sobre qual é o lugar da psique humana na natureza é algo *naturalmente bizarro*, uma vez que todas as sociedades tradicionais levam em consideração que a reciprocidade entre o humano e o não humano é essencial para a sanidade. Segundo essa vertente de interpretação, o abuso na exploração da natureza pela maior parte das sociedades industriais consiste em uma forma de *psicose coletiva* do mundo contemporâneo, que desempenha um importante papel na formação da psique individual. Assim, por essa via de interpretação da realidade, a reconexão entre os seres humanos e a natureza seria a única maneira de curar não apenas o planeta, mas a própria humanidade.

Essas linhas de pensamento implicadas com as práticas sociais instigam a reavaliar as atitudes pessoais e a atentar para a responsabilidade de cada ser humano em relação ao planeta, entendendo que “se quisermos restabelecer o equilíbrio em nosso mundo, precisamos passar por baixo da superfície para curar a separação entre espírito e matéria e ajudar a recuperar a vida” (VAUGHAN-LEE, 2013, p.1). Nesse contexto, espiritualidade e ecologia são compreendidas como campos conectados e essenciais para que seja possível o exercício de uma verdadeira cidadania planetária – uma *ecocidadania* – entrelaçada também com as noções de bem-estar e da paz. Na interpretação de Marques (2016, p. 26), "o engajamento espiritual é uma das formas mais potentes de salvar o planeta", pois indica "um caminho de humanização de uma humanidade que insiste em desumanizar-se".

Outra referência fundamental nesse debate consiste na *Encíclica Laudato Si* - do líder máximo da Igreja Católica Apostólica Romana, o Papa Francisco - sobre o cuidado para com a nossa casa comum. Publicada em 2015, ela contribuiu para trazer ao cerne de uma das religiões majoritárias do mundo a ideia de que a crise ecológica é essencialmente um problema espiritual, conclamando crentes ou não a atentar para a emergência desse processo de resgate (FRANCISCO, 2015). Assim, conforme pode ser apreendido dessa introdução ao tema, diversos autores – partindo de diferentes vertentes de abordagem do conhecimento – vêm reafirmando a necessidade de que os esforços pela conservação ambiental na

contemporaneidade incluem elementos que resgatem valores espirituais na busca de conscientização e envolvimento das pessoas com as questões ecológicas⁵³.

Essas concepções que vinculam a natureza com a espiritualidade não são, no entanto, novidade. Elas remetem a sabedorias ancestrais e a visões de mundo ainda habituais para muitos povos tradicionais, que vêm perpetuando na história da humanidade sistemas de crenças e modos de vida comumente vinculados a uma profunda sabedoria sobre o mundo natural e que reconhecem o ser humano como apenas um dos fios de uma grande teia de vida.

Nos últimos anos, o resgate dessas sabedorias ancestrais tem tanto respaldado movimentos de luta e resistência dos povos tradicionais em prol do reconhecimento de seus direitos fundamentais, como também ensejado diversos movimentos de valorização e ressignificação desses conhecimentos – que se exprimem na difusão de práticas originadas de filosofias orientais no ocidente e na conformação de religiosidades alternativas sincréticas.

Assim, em uma verdadeira jornada pela reestruturação da base ética das relações humanas com o planeta, a reemergência da sacralidade da natureza se coloca como uma das bases desse processo. Nesse contexto, diversos autores argumentam que na sabedoria das culturas indígenas ou originárias podem estar importantes chaves, potencialmente capazes de auxiliar na superação da crise civilizatória. Um movimento que não é de simples retorno a uma condição idílica do passado, mas de reintegração dessas percepções à consciência coletiva da sociedade no presente, gerando condições para que seja criado um novo futuro.

Conforme explanado anteriormente, nas sociedades tradicionais os valores espirituais frequentemente estão associados a lugares específicos, imbuídos de significados e características singulares. Identificados em diversas regiões do mundo, os denominados *sítios naturais sagrados* (SNS) – além de fundamentais para a vitalidade e a perpetuação das identidades culturais dos povos a eles associados – têm se revelado também como importantes núcleos de crenças e expressões religiosas/espirituais para toda a humanidade (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; THORLEY; GUNN, 2007; VERSCHUUREN *et al.*, 2010).

Uma vez que o resgate e a valorização da dimensão espiritual da existência vêm sendo reconhecidos como uma necessidade intrínseca para a superação da crise contemporânea,

⁵³ Outros termos que vêm sendo utilizados no debate internacional refletindo essas noções são *deep ecology, ecotism, ecospirituality, earth spirituality, earth mysticism, ecotism, ecopsychology, ecospirituality, ecotheology, green religion, green spirituality, nature mysticism, natural theology, nature religion, nature spirituality, nature worship, religion and ecology, religion and nature, religious ecology, religious environmentalism, religious naturalism, sacred ecology, spirituality and environmentalism* (Fonte: http://spiritualecology.info/wp-content/uploads/2013/06/SE_WordMap.pdf, acesso em: mar./2016).

conforme abordado anteriormente, vários autores têm argumentado que os significados culturais atribuídos aos SNS podem ter um importante papel em influenciar positivamente mudanças de percepções e atitudes que perpassam a relação entre sociedade e natureza (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005).

Mas, para que se possa contextualizar o debate contemporâneo sobre a importância dos SNS na perspectiva do resgate da sacralidade da natureza, é necessário, inicialmente, apresentar alguns termos centrais e conceitos-chaves que balizam a construção desta tese. Isso é particularmente relevante quando se trata de termos filosóficos frequentemente apropriados por diversas áreas de conhecimento, como cultura, religião, espiritualidade e sagrado.

É importante esclarecer que muitos dos termos utilizados nesta tese são complexos – e, não raro, polêmicos – que remetem a densas discussões teóricas, por vezes em múltiplas áreas de conhecimento. A maior parte desses debates, no entanto, vão além dos objetivos deste estudo e, por essa razão, não se adentrou em demasia nessa seara. Assim, buscou-se esclarecer as definições e os entendimentos adotados na argumentação em tela na medida que esses são apresentados no texto, destacando-se aqui somente aqueles conceitos mais relevantes e com valor instrumental para a leitura da tese como um todo.

Cabe destacar também que existem diferentes graus de correspondência de alguns termos transladados do inglês com aqueles utilizados em português – como *protected areas* e *áreas protegidas*, e a própria tradução de *sacred natural sites* como *sítios naturais sagrados* –, que podem motivar discussões adicionais quanto às suas definições, dadas algumas nuances de entendimento dos termos a partir de determinados campos de conhecimento. Trata-se assim, a seguir, de esclarecer os conceitos de cultura, espiritualidade e sagrado adotados na tese, bem como de detalhar a noção de reencantamento do mundo e de ancorar o debate sobre a definição e caracterização dos *sítios naturais sagrados*.

1.2 A DIFÍCIL ARTE DE DEFINIR O INDEFINÍVEL

A noção de *cultura*, fundamental para a compreensão da experiência humana, assume um papel central nas Ciências Sociais, sendo múltiplas as linhas teóricas que formularam diferentes abordagens sobre o tema. Na interpretação de Clifford Geertz (2008), por exemplo, a cultura pode ser entendida como um conjunto de significados e concepções herdadas e transmitidos historicamente, expresso em formas simbólicas por meio das quais os seres humanos comunicam, perpetuam e desenvolvem seus conhecimentos e seus comportamentos em relação à vida.

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural – proclamada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO, em 2001⁵⁴ –, por outro lado, expressa de forma mais objetiva que *cultura* deve ser considerada como

[...] o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças.

Destaca-se, nessa concepção oriunda de debates sobre políticas públicas, a menção explícita a aspectos *espirituais*, uma referência não usual nas definições de cultura oriundas da esfera acadêmica. Mas o que se entende por valores espirituais? É o que se busca aprofundar, a seguir.

1.2.1 Da magia e da religião à espiritualidade e ao sagrado

O sentimento religioso e a busca pelo transcendente são tidos como uma característica inerente a povos de todos os tempos (ELIADE, 2010). Em que se pese as profundas mudanças pelas quais a humanidade vem passando ao longo de sua trajetória, a religiosidade continua a influenciar o pensamento e as atividades sociais cotidianas, não necessariamente como um aspecto formal e institucionalizado, mas também como a crença em algo maior, que ultrapassa a materialidade do mundo. Delimitar esse fenômeno conceitualmente vem sendo uma das grandes questões de debate das Ciências Sociais, particularmente nos campos de conhecimentos específicos dedicados ao estudo das religiões.

Para aprofundar essa reflexão, é pertinente abordar, inicialmente, a distinção entre os conceitos de magia e religião. Para Pierucci (2001), a magia é interpretada como algo instrumental, utilitário, cuja prática visa um fim específico. Ela não se relaciona com a salvação pessoal ou a paz espiritual, elementos predominantes na religião que, por sua vez, consistiria em um fim em si mesma. Esse autor também distingue essas noções considerando a magia como relativa à vida privada, e a religião, à vida pública⁵⁵. Por essa via de interpretação, as grandes religiões monoteístas, a partir de concepções de vida pautadas em disciplinas morais, teriam reprimido fortemente a magia, se opondo frontalmente a suas práticas.

Pierucci (2001) reconhece três atitudes básicas manifestadas pelos indivíduos diante da magia: a crença, o ceticismo e a semi-crença. A crença está baseada na suposição de que alguns

⁵⁴ Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>, acesso em: mar./2016.

⁵⁵ O autor também diferencia magia espontânea – pautada em rituais simples de defesa e proteção – da magia profissional – praticada por especialistas, a partir de conhecimentos adquiridos em formações específicas.

sujeitos possuem a capacidade especial de se relacionar ou controlar determinadas forças ocultas. O ceticismo seria a atitude daqueles que, aderindo à racionalidade instrumental moderna, recusam toda e qualquer explicação mágica para os fenômenos. A semi-crença, por sua vez, diz respeito àqueles que *acreditam sem acreditar*, ou seja, aderem a determinados ritos cotidianos sem muitas vezes se dar conta disso. É a atitude dos sujeitos que reconhecem a insuficiência da explicação racional dos fatos, mas não as colocam em questão.

Na literatura antropológica e sociológica, é possível encontrar diversas definições de religião, enquanto o termo *espiritualidade* não é tão comumente utilizado. Esse aspecto se reflete na própria nomeação dos campos de conhecimentos – como História das *Religiões*, Sociologia das *Religiões*, Antropologia das *Religiões* ou Geografia das *Religiões*⁵⁶. Mesmo diante das evidências sociais de emergência do fenômeno da espiritualidade nas últimas décadas (BOFF, 2008), esse debate, no campo acadêmico, parece estar ainda envolto em um certo tabu.

Para Hufford (2005), a razão que subjaz a essa aparente ausência de conceituações acadêmicas de espiritualidade advém do *desconforto* de muitos cientistas em lidar com questões imateriais – que remetem ao sobrenatural ou transcendente – e que tendem a atribuir a dimensão espiritual a domínios exclusivamente subjetivos, que se contrapõem, por sua vez, à objetividade positivista que predomina em muitos campos acadêmicos⁵⁷. Diante desse contexto, estudiosos contemporâneos têm relatado dificuldades para definir o termo *espiritualidade*, considerando que os seus significados são comumente vagos e contraditórios, como apontado por Egbert, Mickley e Coeling (2004). Talvez por esse motivo também não seja usual encontrar argumentações teóricas nesses campos disciplinares que tracem uma diferenciação entre as noções de espiritualidade e religião.

No meio científico, curiosamente, esse debate parece vir ganhando espaço principalmente a partir de publicações das ciências médicas, que vem estudando a influência das crenças e práticas espirituais na saúde humana. Oriundos desse campo de estudos, Hill e Pargament (2003), por exemplo, definem a espiritualidade como uma expressão individual, subjetiva, emocional e não sistemática dos valores sagrados; enquanto a religião representa a sua expressão institucionalizada, formal, doutrinária e sistemática. Nessa mesma direção,

⁵⁶ Em que se pese também existirem campos emergentes de debate no âmbito dessas ciências, como a Antropologia Espiritual, a Geografia Espiritual, a Ecopsicologia e a Psicologia do Sagrado, que incorporam a noção de espiritualidade.

⁵⁷ Esse debate teórico, por sua vez, parece influenciar, no campo social e político, o fato do *status* de religião ser atribuído a algumas crenças, mas não a outras, gerando diversos conflitos que se perpetuam na atualidade no Brasil, como será tratado adiante na tese.

Hufford (2005, p.2) define espiritualidade como "uma relação pessoal com o transcendental" e religião como "os aspectos comunitários e institucionais da espiritualidade".

Mas independentemente da sua aceitação acadêmica, diversos autores reconhecem que a noção de espiritualidade pode ser encontrada em todas as culturas e sociedades. Para Koenig (2012, p.13), esse é um termo de significado amplo que também pode ser traduzido como "a relação ou vivência pessoal com o transcendental e/ou divino" e que constitui uma faceta complexa e multidimensional da experiência humana, relacionada com a autorrealização subjetiva. O conceito de espiritualidade também vem sendo vinculado à busca do significado e do propósito da vida e envolve crenças e valores a partir dos quais os indivíduos interagem com o mundo. Como tal, essa é considerada como uma dimensão fundamental da psique (GROF, 1997) e um aspecto essencial da condição humana (BOFF, 1999).

A espiritualidade também pode ser definida como uma "propensão humana a buscar significado para a vida por meio de conceitos que transcendem o tangível, à procura de um sentido de conexão com algo maior que si próprio" que pode ou não incluir a participação em uma organização religiosa formal (SAAD, MASIERO, BATTISTELLA, 2001, p.108). Boff (2002) faz referência a essa noção em um sentido cósmico, não dogmático e com características ecumênicas – que unem, integram e religam o ser humano a uma fonte transcendente.

Um texto amplamente divulgado nas mídias sociais brasileiras, inspirado na filosofia de Pierre Teilhard de Chardin⁵⁸, ilustra como a religião vem sendo diferenciada da espiritualidade no meio não acadêmico na contemporaneidade:

A religião não é apenas uma, são centenas. A espiritualidade é apenas uma. A religião é para os que dormem. A espiritualidade é para os que estão despertos. A religião tem um conjunto de regras dogmáticas. A espiritualidade te convida a raciocinar sobre tudo, a questionar tudo. A religião ameaça e amedronta. A espiritualidade lhe dá Paz Interior. A religião é humana, é uma organização com regras. A espiritualidade é Divina, sem regras. A religião é causa de divisões. A espiritualidade é causa de União. A religião lhe busca para que acredite. A espiritualidade você tem que buscá-la. A religião segue os preceitos de um livro sagrado. A espiritualidade busca o sagrado em todos os livros. A religião sonha com a glória e com o paraíso. A espiritualidade nos faz viver a glória e o paraíso aqui e agora. A religião promete para depois da morte. A espiritualidade é encontrar Deus em Nosso Interior durante a vida [...] ⁵⁹.

Dessas conceituações pode-se apreender que a noção de espiritualidade tende a ser mais ampla que a de religião, incluindo a relação com divindades, com a transcendência e com a

⁵⁸ Eminent filólogo, cientista e sacerdote jesuíta francês (1881 – 1955), autor de várias obras que vêm tendo uma profunda influência sobre movimentos ligados à espiritualidade em épocas recentes.

⁵⁹ Autoria de Guido Nunes Lopes (Fonte: <<http://www.profdoni.pro.br/home/index.php/menu-principal/textos-educativos/407-diferenca-logica-entre-religiao-e-espiritualidade>>, acesso em: jan./2017).

própria natureza. Inclui aspectos filosóficos, experienciais, cognitivos, emocionais e comportamentais do ser humano. Para Koenig (2012, p.16-17), sentimentos como "amor, paz interior, esperança, conforto, suporte, gratidão, conexão com o divino, admiração e reverência" são inerentes à busca pela espiritualidade. E a manifestação exterior dessas crenças e valores espirituais tem repercussões nas relações que são estabelecidas entre os indivíduos de uma sociedade e destes com a natureza.

Em meio a esse debate, ao mesmo tempo em que se identifica o papel que as religiões majoritárias tiveram na dessacralização da natureza⁶⁰, também vem-se reconhecendo a espiritualidade como uma poderosa força para a sua ressacralização. Nessa linha de interpretação, Hill e Pargament (2003) compreendem que é a busca pelo sagrado que distingue a espiritualidade de outros fenômenos do cotidiano. Mas o que seria o sagrado, afinal?

Para Mircea Eliade⁶¹ (2010), uma das primeiras explicações que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano⁶², se diferenciando deste por estar relacionado a objetos ou eventos especiais, merecedores de veneração. Segundo esse autor, que propôs o termo *hierofania* para indicar essas manifestações, o sagrado é misterioso e envolve o ser humano em "uma experiência terrífica e irracional" (p.16).

Por essa via de interpretação, o sagrado implica em estar diante de algo de ordem diferente e proveniente de uma realidade que não pertence ao mundo ordinário, mas que se manifesta em objetos integrantes da realidade física. Assim, as hierofanias se constituem em um paradoxo, porque quando o sagrado se manifesta a partir de algum objeto do mundo visível, este se torna outra coisa, sem, no entanto, deixar de ser aquilo que é. Na explicação do autor,

O homem moderno tem uma certa dificuldade em entender como o sagrado pode se manifestar em pedras ou em árvores e tende a traduzir isso como uma veneração ou idolatria da pedra ou da árvore. Mas não se trata disso. A pedra sagrada ou a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, são veneradas porque revelam algo que não é nem a pedra nem a árvore, ou seja, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural e elas são reverenciadas porque são hierofanias (ELIADE, 2010, p.18).

⁶⁰ O cristianismo, por exemplo, dada a sua expansão mundial nos últimos séculos, é considerado como uma doutrina que teve uma contribuição inegável para a dessacralização da natureza. Segundo Boff (2008), a teologia católica propagou a ideia de uma divindade que está em outro plano (no Céu), separada da Terra e da vida cotidiana, ou seja, *um Deus desligado do mundo* que reforçou, por outro lado, a visão de *um mundo desligado de Deus*.

⁶¹ Mircea Eliade (1907–1986) é considerado um dos mais influentes estudiosos das religiões do século XX e um importante intérprete do simbolismo religioso e dos mitos. Dentre suas diversas obras, destaca-se, no contexto desta tese, *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*, originalmente publicada em 1957.

⁶² O sagrado e profano são âncoras da Sociologia das Religiões a partir de Émile Durkheim na obra *As formas elementares da vida religiosa* (2003). Outra via de interpretação do sagrado, não aprofundada na tese, vem de Roger Bastide e a noção do *sagrado selvagem* (2006). O termo possui tantas variedades de conceituação quanto o são os seus intérpretes.

Segundo Eliade (2010), para o olhar do indivíduo religioso, toda a natureza é suscetível de revelar-se como elemento da sacralidade cósmica e tornar-se uma hierofania. O sagrado é assim entendido como um elemento estruturante para a construção dos vínculos entre a sociedade humana e a natureza – daí deriva a noção da sua sacralidade.

Mas para entender o sagrado é necessário primeiro compreender a *experiência do sagrado*. Essas são tidas como *numinosas*⁶³, provocadas pela revelação do poder divino, que tanto fascina – o *mysterium fascinans* – como assombra – o *mysterium tremendum* (ELIADE, 2010). O numinoso é tido como uma experiência radical de um poder terrífico (aterrorizante) e irracional, que não se assemelha a nada humano. Expressa algo que ultrapassa o domínio do intelectual e que, conseqüentemente, excede a capacidade de articulação a partir das categorias da linguagem. Por isso o sagrado não é explicável, não pode ser transmitido de uma pessoa a outra, sendo somente vivenciável⁶⁴.

A ideia do sagrado de Otto e Eliade nos remete a algo que existe *a priori*, antes mesmo da experiência acontecer, ou seja, a cultura apenas o reconheceria, não o criaria. O sagrado se distingue, assim, da noção do *divino* - a ideia teísta de Deus que busca definir a divindade a partir de atributos humanos como amor, boa vontade e intenção, ou seja, lhe dar um contorno racional. Segundo a interpretação de Eliade, a fé religiosa se constitui por meio desses conceitos em detrimento do sentir e da experiência direta – em outras palavras, consiste em *acreditar*, sem necessariamente *conhecer*⁶⁵. Para Otto (2007), muitas experiências e ações da vida despertam bons sentimentos, mas isso representa antes uma qualificação moral do que a experiência do numinoso em si.

Esta, por sua vez, consistiria em algo mais profundo e que evoca o “sentimento de criatura” – um estado psíquico de solene devoção e arrebatamento que reflete a nulidade do ser diante do poder grandioso que se vislumbra. Assim, para Eliade, a experiência do sagrado desperta sentimentos espirituais profundos que excedem a percepção da fé na salvação, na confiança ou no amor. Não é possível, pois, descrevê-la – é o *mysterium* – “são sensações e

⁶³ Do latim *numen* = deus, termo cunhado pelo teólogo e filósofo Rudolf Otto (1869-1937), na obra *Das Heilige*, de 1917 traduzida em português como *O Sagrado* (2007).

⁶⁴ Dessa ideia derivam algumas frases populares como *um Deus compreendido não é Deus* ou *o Tao que pode ser explicado não é o Tao*.

⁶⁵ Na obra *Ecologia do Espírito*, a fé é mencionada como “um pássaro que pressente a luz e canta quando o alvorecer ainda está na penumbra”. Uma ideia semelhante foi explanada também por Martin Luther King, expoente das lutas humanistas na América do Norte, para quem a fé se mostra “quando damos o primeiro passo mesmo sem ver a escada inteira” (MARQUES, 2016).

sentimentos ocultos, não evidentes, não apreendidos, não entendidos, não cotidianos e nem familiares" (ELIADE, 2010, p. 44-45).

O sagrado também pode ser interpretado como uma maneira de ver e de agir sobre o mundo. Nessa direção, Eliade (2010) explica que *o homem das sociedades arcaicas*⁶⁶ se esforça para manter-se o máximo possível no universo sagrado porque essa é a realidade por excelência, em oposição ao profano, que é o ilusório. Assim, para participar da realidade, o indivíduo religioso precisa vivenciar o sagrado, pois é ele que conforma o Ser.

O indivíduo privado de sentimento religioso, por outro lado, vive num mundo dessacralizado e assume uma existência eminentemente profana, objetiva, que é resultado de um processo histórico que tem seu apogeu na modernidade. Eliade reforça que "o Cosmos totalmente dessacralizado é uma descoberta recente na história do espírito humano" (2010, p. 19). E teria sido como consequência dessa racionalização do modo de ver a vida que a religião foi desviada para o plano do irracional (WEBER, 1982).

Isso resulta, segundo Eliade (2010, p.19), na coexistência, na contemporaneidade, de dois modos de ver o mundo – o religioso e o a-religioso – separados por um verdadeiro precipício. O sagrado e o profano, portanto, constituem duas situações existenciais diferenciadas, que tem profundas implicações para o entendimento das formas de *ser no mundo*.

Apesar do grande número de formas que a religião assumiu na história da humanidade, o indivíduo religioso reconhece, de maneira geral, um modo de ver o mundo que envolve uma origem sagrada da vida, a criação por deuses e a existência de uma realidade absoluta que transcende o material, mas que nele se manifesta. O que é fundamentalmente diferente da visão do indivíduo não religioso – que nega a transcendência e se esforça por esvaziar-se de toda religiosidade, considerada mera superstição (ELIADE, 2010).

Uma parábola intitulada *Mother's Voice*, atribuída ao professor húngaro Útmutató a Léleknek⁶⁷, sobre um diálogo de dois bebês no útero da mãe, ilustra essa oposição entre o crente e o descrente na existência de um poder superior:

No ventre de uma mãe havia dois bebês. Um perguntou ao outro: "Você acredita em vida após o parto?" O outro respondeu: "É claro. Tem que haver algo após o parto. Talvez nós estejamos aqui para nos preparar para o que virá mais tarde". "Bobagem", disse o primeiro. "Que tipo de vida seria esta?". O segundo disse: "Eu não sei, mas

⁶⁶ Termos do autor.

⁶⁷ De acordo com as fontes acessadas, essa história teria sido utilizada pelo autor como analogia para explicar a seus alunos a crença na existência de Deus. Amplamente propagada das redes sociais nacionais, ela pode ser encontrada em diversos sites nacionais e internacionais (como <<http://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/2015/05/30/e-claro-que-nao-existe-vida-apos-a-morte/>> e <<http://www.patheos.com/blogs/geneveith/2015/02/do-you-believe-in-mother/>>, acesso em mar./2017).

haverá mais luz do que aqui. Talvez nós poderemos andar com as nossas próprias pernas e comer com as nossas bocas. Talvez teremos outros sentidos que não podemos entender agora.” O primeiro retrucou: “Isso é um absurdo. O cordão umbilical nos fornece nutrição e tudo o mais de que precisamos. O cordão umbilical é muito curto. A vida após o parto está fora de cogitação.” O segundo insistiu: “Bem, eu acho que há alguma coisa e talvez seja diferente do que é aqui. Talvez a gente não vá precisar mais deste tubo físico”. O primeiro contestou: “Bobagem, e além disso, se há realmente vida após o parto, então, por que ninguém jamais voltou de lá?”. “Bem, eu não sei”, disse o segundo, “mas certamente vamos encontrar a Mamãe e ela vai cuidar de nós.” O primeiro respondeu: “Mamãe, você realmente acredita em Mamãe? Isto é ridículo. Se a Mamãe existe, então, onde está ela agora?” O segundo disse: “Ela está ao nosso redor. Estamos cercados por ela. Nós somos dela. É nela que vivemos. Sem ela esse mundo não seria e não poderia existir”. Disse o primeiro: “Bem, eu não posso vê-la, então, é lógico que ela não existe.” Ao que o segundo respondeu: Às vezes, quando você está em silêncio, se você se concentrar e realmente ouvir, você poderá perceber a presença dela e ouvir sua voz amorosa”.

Mas para Eliade (2010), seja qual for o grau de dessacralização a que se tenha chegado, a vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso, de forma que “até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo” (p.18). Assim, de acordo com esse autor, não seria possível se desvencilhar totalmente dessa dimensão, pois mesmo entre aqueles que se proclamam a-religiosos, a religião estaria ainda oculta no seu inconsciente (p.102).

Uma crônica intitulada *A incrível e triste história do cabaré da Tarcília e de uma igreja desalmada*⁶⁸, popularizada nas redes sociais, exemplifica quase anedoticamente essa ideia. Conta-se que a dona de um cabaré processou uma igreja evangélica por danos ao seu patrimônio, causados pela *invocação do poder divino*:

Dona Tarcília Bezerra, proprietária de um cabaré, estava a construir uma nova área para o seu estabelecimento de entretenimento. Decidiu fazê-lo porque as atividades do local estavam em franco crescimento, dada a melhoria de vida dos locais após a criação do seguro desemprego para pescadores, além da implantação, nos últimos anos, de diversos outros modelos de bolsas auxílio. E aqui vai um adendo: não façamos julgamento dos benefícios das ditas bolsas, não vem ao caso nesta crônica, pois cada um consome o que lhe convém. Porém, um tanto quanto escandalizados com o sucesso do cabaré, os integrantes de uma igreja evangélica local iniciaram uma forte campanha para frear a dita expansão do prédio. O método usado para tal? Sessões e mais sessões de orações pela manhã, à tarde e à noite. Amém! Era, portanto, dona Tarcília, seus operários e operárias erguendo, a toque de caixa, os tijolos de um lado e os fiéis rezando para derrubá-los do outro. Tudo parecia correr normalmente até que, faltando uma semana para a reinauguração do Bataclan... digo, do comércio, um raio despencou e atingiu em cheio o cabaré, queimando as instalações elétricas e provocando um incêndio que destruiu o telhado e grande parte da construção. Após a destruição do local, o pastor e os frequentadores da igreja passaram a se gabar "do grande poder da oração". E quem não se gabaria?

⁶⁸ Autoria de Beto Pacheco (2013), sobre um caso que teria ocorrido no município brasileiro de Aquiraz, no litoral cearense, sem que tenha sido possível, no entanto, validar a sua veracidade (Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/cronicas/4294351>>, acesso em: ago./2017).

Então, dona Tarcília, num movimento inesperado, processou a igreja, o pastor e toda a congregação sob o argumento de que eles "foram os responsáveis pelo fim de seu imóvel e de seu negócio, utilizando-se da intervenção divina, direta ou indireta e das ações ou meios por ela realizados".

Na contestação à ação judicial, a igreja negou veementemente toda e qualquer responsabilidade ou ligação com o fim do edifício. Se até Pedro, o apóstolo, negou, e três vezes, por que não o fariam os discípulos contemporâneos, não é mesmo? O juiz a quem o processo foi submetido leu a reclamação da autora, a resposta dos réus – deve ter dado aquela coçada na cachola – e, na audiência de conciliação, comentou:

– Eu não sei como vou decidir este caso, mas uma coisa está patente nos autos: Temos aqui uma proprietária de cabaré que firmemente acredita no poder das orações e uma igreja inteira declarando que as orações não valem nada! E agora?

A polêmica em torno da oposição da razão à espiritualidade é antiga e aprofundar esse debate ultrapassa os propósitos desta investigação. Basta recordar que Karl Marx proclamou a religião como *ópio do povo*⁶⁹; Sigmund Freud, de *neurose coletiva*⁷⁰; e não se pode deixar de mencionar Richard Dawkins, renomado cientista que considerou Deus como *um delírio*⁷¹. O fato é que a perda da capacidade de viver conscientemente a espiritualidade parece implicar na perda da capacidade de compreendê-la. E isso, como será abordado adiante, tem profundas implicações nas argumentações da tese sobre a invisibilidade dos *sítios naturais sagrados* nas pesquisas acadêmicas e nas políticas públicas.

Mas como essas questões se relacionam com a problemática da crise contemporânea? Para Eliade (2010), toda crise existencial põe em questão, ao mesmo tempo, a realidade do mundo e a presença do ser humano, ou seja, estaria sempre ligada a um fundo espiritual. Em função disso, quando que uma cultura entra em crise, é comum que ocorra um resgate vigoroso dos fenômenos religiosos e místicos, pois é a esse nível que opera "a experiência profunda de um novo sentido que religa as coisas que estão separadas", características desses períodos históricos (BETTO; BOFF, 2008, p.7).

Nessa direção, diversos autores argumentam que vem se consolidando, na atualidade, uma verdadeira *sede pelo sagrado*, que se expressa, dentre outras formas, na revitalização da

⁶⁹ Frase que consta na introdução da sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, publicada originalmente em 1844, presente também em escritos de outros pensadores influentes no século XVIII. Uma breve contextualização sobre o tema está disponível em <<http://www.naptec.org/reflexoes-teologicas/a-religiao-e-opio-do-povo-uma-analise-sociologica/>>, acesso em: mar./2017.

⁷⁰ Como no seu texto *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, de 1907. Breves considerações ilustrativas desse debate podem ser acessadas em <https://www.ufrgs.br/psicopatologia/wiki/index.php?title=Neurose_Obsessiva_e_Religião> e <<http://glauberataide.blogspot.com.br/2007/10/freud-e-religio-neurose-obsessiva.html>>, acesso em: mar./2017.

⁷¹ Com o livro *Deus, um Delírio*, publicado no Brasil em 2007, Dawkins se coloca como um dos principais nomes do movimento *neo-atéista* na contemporaneidade. Para uma resenha não acadêmica da obra, sugere-se <<https://razaoinadequada.com/2013/01/04/resenha-deus-um-delirio/>>, acesso em: mar./2017.

espiritualidade e na diversificação de linhas religiosas. Esse *despertar das consciências para a espiritualidade* anunciaria um novo momento futuro, de síntese, a partir de uma visão de mundo capaz de “superar as limitações da ciência materialista e da espiritualidade institucionalizada, de reconciliar a humanidade com a natureza, os homens uns com os outros e o indivíduo consigo mesmo”, resgatando o vínculo entre espírito e matéria (ARANTES, 2005, p.11).

Esse processo vem sendo denominado por alguns autores, a exemplo de Eliade (2010), como a *ressacralização* do mundo. Mas, em épocas recentes, outro termo relacionado a essa problemática começa a ganhar notoriedade nas Ciências Sociais e em outros campos do conhecimento, bem como no jargão popular – o *reencantamento do mundo*, que traz à tona algumas novas perspectivas sobre as formas de ver a vida e viver a natureza na contemporaneidade, conforme será apresentado a seguir.

1.2.2 A noção de reencantamento do mundo

A noção de reencantamento do mundo vem sendo considerada como um *fashionable term*, ou seja, um *termo da moda*, que se popularizou de tal maneira a não conhecer fronteiras disciplinares (ASSUNÇÃO, 2010, p.16). No campo sociológico, essa expressão tem uma relação direta com uma "antonímica gráfica de potência metafórica" do conceito de *desencantamento do mundo* – reconhecido como um processo típico da modernidade (ASSUNÇÃO, *op. cit.*, p.1). Usual nas Ciências Sociais, esse conceito atribuído a Max Weber⁷², vem sendo considerado como *genitor* da noção de reencantamento do mundo. Assim, para entender a noção de reencantamento do mundo, é necessário primeiro compreender o que significa o seu desencantamento.

A noção weberiana de desencantamento é descrita como um processo histórico de desmagificação do mundo operado por duas grandes forças: a religião e a ciência. Nele, a noção de magia passa a ser considerada profana pelas religiões e irracional pela ciência. Pela primeira via, o desencantamento do mundo se efetiva com a racionalização das religiões, seguida por uma forte moralização da conduta prática, que expulsa do mundo a ritualística mágica e o mistério. Deus – o divino – foi, assim, separado do mundo e colocado em um plano transcendente, alcançável apenas depois da morte, o que desvaloriza o agir no mundo como meio de salvação (PIERUCCI, 2003). Como resultado, o mundo é *desdivinizado* e os espíritos que antes povoavam a natureza e também os santos e outras entidades que asseguravam o

⁷² Uma ampla revisão sobre o conceito weberiano de desencantamento do mundo é apresentada por Pierucci (2003). A primeira menção a esse termo na obra de Weber, segundo esse autor, foi feita no texto *Consideração Intermediária*, de 1913.

auxílio junto às divindades foram exilados para o reino da superstição. Nas palavras de Assunção (2010, p.34) “O mundo está nu. Totalmente naturalizado”.

Esse processo também opera por uma segunda via, concomitante e complementar, do *desencantamento científico do mundo*, com a racionalização intelectual, que resume a realidade a uma mera relação objetiva e causal empiricamente observável, explicável e calculável – um mundo sem deuses. Resultado da secularização, ou seja, da emancipação da esfera jurídico-política da religiosa, a ciência passa a ser apresentada, então, como um poder irreligioso, alheio a tudo que se refere ao transcendente. Como consequência, ao mesmo tempo que a magia e a religião são banidas para o plano do irracional, a ciência passa a refutar qualquer abordagem intelectual que, de alguma forma, exija uma apreensão subjetiva do mundo. Esse processo, segundo alguns autores, levou a sociedade a banir da esfera pública seus valores supremos e mais sublimes, o que teria resultado em uma inevitável perda de sentido e do significado da vida (ASSUNÇÃO, 2011; WEBER, 1982). Para Pierucci (2003), isso implica em uma sensação individual de ausência de objetivo existencial, ocasionada pela perda de uma visão de mundo partilhada.

Em síntese, de acordo com a teoria weberiana, o desencantamento seria o processo histórico e especificamente ocidental pelo qual o mundo perde o seu mistério para se tornar um objeto. Com a desmagificação da natureza, esta passa a ser interpretada somente a partir de uma dimensão técnico-científica. Nessa perspectiva, a noção weberiana de desencantamento do mundo se apresenta como uma das vias para a compreensão da crise contemporânea que, como os autores abordados anteriormente argumentam, seria o resultado de um modelo específico de racionalidade que se constituiu na modernidade, fundado em uma lógica econômica instrumental (MOCELIN, 2015).

Apesar desse diagnóstico na opinião de alguns autores, ou profecia na interpretação de outros (como o próprio Max Weber), de uma modernidade desencantada, a contemporaneidade tem revelado a emergência de novas formas de ressignificação da natureza, com características contra hegemônicas e calcadas em outros pressupostos éticos (MOCELIN, 2015). Um processo de inversão do desencantamento do mundo – denominado de reencantamento – movido, paradoxalmente, pelas mesmas forças que o promoveram, ou seja, a ciência e a religião. Mas quais significados se revelam por trás dessa expressão?

Para Mocelin (2015), há um erro fundamental em parte do discurso acadêmico sobre o assunto – o de denominar como reencantamento algo que não é exatamente o oposto do desencantamento, de forma meramente retórica. Na visão desse autor, as causas do desencantamento do mundo são bem entendidas e sedimentadas, mas há divergências quanto

ao seu significado. Assim, são muitos os intérpretes do reencantamento do mundo na atualidade, particularmente no âmbito nas Ciências Sociais e há diversas vertentes de análise desse conceito.

De acordo com a revisão elaborada por Assunção (2011), vários autores contemporâneos têm trabalhado com olhares diferenciados quanto à sua associação com os processos de racionalização – a objetivação da realidade – e de secularização. Enquanto alguns buscam o sentido do reencantamento no próprio âmbito religioso, há aqueles - como Raymond Lee e Christopher Partridge - que o identificam como um processo que levaria a uma passagem da religião - entendida como uma mediação formal e institucionalizada de ligação com o divino - para a espiritualidade - um cultivo da transcendência de modo autônomo em relação às pertenças estabelecidas, tradicionais e dogmas. Outros autores, como o sociólogo francês Michel Maffesoli, consideram, ainda, o reencantamento como um processo para além da esfera religiosa – uma verdadeira reafirmação da emoção, da sensibilidade e do sentido existencial da vida.

Entre os autores que advogam pelo reencantamento do mundo, também existem aqueles que argumentam que a sociedade, de fato, nunca se desencantou. Para Negrão (2005), por exemplo, a secularização seria um processo estrutural, enquanto o desencantamento ocorre na esfera subjetiva. Na interpretação desse autor, o desencantamento estaria circunscrito a determinadas camadas sociais positivistas, que o autor qualificou de *clube dos intelectuais desencantados* – inspirado no entendimento de Peter Berger sobre a existência de "[...] uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das ciências sociais, que é de fato secularizada". Esse grupo seria o principal propagador de crenças e valores progressistas e iluministas e, embora relativamente pouco numerosos, teriam uma grande capacidade de influência, “pois controlam as instituições que definem ‘oficialmente’ a realidade, principalmente o sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal” (BERGER, 2001, p.16-17).

Lee (2008) também corrobora tal interpretação, argumentando que esse processo abriu espaço para o questionamento da autoridade religiosa e a elaboração de novas formas de religiosidade, baseadas na experiência pessoal. Por isso, "um recuo na participação religiosa" – entendida como aquelas formalmente instituídas – “não representa um recuo nas crenças" (ASSUNÇÃO, 2010, p. 95). Essas ideias, como será abordado adiante da tese, parecem ser particularmente relevantes no contexto da relação entre cultura e natureza que se manifesta nas áreas protegidas do Brasil.

O fato é que, em linhas gerais, parece haver uma busca por novas forças de reencantamento do mundo, capazes de devolver o mistério ao cotidiano, o que não seria uma mera aspiração romântica ou um retorno à uma forma de cultura pautada em práticas mágicas, e sim uma busca pela resignificação da vida (PARTRIDGE, 2005). Assunção (2011) vê esse processo como o ressurgimento de uma força primordial que não é outra coisa senão a própria essência humana, a recuperação do verdadeiro sentido do *ser no mundo*. Mas como esse processo se reflete no campo ambiental?

Serge Moscovici é considerado o primeiro autor a trazer a reflexão sobre o reencantamento do mundo para o debate sobre a relação sociedade e natureza (ASSUNÇÃO, 2011)⁷³. Essa é uma peça central do seu *naturalismo subversivo*, em que o autor argumenta sobre a necessidade de se criar uma nova forma de viver que assegure uma maior compreensão das questões sociais e da história em uma leitura integrada do ambiente. Essa ideia não seria meramente mais uma teoria ou promessa utópica de um mundo melhor, e sim um convite à ação, "uma bandeira a ser erguida pelos movimentos ambientalistas e uma tarefa imprescindível de ser posta em curso por todos aqueles que defendem essa causa" (MOSCOVICI, 2007, p. 80).

Na visão de Moscovici (2007), desencantar o mundo consistiu, primeiramente – e sobretudo – em desencantar os saberes do mundo, ao desqualificar as outras formas de conhecimento que não o científico. Assim, para reverter esse quadro, ele propõe que se promova o encontro entre ciência, o senso comum e as artes – em uma coalizão de saberes para a recuperação da *mítica poética da existência*. O espírito dessa nova época que se anuncia se expressa, assim, via rupturas epistemológicas, dissoluções de paradigmas e novas junções políticas, éticas, estéticas, científicas e culturais (ECHEVERRI, 2004) e a atribuição de outros sentidos ao mundo pela resignificação da relação sociedade e natureza.

Nessa reflexão, é importante considerar que, como aborda Porto-Gonçalves (2000, p.23), o próprio conceito de natureza não é algo natural, e sim um construto de ordem social, histórica e geográfica, de forma que toda “sociedade cria, inventa, institui uma ideia do que seja natureza”. Assim, o movimento pelo reencantamento do mundo busca a *remitificação* da natureza, rompendo com a sua visão meramente objetiva e causal.

Esse processo – que reforça a noção de sacralidade da natureza e a perspectiva de indissociabilidade da relação entre esta e a cultura – tem sido acompanhado também por um crescente interesse pelas antigas cosmologias e práticas espirituais dos denominados povos

⁷³ Assunção (2010), em uma ampla revisão sobre esse tema, considerou Serge Moscovici (romeno radicado na França – 1925-2014), Ana Patrícia Noguera de Echeverri (colombiana), Mohamed Taleb (francês) e José Maria García Gomez-Heraz (espanhol) como os principais autores do que denominou de *reencantamento ecológico*.

nativos que, em diferentes graus, preservaram essa conexão espiritual com a natureza. Como salientam Thorley e Gunn (2007), no resgate e na valorização desses conhecimentos, crenças e práticas encontram-se importantes aprendizados que podem apoiar a construção de outro padrão de relação da sociedade com a natureza, com equilíbrio e sustentabilidade.

Esse transcurso tem sido acompanhado, também, por uma redescoberta e uma resignificação de práticas ancestrais e dos lugares na natureza dotados de significados simbólicos e valores culturais e espirituais. Assim, esse debate tem uma forte conexão com a análise que se busca explorar na tese, do papel dos *sítios naturais sagrados* frente às estratégias de proteção da natureza. Dele emergem inquietações e questionamentos como o que as áreas protegidas – que estão entre os lugares mais belos e impressionantes do planeta – podem oferecer para a sociedade além de serem repositórios de espécies biológicas e fontes de serviços ambientais? Antes de adentrar especificamente nesse debate, vejamos no que consistem mais detalhadamente os *sítios naturais sagrados*, tema que será aprofundado a seguir.

1.3 ENTRE A TRADUÇÃO E A (IN)DEFINIÇÃO DE *SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS*

Conforme abordado anteriormente, atribuir significados simbólicos ou espirituais a determinados lugares na natureza vem sendo relatado como uma característica comum a diversos grupos humanos ao longo da história – uma prática ancestral e propagada por todo o mundo, ainda presente na contemporaneidade. Na literatura especializada, eles vêm sendo reportados comumente pela expressão *sacred natural sites* (SNS).

Inicialmente é pertinente esclarecer que esse termo surgiu nas discussões mundiais sobre políticas públicas somente no início dos anos 2000⁷⁴, abarcando, conforme abordado anteriormente, um conjunto heterogêneo de contextos geográficos e culturais. Entretanto, ainda que a cunhagem desta expressão delimite a sua introdução na literatura técnica, é importante considerar que ela não marca, necessariamente, a origem dos estudos sobre esse assunto amplo e complexo, que vem sendo abordado historicamente por diversos campos acadêmicos a partir de uma gama de conceitos pertinentes a cada área disciplinar⁷⁵.

Na bibliografia especializada, a primazia na utilização da expressão *sacred natural sites* é comumente atribuída a Thomas Schaaf, pesquisador vinculado ao Programa Homem e

⁷⁴ Conforme será detalhado no Capítulo 3 da tese.

⁷⁵ Alguns termos que exprimem conotações similares em português são *lugar sagrado*, *geossímbolo*, *sítios de pertencimento* – noções imbricadas principalmente nos estudos sobre territórios e identidades.

Biosfera da UNESCO, que coordenou alguns projetos pioneiros sobre o tema⁷⁶ que embasaram a emergência da sua discussão em fóruns mundiais. As primeiras referências a conter a expressão *sacred natural sites* no título são relacionadas a um *workshop* promovido pela UNESCO em Paris/França sobre o tema, em 1998 (UNESCO, 1998) e com uma iniciativa internacional para a proteção de SNS promovida pela organização não governamental *World Wide Life Fund* – WWF, lançada em 2001 (JEANRENAUD, 2001). O termo começou a alcançar maior visibilidade internacional, entretanto, com a publicação de um volume especial da *Série Boas Práticas em Áreas Protegidas* da União Internacional para a Conservação da Natureza – IUCN, intitulada *Sacred Natural Sites: Guidelines for Protected Area Managers* (WILD; MCLEOD, 2008), um documento que ainda na atualidade pode ser considerado uma das principais referências sobre o assunto⁷⁷.

Um questionamento formulado pela pesquisadora na rede virtual de especialistas em valores culturais e espirituais das áreas protegidas – CSVPA/IUCN⁷⁸ – sobre a origem da expressão *sacred natural sites* resultou em um interessante debate junto a diversos autores envolvidos em estudos sobre esse tema, no decurso do qual não se chegou, no entanto, a uma precisão sobre a sua primazia autoral. Thomas Schaaf, em comunicação pessoal, relatou que inicialmente utilizou o termo *sacred sites*, mas que esse logo se mostrou demasiadamente genérico, incluindo frequentemente menções a estruturas artificiais como igrejas, templos e catedrais. Da necessidade de delimitar essa abrangência com foco nos elementos naturais foi que a expressão *sacred natural sites* passou a ser propagada. De acordo com Schaaf, ela surgiu na troca de opiniões com outros pesquisadores considerados parceiros no desenvolvimento do conceito, como Allen Putney e Larry Hamilton, ambos vinculados à IUCN.

A maior parte das publicações sobre o assunto foi redigida originalmente na língua inglesa e traduzida para o espanhol e o francês, idiomas adotados oficialmente pela IUCN e UNESCO. Nessas línguas, a expressão SNS foi transladada como *sítios naturales sagrados* e *sacré naturels sites*, respectivamente, mantendo a mesma sigla do termo em inglês – SNS. As publicações sobre o assunto em português ainda são raras. De fato, até onde foi possível

⁷⁶ O pesquisador conduziu um trabalho piloto sobre o papel dos bosques sagrados para a conservação da biodiversidade em Gana, na África Ocidental, de 1992 a 1996. Na sequência, de 1997 a 1999, delineou conceitualmente abordagens de conservação da natureza baseadas em sistemas de crenças e valores culturais na África, Ásia e América Latina.

⁷⁷ O primeiro livro publicado sobre o assunto, *Sacred Sites, Sacred Places* de Carmichael *et al.* (1994), ainda não utiliza a expressão *sítios naturais sagrados*.

⁷⁸ Via troca de mensagens eletrônicas, em março de 2017.

investigar com a pesquisa bibliográfica realizada no âmbito desta tese⁷⁹, o primeiro documento sobre o assunto traduzido para esse idioma trata-se de uma versão resumida das diretrizes de Wild e McLeod (2008). O texto, disponibilizado no sítio eletrônico da *Sacred Natural Sites Initiative* em 2013, faz parte de um esforço de busca de parcerias com vistas a traduzir essa publicação para um maior número de idiomas⁸⁰. Na versão em português, utiliza-se a expressão *sítios naturais sagrados*⁸¹, mantendo assim a mesma sigla SNS que vem sendo utilizada nas demais variantes da expressão para línguas latinas. Diante disso, considera-se que, ainda que de forma incipiente, o entendimento de *sacred natural sites* como *sítios naturais sagrados* encontra respaldo no debate internacional sobre o tema.

É importante destacar que essa tradução, apesar de ainda ser pouco usual nas publicações acadêmicas nacionais, foi utilizada anteriormente por outros autores brasileiros, como na dissertação de mestrado de Moutinho-da-Costa (2008), nos anais de um evento acadêmico por Corrêa, Costa e Loureiro (2013) e no artigo publicado em periódico científico de Lazzerini e Bonotto (2014)⁸².

Traduzir termos de um idioma para outro é sempre um desafio. Para Umberto Eco (2007)⁸³ a tarefa do tradutor não é dizer a mesma coisa em outra língua, mas expressar *quase a mesma coisa*. Um processo que advém de uma intensa negociação, sendo praticamente inevitável ter que se renunciar a alguma coisa para se obter outra. Em outras palavras, traduzir exige assumir escolhas. Nessa direção, é relevante tecer algumas considerações quanto à adequação vocabular e conceitual dos termos pelos quais se optou por utilizar na tese, particularmente no que diz respeito ao vocábulo *sítio*.

⁷⁹ Particularmente nos portais da IUCN, da UNESCO e do *Silene Documentation Center*, uma base de dados especializada sobre valores culturais e espirituais da natureza.

⁸⁰ *The Guidelines Translation Project*. Além do inglês, francês e espanhol, o volume completo das diretrizes foi traduzido também para o russo, o estoniano, o japonês e o coreano. Além disso, uma versão resumida do documento – contendo apenas os seus princípios e diretrizes – foi traduzida para o italiano, o persa, o tcheco e o português (Disponível em: <<http://sacrednaturalsites.org/projects/guidelines-translation/>>, acesso em: mar./2017).

⁸¹ Um documento de 17 páginas, com tradução elaborada por Bruna Kadletz, que inclui os documentos intitulados *Sítios Naturais Sagrados: um chamado por tradutores*; a *Resolução IUCN 4.038: Reconhecimento e conservação dos sítios naturais sagrados em áreas protegidas*; a *Estratégia Preliminar e Plano de Ação para Conservação dos Sítios Naturais Sagrados*; e *Um anúncio dos guardiões dos sítios e territórios naturais sagrados* (Disponível em: <<http://sacrednaturalsites.org/wp-content/uploads/2013/06/BPG-16-SNS-Guidelines-Portuguese.pdf>>, acesso em: mar./2017).

⁸² A primeira referência bibliográfica nacional a utilizar essa expressão no título da publicação, entretanto, consiste no artigo *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: o gigante desconhecido*, de Fernandes-Pinto e Irving (2015), elaborado a partir de resultados parciais da pesquisa desta tese.

⁸³ Na obra *Quase a mesma coisa: uma experiência de tradução*, com base na resenha de Andréia Guerini (Fonte: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/viewFile/2175-7968.2008v1n21p172/7593>>, acesso em março de 2017).

Do ponto de vista linguístico, tanto *sítio* como *lugar* são traduções apropriadas para *site* e esses termos usualmente encontram-se dicionarizados como sinônimos, se referindo a um espaço ocupado, à parte de uma zona ou região, a uma localidade ou povoação, pontos de observação, regiões de referência, entre outros⁸⁴. Na Geografia Cultural, entretanto, esses termos não são considerados meros equivalentes. O vocábulo *lugar*, em especial, vem sendo objeto de formulações conceituais próprias que o distingue dos seus sinônimos nomenclaturais.

De acordo com Holzer (1999), a valorização do conceito de *lugar*, que tinha uma importância secundária na Geografia clássica⁸⁵, começa a ganhar destaque na Geografia Cultural com as obras de Carl Sauer – um dos autores precursor a vincular sua significação aos atributos únicos que se reconhece em um dado ponto do espaço geográfico. Outros autores, como Yi-Fu Tuan e Anne Buttimer, também contribuíram com essa construção teórica ao associar a noção de *lugar* à corrente filosófica da fenomenologia – acrescentando a ela também as ideias de percepção e afeto. Assim, em linhas gerais, pode-se dizer que o *lugar* representa a porção do espaço geográfico dotada de significados particulares e envolta em relações humanas. Mas mesmo entre os geógrafos não parece haver um consenso sobre esse debate e a noção de *lugar* varia de acordo com a abordagem empregada e as correntes de pensamento em questão (HOLZER, 1999).

Considerando a perspectiva de diálogo interdisciplinar que se propõe realizar na tese, buscou-se embasar as formulações aqui elencadas em campos variados de conhecimento, sem atrelar as opções de nomenclatura adotadas ao recorte conceitual de uma área específica. Nessa direção, a utilização do vocábulo *sítio* – e não *lugar* – na tradução de *sacred natural sites* se justifica principalmente por ela corroborar as formulações internacionais sobre o assunto, alinhando o conceito à expressão consagrada nos debates mundiais sobre políticas públicas e adotada por grandes organizações internacionais como a UNESCO e a IUCN.

Entende-se que a expressão SNS vem se constituindo, no debate mundial, como um rótulo a abarcar um conjunto diversificado e heterogêneo de possibilidades⁸⁶ com a finalidade de construir um objeto de estudo e de aplicação de políticas públicas - o que ainda se constitui

⁸⁴ Cabe destacar também que ambos são termos polissêmicos, ou seja, possuem uma variedade de significados dependendo do contexto em que são empregados. No Brasil, o termo *sítio*, por exemplo, também vem sendo utilizado no campo da informática como sinônimo de páginas na Rede Mundial de Computadores (Fonte: <<https://www.priberam.pt/dlpo/sítio>>, acesso em março de 2017).

⁸⁵ Onde a noção de lugar se vincula genericamente à de local, sendo ambas entendidas como uma porção mais ou menos definida do espaço.

⁸⁶ De forma análoga a outras expressões cunhadas nesse meio, como *áreas de conservação* comunitárias (ACC) ou *turismo de base comunitária* (TBC).

como uma necessidade premente no contexto brasileiro. Nesse sentido, é importante reforçar que, não obstante a vasta bibliografia existente sobre lugares de importância simbólica e religiosa no Brasil⁸⁷, a pesquisa realizada evidencia uma clara desconexão das publicações nacionais com relação à abordagem do tema no debate internacional sobre políticas públicas de proteção da natureza. Além disso, conforme mencionado anteriormente, também existe uma lacuna de informações sobre o cenário brasileiro nas publicações e bases de dados mundiais sobre SNS.

Dessa maneira, a opção pela expressão *sítios naturais sagrados* se vincula a uma clara intenção de promover a conexão entre as discussões internacionais sobre o tema e a produção bibliográfica nacional – o que não compromete, desqualifica ou exclui qualquer outro termo que possa ser utilizado, tanto nos diversos campos acadêmicos, como pelos grupos sociais.

Complementarmente, é relevante considerar também que, no Brasil, há uma aparente associação do termo *lugares sagrados* ao catolicismo – algo que se identifica tanto no senso comum como na bibliografia especializada. Diante desse quadro, considera-se que a adoção da expressão *sítios naturais sagrados* permite a construção de um conceito mais abrangente, que contempla a expressão desse fenômeno não somente quando relacionado às religiões majoritárias, mas igualmente a outras linhas espiritualistas, bem como ao universo dos povos indígenas e outras populações tradicionais⁸⁸. Além disso, o termo *sítio* também vem sendo utilizado para caracterizar locais onde se encontram preservadas evidências do passado histórico – nos denominados *sítios arqueológicos*. Assim, no contexto do debate sobre os SNS, uma conceituação apropriada para *sítio* seria a de "um lugar assinalado por um acontecimento notável"⁸⁹.

Em síntese – corroborando com a ideia de Umberto Eco (2007) de que toda tradução apresenta "margens de infidelidade em relação a um núcleo de suposta fidelidade" e que a decisão depende dos objetivos do tradutor⁹⁰ – os principais argumentos que justificam a adoção da expressão *sítios naturais sagrados* no escopo desta tese são: 1) os antecedentes dos documentos internacionais sobre o assunto; 2) a perspectiva de conectar os estudos realizados

⁸⁷ Como será abordado no Capítulo 4 da tese.

⁸⁸ De forma semelhante, pesquisadores ligados a CSVPA/IUCN também manifestaram que a opção pelo termo *sacred natural site* – em detrimento a *sacred place*, *holy place* ou *holy scapes*, outras variações possíveis no idioma inglês –, se deu principalmente em função da associação dos dois últimos nomes com lugares relacionados predominantemente a religiões majoritárias.

⁸⁹ Uma das definições para o termo do Dicionário Online de Português. (Fonte: <<https://www.dicio.com.br/sitio/>>, acesso em março de 2017).

⁹⁰ Fonte: <<https://anadeath.wordpress.com/2007/10/02/sem-traicao-umberto-eco-explica-o-enigma-da-traducao-veja-tambem-uma-dica-de-site/>>, acesso em março de 2017.

no Brasil com o debate internacional sobre o tema; 3) a opção por um termo abrangente, aplicável ao contexto de diversas religiosidades e grupos sociais. Busca-se reforçar, dessa maneira, a ancoragem da reflexão acadêmica no contexto da formulação de políticas públicas e estratégias de proteção da natureza, uma das principais contribuições que se pretende construir com este trabalho.

É importante ressaltar também que, de forma ainda mais abrangente do que no debate acadêmico sobre o tema, a riqueza de termos vernáculos ou nativos utilizados para se referir a esses locais possivelmente também seja tão vasta quanto a diversidade de grupos sociais que os reconhecem. Assim, SNS pode ser considerado um conceito *ético* – proposto e empregado por agentes externos para se referir às culturas pesquisadas – enquanto os nomes dados a esses lugares localmente seriam conceitos *êmicos* – criados e utilizados pelos nativos a partir de suas próprias categorias culturais (MARQUES, 2001; MERCANTE, 2012),

Além disso, os três termos que compõem a expressão – *sítios*, *naturais* e *sagrado* – podem ter significados diversos dependendo do contexto em que eles são aplicados, o que resulta em um leque de possibilidades e nuances para a sua interpretação. Conforme explanado anteriormente, esses sítios podem estar relacionados com uma ampla gama de feições morfológicas – uma única rocha ou árvore até bosques e cordilheiras inteiras, incluindo caminhos históricos e rotas de peregrinação – de maneira que especificar um *sítio* em particular nem sempre é viável.

Essas áreas naturais também são comumente consagradas com a instalação de símbolos e artefatos produzidos pelos seres humanos – como esculturas, pinturas, objetos e imagens sacras – e podem estar vinculadas à edificação de templos, santuários, mosteiros ou igrejas (VERSCHUUREN, 2007). Desse modo, a distinção de *natural* também se revela problemática. Thorley e Gunn (2007), por exemplo, identificaram um espectro de possibilidades de expressão desses sítios que vão desde aqueles mantidos historicamente sem qualquer intervenção humana; a lugares em que elementos antrópicos vêm sendo agregados à natureza; até situações em que construções de maior porte praticamente encobrem as suas feições naturais. Essa variedade de conformações dos SNS leva, em muitos casos, a uma dificuldade de categorizá-los entre o que é estritamente natural e o que tem caráter exclusivamente antrópico.

A partir da perspectiva de Eliade (2010), explanada anteriormente, os SNS podem ser entendidos como espaços de manifestação do sagrado ou de expressão de *hierofanias*. Mas dada a diversidade de grupos sociais e religiosidades a eles relacionados, no entanto, o sagrado pode ter múltiplas interpretações, o que resulta em uma grande complexidade para a sua delimitação conceitual. Além das diferentes perspectivas teóricas que perpassam essa concepção, este se

constitui em um termo que pode assumir uma miríade de significados nos diversos idiomas, nem sempre sinônimos. Thorley e Gunn (2007) também chamam a atenção para o fato de que o termo *sagrado* muitas vezes não tem um equivalente nas línguas indígenas, pois muitas culturas tradicionais não reconhecem a separação entre o sagrado e o profano, o natural e o sobre natural ou o sensível e o supra-sensível⁹¹. Ou, ainda, que as categorias utilizadas localmente podem ter conotações diferenciadas daquelas comumente retratadas a partir das línguas ocidentais.

Essa argumentação foi reafirmada por Carmichael *et al.* (1994), que enumeraram diferentes tipos de SNS relacionados com uma grande variedade de expressões culturais. Esses autores propuseram que, ao invés de se buscar uma definição única para o termo *sagrado*, este seja utilizado como uma palavra-chave abrangente dos diversos significados atribuídos aos SNS pelos grupos culturais. Foi nessa direção que Schaaf (2001) – ao cunhar a expressão *sacred natural site* – justificou o emprego desse termo com um sentido genérico e não necessariamente religioso.

Assim, como se pode apreender, para além do debate sobre a expressão mais adequada para se referir a esse rico universo de possibilidades, são inúmeras também as dificuldades inerentes à formulação de uma definição de *sítios naturais sagrados* que exprima o amplo e heterogêneo espectro de situações por eles representadas. Uma conceituação que precisa ser, ao mesmo tempo, aplicável nas políticas públicas e de fácil compreensão para uma grande variedade de grupos sociais com visões de mundo singulares.

Nessa direção, o entendimento dos SNS como "áreas de terra ou de água com um significado especial para povos e comunidades" (WILD; MCLEOD, 2008, p. 20) vem sendo comumente utilizado nos documentos técnicos produzidos por agências internacionais e na literatura especializada sobre o tema. Essa definição pode ser considerada abrangente e genérica, uma vez que a identificação dos seus parâmetros remete às características culturais dos próprios grupos sociais envolvidos, permitindo, assim, múltiplas interpretações (THORLEY; GUNN, 2007).

Dessa maneira, uma das características mais marcantes dos SNS consiste na relação que determinadas populações têm com esses lugares, existindo aqueles indivíduos ou grupos que assumem a responsabilidade de cuidar de um ou vários *sítios naturais sagrados*, atuando como seus *guardiões* ou *custódios*. De acordo com Wild e McLeod (2008), esses grupos podem

⁹¹ No entanto, mesmo nos contextos culturais onde a natureza como um todo é tida como sagrada, existe o reconhecimento de lugares específicos dotados de características simbólicas especiais.

inclusive viver a uma distância considerável de seus sítios, mantendo-se a eles conectados por meio de sua história, cultura, identidade e práticas espirituais.

É importante lembrar que um mesmo SNS pode ter importância para mais de uma tradição espiritual ou religiosa e ser reconhecido por uma gama de organizações socioculturais. Alguns deles remontam ao período pré-histórico e a povos de culturas extintas. Mas também existem sítios que vêm sendo reconhecidos ou ressignificados por grupos sociais contemporâneos, em resposta a novas circunstâncias culturais ou mudanças do ambiente (VERSCHUUREN, 2007). Assim, os SNS não representam elementos estáticos no tempo e no espaço, estando sujeitos a processos dinâmicos de abandono, esquecimento e extinção, por um lado, e revitalização e ressignificação, por outro.

Assim, as razões para a sacralidade de cada SNS se mostram muito variadas e eles podem estar associados a uma ampla gama de representações sociais. Em geral, esses sítios são reconhecidos como lugares que têm uma energia ou força especial, perceptivelmente distinta da paisagem circundante. Podem remeter à ideia de retorno a uma condição idílica do passado, o local perfeito ou *paraíso*, onde a natureza inanimada é percebida como dotada de vida e o mundo, habitado também por seres elementais, mitológicos e encantados. Certos SNS são interpretados como moradas de divindades e de espíritos ancestrais; podem ter relação com alinhamentos astronômicos e fenômenos sazonais ou reconhecidos como fonte de recursos especiais como águas sagradas e plantas medicinais. Podem, ainda, estar associados a eventos significativos na história de um determinado grupo social, com suas lendas e mitos (THORLEY; GUNN, 2007; WILD; MCLEOD, 2008).

Enfim, em linhas gerais, os *sítios naturais sagrados* são comumente concebidos como lugares especiais que favorecem experiências de conexão tanto interior – no processo de autoconhecimento - como exterior, com a teia que interliga toda a vida na Terra e também com o cosmos. Expressar esses aspectos simbólicos associados aos SNS somente pelo uso da linguagem escrita consiste em algo por si só limitado⁹². Conforme comumente relatam seus guardiões, a magia desses lugares dificilmente pode ser explicada pela razão intelectual, pois remetem a atributos passíveis somente de serem sentidos e experienciados. Algumas obras artísticas, reproduzidas na Figura 5, auxiliam no intuito de ilustrar o *encanto* comumente vinculado a esses lugares especiais.

⁹² Alguns filmes e animações cinematográficas contemporâneas retratam a relação existente entre povos nativos e lugares sagrados e foram inspirados em situações reais - como *O Rei Leão* (1994) – que representa as montanhas do Parque Nacional *Hell's Gate*, no Quênia; *O Senhor dos Anéis* (2001) – filmado em parte no Parque Nacional do *Tongarino*, na Nova Zelândia, *Moana* (2016) - que simboliza as lendas sobre as montanhas sagradas do Havai; além de outros como *Irmão Urso* (2003) e *Avatar* (2009).

FIGURA 5 – Representações artísticas de aspectos simbólicos comumente associados a *sítios naturais sagrados*
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Noção de paraíso terrestre e de paisagens dotadas de vida



b) Presença de seres elementais, mitológicos e encantados



c) Contato com animais de poder e acesso a portais interdimensionais



d) Irradiação e captação de energia cósmica e sentimento de conexão com a teia da vida

Em uma ampla revisão das principais fontes bibliográficas internacionais sobre SNS, Thorley e Gunn (2007) identificaram uma aparente limitação de enquadramentos acadêmicos relativos a esse conceito, bem como de propostas de sistemas de classificação dos sítios. Esses autores analisaram algumas conceituações sobre lugares sagrados em legislações nacionais – notadamente da Austrália e dos Estados Unidos da América (EUA) – e avaliaram que elas também são genéricas, amplas e, semelhante àquela expressa por Wild e McLeod (2008) – citada anteriormente –, igualmente vagas.

Na Austrália, por exemplo, a *Lei sobre Lugares Sagrados do Território Norte*, de 1989, os define como "um local que é sagrado para os aborígenes ou que tenha esse significado de acordo com a tradição aborígine". Nos EUA, a Ordem Executiva N.º 13.007, de 1996, os considera como "qualquer local específico estritamente delineado no território federal, que é identificado por uma tribo indígena [...] como algo sagrado em virtude do seu significado religioso ou uso cerimonial, desde que a tribo ou o representante oficial de uma religião indígena informe a agência da existência de tal local". No Estado da Califórnia/EUA, o Projeto de Lei do Senado N.º 1.828, de 2002, atribui esse *status* a "qualquer área ou recurso geofísico ou geográfico que é sagrado para as tribos norte-americanas nativas em virtude de sua cultura tradicional, de significado religioso ou uso cerimonial" (THORLEY; GUNN, 2007, tradução nossa).

Dado esse contexto, Thorley e Gunn (2007) elaboraram uma conceituação *operacional* para os sítios sagrados, envolvendo uma definição principal e uma listagem de diversas características que podem ser atribuídas a esses locais, agrupadas em quatro categorias – descritivas, espirituais, funcionais e outras. De acordo com essa proposta, um sítio sagrado é "um lugar na paisagem, ocasionalmente sobre ou sob a água, especialmente reverenciado por uma pessoa ou grupo cultural, como um foco para crenças, práticas religiosas ou espirituais" (p.76-77, tradução nossa). Assim, na interpretação desses autores, para que um determinado local possa ser considerado um sítio sagrado, ele deve refletir esse enunciado e contemplar uma ou mais das seguintes características, apresentadas no Quadro 1, traduzidas e adaptadas pela autora.

QUADRO 1 - Síntese das principais características dos *sítios naturais sagrados*

| 1. Descritivas |
|---|
| a. É um lugar específico dentro de uma paisagem sagrada mais ampla e possivelmente interligado com outros dinamicamente. |
| b. É ou está baseado em uma característica topográfica natural, por exemplo, uma montanha, monte, rocha, caverna, árvore, bosque, floresta, nascente, poço, rio, lago, mar, ilha, entre outros. |
| c. É reconhecido como portador de manifestações especiais da vida selvagem, de fenômenos naturais e de equilíbrio ecológico. |
| d. É ornamentado com símbolos artificiais ou artefatos, como esculturas, pinturas, objetos sagrados ou religiosos. |
| e. Representa um memorial para um evento chave na história recente ou passada de grupos sociais (por exemplo, uma batalha local, uma lenda ou mito de origem do grupo). |
| 2. Espirituais |
| a. É reconhecido como tendo uma energia ou força especial que é claramente perceptível em meio a uma paisagem circundante ou similar. |
| b. É reconhecido como um lugar especial que funciona como um portal ou uma passagem para o mundo espiritual. |
| c. É reconhecido como a morada de espíritos guardiões ou "proprietários" que cuidam e supervisionam o local e, possivelmente, seus arredores. |
| d. Suas forças espirituais ou espíritos "proprietários" estão em um diálogo mutuamente respeitoso com as pessoas locais de conhecimento especializado, que atuam como tutores ou curadores dessas áreas e desempenham papéis importantes como mediadores, negociadores ou curandeiros entre as dimensões humanas, naturais e espirituais. |
| e. É identificado como um lugar onde os antepassados estão presentes e é especialmente respeitado (por exemplo, os cemitérios). |
| f. É um lugar de transformação espiritual para indivíduos ou coletivos, relacionados, por exemplo, com cura, batismo, iniciação, conversão religiosa, rito de passagem, funeral, busca de visão. |
| 3. Funcionais |
| a. É um lugar especial, onde as relações interpessoais e comunitárias podem ser expressas e afirmadas, muitas vezes através de uma forma específica de prática (por exemplo, oração, músicas, cânticos, danças, rituais ou cerimônias). |
| b. É um lugar especialmente associado com recursos ou outras atividades culturais importantes, por exemplo, coleta de plantas medicinais ou outro material para cerimônias e rituais sagrados, pesca, caça, cultivo, enterro de objetos rituais. |
| c. É um caminho ou rota específica entre lugares significativos ou sagrados (por exemplo, "linhas de canção", caminhos sagrados e rotas de peregrinação). |
| d. É foco de visitas especiais passadas ou presentes de relevância religiosa ou peregrinações. |
| e. É uma cultura sagrada secreta, com a sua localização e/ou função religiosa específica conhecida apenas por um número limitado de pessoas. |
| f. Tem uma relação significativa com a ordem astronômica e/ou fenômenos de calendário (por exemplo, alinhamentos astronômicos, correspondências celestiais da Terra, rituais sazonais ou festivais). |
| 4. Outras |
| a. Satisfaz claramente a definição tronco, mas tem características culturais únicas que não estão representados nas características listadas anteriormente. |

Fonte: Thorley e Gunn (2007), tradução e adaptação da autora

Esse sistema de interpretação permite que a conceituação de um sítio sagrado seja ampla e adaptável a diversos contextos, e fornece também uma base inicial de sistematização para formulações mais detalhadas, explorando múltiplas possibilidades, às quais podem ser agregadas ainda outras. Isso é particularmente relevante no propósito de investigação desta tese, tendo em vista a diversidade de contextos nos quais os SNS ocorrem no Brasil e o caráter heterogêneo de suas características. Mas antes de avançar na reflexão sobre esse tema, apresenta-se, a seguir, o percurso metodológico da pesquisa.



CAPÍTULO 2 – O CAMINHO METODOLÓGICO E COLABORATIVO DA PESQUISA

*Um aprendizado que visa o crescimento
e o conhecimento que simplesmente expande
aquilo em que você sempre acreditou
não são nada diante do saber
cuja mera percepção torna insignificante
todas as ideias anteriores.*
(Jonette Crowley)

A partir da problemática contextualizada anteriormente e dos objetivos propostos nesta tese, o caminho metodológico para a pesquisa foi delineado buscando, conforme a concepção de Minayo (2008) a articulação entre "as concepções teóricas de abordagem, o conjunto de técnicas que possibilitam a construção da realidade e o sopro divino do potencial criativo do investigador" (p.16). Em concordância com esse autor, foi considerado que, no estudo do tema em questão, "teoria, método e criatividade [...] são três ingredientes que, bem combinados, produzem conhecimentos e dão continuidade à tarefa dinâmica de descobrir as entranhas do mundo e da sociedade" (p.7).

Inserida no campo das Ciências Sociais, a presente investigação buscou apreender um conjunto de significados, motivações, aspirações, crenças, valores e atitudes que correspondem a processos e fenômenos que compõem a realidade social e não podem "ser reduzidos à operacionalização de variáveis", sendo, portanto, caracterizada como uma pesquisa de cunho qualitativo (MINAYO, 2008, p.22). A abordagem qualitativa nas Ciências Sociais trabalha com um universo de representações, relações e intencionalidades e se aprofunda em um nível de realidade que não é necessariamente visível e precisa ser exposto e interpretado pelo pesquisador (MINAYO, *op cit.*)

Considerando que há pouco conhecimento sistematizado sobre o tema dos *sítios naturais sagrados* no Brasil e a complexidade interpretativa e reflexiva envolvida no estudo, a investigação teve também um caráter exploratório. Esse tipo de pesquisa é aplicável, de acordo com Triviños (1987, p.109), quando o estudo se propõe a "ampliar esse conhecimento para que outras pesquisas possam ser formuladas", o que corresponde à proposta da presente tese.

Nessa direção, a reflexão sobre a problemática em estudo foi inspirada pela corrente da Teoria Fundamentada (*Grounded Theory*), uma metodologia de natureza exploratória que enfatiza a sondagem das relações e a geração de teorias que expliquem o fenômeno e as condições para a sua manifestação. Desenvolvida originalmente pelos sociólogos norte americanos Glaser e Strauss e publicada no livro *The Discovery of Grounded Theory: Strategies*

for Qualitative Research (1967), essa é uma abordagem relativamente nova no Brasil, que vem sendo empregada principalmente a partir da década de 2000 em algumas áreas de conhecimento como Enfermagem, Psicologia, Ciências Humanas e Educação.

O processo de pesquisa na Teoria Fundamentada difere da sequência linear tradicional dos métodos quantitativos, reforçando a interdependência e o encadeamento circular das atividades de investigação. Ela exalta a interpretação da essência dos fenômenos sociais a partir da percepção dos sujeitos, buscando delinear padrões emergentes nas respostas dos interlocutores (GASQUE, 2011).

Com base nessas premissas, o desenho da investigação desta tese foi construído utilizando-se como instrumentos principais a pesquisa bibliográfica e documental sobre a problemática em análise e entrevistas em profundidade com interlocutores estratégicos envolvidos direta ou indiretamente com a gestão de áreas protegidas na esfera federal.

Além desse ferramental, a abordagem desenvolvida na tese considerou as percepções da autora e informações e interpretações derivadas de observação direta em eventos científicos e fóruns para a formulação de políticas públicas (tanto nacionais como internacionais); de visitas de campo a sítios sagrados em áreas protegidas em diversas regiões do Brasil e do mundo; e da inserção profissional da pesquisadora em iniciativas envolvendo o tema no âmbito da gestão pública federal, particularmente no contexto das suas atribuições no Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio. Uma síntese da abordagem metodológica utilizada na tese foi esquematizada no Figura 6.

FIGURA 6 – Esquema ilustrativo da abordagem metodológica utilizada na tese



Fonte: elaboração da autora, imagens da Rede Mundial de Computadores

A aplicação desses instrumentos de pesquisa será detalhada a seguir, na descrição das etapas do percurso investigativo da construção da tese. É necessário destacar, no entanto, que as etapas aqui descritas não se constituem em um roteiro linear e sequencial, se aproximando de uma caminhada em espiral.

2.1 ETAPAS DO PROCESSO DE INVESTIGAÇÃO

2.1.1 Pesquisa e análise de informações bibliográficas e documentais

A primeira parte do percurso de elaboração da tese compreendeu a busca por literatura especializada com relação à temática em foco e às abordagens teóricas que orientam a reflexão proposta⁹³. Para tanto, foram realizadas pesquisas bibliográficas e documentais em diversas bases de dados nacionais e internacionais, bibliotecas e portais eletrônicos, a partir dos temas centrais da pesquisa. Dessa forma foram consultados livros, textos acadêmicos, artigos em periódicos e outros tipos de publicações científicas, selecionados por sua relevância e adequação ao conteúdo da tese.

Para a contextualização da temática dos *sítios naturais sagrados* no plano internacional, foram exploradas bases de documentos da rede mundial de computadores e sítios eletrônicos de diversas organizações governamentais e não governamentais que vêm se dedicando a estudos e projetos sobre o tema. Dentre elas, destacam-se os portais da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO); da União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN); da *World Wide Fund for Nature* (WWF); do *Sacred Land Film Project*; da *Sacred Natural Sites Initiative*; do *Specialist Group for Cultural and Spiritual Values of Protected Areas* (CSVPA/IUCN); do *Places of Peace and Power*; da *Gaia Foundation*; da *Alliance of Religions and Conservation* (ARC); do *The World Database on Sacred Natural Sites* (SANASI); da *Delos Initiative*; e do *Silene Documentation Center*⁹⁴ – este último, uma plataforma virtual de documentos sobre patrimônio cultural imaterial e conservação da natureza, articulada por um conjunto de organizações com apoio da IUCN e da UNESCO.

⁹³ Pesquisa essa que teve continuidade ao longo de todo o período de elaboração da tese (março de 2012 a março de 2017).

⁹⁴ Disponíveis, respectivamente, em: <whc.unesco.org/en/search/>; <portals.IUCN.org>; <www.worldwildlife.org/initiatives/sacred-earth-faiths-for-conservation>; <www.sacredland.org/>; <sacrednaturalsites.org/>; <csvpa.org/>; <sacredsites.com/>; <www.gaiafoundation.org/>; <www.arcworld.org/>; <www.sanasi.org/SANASI/public/home.jsf> e <www.silene.es>. Último acesso em: nov./2016.

A partir dessas consultas, foram mapeados os eventos internacionais ocorridos nas últimas décadas que debateram a temática dos *sítios naturais sagrados* (SNS) e analisadas as recomendações, resoluções e/ou declarações deles resultantes. Além disso, buscou-se elencar os dispositivos jurídicos internacionais – como convenções, declarações e tratados – que direta ou indiretamente estão relacionados com o debate sobre o reconhecimento e a salvaguarda de SNS em nível mundial. As referências identificadas sobre esse tema têm, em sua maioria, a língua inglesa como idioma, de forma que o processo de revisão da literatura exigiu, além da leitura e análise crítica dos materiais, um amplo trabalho de tradução⁹⁵.

Almejando inventariar registros sobre SNS do Brasil, em complemento à consulta nas fontes citadas anteriormente, foi realizada também uma pesquisa bibliográfica mais aprofundada da literatura nacional em portais eletrônicos de documentação acadêmica como o Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), o Portal Domínio Público, o *Scientific Electronic Library Online* (SCIELO)⁹⁶, além de alguns bancos de teses e dissertações de universidades⁹⁷.

Com o propósito de tornar a revisão da literatura especializada o mais abrangente possível, diversas palavras-chave relacionadas com o tema foram conjugadas nas consultas nos mecanismos de pesquisa das referidas bases de dados. Para tanto, partiu-se dos termos que compõem a expressão *sítios naturais sagrados* combinando-os com descritores semelhantes, alternativos ou complementares⁹⁸. Buscas adicionais foram realizadas utilizando-se ferramentas disponíveis em alguns dos portais de pesquisa que selecionam referências com conteúdo similar a um artigo principal⁹⁹. E também a partir de contato direto via mensagem eletrônica com autores relacionados com a temática, solicitando a indicação de outros materiais.

Na seleção da literatura, inicialmente buscou-se indicativos da menção a locais que pudessem ser considerados como *sítios naturais sagrados* nos títulos, resumos e palavras-chave

⁹⁵ As citações de textos originalmente em inglês foram traduzidas para o português pela pesquisadora, que se responsabiliza por qualquer falha nesse aspecto.

⁹⁶ Disponíveis em: <www.periodicos.capes.gov.br>; <www.dominiopublico.gov.br> e <www.scielo.br>, respectivamente. Último acesso em nov./2016.

⁹⁷ Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) (<bancodeteses.capes.gov.br>); Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) (<bdttd.ibict.br>) e Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Universidade de São Paulo (USP) (<www.teses.usp.br>). Último acesso em nov./2016.

⁹⁸ Nessa direção, a palavra *sítio* foi combinada com lugar, local, área e santuário; a palavra *natural* com natureza e ambiente; e a palavra *sagrado* com místico, misterioso, mágico, curativo, religioso, milagroso, santo, esotérico e encantado – incluindo variações de singular, plural, masculino e feminino dos termos.

⁹⁹ Como o *Google Acadêmico*, um motor de busca de diversos tipos de documentos científicos *online*, que dispõe das ferramentas de *busca relacionada* e *citado por* (Disponível em:<scholar.google.com.br>).

das publicações e, na sequência, nos seus textos completos. É notório que a maior parte dos registros sobre SNS no Brasil compilados na tese foi identificada em fragmentos de texto de estudos sobre uma ampla gama de assuntos. Devido à ausência de descritores ou palavras-chave padronizados para esse tipo de pesquisa¹⁰⁰, esse avanço demandou um intenso trabalho de busca de informações no corpo dos documentos - um esforço de triagem realizado à semelhança de uma *garimpagem*.

Como critério para a inclusão na pesquisa, foram selecionadas as referências que se reportavam – ainda que sem aprofundar no tema – a elementos naturais do território nacional aos quais grupos sociais atribuem significados religiosos, espirituais e/ou simbólicos, independentemente do local de ter ou não algum tipo de reconhecimento formal em termos de políticas públicas. As bibliografias listadas na tese incluem o material processado até dezembro de 2016. Um esforço que se estende, potencialmente, *ad infinitum*, uma vez que cada leitura revela novas fontes de possíveis informações sobre o tema.

Conforme abordado anteriormente, a análise apresentada ao longo da tese adotou a noção de SNS preconizada nos documentos oficiais da UNESCO e da IUCN, com base nas propostas de Wild e McLeod (2008) e de Thorley e Gunn (2007). Assim, foram considerados sítios relacionados a diversos grupos sociais e tradições religiosas, incluindo não apenas lugares estritamente naturais (ou seja, sem intervenções antrópicas diretas), mas também aqueles acrescidos de algum tipo de elemento construído em função da sua consagração. Nesse segundo caso, foi o histórico da sacralização dos lugares que motivou a decisão sobre a sua inclusão ou não na listagem de SNS do Brasil¹⁰¹.

Uma primeira síntese dos resultados da pesquisa bibliográfica em bases de publicações científicas foi abordada no artigo intitulado *Sítios Naturais Sagrados no Brasil: o gigante desconhecido* (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015), apresentado e publicado nos anais do VII Seminário sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social – SAPIS¹⁰². Nessa compilação foram analisadas 53 publicações, identificadas na ocasião, registrando-se 60 SNS no território nacional. A partir desses resultados foi possível verificar limitações na busca bibliográfica por

¹⁰⁰ Estes quesitos são a base para o processo de indexação e descrição do conteúdo temático de um documento, que permitem identificar e selecionar artigos. Os *descritores* são vocábulos padrões definidos pelos indexadores que expressam conceitos de uma ou várias áreas de conhecimento, enquanto as *palavras-chave* são termos representativos do assunto do documento, propostos pelos próprios autores (UFPR, 2007).

¹⁰¹ Considerando se o local era dotado de significados espirituais ou simbólicos especiais anteriormente à construção das estruturas físicas.

¹⁰² Realizado concomitantemente ao II Encontro Latinoamericano sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social – ELAPIS, em novembro de 2015, em Florianópolis/SC (Disponível em: <http://sapiselapis2015.paginas.ufsc.br/2015/11/18/anais-do-vii-sapis-e-ii-elapis/>, acesso em: mar./2017).

meio dos mecanismos usuais de consulta em bases de dados acadêmicas – pela ausência de padronização de palavras-chave e descritores. E também constatar que as informações sobre os SNS do Brasil estavam dispersas e difusas em estudos de diversas áreas do conhecimento.

Em função disso, se identificou que uma combinação de múltiplas fontes de informação poderia ampliar as possibilidades de aprofundar o conhecimento e a reflexão sobre o tema. Nessa direção, complementarmente ao esforço de pesquisa bibliográfica em bases científicas, foi desenvolvida também uma estratégia alternativa de construção colaborativa de conhecimento, conforme será explanado a seguir.

2.1.2 Rede SNS Brasil: uma estratégia colaborativa

Concebida com o objetivo de ampliar a visibilidade desse tema em nível nacional, a Rede SNS Brasil foi lançada em novembro de 2015, no *Espaço Aberto Inter Redes* promovido durante o VII SAPIS. Esse se constitui em um dos principais fóruns nacionais de debate sobre áreas protegidas no Brasil, agregando pesquisadores, gestores públicos e lideranças dos movimentos sociais e indígenas de diversas regiões do país e, no caso da edição de 2015, também da América Latina.

Fazendo referência ao título do trabalho apresentando pela autora no evento – *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: o gigante desconhecido* -, a proposta utilizou como chamada as frases "Ajude a mudar o título desse trabalho. Vamos reconhecer e proteger os *sítios naturais sagrados* do Brasil". Para a divulgação da iniciativa, foi elaborado um folder – reproduzido na Figura 7 – convidando os interessados a participar da pesquisa, compartilhar informações sobre o tema e ingressar na Rede SNS Brasil, enviando uma mensagem para um endereço eletrônico criado com essa finalidade¹⁰³.

¹⁰³ snsbrasil@gmail.com

FIGURA 7 – Convite para adesão à Rede SNS Brasil por meio da campanha *Revelando os Sítios Naturais Sagrados do Brasil: uma pesquisa colaborativa*

**REVELANDO OS SÍTIOS NATURAIS
SAGRADOS DO BRASIL**
Uma pesquisa colaborativa



*Se você conhece alguma publicação que traz informações sobre
sítios naturais sagrados no Brasil
(Livros, artigos, anais de eventos, reportagens, entre outros)*

COMPARTILHE
snsbrasil@gmail.com

*As informações serão sistematizadas e disponibilizadas em plataformas
de acesso público, seu nome será mencionado como colaborador
do projeto e você será convidado a fazer parte da
REDE SNS BRASIL*

FAÇA PARTE DESSA INICIATIVA






*Érika Fernandes Pinto e Marta de Azevedo Irving
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Grupo de Pesquisa Interculturalidade, Sustentabilidade, Ações Protetoras e Inclusão Social (GAPIS)
Programa EICOP- do PPI (Graduação em Psicologia de Comunidades e Ecologia Social)
www.gapis.psico.ufrj.br*




Fonte: elaboração da autora em novembro de 2015

Assim, a partir de contatos presenciais iniciados nesse evento e com o auxílio de ferramentas de mídia social¹⁰⁴ – particularmente o *Facebook* e o *Pinterest*¹⁰⁵ -, pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento, administradores públicos, lideranças de movimentos sociais e pessoas interessadas no tema, de forma geral, foram convidados a indicar e compartilhar informações e materiais bibliográficos sobre SNS no território nacional. Posteriormente ao VII SAPIS, a iniciativa foi difundida também em outros eventos, palestras e cursos ministrados pela pesquisadora¹⁰⁶.

Essa escolha metodológica teve como inspiração a prática do GAPIS/UFRJ na proposição de estratégias inovadoras para a construção compartilhada do conhecimento, particularmente no exemplo da Rede TAPIS sobre turismo, áreas protegidas e inclusão social (IRVING; MATTOS; RODRIGUES, 2015). E também no *modus operandi* do *Specialist Group on Cultural and Spiritual Values of Protected Areas* – CSVPA, vinculado à Comissão de Áreas Protegidas da IUCN¹⁰⁷.

A proposta da formação de uma rede também se justifica pelo fato da emergência desse tipo de organização vir sendo destacada, por diversos autores, como um fenômeno contemporâneo que possibilita compartilhar valores e promover a cooperação entre seus membros. Pelos seus objetivos, de acordo com a classificação de Alvear (2008), a Rede SNS Brasil pode ser definida como uma rede de conhecimento, estabelecida a partir de um recorte temático e uma composição diversificada de integrantes de inserções institucionais de diferentes regiões do país.

A partir das contribuições dos participantes dessa rede foi possível ampliar a lista de registros sobre SNS do Brasil com base em uma variedade de fontes de informação, tanto acadêmicas – livros, artigos em periódicos científicos, teses e dissertações, anais de eventos, relatórios de pesquisa – como de divulgação – documentos de instituições públicas, revistas não científicas, literatura em geral, conteúdo de *websites*, notícias, reportagens de caráter jornalístico e até mesmo de livros infantis ou infanto-juvenis.

¹⁰⁴ Termo que designa ferramentas, plataformas e práticas para o compartilhamento de opiniões e experiências via Internet (SPYER, 2007).

¹⁰⁵ Disponíveis em: <www.facebook.com/sitiosnaturaissagrados/> e <br.pinterest.com/snsbrasil/>, respectivamente. Último acesso em mar./2017.

¹⁰⁶ Outras oportunidades de divulgação dos resultados parciais da pesquisa no Brasil ocorreram no IV Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades – CONINTER (Foz do Iguaçu/PR, dezembro de 2015); no Seminário Diálogos Sustentáveis, promovido pelo GAPIS/UFRJ (Rio de Janeiro, fevereiro de 2016); na Quintas da Boa Prosa, realizada no ICMBio (Brasília, junho de 2016); e no Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia (Feira de Santana, novembro de 2016).

¹⁰⁷ Maiores informações em: <csvpa.org>, acesso em mar./2017.

Dentre a diversidade de fontes de informações sobre SNS no Brasil, registros foram obtidos também a partir de programas de TV e rádio, vídeos do *Youtube*, filmes e documentários cinematográficos, acervos fotográficos, músicas e obras artísticas. A gama de sujeitos que contribuíram com a pesquisa foi igualmente diversificada, contemplando desde pesquisadores, acadêmicos, estudantes, gestores públicos, lideranças de movimentos sociais e indígenas, membros de grupos religiosos/espiritualistas à colegas de trabalho, familiares, guias de turismo e prestadores de serviço¹⁰⁸.

Apesar dos canais de comunicação criados nas mídias sociais terem se constituído em uma importante ferramenta para a articulação da pesquisa colaborativa, cabe destacar a maior parte dos registros sobre SNS no Brasil originaram-se efetivamente de conversas informais com interlocutores interessados no tema, em diversos contextos (profissionais e não profissionais). A partir dos comentários sobre lugares que possivelmente poderiam ser considerados SNS, a autora realizou buscas direcionadas na Rede Mundial de Computadores por publicações ou outras referências que corroborassem as informações verbais - e somente nestes casos os registros foram incluídos na listagem apresentada na tese¹⁰⁹.

Os dados obtidos até dezembro de 2016 foram compilados e classificados segundo algumas categorias de análise previamente definidas – como nome do SNS, sua localização (município, estado e região), tipologia de formação natural, grupo social a ele relacionado, além do tipo de publicação e sua área de conhecimento – e sistematizados em planilhas eletrônicas *Microsoft Excel*. As referências sobre SNS do Brasil resultantes desse levantamento foram organizadas com o auxílio do programa *Mendeley* de gerenciamento bibliográfico disponível na rede mundial de computadores¹¹⁰.

As informações oriundas da análise bibliográfica embasaram a concepção e o desenvolvimento da terceira etapa da pesquisa – de realização de trabalho de campo e coleta de dados primários, conforme descrito a seguir.

¹⁰⁸ A Rede SNS Brasil contabilizou, até dezembro de 2016, cerca de 150 membros cadastrados e vem promovendo a integração dos interessados nesse assunto com a divulgação de eventos, palestras, novas publicações de livros, artigos, vídeos e filmes, entre outros.

¹⁰⁹ É importante ressaltar que nem todas as indicações recebidas verbalmente puderam ser referenciadas, de forma que à compilação apresentada no Capítulo 4 se somam ainda dezenas de lugares a serem investigados na continuidade dos estudos sobre o tema, que podem vir a ser confirmados como SNS no território nacional, posteriormente.

¹¹⁰ Com a publicação da tese este banco de referências será disponibilizado nesta base para acesso público (<www.mendeley.com/>).

2.1.3 Entrevistas com interlocutores estratégicos

Em meio ao processo contínuo de levantamento de informações bibliográficas, descrito anteriormente, foi desenvolvida a terceira etapa metodológica da pesquisa, que consistiu na realização de entrevistas em profundidade com interlocutores estratégicos envolvidos com a gestão de áreas protegidas em nível nacional.

A técnica de entrevista visa o levantamento de dados relacionados às condições estruturantes da realidade investigada – como os sistemas de valores, normas e símbolos – por meio da análise do discurso dos sujeitos entrevistados. Com essa finalidade, foi escolhido o modelo de entrevista semiestruturada. Na opção por essa abordagem se levou em consideração que ela tende a favorecer a interação efetiva entre o entrevistador e os entrevistados, permitindo que se discorra sobre o tema proposto em um contexto de diálogo, semelhante a uma conversa informal e com elasticidade quanto a sua duração. Essas características facilitam a abordagem de temas que – como no caso dessa investigação – envolvem aspectos afetivos, valorativos e de significados pessoais e favorecem não apenas a descrição dos fenômenos, mas também o aprofundamento na sua explicação e compreensão (BONI; QUARESMA, 2005; MINAYO, 2008; TRIVIÑOS, 1987).

Assim, considerando os objetivos propostos na tese, buscou-se investigar, por essa via, a percepção de atores institucionais vinculados a instituições governamentais responsáveis pela formulação e execução de políticas públicas que têm interface direta com a problemática estudada na tese – particularmente: 1) o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio; 2) a Fundação Nacional do Índio – FUNAI; 3) o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN; e 4) o Ministério Público Federal – MPF.

Também foram entrevistados pesquisadores, especialistas e representantes de organizações não governamentais de renome nacional que desenvolvem investigações e projetos sobre temas correlatos a esse debate, buscando ampliar o quadro interpretativo a partir de visões externas à gestão pública. Complementarmente, foram realizadas ainda algumas entrevistas com lideranças indígenas que atuam em movimentos nacionais, de forma a captar a percepção desses atores, ainda que de forma preliminar.

Antes de dar início ao trabalho de campo, em atendimento às normas nacionais sobre ética em investigações científicas que envolvem seres humanos, o projeto de tese foi submetido à apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa – CEP do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – CFCH/UFRJ e da Comissão Nacional de Ética na

Pesquisa – CONEP^{111,112}. A etapa das entrevistas em profundidade teve início após a aprovação da proposta nessas instâncias¹¹³, sendo realizadas no período compreendido entre junho e agosto de 2016.

Na esfera governamental, a seleção dos participantes da pesquisa foi feita buscando uma interlocução com profissionais atuantes em setores estratégicos nas instituições públicas que têm interface com o tema da investigação da tese. A seleção dos sujeitos da pesquisa não se ateve aos ocupantes de cargos de chefia no período de realização das entrevistas, pois se optou por priorizar aqueles que partilhavam de uma experiência mais longa de atuação profissional nas suas áreas, independentemente de suas funções específicas no momento da pesquisa.

Os interlocutores das demais áreas de atuação foram selecionados com base em indicações dos entrevistados¹¹⁴, em função do envolvimento profissional com assuntos relacionados ao objeto da tese e também a partir de oportunidades de contatos que surgiram durante o trabalho de campo.

Os contatos foram estabelecidos inicialmente por meio telefônico ou mensagem eletrônica, para apresentação dos objetivos da pesquisa, convite para contribuir com a investigação e agendamento das entrevistas presenciais. A experiência prévia da pesquisadora na atuação na gestão pública e o vínculo com o ICMBio foram aspectos que facilitaram o acesso aos interlocutores da pesquisa, com muitos dos quais se tinha um histórico de relação profissional. Isso vai ao encontro à recomendação de Bourdieu (2008), de que no trabalho de campo se deve partir da interlocução com sujeitos que o pesquisador tem um contato prévio, favorecendo a formação do vínculo de confiança entre entrevistador e entrevistados. Nessa direção, há que se destacar a boa receptividade dos interlocutores contatados, sendo que todos responderam afirmativamente quanto à participação na pesquisa.

¹¹¹ As diretrizes e normas para esse processo estão regulamentadas pela Resolução do Conselho Nacional de Saúde N°. 466, de 12 de dezembro de 2012. A submissão dos projetos para análise é feita através da denominada *Plataforma Brasil* (Disponível em: <www.saude.gov.br/plataformabrasil>).

¹¹² A submissão da pesquisa de tese ao CEP foi feita na plataforma virtual após a sua aprovação no exame de qualificação, em novembro de 2015. Conforme explanado anteriormente, a proposta inicial envolvia a realização de um trabalho de campo etnográfico junto ao Povo *Ingarijó* no Parque Nacional do Monte Roraima/RR. Além dos trâmites convencionais, as pesquisas que envolvam populações indígenas devem passar por outras instâncias de aprovação complementares, incluindo as organizações representativas do grupo social, a FUNAI, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – e o CONEP, uma instância superior ao CEP. Assim, da submissão do projeto na *Plataforma Brasil* até a sua efetiva aprovação, transcorreram cerca de sete meses, o que dificultou a realização do trabalho de campo proposto inicialmente e foi um dos fatores determinantes para a reformulação dos objetivos da pesquisa.

¹¹³ O processo de submissão da proposta dessa pesquisa junto ao CEP está registrado sob o número CAAE: 50833315.3.0000.5582 e foi aprovado em junho de 2016.

¹¹⁴ Método de amostragem comumente utilizado em pesquisas sociais denominado de *snowball* ou *bola de neve*.

No cômputo geral, foram realizadas 25 entrevistas em profundidade, sendo 13 com interlocutores vinculados ao ICMBio¹¹⁵, seis à FUNAI, um ao IPHAN, um ao MPF, dois a organizações não governamentais e dois a movimentos sociais indígenas^{116,117}. Uma matriz dos perfis dos interlocutores da pesquisa é apresentada no Quadro 2, a seguir. Considerando os cuidados éticos e as orientações vigentes nas Ciências Sociais, as suas identidades pessoais foram omitidas, sendo estes referidos na tese por suas áreas de atuação profissional, função ou representação¹¹⁸.

QUADRO 2 – Perfil dos interlocutores da pesquisa nas entrevistas em profundidade

| REGISTRO | CATEGORIA | INSTITUIÇÃO/ ORGANIZAÇÃO | ÁREAS DE ATUAÇÃO E EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL |
|--------------|----------------|-----------------------------|---|
| Entrevista 1 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação de Elaboração e Revisão de Manejo/Diretoria de Criação e Manejo de Unidades de Conservação (DIMAN) Analista Ambiental com experiência em elaboração de planos de manejo de unidades de conservação, processos de gestão participativa, educação ambiental, gestão socioambiental na administração central em Brasília e na chefia de UC de proteção integral e uso sustentável no Nordeste e na Amazônia |
| Entrevista 2 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação de Estruturação da Visitação e Ecoturismo da Coordenação Geral de Uso Público (CGUC/DIMAN) Analista Ambiental com experiência na implantação de programa de voluntariado em UC, interpretação ambiental, na administração central em Brasília e com criação e gestão de UC de proteção integral e uso sustentável no Maranhão e no Paraná |
| Entrevista 3 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação de Criação de UC da Coordenação Geral de Criação, Planejamento e Avaliação de Unidades de Conservação/DIMAN Analista Ambiental, Antropólogo, com longa experiência de atuação na criação e gestão de UC desde antes da criação do IBAMA, especialmente em tratativas envolvendo povos indígenas |

¹¹⁵ Contemplando diversos setores da instituição envolvendo as quatro diretorias da estrutura organizacional do órgão.

¹¹⁶ Três entrevistados também estavam vinculados a programas de pós-graduação em universidades e um à IUCN.

¹¹⁷ No âmbito da gestão pública, inicialmente planejou-se realizar entrevistas também com representantes dos ministérios do Meio Ambiente e da Cultura e da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República. Entretanto, o período de realização do trabalho de campo coincidiu com uma mudança de governo (com o afastamento da Presidenta da República e troca de cargos ministeriais), o que dificultou o contato e o acesso a interlocutores desses órgãos.

¹¹⁸ É interessante destacar que nenhum dos entrevistados solicitou anonimato na utilização dos seus depoimentos e que a supressão dos nomes foi adotada em função das orientações do Programa de Pós-Graduação.

Continuação Quadro 2 – Perfil dos interlocutores da pesquisa nas entrevistas em profundidade

| REGISTRO | CATEGORIA | INSTITUIÇÃO/ ORGANIZAÇÃO | ÁREAS DE ATUAÇÃO E EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL |
|-----------------|---|--|---|
| Entrevista 4 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação de Educação Ambiental (COEDU) da Coordenação Geral de Gestão Socioambiental (CGSAM)/Diretoria de Ações Socioambientais e Consolidação Territorial (DISAT) Analista Ambiental, Antropóloga, experiência em Educação Ambiental, gestão participativa e capacitação |
| Entrevista 5 | Gestão Pública | ICMBio | Centro Nacional de Pesquisa e Conservação de Cavernas (CECAV)/Diretoria de Biodiversidade (DIBIO) Analista Ambiental |
| Entrevista 6 | Gestão Pública | FUNAI | Coordenação de Planejamento Ambiental (COPLAM) da Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM)/ Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS) |
| Entrevista 7 | Gestão Pública | FUNAI | COPAM - Projetos Ambientais/ Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM)/ Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS) |
| Entrevista 8 | Organização não-governamental, Academia | Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) e Universidade de Brasília (UNB) | Antropólogo, professor do Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS), consultor no Projeto GATI Experiência com povos indígenas, construção de políticas públicas e participação social na gestão de UC |
| Entrevista 9 | Gestão Pública | ICMBio | Centro Nacional de Pesquisa e Conservação de Cavernas (CECAV/DIBIO) Analista Ambiental |
| Entrevista 10 | Movimento Indígena | Autônoma | Representante do Povo Tukano. Atuante na área de defesa dos Direitos Indígenas. Trabalhou no Ministério Público, na ARPIN Sul e no Ministério da Cultura na área de políticas culturais para povos indígenas |
| Entrevista 11 | Movimento Indígena | Articulação dos PI da região Sul (ARPINSUL) | Representante do Povo Kaingang. Atuante na área de defesa dos Direitos Indígenas. Representante indígena no Conselho Nacional de Política Cultural |
| Entrevista 12 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação Geral de Gestão de Pessoas (CGGP)/ Diretoria de Planejamento, Administração e Logística (DIPLAN) Analista Ambiental, Coordenadora Geral |
| Entrevista 13 | Gestão Pública | FUNAI | Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI/CGGAM/DPDS) |
| Entrevista 14 | Gestão Pública | FUNAI | Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI/CGGAM/DPDS) Coordenador |
| Entrevista 15 | Gestão Pública | FUNAI | Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI/CGGAM/DPDS) Antropólogo |
| Entrevista 16 | Gestão Pública | ICMBio | Centro Nacional de Pesquisa e Conservação de Cavernas (CECAV/DIBIO) Analista Ambiental, chefe de centro especializado |

Continuação Quadro 2 – Perfil dos interlocutores da pesquisa nas entrevistas em profundidade

| REGISTRO | CATEGORIA | INSTITUIÇÃO/ ORGANIZAÇÃO | ÁREAS DE ATUAÇÃO E EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL |
|------------------|--|---|--|
| Entrevista 17 | Organização não- governamental e Gestão Pública | IUCN e ICMBio | Diretor da Diretoria de Ações Socioambientais e Consolidação Territorial em UC (DISAT) e Vice-Presidente regional para a América do Sul da Comissão Mundial de Áreas Protegidas da IUCN |
| Entrevista 18 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação do Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Sociobiodiversidade (CNPT) Bacharel em Filosofia e Direito, Mestrado em Políticas Públicas, chefe de centro especializado, experiência de trabalho em apoio a movimentos sociais no Maranhão, Pará e Tocantins e nacionalmente |
| Entrevista 19 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação Geral de Pesquisa e Monitoramento da Biodiversidade (CGPEQ)/ Diretoria de Pesquisa, Avaliação e Monitoramento da Biodiversidade (DIBIO) Analista Ambiental |
| Entrevista 20 | Organização não- governamental | Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ) | Desenvolvimento e coordenação de projetos em UC, organização da publicação sobre boas práticas de gestão em UC, experiência na gestão pública na Coordenação de Educação Ambiental (COEDU/ICMBio) |
| Entrevista 21 | Gestão Pública | ICMBio | Coordenação Geral de Gestão Socioambiental (CGSAM/DISAT). Analista Ambiental. Geógrafo. Experiência no Amapá e nacional |
| Entrevista 22 | Gestão Pública | IPHAN | Departamento de Patrimônio Imaterial |
| Entrevista 23 | Gestão Pública | Ministério Público Federal (MPF) | Secretaria Executiva da Câmara Temática Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais (6ª. Câmara de Coordenação e Revisão) Procurador Público |
| Entrevista 24 | Academia e Gestão Pública | Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e ICMBio | Programa de Pós-Graduação da UFSC e Centro Nacional de Pesquisa e Conservação da Sociobiodiversidade (CNPT) Analista ambiental, experiência de coordenação da construção de políticas públicas (PNAP, PNGATI), com sobreposição de UC e terras indígenas, gestão de UC de proteção integral e uso sustentável, educação ambiental. Atuou no IBAMA, no ICMBio, no Ministério do Meio Ambiente e na FUNAI |
| Entrevista 25 | Academia e Gestão Pública | Universidade de Coimbra e FUNAI | Programa de Pós-Graduação e Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM/DPDS) da FUNAI Atuou na construção da PNGATI |

Fonte: Trabalho de campo, organização da autora

Partindo de alguns questionamentos fundamentais formulados na primeira etapa da pesquisa, com base na revisão bibliográfica sobre o tema e no referencial teórico adotado, foi elaborado um roteiro base para a realização das entrevistas. Combinando perguntas abertas e fechadas, sondagem de opinião e narrativas biográficas, o roteiro foi organizado de forma a contemplar os seguintes aspectos:

- 1) Contexto da realização da entrevista: data, local, horário e duração;
- 2) Perfil dos interlocutores: nome, instituição/organização, experiência profissional e função atual;
- 3) Entendimentos sobre a noção de SNS e sua importância;
- 4) Conhecimento acerca do debate internacional em políticas públicas sobre o tema;
- 5) Descrição de casos e experiências institucionais envolvendo SNS em áreas protegidas ou relacionados com outras estratégias de conservação da natureza;
- 6) Principais conflitos, obstáculos ou desafios para lidar com valores culturais e espirituais da natureza na gestão das áreas protegidas;
- 7) Perspectivas sobre instrumentos e abordagens que podem ser utilizadas para tratar adequadamente do manejo de SNS em áreas protegidas;
- 8) Lacunas de conhecimento, perguntas e curiosidades sobre o tema;
- 9) Indicação de interlocutores para a pesquisa e materiais bibliográficos ou documentais;
- 10) Considerações finais.

A técnica da entrevista semiestruturada permite que o pesquisador formule novos questionamentos no decorrer do diálogo, possibilitando o aprofundamento de informações relevantes e enriquecendo, assim, a investigação. Nesse sentido, mais do que um protocolo a ser fielmente seguido, o roteiro foi utilizado como um guia geral, a partir do qual os questionamentos formulados no contexto da realização das entrevistas foram sendo adaptados de acordo com o perfil de cada interlocutor e o fluxo da sua narrativa.

Além disso, em coerência com a opção metodológica adotada na tese, inspirada na Teoria Fundamentada – que propõe o encadeamento circular das atividades de investigação – o roteiro foi sendo retrabalhado, a cada novo ciclo de entrevistas realizadas, refinando-se as questões de pesquisa e acrescentando-se outros eixos de investigação para aquelas subsequentes. A inclusão progressiva dos sujeitos da pesquisa foi definida ao longo desse processo, até que as respostas atingissem um certo ponto de saturação, quando os novos entrevistados passam a repetir os conteúdos obtidos em entrevistas anteriores, sem acrescentar novas informações relevantes à pesquisa

De acordo com o foco da sua atuação profissional, os interlocutores da pesquisa foram categorizados em quatro segmentos: 1) gestão pública (servidores de órgãos governamentais); 2) academia (pesquisadores ou especialistas envolvidos com a temática e assuntos correlatos); 3) sociedade civil organizada (representantes de organizações não governamentais) e 4) lideranças de movimentos sociais.

É importante destacar, no entanto, que as fronteiras entre esses perfis nem sempre são nítidas, pois diversos dos sujeitos da pesquisa atuam ou atuaram em múltiplas áreas, se enquadrando em mais de uma categoria simultaneamente. Assim, têm-se lideranças indígenas que exerceram funções na gestão pública, gestores governamentais vinculados a programas de pós-graduação, especialistas e pesquisadores exercendo funções em organizações da sociedade civil ou em agências governamentais, servidores públicos que atuaram tanto em órgãos ambientais quanto indigenistas, entre outras configurações.

Conforme relatado na apresentação desta tese, uma das principais inquietações que orientou a formulação da pesquisa foi o aparente desconhecimento sobre a temática dos SNS no âmbito da gestão das áreas protegidas federais¹¹⁹. Em decorrência disso, foram convidados a participar da pesquisa interlocutores que possuem uma longa trajetória profissional de envolvimento no debate sobre a gestão de áreas protegidas – particularmente na interface entre UC e territórios de povos tradicionais.

No delineamento metodológico da tese, buscou-se incorporar as diretrizes para a realização de entrevistas recomendadas no documento *Consolidated Criteria for Reporting Qualitative Research* (COREQ), adotado como um padrão internacional para avaliação da consistência, coerência e credibilidade de estudos qualitativos (TONG; SAINSBURY; CRAIG, 2007)¹²⁰. Na condução do trabalho de campo, foram seguidas também as orientações propostas por McNamara (2009) em *General Guidelines for Conducting Research Interviews*¹²¹.

A maioria dos encontros transcorreu no próprio ambiente de trabalho dos interlocutores selecionados¹²². As conversas foram iniciadas detalhando-se os objetivos da pesquisa, as credenciais institucionais da pesquisadora e os termos de confidencialidade dos depoimentos, com a solicitação de permissão para o registro das informações e assinatura do *Termo de Consentimento Livre e Esclarecido* (TCLE)¹²³. A duração das entrevistas variou de uma a três horas e elas foram registradas em notas escritas e por gravação do áudio na sua íntegra, para posterior transcrição.

¹¹⁹ Principalmente no *locus* de atuação profissional da pesquisadora – o ICMBio.

¹²⁰ O COREQ abrange 32 itens que devem ser reportados na descrição metodológica de pesquisas qualitativas envolvendo entrevistas individuais ou com grupos focais.

¹²¹ Disponível em: <<http://managementhelp.org/businessresearch/interviews.htm>>, acesso em nov./2016.

¹²² Poucas exceções ocorreram a pedido dos entrevistados.

¹²³ O TCLE utilizado nessa pesquisa é apresentado no APÊNDICE A. De acordo com as normativas do Comitê de Ética em pesquisa, o TCLE, de caráter obrigatório, deve ser elaborado pelo pesquisador em linguagem clara e objetiva, esclarecendo a finalidade da pesquisa e convidando o interlocutor a dela participar. O TCLE deve ser assinado previamente à realização das entrevistas em duas vias – sendo que uma fica de posse do pesquisador e a outra, do participante da pesquisa.

Antes de finalizar as conversações, os interlocutores foram convidados a acrescentar qualquer informação que julgassem pertinente ou questionar algo sobre o tema abordado. Na maioria das situações, os entrevistados se mostraram interessados no assunto e solicitaram o envio de materiais e publicações sobre o assunto. Quando oportuno, se estabeleceu uma troca de contatos para interlocuções posteriores¹²⁴.

Além das entrevistas em profundidade, muitos dados complementares e relevantes para a tese foram obtidos durante conversas informais, em diversos contextos profissionais e pessoais. Na conversa informal, as perguntas são geradas na interação natural entre os interlocutores, geralmente como parte da observação direta no decorrer do trabalho de investigação. Essas informações foram registradas em Diário de Campo¹²⁵ e analisadas em conjunto com o material de campo. A participação da pesquisadora em diversos eventos acadêmicos e não acadêmicos, a visita *in loco* a sítios sagrados situados no interior de áreas protegidas e a experiência na atuação profissional na gestão pública foram também relevantes para o estabelecimento dessas interações informais no decorrer do período de doutoramento, assunto detalhado a seguir.

2.1.4 Atividades de campo complementares

A participação da pesquisadora em diversos congressos e simpósios acadêmicos e outros tipos de eventos realizados em diferentes regiões do Brasil e em países de três continentes tiveram uma importância central para a contextualização do tema investigado. Além da atualização sobre as tendências do debate em várias áreas de conhecimento – que forneceram importantes *inputs* teóricos, conceituais e metodológicos para o estudo – as palestras ministradas sobre os resultados parciais da pesquisa proporcionaram oportunidades singulares para ricas trocas de informações e o contato com diferentes públicos.

A partir desses eventos, diversos perfis de indivíduos interessados no tema – de representantes de movimentos sociais a gestores públicos, de líderes religiosos a guias de turismo, entre outros – entraram em contato com a pesquisadora, para compartilhar experiências, relatar casos ou solicitar detalhes complementares. As histórias compartilhadas nessas situações revelaram informações preciosas sobre as subjetividades, as peculiaridades e

¹²⁴ Alguns interlocutores da pesquisa se interessaram em fazer parte da *REDE SNS Brasil*.

¹²⁵ O Diário de Campo é considerado por Minayo *et al.* (2008) como o principal instrumento de observação do pesquisador e consiste em nada mais do que um caderno, caderneta ou arquivo eletrônico onde se registra informações que não fazem parte do material formal das entrevistas.

a heterogeneidade de relações existentes entre diferentes grupos sociais e os SNS no contexto brasileiro. Buscou-se, assim, também registrá-las em Diário de Campo.

A participação nesses eventos também permitiu realizar visitas a diversos sítios sagrados e ter conversas informais com diferentes atores sociais relacionados a essas áreas, o que contribuiu sobremaneira para o entendimento da temática em estudo. Os principais sítios sagrados visitados no decorrer do trabalho estão localizados nos estados do Acre, Roraima, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Goiás e Distrito Federal no Brasil, e também em países como a Tailândia, o Butão, a Colômbia, o Havaí e a Alemanha. Informações e impressões pessoais sobre esses locais foram registradas em Diário de Campo e posteriormente sistematizadas e analisadas em conjunto com o material proveniente das outras fontes.

Cabe também mencionar que no período do doutoramento houve a oportunidade de ingresso no *Specialist Group on Cultural and Spiritual Values of Protected Areas – CSVPA/IUCN*¹²⁶, possivelmente a mais relevante iniciativa mundial de pesquisa sobre o tema dos SNS nas áreas protegidas. Os contatos virtuais com os profissionais vinculados à essa rede – e um encontro presencial durante o *World Conservation Congress*, realizado em setembro de 2016, no Havaí – contribuíram para a atualização constante sobre as tendências do debate sobre os SNS e possibilitaram a participação direta da autora na formulação de documentos, recomendações e diretrizes internacionais, como a *Moção 034 – Reconhecimento dos significados culturais e espirituais da natureza em áreas protegidas*, aprovada no evento referido anteriormente.

Com relação à experiência de campo para a construção da tese, cabe ainda ressaltar a importância de algumas vivências da autora em processos de iniciação espiritual e participação em rituais e cerimônias de diversas tradições para o entendimento das questões da tese¹²⁷. Conduzidas a partir de buscas pessoais, estas experiências se constituíram em preciosas oportunidades de aprofundamento na complexidade das percepções envolvidas com os SNS, proporcionando à pesquisadora não apenas estudar, mas também *vivenciar* os fenômenos a eles relacionados, compreendendo-os por outras vias além da racionalidade.

¹²⁶ Em julho de 2013.

¹²⁷ Entende-se por iniciações experiências mais profundas de acesso à sacralidade envolvendo práticas, provas, instruções e retiros. As vivências da autora estão relacionadas particularmente com o xamanismo ameríndio e havaiano, Cristianismo, Umbanda, Santo Daime, Budismo, *Kriya Yoga*, Renascimento, Consciência Prânica, Cura Reconectiva e Reconexão, entre outras.

2.1.5 Análise e interpretação dos dados

Na pesquisa qualitativa o foco central da investigação está na *interpretação* dos dados, explorando o conjunto de opiniões e representações sociais sobre o tema investigado (MINAYO *et al.*, 2008). Nessa direção, foi adotado como procedimento para o tratamento das informações de campo a técnica de Análise de Conteúdo. Consagrada na pesquisa qualitativa e de aplicações diversificadas, ela pode ser entendida, de acordo com Triviños (1987, p. 160), como:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações, visando, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, obter indicadores [...] que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção e recepção das mensagens.

A metodologia adotada na tese para aplicação dessa técnica seguiu a adaptação proposta por Gomes (2008) – com base na obra na obra *L'analyse de Contenu* de Laurence Bardin (1979) – de análise do tipo temática, por meio da qual se busca evidenciar os núcleos de sentido que compõem o tema investigado. Segundo essa proposta, a análise dos dados da pesquisa foi realizada em três etapas: a) pré-análise; b) exploração, análise e descrição analítica do material; c) elaboração de síntese interpretativa, detalhadas a seguir.

A etapa de pré-análise consistiu na sistematização dos dados obtidos em campo com a transcrição das entrevistas gravadas¹²⁸ e a leitura crítica das anotações dos Diários de Campo¹²⁹. Como procedimento para transcrição das entrevistas foram adotadas as orientações de Whitaker *et al.* (2002). A leitura compreensiva do conjunto dos dados permitiu elencar pressupostos e categorias para a classificação dos depoimentos, procedimento realizado na segunda etapa da análise.

A partir dessa análise inicial, o material transcrito foi decomposto por núcleos de sentido de cada trecho. Estes foram, por sua vez, codificados segundo categorias definidas por derivação empírica. Os depoimentos pertinentes a cada categoria foram agrupados e analisados identificando-se elementos comuns e divergentes sobre cada tópico e foram elaboradas descrições sobre eles que buscaram fazer inferências sobre os resultados com base nas

¹²⁸ É importante esclarecer que nem todas as entrevistas foram transcritas na sua íntegra. Esse trabalho detalhado foi efetuado com 15 das entrevistas gravadas. Com relação às demais, os depoimentos foram ouvidos diversas vezes e transcritos naqueles trechos considerados mais relevantes e que traziam novas perspectivas para a análise em curso.

¹²⁹ As gravações originais das entrevistas e os arquivos de suas transcrições serão mantidas no *Observatório de Áreas Protegidas e Inclusão Social* da UFRJ e na Coordenação Geral de Gestão Socioambiental do ICMBio por um período mínimo de cinco anos, para registro e consulta.

premissas sobre o tema. Alguns trechos de depoimentos foram selecionados e recortados para ilustrar as principais ideias em discussão.

Para a interpretação dos resultados, as inferências da pesquisa de campo foram correlacionadas com os objetivos da tese e a fundamentação teórica, buscando o entendimento do tema a partir de uma perspectiva mais ampla, estabelecendo relações e interpretando as conclusões. Nessa construção, procurou-se articular as perspectivas hermenêutica e dialética, o que, de acordo com Gomes (2013), é útil para o método interpretativo, uma vez que permite ao pesquisador desvendar o significado consensual e as condições sob as quais as falas surgem (hermenêutica), bem como estabelecer uma crítica (dialética)¹³⁰.

Assim, com base nos objetivos da tese e no referencial teórico adotado, os eixos norteadores para a interpretação dos resultados quanto às percepções sobre o tema na gestão pública foram:

1. entendimentos sobre a noção de SNS e nível de conhecimento do debate internacional envolvendo o tema em políticas públicas;
2. tratamento dado a casos de SNS e/ou uso religioso em áreas protegidas;
3. razões da invisibilidade do tema na gestão pública;
4. potencialidades da valorização de aspectos culturais e espirituais na gestão das áreas protegidas.

Convém destacar, conforme abordado anteriormente, que essa trajetória analítico-interpretativa da tese não compõe um caminho de etapas necessariamente lineares nem sequenciais. A análise e a interpretação dos dados foram uma constante ao longo da pesquisa e novas bibliografias foram sendo adicionadas ao referencial da tese no decorrer do processo. Resultados parciais da pesquisa também foram sintetizados e publicados em diversos momentos dessa jornada, como será abordado a seguir.

2.1.6 Divulgação dos resultados da pesquisa

Conforme mencionado anteriormente, reflexões teóricas em curso e resultados parciais da pesquisa foram divulgados em diversos eventos científicos (na forma de trabalhos orais e com a publicação de resumos ou textos completos em seus anais), em artigos submetidos para publicação em periódicos científicos especializados, em textos publicados em *newsletter* e por meio de postagens em mídias sociais. Além disso, outros artigos estão em fase de elaboração e

¹³⁰ Os resultados da análise das entrevistas compõem principalmente o Capítulo 6 da tese.

serão publicados após a conclusão da tese, conforme os compromissos previamente acordados com o Programa de Pós-Graduação.

Nesse conjunto, convém destacar a publicação do artigo *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: o gigante desconhecido* (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015) – nos Anais do VII SAPIS –, possivelmente a primeira compilação mais abrangente sobre o tema dos SNS no país¹³¹; a apresentação do trabalho intitulado *Sacred Natural Sites of Brazil: a collaborative research* (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2016) no *World Conservation Congress* do Havaí, um registro pioneiro sobre a realidade brasileira com relação a esse tema no cenário internacional¹³²; e o artigo intitulado *Sítios Naturais Sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza* (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2017) – na Revista *Desenvolvimento e Meio Ambiente* – uma contextualização crítica sobre como os SNS vêm sendo interpretados em fóruns mundiais de políticas públicas, bem como as tendências desse debate¹³³.

Com a finalização da tese de doutorado, cópias impressas serão cadastradas em bibliotecas da UFRJ e também encaminhadas ao ICMBio, à FUNAI e outras organizações envolvidas na pesquisa, como meio de divulgação e restituição do trabalho realizado. A tese será disponibilizada em meio digital no sítio eletrônico do *Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social* (EICOS) da UFRJ¹³⁴ e do Grupo de Pesquisa *Governança, Ambiente, Políticas Públicas, Inclusão e Sustentabilidade* (GAPIS/Lattes/CNPq)¹³⁵ – além de outros canais como o *Academia.edu* e o *ResearchGate*, plataformas de mídia eletrônica de perfil acadêmico¹³⁶.

Complementarmente, considerando que a maior parte da literatura disponível sobre o tema não está traduzida para o português e o estágio ainda incipiente de conhecimento sobre o assunto no contexto nacional, buscar-se-á a elaboração de materiais pedagógicos que possam atingir também o público não acadêmico. Para tal estão sendo alimentadas plataformas de informações em dispositivos de mídias sociais – como parte das iniciativas da Rede SNS Brasil

¹³¹ Disponível em:

<https://www.academia.edu/18125465/Sítios_Naturais_Sagrados_no_Brasil_o_gigante_desconhecido>, acesso em: mar./2017.

¹³² Disponível em: <<https://portals.IUCN.org/congress/session/10000>>, acesso em: mar./2017.

¹³³ Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/made/article/view/47843>>, acesso em: abril/2017.

¹³⁴ Disponível em: <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/teses/>>, acesso em: mar./2017.

¹³⁵ Disponível em: <www.gapis.psicologia.ufrj.br>, acesso em: mar./2017.

¹³⁶ Disponíveis em: <ufrj.academia.edu/ErikaFernandesPinto> e https://www.researchgate.net/profile/Erika_Pinto, respectivamente. Acesso em: mar./2017.

– buscando ampliar o alcance e as oportunidades de intercâmbio de conhecimentos sobre o tema.

Além desses encaminhamentos assegurarem uma forma de restituição pública da pesquisa, essa estratégia visa também contribuir para instrumentalizar representantes de organizações da sociedade civil, de movimentos sociais e gestores governamentais para o debate sobre a questão, buscando subsidiá-los em processos decisórios e na formulação de políticas públicas. Essas propostas reforçam o comprometimento da pesquisadora com a *Open Science* (ou Ciência Aberta) na construção de uma nova perspectiva do fazer científico, alinhado ética e politicamente com a promoção de mudanças na sociedade e a defesa da ciência como uma ferramenta de promoção de cidadania (ALBAGLI; MACIEL; ABDO, 2015).

Assim, a partir do detalhamento dos caminhos metodológicos adotados na pesquisa, se busca dar continuidade à argumentação da tese contextualizando, na sequência, o debate internacional sobre o reconhecimento, o manejo e a proteção de *sítios naturais sagrados* em áreas protegidas. Nessa direção, inicia-se pelo resgate da perspectiva histórica de como as estratégias de conservação da natureza vêm se constituindo em relação aos direitos dos povos indígenas e outras populações tradicionais. E a partir desse contexto se evidencia os marcos da emergência da temática dos SNS no bojo dessa discussão, conforme apresentado a seguir.



CAPÍTULO 3 – VALORES ANCESTRAIS E NOVOS DESAFIOS PARA AS POLÍTICAS GLOBAIS DE PROTEÇÃO DA NATUREZA

Conforme abordado anteriormente, os *sítios naturais sagrados* (SNS) são considerados elos entre a diversidade natural e cultural. Comumente protegidos e consagrados por guardiões, eles podem representar um papel fundamental para as identidades culturais a eles relacionadas. Além disso, uma série de pesquisas realizadas nos últimos anos vem demonstrando que os significados culturais a eles atribuído também tem favorecido a manutenção de valiosos refúgios de natureza. Por essas características, os SNS têm sido reportados, por diversos autores, como as áreas de conservação mais antigas do planeta e, ao longo da história, como uma importante estratégia para a proteção da natureza (DUDLEY, HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; HARMON; PUTNEY, 2003; JEANRENAUD, 2001; POSEY, 1999; WILD; MCLEOD, 2008).

Ao compilar e analisar uma série de trabalhos científicos que buscaram investigar o valor da biodiversidade em SNS, Dudley e colaboradores (2010), por exemplo, identificaram que esses sítios podem conter uma elevada riqueza biológica – por vezes superior a reservas florestais ou outras áreas protegidas no entorno – e abrigar animais e plantas raros ou ameaçados de extinção. Alguns desses santuários podem estar localizados em regiões consideravelmente degradadas pelas intervenções humanas, representando assim importantes refúgios remanescentes da biodiversidade local.

Em muitas situações, entretanto, essas áreas encontram-se fortemente ameaçadas pela pressão antrópica crescente sobre as terras e os recursos naturais. A percepção dos efeitos desse processo sobre a integridade de diversos sítios sagrados levou Dudley e colaboradores (2010) a enfatizarem a necessidade – e a urgência – de implementar instrumentos para a sua salvaguarda. Diante desse contexto, integrar os SNS às estratégias globais de proteção da natureza vem sendo considerada como uma alternativa promissora para resguardar os valores bioculturais desses lugares singulares.

Essa alternativa representa, entretanto, uma problemática complexa, que vem gerando uma série de desafios para os processos de formulação de políticas públicas, à medida que valores culturais e espirituais também são associados à importância ecológica da natureza. De forma paradoxal, os SNS surgiram no debate internacional sobre estratégias de conservação não pelas suas potenciais contribuições nesse sentido, e sim em função de conflitos existentes entre os órgãos responsáveis pela administração de áreas protegidas (AP) e guardiões ou usuários de lugares de importância cultural e espiritual nelas situados. De fato, diversos autores,

em revisões críticas sobre o tema, vêm chamando a atenção para a ocorrência recorrente de SNS em AP legalmente instituídas pela esfera pública, inseridos nos limites dessas áreas muitas vezes sem que seus significados culturais fossem considerados. Diante disso, os estudos realizados nesse campo vêm reforçando a necessidade de reconhecer, manejar e proteger esses lugares especiais a partir de estratégias de gestão participativas que levem em consideração os conhecimentos, as práticas e os valores dos grupos sociais a eles relacionados (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; DUDLEY *et al.*, 2010; VERSCHUUREN; MALLARACH; OVIEDO, 2007; WILD; MCLEOD, 2008).

Conforme será contextualizado nesse capítulo da tese, essa problemática é um tema de abordagem relativamente recente no âmbito das pesquisas acadêmicas, mas que vem se constituindo como objeto de uma discussão crescente nos principais fóruns mundiais sobre questões ambientais. Ela adquire, no contexto atual, uma importância estratégica central frente à um processo de construção de novos paradigmas na relação entre sociedade e natureza. Assim, nas últimas décadas, diversos têm sido os caminhos percorridos na busca por integrar os valores culturais e espirituais associados à natureza e os SNS aos sistemas formais de áreas protegidas e as alternativas propostas com vistas à superação dos obstáculos existentes. Em muitos países, entretanto, esse debate permanece ainda incipiente – como parece ser o caso do Brasil e da maior parte dos países sul americanos.

Para que o debate e as recomendações formuladas em nível mundial possam se refletir em ações concretas de manejo dos SNS nos seus contextos locais, é importante compreender como essa temática vem sendo interpretada no âmbito das políticas públicas globais e as tendências desse debate. No sentido de aprofundar essa reflexão, no entanto, é fundamental resgatar a perspectiva histórica de como essas estratégias de proteção da natureza foram se constituindo, particularmente em relação aos territórios dos povos tradicionais, e a emergência da temática dos SNS no bojo dessa discussão.

É importante esclarecer, primeiramente, que os termos *povo*, *comunidade* e *população* têm significados distintos tanto no âmbito jurídico quanto no olhar de diferentes campos acadêmicos, como a Sociologia e a Antropologia. No contexto desta tese, utiliza-se preferencialmente a expressão *povos indígenas e outras populações tradicionais*, como uma forma tanto de diferenciar os grupos sociais indígenas dos não indígenas (haja vista que eles estão sujeitos a arcabouços jurídicos distintos no campo dos direitos socioculturais) como também de explicitar que esses dois segmentos fazem parte do que se entende por *populações*

tradicionais no âmbito das políticas públicas brasileiras¹³⁷. Eventualmente utiliza-se também o termo *povos tradicionais* para se referir a esse conjunto. Na literatura internacional em inglês frequentemente se utiliza os termos *indigenous people, native people, first nations* ou ainda, *tribal peoples*¹³⁸ e, em espanhol, *pueblos originários* – esse último, o termo mais usual no contexto latinoamericano.

Nessa mesma direção, cabe considerar que o conceito de *território* também varia entre diversas áreas de conhecimento. De acordo com Haesbaert (2011), na Geografia se enfatiza a sua materialidade espacial; na Ciência Política, por sua vez, essa noção se constrói a partir das relações de poder; a Economia (que utiliza mais o termo espaço) percebe-o como base da produção; a Antropologia destaca as suas dimensões simbólicas, principalmente – mas não exclusivamente – para sociedades tradicionais; da Sociologia emerge uma leitura que considera as intervenções nas relações sociais; e a Psicologia, por fim, incorpora essa noção no debate sobre a construção das subjetividades e identidades.

Em meio a essa multiplicidade de perspectivas, adotou-se, no contexto desta tese, o entendimento acadêmico mais genérico proposto por esse autor, do território como um “produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (HAESBAERT, 2011, p.40). Complementarmente, também se levou em consideração a noção de *territórios tradicionais* da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT¹³⁹, que os define como "os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária" (BRASIL, 2007, Artigo 3º).

Além disso, também o termo áreas protegidas – derivado do inglês *protected areas* – vem sendo utilizado na literatura com diversas nuances, tanto de forma mais inclusiva – abrangendo diversos tipos de manejo de terras ou águas que tenham valor para a proteção da natureza – como mais restrita – para descrever áreas sob gestão de um sistema oficial especialmente orientado para a conservação. No contexto da tese, utiliza-se o termo de acordo com a abordagem da União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN)¹⁴⁰, ou seja, na sua forma mais exclusiva de áreas sob proteção formal por meio de políticas públicas como:

¹³⁷ Mais detalhes sobre a diversidade dos povos tradicionais do Brasil serão apresentados no Capítulo 4 da tese.

¹³⁸ Esse último, particularmente na Convenção N.º. 169 da *Organização Internacional do Trabalho* (OIT, 1989).

¹³⁹ Decreto Federal N.º. 6.040, de 2007.

¹⁴⁰ Na legislação brasileira não há uma definição própria para áreas protegidas, sendo esse um termo utilizado em diferentes contextos e com diversas interpretações quanto ao seu significado. Além da conceituação da IUCN, nas publicações nacionais sobre o tema se menciona comumente também a definição dada pela Convenção da Diversidade Biológica (CDB), de 1992, onde as AP são entendidas como "uma área definida

[...] uma área com limites geográficos definidos e reconhecidos, cujo intuito, manejo e gestão buscam atingir a conservação da natureza, de seus serviços ecossistêmicos e valores culturais associados de forma duradoura, por meios legais ou outros meios efetivos (DUDLEY, 2008, p. 8).

Por essa via de interpretação, nem todos os territórios de povos tradicionais são considerados AP, somente aqueles que têm algum tipo de reconhecimento legal¹⁴¹. Essa problemática, introduzida a seguir, configura um dos principais desafios a serem superados para o reconhecimento dos SNS nos processos de implementação e gestão das áreas protegidas.

3.1 ÁREAS PROTEGIDAS E TERRITÓRIOS DE POVOS TRADICIONAIS: UMA RELAÇÃO DELICADA

Conforme abordado no Capítulo 1 da tese, na sociedade contemporânea, o contínuo processo de degradação da natureza tem resultado em um cenário de agravamento dos problemas socioambientais em escala planetária. Para fazer frente a esse processo, diversas estratégias de proteção da natureza têm sido propostas no âmbito das políticas públicas, dentre elas, a perspectiva de se resguardar parcelas representativas da diversidade natural, a partir da criação das denominadas áreas protegidas (AP).

As origens do movimento para a criação formal dessas áreas remetem ao final do século XIX, nos Estados Unidos da América, com a instituição do Parque Nacional de Yellowstone, em 1872, a partir de onde esse modelo se propagou, progressivamente, para praticamente todos os países (IUCN, 1994). No contexto mundial, as AP tiveram uma rápida expansão principalmente a partir da década de 1970, chegando a uma estimativa da existência, na atualidade, de mais de 200 mil áreas formalmente reconhecidas pelos governos nacionais, envolvendo aproximadamente 15% da superfície terrestre global e 3,4% dos oceanos (JUFFE-BIGNOLI *et al.*, 2014).

A instituição de AP é considerada, na contemporaneidade, uma das mais importantes estratégias de conservação da natureza e relevantes acordos mundiais vêm sendo firmados, nas últimas décadas, com vistas a ampliar a representatividade dessa rede em nível global, impulsionando a criação de novas áreas¹⁴². Entretanto, esse processo vem sendo acompanhado

geograficamente que é destinada, ou regulamentada, e administrada para alcançar objetivos específicos de conservação" (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2000, p.9).

¹⁴¹ No Brasil, conforme será abordado no Capítulo 5 da tese, esse conceito pode ser aplicado às terras indígenas, aos territórios de comunidades remanescentes de quilombos e às reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável legalmente formalizadas.

¹⁴² Especialmente no âmbito da *Convenção da Diversidade Biológica* (CDB) e do estabelecimento das Metas de *Aichi*, que prevê uma expansão do sistema de áreas protegidas para pelo menos 17% do globo, até 2020.

também por críticas crescentes a esse modelo de proteção ambiental, em virtude dos custos sociais da sua implementação e questionamentos quanto à sua real eficácia (BENSUSAN, 2014; DUDLEY *et al.*, 2014).

Parte desse conflito pode ser explicado pelo fato da noção de áreas protegidas ter suas raízes ancoradas no paradigma da modernidade e vir sendo constituída, historicamente, a partir da visão de cisão entre sociedade e natureza que, como abordado anteriormente, tem influenciado o pensamento ocidental desde o século XVII. Por essa lógica, em grande parte dos países, as terras designadas oficialmente para proteção foram estabelecidas essencialmente como se fossem áreas de natureza virgem, baseadas no que Diegues (2008) denominou de *o mito moderno da natureza intocada*. Um processo muitas vezes impositivo e implantado, não raro, ignorando a presença de povos nativos, bem como os usos pré-existentes do território e dos seus recursos naturais. Como consequência, a relação por vezes ancestral de determinados grupos sociais com essas áreas vem sendo desconsiderada, não somente na sua dimensão material, mas também imaterial – dos valores culturais a elas associadas.

Apesar de uma certa noção de sacralidade da natureza ter permeado a visão de alguns naturalistas influentes na origem americana do modelo de parques nacionais¹⁴³, ela se diferencia da concepção de espiritualidade dos povos tradicionais, pois é pautada na noção de *wilderness* – de uma natureza primitiva sem intervenções humanas (DIEGUES, 2008). A gestão dessas áreas vem sendo pautada em argumentos técnicos-científicos oriundos principalmente das Ciências Biológicas – critérios em grande parte racionalistas, economicistas e utilitaristas – que contribuem para sustentar uma visão *biologizada e desumanizada* da natureza, no que se poderia denominar como uma *conservação sem coração*.

A partir desse viés ideológico – que tem sido predominante no movimento conservacionista desde os seus primórdios – a presença de populações humanas nas áreas protegidas, principalmente até a década de 1980, era considerada como um problema e uma ameaça para a natureza, ou seja, algo a ser evitado independentemente das características culturais dos grupos sociais envolvidos. Em razão disso, mecanismos para a realocação de populações locais para fora dos limites dessas áreas foram, frequentemente, implementados pelo Poder Público para, em tese, equacionar essa questão. Ou, alternativamente, severas restrições foram imputadas às suas práticas produtivas e formas de uso do território, o que muitas vezes inviabilizou a manutenção dos seus modos de vida tradicionais (BELTRÁN, 2000; BENSUSAN, 2014; STEVENS, 1998; WEST; BRECHIN, 1991).

¹⁴³ Como John Muir e Henry David Thoreau.

Dessa forma, em diversos contextos, a instituição de AP vem sendo permeada por tensões entre diferentes visões de mundo, resultando em uma série de conflitos socioambientais¹⁴⁴, especialmente com relação a povos indígenas e outras populações tradicionais. Nessa discussão, é relevante mencionar que a presença de povos nativos em áreas protegidas não representa um fato isolado. Essa situação pode ser identificada em cerca de 70% das AP do mundo (IUCN, 1994) e estima-se que, na América Latina, essa proporção deve alcançar mais de 80% das áreas instituídas (DOWIE, 2011). Por esse motivo, apesar da importância das áreas protegidas para a conservação da biodiversidade, vários autores vêm discutindo que essa estratégia também constitui uma prática socialmente excludente (BELTRÁN, 2000; BORRINI-FEYERABEND; KOTHARI; OVIEDO, 2004).

Desse quadro potencialmente conflituoso decorre uma série de implicações quanto ao modo pelo qual os *sítios naturais sagrados* vêm sendo incorporados e considerados na gestão dessas áreas. Dudley, Higgins-Zogib e Mansourian (2005), por exemplo, ao analisar uma centena de casos de SNS localizados em áreas protegidas legalmente instituídas, em vários países¹⁴⁵, corroboraram a afirmação de que a criação e implementação das AP vem ocorrendo sem uma avaliação prévia dos usos desses territórios pelas populações locais, negligenciando os valores culturais e espirituais a elas associados.

Em alguns contextos, no entanto, há também o reconhecimento de que a criação de uma área protegida contribui, efetivamente, para uma maior proteção dos SNS inseridos nos seus limites, especialmente quando eles estão sujeitos a pressões e ameaças oriundas de fontes externas – como a implantação de projetos de infraestrutura e de atividades industriais. Entretanto, o que se observou na maioria dos casos estudados foi que essa situação tende a gerar inúmeros conflitos envolvendo os grupos sociais e os administradores das AP, principalmente quando regras e restrições para o acesso e o uso desses espaços são impostas à população local sem considerar os seus valores culturais e espirituais (WILD; MCLEOD, 2008).

Essa conjuntura decorre, principalmente, do não reconhecimento dos SNS e dos significados a eles associados nos processos de gestão das AP. E também, por outro lado, do não entendimento das populações locais quanto aos objetivos de conservação dessas áreas (DUDLEY *et al.*, 2010; DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; THORLEY; GUNN, 2007). As consequências dessa conjuntura resultam em situações nas quais tanto os

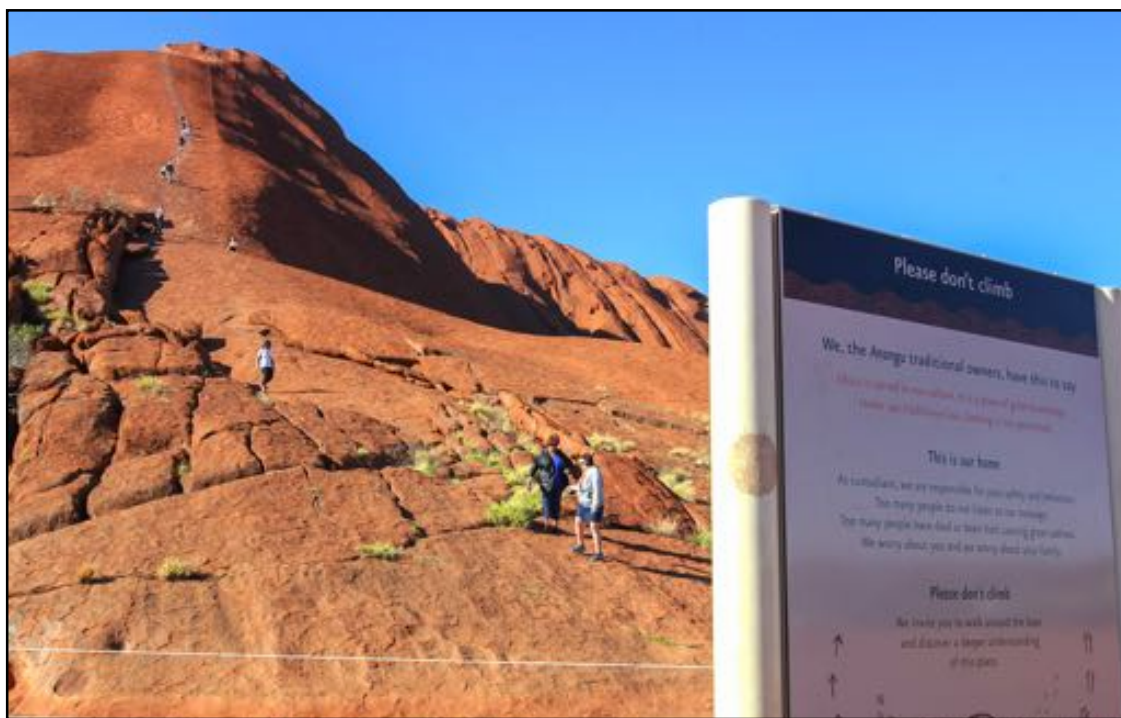
¹⁴⁴ Entende-se por conflitos socioambientais o tipo de conflito social que expressa uma luta entre interesses diferentes - opostos ou não - que disputam o controle dos recursos naturais e o uso de um ambiente comum (ACSELRAD *et al.*, 1995).

¹⁴⁵ Nenhum deles no Brasil e poucos em países latinoamericanos.

usos religiosos/espirituais podem ter impactos negativos na conservação da biodiversidade, como as atividades promovidas pelos órgãos gestores das AP – como o uso público – podem ser danosas para os SNS ou ofensivas frente aos valores culturais dos grupos sociais a eles relacionados (HIGGINS-ZOGIB, 2007).

No Parque Nacional *Uluru-Kata Tjuta* na Austrália, por exemplo, apesar do reconhecimento dos direitos dos aborígenes *Anangu* sobre o território, ainda existem conflitos relacionados ao acesso de visitantes no topo da formação rochosa também denominada *Ayres Rock*. Segundo as tradições espirituais desse povo, apenas seus anciões podem subir na montanha sagrada. Uma placa instalada na base da trilha solicita aos turistas o respeito a essa particularidade cultural, mas não veta o acesso, de forma que a recomendação nem sempre é cumprida, conforme ilustra a imagem reproduzida na Figura 8. A tribo também requisita que determinadas áreas do parque não sejam fotografadas¹⁴⁶.

FIGURA 8 – Trilha de acesso ao topo da formação rochosa *Uluru* ou *Ayres Rock* no Parque Nacional *Uluru-Kata Tjuta* na Austrália com placa interpretativa (Fonte: The Poor Traveler – Rede Mundial de Computadores)¹⁴⁷



¹⁴⁶ Disponível em: https://graduateway.com/ayers_rock_uluru_and_ecotourism/, acesso em: mar./2017.

¹⁴⁷ Disponível em: <http://www.thepoortraveler.net/2015/11/ayers-rock-tour-rates-uluru-australia-sunset-sunrise-why-sacred-history/>, acesso em: mar./2017.

Assim, apesar das evidências de que muitos SNS vêm representando áreas essenciais para a proteção da natureza ao longo da história, a sua importância nas estratégias de conservação da biodiversidade tem sido pouco enfatizada e reconhecida pelos órgãos governamentais com competência para a execução dessas políticas públicas (JEANRENAUD, 2001; VERSCHUUREN; MALLARACH; OVIEDO, 2007).

Nas últimas décadas, no entanto, novas perspectivas em políticas públicas têm sido construídas contemplando a noção de interdependência entre cultura e natureza, notadamente com relação à garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas e outros grupos tradicionais e a valorização de seus conhecimentos nas estratégias de conservação. Nesse sentido, a compreensão e o reconhecimento da ligação profunda que muitas vezes existe entre determinados grupos humanos e a natureza vêm sendo enfatizados, por diversos autores, como uma questão fundamental para que se possa evitar ou superar alguns dos conflitos existentes entre os esforços governamentais de conservação da natureza e as necessidades e os interesses das populações humanas.

Nesse contexto, os SNS vêm se configurando como um tema emergente em pesquisas científicas e em debates internacionais sobre proteção da natureza. Esse vem se afirmando como um dos principais desafios na perspectiva estratégica de gestão das áreas protegidas, na atualidade, refletindo avanços na proposição de políticas públicas que buscam valorizar uma leitura integrada da diversidade biológica e cultural, como será abordado a seguir.

3.2 NOVAS ABORDAGENS EM POLÍTICAS PÚBLICAS INTEGRANDO NATUREZA E CULTURA

O período que compreende meados da década de 1990 até a época atual vem sendo marcado pela aprovação de uma série de acordos internacionais que tem gerado repercussões significativas – direta ou indiretamente – para as iniciativas de proteção dos *sítios naturais sagrados*, a partir de novas abordagens em políticas públicas integrando natureza e cultura.

Os principais instrumentos jurídicos internacionais que vêm sendo utilizados para apoiar o reconhecimento, a valorização e salvaguarda dos SNS, são listados no Quadro 3, a partir da revisão elaborada por Verschuuren, Wild e Verschoor (2017, p.18-19). Na sequência, alguns deles serão apresentados mais detalhadamente, em função da relevância nesse debate.

QUADRO 3 – Principais instrumentos de políticas públicas internacionais que embasam a salvaguarda de *sítios naturais sagrados* mundialmente

| DOCUMENTO | INSTITUIÇÃO E ANO |
|---|------------------------|
| Declaração Universal dos Direitos Humanos | ONU, 1948 |
| Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos ¹⁴⁸ | ONU, 1966 |
| Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais ¹⁴⁹ | ONU, 1966 |
| Convenção RAMSAR sobre as zonas úmidas de importância internacional ¹⁵⁰ | RAMSAR, 1971 |
| Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial – cultural e natural | UNESCO, 1972 |
| Convenção N°. 169 da Organização Internacional do Trabalho para os povos indígenas e tribais em países independentes ¹⁵¹ | OIT, 1989 |
| Convenção do Patrimônio Mundial – Paisagens Culturais | UNESCO, 1992 |
| Convenção sobre a Diversidade Biológica ¹⁵² | CDB, 1992 |
| Estratégia de Sevilha para Reservas da Biosfera – Programa Homem e Natureza | UNESCO, 1995 |
| Declaração Universal sobre Diversidade Cultural | UNESCO, 2001 |
| Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível ¹⁵³ | UNESCO, 2003 |
| Diretrizes voluntárias <i>Akwé:Kon</i> para a condução de avaliações de impacto cultural, ambiental e social sobre empreendimentos propostos que causem impacto em locais sagrados e em terras e águas tradicionalmente ocupadas ou utilizadas por comunidades indígenas e locais | CDB, 2004 |
| Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais | UNESCO, 2005 |
| Declaração das Nações Unidas sobre Direito dos Povos Indígenas | ONU, 2007 |
| Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra/Pachamama ¹⁵⁴ | Proposta à ONU em 2010 |
| Código de Conduta Ética <i>Tkarihwaié:ri</i> sobre o respeito ao patrimônio Cultural e Intelectual das comunidades indígenas e locais relevantes para a conservação e utilização sustentável da diversidade biológica | CDB, 2011 |

Fonte: Revisão bibliográfica – organização da autora

¹⁴⁸ Promulgado no Brasil pelo Decreto Federal N°. 592, de julho de 1992.

¹⁴⁹ Promulgado no Brasil pelo Decreto Federal N°. 591, de julho de 1992.

¹⁵⁰ Ratificada no Brasil pelo Decreto Federal N°. 1905 de 1996. Com relação a essa Convenção, destacam-se as Resoluções VIII.19 de 2002 - Princípios orientadores para levar em consideração os valores culturais das zonas húmidas para o gerenciamento efetivo de sítios – e IX.21 de 2005 - Tendo em conta os valores culturais das zonas húmidas. (Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/D1905.htm, acesso em: mar./2017)

¹⁵¹ Ratificada no Brasil por meio do Decreto N°. 5.051 de 2004.

¹⁵² Ratificada no Brasil por meio do Decreto Legislativo N°. 2 de 1994.

¹⁵³ Ratificada no Brasil em 2006.

¹⁵⁴ Disponível em: <https://procesosagroecologicos.files.wordpress.com/2010/04/declaratoria_a_bolivia_pr.pdf>, acesso em: mar./2017.

No início da década de 1990, a *Convenção sobre Diversidade Biológica* (CDB), – aprovada no âmbito da *Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento* (CNUMAD), realizada no Rio de Janeiro/Brasil, em 1992 – representou um dos primeiros marcos para o reconhecimento da importância dos povos indígenas e de seus saberes tradicionais para a proteção da natureza¹⁵⁵. Ao expressar como objetivo "a conservação da biodiversidade, o uso sustentável de seus componentes e a divisão equitativa e justa dos benefícios gerados com a utilização de recursos genéticos" (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2000, p.9), essa convenção reconheceu que valores culturais intrínsecos também estão associados à biodiversidade.

Nessa perspectiva, o mais marcante dispositivo da CDB é o seu Artigo 8j, que, entre outros aspectos, solicita aos países membros da *Organização das Nações Unidas* (ONU) que “respeitem, preservem e mantenham o conhecimento, as inovações e as práticas das comunidades indígenas e locais que incorporam estilos de vida tradicionais relevantes para a conservação e o uso sustentado da diversidade biológica" (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2000, p.12). O artigo 10c, por sua vez, estimula a "proteger e encorajar a utilização costumeira de recursos biológicos de acordo com práticas culturais compatíveis com as exigências de conservação ou utilização sustentável" (p.13). Esses dispositivos oferecem uma abertura para o reconhecimento de diversas formas de conservação de áreas, que podem incluir os SNS.

A CDB, adotada por mais de 190 países, vem se consolidando como a principal referência mundial sobre questões relacionadas à proteção da natureza e tem se desdobrado em uma série de iniciativas com reflexos diretos na discussão sobre a salvaguarda dos SNS e dos valores culturais da natureza.

Um exemplo que ilustra essa assertiva foi a publicação, em 2004, das Diretrizes Voluntárias *Akwé:Kon*¹⁵⁶. Este documento, construído no escopo da CDB (tendo por base o seu artigo 8j), inovou o debate em curso ao abordar a necessidade de serem realizadas avaliações das repercussões sociais e culturais, além das ambientais, de projetos de desenvolvimento que possam afetar lugares sagrados ou terras ocupadas e utilizadas tradicionalmente por povos

¹⁵⁵ Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_chm_rbbio/_arquivos/cdbport_72.pdf>, acesso em: mar./2017.

¹⁵⁶ Título original: *Voluntary Guidelines for the Conduct of Cultural, Environmental and Social Impact Assessment regarding Developments Proposed to Take Place on, or which are Likely to Impact on, Sacred Sites and on Lands and Waters Traditionally Occupied or Used by Indigenous and Local Communities*. O termo *Akwé:Kon* provém do idioma *Mohawk* - um povo indígena da América do Norte - e significa *tudo na criação*, enfatizando a natureza holística do documento (Disponível em: <<https://iucn.oscar.ncsu.edu/mediawiki/images/c/c1/Akwe-brochure-en.pdf>>, acesso em: mar./2017).

indígenas (SECRETARIAT OF THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY, 2004). Ao enfatizar a relevância dos lugares sagrados no contexto de outras políticas públicas setoriais, esse documento vem se configurando como um dos mais importantes referenciais para a proteção dos SNS. Ele foi lançado no âmbito da sétima reunião da *Conferência das Partes* (COP 7), realizada em Kuala Lumpur/Malásia. Nas deliberações desse evento se solicita aos governos utilizar essas diretrizes e incorporá-las na legislação e nas políticas nacionais. Também se conclama as populações locais e indígenas a se apropriarem dessas diretrizes e solicitarem a sua aplicação¹⁵⁷.

Outro documento relevante nessa discussão, produzido também no âmbito da CDB consiste no Código de Conduta Ética *Tkarihwaí:ri*¹⁵⁸, que tem por objetivo contribuir para garantir o respeito ao patrimônio cultural e intelectual de povos indígenas e locais para a conservação e o uso sustentável da diversidade biológica (SECRETARIAT OF THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY, 2011).

Para Verschuuren, Wild e Verschoor (2017), essas diretrizes são um excelente exemplo de como os SNS poderiam ser levados em consideração não somente em relação a atividades de desenvolvimento, mas também de conservação, apesar de ainda terem sido pouco aplicadas pelos países signatários da CDB. Ao internalizar em seus textos a compreensão da relação intrínseca entre diversidade cultural e biológica, esses dispositivos internacionais vêm influenciando, desde então, as políticas de conservação da biodiversidade globalmente.

Dentre os acordos mundiais negociados com essa perspectiva, devem também ser ressaltadas, nessa análise, as Metas de *Aichi* para Biodiversidade, pactuadas para o período de 2011 a 2020 que, entre outros objetivos, estabelecem uma proposta ambiciosa de ampliar as áreas sob proteção ambiental no mundo (Meta 11)¹⁵⁹. E o Protocolo de Nagoya, que regula o direito ao acesso aos recursos genéticos e a repartição de benefícios decorrentes do uso da biodiversidade. Esses documentos também vêm sendo utilizado para ajudar os povos locais e indígenas a defender seus territórios frente a pressões externas, especialmente com relação a projetos de desenvolvimento (VERSCHUUREN; WILD; VERSCHOOR, 2017).

¹⁵⁷ Essas diretrizes, conforme será debatido posteriormente, não têm ainda uma tradução em português e são pouco conhecidas no cenário brasileiro.

¹⁵⁸ Título original: *The Tkarihwaí:ri Code of Ethical Conduct to Ensure Respect for the Cultural and Intellectual Heritage of Indigenous and Local Communities*. *Tkarihwaí:ri* consiste em um termo da língua *Mohawk* que significa *a maneira apropriada*.

¹⁵⁹ Para pelo menos 17% da área terrestre e águas continentais e 10% das áreas costeiras e marinhas.

Nessa direção, é relevante mencionar também algumas políticas de proteção do patrimônio cultural mundial, como a *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* (UNESCO, 2001), a *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (UNESCO, 2003) e a *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais* (UNESCO, 2005). Essas normativas vêm se constituindo em dispositivos fundamentais para o reconhecimento das dimensões simbólicas e dos valores culturais intangíveis associados ao patrimônio natural, fortalecendo o debate sobre a importância dos SNS nos processos de conservação da biodiversidade¹⁶⁰.

Entretanto, é importante destacar que, apesar da *Convenção do Patrimônio Mundial* (1972), ser considerada o primeiro instrumento global a abordar natureza e cultura conjuntamente, as práticas de registro e tombamento dos bens assim reconhecidos ainda são operadas sob a égide da divisão entre essas duas dimensões¹⁶¹. De acordo com Larsen e Wijesuriya (2015), esse representa um desafio a ser ainda enfrentado, mas inevitável, de revisão dessa política, com o intuito de reconhecer e afirmar a *diversidade biocultural*. Esse novo conceito – considerado mais holístico, dinâmico e integrador – vem emergindo em meio a esse debate a partir da compreensão de natureza e cultura como dimensões interdependentes a compor a rede da vida (MAFFI; WOODLEY, 2010). Nesta perspectiva, a diversidade das sociedades, culturas e línguas que se desenvolveram ao longo da história humana se constituem em outra expressão fundamental do potencial evolutivo da vida. Através de processos co-evolutivos, ao longo de milênios, os seres humanos se adaptaram à vida em ambientes específicos e, ao fazê-lo, adquiriram um conhecimento aprofundado das espécies locais, das relações ecológicas e funções do ecossistema, adaptando suas práticas culturais de acordo com seus nichos ecológicos (MAFFI, 2014).

É essencial destacar também a aprovação, em 2007, da *Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas* (UNDRIP). Ao reconhecer e afirmar os direitos fundamentais universais no contexto das culturas indígenas, essa diretiva, cuja construção esteve associada a 25 anos de debates e controvérsias, representou uma conquista primordial para a consolidação dos direitos desses grupos sociais, em todo o mundo.

¹⁶⁰ É relevante lembrar que os SNS e os valores culturais da natureza não estão relacionados apenas com o patrimônio intangível.

¹⁶¹ A avaliação dos bens propostos para inscrição na Lista do Patrimônio Mundial na categoria cultural é feita pelo *International Council of Monuments and Sites* – ICOMOS e na categoria natural, pela IUCN. No caso dos bens inscritos como patrimônio misto ou na categoria paisagem cultural, essas duas organizações são mantidas como responsáveis por avaliar os quesitos culturais e naturais de cada caso, separadamente.

As proposições da UNDRIP vêm contribuindo, desde então, para o estabelecimento de diretrizes para políticas e legislações nacionais que reforçam o papel dos povos indígenas para a manutenção da diversidade biocultural. O Artigo 12 deste documento, em particular, ao afirmar que "os povos indígenas têm o direito [...] de manter e proteger seus lugares religiosos e culturais, e de ter acesso a esses de forma privada", representa uma real inspiração para o desenvolvimento de políticas públicas dirigidas ao reconhecimento e proteção dos SNS (NAÇÕES UNIDAS, 2008, p.9).

Considerando-se os pressupostos e as proposições desse rol de acordos internacionais que direta ou indiretamente tem relação com os SNS, é possível observar que um crescente reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais vem se consolidando nas últimas décadas, assim como a afirmação do relevante papel desses grupos em políticas públicas dirigidas à proteção da natureza. Além disso, esse arcabouço legal enfatiza também o entendimento de que valores espirituais, além de elementos-chave da diversidade cultural, têm importância fundamental para a conservação da riqueza biológica, o que tende a influenciar novas perspectivas na interpretação da problemática dos SNS e nas ideologias associadas ao debate sobre a relação sociedade e natureza, na contemporaneidade.

Mas, qual a relevância atribuída aos SNS no debate global relativo à formulação de políticas públicas de proteção da natureza? Como esses lugares, seus valores e significados têm sido considerados nos processos de gestão das áreas protegidas? Com o intuito de aprofundar essa reflexão buscar-se-á, a seguir, identificar os marcos de inserção da temática dos SNS nos principais fóruns mundiais sobre proteção da natureza. A partir desse panorama, serão interpretados os desafios essenciais a serem transpostos para o reconhecimento e a salvaguarda dessas áreas, bem como as tendências que vêm sendo delineadas nessa direção, em busca de consonância com as estratégias de conservação da biodiversidade.

3.3 OS CAMINHOS TRILHADOS INTERNACIONALMENTE PARA A GESTÃO DE *SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS* EM ÁREAS PROTEGIDAS

3.3.1 Do reconhecimento dos conflitos à busca de soluções compartilhadas

No histórico do desenvolvimento de políticas públicas setoriais, duas grandes organizações internacionais têm tido um papel central e uma importância fundamental na definição das bases, diretrizes e tendências mundiais para o reconhecimento e a salvaguarda dos SNS mundialmente. Por um lado, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a

Ciência e a Cultura (UNESCO)¹⁶², que atua nas questões relativas à proteção do patrimônio natural e cultural e, por outro, a União Internacional para a Conservação da Natureza (IUCN)¹⁶³, a partir da ênfase atribuída às estratégias para conservação da natureza.

Com esse direcionamento, uma série de iniciativas e eventos organizados por essas instituições, notadamente a partir do final da década de 1990 e ao longo dos anos 2000, vem contribuindo para a construção de caminhos para a internalização da importância dos SNS em políticas públicas e, particularmente, na gestão de áreas protegidas. Ao longo desse período, alguns marcos podem ser destacados como inspiradores para o debate atualmente em curso. No Quadro 4, a seguir, são listados os principais eventos internacionais relacionados à temática dos SNS, promovidos pela UNESCO e IUCN em colaboração com outras instituições.

QUADRO 4 – Principais eventos internacionais relacionados ao debate sobre *sítios naturais sagrados* no âmbito global (Período: 1998 – 2016)

| ANO | LOCAL | EVENTO | ORGANIZAÇÃO |
|------|--------------------------------|---|------------------------------------|
| 1998 | Paris, França | <i>Natural Sacred Sites: Cultural Diversity and Biological Diversity International Symposium</i> | UNESCO, CNRS e MNHN ¹⁶⁴ |
| 2003 | Kunming e Xishuangbanna, China | <i>International Workshop: The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation</i> | UNESCO–MAB ¹⁶⁵ |
| 2003 | Durban, África do Sul | <i>V World Parks Congress: Protected Areas – benefits beyond boundaries</i> | IUCN |
| 2005 | Tokyo, Japão | <i>International Symposium Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes</i> | UNESCO–MAB e IUCN |
| 2006 | Montserrat, Espanha | <i>I Workshop of the Delos Initiative: Protected Areas and Spirituality</i> | DELOS INITIATIVE ¹⁶⁶ |
| 2007 | Ouranopolis, Grécia | <i>II Workshop of the Delos Initiative: The Sacred Dimension of Protected Areas</i> | DELOS INITIATIVE |
| 2008 | Barcelona, Espanha | <i>IV World Conservation Congress: People and Nature – Only One World</i> | IUCN |
| 2010 | Inari/Aanaar, Finlândia | <i>III Workshop of the Delos Initiative: The Diversity of Sacred Lands in Europe</i> | DELOS INITIATIVE |
| 2012 | Jeju, República da Coreia | <i>V World Conservation Congress: Nature +</i> | IUCN |
| 2014 | Sydney, Austrália | <i>The World Parks Congress 2014: parks, people, planet – Inspiring Solutions</i> | IUCN |
| 2016 | Honolulu, Havai | <i>World Conservation Congress 2016: Planet at the Crossroads</i> | IUCN |

Fonte: revisão bibliográfica – organização da autora

¹⁶² A UNESCO, fundada em 1945, é uma organização internacional que tem por missão contribuir para a paz mundial, a erradicação da pobreza, o desenvolvimento sustentável e o diálogo intercultural por intermédio da educação, da ciência, da cultura, da comunicação e da informação.

¹⁶³ A IUCN, fundada em 1948, é considerada a maior e mais antiga organização ambientalista mundial. Consiste em uma rede global que tem por missão encontrar soluções para a conservação ambiental e o desenvolvimento sustentável. Congrega mais de 1.300 organizações de 161 países, incluindo mais de duzentas agências governamentais e mil não governamentais, em uma parceria mundial única.

¹⁶⁴ *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) e *Muséum National d’Histoire Naturelle* (MNHN).

¹⁶⁵ Programa Homem e Biosfera (MAB).

¹⁶⁶ Uma iniciativa apoiada pela Comissão Mundial de Áreas Protegidas da IUCN, centrada no estudo e salvaguarda de SNS em países desenvolvidos (Fonte: <www.med-ina.org/delos>, acesso em: mar./2016).

O seminário intitulado *Sítios Naturais Sagrados: diversidade biológica e cultural*, organizado pela UNESCO e outras instituições parceiras em 1998, na França, pode ser considerado como o primeiro evento internacional que teve os SNS como temática principal. Esse encontro congregou pesquisadores de diversas áreas de conhecimento, que apresentaram mais de 80 estudos de caso de diversas partes do mundo, reafirmando, como o título do evento sugere, os SNS como elos essenciais no processo de integração entre sociedade e natureza (UNESCO, 1998).

Essa premissa foi retomada em 2003, no *Workshop* internacional sobre *A Importância dos Sítios Naturais Sagrados para a Conservação da Biodiversidade*, também organizado pela UNESCO, na República Popular da China. Os diversos estudos de caso apresentados neste evento – provenientes de países da África, da Ásia e da América Central – evidenciaram a contribuição que muitos SNS podem ter para os processos de proteção da natureza, o que suscitou também a discussão sobre a relevância desses espaços, no âmbito do debate sobre as áreas protegidas (LEE; SCHAAF, 2003).

Esses eventos pioneiros contribuíram para a sistematização de um escopo inicial de informações sobre o tema e para a reflexão sobre a importância dos SNS em nível mundial. Nessa discussão, alertou-se também para a urgência de realização de mais pesquisas e iniciativas para se promover um maior conhecimento sobre o tema e as dinâmicas socioculturais a ele relacionadas. Os encontros também viabilizaram o envolvimento de um conjunto de organizações internacionais nesse debate – como a *World Wide Fund for Nature* (WWF) e a *The Nature Conservancy* (TNC) – que se comprometeram a desenvolver, a partir de então, estratégias para integrar a perspectiva dos valores culturais e espirituais em seus programas de conservação da biodiversidade (VERSCHUUREN; MALLARACH; OVIEDO, 2007).

Dessa forma, esses primeiros eventos sobre os SNS foram essenciais para que tal temática se destacasse no plano global e fosse inserida, posteriormente, em fóruns mais amplos sobre políticas públicas de proteção da natureza, a exemplo dos congressos mundiais de parques e de conservação da natureza, organizados periodicamente pela IUCN.

Os *World Parks Congress* (WPC) ocorrem a cada 10 anos e definem a agenda mundial para áreas protegidas. A sua realização foi uma proposta da Assembleia Geral da IUCN de 1958. A primeira edição sucedeu em 1962, em Seattle/EUA; a segunda em 1972, em Yellowstone/EUA; a terceira em 1982, em Bali/Indonésia; a quarta em 1992, em Caracas/Venezuela; a quinta em 2003, em Durban/África do Sul e a sexta, no final de 2014, em Sidney/Austrália. A cada evento é feito um balanço geral da situação das áreas protegidas no mundo e encaminhadas proposições para o período subsequente. Os *World Conservation*

Congress (WCC) são realizados a cada dois anos e considerados os maiores eventos mundiais sobre conservação da natureza. O primeiro ocorreu em 1948, no mesmo ano da fundação IUCN, e o último, em 2016, no Havaí - somando 25 eventos neste período. Os encontros realizados de 1948 a 1994 foram denominados de *General Assembly* e, a partir de 1996, de *World Conservation Congress*¹⁶⁷. No geral, mais de mil resoluções e/ou recomendações foram aprovadas como resultado desses eventos. No Quadro 5 são listadas aquelas principais relacionadas ao debate sobre *sítios naturais sagrados* e o reconhecimento dos valores culturais e espirituais da natureza nas áreas protegidas.

QUADRO 5 – Principais recomendações e resoluções internacionais aprovadas em congressos da IUCN relacionadas ao debate sobre *sítios naturais sagrados* no âmbito global (Período: 2003 – 2016)¹⁶⁸

| EVENTO | LOCAL E ANO | RECOMENDAÇÃO |
|---------------------------------------|---------------------------------|---|
| V Congresso Mundial de Parques | Durban/África do Sul, 2003 | 5.13 - Valores culturais e espirituais das áreas protegidas 5.19 – Sistema de categorias da IUCN para a gestão das áreas protegidas |
| IV Congresso Mundial de Conservação | Barcelona/Espanha, 2008 | 4.038 - Reconhecimento e conservação dos <i>sítios naturais sagrados</i> em áreas protegidas 4.099 – Reconhecimento da diversidade de conceitos e valores da natureza |
| Congresso Mundial de Conservação 2012 | Jeju/ República da Coreia, 2012 | 147 - <i>Sítios naturais sagrados</i> : apoio aos protocolos para custódia e direito consuetudinário frente às ameaças e desafios globais 009 - Incentivar a cooperação com organizações e grupos baseados na fé |
| Congresso Mundial de Conservação 2016 | Honolulu/Hawaii, 2016 | 034 - Reconhecimento dos significados culturais e espirituais da natureza em áreas protegidas |

Fonte: revisão bibliográfica – organização da autora

Especialmente relevante nesse processo foi o *V Congresso Mundial de Parques*, realizado em Durban/África do Sul, em 2003. Tendo como tema *Áreas Protegidas: benefícios além das fronteiras*, ele contou com a presença de cerca de 120 representantes de povos indígenas e populações tradicionais, originários de diversas partes do mundo – uma novidade com relação aos congressos anteriores promovidos pela instituição. De acordo com Brosius (2004), essas lideranças contribuíram para reafirmar a crítica ao modelo de áreas protegidas, especialmente no que tange ao envolvimento das populações locais. Na oportunidade, as lideranças presentes denunciaram também uma série de injustiças sofridas pelos grupos ali

¹⁶⁷ Fonte: <www.IUCN.org>, acesso em: mar./2016.

¹⁶⁸ As principais recomendações sobre o tema foram traduzidas pela autora e são apresentadas no APÊNDICE B.

representados, como consequência da implantação dessa estratégia globalmente difundida para a conservação da biodiversidade.

Como parte dos esforços para se alterar esse cenário, resultou do evento a aprovação de várias recomendações reconhecendo a relevância do papel dos povos tradicionais para a proteção da natureza. Reforçou-se, por um lado, a legitimidade das suas formas de manejo e gestão dos territórios e, por outro, a afirmação da importância dos valores culturais e espirituais associados às áreas protegidas.

Nesse sentido, particularmente marcante foi a concepção da noção de *áreas de conservação comunitárias* (ACC), definidas como

[...] ecossistemas naturais e modificados que possuem valores significativos em relação à biodiversidade, serviços ecológicos e valores culturais, conservadas voluntariamente por comunidades indígenas e locais por meio do direito consuetudinário e outros meios eficazes (IUCN, 2005, p. 202).

O reconhecimento dessas áreas no documento final do evento (refletido na recomendação 5.26 – *Incorporação das áreas conservadas por comunidades*) evidenciou a necessidade de serem revistos diversos fundamentos orientadores dos sistemas oficiais de AP e de se considerar outros valores e pontos de vista nas estratégias de proteção da natureza, a partir da perspectiva dos grupos sociais locais.

Na ocasião, foram emblemáticas também a discussão sobre a relevância do uso das áreas protegidas com propósitos espirituais, bem como a reafirmação da importância dos SNS nesses contextos, tanto como parte fundamental dos territórios e da cultura dos povos tradicionais, como para a conservação da biodiversidade. Além disso, foi enfatizada a necessidade de se proteger as áreas de especial valor e significado cultural, com a aprovação da *Recomendação 5.13 – Reconhecimento dos Valores Culturais e Espirituais das Áreas Protegidas* (IUCN, 2005, p.168). Essa pode ser considerada a primeira resolução que chama a atenção para os lugares sagrados emitida em um congresso mundial da IUCN¹⁶⁹.

Nesse debate também se ressaltou o passivo de conflitos envolvendo povos indígenas na implementação das áreas protegidas, reafirmando-se os direitos desses grupos em participar dos processos de tomada de decisão sobre o território e de utilizar e gerir os SNS de acordo com as suas normas e práticas culturais. Foi reforçado, ainda, – com a *Recomendação 5.19 – Sistema de categorias da IUCN para a gestão das áreas protegidas* – que os valores culturais e espirituais são essenciais em todas as categorias de manejo de AP e, portanto, devem ser

¹⁶⁹ O documento em questão utiliza a terminologia *sacred places*. O termo *sacred natural site* parece ter sido incorporado a partir de 2008, com a publicação de Wild e McLeod (2008).

levados em consideração nas diversas etapas para a criação, implantação e gerenciamento dessas áreas (IUCN, 2005, p.182).

Como consequência desses debates e encaminhamentos, o *V Congresso Mundial de Parques* de Durban/2003 é reconhecido, na atualidade, como o ponto de virada do movimento mundial de proteção da natureza em direção à construção de um novo paradigma de conservação da natureza. Esse também se constituiu no primeiro evento de impacto global a partir do qual os SNS passaram formalmente a fazer parte da agenda de discussão sobre áreas protegidas no mundo (WILD; MCLEOD, 2008).

3.3.2 Ampliando o conhecimento e estabelecendo diretrizes para a gestão

Na sequência dos debates e encaminhamentos do congresso de Durban/2003, foi formado, no âmbito da Comissão Mundial de Áreas Protegidas da IUCN¹⁷⁰, o *Cultural and Spiritual Values of Protected Areas Specialist Group (CSVPA)*¹⁷¹, que congrega especialistas de vários países. A partir do trabalho desse grupo, várias iniciativas para a investigação e promoção da importância de tais valores vêm sendo realizadas, contribuindo para ampliar o conhecimento sobre os SNS nas AP e para avanços no debate sobre estratégias para o seu reconhecimento e proteção.

Entre as atividades da CSVPA direcionadas à divulgação de informações sobre sítios sagrados, destaca-se a publicações dos livros *The Full Values of Parks: from economics to the intangible* (HARMON; PUTNEY, 2003); *Sacred Natural Sites: conserving nature & culture* (VERSCHUUREN *et al.*, 2010) e *Sacred Species and Sites: advances in biocultural conservation* (PUNGETTI; OVIEDO; HOOKE, 2012), importantes referências para o debate em curso. Na Figura 9 são ilustradas as capas destas principais publicações internacionais sobre o tema.

¹⁷⁰ Do original em inglês, *World Commission on Protected Areas (WCPA)*. Esta é uma das seis comissões voluntárias da IUCN, formada por administradores de áreas protegidas e especialistas. Conta com mais de dois mil membros de pelo menos 140 países. Tem por objetivo promover o estabelecimento e a administração efetiva de uma rede de trabalho mundial sobre o tema (Fonte: <www.IUCN.org>, acesso em: mar./2016).

¹⁷¹ Grupo de Trabalho Especial sobre Valores Culturais e Espirituais das Áreas Protegidas, coordenado, na atualidade, por Bas Verschuuren (da *Sacred Natural Sites Initiative*, Holanda) e Edwin Bernbaum (do *Mountain Institute*, EUA).

FIGURA 9 – Principais publicações internacionais apoiadas pela CSVPA/IUCN sobre valores culturais e espirituais das áreas protegidas e *sítios naturais sagrados* (Fonte: Rede Mundial de Computadores)



Destaca-se também a construção do *Silene Documentation Center*, uma base de dados digital com mais de 250 publicações relacionadas com SNS e a importância dos valores culturais e espirituais na conservação da natureza¹⁷². Em abril de 2004, a CSVPA lançou também um informativo digital intitulado *Culture for Nature*, com o propósito de retratar notícias atuais sobre iniciativas e projetos envolvendo SNS¹⁷³.

Com o apoio da CSVPA, foram organizados, principalmente na segunda metade da década de 2000, alguns eventos que reuniram especialistas sobre o tema para discutir estudos de caso de SNS de várias partes do mundo. Entre eles, podem ser mencionados: 1) o Seminário Internacional *Conservando a Diversidade Biológica e Cultural: o papel dos sítios naturais sagrados e das paisagens culturais*, realizado em Tóquio/Japão, em 2005; 2) o I *Workshop* da *Iniciativa Delos Áreas Protegidas e Espiritualidade*, em Montserrat/Espanha, em 2006; e 3) o II *Workshop* da *Iniciativa Delos Dimensões Sagradas das Áreas Protegidas*, em Ouranópolis/Grécia, em 2007.

Os resultados dos trabalhos e dos debates realizados nesses eventos – publicados respectivamente em Schaaf e Lee (2006), Mallarach e Papayannis (2007) e Papayannis e Mallarach (2009) – representam um substancial conjunto de referências bibliográficas que permite traçar um panorama geral sobre a situação dos SNS no mundo e ilustrar a abrangência e a diversidade de circunstâncias nas quais eles podem ser encontrados. Esses estudos vêm também contribuindo para ampliar o entendimento sobre a importância cultural e ambiental dos

¹⁷² Disponível em <www.silene.es/>, acesso em: mar./2015.

¹⁷³ Disponível em <http://csvpa.org/>, acesso em fev./2016.

sítios sagrados e para embasar a formulação de estratégias para o seu reconhecimento e proteção.

Nesse contexto, é relevante também assinalar que esses eventos chamaram a atenção para o fato de que, em todos os países analisados nos estudos mencionados anteriormente, a integridade de muitos SNS encontra-se ameaçada. Esse quadro decorre tanto das pressões oriundas de fontes externas de desenvolvimento e implantação de projetos de infraestrutura e de expansão de ocupação territorial, como também de uma série de dinâmicas internas relativas aos grupos sociais a eles relacionados, suscetíveis a mudanças de valores e de costumes que podem gerar processos de desestruturação cultural.

Reconhecendo-se os múltiplos riscos a que muitas dessas áreas estão sujeitas, vêm sendo também intensas, desde então, as discussões para a ampliação das iniciativas de reconhecimento dos SNS nos sistemas formais de áreas protegidas. Nessa direção, os resultados dos eventos internacionais sobre SNS reforçaram, ainda, a necessidade de se desenvolver mecanismos e instrumentos legais que proporcionem uma efetiva proteção desses sítios, não apenas para aqueles situados no interior das áreas protegidas.

Essas ações vêm contribuindo ativamente para delinear as políticas de atuação da IUCN sobre a problemática, fornecendo informações que resultaram na aprovação de diversas resoluções e recomendações nos congressos mundiais de parques e de conservação da natureza subsequentes, conforme será abordado na continuidade deste capítulo.

Outro desdobramento importante desses encontros foi a elaboração de um documento de referência para o manejo de SNS em áreas protegidas, voltado para os administradores dos órgãos oficiais incumbidos de sua gestão. Intitulado *Sacred Natural Sites: Guidelines for Protected Area Managers*, o volume foi compilado por Wild e McLeod (2008) e publicado pela IUCN em parceria com a UNESCO¹⁷⁴. Lançado no *IV Congresso Mundial da Natureza*, realizado em Barcelona/Espanha, em 2008, essas diretrizes reafirmam que os SNS podem estar associados a todas as tipologias de áreas protegidas – desde aquelas de uso sustentável até as categorias de manejo mais restritivas, nas quais não se permite, teoricamente, o uso direto de recursos naturais.

As mais de 40 diretrizes apresentadas neste documento estão organizadas em seis princípios – apresentados no Quadro 6 – e envolvem recomendações para a ampliação do reconhecimento dos SNS e dos valores a eles associados nos processos de planejamento e

¹⁷⁴ Colaboração CSVPA/WCPA/IUCN e Programa Homem e Biosfera (MAB) da UNESCO, sem tradução para o português.

gestão de áreas protegidas legalmente designadas. Também é reafirmada a importância da promoção da participação e inclusão dos atores sociais envolvidos, a partir da construção de um processo de colaboração respeitosa entre os administradores de AP e os guardiões tradicionais desses sítios (WILD; MCLEOD, 2008)¹⁷⁵.

QUADRO 6 – Princípios para o manejo de *sítios naturais sagrados* em áreas protegidas

| | |
|--------------------|--|
| Princípio 1 | Reconhecer os SNS localizados em áreas protegidas |
| Princípio 2 | Integrar os SNS localizados em áreas protegidas aos seus processos de planejamento e gestão |
| Princípio 3 | Promover o consentimento, a participação, a inclusão e a colaboração dos atores interessados na proteção dos SNS |
| Princípio 4 | Promover um maior conhecimento e compreensão dos SNS |
| Princípio 5 | Proteger os SNS proporcionando um manejo adequado do seu acesso e uso |
| Princípio 6 | Respeitar os direitos dos guardiões dos SNS a partir de um marco apropriado nas políticas nacionais |

Fonte: Wild e McLeod (2008) – tradução e adaptação livre da autora

Essa publicação pioneira oferece um panorama geral sobre o estado da arte da gestão dos SNS em áreas protegidas e apresenta também uma gama de exemplos de boas práticas que estão sendo desenvolvidas em diferentes partes do mundo. Alguns casos emblemáticos retratados no documento são o do Parque Nacional do *Tongarino*, na Nova Zelândia e o reconhecimento de seu valor cultural e espiritual para o Povo *Maori* como patrimônio da humanidade; a gestão do uso público no Monumento Nacional *Devils Tower*, nos Estados Unidos da América, em conformidade com os usos religiosos indígenas; as adaptações da gestão da área protegida que inclui o Pico *Sri Pada-Adams* no *Sri Lanka*, para acomodar interesses multirreligiosos, entre outros (WILD; MCLEOD, 2008).

Entretanto, os especialistas reconheceram que, apesar da existência de algumas iniciativas promissoras, a gestão de SNS em áreas protegidas, na maioria dos países, encontra-se ainda em estágio incipiente, o que implica na necessidade de se promover estratégias para que se possa traduzir as diretrizes e recomendações internacionais em políticas públicas em âmbitos nacionais e locais.

Ainda com relação ao congresso de Barcelona/2008, é importante destacar a aprovação, na ocasião, de uma resolução específica sobre o reconhecimento da relevância da conservação de SNS em AP (Resolução 4.038). Além de explicitar os problemas gerados pela instituição de

¹⁷⁵ A lista completa das diretrizes é apresentada no APÊNDICE C, com uma tradução e adaptação elaborada pela autora. O documento original foi traduzido oficialmente para sete línguas (e uma versão resumida, para outras quatro), entretanto, ainda não há uma versão em português. A CSVPA tem buscado estratégias para estimular que as diretrizes sejam aplicadas e testadas em diferentes contextos e solicitado contribuições para a sua revisão com estudos de caso e sugestões.

áreas protegidas sem o reconhecimento dos SNS em seu interior, essa diretiva ressalta a importância de se promover estratégias de diálogo entre os grupos sociais a eles associados e os interlocutores da gestão pública, para a mediação dos conflitos identificados. O texto em questão reforça uma série de pontos abordados no congresso anterior, em Durban/2003, em consonância com a aprovação de novas políticas de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e tradicionais – como a UNDRIP – e o compromisso com a sua implementação (IUCN, 2008, p.42-43).

Nessa direção, a resolução aprovada em Barcelona, mencionada anteriormente, também expressa a necessidade de se adotar estratégias para garantir o consentimento prévio e informado desses grupos para a realização de qualquer ação que possa afetar, direta e/ou indiretamente, os seus sítios sagrados e o seu território de forma geral. Para tal, o documento traz a proposta de que os SNS sejam identificados como áreas de conservação comunitárias e que essas, por sua vez, sejam formalmente incorporadas às políticas públicas de proteção da natureza. Nessa resolução é ainda enfatizada a pertinência de se estimular a realização de pesquisas e projetos para a aplicação prática das diretrizes internacionais propostas pela IUCN e UNESCO para gestão de SNS em AP (WILD; MCLEOD, 2008).

Também foi aprovada, nessa mesma ocasião, a *Resolução 4.099 – Reconhecimento da diversidade de conceitos e valores da natureza*. Essa diretiva considera a conservação da natureza como uma ação humana enraizada em diversas culturas – envolvendo suas cosmovisões, práticas e tradições. E insta os membros da IUCN a reconhecer, promover, apoiar e incorporar diversas maneiras de entender a relação entre sociedade e natureza e o valor do mundo natural, a fim de ampliar os esforços interculturais para a conservação (IUCN, 2008, p.120-212).

Nesse evento de 2008, foi ainda de grande significância para o debate em questão a apresentação e ratificação do documento intitulado *Um anúncio dos guardiões dos sítios e territórios naturais sagrados*, elaborado por representantes de povos indígenas e outras populações tradicionais que participaram do congresso¹⁷⁶. Por meio dessa declaração, as lideranças presentes ressaltaram as ameaças a que muitos SNS estão sujeitos, enfatizando que esses territórios não podem ser analisados de forma dissociada das tradições culturais que os reconhecem e protegem. O texto também explicita a preocupação desses grupos com a transmissão dos saberes tradicionais associados às práticas espirituais e aos lugares sagrados

¹⁷⁶ Uma versão traduzida para o português dessa declaração está disponível em:

<http://livrozilla.com/doc/1203316/um-anuncio-dos-guardiões-dos-s%C3%ADtios-e-territórios-naturai...>, acesso em: mar./2017.

para as novas gerações. Salienta-se ainda a necessidade de apoio de instituições públicas e/ou não governamentais para o registro dessas informações e para a promoção de ações que valorizem esse conhecimento¹⁷⁷.

Posteriormente ao evento de Barcelona, os SNS também estiveram em destaque no *V Congresso Mundial da Natureza*, realizado em Jeju, na República da Coreia, em 2012¹⁷⁸. Nesse evento foi aprovada uma recomendação em apoio ao desenvolvimento de *protocolos comunitários bioculturais* como uma estratégia para se garantir o protagonismo e a autonomia dos guardiões de SNS – na *Recomendação 147 – Sítios Naturais Sagrados: apoio para protocolos dos guardiões e leis costumeiras face aos desafios e ameaças globais*.

Expressando a preocupação com as ameaças e pressões a que os SNS estão sujeitos – especialmente com relação aos impactos de projetos de desenvolvimento de infraestrutura e de exploração industrial de recursos naturais (como a mineração e a atividade madeireira) –, esses protocolos, construídos coletivamente, têm por finalidade estabelecer as diretrizes para a implantação de atividades que possam afetar esses territórios. Essa diretiva também inovou ao instar o setor empresarial a respeitar os direitos dos povos indígenas e a adotar os princípios e diretrizes para a proteção dos SNS. Além disso, foi destacada, na ocasião, a urgência em se desenvolver instrumentos legais para proteger a integridade biológica e cultural dessas áreas (IUCN, 2012, p.204).

Alguns exemplos desse contexto vem sendo documentados em produções cinematográficas como o *Mine: Story of a Sacred Mountain* (2009) – sobre uma montanha sagrada na Índia ameaçada pela proposta de exploração de uma mina de bauxita; o *Challenges of Sacred Groves* e *Guardianship of the Sacred Groves* (2012) – sobre o movimento comunitário nas Ilhas de Zanzibar, na Tanzânia/África, contra um projeto de construção de uma rodovia que interceptaria um bosque de figueiras, uma árvore sagrada para os Hindus; e o longa-metragem *Huicholes: the Last Peyote Guardians* (2014) – que retrata uma mobilização nacional no México contra a concessão de licenças para mineração no território sagrado do deserto de *Wirikuta*¹⁷⁹. Esses exemplos ilustram algumas situações de ameaça à integridade dos ambientes

¹⁷⁷ Disponível em: <http://www.sacredland.org/media/Custodians-Statement-WCC-Barcelona.pdf>, acesso em: fev./2017.

¹⁷⁸ Entre o Congresso de Barcelona e o de Jeju foi realizado também o III Workshop sobre a Iniciativa Delos, em *Inari*, na Finlândia, em 2010, que teve como tema *A diversidade de terras sagradas na Europa* (MALLARACH; PAPAYANNIS; VÄISÄNEN, 2012).

¹⁷⁹ Disponíveis em: <https://vimeo.com/58632407> e <https://vimeo.com/58897622>; <https://vimeo.com/12397686>; <https://huicholesfilm.com/>, respectivamente (Acesso em jul./2016).

– a que tanto as AP como os SNS estão sujeitos – o que vem reforçando a busca por sinergias na articulação entre as estratégias de gestão desses territórios.

No congresso de Jeju/2012 foi aprovada também a *Resolução 009*, que considera que instituições religiosas e outros *grupos baseados na fé* podem ser valiosos aliados na proteção da natureza. Reconhecendo que muitas dessas organizações são proprietárias de santuários naturais que guardam SNS, bem como a sua influência no comportamento e nos sistemas de valores da sociedade, essa diretiva encoraja o estabelecimento de alianças e parcerias entre elas e as organizações ambientalistas, reforçando a valorização da vida a partir de princípios éticos de sustentabilidade e justiça social (IUCN, 2012, p.16).

3.3.3 Os valores espirituais da natureza como fonte de inspiração para uma transformação global

Dentre os grandes eventos mundiais que se configuram como marcos referenciais para o debate sobre os SNS em AP, cabe destacar, ainda, o *VI Congresso Mundial de Parques*, realizado em novembro de 2014, em Sidney/Austrália. Com o tema *Parques, Pessoas, Planeta: inspirando soluções*, a sua concepção teve como propósito a concepção de formas inovadoras de *inspirar* as pessoas a buscarem uma conexão mais profunda com a natureza, envolvendo seus corações e mentes para gerar bem-estar físico, psicológico e espiritual. Essa edição do evento – realizada 11 anos depois do emblemático congresso anterior, de Durban/África do Sul, em 2003 – avançou nas propostas de inserção social na gestão das AP e demonstrou que os casos mais bem-sucedidos de conservação no mundo são aqueles que promovem parcerias com diversos setores da sociedade.

Na busca da construção de uma noção de conservação da natureza fundamentada no envolvimento da sociedade e no sentido de pertencimento, os SNS foram tema de diversas iniciativas durante o evento. Dentre elas, destaca-se o *workshop* intitulado *Significância Cultural e Espiritual da Natureza no Manejo e Governança de Áreas Protegidas*, que agregou gestores de AP, representantes de povos indígenas e populações locais, líderes religiosos e de organizações da sociedade civil¹⁸⁰. Dessa atividade resultaram a formação de uma rede de pessoas interessadas no tema; a proposta de construção de um sítio eletrônico para dar suporte à iniciativa; o desenvolvimento de módulos de formação para apoiar processos de capacitação

¹⁸⁰ *Side Event Network and Best Practice Guidelines on the Cultural and Spiritual Significance of Nature in Protected Area Management and Governance* (Disponível em: <csvpa4IUCN.wordpress.com/projects/IUCN-world-parks-congress-2014/side-event-network-and-best-practice-guidelines-on-the-cultural-and-spiritual-significance-of-nature-in-protected-area-management-and-governance/>. Acesso em: 24/02/2016).

presenciais ou virtuais sobre a temática¹⁸¹; além de contribuições para a revisão e o aprimoramento das diretrizes para o manejo de SNS em AP da IUCN (WILD; MCLEOD, 2008), com previsão de uma publicação revisada e atualizada deste documento em 2017¹⁸².

O documento final desse congresso de 2014, intitulado *A Promessa de Sidney*, foi proposto como um ponto de referência para uma transformação no processo de gestão das AP, reafirmando-se o papel dessas áreas em oferecer soluções inspiradoras e enfoques inovadores para grandes desafios mundiais como a redução da pobreza e da desigualdade social, a contenção de desastres ambientais e a perda da diversidade biológica, além de contribuírem como fonte de estímulo à paz, à saúde e ao bem estar da sociedade e do planeta. Entre os diversos compromissos formalizados no documento, 49 recomendações foram consideradas por Mallarach (2014) como diretamente relevantes para o trabalho da CSVPA e para a temática dos SNS¹⁸³.

É importante salientar que nesse congresso foi reafirmado e reforçado um apelo mundial para a adoção do que está sendo denominada de *uma nova ética na conservação*, fundamentada em noções de justiça, equidade, reciprocidade e respeito para com os diversos grupos sociais, além da integração entre diversidade biológica e sociocultural. *A Promessa de Sidney* também convoca os estados nacionais e organizações ambientalistas a desenvolverem mecanismos concretos de reparação e restituição de terras aos povos indígenas e outros grupos tradicionais impactados pela criação de áreas protegidas. Um exemplo emblemático dessa situação ocorreu na Austrália, em 1985, onde – em um ato simbólico que ficou conhecido como *Handback* –, o governo nacional retornou os direitos à posse do território do Parque Nacional de Uluru-Kata Tjuta ao povo aborígene¹⁸⁴. Essas concepções, em nível mundial, vêm se tornando centrais para o debate sobre a proteção dos SNS nos diversos países em que essa relação é relevante.

O último *Congresso Mundial de Conservação da Natureza* foi realizado em Honolulu, no Havaí/EUA, em setembro de 2016. O tema do evento – *O Planeta na Encruzilhada* – faz

¹⁸¹ Nessa direção, a CSVPA lançou o *Culture & Spiritual Nature Programme*, um programa voltado para a formação de pessoas para o reconhecimento e a promoção da significância cultural e espiritual da natureza no manejo e governança de AP. Este programa é capitaneado pelo *The Mountain Institute* e financiado pelo *The Christensen Fund* (Fonte: sítio eletrônico da CSVPA).

¹⁸² Além desse workshop, outros fóruns de discussão sobre SNS no WCP de 2014 foram: Sessão 17 - *Avançando na proteção de SNS e terras indígenas na agenda global de áreas protegidas*; Sessão 29 - *Bem estar e SNS em áreas protegidas e sítios do patrimônio mundial*; e Oficina 50 - *Significado cultural e espiritual da natureza em áreas protegidas* (Fonte: sítio eletrônico da IUCN).

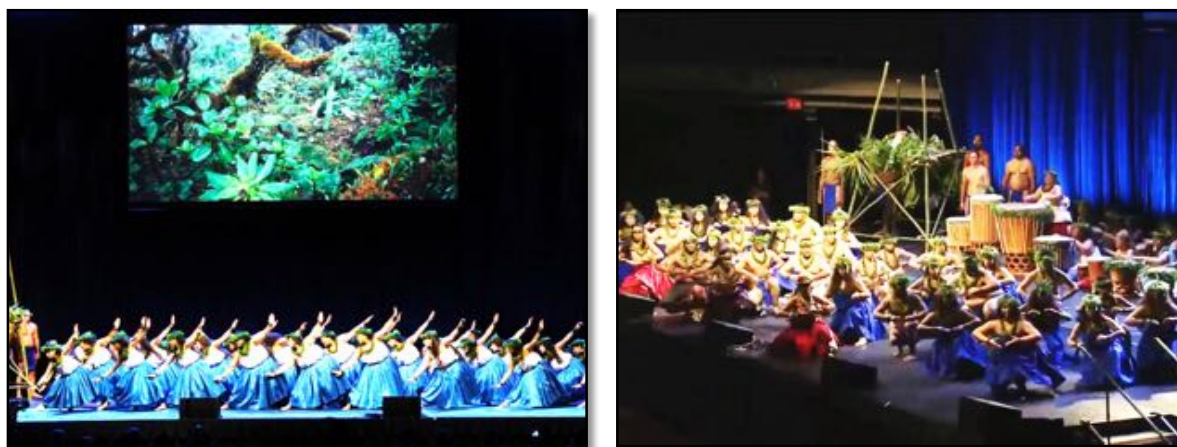
¹⁸³ Representando cerca de um terço do total de recomendações que constam no documento (Fonte: <http://csvpa.org/policy/csvpa-IUCN-policy/>, acesso em fev./2016).

¹⁸⁴ Mais informações disponíveis em: <https://parksaustralia.gov.au/uluru/pub/fs-handback.pdf>, acesso em fev./2016).

um alerta para a gravidade da situação planetária com o iminente risco de colapso dos ecossistemas, a ampliação dos efeitos das mudanças climáticas e as taxas cada vez mais elevadas de extinção da biodiversidade. A convocatória do evento conclama participantes de todo o mundo para a urgência na implementação de mecanismos que permitam transformar esse cenário. Afirmar ainda que, entre o *pessimismo desalentador* – que alega ser tarde demais para se evitar uma catástrofe – e o *otimismo cego* – que nega a emergência da conjuntura atual –, há um caminho alternativo, que considera que a conservação da natureza e o progresso humano não são necessariamente excludentes e incompatíveis. Não obstante, tal empreitada implica em um grande desafio coletivo de mudança de paradigmas civilizatórios e de adoção de novas práticas que somente obterão êxito com a construção de parcerias entre os mais diversos setores da sociedade¹⁸⁵.

Nesse contexto, os SNS e os valores espirituais da natureza emergiram novamente como um tema-chave para o debate, inspirando e renovando a perspectiva de reconexão entre sociedade e natureza como uma premissa para a conservação. Essa ancoragem foi marcada desde a abertura do evento, quando foi realizada uma cerimônia ritualística dos povos tradicionais havaianos, conforme ilustram as imagens reproduzidas na Figura 10.

FIGURA 10 – Imagens da cerimônia de abertura do *World Conservation Congress* – Havai/2016
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



Além disso, a relação entre espiritualidade e conservação foi um dos assuntos de destaque nesse evento, que contou com mais de 1500 sessões de trabalho. As conexões entre espiritualidade e conservação foram o tema de um dos cinco eventos principais na programação do congresso – denominados de *High Level Dialogues* –, que contou com a participação de

¹⁸⁵ Fonte: <iucnworldconservationcongress.org>. Acesso em 21/07/2016.

líderes espirituais de diversas tradições religiosas¹⁸⁶; de uma jornada específica intitulada *Spirituality and Conservation Journey*¹⁸⁷ e também parte de uma outra mais ampla, a *Nature and Culture Journey*¹⁸⁸.

Na ocasião, foi aprovada a *Resolução 033 – Reconhecimento dos Significados Culturais e Espirituais da Natureza em Áreas Protegidas*, uma diretiva que não apenas reafirma as recomendações dos congressos anteriores sobre o tema, como reforça a importância de construir capacidade institucional para promover o reconhecimento dos valores destacados anteriormente, a partir da formação dos atores que atuam diretamente na gestão de AP (IUCN, 2016, p.83-84)¹⁸⁹.

Também se destacou, nesse evento, a aprovação de uma das decisões possivelmente mais significativas na história da IUCN com relação à perspectiva de integração dos povos nativos nos debates sobre políticas públicas de conservação da natureza – a criação de uma categoria de filiação a essa rede voltada especificamente a contemplar organizações desses grupos sociais, com o mesmo *status* das agências governamentais e instituições ambientalistas da sociedade civil (Resolução 004: *Including indigenous peoples' organisations in the structure of the Union* – IUCN, 2016, p. 22).

3.3.4 Desafios e potencialidades para a integração dos SNS à gestão de áreas protegidas

Diante da retrospectiva e dos elementos apresentados, vários autores consideram que, a despeito de não existir ainda uma legislação específica de âmbito mundial aplicável explicitamente aos SNS, o conjunto de convenções, acordos, recomendações, resoluções e diretrizes internacionais indiretamente relacionados a essa temática representa uma base sólida orientadora para o reconhecimento e a proteção dessas áreas, ao redor do mundo. Entretanto, com algumas exceções, esse movimento parece ser ainda pouco conhecido e aplicado na maioria dos países, com poucos reflexos em políticas nacionais e ações governamentais diretas.

¹⁸⁶ O registro audiovisual desse evento pode ser acessado em: https://www.youtube.com/watch?v=_OODWv7itPw, acesso em: mar./2017.

¹⁸⁷ Programação disponível em: http://www.iucnworldconservationcongress.org/sites/default/files/spiritualityandconservationjourney_24_aug_2016_1.pdf, acesso em: mar./2017.

¹⁸⁸ Programação disponível em: http://cmsdata.iucn.org/downloads/wh_nat_cult_programme.pdf acesso em: mar./2017.

¹⁸⁹ Do original em inglês *Recognising cultural and spiritual significance of nature in protected and conserved areas*.

Esse cenário, conforme salienta Higgins-Zogib (2007), tanto pode ser vislumbrado como um problema ou como uma grande oportunidade para avançar na construção de apoio social para o movimento de proteção da natureza. Nessa última direção, as áreas protegidas têm sido reafirmadas como espaços estratégicos para a efetivação de iniciativas de salvaguarda dos SNS e para a integração dos valores culturais e espirituais aos processos de conservação da biodiversidade (PUNGETTI, OVIEDO, HOOKE, 2012; THORLEY; GUNN, 2007; VERSCHUUREN; WILD, 2012; WILD; MCLEOD, 2008).

Dessa forma, nos últimos anos, propostas para o reconhecimento dos SNS como parte dos sistemas oficiais de áreas protegidas passaram a ser defendidas por vários pesquisadores e organizações governamentais e não governamentais. Iniciativas com esse objetivo vêm sendo, progressivamente, implementadas em alguns países como a Índia, a China, a Austrália, os Estados Unidos, o México, a Guatemala e a Colômbia (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; HARMON; PUTNEY, 2003; THORLEY; GUNN, 2007; WILD; MCLEOD, 2008).

Essa estratégia de incorporar os SNS na gestão das AP tem sido defendida prioritariamente como uma forma de assegurar a proteção dos sítios, especialmente quando estes vêm sofrendo crescentes ameaças externas. Entretanto, também se reconhece que esse direcionamento pode trazer contribuições significativas para as áreas protegidas, ao potencializar o desenvolvimento de sinergias entre os processos de conservação da biodiversidade e os compromissos de participação e inclusão social das populações locais na sua gestão. Além disso, considerando a variedade de ambientes abrangidos pelos SNS e a sua ampla distribuição no planeta, alguns pesquisadores argumentam que o reconhecimento desses sítios como parte dos sistemas oficiais de AP poderia também contribuir para ampliar e aprimorar a representatividade dessa rede ao redor do mundo (THORLEY; GUNN, 2007).

Entretanto, integrar os SNS às políticas nacionais de proteção da natureza representa um desafio complexo – e as consequências dessa incorporação devem ser cuidadosamente avaliadas, bem como as suas possíveis desvantagens. Conforme discutem Dudley e colaboradores (2010, p.20), "muitas perguntas permanecem sobre se, quando e como os SNS podem ser reconhecidos como áreas protegidas". Os esforços nessa direção somente poderão avançar quando estratégias concretas para o diálogo entre administradores de AP e os povos tradicionais e outros grupos relacionados aos SNS puderem ser asseguradas, agregando também outras parcerias nesse processo.

Mas apenas o estabelecimento de canais de diálogo parece não ser suficiente para garantir o protagonismo dos guardiões dos SNS na tomada de decisão sobre medidas que afetem

o uso dessas áreas. Como assinala Higgins-Zogib (2007), "a menos que os conservacionistas comecem a ver a natureza como as populações locais a entendem, as tentativas de trabalhar com esses grupos serão sempre imperfeitas". Nessa direção, é fundamental que se compreenda o importante papel que as AP desempenham na proteção de valores culturais e espirituais que, assim como a biodiversidade, também estão em risco. Dessa maneira, é essencial que valores relacionados com a sacralidade da natureza sejam tratados com cuidado e respeito, permitindo-se a integração de diferentes visões de mundo e de diversas formas de se relacionar com o ambiente no cotidiano de gestão das áreas protegidas.

Diante disso, o êxito dessa proposta dependerá da capacidade de serem desenvolvidas estratégias inovadoras de gestão das áreas protegidas, capazes de integrar políticas públicas socioculturais e de proteção da natureza em iniciativas que busquem o fortalecimento de parcerias entre a gestão pública e os grupos sociais, contribuindo, assim, para a superação das tensões históricas mencionadas anteriormente. É primordial considerar, ainda, conforme vêm destacando diversos autores, que esse é um processo em construção, que somente poderá ser bem-sucedido a partir do efetivo engajamento dos países onde a ocorrência de SNS é relevante, tanto para a aplicação das diretrizes internacionais na gestão dos sítios de seus territórios, como para a formulação de políticas públicas nacionais com esse objetivo.

Sem pretender esgotar o debate sobre o assunto, buscou-se delinear, nesse capítulo, os principais desafios e potencialidades que vêm sendo identificados, no âmbito global, para o reconhecimento dos valores espirituais das áreas protegidas em políticas públicas, bem como as tendências em curso. À luz das diretrizes e experiências internacionais, os SNS vêm representando uma temática inspiradora para novas leituras da indissociabilidade entre sociedade e natureza e para o resgate da sacralidade dessa relação. Assim, considerando a crescente importância que esse tema tem assumido nos últimos anos no cenário internacional nos fóruns sobre políticas de conservação da natureza, busca-se refletir sobre os desafios que essa temática assume no contexto brasileiro, o que será tema do próximo capítulo.



CAPÍTULO 4 – *SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS DO BRASIL: REVELANDO O GIGANTE DESCONHECIDO*

*Bem aventuradas gentes,
para as quais cada toca
se lhes transforma em uma ermida,
cada risco é uma cruz, cada penha um altar,
e cada pedra uma imagem.
(Alexandre Rodrigues Ferreira)*

Com uma vasta dimensão territorial e variedade de ambientes terrestres e aquáticos, o Brasil é um dos países com maior riqueza biológica no mundo¹⁹⁰. Com cerca de 8,5 milhões de km², o Brasil ocupa quase metade do continente sul americano. É o quinto maior país do mundo em extensão territorial, aos quais se somam, ainda, 3,5 milhões de km² de costa marítima¹⁹¹. Estima-se que nele ocorram 40% das florestas tropicais e 14% das espécies de plantas e animais do planeta (LEWINSOHN; PRADO, 2005).

Aliada à exuberância natural, o Brasil também abriga uma expressiva pluralidade social – representada por povos indígenas, comunidades remanescentes de quilombo e outras populações tradicionais –, que revela uma diversidade cultural tão rica quanto a biológica.

Os indígenas no Brasil estão representados na atualidade por 252 povos¹⁹² e uma população de quase 900 mil pessoas¹⁹³. Em contraste com a época da chegada dos colonizadores europeus no território brasileiro – quando se reportam que existiam mais de mil povos e uma população estimada entre dois e quatro milhões de indivíduos – os povos indígenas sofreram uma drástica redução até a década de 1970, quando se avalia que a população total chegou a meros 70 mil. Nas últimas décadas, entretanto, vem ocorrendo um crescimento expressivo desse segmento da população – consideravelmente superior à média nacional –, tanto pelo aumento da taxa de natalidade quanto por processos de *emergência* e *etnogênese* de novos grupos

¹⁹⁰ Estima-se que existam cerca de 1,8 milhões de espécies no país, boa parte delas ainda não descrita pela ciência (Fonte: <http://www.sibbr.gov.br/areas/?area=biodiversidade>, acesso em: mar./2017).

¹⁹¹ Fonte: <<http://www.brasil.gov.br/governo/2009/11/territorio>>, acesso em: nov./2016.

¹⁹² Um número varia de acordo com a classificação etnográfica adotada pela fonte.

¹⁹³ É importante destacar que os povos indígenas foram incluídos no censo demográfico nacional do IBGE somente em 1991. As pesquisas indicam a existência de 897 mil indivíduos autodeclarados como indígenas no Brasil, presentes em todos os Estados da federação, sendo aproximadamente 60% na zona rural e 40% em áreas urbanas. A situação demográfica dos diversos povos, entretanto, pode ser consideravelmente diferenciada: 24 etnias tem uma população de no máximo 100 pessoas; 86 povos têm entre 100 e 500; 42 têm entre 500 e mil; 70 têm entre mil e cinco mil e apenas 27 têm mais de cinco mil indivíduos. Ainda existem pelos menos 60 grupos de povos indígenas não contatados no país e 48 etnias têm territórios que ultrapassam as fronteiras nacionais. Na atualidade, cerca de 150 línguas indígenas faladas no território nacional e 17% da população indígena não é fluente em português (RICARDO; RICARDO, 2017 e website da FUNAI – com base nos dados do Censo do IBGE de 2010).

miscigenados que passam a reivindicar pública e oficialmente a condição de indígena. Apesar desse incremento populacional, os indígenas representam apenas 0,4% do total da população do país¹⁹⁴.

As comunidades remanescentes de quilombo ou quilombolas são segmentos étnicos da população nacional constituídos por descendentes dos escravos negros que, no processo de resistência à escravidão, originaram grupos que ocupam um território comum e compartilham características culturais. Embora o sistema escravagista – que, segundo estimativas, foi responsável pela entrada, no Brasil, de mais de 3,5 milhões de prisioneiros oriundos do continente africano – tenha sido abolido em 1888, ele continua presente perpassando as relações socioculturais da sociedade brasileira. Assim, o reconhecimento de direitos socioculturais e territoriais específicos para esses grupos é fruto de várias e heroicas resistências ao modelo opressor instaurado no Brasil Colônia e do reconhecimento, ainda que tardio, dessa injustiça histórica¹⁹⁵. Estima-se que existam mais de duas mil comunidades quilombolas no país¹⁹⁶.

As denominadas *populações tradicionais* abrangem um rico e diversificado conjunto de grupos sociais de múltiplas origens e modos de vida característicos, adaptados a determinados ambiente. Além dos povos indígenas e quilombolas, elas também são representadas por: andirobeiras, apanhadores de sempre-vivas, caatingueiros, caiçaras, castanheiros, catadoras de mangaba, ciganos, cipozeiros, extrativistas, faxinalenses, comunidades de fecho e fundo de pasto, geraizeiros, ilheus, isqueiros, morroquianos, pantaneiros, pescadores artesanais, piaçaveiros, pomeranos, povos de terreiro, quebradeiras de coco babaçu, retireiros, ribeirinhos, seringueiros, vazanteiros e veredeiros, entre outros. De acordo com as estimativas, elas contemplam cerca de 25 milhões de pessoas no Brasil, ocupando quase um quarto do território nacional¹⁹⁷. Além disso, o Brasil recebeu, ao longo de sua história, diversos fluxos migratórios de populações oriundas de inúmeros países, favorecendo a formação de uma nação multicultural, que se destaca, também, por uma rica diversidade religiosa.

Contrariando a tese da secularização - do abandono das crenças mágico-religiosas na medida em que se adere a uma abordagem materialista do mundo, pautada na racionalidade

¹⁹⁴ O último censo, de 2010, indica que a população brasileira é de cerca de 190 milhões.

¹⁹⁵ Fonte: <https://uc.socioambiental.org/territorios-de-ocupacao-tradicional/territorios-remanescentes-de-quilombos>, acesso em: mar./2017.

¹⁹⁶ Dados da Comissão Pró Índio de São Paulo.

¹⁹⁷ Grupos que fazem parte da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (Fonte: Portal *Ypadê* (Disponível em: <<http://portalypade.mma.gov.br/>>, acesso em: jul./2016).

científica -, a importância dada à religião pela população brasileira é expressiva. Segundo dados compilados por Neri (2011) - com base no último levantamento censitário nacional, realizado em 2010 pelo IBGE -, mais da metade da população declara manter uma religiosidade ativa, frequentando costumeiramente cultos de algum credo, e mais de 90% considera a religião importante. Assim, a religiosidade continua sendo uma marca indelével do povo brasileiro.

Ainda que o Brasil seja reconhecido como um país majoritariamente cristão, a história revela um cristianismo permeado de elementos de várias culturas religiosas - onde a devoção católica portuguesa se mistura, na prática popular, aos ritmos e crenças das religiões africanas e à força simbólica das culturas indígena. Para Daldoce Júnior (2011) as expressões religiosas nacionais consistem, na verdade, em uma grande colcha de retalhos.

Além disso, novas emergências no campo religioso vem caracterizando o panorama do país na contemporaneidade. Nos últimos anos, vem-se observando no Brasil um fenômeno de diversificação e incremento das crenças religiosas no país, que chegam a mais de 50 categorias diferenciadas (NERI, 2011).

Ao mesmo tempo em que o número de indivíduos vinculados ao catolicismo tem diminuído nas últimas décadas, enquanto o pentecostalismo emerge com vigor, aumentou também o percentual daqueles que se declaram *religiosos sem religião*, ligados a linhas espiritualistas que não necessariamente estão vinculadas a instituições formais. Diversas filosofias orientais têm se propagado pelo país e é crescente a parcela da população que se declara seguidora de múltiplas crenças, evidenciando as porosidades das fronteiras entre as religiões instituídas.

Para Daldoce Júnior (2011, p.399)

Esta atmosfera que combina sincretismo, liberdade de culto e pouca formação doutrinária das pessoas permite que magia e religião convivam e se permeiem mutuamente, não sem conflitos ou discriminações, mas com tamanha permeabilidade que é, de fato, difícil separar uma da outra. Quer teólogos, quer antropólogos podem verificar: esta colcha de retalhos chamada Brasil confessa tantos múltiplos credos quantos são os seus habitantes.

Assim, o campo religioso na sociedade brasileira é entendido como plural e complexo, caracterizado não só pela diversidade de crenças, mas também pelo dinamismo nas práticas e por um intenso trânsito entre elas.

Considerando esses antecedentes e o fato de que os *sítios naturais sagrados* (SNS) são uma expressão da integração entre natureza e cultura (VERSCHUUREN *et al.*, 2010), é possível inferir que a ocorrência desses sítios seja também significativa no Brasil. No entanto, conforme abordado anteriormente, em meio a um substancial conjunto de publicações

internacionais e bases de dados com informações sobre SNS de todos os continentes, chama a atenção que sejam raras as referências ao contexto brasileiro (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015a)¹⁹⁸.

Nesse contexto, como explicar essa aparente lacuna de conhecimento sobre o Brasil na literatura internacional especializada relacionada aos SNS e aos valores culturais e espirituais da natureza? Quais são os principais sítios sagrados do país e suas características? Eles vêm sendo reconhecidos e protegidos em políticas públicas? Esses questionamentos inspiraram a condução de uma investigação exploratória – com base em levantamento bibliográfico – visando ilustrar a diversidade de SNS do território brasileiro e interpretar como essa temática vem sendo abordada nas pesquisas acadêmicas e nas políticas públicas nacionais.

Como resultado da pesquisa bibliográfica em bases de publicações científicas e das indicações de referências provenientes da pesquisa colaborativa realizada a partir da Rede SNS Brasil – descritas no Capítulo 2 –, foram identificados mais de 480 lugares no território nacional¹⁹⁹ que podem ser considerados SNS, de acordo com a definição de Wild e McLeod (2008), mencionada anteriormente. Eles incluem 104 elevações montanhosas, 122 cavidades naturais, 99 corpos hídricos, 30 formações florestais ou árvores, 50 formações rochosas, 30 formações costeiro-marinhas, 30 caminhos de peregrinações, 21 cidades, localidades ou regiões e, ainda, 36 lugares classificados como diversos. Esse inventário resulta da análise de cerca de 450 publicações, tanto acadêmicas como não acadêmicas²⁰⁰.

Como não seria pertinente aos objetivos desta tese descrever todos os SNS mapeados no território nacional, buscou-se, neste capítulo, ilustrar a variedade de tipologias, significados e usos desses espaços. A lista completa dos SNS registrados no Brasil nesta investigação está apresentada no APÊNDICE D e as respectivas referências bibliográficas, no APÊNDICE E. Assim, a partir de exemplos emblemáticos desse conjunto, são destacados alguns elementos para a compreensão do contexto geral dessa problemática e examinadas algumas implicações

¹⁹⁸ No período dessa compilação, os únicos SNS brasileiros registrados nas fontes bibliográficas e bases de informações internacionais sobre o tema foram o Santuário de Bom Jesus da Lapa/BA (no *Places of Peace and Power*) e o Sistema do Rio Xingu/PA, na região amazônica (no *Sacred Land Film Project*). Há ainda dois estudos realizados no Brasil referenciados nos anais do seminário internacional *Sacred Natural Sites: Biological and Cultural Diversity* (UNESCO, 1998) que fazem menção à religiosidade de alguns grupos sociais nacionais sem, no entanto, associá-la a sítios sagrados.

¹⁹⁹ Incluindo os 60 SNS registrados em Fernandes-Pinto e Irving (2015a).

²⁰⁰ Para fins de organização das informações, os SNS foram agrupados por tipologia de elemento natural e, secundariamente, por grupo social ou religião a eles associados.

que diferentes formas de consagração desses espaços podem ter para a proteção da natureza, como será abordado a seguir.

4.1 ENTRE SANTOS, ENCANTADOS E ORIXÁS

Representados por uma ampla gama de tipologias de elementos naturais – entre cavidades naturais, elevações montanhosas, matas, corpos hídricos, formações rochosas, ambientes costeiro-marinhos e outros – os SNS do Brasil são muito variados e estão distribuídos por todas as regiões e biomas do país²⁰¹, tanto em áreas rurais como em núcleos urbanos, associados a múltiplas práticas e manifestações culturais. Alguns sítios são consagrados nacionalmente, atraindo visitantes e peregrinos de várias partes do Brasil e, inclusive, de outros países. Outros são conhecidos apenas localmente.

Dentre a diversidade de SNS registrado no Brasil com a pesquisa, há referências a lugares sagrados reconhecidos por uma ampla gama de grupos sociais – tanto povos indígenas e tradicionais como linhas religiosas e filosofias espiritualistas²⁰², dentre as quais destaca-se o catolicismo, o neopentecostalismo²⁰³, o espiritismo²⁰⁴, as religiões de matriz afrobrasileira²⁰⁵ e as tradições oriundas de filosofias orientais.

Além dessas religiosidades mais conhecidas e estudadas no Brasil, há registros na literatura consultada de um movimento emergente e crescente no país, das denominadas *religiosidades alternativas, não convencionais* ou, ainda, *Nova Era* (do inglês *New Age*) (MALTA, 2016; SIQUEIRA, 2010)²⁰⁶. Representadas por diversas linhas que podem se autodenominar como doutrina, filosofia, escola, ordem, cidade, fraternidade, estilo de vida, entre outras terminologias, elas costumam ser vivenciadas como formas distintas das práticas

²⁰¹ Seis biomas estão representados no território nacional: Amazônia, caatinga, cerrado, mata atlântica, pantanal e pampa (Fonte: <http://www.sibbr.gov.br/areas/?area=biodiversidade#biomas>). Soma-se a esses biomas terrestres, ainda, o marinho costeiro.

²⁰² Não se propôs, na tese, a adentrar no intenso e polêmico debate teórico sobre classificações e categorizações das linhas religiosas no Brasil, atendo-se a seus aspectos mais gerais.

²⁰³ O neopentecostalismo é uma vertente mais recente e dinâmica do evangelicismo, que surgiu no Brasil na década de 1970 e se configura como a religião que mais cresceu no país nas últimas duas décadas (MARIANO, 2005).

²⁰⁴ Doutrina que surgiu na França no século XIX, fundamentada na obra de Allan Kardec, e que encontrou um solo fértil no Brasil - o país com maior número de adeptos dessa religião no mundo.

²⁰⁵ Essas tradições incluem uma grande variedade de linhas religiosas, como o Candomblé (originário da África), a Umbanda (doutrina nascida no Rio de Janeiro, tendo como fundador Zélio de Moraes), o Terecô, o Tambor de Mina, entre outras.

²⁰⁶ Doravante denominadas genericamente somente como religiosidades alternativas, incluem linhas como esoterismo, misticismo, neoxamanismo, neopaganismo, druidismo, *wicca*, entre outros.

religiosas ocidentais convencionais. Essas manifestações estão inseridas em dinâmicas complexas que dificultam a sua classificação e não há dados censitários sobre a maioria delas. Mas algumas pesquisas apontam que esses movimentos vêm crescendo consideravelmente nas últimas décadas, inclusive se difundindo para outros países a partir de matrizes localizadas no Brasil, como ocorre na região do Planalto Central e na Amazônia (SIQUEIRA, 2010)²⁰⁷.

Ademais, também são registrados SNS associados a sítios arqueológicos que apresentam vestígios de uso cerimonial de povos pré-históricos (SANTOS; BRITO, 2011) e formações megalíticas²⁰⁸ atribuídas a povos ainda mais antigos e desconhecidos (AFONSO; NADAL, 2014).

As origens e as razões da sacralidade desses sítios podem ser muito diversificadas, variando de acordo com as suas características naturais e as crenças dos grupos sociais que os consagram. As narrativas sobre os SNS registrados no Brasil envolvem desde os mitos de origem de povos indígenas; a vinculação com espíritos ancestrais, divindades ou santos; até relatos sobre a ocorrência de fenômenos ufológicos e portais dimensionais de acesso ao mundo intraterrestre e civilizações ocultas (LANGER, 2001). Alguns desses lugares estão particularmente relacionados a eventos que marcaram a história de um dado grupo social ou a episódios da vida de personalidades veneradas popularmente – como o Padre Anchieta, no Espírito Santo; o Padre João Maria, na região do Contestado nos estados do Paraná e Santa Catarina; o Padre Cícero e Antônio Conselheiro, no sertão nordestino, entre outros.

Os SNS no Brasil são palco de múltiplas práticas sociais e formas de consagração, que podem ser eventuais ou frequentes (variando entre cotidianas, periódicas, sazonais ou anuais). As atividades neles realizadas envolvem desde práticas individuais de prece, oração, meditação e contemplação, até a celebração coletiva de cultos, missas, batismos, romarias, procissões e peregrinações²⁰⁹, encontros ou festividades religiosas, que chegam a reunir milhares de pessoas.

²⁰⁷ Pode-se dizer que a religião também é um produto de exportação brasileiro.

²⁰⁸ Termo utilizado para designar construções feitas na antiguidade com grandes blocos de rocha empilhados, aos quais se atribui funções religiosas, funerárias ou astronômicas.

²⁰⁹ Entende-se por *romaria* o afluxo de um grande número de pessoas a um determinado local em datas específicas, motivado por festividades e celebrações religiosas, com as que ocorrem em Bom Jesus da Lapa/BA. As *procissões* consistem em deslocamentos espaciais coletivos de um lugar determinado para outro específico (como o Círio de Nazaré, em Belém do Pará). O termo *peregrinação*, por sua vez, é utilizado como referência a trajetos – muitos deles históricos ou ancestrais - percorridos individualmente ou em pequenos grupos, tendo por motivação o desejo de vivenciar experiências de cunho espiritual. Um debate mais aprofundado sobre esses conceitos é apresentado em Steil (1996 e 2003) e em Steil e Carneiro (2008).

Em função dessas manifestações, alguns SNS se tornaram também importantes pólos de turismo regional (TRAVASSOS; MAGALHÃES; BARBOSA, 2011).

Os múltiplos contextos geográficos e socioeconômicos nos quais os SNS registrados no Brasil estão inseridos e a diversidade de práticas realizadas nesses espaços podem resultar, ainda, em diferentes implicações para a proteção da natureza. A literatura especializada enfatiza, por um lado, a tendência desses lugares serem resguardadas pelos grupos sociais via regras de uso e ocupação que buscam garantir a manutenção de suas características naturais, dada a sua importância cultural (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; THORLEY; GUNN, 2008; VERSCHUUREN *et al.*, 2010). Sob outra perspectiva, entretanto – como indicam as referências nacionais consultadas –, também podem ser observados diversos impactos ambientais negativos decorrentes principalmente da visitação intensiva, da extração de recursos naturais, da acumulação de resíduos e de práticas com risco de ocasionar incêndios florestais (BRITO, 2005; CAMPOS; SANTANA; LUIZ, 2008; CAVALCANTE, 2007 e 2008; MALTA, 2016).

No contexto das matrizes religiosas católicas, diversos símbolos doutrinários materiais são frequentemente associados aos sítios naturais de importância religiosa – desde imagens sacras, cruzeiros, oratórios e altares, até grandes estátuas – neles instalados como uma forma de consagração. Também são comuns intervenções estruturais que visam facilitar o acesso e a circulação dos fiéis – com a instalação de escadas, rampas, corrimões, bancos e aparatos de iluminação. Em diversos locais foram edificadas igrejas ou templos para a celebração dos ritos religiosos, com a natureza representando um *pano de fundo* para as cerimônias. Algumas datas de referência marcam a ocorrência de festividades e celebrações especiais, como a semana santa, a passagem do ano e dias atribuídos a determinados santos populares, levando à concentração de um grande número de indivíduos nos locais em um curto período de tempo (BRITO, 2006; TRAVASSOS; MAGALHÃES; BARBOSA, 2011).

Para as tradições de matriz afrobrasileira, para os povos indígenas e outras populações tradicionais no Brasil – especialmente aquelas cuja religiosidade está associada a cultos de encantaria e pajelança²¹⁰ – as referências indicam que é a natureza, em si mesma, sacralizada. Na cosmovisão desses grupos, os SNS são comumente percebidos como morada de divindades ou espíritos ancestrais e locais dotados de uma energia especial ou uma força vital poderosa²¹¹.

²¹⁰ Manifestações religiosas sincréticas de características mágicas que envolvem santos católicos, crenças e práticas caboclas, afrobrasileiras e indígenas (FERRETTI, 2008).

²¹¹ Denominada de *axé* pelas religiões de matriz africana.

Uma vez que a natureza se constitui no elemento central de reverência, essas tradições frequentemente estão imbuídas de uma certa ética ambiental e por isso são consideradas, na literatura especializada, como *religiões da terra ou da natureza* (MALTA, 2016; SIQUEIRA, 2010). Os rituais e cerimônias realizados por esses grupos nas áreas naturais – de forma individual ou coletiva – visam o contato com o mundo espiritual, a purificação e a energização, por meio de práticas que podem envolver cantos e danças; ofertas de alimentos, bebidas, flores ou objetos (como recipientes com água, velas ou adornos); e também sacrifícios animais (VERGER, 1999).

Alguns sítios se constituem importantes centros de referência para a identidade cultural de determinados grupos sociais tradicionais e são marcos territoriais de eventos mitológicos, como o surgimento de um determinado povo na superfície terrestre (ANDRELLO, 2012). Outros SNS representam lugares históricos porque foram palco de contato entre grupos étnicos ou de batalhas contra conquistadores. Alguns estão relacionados, ainda, com esconderijos ou rotas de fuga que permitiram a sobrevivência de determinados grupos frente à ação de tropas colonizadoras (CORREIA, 2013).

Em contraste com os sítios sagrados reconhecidos por religiões institucionalizadas como o catolicismo – nos quais muitas vezes são implantadas diversas estruturas físicas voltadas para a sua consagração –, os locais venerados por povos indígenas tendem a ser mantidos sem ocupação e/ou intervenções humanas mais diretas. Existem também aqueles sítios que somente podem ser visitados em condições especiais, por indivíduos preparados em ritos iniciáticos²¹², envoltos no manto do *segredo*. Há, ainda, locais reservados unicamente aos seres do plano espiritual – que não devem ser adentrados pelos seres humanos, sob risco de severas punições em caso de eventuais transgressões (FERRETTI, 2008; MARQUES, 1999).

Com relação ao amplo e eclético universo das religiosidades alternativas no Brasil, muitas articulam elementos de várias tradições espirituais clássicas sem, no entanto, se limitar a um corpo doutrinário específico, buscando processos diretos de transformação pessoal. Esses, por sua vez, são comumente relacionados ao despertar de uma *nova consciência ecológica*, vinculada ao restabelecimento da unidade vital entre sociedade e natureza (AMARAL, 2000; CARVALHO; STEIL, 2008; SIQUEIRA, 2010).

Nesses contextos, os SNS são associados a centros irradiadores de energia e a portais dimensionais, sendo frequentemente denominados de *chacras planetários*. Essas tradições

²¹² Considera-se aqui a concepção do termo atribuída por Eliade (2010), de cerimônias e provas que testam o indivíduo e marcam a sua entrada na dimensão do sagrado.

reconhecem a Terra como um organismo vivo²¹³ e dotado um sistema próprio de circulação de energia que interliga o planeta, análogo ao sistema de meridianos do corpo humano, de acordo com algumas filosofias orientais (LIMA, 2005; MALTA, 2016)²¹⁴. Na literatura internacional essa grade de circulação de energia planetária é denominada de *ley lines* – linhas que conectam pontos de alta concentração energética, representados pelos *sítios naturais sagrados* (THORLEY; GUNN, 2007).

Conforme é possível apreender dessa breve introdução ao tema, diante dessas múltiplas perspectivas de interpretação, o universo dos SNS no Brasil se revela como heterogêneo e complexo, o que dificulta a tentativa de estabelecer generalizações sobre suas origens, características e significados. Por esse motivo, mais do que identificar padrões a eles relacionados, buscou-se, nesse capítulo da tese, evidenciar a rica diversidade de contextos socioculturais a que eles se encontram associados e de valores neles representados, no sentido de orientar uma reflexão preliminar sobre o tema e embasar futuros estudos. Para tanto, apresenta-se, a seguir, uma breve caracterização das tipologias naturais dos SNS mapeados na pesquisa, ilustrando-as com alguns exemplos emblemáticos da variedade de cenários possíveis nos quais esses fenômenos se manifestam.

4.1.1 Fé e mistério no mundo subterrâneo

Tanto reverenciadas como temidas, as cavidades naturais no Brasil podem ser percebidas pelas tradições populares como a porta de entrada para um mundo subterrâneo misterioso, sombrio e desconhecido, e como um local de encontro com o divino (FIGUEIREDO, 2011; TRAVASSOS, 2010). Na obra *Cavernas: o fascinante Brasil subterrâneo*, Lino (2011, p.11) considera que "não se visita cavernas impunemente", dado o fascínio que elas exercem na percepção e imaginação humanas.

A partir do levantamento bibliográfico realizado, foram mapeadas 116 cavidades naturais com conotação sagrada ou religiosa no Brasil, incluindo cavernas, grutas, lapas, furnas, dolinas, abrigos sob rocha, abismos, buracos e tocas²¹⁵. Os mitos fundadores da sacralização de

²¹³ Essa visão, que reporta à Teoria de Gaia proposta por James Lovelock, em 1972, na tem sido resgatada na contemporaneidade inclusive na formulação de políticas públicas, como na Declaração dos Direitos da Mãe Terra (proposta apresentada à Organização das Nações Unidas em 2010).

²¹⁴ Estudos sobre esse sistema de linhas de energia telúrica que circundam o planeta tiveram início nas décadas de 1920 e 1930 na Europa.

²¹⁵ Esse resultado representa um incremento considerável no registro de cavernas de uso religioso no Brasil em relação a compilações anteriores da literatura especializada nacional, que identifica no máximo 25 casos, conforme relatado em Fernandes-Pinto e Irving (2015a).

determinadas cavernas estão relacionados a lendas, relatos de aparições de seres divinos ou manifestações de fenômenos considerados milagrosos. Na Gruta da Mangabeira/BA, por exemplo, os relatos registram que o fluxo de romeiros para esse local teve início após um episódio em que um vaqueiro caiu dentro dela através de um buraco que chegava na superfície sem sofrer nenhum dano físico (LEITE, 1989; PINHEIRO; ALLIEVI; MARAMBIO, 1996). Nas lapas de Antônio Pereira e Vazante/MG, foram relatos de aparições de imagens de Nossa Senhora que deram início à visitação a esses locais (TRAVASSOS, 2010).

Em outros casos, a consagração do sítio pode ser resultado de uma escolha deliberada para se instituir um local de culto em uma determinada região, como na Caverna de Terra Ronca/GO. Segundo Travassos, Magalhães e Barbosa (2011), devido à forte influência do catolicismo popular no Brasil e à imponência do cenário de algumas cavernas, não é incomum que a população local passe a fazer uso do terreno cárstico para externar a sua fé, especialmente em regiões mais isoladas, onde as igrejas institucionalizadas não se fazem tão presentes.

O processo de sacralização desses SNS pode ser antigo – como na Gruta do Santuário de Bom Jesus da Lapa/BA, que remonta ao período colonial (1691)²¹⁶ – ou recente, a exemplo da Gruta do Bom Pastor, em Paripiranga/BA, para onde as romarias tiveram início na década de 1990. Barbosa (2011) também apresenta alguns exemplos de cavernas que tiveram importância religiosa no passado, mas que esta não perdurou ao longo do tempo – como na Gruta da Igrejinha em Mascote/BA, a Gruta do Urubu em Potiraguá/BA e as grutas da Casa dos Loucos e do Funil em Ilhéus/BA.

Na Lapa Sapezal, em Unaí/BA, existe um lago cujas águas teriam efeitos terapêuticos (MAGALHÃES, 2011). Marcas do escoamento de água nas paredes das cavernas podem ser percebidas por fiéis como imagens santas (TRAVASSOS, 2010). Determinados espeleotemas²¹⁷ de formas peculiares são também associados a elementos sagrados. Na Caverna de Santana/SP, por exemplo, existe uma formação denominada *o Cristo*; no Abismo Anhumas em Bonito/MS, uma estalactite nomeada como *o Guardiã* e na Lapa de Terra Ronca/GO, uma estalagmite conhecida como *o Bispo* (LINO, 2011; LOBO; BANDUCCI-JR, 2011; TRAVASSOS; RODRIGUES, 2011).

²¹⁶ Esse é o registro mais antigo de uso religioso de uma cavidade natural do Brasil, considerando o contexto do catolicismo (TRAVASSOS, 2010).

²¹⁷ Formações rochosas típicas do interior de cavernas resultantes da sedimentação e cristalização de minerais dissolvidos na água. São denominadas *estalactites* quando formadas a partir do teto em direção ao chão e *estalagmites* quando crescem a partir do solo.

A Gruta de Nossa Senhora de Lourdes, em Saquarema/RJ, foi considerada por Travassos e Varela (2009) e Travassos (2010) como o único registro nacional de uso religioso associado a uma cavidade natural marinha. Há outras cavidades desse tipo, entretanto, relacionadas com lendas e mitos sobre sereias e outros seres mitológicos, a exemplo da Gruta das Encantadas na Ilha do Mel/PR²¹⁸. Alguns exemplos de cavernas de uso religioso no Brasil, registrados a partir dos levantamentos realizados, estão ilustrados na Figura 11.

FIGURA 11 – Cavernas de importância religiosa no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Entrada da Gruta da Mangabeira, Ituaçu/BA
(Fonte: Barbosa, 2009)



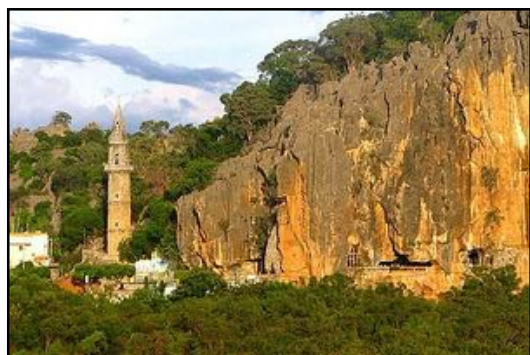
b) Celebração religiosa na Gruta das Mangabeiras, Ituaçu/BA (Foto: Dimas de Campos)



c) Práticas religiosas na Lapa Antônio Pereira e Vazante/MG



d) Boca da caverna de Terra Ronca, São Domingos/GO (Foto da Autora)



e) Vista externa do Santuário Bom Jesus da Lapa/BA



f) Vista interna do Santuário Bom Jesus da Lapa/BA

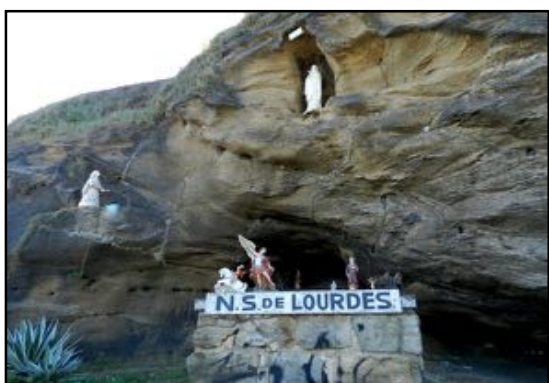
²¹⁸ Registro pessoal da autora em trabalho de campo. Um versão das lendas associadas ao local pode ser lida em http://www.ailhaverde.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=9.



g) Interior da Gruta do Bom Pastor, Paripiranga/BA



h) Lago da Lapa Sapezal, em Unai/MG



i) Gruta Nossa Sra. de Lourdes, Saquarema/RJ



j) Gruta das Encantadas, Ilha do Mel, Paranaguá/PR

No rol das cavernas de uso religioso no Brasil, a Gruta de Bom Jesus da Lapa, no município de mesmo nome, no Estado da Bahia, é um dos expoentes. Localizada nas margens do Rio São Francisco, nela foi construído um complexo religioso que configura o principal santuário subterrâneo nacional – e um dos maiores do mundo. Nas origens do processo de sacralização desse espaço, relata-se a história de que nela teria vivido como eremita o europeu Francisco de Mendonça Mar. Descoberto casualmente por caçadores, a notícia de *um estranho homem que levava uma vida de santo* se espalhou pela região atraindo a curiosidade da população regional, que passou a visitar o local, erigindo ali, posteriormente, uma capela (TRAVASSOS, 2010).

A consagração religiosa desse local deu origem ao povoado que se tornou município posteriormente. A Gruta de Bom Jesus da Lapa/BA é reportada também como a primeira caverna de uso turístico no país (FIGUEIREDO, 1998). Progressivamente, uma grande romaria em sua direção foi sendo estruturada, com romeiros partindo de diversos municípios da Bahia e também de outras regiões do Brasil. A celebração mais importante, realizada no mês de agosto, acontece há mais de 300 anos e reúne, na atualidade, cerca de 600 mil pessoas, nessa que provavelmente seja a mais antiga e maior festividade religiosa relacionada a uma caverna no país (MAGALHÃES, 2011; STEIL, 1996; TRAVASSOS *et al.*, 2011). As procissões

realizadas anualmente ao Santuário de Bom Jesus da Lapa²¹⁹ têm também um importante papel na economia regional e na geração de renda para os moradores da cidade (TRAVASSOS, 2010).

Embora as cavernas mais conhecidas e estudadas na literatura nacional sejam aquelas relacionadas com o catolicismo, também há registros relativamente recentes de locais utilizados para a celebração de rituais de religiões de matriz afrobrasileiras. As grutas do Feitiço e da Macumba em Lagoa Santa/MG, por exemplo, foram consideradas por Guimarães, Travassos e Varela (2011) como os primeiros registros formalmente identificados em cadastros espeleológicos de cavernas relacionadas com essas religiosidades no país. Posteriormente, também foram encontrados indícios de uso ritual – provavelmente da umbanda – na Gruta de São Cosme e Damião, em Cordisburgo/MG (TRAVASSOS *et al.*, 2011) e na Gruta dos Crioulos, em Jaguaribe/SP – um local utilizado por escravos fugidos no século passado que na atualidade também vem sendo palco de cerimônias religiosas (TRAVASSOS, 2010).

Diversas toponímias de cavernas existentes no território nacional estão relacionadas com aspectos que remetem ao mágico, ao milagroso e/ou ao paradisíaco – como a Gruta do Éden/MG, a Lapa Encantada/MG, a Gruta dos Milagres/BA –, a santos e santas populares no país – como a Gruta Nossa Senhora de Aparecida/MS, Caverna Sant’Anna/SP, Lapa do São Bernardo/GO – ou a estruturas de consagração religiosa – como a Lapa do Convento/BA, a Gruta da Igrejinha/MG e a Gruta da Capelinha/SP.

É interessante ressaltar que, assim como existem diversas cavidades naturais no Brasil associadas positivamente com locais de devoção espiritual ou religiosas, o fenômeno contrário também acontece. A vinculação de cavernas à noção de espaços inóspitos e sombrios ou como morada de forças malignas e ocultas é frequente no Brasil, provocando medo e o afastamento da população do local – no que foi denominado por Tuan (2005) como sentimentos *topofóbicos*. Daí a atribuição de nomes sugestivos a esses ambientes, como Caverna do Diabo/SP, Abismo da Caveira/MG, Gruta da Chacina/SP, Furna Feia/RN, Gruta Misteriosa/SP, Buraco do Inferno da Lagoa do Cemitério/BA, entre outros (FIGUEIREDO, 1998 e 2011; MACÊDO; GOMES; SILVA, 1998; TEIXEIRA *et al.*, 2003). No complexo de cavernas de Bom Jesus da Lapa/BA, por exemplo, a gruta chamada de Cova da Serpente foi fechada durante anos em função de uma lenda que diz que nela existiria uma serpente com asas que, se dali saísse, devoraria a todos (CASCUDO, 2002, p.290).

²¹⁹ As principais são as romarias da Terra, do Senhor Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade (TRAVASSOS, 2010).

Há poucos registros na literatura consultada sobre o uso religioso de cavernas por outros grupos sociais e religiosidades, além daqueles mencionados anteriormente. A Gruta da Milagrosa, no Município de Pau Brasil/BA, é uma das poucas cavernas identificadas no levantamento realizado como um sítio sagrado ancestral para povos indígenas (BARBOSA, 2013). Um exemplo associado com religiosidades alternativas é a Gruta do Carimbado, em São Thomé das Letras/MG (MARRA, 2001; SARMENTO; TRAVASSOS, 2011).

Em alguns abrigos rochosos no sertão da Paraíba foram encontrados sítios arqueológicos com indícios de uso ancestral para práticas religiosas e cerimoniais fúnebres de povos pré-históricos (SANTOS; BRITO, 2011). Lino (1989) reforça a importância dessa relação afirmando que a história humana não poderia ser contada sem referir-se às cavernas. Para o autor, "[...] nas cavernas, o homem encontrou um de seus primeiros abrigos e seus mais antigos santuários". Depoimentos de pesquisadores da área de arqueologia como Prous (1992), reforçam que os mesmos cenários de rituais pré-históricos – frequentemente assinalados por inscrições rupestres – podem ser venerados, na atualidade, pelas populações nas zonas rurais.

Alguns autores que destacam a importância cultural das cavernas vêm questionando se o uso desses espaços por religiosidades não católicas seria mais incomum ou apenas menos documentado nas pesquisas científicas, devido ao preconceito ainda existente no país em relação a algumas delas (GUIMARÃES; TRAVASSOS; VARELA, 2011; TRAVASSOS, 2010; TRAVASSOS *et al.*, 2008).

É importante destacar, ainda, que o turismo associado a cavernas é consideravelmente frequente no Brasil. São registradas no país 175 cavernas com algum tipo de visitação turística, um resultado considerado ainda subestimado, dado que os estudos sobre Espeleoturismo são recentes no contexto nacional. De acordo com a literatura, questões religiosas representam uma das principais motivações para a origem da visitação a esses locais, acrescidas, na contemporaneidade, por propósitos de contemplação e aventura (LOBO; PERINOTTO; BOGGIANI, 2008).

A visitação em cavernas, entretanto, pode gerar diversos impactos nesses ambientes frágeis e complexos, tanto pela instalação de estruturas e equipamentos para facilitar o acesso e a segurança dos visitantes, como pela simples presença humana e, principalmente, suas condutas. São relatados na literatura danos diretos às formações rochosas (por exemplo, com a quebra de espeleotemas); compactação do solo; contaminação das águas e alterações na composição químico-física dos ambientes²²⁰; impactos sobre os hábitos e comportamentos da

²²⁰ De acordo com a literatura, a principal fonte de impacto relacionada com a presença humana em cavernas advém do uso de reatores de carbureto (para iluminação), da produção de gás carbônico gerado pela respiração,

fauna cavernícola; alterações dos cursos de rios e da circulação atmosférica, entre outros (FIGUEIREDO, 2011; LOBO, 2006).

Iniciativas de planejamento e manejo da visitação em cavidades naturais, entretanto, são ainda pontuais no Brasil. De acordo com a literatura consultada, somente cerca de 10 cavernas dispõem de Plano de Manejo Espeleológico ou outro instrumento que oriente a visitação (MARRA, 2001; RASTEIRO, 2008). Nesse contexto, apesar da existência de algumas iniciativas para o estabelecimento de diretrizes para a gestão da visitação em ambientes cavernícolas – como o trabalho pioneiro de Lino *et al.* (1984) na região de Bonito/MS –, há ainda um grande descompasso entre o interesse turístico e as políticas de manejo e conservação de cavernas no Brasil (LOBO; PERINOTTO; BOGGIANI, 2008).

Alguns autores brasileiros que têm se dedicado a estudar o imaginário e os simbolismos associados a cavernas também ressaltam a importância desses ambientes para a educação ambiental e para despertar mudanças nas atitudes e nos valores com relação à problemática ecológica, um potencial ainda pouco explorado no país (EL-DASH; SCALEANTE, 2001; FIGUEIREDO, 2011; TRAVASSOS *et al.*, 2007a e 2007b).

Por fim, considerando a riqueza de cavidades subterrâneas catalogadas no território nacional – que ultrapassa 16 mil registros²²¹ –, é provável que existam muitas outras cavernas de importância cultural no Brasil, incluindo o uso religioso, para além dos sítios mapeados nesta pesquisa. Essa possibilidade é reafirmada por Travassos, Magalhães e Barbosa (2011) – no livro intitulado *Cavernas, Rituais e Religião*²²² – que consideram que a importância cultural das cavidades naturais representa um tema ainda recente e pouco estudado nas pesquisas científicas realizadas no país²²³. Assim, muitos aspectos dessa interação permanecem desconhecidos, representando um horizonte a ser ainda desvendado.

da entrada de poeira, fuligem e matéria orgânica e do crescimento de algas e fungos por causa da iluminação artificial.

²²¹ De acordo com o *Cadastro Nacional de Informações Espeleológicas* (CANIE), desenvolvido pelo *Centro Nacional de Pesquisa e Conservação de Cavernas* – CECAV - (Fonte: <<http://www.icmbio.gov.br/cecav/canie.html>>, acesso em: nov./2016).

²²² Uma importante obra de referência sobre o assunto, o livro reúne um conjunto de textos de autores de diversas áreas do conhecimento que versam sobre as relações humanas com as cavernas e seus múltiplos usos ao longo da história - de locais de abrigo ou esconderijo a lugares sagrados e importantes nas lendas e na mitologia de várias culturas do Brasil e do mundo.

²²³ Estudos dessa natureza vêm se constituindo em um novo campo de pesquisa denominado de *Antropoespeleologia*.

4.1.2 A busca pelo divino nas alturas

Além das cavidades naturais, diversas elevações no território nacional também são reconhecidas por sua importância espiritual e religiosa. Em escritos místicos e livros sagrados de diversas tradições, são comuns as menções à ascensão até o topo de montanhas como forma de penitência e sacrifício e/ou na busca de inspiração, revelação e comunhão divina. Exemplos disso são, no contexto do catolicismo, a narrativa da entrega das Tábuas da Lei contendo os Dez Mandamentos a Moisés no Monte Sinai; o local de refúgio da Arca de Noé no Monte Ararat e passagens sobre a vida de Jesus Cristo – do famoso *Sermão da Montanha* no Monte das Oliveiras à sua crucificação na Colina do Calvário (BRITO, 2008).

De acordo com Brito (*op cit.*, p.5) – na obra *As montanhas e suas representações através dos tempos* –, as inúmeras interpretações a respeito das montanhas são inspiradas não apenas por sua imagem comumente destacada no horizonte, mas também por sua imagem simbólica, “tecida culturalmente ao longo de gerações”.

No levantamento bibliográfico realizado foram registradas 96 elevações montanhosas relacionadas a crenças de diferentes grupos sociais no Brasil – entre serras, montanhas, morros, montes, picos, colinas, agulhas, dedos, altos, chapadas e penhascos. No cume de muitas delas são encontradas, frequentemente, artefatos humanos e estruturas que simbolizam a representação religiosa – como cruzeiros, altares, capelas, igrejas e representações da Via Sacra²²⁴. No Morro da Capelinha/DF, por exemplo, uma encenação anual da Paixão de Cristo é feita na Semana Santa por mais de mil atores, reunindo um público de 140 mil espectadores (STEINKE; COSTA, 2012). Em outras formações foram erigidas igrejas, como a de Nossa Senhora da Penha no Rio de Janeiro/RJ, tombada como patrimônio histórico e paisagístico.

Também se verifica, com frequência, a instalação de estátuas de imagens santas no cume de diversas elevações naturais no país²²⁵. A mais famosa delas, o Cristo Redentor no Morro do Corcovado/RJ, se constitui em um dos mais expressivos símbolos nacionais e um dos principais atrativos turísticos do Brasil (MOUTINHO-DA-COSTA, 2008). Inaugurado em 1931, com 120 metros de altura, o monumento do Cristo Redentor foi escolhido, em 2007, como uma das sete

²²⁴ A Via Sacra ou Via *Crucis* consiste na representação simbólica do trajeto que teria sido seguido por Jesus carregando a cruz até o Monte Calvário. Comumente são compostas por 12 estações que reproduzem os passos da Paixão de Cristo, representando as cenas que teriam sido vividas por Jesus desde a Santa Ceia até a sua crucificação.

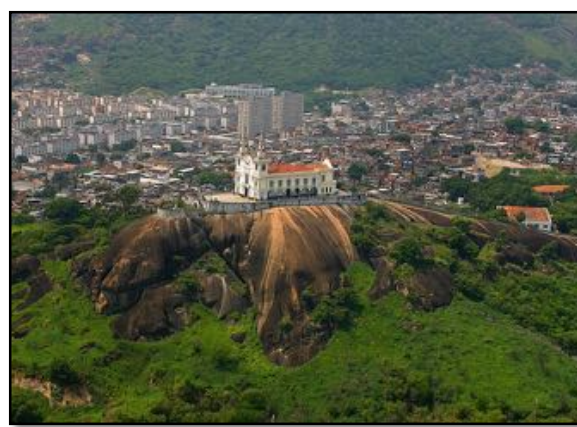
²²⁵ Uma notícia publicada na rede mundial de computadores lista 15 estátuas do Cristo no Brasil e nos comentários dos leitores diversas outras são também mencionadas (Fonte: <<http://dicascidade.com.br/noticias/15-estatuas-do-cristo-redentor-pelo-brasil/>>, acesso em: 16/11/2016).

maravilhas do mundo moderno²²⁶. Outros exemplos são a Serra do Catolé (ou Colina do Horto), em Juazeiro do Norte/CE, onde uma estátua do Padre Cícero Romão Batista, com 27 metros de altura, é visitada por milhões de pessoas²²⁷; o Alto do Cruzeiro, em Triunfo/PE, com uma estátua de Frei Damião²²⁸; e o Monte Carmelo, em Santa Cruz/RN, com uma estátua de Santa Rita de Cássia²²⁹. No Morro do Japão, na Chapada dos Guimarães/MT, foi cogitado ser esculpida uma estátua de Buda, uma proposta que, no entanto, não se concretizou²³⁰. Algumas estruturas religiosas e estátuas de figuras santas instaladas em elevações no Brasil são ilustradas na Figura 12.

FIGURA 12 – Estruturas religiosas e estátuas de figuras santas em elevações no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Morro da Capelinha/DF



b) Igreja de Nossa Senhora da Penha/RJ

²²⁶ Em um concurso popular promovido pela organização suíça *New Open World Foundation*. Os demais locais escolhidos são a Grande Muralha da China; a cidade arqueológica de Petra, na Jordânia; o Coliseu, na Itália; a pirâmide de *Chichén Itzá*, no México; Machu Picchu, no Peru; e o *Taj Mahal*, na Índia. (Fonte: <https://new7wonders.com>, acesso em: mar./2017).

²²⁷ Inaugurada em 1969, em homenagem a esse sacerdote católico de grande devoção popular no nordeste brasileiro, particularmente no Estado do Ceará (Fonte: <<http://hortodopadrecicero.net.br/>>, acesso em nov./2016).

²²⁸ Frade italiano da Ordem dos Capuchinhos, radicado no Brasil na década de 1930, no Estado de Pernambuco.

²²⁹ Monja agostiniana beatificada pela Igreja Católica, conhecida como *a madrinha dos sertões* e *santa das causas impossíveis*. Essa estátua supera a do Cristo Redentor em 18 metros (Fonte: <http://csdmnatal.blogspot.com.br/2013/06/peregrinacao-ao-santuario-de-santa-rita.html>, acesso em: mar./2017).

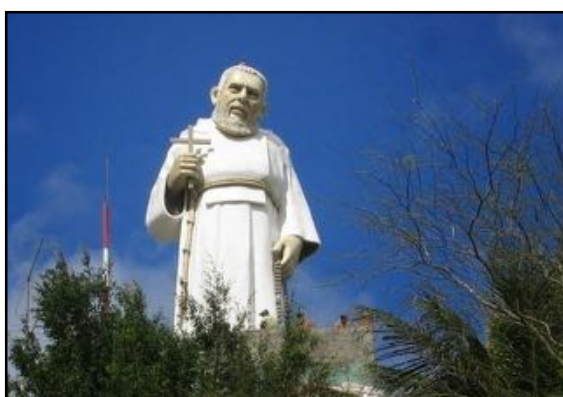
²³⁰ Fonte: <<http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/cultura/esperando-buda-633190.shtml>>, acesso em: nov./2016.



c) Estátua do Cristo Redentor no Morro do Corcovado/RJ



d) Estátua do Padre Cícero Romão Batista na Colina do Horto, em Juazeiro do Norte/CE



e) Estátua de Frei Damiano no Alto do Cruzeiro, em Triunfo/PE



f) Estátua de Santa Rita de Cássia no Monte Carmelo, em Santa Cruz/RN

Em algumas serras foram instalados importantes santuários católicos²³¹, centros de peregrinações que atraem milhares de fiéis, como o Monte do Galo – um monólito de 155 metros de altura, em Carnaúba dos Dantas/RN, que abriga o Santuário Nossa Senhora das Vitórias²³² (AGUIAR; NUNES, 2009; BRANDÃO; ARAÚJO, 2009); a Serra da Piedade ou do Sabarabuçu/MG – com 1.746 metros e o Santuário de Nossa Senhora da Piedade²³³ (AZEVEDO *et al.*, 2009); e o Morro do Urucum/CE – local do Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão²³⁴ (COSTA, 2010).

²³¹ No contexto do catolicismo, é denominado santuário o lugar para onde aflui um grande número de peregrinos e romeiros, por alguma motivação especial que pode ser a presença de uma imagem, uma relíquia, o registro de uma aparição ou um milagre acontecido no local (Fonte: <<http://paroquiavirtualfreiivo.blogspot.com.br/2010/08/diferenca-entre-paroquia-e-santuario.html>>, acesso em: jan./2017).

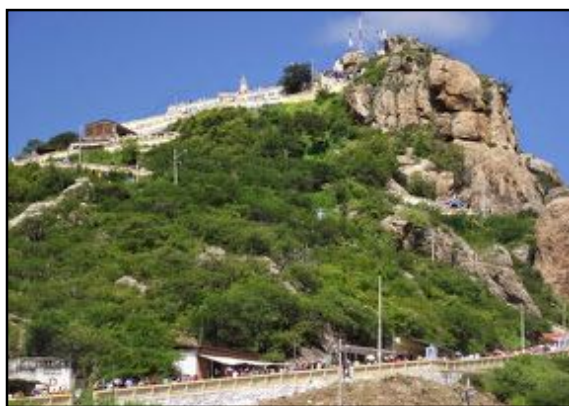
²³² Inaugurado em 1928, é o maior santuário religioso da Região do Seridó, que abrange parte dos estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte.

²³³ Mais informações disponíveis em: <<http://www.santuariionsdapiedade.org.br/>>, acesso em: nov./2016.

²³⁴ Mais informações disponíveis em: <<http://santuariorainhadosertao.com.br/>>, acesso em: nov./2016.

Esses santuários incluem, muitas vezes, áreas mais amplas com características naturais bem preservadas²³⁵. A Serra da Piedade, por exemplo, foi declarada como Monumento Natural Estadual em 2004. A Serra do Caraça/MG, onde está situado o Santuário de Nossa Senhora Mãe dos Homens, é reconhecida como Reserva Particular do Patrimônio Natural²³⁶. Alguns exemplos de elevações de importância religiosa no Brasil são ilustrados na Figura 13, a seguir.

FIGURA 13 – Elevações de importância religiosa no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Santuário Nossa Senhora Rainha das Vitórias no Monte do Galo, Carnaúba dos Dantas/PB



b) Santuário de Nossa Senhora da Piedade, na Serra da Piedade/MG



c) Morro do Urucum em Quixadá/CE
(Foto: Alex Uchôa)



d) Santuário de Nossa Senhora Mãe dos Homens na Serra do Caraça/MG

²³⁵ Não se conseguiu, entretanto, a partir do levantamento bibliográfico realizado nesta pesquisa, informações que permitissem estimar o número total ou a área abrangida por santuários católicos no Brasil.

²³⁶ Uma categoria de área protegida no Brasil que se aplica a propriedades privadas, criadas por um ato voluntário dos proprietários.

Determinadas elevações associadas a valores religiosos também se distinguem como marcos territoriais de relevância histórica no país. A Serra da Piedade/MG, por exemplo, faz parte da história da colonização do país, sendo referenciada como um marco para as explorações conduzidas pelos bandeirantes na região do Quadrilátero Ferrífero (AZEVEDO *et al.*, 2006 e 2009). E o Monte Pascoal, na região costeira do sul da Bahia, é tido como a primeira porção do território brasileiro avistada pela esquadra portuguesa comandada por Pedro Álvares Cabral, sendo considerado, em função disso, como um símbolo do descobrimento do Brasil (DELPHIM, 2009). Uma referência, no entanto, objeto de polêmica e contestação pelos povos indígenas da região, que têm essa montanha como um símbolo sagrado ancestral²³⁷ e criticam a forma como o processo da conquista e colonização do país vem sendo narrado na historiografia oficial (VALLE, 2001).

O Morro do Corcovado, mencionado anteriormente, no coração da cidade do Rio de Janeiro, com seus 710 metros de altura, se destaca nesse campo como referência paisagística da região da Baía de Guanabara e do Brasil. Essa e outras montanhas do Rio de Janeiro expressam também lendas e mitos indígenas dos *Tupinambá*, povo que habitava historicamente a região, retratadas como *gigantes de pedra*, entidades guardiãs do território ao redor (SAMPAIO, 2012)²³⁸. Elas vêm sendo, na contemporaneidade, ressignificadas como palco de uma série de manifestações espiritualistas, podendo ser consideradas de caráter multirreligioso (MALTA, 2016)²³⁹.

A Pedra da Gávea, com 842 metros de altura, é considerada o maior monólito à beira mar do mundo. De formas curiosas, ela é cercada de lendas, mistérios e histórias que a conectam a antigas civilizações e a seres extraterrestres²⁴⁰. Seu topo é conhecido como *Cabeça do Imperador*, pela suposta similaridade com uma esfinge (ilustrada na Figura 14), onde inscrições gravadas na pedra são atribuídas aos fenícios (MALTA, 2016). Essa é também umas das montanhas com mais registro de mortes no Brasil, o que contribui para a mística a ela atribuída.

²³⁷ Registrado no filme *A Lenda do Monte Pascoal*, de João Galdino e Itamar dos Anjos, uma produção de 2015 (Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YWtwkVTMzLU>>, acesso em: nov./2016).

²³⁸ Do livro infanto-juvenil intitulado *Gigantes de Pedra*.

²³⁹ Alguns registros de práticas espirituais relacionadas com religiosidades alternativas na atualidade podem ser observados nos vídeos e *post* em <https://www.facebook.com/groups/unidadeativacor/?fref=ts>; <https://www.youtube.com/watch?v=y3_vW5yrNek ScienceCasts: Hidden Magnetic Portals Around Earth>, acesso em: nov./2016.

²⁴⁰ O vídeo disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8rUwZDHcHuA>>, acesso em: mar./2017> exemplifica alguns dos mistérios que permeiam essa montanha no imaginário popular.

FIGURA 14 – Pedra da Gávea no Rio de Janeiro, uma montanha mística do Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



Outros exemplos de SNS dessa categoria atribuídos a religiosidades alternativas são o Morro Salve Deus – no território religioso do Vale do Amanhecer²⁴¹, em Planaltina/DF, sede da organização de mesmo nome, fundada por Neiva Chaves Zelaya (conhecida como Tia Neiva) (ARANTES, 2014) – e o Monte Tabor, referência para a Fraternidade Eclética Espiritual Universal, em Santo Antônio do Descoberto/GO, uma religião de características messiânicas fundada pelo Mestre Yokaanam (ARAÚJO, 2011)²⁴². A Serra do Rodeador, em Bonito/PE, e a Serra Formosa, em São José do Belmonte/PE, foram palco de dois movimentos messiânicos associados à crença na ressurreição do Rei Dom Sebastião²⁴³, registrados no sertão de Pernambuco na primeira metade do século XIX (ANDRADE, 2014).

Em Minas Gerais, a Serra da Mantiqueira compõe o Circuito Turístico das Montanhas Mágicas, na área de abrangência da Estrada Real, que cruza oito municípios do sul do estado

²⁴¹ A denominação Vale do Amanhecer se refere tanto à área habitacional estabelecida na região do Planalto Central na década de 1950, quanto à doutrina religiosa. Na atualidade, essa doutrina tem mais de 700 templos no Brasil e dezenas também no exterior (SIQUEIRA *et al.*, 2010).

²⁴² De acordo com Araújo (2011, p.19), a denominada Cidade Eclética foi "erigida sob o ímpeto do sagrado", tendo a religião como seu principal elemento de orientação. No Monte Tabor foi edificada uma ermida, para onde é realizada uma peregrinação anual durante a Semana Santa.

²⁴³ Monarca português que viveu entre 1554 e 1578. Transformou-se em mito depois de desaparecer em uma batalha no norte da África. A crença no seu retorno originou, em Portugal, um movimento profético denominado sebastianismo, que exerceu também influência no Brasil (ANDRADE, 2014).

(TAVARES; VIEIRA JÚNIOR; BATISTA, 2011)²⁴⁴. Em São Lourenço de Minas/MG está localizada a montanha sagrada da Sociedade Brasileira de Eubiose, uma linha espiritualista fundada por Henrique José de Souza, em 1921, propagada por diversos países (LUCÍOLA, 2015)²⁴⁵.

Um fenômeno contemporâneo – mas também significativo e crescente no Brasil – são os denominados *montes de oração*, vinculados a religiosidades neopentecostais, um movimento em expansão nos centros urbanos, que vem sendo estudado principalmente no Estado do Rio de Janeiro. Para essas tradições, *subir o monte* assume a conotação de um meio físico de sacrifício em busca de ascensão espiritual (MACIEL; GONÇALVES, 2015).

As elevações montanhosas também são importantes referências para os adeptos de religiosidades de matriz afrobrasileira. Para essas tradições, elas estão associadas a entidades espirituais denominadas *Orixás* e vislumbrar um grande bloco de rocha significa também olhar para uma das *faces da divindade* (CÔRREA, 2004; MALTA, 2016). No Município de Cavalcante/GO, por exemplo, o Dedo do Moleque representa um sítio sagrado para o Povo *Kalunga*, no maior território de comunidades remanescentes de quilombo no Brasil (MARINHO, 2008). As informações sobre montanhas sagradas associadas a esses grupos culturais, registradas a partir do levantamento realizado na tese, entretanto, foram muito reduzidas, evidenciando uma lacuna de conhecimento nas pesquisas sobre o tema no Brasil.

Aos relatos de aparições de figuras santas e de curas milagrosas somam-se, nesses locais, inúmeras lendas e histórias fantásticas sobre a existência de riquezas minerais, tesouros perdidos, a ocorrência de fenômenos ufológicos, portais interdimensionais de acesso ao mundo intraterrestre e civilizações ocultas.

Na Serra do Roncador, por exemplo – um dos lugares no Brasil mais associados a fenômenos místicos – a prefeitura de Barra do Garças/MT instituiu o *Dia do ET* e vem investindo no denominado *turismo ufológico*, valorizando as histórias frequentes que perpassam o cotidiano da região de avistamento de objetos voadores não identificados²⁴⁶. Existem muitas lendas associadas à SNS que fazem referência à existência de portais que dão acesso ao interior do planeta, onde existiriam civilizações mais evoluídas como *Agartha* e

²⁴⁴ Roteiro certificado pela Secretaria de Turismo do Estado de Minas Gerais (Fonte: <http://www.descubraminas.com.br/Turismo/CircuitoDetalhe.aspx?cod_circuito=60>, acesso em 16/11/2016).

²⁴⁵ Fonte: <<http://www.nucleo137.com/site/montanhas-sagradas/>>, acesso em nov./2016.

²⁴⁶ Outra localidade pioneira nesse tipo de turismo é a cidade de Varginha/MG (Fonte: <<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2015/11/cidade-de-mt-tem-estacionamento-de-ovni-e-dia-de-homenagem-et.html>>, acesso em 20/01/2017).

Shambala – uma teoria propagada pela obra intitulada *A Terra Oca: a descoberta de um mundo oculto*, do alemão Raymond Bernard (1984).

Cidades míticas também perpassam o imaginário popular relacionado a determinadas regiões do Brasil, como *Sabarabuçu*, na Serra da Piedade/MG; *Eldorado*, na Serra do Roncador/MT (HAAG, 2009); e a *Cidade das Esmeraldas*, no médio Rio São Francisco/MG e BA (LANGER, 2001). Mistérios sobre o destino de exploradores que se aventuraram por essas regiões em busca desses locais lendários se tornaram conhecidos mundialmente, como o caso do inglês Percy Harrison Fawcett, desaparecido na Serra do Roncador em 1925, cuja história serviu de inspiração para a criação do personagem Indiana Jones, na obra cinematográfica de Steven Spielberg (GRANN, 2009; LEAL, 2007)²⁴⁷.

Diversas formações montanhosas no Brasil são emblemáticas, da mesma forma, também para os povos indígenas. Os montes Roraima e Caburá/RR, por exemplo, na fronteira com a Venezuela e a Guiana, são considerados sagrados para os *Ingarijó* e outros povos que vivem na região (LAURIOLA, 2004; MLYNARZ, 2008; NOGUEIRA; FALCÃO, 2011); assim como o Pico da Neblina para os *Yanomami* (que o denominam *Yaripo*), em São Gabriel da Cachoeira/AM (MENEZES, 2010).

A Serra Negra, no sertão pernambucano é um lugar ancestral de realização do ritual secreto do *Ouricuri* dos povos *Kambiwá* e *Pipipã* (LÉO NETO, 2015; SECUNDINO; LUBAMBO; ARAÚJO, 2009), tal qual a Serra do Arapué/PE, para o Povo *Pankará* (OLIVEIRA, 2014) e a Serra do Umã/PE, para os *Atikum* (SILVA, 2007).

Na região do Alto Rio Negro/AM, um projeto desenvolvido pelo Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com organizações indígenas está elaborando um circuito ecoturístico de base comunitária das serras sagradas, uma iniciativa inovadora no Brasil que inclui a montanha conhecida como Bela Adormecida (ou *Bah'sebó*), as Serras Guerreiras de Tupuruquara e a Serra do Cabary²⁴⁸.

Entretanto, é importante chamar a atenção para o fato de que, enquanto em alguns contextos culturais a sacralidade atribuída a esses lugares naturais implica na realização de ritos de peregrinação e práticas consagração, em outros, o acesso a eles pode ser considerado como

²⁴⁷ Durante décadas o jornal inglês *The Times* ofereceu uma recompensa para quem fornecesse informações sobre o paradeiro desse coronel desaparecido.

²⁴⁸ Fonte: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/circuito-de-turismo-em-santa-izabel-do-rio-negro-sera-gerido-por-indigenas>>, acesso em: 20/11/2016.

um ato de profanação²⁴⁹ da sua condição sagrada, a exemplo da ascensão ao topo de determinadas montanhas. Como consequência, existem relatos de conflitos envolvendo a implementação de projetos de uso turístico e também com relação à prática de esportes de aventura (BRITO, 2008).

O montanhismo e a escalada, entretanto, são atividades comumente aliadas a uma relação de admiração e respeito para com as montanhas e na experiência de comunhão com a natureza, no que Brito (2008, p.9) caracterizou como "uma devoção semi-religiosa". Segundo esse autor, o mercado turístico especializado em viagens de aventura e ecoturismo também se utiliza, no seu discurso para conquistar clientes, de referências provenientes do universo simbólico e mítico, oferecendo a experiência de subir uma montanha como uma oportunidade de transcendência a um outro mundo, de onde se retorna renascido.

Além disso, no Brasil, assim como em outros países, as regiões montanhosas também costumam ser associadas a propriedades benéficas, de ação terapêutica e purificadora. Essa vinculação deu origem, por exemplo, à cidade de Campos do Jordão, fundada em 1874 como uma estância de repouso (BRITO, 2008).

Entretanto, a exemplo das cavernas, as montanhas também detêm percepções contraditórias no imaginário popular, que vão do sublime ao desprezível e da admiração ao temor. Essas formações podem ser percebidas tanto como lugares de manifestação do divino como vinculadas a entidades tidas como maléficas – a exemplo de bruxas, dragões e demônios (BRITO, 2008). A associação de lugares à presença de seres malignos compõe o que Tuan (2005) denominou de *paisagens do medo*, sendo o seu acesso desestimulado por colocar em risco aqueles que transgridem esses domínios.

Alguns exemplos de montanhas que possuem essa conotação cultural no território nacional – mencionadas por Brito (2008, p.94) como "montanhas do mal" – são o Morro do Diabo/SP, a Agulha do Diabo/RJ e o Morro do Anhangava/PR (cuja toponímia do *tupi* significa *morada do espírito mau*). No Rio de Janeiro, há registros de que a primeira nomeação dada ao Morro do Corcovado tenha sido Pináculo da Tentação. E que a montanha atualmente conhecida como Pico do Papagaio seria temida pelos indígenas *Tupinambá* que habitavam a região pela associação à morada de espíritos malignos, sendo por eles denominada de Dente do Demônio (TERRANOVA, 2003).

²⁴⁹ Termo utilizado na tese com o sentido de desrespeitar a sacralidade, afrontar preceitos, macular, ofender ou violar.

Em diversas partes do território nacional, muitas elevações naturais constituem refúgios de natureza preservada. Além das restrições legais para uso dessas áreas, esses redutos se mantiveram conservados sobretudo em função do relevo acidentado, que dificulta a expansão agrícola e o avanço de outras atividades econômicas. Segundo Brito (2008), um olhar sobre os parques nacionais brasileiros confirma essa afirmação, uma evidência que se reflete inclusive na denominação de uma boa parte deles, associados a montanhas, serras e chapadas²⁵⁰.

Mas não se pode desconsiderar, a exemplo do que vem sendo registrado em outros países, que a importância religiosa/espiritual a elas atribuída também possa contribuir para a sua preservação. Esse tipo de abordagem, entretanto, ainda é raro em pesquisas acadêmicas no Brasil e não se identifica muitos estudos que permitam avaliar essa possibilidade com mais profundidade. Assim, as evidências da importância sagrada de diversas elevações no território nacional indicam, uma vez mais, a importância de se promover estudos dessa natureza.

4.1.3 As águas milagrosas

Outro conjunto significativo dentre os *sítios naturais sagrados* no Brasil consiste em formações relacionadas com os corpos hídricos, como nascentes, olhos d'água, fontes, rios, igarapés, córregos, cascatas, quedas, saltos, cachoeiras, cataratas, lagos, lagoas e outros sistemas de águas fluviais, estuarinas e marinhas. A água, além de base da vida, é um elemento de forte significado simbólico, componente fundamental de diversos ritos religiosos, utilizada como sacramento e elemento purificador.

No levantamento realizado na tese foram registrados 94 SNS associados a formações hídricas. As fontes curativas e as nascentes de onde brotam águas tidas como milagrosas são recorrentes no território nacional. Em uma ampla revisão sobre o tema, Lazzarini e Bonotto (2014) mapearam 102 localidades no Brasil onde ocorrem afloramentos hídricos relacionados a aspectos míticos, poderes mágicos, propriedades energéticas e/ou rejuvenescedoras – associados não apenas a elementos naturais como grutas e cachoeiras, mas também a sítios arqueológicos, diques, poços, estâncias hidrominerais e termais, como aquelas localizadas no Parque das Águas em São Lourenço de Minas/MG²⁵¹. As fontes de águas sagradas associadas

²⁵⁰ Alguns exemplos que corroboram essa afirmação são os parques nacionais da Serra da Canastra/MG, da Serra do Divisor/AC, do Pico da Neblina/AM, do Pico da Bandeira/ES e MG, da Chapada dos Veadeiros/GO e da Chapada dos Guimarães/MT, entre outros.

²⁵¹ De forma geral, todas as fontes de água com as características acima mencionadas podem ser consideradas *sítios naturais sagrados*. Muitas delas, entretanto, estão localizadas em áreas urbanas e foram objeto de intervenções antrópicas, como canalização. Assim, para fins deste trabalho, foram incluídas na listagem dos SNS do Brasil somente aquelas diretamente vinculadas a outros elementos naturais, como grutas, montanhas, lagoas e cachoeiras, representando 30 das fontes identificadas por Lazzarini e Bonotto (2014).

a cavernas de uso religioso se destacam no levantamento realizado, com mais de 30 registros no território nacional.

Na região do Contestado, nos estados do Paraná e Santa Catarina²⁵², por exemplo, são diversas as fontes de águas santas relacionadas ao monge João Maria de Agostini (1801–1869) –um padre italiano que peregrinou pelo Brasil entre os anos de 1844 e 1852 e que ainda na atualidade figura no imaginário coletivo do sul do Brasil. As fontes e nascentes que teriam sido por ele abençoadas continuam sendo reverenciadas não apenas pelos adeptos do catolicismo, mas também por indígenas *Guarani* e *Kaingang* (KARSBURG, 2012).

A Lagoa Encantada dos Negros, na Serra da Barriga/AL, representa um local sagrado para a população remanescente do Quilombo dos Palmares – o maior e mais importante núcleo de resistência formado na história escravagista das Américas. Em 2007 foi implantado nesse local o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, o único do gênero dedicado à cultura negra no Brasil (CORREIA, 2013)²⁵³. O Dique do Tororó em Salvador/BA, com esculturas dos *Orixás* instaladas sobre o espelho d'água, representa uma importante referência para as religiões de matriz afrobrasileira.

Outra lagoa considerada encantada está situada no território indígena *Xavante* na Serra do Roncador/MT – a Lagoa Miararé. Com águas profundas e abundantes, ela desperta a curiosidade dos moradores locais e de pesquisadores por não conter nenhuma forma de vida. Situada na entrada de uma caverna também considerada sagrada, o acesso à área é restrito aos pajés indígenas. Existem também relatos vinculados ao movimento Nova Era de que sob as suas águas haveria um portal de acesso ao continente de Atlântida (SCHOEREDER, 2002).

São também diversos os registros de cachoeiras sagradas no território nacional. A Cachoeira de Oxum no Parque São Bartolomeu, em Salvador/BA, por exemplo, está relacionada aos cultos de tradições de matriz afrobrasileira, para os quais o elemento água representa a própria divindade (GUIMARÃES; PELLIN, 2015).

A Cachoeira de Ipanoré, no Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira/AM, representa um dos mais importantes sítios sagrados do Povo *Tukano*. Ela é considerada o local do surgimento dos seus primeiros ancestrais, transformados em seres humanos depois de uma longa jornada mítica subaquática no bojo da denominada *cobra-grande* (FONSECA; HERRERO, 2014; TENÓRIO; CABALZAR, 2012). Também conhecida como

²⁵² Região onde ocorreu a Guerra do Contestado (1912-1916), considerada um dos maiores levantes populares da história do Brasil.

²⁵³ Uma iniciativa da Fundação Cultural Palmares e do Ministério da Cultura.

Cachoeira do Iauaretê, esse local está associado aos mitos de origem de vários povos indígenas da região e foi o primeiro bem cultural relacionado a um lugar sagrado patrimonializado no Brasil (IPHAN, 2008).

Nas Cataratas do Iguaçu/PR, na divisa do Brasil com a Argentina, o desenvolvimento do turismo transformou em produto de marketing as antigas lendas indígenas sobre essa formação que é considerada um dos mais espetaculares complexos de saltos e quedas d'água do mundo, desconsiderando, entretanto, os seus atributos sagrados. Lima (2005, p.10), na obra *A Y-Guaçu Secreta*, relata essa situação e reivindica o reconhecimento das cataratas como um "lugar sagrado de poder e de paz", fonte da "neblina criativa", sítio ancestral e lugar de memória do Povo *Guarani*, além de *chacra* planetário para diversas linhas esotéricas vinculadas ao movimento Nova Era²⁵⁴.

De forma semelhante ao evidenciado com relação às cavernas e às montanhas, também existem formações hídricas no Brasil com conotações simbólicas malignas, como a Garganta do Diabo, nas cataratas referidas anteriormente. Há registros de notícias de um movimento que inclusive tenta alterar o nome do local para evitar essa associação, considerada negativa e desvalorizadora do atrativo para o turismo²⁵⁵.

O Lago de *Yemanjá*, no Vale do Amanhecer/DF, e o Poço de Siloé, na Cidade Eclética/GO – com águas tidas como curativas e terapêuticas – são exemplos de formações hídricas sagradas relacionadas com religiosidades alternativas.

Aspectos simbólicos do universo das águas também foram relatados por Diegues (1995) e Silva (1989) para populações caiçaras do sudeste do Brasil e por Isidório (2010) para grupos sociais a região do Rio São Francisco. Além disso, a realização de procissões fluviais, lacustres e marítimas consiste também em uma prática costumeira em diversos locais do território nacional, como retratado na obra *Festa nas Águas: fé e tradição nos rios e mares do Brasil* (AMADO, 2011).

Na Amazônia, por sua vez, um intrigante e belo fenômeno da natureza, o *encontro das águas* escuras e calmas do Rio Negro com as águas barrentas e turbulentas do Rio Solimões marca a paisagem da região – um fenômeno que se manifesta por cerca de cem quilômetros – e se constitui em uma forte referência para a identidade das populações locais. Um tombamento provisório no IPHAN, em 2010, suscitou contestações e ações judiciais devido ao interesse de

²⁵⁴ Registros da passagem de líderes espirituais de diversos países pela região estão disponíveis em: <<http://yscict.blogspot.com.br/2007/01/capitulo-cinco.html>>, acesso em: mar./2017.

²⁵⁵ Fonte: <<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL24731-5598,00.html>>, acesso em: nov./2016.

construção de uma ponte cruzando o rio nessa região. A importância desse sítio remete não apenas à sua beleza cênica, mas também à história da ocupação da região, como local da ocorrência de um grande massacre indígena. A reverência aos antepassados que ali pereceram em luta pelo território constitui um dos principais aspectos que conformam a sacralidade desse SNS (CORSO NETO; SOARES, 2015).

Na região do pantanal matogrossense, Leite (2000a, p.3) descreve como "os seres encantados d'água fazem parte da vida, dos medos, dos episódios, da memória, das paisagens e da cultura da região". A exemplo do que ocorre na Baía de Chacororé, os estudos desse autor revelam que, no imaginário da população pantaneira, há mundos submersos e sobrenaturais entremeados com o mundo natural, povoados por seres míticos e encantados. Na sua avaliação, no entanto, são poucas as pesquisas realizadas na região que consideraram as relações culturais das populações locais com o ambiente na qual elas estão inseridas – um quadro que parece se reproduzir nas demais regiões do país, chamando a atenção, mais uma vez, para a carência de estudos com essa abordagem. Na Figura 15 são ilustrados alguns dos SNS relacionados com formações hídricas no Brasil, mencionados anteriormente no texto.

FIGURA 15 – Formações hídricas de importância religiosa/sagrada no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Parque das Águas em São Lourenço de Minas/MG, com fontes de águas curativas



b) Lagoa Encantada dos Negros no Parque Memorial Quilombo dos Palmares/AL



c) Dique do Tororó em Salvador/BA, com representações dos *Orixás*



d) Lagoa Miararé, na Serra do Roncador/MT



e) Cachoeiras do Iauaretê/AM



f) Cataratas do Iguaçu/PR



g) Encontro das águas dos rios Negro e Solimões nas proximidades de Manaus/AM



h) Baía de Chacororé no Pantanal Matogrossense/MT

4.1.4 Matas, pedras e outros lugares encantados

Além das tipologias mencionadas, há outras variedades de formações naturais que podem ser consideradas SNS no Brasil, como matas (incluindo árvores específicas), com 25 registros no levantamento realizado; formações rochosas (entre pedras, agulhas, monólitos, megalitos, petroglifos, geoglifos e também areias e pedras preciosas), com 43 registros; e

ecossistemas costeiro-marinhos (como falésias, várzeas, baías, pontas, orlas, recifes, manguezais, ilhas, dunas e praias), com 29 registros.

Nas tradições indígenas, determinados sítios onde viveram ou foram sepultados seus ancestrais – e que com o tempo foram recobertos por florestas – frequentemente são considerados como lugares sagrados (CORRÊA; COSTA; LOUREIRO, 2013). Nos rituais de religiões de matriz afrobrasileira, diversos ritos iniciáticos são feitos nas matas, onde se considera que residem as suas divindades (VERGER, 1999)²⁵⁶. No Parque Memorial Quilombo dos Palmares, por exemplo, há uma gameleira (*Ficus insipida*) considerada sagrada por ser a morada de *Iroko*, uma divindade do Candomblé (CORREIA, 2013). Nas matas de Codó, no Maranhão, com seus inúmeros terreiros de Tambor de Mina²⁵⁷, as crenças em entidades que supostamente as habitam levaram esse município a se tornar conhecido como *a capital da feitiçaria e da magia negra* no Brasil (FERRETTI, 2013).

Algumas áreas florestadas podem ter inclusive um caráter multirreligioso, a exemplo da Floresta da Tijuca/RJ, na qual ocorrem dezenas de lugares considerados sagrados para diversas linhas religiosas e esotéricas (MALTA, 2016; MOUTINHO-DA-COSTA, 2008). Algumas das maiores árvores existentes nesse e em outros remanescentes florestais do estado do Rio de Janeiro teriam também sido preservadas em função de crenças religiosas a elas associadas (MALTA, *op cit.*).

Determinadas regiões de floresta podem ser consideradas sagradas também por se constituírem em locais de coleta de determinadas espécies utilizadas ritualisticamente ou das denominadas *plantas de poder*, a partir das quais são elaborados preparados enteogênicos²⁵⁸ (GRUNEWALD, 2008; LABATE, GOULART, 2005). Esse último contexto foi descrito, por exemplo, para as matas da região do Alto Rio Juruá/AC com relação às plantas utilizadas para a produção da bebida conhecida como *ayahuasca* ou daime (BRANDÃO, 2005; LABATE, 2000). E também nas matas da Serra do Arapuá/PE – área de ocorrência da jurema (*Mimosa tenuiflora*), planta utilizada nos rituais do *Toré* por indígenas do nordeste brasileiro (OLIVEIRA, 2014).

²⁵⁶ Entende-se por rituais conjunto de práticas que compõem uma cerimônia ou conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica.

²⁵⁷ A denominação afrobrasileira mais difundida nesse Estado.

²⁵⁸ O termo *enteógeno* significa *manifestação do divino interior* e tem sido utilizado para se referir a substâncias naturais que induzem a estados de transe, utilizadas como meio de contato com o mundo espiritual e com os seres divinos (LABATE; GOULART, 2005).

Além das matas, grandes afloramentos rochosos também são comumente vistos por populações tradicionais com respeito e admiração, como parte de tradições que continuam vivas no território nacional (SANTOS; BRITO, 2011). A Pedra de Xangô em Salvador/BA, por exemplo, é considerada sagrada para grupos afrobrasileiros por guardar uma passagem sob a água que foi utilizada como rota de fuga de escravos na época colonial, preservando assim uma importância histórica (MALTA, 2016). O Povo *Pankará* identifica algumas pedras em locais de difícil acesso da Serra do Arapuá/PE como *reinados* – lugares sagrados que somente podem ser acessados pelos pajés em rituais do que denominam de *ciências ocultas* (OLIVEIRA, 2014).

Os monumentos megalíticos compõem um conjunto de antigas e enigmáticas formações encontradas em diversos países, constituídos por grandes pedras dispostas em posições específicas que evidenciam alinhamentos com os astros, possivelmente relacionadas com observatórios astronômicos de povos de épocas remotas e também funções religiosas (AFONSO; NADAL, 2014). Podem abarcar sítios arqueológicos com inscrições rupestres (gravuras nas rochas)²⁵⁹ – que variam entre figuras geométricas, representações de plantas (fitomorfos), animais (zoomorfos), astros e estrelas ou formas humanas (antropomorfos), incluindo partes do corpo e símbolos fálicos (FARIA, 1987).

Formações desse tipo são frequentes em diversas regiões do Brasil e permanecem, ainda na atualidade, envoltas em mistérios e controvérsias entre os pesquisadores quanto à sua autoria, significado e datação. De acordo com Faria (1987, p.42), "o desconhecimento do significado dos sinais e a generalizada tendência dos indígenas em atribuí-los a entidades sobrenaturais adensaram o mistério". Entre especulações de que as inscrições constituem uma forma de escrita, arte ou magia, os estudiosos sobre o tema se dividiram, segundo Faria (*op cit.*, p.14), em torno de duas teorias sobre a sua origem: o autoctonismo e o alienigenismo. Assim, essas formações podem ser atribuídas tanto a povos aborígenes ancestrais; a antigas civilizações avançadas que teriam existido em épocas remotas; aos gregos, hebreus, egípcios e fenícios – povos que teriam passado pelo continente sulamericano anteriormente à chegada dos colonizadores portugueses e espanhóis – como a seres extraterrestres²⁶⁰.

Relatos históricos de viajantes de séculos passados como Von Martius e Robert Schombourk registram o *temor reverencial* dos indígenas ao passarem diante dessas estruturas

²⁵⁹ Que podem ser designadas por diversos termos como itaquatiras (denominação indígena), pedras lavradas, pedras pintadas, gravuras, pinturas, letreiros, glifos, litoglifos, petróglifos, pictografias, litografias ou hieróglifos (FARIA, 1987, p.41).

²⁶⁰ Essa última interpretação em grande parte baseada nas suposições de Von Däniken em diversas obras, dentre os quais se destaca o livro *Eram os Deuses Astronautas?* (FARIA, 1987, p.50).

e a recusa em tocá-las sob alegação de possuírem significado mágico e divino (FARIA, 1987, p.42). A hipótese de que se tratariam de desenhos estilizados das constelações zodiacais tem prevalecido em décadas recentes. Em torno dessa ideia, um novo campo de conhecimento científico, denominado de Arqueoastronomia²⁶¹, vem ganhando corpo, voltado para o estudo dos conhecimentos astronômicos legados pelas culturas pré-históricas através de seus vestígios (AFONSO; NADAL, 2014)

Projetos desenvolvidos pelo Instituto Multidisciplinar de Meio Ambiente e Arqueoastronomia (IMMA)²⁶² registraram diversos monumentos megalíticos ao longo da costa catarinense - como no Morro da Galheta, na Ilha de Florianópolis, e na região de Garopaba. Um sítio arqueológico descoberto em 2006 no Estado do Amapá – os Cromeleques de Calçoene – possui 127 blocos de granito dispostos em círculo. Esse local representa o único monumento megalítico circular encontrado no continente americano, até o momento, e vem se tornando conhecido como a *Stonehenge* brasileira – uma referência ao mais famoso monumento megalítico do mundo, localizado na Inglaterra (AFONSO; NADAL, 2014).

Com relação a sítios de arte rupestre, a Pedra Lavrada do Ingá/PB é a principal referência no Brasil, apresentando mais de 500 inscrições esculpidas em um bloco de rocha de 24 metros de comprimento e 3 de altura – uma formação alcunhada de *hieroglifos dos sertões* (FARIA, 1987, p.40). Ligada a antigas profecias indígenas da região, o local vem sendo também fonte de inspiração artística para poetas, artistas plásticos e artesãos locais – que produzem tapeçarias com *motivos ingaenses* (FARIA, *op cit.*, p.25 e 37)²⁶³.

Na região de Quixeramobim e Quixadá, a Pedra do Letreiro, localizada no denominado Vale Monumental do sertão cearense, também guarda um expressivo sítio arqueológico com mais de 800 inscrições rupestres e 16 formações rochosas dispostas em forma de círculo (GIRÃO, 1994). Na Bahia, a *cidade de pedra* de Xique-Xique do Igatu, na Chapada Diamantina

²⁶¹ De acordo com Faria (1987, p.103), a Arqueoastronomia vem indicando que diversos monumentos arqueológicos foram erigidos sob alinhamentos precisos com astros e estrelas, equinócios e solstícios - de pirâmides do Egito, menires na França e na Inglaterra e templos maias nas Américas - sendo considerados observatórios astronômicos da antiguidade. Porém, ressalta o autor, nem todos teriam essa conotação.

²⁶² Com sede em Florianópolis/SC, informações disponíveis em: <http://immabrasil.com.br/>, acesso em: mar./2016.

²⁶³ A história e os mistérios da Pedra do Ingá foram retratados, por exemplo, na canção *Segredos de Sumé*, de Lula Cortês e Zé Ramalho, gravada em 1975 (Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oPfXwYR29zI>>, acesso em 20/11/2016) e narradas no documentário *Nas Paredes da Pedra Encantada* de Cristiano Barros e Leonardo Bonfim (2011) (Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5eQM6mIEjIA>>, acesso em 20/11/2016). Maiores informações em: <<http://pedradoinga.blogspot.com.br/>>, acesso em: 20/11/2016.

– também conhecida como *a Machu Picchu brasileira*²⁶⁴ – mescla construções humanas a formações rochosas naturais que imprimem na paisagem diversos simbolismos reconhecidos pelos moradores, atraindo também turistas e místicos de outras regiões (SOBRAL, 2009).

Em Sete Cidades/PI, um dos maiores acervos pré-históricos das Américas compõe um cenário que aguça o imaginário popular e inspira escritores e estudiosos a formularem teorias sobre a origem do local. Para Erich von Däniken – autor de *Eram os deuses astronautas?* (1968) – forças não-naturais atuaram na construção do local. As pinturas rupestres ali encontradas foram atribuídas pelo pesquisador francês Jacques de Mahieu aos *Vikings* e também aos fenícios, considerados pelo historiador austríaco Ludwig Schwennhagen como seus primeiros habitantes, que teriam utilizado esse local para a realização de cerimônias religiosas (FAVERA, 2002).

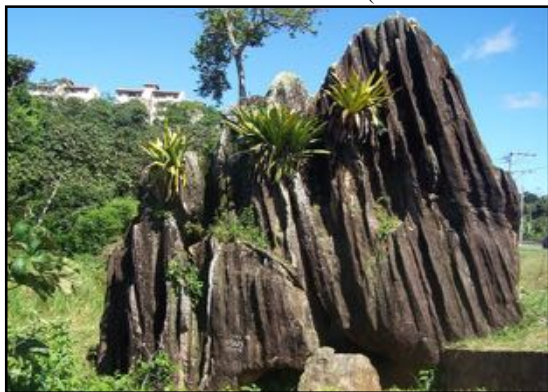
Petroglifos ou gravuras rupestres com formato de pegadas humanas encontrados em diversas regiões do Brasil também encerram conotações religiosas no imaginário popular – em Salvador/BA são atribuídos à passagem de São Tomé pelo Brasil colonial; em Luís Correia/PI, aos passos de Nossa Senhora; e em Oeiras/PI, a marcas dos pés de Deus e do Diabo (CAVALCANTE, 2008a e 2008b).

No Estado do Acre, grandes estruturas de terra perfeitamente geométricas – denominadas de geoglifos – foram descobertas no final da década de 1970. Erigidas por populações pré-colombianas, os estudos atuais revelaram a existência de mais de 280 dessas formações na Amazônia brasileira (SCHAAN *et al.*, 2007).

Existem também registros, no Brasil, de lendas atribuídas a pedras preciosas, particularmente esmeraldas e diamantes. Na região da Chapada Diamantina/BA, garimpeiros afirmam que *para cada diamante da terra existe uma estrela no céu*. De acordo com a *lenda do encanto*, as pedras preciosas são encontradas somente com a permissão das estrelas. Essa aprovação seria dada com o avistamento de uma forte luz percorrendo as serras – chamada localmente de *bamburrio* –, um sinal de que o garimpeiro obterá êxito na sua busca (ARAÚJO; NEVES; SENNA, 2002). Alguns exemplos de formações e sítio descritos anteriormente são apresentados na Figura 16.

²⁶⁴ Em referência a este importante sítio arqueológico no Peru, uma cidade pré-colombiana atribuída ao Império Incaico, descoberta por arqueólogos em 1911 e que, na contemporaneidade, se constitui em um dos principais polos turísticos da América do Sul.

FIGURA 16– Formações rochosas com conotações sagradas no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Pedra de Xangô, Salvador/BA



b) Monólitos megalíticos, Ilha de Florianópolis/SC



c) Cromeleques de Calçoene/AP



d) Pedra Lavrada do Ingá/PB



e) Xique-xique do Igatu/BA



f) Sete Cidades/PI



g) Pegada de São Tomé em Itapoã, Salvador/BA



h) Geoglifos no Acre

Os exemplos apresentados anteriormente indicam também que há uma série de especificidades regionais com relação às percepções dos grupos sociais sobre os lugares sagrados. No Estado do Maranhão, por exemplo, diversos locais são reconhecidos pela população como moradas de princesas, reis, sereias e outros seres encantados (FERRETTI, 2000). De acordo com esse autor, o termo *encantado* refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnicos, que habitam lugares como pedras, nascentes, praias, ilhas, entre outros. Para Prandi (2004), são seres mágicos concebidos como espíritos de homens e mulheres que passaram diretamente desse mundo para um plano mítico, daí se diz que se encantaram.

Para a população quilombola da Ilha de Alcântara/MA, os *lugares de encantaria* incluem algumas formações rochosas situadas no alto mar, como a Pedra do Itacolomi e a do Boqueirão, lugares temidos também pelo registro de um grande número de naufrágios (FERRETTI, 2008).

Na Ilha dos Lençóis, no Município de Cururupu/MA, habitada por famílias de pescadores artesanais, uma lenda local narra que o Rei Dom Sebastião pode surgir nas dunas nas noites de lua cheia na forma de um touro encantado, fecundando mulheres que geram crianças albinas – os *filhos da lua*²⁶⁵. Duas ilhas da região do Salgado Paraense são também mencionadas como *moradas do Rei Sebastião* – a Ilha de Maiandeuá, em Maracanã/PA, e a Ilha de Fortaleza, em São João de Pirabas/PA (MAUÉS, 2005)²⁶⁶.

Serras, cachoeiras e formações de pedras habitadas por *encantados* também são relatadas comumente entre povos indígenas do nordeste brasileiro. Diversos locais são ainda considerados sagrados por esses povos por ali residirem os chamados *mestres dos animais* ou os *donos da caça* (REESINK, 2002).

Nas praias de Jericoacoara/CE, a lenda de uma princesa encantada transformada em uma serpente com escamas de ouro e cabeça e pés femininos povoa o imaginário local. Segundo Cascudo (2000), as lendas sobre princesas-serpentinhas, comuns no imaginário popular da região norte e nordeste do Brasil, têm origem em tradições mouras²⁶⁷.

²⁶⁵ Essa localidade se destaca por ter uma alta proporção de albinos entre os seus habitantes. Um interessante documentário sobre a ilha pode ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=XkBEFTZjHRc>, acesso em: mar./2017.

²⁶⁶ O poema A Última Nau, de Fernando Pessoa, retrata a história do desaparecimento de Dom Sebastião. Uma versão musical gravada por Zé Ramalho pode ser acessada em: https://www.youtube.com/watch?v=Vakklu_P5yA, acesso em: mar./2017.

²⁶⁷ Uma narração dessa lenda está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dLFTtk7d6w>, acesso em: mar./2017.

Os lugares de encantaria são descritos, de forma geral, como dotados de muita energia e poder, relacionados com mistérios e segredos. Aqueles mais isolados e intocados são considerados como os que concentram mais força espiritual, motivo pelo qual os grupos guardiões dessas tradições podem ver o desenvolvimento do turismo e o afluxo de visitantes nessas áreas como atividades potencialmente prejudiciais diante desses valores e, portanto, algo a ser evitado (FERRETTI, 2008).

Por esse motivo, é interessante mencionar que, ao contrário do que normalmente ocorre com os SNS associados a religiões majoritárias – que tendem a ser visitados frequentemente, chegando a se tornar centros de peregrinações e romarias –, a aproximação em *locais de encantarias* é recomendada apenas a poucos indivíduos do grupo social, autorizados espiritualmente pelas próprias entidades. De acordo com as crenças dessas tradições, são graves os riscos para aqueles que desrespeitam essas orientações, conforme indica Ferretti (2008, p.4):

[...] quem se aproxima de lugares encantados para fazer uma oferenda ou buscar algo solicitado pelos guias espirituais, costuma sair de lá sem olhar para trás, pois fala-se que muitos dos que viram encantados ficaram doentes ou morreram logo depois. Adverte-se também que intromissões, curiosidades e profanações de encantarias são severamente punidas, pois quem não pertence às suas linhas é rejeitado pelos donos do lugar. Quem não tem vidência não sabe que às vezes uma duna esconde um palácio e pode querer pisar ou construir uma casa em cima da encantaria, da casa dos donos do lugar.

Alguns relatos registrados na literatura também indicam que uma série de prejuízos pode afetar os lugares sagrados quando o acesso dos seus guardiões tradicionais nessas áreas é, por algum motivo, interdito. Como descreve a autora mencionada anteriormente, esses grupos sociais consideram que a energia ali presente pode vir a *definhar* se as forças espirituais não forem abastecidas por meio dos seus rituais e oferendas (FERRETTI, 2008).

A relação das religiosidades denominadas de *encantaria* e *pajelança* – muito presentes na região amazônica – com a conservação da natureza foi estudada por Siqueira (2010). Segundo essa autora, não se pode compreender a gestão dos recursos naturais e os modelos de desenvolvimento endógeno das populações tradicionais dessa região sem reconhecer a importância de suas lendas e crenças. Uma avaliação que reforça a necessidade de se considerar, a religiosidade como uma dimensão concreta do processo nas estratégias de proteção da natureza.

4.1.5 As espécies sagradas e os seres mágicos que as protegem

Além dos SNS propriamente ditos, há também diversos registros na bibliografia analisada de espécies da flora (44 registros) e da fauna (30 registros) que se distinguem como dotadas de simbologias espirituais especiais para determinados grupos sociais – e que podem ou não estar associadas a lugares sagrados específicos. As plantas e os animais que se enquadram nessa definição vêm sendo comumente referidos na literatura internacional como *sacred species* (PUNGETTI; MACIVOR, 2007; PUNGETTI; OVIEDO; HOOKE, 2012). Apesar desses não se constituírem no foco da análise da tese, alguns exemplos são mencionados para ilustrar essa possibilidade de relação entre cultura e natureza e embasar de pesquisas futuras.

Dentre as árvores, as figueiras (*Ficus spp*) são espécies mencionadas na literatura como importantes tanto para crenças de matriz afrobrasileira como católicas, mas tem conotações diferentes para cada uma dessas tradições. Segundo Malta (2016), as figueiras são mencionadas no texto da Bíblia, no Evangelho de São Marcos, em um trecho que relata que Jesus teria secado aquelas árvores que não davam frutos. Em função disso, no contexto do catolicismo, elas são plantas temidas – considera-se que tocá-las pode trazer consequências negativas e cortá-las seria *um passo para a maldição* –, motivo pelo qual muitas vezes são poupadas em desmatamentos.

Nas tradições afrobrasileiras, ao contrário, essas árvores são veneradas como a morada da divindade *Iroko*, ligada ao Candomblé (VERGER, 1999), como mencionado anteriormente no exemplo da figueira sagrada do Parque Memorial Quilombo dos Palmares/AL (CORREIA, 2013)²⁶⁸. Também se registra a associação de figueiras a antigas lendas indígenas, como em Arambaré/RS, nas margens da Lagoa dos Patos, um município que, por manter essas árvores preservadas, se tornou conhecido como *a cidade das figueiras*²⁶⁹.

Nas religiões afrobrasileiras também é muito frequente a utilização das denominadas *folhas sagradas*, que incluem diversas espécies botânicas. Elas são tão importantes nos ritos dessas tradições que uma expressão comumente utilizada por esses grupos afirma que *sem*

²⁶⁸ Além da figueira ou gameleira, outras espécies de árvores também relacionadas aos *Orixás* para as religiões de matriz afrobrasileira são: a cajazeira ou taperebá (associada a *Ogum*), mangueira (*Oxum*), pitangueira (*Ossaim* e *Oxum*), dendezeiro (*Orunmilá* – *Orixá* do culto de Ifá), coqueiro-da-bahia (caboclo), bambu (*Oyá*), pinhão-branco (*Ogum*, *Oxóssi* e *Oyá*), jaqueira (*Apáòkà*, *Xangô* e *Exu*), cactus (*Azizã* – *Orixá* da cultura *Jéje*), peregrum (*Ossaim*) e ginjeira (*Tobossi* – *Orixá* do culto da Casa de Mina, no Maranhão). O culto às árvores é também denominado *dendolatria* (MALTA, 2016).

²⁶⁹ Fonte: <<http://www.oarquivo.com.br/extraordinario/temas-inexplicados/1699-historia-da-india-justa-e-a-assombracao-da-figueira-da-paz-em-arambare.html>>, acesso em: jan./2017.

folhas não há Orixá (ALBUQUERQUE, 1997; ALBUQUERQUE; CHIAPPETA, 1997; MOTA; ALBUQUERQUE, 2006).

Ainda com relação à flora, várias espécies são também relacionadas a lendas e mitos de origem de povos indígenas – como a vitória-régia (*Victoria amazonica*)²⁷⁰, a samaúma ou sumaúma (*Ceiba pentandra*)²⁷¹ e o guaraná (*Paullinia cupana*)²⁷², na Amazônia; a araucária (*Araucaria angustifolia*)²⁷³ na região sul; o pequi (*Caryocar brasiliense*) e o buriti (*Mauritia flexuosa*) na região centro-oeste, entre outras.

São comuns os registros, ainda, sobre as *plantas de poder*, mencionadas anteriormente. Além da jurema – nome utilizado por índios do Nordeste para se referir tanto à planta (*Mimosa tenuiflora* ou *M. hostilis*), como à bebida cerimonial produzida a partir dela e, ainda, à entidade espiritual correspondente (GRUNEWALD, 2008) – e das espécies utilizadas na produção da *ayahuasca*, daime ou vegetal (entre outras denominações) – o jagube ou mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*), respectivamente um cipó e uma folhagem arbustiva.

A literatura consultada menciona também o uso da trombeta (*Datura stramonium*), do yopo (*Anadenanthera peregrina* e *A. colubrina*), do tsunu (*Platycyamus regnellii*)²⁷⁴ e da sananga (*Tabernaemontana sananho*)²⁷⁵ além de outras plantas não nativas que são cultivadas no Brasil em função de seus princípios psicoativos, sendo a elas atribuída também, em alguns contextos, uma conotação religiosa – a exemplo da folha de coca (*Erythroxylum coca*), do tabaco (*Nicotiana tabacum*) e da santa-maria (*Cannabis sativa*), como registrado por Jamil no livro *As Plantas do Jardim Celestial*²⁷⁶. O tabaco, particularmente, originário dos Andes, foi

²⁷⁰ Um curta de animação criado a partir dessa lenda, intitulado o *Brilho da Lua*, narra a história da índia Naiá que queria se tornar uma estrela. Pode ser visualizado em: https://www.youtube.com/watch?v=M2nJBcG_zs0, acesso em: mar./2017.

²⁷¹ Um registro da importância cultural dessa árvore, chamada de mãe ou rainha da floresta, pode ser visualizado em: <https://www.youtube.com/watch?v=HdV57j81MI8>, acesso em: jan./2017.

²⁷² Particularmente para o Povo *Sateré-Mawê*, também conhecido como *Povo Guaraná* (FIGUEROA, 2016). Uma reportagem sobre o tema e a preservação do guaraná nativo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=835M81zljhQ&t=29s>, acesso em: jan./2017.

²⁷³ Um registro da relação do Povo *Kaingang* com as araucárias pode ser visto no documentário *Kiki: O Ritual da Resistência Kaingang* (Produzido pela Margot Produções em 2014, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Uxmh79KzwBw>, acesso em: jan./2017).

²⁷⁴ Espécie cuja casca é frequentemente utilizada na composição dos rapés indígenas.

²⁷⁵ Um preparado das raízes dessa planta é aplicado nos olhos, causando uma intensa ardência, que atuaria na limpeza da visão, das vias nasais e estimulando clareza mental. Um depoimento de um pajé indígena sobre o uso dessa planta está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CmEaf6yisxM>, acesso em: mar./2017.

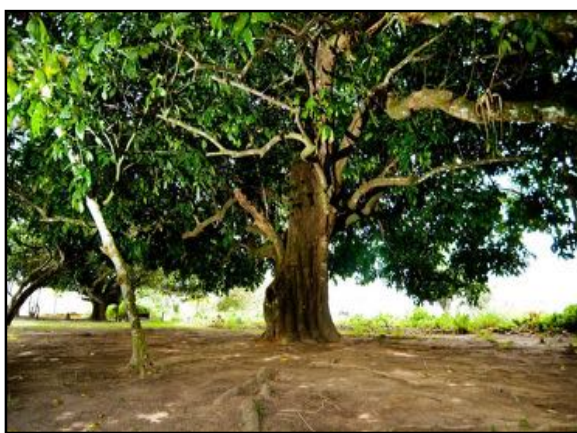
²⁷⁶ Disponível em:

http://www.celestial.suhdo.com/suhdo/storage/uploads/ddd1b12ea16b77f4fb08c52e3a6a27ce/files/livro_CELESTIAL_PORT_Web_redim.pdf, acesso em: mar./2017).

incorporado por praticamente todos os povos indígenas das Américas, que o utilizam há séculos, sob diversas formas (o extrato pode ser bebido, as folhas utilizadas no cachimbo, o pó na composição do rapé, entre outras), para rituais de cura, reza, proteção e auxílio nas visões espirituais²⁷⁷.

Malta (2016) também chama a atenção para o fato de que algumas plantas introduzidas no Brasil, populares como espécies ornamentais, possivelmente foram trazidas pelos escravos africanos por serem consideradas sagradas – como a espada de São Jorge ou de *Iansã* (*Sansevieria trifasciata*) e o comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia amoena*). Outras espécies exóticas sagradas para o Candomblé são a jaqueira (*Artocarpus heterophyllus*, de origem asiática) e o baobá (*Adansonia digitata*, espécie africana). Mais de cem exemplares de baobá foram catalogados, em diversos estados, por Vasconcelos (2011) – na obra *Mapa dos Baobás do Brasil* – incluindo algumas árvores centenárias tombadas como patrimônio. Alguns exemplos de árvores e plantas com conotações sagradas no Brasil são ilustrados na Figura 17.

FIGURA 17 – Árvores e plantas com conotações sagradas no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Figueira ou gameleira (*Ficus spp*)



b) Vitória-régia (*Victoria amazonica*)

²⁷⁷ É importante destacar que o uso ritualístico indígena do tabaco como uma planta sagrada difere completamente do uso popularizado na sociedade na forma de cigarro.



c) Samaúma (*Ceiba pentandra*)



d) Guaraná (*Paullinia cupana*)



e) Araucária (*Araucaria angustifolia*)



f) Buriti (*Mauritia flexuosa*)



g) Jurema (*Mimosa tenuiflora*)



h) Jagube (*Banisteriopsis caapi*)

Na literatura consultada, também existem diversos registros de animais considerados sagrados para povos indígenas e populações tradicionais, principalmente da região amazônica – como o boto-cor-de-rosa (*Inia geoffrensis*), o peixe-boi (*Trichechus* spp.) pássaro uirapuru

(*Cyphorhinus arada*)²⁷⁸, a serpente jibóia (*Boa constrictor*), a onça ou jaguar (*Panthera onca*) e a rã kambô (*Phyllomedusa bicolor*). Na região central do Brasil, propriedades mágicas são atribuídas aos olhos do lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*) (PAULA; GAMBARINI, 2013). Na região sul, lendas sobre a gralha-azul (*Cyanocorax caeruleus*) narram que sua coloração foi um presente divino pelo serviço prestado no plantio dos pinhões que teriam dado origem às Florestas de Araucária (BRAGA, 2004; CASCUDO, 2000; GUEDES, 1997a).

No nordeste brasileiro, alguns autores registraram que as espécies de aves conhecidas como lavadeira (*Fluvicola nengeta*) (FARIAS; ALVES; MARQUES, 2010) e a rolinha fogo-pagô (*Scardafella squamata*) (MARQUES, 2005b) são associadas a histórias populares envolvendo Nossa Senhora, e por isso tidas como sagradas. Além dessas aves, também o tatu-mulita (*Dasypus hybridus*), o gambá (*Didelphis sp.*) e o peixe linguado ou solha apresentam histórias semelhantes (MARQUES, 2005b). Alguns exemplos de animais envoltos em lendas e com conotações sagradas no Brasil são ilustrados na Figura 18.

FIGURA 18 – Animais envoltos em lendas e com conotações sagradas no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Boto cor de rosa (*Inia geoffrensis*)



b) Peixe-boi (*Trichechus sp.*)



c) Lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*)



d) Onça ou jaguar (*Panthera onca*)

²⁷⁸ Uma narração animada dessa lenda está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QUY8eP1mj4E>, acesso em: mar./2017.

e) Gralha-azul (*Cyanocorax caeruleus*)f) Uirapuru (*Cyphorhinus arada*)g) Jibóia (*Boa constrictor*)h) Kambô (*Phyllomedusa bicolor*)

Em termos de valores culturais associados à biodiversidade, é interessante destacar também que diversas espécies da flora e da fauna brasileira, ainda que não relacionadas diretamente com simbolismos sagrados, são reconhecidas como símbolos identitários – de países, estados, municípios e organizações diversas²⁷⁹. Exemplos nesse sentido, no Brasil são o ipê (*Tabebuia spp.*) – declarado árvore e flor nacional em 1978²⁸⁰ – e o sabiá-laranjeira (*Turdus rufiventris*) – instituído como ave símbolo do país em 2002²⁸¹.

As possíveis implicações do pensamento mítico para a conservação de espécies de aves no nordeste brasileiro foram estudadas por Farias, Alves e Marques (2010). Os autores

²⁷⁹ O *Fuleco*, por exemplo, mascote da Copa do Mundo de Futebol de 2014, realizada no Brasil, foi inspirado no tatu-bola (*Tolypeutes tricinctus*), uma espécie endêmica do país e ameaçada de extinção. Seu nome deriva da união das palavras futebol e ecologia. Ele teve uma forte aceitação popular e foi considerado um dos mais bem sucedidos mascotes das copas do mundo de todos os tempos, como mencionado na notícia publicada em: < <http://www.portal2014.org.br/noticias/11229/FULECO+O+TATUBOLA+MASCOTE+DA+COPA+2014+UNE+ECOLOGIA+E+FUTEBOL.html>>, acesso em: mar./2017.

²⁸⁰ Lei Federal Nº. 6.607 de dezembro de 1978.

²⁸¹ Além desses, são também mencionados comumente como símbolos do Brasil a ave ararajuba (*Guaruba guarouba*) – que tem as cores da bandeira nacional -, a onça-pintada (*Panthera onca*) e a árvore pau brasil (*Pau brasilia echinata*) – espécie nativa da Mata Atlântica ameaçada de extinção.

concluíram que a análise dos mitos se constitui em uma ferramenta adequada para subsidiar esforços nessa direção, especialmente quando envolvem espécies passíveis de serem objeto de uma *proteção ideologicamente motivada* na qual crenças em forças sobrenaturais determinam regras especiais para a interação entre os humanos e os animais. Nessa mesma linha de abordagem, Marques (2005a) também considera que as crenças constituem importantes mecanismos culturais que impõem limites ao uso dos recursos naturais de diversas populações tradicionais, tornando certas condutas nas práticas de caça e pesca, por exemplo, socialmente aceitáveis ou não.

Nessa direção, na literatura consultada são registradas diversas lendas também sobre seres sobrenaturais que povoam as matas, os campos, os rios e os mares e que podem eventualmente entrar em contato com os seres humanos (28 registros), em alguns casos associados a SNS. Na região do Alto Juruá/AC, são comuns as histórias envolvendo a *caipora*, o *caboclinho* e os *botos encantados* (ALMEIDA, 2013; CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2002). No Salgado Paraense/PA, Maués (2005) registrou os mitos do *anhangá*, do *curupira*, da *cobra norato*, da *matinta pereira*. Na região do Pantanal Matogrossense, Leite (2000a, 2000b, 2001 e 2003) assinala os mitos do *lobisomem*, da *mãe-d'água*, do *minhocão* e do *negrinho d'água*. E Hardy Guedes retratou diversas lendas da região sul do Brasil em uma série de histórias infantis ilustradas com o *boitatá* (1998), o *curupira* (1999a), o *saci* (1999b), o *negrinho do pastoreio* (2001), a *mãe d'água* (1998b) e o *pai da mata* (1998a).

O *mapinguari* e o *pé-de-garrafa* são mencionados no Plano de Manejo do Parque Nacional da Amazônia/AM como parte do imaginário indígena e caboclo na região, onde são considerados protetores da floresta (IBDF, 1978). A recorrência desse mito entre os povos amazônicos levou alguns pesquisadores – como David Oren, ornitólogo americano que trabalhou durante anos nessa região – a dedicar-se a colher relatos e procurar evidência da criatura, que se especula que possa ser remanescente de uma espécie de preguiça gigante primitiva – representada na Figura 19²⁸².

²⁸² Um breve artigo do *The New York Times* sobre o “monstro amazônico” retrata as controvérsias e polêmicas entre pesquisadores sobre a possibilidade da existência dessa criatura (Disponível em: <http://www.nytimes.com/2007/07/08/world/americas/08amazon.html>, acesso em: mar./2017).

FIGURA 19 – Reprodução da imagem da preguiça gigante extinta *Megatherium* representando o mapinguari (Fonte: Arquivo UFO - Rede Mundial de Computadores²⁸³)



Diversos outros mitos que habitam as matas, os rios e mares são descritos, ainda, por Câmara Cascudo nas obras *Lendas brasileiras* (2000) e *Geografia dos Mitos Brasileiros* (2002), que os chamou de “bicharada fantástica” (CASCUDO, 2002, p.13). Para esse autor, os mitos brasileiros provêm de três origens étnicas principais – a indígena, a portuguesa²⁸⁴ e a africana – que, no entanto, se complementam, se misturam e, por vezes, se confundem. Em função disso, uma das duas características mais marcantes é a mobilidade e a sua ampla difusão por todo o território nacional.

Esses seres míticos teriam uma função tanto de proteger a fauna e a flora, como também de punir os indivíduos por eventuais transgressões. Por esse motivo, alguns autores argumentam que respeitar e valorizar as crenças das populações locais também pode se constituir em uma estratégia de proteção da natureza (MARQUES, 1999, 2005a e 2005b; SIQUEIRA, 2010). Como expressado por José Geraldo Wanderley Marques – um dos autores pioneiros da Etnoecologia no Brasil e que propôs a investigação da conexão dos seres humanos com o mundo sobrenatural como uma dimensão importante dos estudos nesse campo – “vamos salvar a caipora, que ela salva a capivara” (José Geraldo Wanderley Marques, comunicação pessoal).

²⁸³ Disponível em: <http://cryptidz.wikia.com/wiki/Mapinguari>, acesso em: mar./2017.

²⁸⁴ Que trouxeram para o Brasil referências de toda a Europa.

Há muito o que se explorar sobre esse tema no cenário nacional. Antes de fazer parte de um passado em grande parte esquecido, esses mitos e lendas continuam ainda “vivos, correntes e crentes na imaginação popular” (CASCUDO, 2002, p.14). Muitos vêm sendo resgatados na contemporaneidade, ganhando novas roupagens, como na série de curtas-metragens de animação *Juro que Vi* (2003). Seus episódios retratam as lendas de maneira a trazer à tona temas atuais como o direito dos animais, a proteção ambiental e o preconceito contra determinadas tradições²⁸⁵.

4.1.6 Os caminhos sagrados e as rotas de transformação

As peregrinações conformam um fenômeno milenar presente em diversas tradições religiosas, que vem ganhando novos contornos e significados na contemporaneidade, atrelando à experiência religiosa ou espiritual também expressões culturais e turísticas. A partir do levantamento realizado, foram identificados mais de 23 trajetos associados a aspectos religiosos ou espirituais no Brasil, distribuídos em todas as regiões do país. Esses percursos, em sua maior parte, têm como origem antigos caminhos religiosos e vem sendo ressignificados como destinos turísticos principalmente a partir do ano 2000, inspirados no mundialmente conhecido Caminho de Santiago de Compostela, na Europa, incorporando elementos da espiritualidade Nova Era (STEIL; CARNEIRO, 2008)²⁸⁶.

É interessante observar que o Brasil é o país não-europeu que mais envia peregrinos a *Santiago de Compostela*. Existem associações de Amigos do Caminho de Santiago em diversos estados brasileiros²⁸⁷, que auxiliam na preparação dos aspirantes ao trajeto europeu realizando caminhadas locais e promovendo reuniões, palestras e partilhas de experiências. De acordo com informações veiculadas por essas organizações, o Caminho de Santiago teria ganhado notoriedade e se popularizado no Brasil com a publicação do livro *O Diário de um Mago*, do escritor esotérico Paulo Coelho, em 1987. Assim, muitos caminhos sagrados no Brasil parecem

²⁸⁵ Dirigida por Humberto Avelar e Sergio Glenes, a produção contou com a participação de alunos da rede municipal de ensino do Rio de Janeiro. Mais informações em: <http://www.assistebrasil.com.br/2015/08/juro-que-vi-folclore-brasileiro/>, acesso em: mar./2017. Estão disponíveis no Canal *Youtube* episódios sobre o saci (<https://www.youtube.com/watch?v=ydISANJYwus&t=41s>), a matinta perera (<https://www.youtube.com/watch?v=XLtNPla7TpI>), o boto (<https://www.youtube.com/watch?v=XLtNPla7TpI>) e o curupira (<https://www.youtube.com/watch?v=ydISANJYwus>). Acesso em: mar./2017.

²⁸⁶ Esse é considerado o mais importante caminho de peregrinação do mundo e possui diversas rotas, sendo a mais usual o trajeto que parte dos Pirineus franceses em *Saint Jean Pied de Port* e passa por mais de 50 cidades no percurso de 800 km até Santiago de Compostela (Fonte: <http://amigosdocaminho.com.br/associacoes-do-caminho/> Acesso em: mar./2017).

²⁸⁷ A Associação dos Amigos do Caminho de Santiago - AACCS-Brasil, tem sede no Rio de Janeiro e regionais em praticamente todos os estados.

ter surgido com a proposta de servirem como campos de aprendizado para a travessia do caminho europeu, um movimento que parece estar ainda em expansão no cenário nacional.

Essa profusão de caminhos e grupos de peregrinos que vem se estruturando no país nas últimas décadas aparentam ser um fenômeno particularmente brasileiro, relacionado principalmente com as classes média e média alta da população²⁸⁸. Dentre os trajetos mais conhecidos, destacam-se no contexto nacional o Caminho da Luz (MG), do Sol (SP), da Fé (SP), das Missões (RS) e dos Passos de Anchieta (ES), além do caminho histórico da Estrada Real (RJ, SP e MG).

Esse fenômeno, no entanto, parece estar se expandindo no país, não apenas a partir da recuperação e ressignificação de caminhos antigos, mas também com a criação de novos roteiros. Um processo vem sendo associado também à crescente valorização da sacralidade da natureza e de uma *espiritualidade ecológica* – de caráter ecumênico, com um sentido mais subjetivo de religiosidade e que encontra a sua máxima expressão na interação com a natureza (BOFF, 2008)²⁸⁹.

O Caminho da Luz tem cerca de 200 km, percorridos em média em sete dias, e segue do Município de Tombos ao alto do Pico da Bandeira – um dos pontos culminantes do país, na Serra do Caparaó/MG²⁹⁰. Foi idealizado por Albino Neves e é gerenciado pela Associação Brasileira dos Amigos do Caminho da Luz – ABRALUZ.

O Caminho do Sol tem 241 km e percorre o trajeto entre Santana do Parnaíba e Águas de São Pedro/SP, em uma caminhada de em média onze dias. Esse trajeto foi idealizado por José Palma e lançado em 2001. Não é um caminho público e as visitas devem ser agendadas. Além da modalidade *peregrino* – atribuída aos caminhantes –, o roteiro contempla também a categoria *bicigrino* – para aqueles que percorrem o caminho de bicicleta²⁹¹.

²⁸⁸ Fonte: Campos, M. Peregrinação em Rotas Brasileiras - Incorporando o Espírito do Caminho. Sem data. (Disponível em: <<http://www.caminhodosantiago.org.br/Servicos/CaminhosDoBrasil/TextoGeral/PregEmRotasBrasileira.html>>, Acesso em: março/2017).

²⁸⁹ Um debate mais aprofundado sobre a experiência da peregrinação na contemporaneidade é apresentado em Steil (2008).

²⁹⁰ Disponível em: <<http://www.caminhodaluz.org.br/>>, acesso em: jul./2017.

²⁹¹ Mais informações no website oficial do Caminho do Sol <<http://www.caminhosol.org.br/>>; no documentário da TV Claret/TV Cultura *Descobrimo o Caminho* <https://www.youtube.com/watch?list=PL3M56SVLAZ_CeHmrgrGgW_30r4vPLR4bl&v=floFewhxIxc> e na reportagem do Jornal da TV Bandeirantes <https://www.youtube.com/watch?v=pEslNwvxTxs&index=4&list=PL3M56SVLAZ_CeHmrgrGgW_30r4vPLR4bl>, Acesso em: mar./2017.

O Caminho da Fé, inaugurado em 2003, se constitui na rota mais extensa dentre os caminhos de peregrinações brasileiros, com até 970 km. Cruza a Serra da Mantiqueira no interior do Estado de São Paulo, tendo como destino o Santuário Nacional de Aparecida, construído em homenagem à santa padroeira do Brasil. O itinerário se inicia em Tambaú/SP e passa por vários municípios deste estado e também de Minas Gerais até chegar em Aparecida/SP. Ele é mantido pela Associação dos Amigos do Caminho da Fé²⁹².

O Caminho das Missões conforma um roteiro pelas antigas estradas que ligavam as Reduções Jesuíticas-Guaranis, do Município de São Borja a Santo Ângelo, no Estado do Rio Grande do Sul. Os trajetos variam de três a 14 dias e passam por São Miguel Arcanjo, local tombado como Patrimônio da Humanidade e relacionado ao mito indígena Guarani da *terra sem males*²⁹³.

Vêm se popularizando também alguns trajetos que reconstituem percursos relacionadas com personalidades religiosas veneradas popularmente no país, como o Caminho dos Passos de Anchieta, que percorre uma faixa litorânea de cerca de 100 km da cidade de Anchieta a Vitória/ES. Esse representa um trajeto de 14 léguas que era percorrido costumeiramente pelo Padre Anchieta. O roteiro vem sendo resgatado desde 1998 e a caminhada se realiza em quatro dias²⁹⁴.

Outros caminhos sagrados no Brasil associados a figuras religiosas emblemáticas na história do país são o Caminho do Frei Galvão (na Serra da Mantiqueira); o de Aparecida (265 km de Alfenas/MG até o Santuário Nacional de Aparecida/SP); o de Santo Amaro (170 km percorridos em seis dias de caminhada, de Jaboaão dos Guararapes a Taquaritinga do Norte/PE)²⁹⁵. Também existe um trajeto inspirado na obra de Guimarães Rosa – os Caminhos de Rosa –, que percorrem 162 km de Andrequicé a Cordisburgo/MG²⁹⁶.

Além desses, diversos trajetos menos extensos também vem se propagando pelo país como rotas de peregrinação não convencionais, como os Caminhos de Santiago do Iguape (em

²⁹² Mais informações em: <<http://caminhodafe.com.br/ptbr/>>. Documentários sobre esse trajeto também estão disponíveis em: <<https://www.youtube.com/watch?v=07Y-b1y8f84>>; <<https://www.youtube.com/watch?v=8uOZS6lAgmc>>; <<https://www.youtube.com/watch?v=I9uarK34f2Y>>. Acesso em: mar./2017.

²⁹³ Gerenciado por uma Operadora de Turismo (Fonte: <<http://www.caminhodasmissoes.com.br/>> Acesso em: mar./2017.)

²⁹⁴ O Caminho dos Passos de Anchieta é considerado o primeiro roteiro cristão das Américas e o quarto no mundo - depois de Santiago de Compostela na Espanha, da Terra Santa em Jerusalém e de Roma na Itália (Fonte: <http://www.abapa.org.br/>, acesso em: mar./2017).

²⁹⁵ Fonte: <http://caminhosdocaminhos.blogspot.com.br/p/caminhos-do-brasil.html>, acesso em: mar./2017.

²⁹⁶ Fonte: <http://caminhosderosa.com.br/plus/modulos/conteudo/?tac=peregrinacao1>, acesso em: mar./2017.

Cachoeira, inaugurado em 2007, com 18 km de extensão) e do Piripiri (em Vitória da Conquista, percorrido pela primeira vez em 2009, com 26 km de extensão), no Estado da Bahia.

Como mencionado anteriormente, também são frequentes no Brasil os roteiros associados a inúmeras procissões religiosas, nos quais milhares de pessoas percorrem um mesmo trajeto caminhando coletivamente, em datas específicas do ano. Em alguns deles, as travessias são realizadas cavalgando – como na procissão que ocorre anualmente até o Santuário de Bom Jesus do Matosinho, em Conceição do Mato Dentro/MG, na região do Grande Sertão Veredas/MG (GONTIJO, 2003), até a Caverna de Terra Ronca/GO ou à Pedra do Reino em Belmonte/PE. Aos trajetos terrestres também se somam roteiros fluviais, lacustres e marítimos, percorridos com embarcações de diversos tipos (AMADO, 2011), como a procissão marítima realizada anualmente na região de Garobapa/SC. Alguns caminhos de peregrinações e procissões no Brasil são ilustrados na Figura 20, a seguir.

FIGURA 20 – Caminhos sagrados no Brasil: na terra e nas águas
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



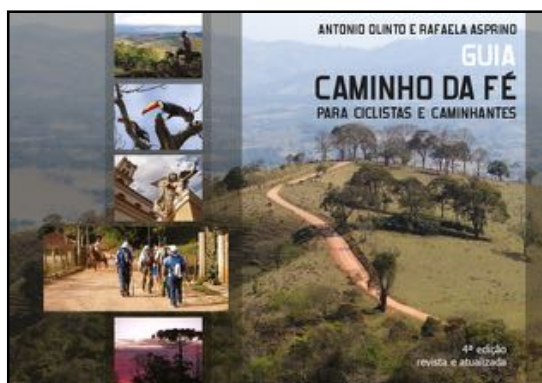
a) Peregrinos na Cachoeira de Tombos no início do Caminho da Luz/MG (Fonte: IdasBrasil)



b) *Bicigrinos* no Caminho da Luz/MG (Fonte: Blog Vilson Ciclista)



c) Monumento no roteiro do Caminho do Sol/SP (Fonte: Blog Joaozinmenininho)



d) Guia sobre o Caminho da Fé/SP (Foto: Antonio Olinto)



e) Ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo no Caminho das Missões/RS (Foto: Renato A. da Costa)



f) Roteiro do Caminho dos Passos de Anchieta/ES (Fonte: Portal 27)



g) Cavalgada religiosa até a Pedra do Reino/PE (Foto: Henrique Santos)



h) Procissão marítima na região de Garopaba/SC durante a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes (Fonte: Gmidia.com)

Além desses, existem no país também diversos caminhos históricos, que podem ser utilizados eventualmente com finalidades religiosas. A Estrada Real, com seus mais de 1,6 mil km, por exemplo, é considerada a maior rota turística do país. Surgiu em meados do século XVII, quando a Coroa Portuguesa oficializou os caminhos para o transporte de ouro e diamante do interior do país aos portos do Rio de Janeiro. Além de passar por importantes sítios históricos, no trajeto também se encontram alguns lugares sagrados e associados a mitos e lendas²⁹⁷.

Também foram registrados no levantamento bibliográfico realizado, alguns caminhos que têm origem em trajetos ancestrais indígenas. Esse é o caso do Caminho do Peabiru, uma rota transcontinental pré-colombiana de cerca de quatro mil quilômetros, que liga os oceanos Atlântico e Pacífico, utilizada pelos povos nativos do continente sul americano desde muito antes da chegada dos colonizadores europeus. Considerado sagrado pelo Povo Guarani – que

²⁹⁷ Mantida pelo Instituto Estrada Real (<http://www.institutoestradaareal.com.br/>, acesso em: mar./2017).

se refere a ele como Caminho do Sol ou dos Deuses (BOND, 2009 e 2012) – esse trajeto também vem sendo ressignificado e apropriado em épocas recentes pelo turismo (BORGES, 2006). Ele faz parte do que Langer (2005) denominou de *caminhos ancestrais no Brasil*, junto com outros exemplos como o Caminho Mairapé, no Recôncavo Baiano/BA, e o Caminho Sagrado de São Tomé (que interliga Garuva a Nova Trento/SC), cujas histórias e usos ancestrais ainda permanecem em grande parte desconhecidos.

Com relação aos povos indígenas, algumas experiências pioneiras de mapeamento de rotas sagradas, particularmente no noroeste amazônico, vêm revelando a relevância desse tema e a associação fundamental entre a história e a geografia na memória social "guardada ao longo do curso dos rios, nas cachoeiras, pedrais, praias, estirões, remansos, paranás [...]" (ANDRELLO, 2012, p.8).

Na publicação *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, mais de 300 lugares sagrados relacionados com as narrativas míticas de povos da região dos rios Uaupés e Papuri são reportados (ANDRELLO, 2012). Esse mapeamento, dedicado a identificar "a inscrição de suas histórias de origem na paisagem natural" (p.8), foi realizado a partir de um amplo processo participativo protagonizado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA)²⁹⁸.

Nessa mesma região, narrativas do povo *Tukano* também estão repletas de referências geográficas que sinalizam lugares especiais relacionados à origem do mundo e dos seres que nele vieram habitar nos primeiros tempos ou à viagem dos seus ancestrais no bojo da denominada *cobra-canoa*. São pontos físicos específicos ao longo de um trajeto mítico, onde os antepassados vivenciaram determinados acontecimentos e obtiveram conhecimentos, técnicas e artefatos fundamentais para a sua transformação em seres humanos e para a constituição de sua identidade. Esses locais são denominados *Wametisé* na língua *Tukano*, que significa *lugares nomeados*, pois possuem história, significados, guardam as marcas e os poderes dos tempos da origem do mundo e da humanidade e têm uma grande importância para os povos indígenas (ANDRELLO, *et al.*, 2012; SCOLFARO, 2016)²⁹⁹.

²⁹⁸ Há uma série de notícias sobre as expedições realizadas e os resultados desse trabalho, disponíveis no sítio eletrônico do *Instituto Socioambiental* (<<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/expedicao-anaconda-encerra-segunda-etapa-documentando-lugares-sagrados-nos-rios-uaupes-e-negro>> Acesso em 09/08/2016).

²⁹⁹ Em 12 dias de viagem foram mapeados 40 lugares sagrados, relatados como "complexos de marcas e sinais que se espalham por pedras, ilhas, praias e serras ao longo de determinados trechos do rio e seus igarapés".

Os relatos na literatura indicam que esse conhecimento se perpetuava, em grande parte, guardado somente na memória dos membros mais idosos das aldeias, que o receberam, por sua vez, dos seus antepassados, na forma de narrativas orais – e que vinham sendo perdidos pela ausência de transmissão intergeracional. Assim, para além do simples registro de pontos geográficos e depoimentos isolados, as publicações decorrentes desses projetos reforçam a importância dessas iniciativas para a troca e o compartilhamento de conhecimentos entre gerações, fomentando também reflexões sobre a história dos grupos sociais e suas transformações:

Para os moradores do Baixo Uaupés, que reclamam hoje do enfraquecimento da cultura, da falta de pajés e conhecedores maiores que saibam proteger as pessoas e manejar espiritualmente este mundo, a passagem da expedição [...] constitui um incentivo importante para que os jovens se interessem e se preocupem com estas questões (ANDRELLO, *et al.*, 2012).

Nessa mesma direção, Tenório e Cabalzar (2012) – ao registrar narrativas de transformação e lugares importantes para os *Tuyuna* do Alto Tiquié/AM ao longo do percurso conhecido como *o caminho da cobra de pedra* – também reforçam que o processo de registro é tão ou mais importante do que o seu resultado final. Essas experiências reforçam a necessidade de se promover uma reaproximação dos jovens com o conhecimento dos mais idosos, aliando o registro dos lugares sagrados também à valorização das suas práticas rituais. E indicam que há um grande interesse dos povos em dar continuidade a esse tipo de projeto, ampliando a iniciativa para outras áreas³⁰⁰.

Nas regiões inventariadas, entretanto, foram identificadas várias ameaças aos SNS advindas principalmente do desenvolvimento de atividades de mineração, de forma que os autores vêm reiterando a importância de se buscar instrumentos que possam garantir o respeito aos direitos indígenas e de se "considerar suas concepções e modos de vida no desenvolvimento de projetos e na implantação de políticas públicas que incidam sobre seus territórios" (SCOLFARO *et al.*, 2013, p.66). Essas iniciativas também têm ilustrado que as experiências de salvaguarda dos sítios sagrados por meio de políticas públicas contribuem para a valorização cultural e a manutenção dos conhecimentos tradicionais dos grupos sociais a eles associados, respaldando os processos de luta por seus direitos territoriais.

No caso dos SNS indígenas, apesar da limitação de informações e registros, diversas notícias divulgadas na mídia nas últimas décadas destacam ameaças a esses locais,

³⁰⁰ Uma iniciativa nesse sentido foi a proposta do Projeto MAPEO, que será abordado posteriormente, um mapeamento binacional englobando toda a Bacia do Rio Negro no Brasil e no território colombiano.

particularmente no contexto do licenciamento de empreendimentos vinculados a megaprojetos de infraestrutura (RICARDO; RICARDO, 2006 e 2011). Um caso emblemático que ilustra essa situação foi a construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte, no Rio Xingu/PA, contestada, entre outros motivos, por incidir sobre lugares sagrados para as etnias da região, associados com os seus mitos de criação do mundo³⁰¹. Para esses povos, os SNS guardam a memória das suas origens e possuem um alto valor cultural, sendo que a possibilidade da sua destruição tende a ter profundos impactos sobre a própria identidade dos grupos sociais a eles relacionados. Na tentativa de resistir a esse processo, grupos indígenas da região, apoiados por diversas organizações, criaram o Movimento Xingu Vivo para Sempre, que realizou diversas ações para chamar a atenção dos governantes e da sociedade nacional para os impactos dessa obra conforme ilustrado na Figura 21)³⁰².

FIGURA 21 – Ação do Movimento Xingu Vivo contra a construção da barragem de Belo Monte (Fonte: Ponto de Pauta - Rede Mundial de Computadores)



Casos semelhantes ao Xingu foram relatados também na Bacia do Rio Juruena/MT – objeto de projetos de implantação de pequenas centrais hidroelétricas –, e no Rio São Francisco/BA – onde as cachoeiras de Paulo Afonso e Itaparica, consideradas *moradas de encantados* pelos indígenas *Pankararu*, foram extintas com a construção de barragens (ARRUTI, 1996; MARQUES, 2008).

³⁰¹ Fonte: *Sacred Land Film Project* (Disponível em <<http://www.sacredland.org/index.html@p=96.html>>, acesso em 22/08/2016).

³⁰² Mais informações disponíveis em: <<http://www.xinguvivo.org.br>>, acesso em: mar./2017.

Na capital federal, Brasília/DF, o caso do Santuário dos Pajés mobilizou diversas organizações e apoiadores individuais na luta contra a remoção das famílias indígenas ali residentes, contra o projeto de expansão imobiliária que transformou uma vasta área de cerrado nativo em um complexo residencial. Em meio a muitos conflitos, os indígenas conseguiram permanecer em uma pequena fração do território pleiteado, "ilhados", entretanto, em meio à uma área ocupada por prédios. O *slogan Santuário não se move* foi utilizado como mote das mobilizações de resistência empreendidas nessa direção³⁰³.

Conforme apresentado nessa primeira parte do capítulo, ainda que o contexto brasileiro não venha sendo abordado no debate e na literatura internacional especializada sobre SNS, eles são uma manifestação recorrente nas diferentes regiões brasileiras, importantes para diversas linhas religiosas e espiritualistas, povos indígenas e outras populações tradicionais, mas também se encontram sujeitos a uma série de ameaças e pressões.

Diante disso, cabe questionar qual a relevância que vem sendo atribuída a essa temática na pesquisa acadêmica nacional e também se existem iniciativas de reconhecimento e proteção dessas áreas no âmbito da gestão pública. É o que se busca discutir, a seguir.

4.2 O RECONHECIMENTO E A SALVAGUARDA DE SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS NO BRASIL

4.2.1 O estado da arte do conhecimento sobre o tema na pesquisa acadêmica

Conforme abordado anteriormente no Capítulo 1 da tese, embora a expressão *sacred natural site* seja adotada por grandes organizações mundiais e amplamente utilizada na literatura internacional especializada sobre o tema, ela não é ainda muito usual nas publicações produzidas no Brasil. No levantamento bibliográfico realizado, a tradução *sítios naturais sagrados* foi identificada em apenas três publicações nacionais³⁰⁴. Essa noção, entretanto, tem sido retratada na produção brasileira a partir de diversas terminologias como lugares sagrados, de poder, místicos, misteriosos, mágicos, curativos, milagrosos ou santos, morada de encantados, entre outros. As referências identificadas sobre o tema são relativamente recentes e estão concentradas, em sua maioria, na última década.

Alguns autores nacionais que estudaram essa temática se referiram a esses lugares como áreas de conteúdo simbólico, lugares de contato com as forças da criação, morada de

³⁰³ Informações disponíveis em: <<https://santuariaoaosemove.wordpress.com/>> e <<http://sagradaterraespeculada.blogspot.com.br/>>. Esse processo foi registrado também em dois documentários: *Sagrada Terra Especulada: a luta contra o setor noroeste*, um longa metragem de 2010 (<https://www.youtube.com/watch?v=cyuXw6sSsh0&t=63s>) e *A Ditadura da Especulação*, um curta de 2012 (<https://www.youtube.com/watch?v=gl3SBN-ikuw>). Acesso em: mar./2017.

³⁰⁴ Moutinho-da-Costa (2008), Lazzarini e Bonotto (2012) e Malta (2016), mencionadas anteriormente.

encantados, lugares para realização de práticas religiosas, territórios dotados de valores extraterrenos, elementos do ambiente que têm valores sagrados, ambientes e paisagens carregados de simbolismos e significados, áreas de valor imaterial, não material, intangível, simbólico, espiritual, religioso, mágico, místico, esotérico, sobrenatural, extraterreno, transcendente (COSTA, 2006; DRUMMOND, 2007; MARCIAL, 2006) – ilustrando a diversidade de interpretações a eles relacionadas.

A análise da literatura consultada indica que os SNS vêm sendo interpretados na produção acadêmica nacional principalmente a partir da perspectiva das Ciências Humanas e Sociais, por grandes áreas do conhecimento como a Geografia, a História, a Antropologia, a Sociologia, a Teologia e a Psicologia Social. O principal foco de análise privilegiado nas pesquisas científicas é a descrição e interpretação dos processos histórico-culturais por meio dos quais os sítios vêm sendo sacralizados e transformados em lugares de manifestações religiosas, predominando abordagens qualitativas.

Na bibliografia inventariada, a relação entre lugares sagrados e o turismo também constitui uma questão de destaque, particularmente no caso do denominado *turismo religioso*, uma temática de estudo relativamente recente no Brasil (OLIVEIRA, 2011). De acordo com esse autor, as primeiras publicações sobre turismo religioso no país datam de 2003 e trata-se de um conceito ainda em construção. Apesar de sua associação inicialmente ao catolicismo, o termo vem sendo gradativamente utilizado, nos últimos anos, para se referir a diferentes manifestações da espiritualidade, podendo ser adjetivado também como *turismo esotérico* ou *místico*. Visitar lugares sagrados parece ser não somente uma prática social antiga, mas também uma atividade crescente tanto no cenário mundial como no contexto brasileiro (SILVEIRA, 2007)³⁰⁵.

A interface entre sacralidade e preservação do patrimônio cultural também é um foco de pesquisa recorrente na literatura analisada, notadamente no campo da Geografia Cultural – um campo que vem se expandindo significativamente no Brasil, principalmente a partir da década de 1990³⁰⁶. O estudo das interações espaciais decorrentes das práticas religiosas é objeto

³⁰⁵ Segundo informações do Ministério do Turismo, existem 96 destinos religiosos no país, diversos deles associados a ambientes naturais. No ano de 2014 cerca de 18 milhões de brasileiros viajaram pelo país motivados pela religiosidade (Fonte: <http://www.brasil.gov.br/turismo/2015/01/viagens-motivadas-pela-fe-mobilizam-cerca%20de-18-milhoes-de-pessoas> e <http://www.turismo.gov.br/ultimas-noticias/2133-turismo-religioso-ganha-espaco-no-nordeste.html>, acesso em: mar./2017).

³⁰⁶ Com essa perspectiva, destaca-se a produção do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), vinculado à Universidade Estadual do Rio de Janeiro/UERJ, que desde 1993 tem contribuído para estabelecer uma base teórica sólida sobre essa área do conhecimento no Brasil e realizado estudos em diversas regiões.

de estudo específico da Geografia das Religiões. As pesquisas nessa área incluem os processos de difusão e distribuição das religiões, a delimitação de espaços ou lugares sagrados e a influência da religiosidade nos deslocamentos das pessoas (ARANTES, 2014; CORRÊA; ROSENDAHL, 2004; ROSENDAHL, 1996).

Nos últimos anos tem se destacado também a produção acadêmica que busca refletir sobre o uso religioso do patrimônio geológico e paleontológico (DELPHIM, 2009). E cabe ressaltar, ainda, a relevante produção nacional sobre cavernas, seus simbolismos e usos religiosos (TRAVASSOS; MAGALHÃES; BARBOSA, 2011). O estudo das cavidades naturais é objeto da Espeleologia, uma área de pesquisa multidisciplinar que pode abranger vários campos de conhecimento (SANTOS; BRITO, 2011). Para além das abordagens clássicas desse campo – sobre topografia, geologia e biologia dos ambientes cavernícolas –, algumas áreas mais recentes como a *Espeleologia Cultural*, a *Etnoespeleologia* e a *Antropoespeleologia* se propõem a investigar especificamente as interações entre as sociedades humanas e as cavernas, abordando aspectos simbólicos e antropológicos dessa relação (BARBOSA, 2011). A pesquisa sobre uso religioso de cavernas vem se destacando também no campo do *Espeleoturismo* (LOBO; BANDUCCI-JR, 2011).

De maneira geral, os dados obtidos indicam um predomínio, na literatura analisada, de registros de lugares sagrados vinculados ao catolicismo e, em menor ocorrência, às tradições de matriz afrobrasileira e indígenas. Diante disso, é importante mencionar que, apesar do número de praticantes da religião Católica ter entrado em declínio nas últimas décadas – de acordo com o *Novo Mapa das Religiões* da Fundação Getúlio Vargas –, o Brasil representa o maior país católico do mundo (NERI, 2011). Assim, a hegemonia do catolicismo no país ainda se reproduz em várias esferas da sociedade, inclusive na pesquisa acadêmica. Em função desses antecedentes, estudiosos da importância cultural das cavernas, por exemplo, vêm questionando se o uso desses espaços por religiosidades não católicas seria de fato mais incomum ou apenas menos documentado nas pesquisas científicas, devido ao preconceito ainda existente no país em relação a algumas tradições (GUIMARÃES; TRAVASSOS; VARELA, 2011).

Alguns autores da Geografia das Religiões também evidenciaram a predominância do catolicismo nos estudos realizados nesse campo, reforçando a necessidade de que investigações dessa natureza sejam ampliadas para outras matrizes religiosas (ARANTES, 2014; MALTA, 2016). Nessa perspectiva, alguns esforços em direcionar o olhar para movimentos religiosos contemporâneos e alternativos vêm revelando a importância da sacralidade da natureza em contextos diversificados (MALTA, 2016; ROSENDAHL, 2010; SIQUEIRA, 2003). Além disso, as limitadas e ainda pioneiras experiências de mapeamento de SNS indígenas realizadas

no país, conforme abordado anteriormente, também testemunham a relevância desses locais para esses grupos sociais (ANDRELLO, 2012; IPHAN, 2008; JAENISCH, 2011; SCOLFARO *et al.*, 2013). Essa representa, entretanto, uma importante lacuna de conhecimento sobre o tema, dada a diversidade de povos existentes no Brasil.

Com relação à pesquisa bibliográfica realizada nesta tese, é importante considerar que a maioria das informações registradas sobre os SNS no Brasil provém de fontes não convencionais e que não são apreendidas por meio de uma revisão sistemática clássica de literatura a partir de bases indexadoras de periódicos científicos³⁰⁷. Entende-se por *literatura indexada* aquelas publicações que abrangem de uma ou mais áreas de conhecimento, editadas com periodicidade regular, que possuem um corpo editorial previamente constituído e cujos artigos são credenciados por revisores especializados, a partir de critérios de estrutura e qualidade (UFPR, 2007).

De fato, apenas uma pequena parcela da literatura inventariada sobre SNS no Brasil corresponde a artigos publicados em periódicos científicos indexados. Esse possivelmente seja um fator relevante para explicar as razões pelas quais tão poucos *sítios naturais sagrados* do Brasil sejam mencionados nas bases de dados mundiais sobre o tema³⁰⁸. A maior parte das referências sobre o assunto consiste no que vem sendo denominado de *grey literature*³⁰⁹ ou, em português, *literatura cinzenta* – termos ainda pouco familiares no Brasil, mas que vem sendo utilizados para indicar textos produzidos fora dos meios habituais de publicação científica (LUZI, 2000; POBLACIÓN, 1992).

A literatura cinzenta inclui livros em geral, teses e dissertações acadêmicas, anais de eventos técnico-científicos; publicações de agências governamentais ou de organizações não governamentais; artigos publicados em boletins eletrônicos ou revistas de divulgação, entre outros. Esse tipo de material, em geral, não está indexado nas bases bibliográficas usuais para a pesquisa acadêmica. Podem, entretanto, ser detectados a partir de outras fontes de informação – como mecanismos de busca generalistas na Rede Mundial de Computadores (o *Google*, por exemplo), nos acervos (físicos e digitais) de grupos de pesquisa e organizações diversas, em

³⁰⁷ Como exemplo pode-se mencionar as bases internacionais multidisciplinares *Scopus* (da *Elsevier*) e *Web of Science* (da *Thomson Reuters*) e a *SciELO*, que indexa periódicos da América Latina e Caribe.

³⁰⁸ De fato, alguns pesquisadores vinculados ao grupo de especialistas CSVPA/IUCN informaram à pesquisadora – em mensagens trocadas via correio eletrônico – que haviam buscado informações sobre SNS no país, anteriormente, sem obter sucesso. Outro motivo para isso também provavelmente se deva à limitação idiomática, considerando que a maior parte dos estudos identificados sobre o tema no contexto nacional não foram traduzidos para outros idiomas além do português.

³⁰⁹ Termo difundido inicialmente por Auger (1989).

redes sociais de caráter acadêmico (como o *ResearchGate* e o *Academia.edu*) e a partir do contato direto com pesquisadores e especialistas.

Esse é um tema que merece reflexão no contexto da investigação sobre SNS no Brasil. Isto porque, apesar de existirem diversas ressalvas sobre o padrão de qualidade, a credibilidade dos dados e o mérito científico dessas publicações, a literatura cinzenta pode trazer informações sobre temas de alta relevância pouco abordados na pesquisa convencional e também registrar descrições mais detalhadas dos assuntos em tela – particularmente quando comparado a artigos publicados em periódicos científicos, que estabelecem limitações quanto ao número de páginas dos textos.

A importância desse tipo de literatura na pesquisa científica vem sendo fortemente impulsionada, especialmente a partir do início da década de 2000, com o advento da rede mundial de computadores (*Internet*) e o crescimento de ferramentas de busca *on-line*. O acesso a esse tipo de produção também vem sendo facilitado pelo incremento das publicações digitais, o que vem fomentando o desenvolvimento de novos canais de comunicação científica, muitos deles de acesso livre (FILHO *et al.*, 2006).

A facilidade de acesso, o baixo custo para tal e a velocidade da disponibilização permite a circulação e difusão das informações quase imediata, em contraste com o tempo que um artigo científico demanda no seu processo de avaliação – em média de um a dois anos –, reforçando os argumentos favoráveis ao uso desse tipo de material na construção do conhecimento. Além disso, devido ao elevado grau de qualidade comumente exigido para a publicação de artigos em periódicos indexados, os resultados de diversos estudos relevantes podem não vir a ser disponibilizados por essa via, tornando a literatura cinzenta uma fonte preciosa de informações muitas vezes inéditas (FILHO *et al.*, 2006) – o que parece ser aplicável ao estudo dos *sítios naturais sagrados*.

As limitações quanto ao uso dessas fontes na pesquisa acadêmica, entretanto, incluem o fato de que algumas informações básicas sobre os documentos mencionados (como autoria, filiação institucional, data e local de publicação) podem não ser facilmente identificáveis. Além disso, no caso das publicações exclusivamente *on-line*, o acesso a longo prazo pode também não ser mantido – um problema mencionado por alguns autores como *apodrecimento do link* (FILHO *et al.*, 2006).

Pelas razões apresentadas e, conforme explanado anteriormente, a carência de referências sobre o objeto de estudo da tese em periódicos indexados³¹⁰ inspirou e justificou a opção por uma estratégia de pesquisa colaborativa, que tornou possível a obtenção de registros sobre os sítios naturais sagrados no Brasil a partir de diversas fontes de informações, tornando a análise mais ampla do que seria possível se a investigação ficasse restrita aos documentos provenientes de portais de pesquisa científica³¹¹.

Diante disso, é importante ressaltar que muitas referências sobre o tema podem ainda permanecer ocultas, não tendo sido detectadas no presente levantamento pelas vias metodológicas utilizadas. Por esse motivo, se reconhece a importância da continuidade desse inventário e da diversificação das estratégias de pesquisa, que além de revisão de material bibliográfico, devem envolver também entrevistas com interlocutores estratégicos – especialmente com os grupos sociais relacionados aos SNS – e prospecções de campo³¹². Isso é particularmente relevante considerando aquelas tradições que, como abordado anteriormente, vem sendo menos evidenciadas nas pesquisas acadêmicas no Brasil – notadamente os povos indígenas, as religiões de matriz afrobrasileira e as religiosidades alternativas.

Internacionalmente, alguns países vêm realizando, nos últimos anos inventários nacionais de *sítios naturais sagrados* (OTEGUI-ACHA, 2007). A exemplo dessas iniciativas, esse tipo de esforço deve fazer parte de um processo de articulação mais amplo entre instituições de pesquisa, organizações da sociedade civil e agências governamentais, como parte de esforços para avançar também na formulação de políticas de salvaguarda dessas áreas. Nessa perspectiva, é relevante identificar quais os caminhos que vêm sendo trilhados no Brasil para o reconhecimento e proteção dessas áreas em políticas públicas – assunto abordado a seguir.

³¹⁰ O número de ocorrências para as palavras-chave "sítio sagrado/*sacred site*" e "Brasil/Brazil" no portal de periódicos da CAPES, por exemplo, foi nulo.

³¹¹ Da compilação inicial sobre SNS no Brasil apresentada por Fernandes-Pinto e Irving (2015a), o número de registros passou de 60 para mais de 400 sítios, com a pesquisa colaborativa. Ainda que uma iniciativa embrionária e com pouca divulgação, em cerca de um ano a página sobre a REDE SNS Brasil no *Facebook* contava com mais de 400 seguidores.

³¹² Não deve ser menosprezado também, o potencial das mídias sociais como fontes de informações para a pesquisa.

4.2.2 *Desafios para a proteção dos sítios em políticas públicas*

Com base na literatura analisada, os *sítios naturais sagrados* identificados no território nacional podem estar localizados em áreas sujeitas a diversos regimes de propriedade, entre privadas e de domínio público. Alguns são parte de territórios oficialmente demarcados de povos indígenas e outras populações tradicionais. Os conflitos, contestações e disputas envolvendo SNS emergem principalmente quando eles estão inseridos em áreas privadas sob domínio de terceiros; em áreas públicas que são concedidas para a implantação de projetos de desenvolvimento ou destinadas pelos governos a outros usos; e em decorrência de restrições impostas pela legislação ambiental³¹³.

A instalação de símbolos sacros – como cruzeiro e estátuas – no topo de morros e montanhas, por exemplo, um hábito tradicional em países católicos da Europa³¹⁴, da América do Sul e também no Brasil, vem sendo coibida nos últimos anos por regulamentações legais que protegem essas elevações (BRITO, 2008). A visitação em cavernas, no país, está sujeita à autorização por parte dos órgãos ambientais governamentais. A legislação vigente exige a elaboração de um Plano de Manejo Espeleológico como parte dos procedimentos necessários para tal, o que ainda não vem sendo implementado em muitas das cavidades com uso religioso no Brasil (LOBO; PERINOTTO; BOGGIANI, 2008). Em outros ambientes, os resíduos gerados por oferendas deixadas na natureza são motivo de conflitos entre a administração pública e os grupos religiosos que realizam essas práticas (CORRÊA; COSTA; LOUREIRO, 2013; MALTA, 2016; MOUTINHO-DA-COSTA, 2008).

A literatura também relata confrontos envolvendo interesses de diferentes perfis de usuários dos SNS, por exemplo, com indivíduos ou grupos que os procuram para lazer e/ou práticas esportivas (BRITO, 2008). Disputas envolvendo uso religioso e uso turístico de SNS foram relatados, por exemplo, nas Cataratas do Iguçu/PR³¹⁵ (LIMA, 2005) e no Morro do Corcovado, no Rio de Janeiro/RJ (MOUTINHO-DA-COSTA, 2008). Ambos se configuram como importantes atrativos turísticos nacionais, mas que também possuem elementos de sacralidade a eles associados. Apesar de inseridos em contextos diferenciados, nesses dois casos

³¹³ Não faz parte da proposta desta tese precisar o regime de propriedade dos SNS registrados, um aspecto importante de ser detalhado em pesquisas futuras. Buscou-se, no entanto, explorar alguns exemplos nessa direção, de forma a contribuir para a contextualização da problemática relacionada ao tema.

³¹⁴ Especialmente em Portugal e na Espanha.

³¹⁵ Tombadas pela UNESCO como Patrimônio Natural da Humanidade e consideradas uma das sete maravilhas do mundo.

há relatos de reivindicações de grupos sociais locais para que os seus aspectos sagrados sejam respeitados e valorizados³¹⁶.

Também foram identificados, na literatura analisada, registros de SNS que sofreram ações de vandalismo e depredação – como em alguns sítios arqueológicos na Paraíba (SANTOS, 2013), na Pedra de Xangô, em Salvador/BA (MALTA, 2016) e na Pedra do Ingá/PB (FARIA, 1987). Este último – possivelmente o principal monumento arqueológico do gênero no Brasil, tombado como patrimônio cultural pelo *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Brasil* – IPHAN – desde 1944³¹⁷ – correu o risco de ser convertido em paralelepípedos na década de 1950. Além disso, parte das suas inscrições foram destruídas ou desconfiguradas por grafitagens deixadas pelos turistas, conforme denunciado por Faria (1987, p.25). Em épocas mais recentes, a área foi incluída também na lista indicativa do Patrimônio Mundial junto à UNESCO³¹⁸ (BRITO, 2011).

Diversos lugares de referência para tradições de matriz afrobrasileira vêm sendo alvo de ações relacionadas com intolerância religiosa – a exemplo de incêndios provocados em terreiros do Distrito Federal (IPHAN, 2012). Essas situações têm levado alguns grupos sociais a demandar do poder público a implementação de estratégias de salvaguarda de seus SNS, com a criação de parques municipais ou o tombamento dessas áreas como patrimônio³¹⁹. Um exemplo nessa direção foi a criação do Parque Natural Municipal Jardim Jurema, em São João de Meriti/RJ. Em outros contextos, os próprios grupos buscam adquirir as áreas de matas dotadas de significados simbólicos para garantir o espaço de realização de seus rituais (MALTA, 2016).

A igreja católica vem, ao longo da sua história, adquirindo diversas áreas privadas e transformando-as em santuários religiosos. Além disso, alguns monumentos católicos associados a SNS foram tombados pelo IPHAN (ou órgãos análogos no âmbito estadual), em função do patrimônio arquitetônico, histórico ou paisagístico que representam. Exemplos dessa situação são o monumento do Cristo Redentor no Morro do Corcovado/RJ; o Santuário da Serra

³¹⁶ Um exemplo disso foi a declaração dada pelo Arcebispo do Rio de Janeiro, Eusébio Scheid, quando da comemoração dos 75 anos da inauguração do Monumento do Cristo Redentor, elevado à condição de santuário (Disponível em: <https://www.publico.pt/ultima-pagina/jornal/cristo-do-corcovado-festeja-hoje-75%C2%BA-aniversario-101907>, acesso em: nov./2016).

³¹⁷ Inscrito no Livro de Tombo das Belas Artes e no Livro do Tombo Histórico, esse foi o primeiro monumento de arte rupestre protegido no Brasil e o único reconhecido também pelo seu conteúdo artístico, além da importância histórica. Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/824>, acesso em: mar./2017.

³¹⁸ Inventários de bens de um país recomendados para serem declarados como Patrimônio Mundial.

³¹⁹ Malta (2016) registra, por exemplo, que desde 2010 são realizadas caminhadas em defesa da Pedra de Xangô em Salvador/BA.

da Piedade/MG; e a Toca do Boqueirão, na Serra da Capivara/PI – esta última também inscrita na lista mundial do Patrimônio Cultural da UNESCO, desde 1991³²⁰. De acordo com Travassos (2010), esse é o único sítio natural de importância religiosa do Brasil reconhecido como patrimônio mundial. Esses casos ilustram esforços para a salvaguarda de bens materiais que, entretanto, também possuem valores intangíveis associados – ainda que pouco reconhecidos na aplicação dos instrumentos previstos em políticas públicas.

No Brasil, o registro e a salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial foi instituído somente no ano 2000³²¹. Ele inclui ofícios e modos de fazer, formas de expressão e lugares onde se concentram e se reproduzem as práticas culturais. As Cachoeiras do Iauaretê/AM – lugar sagrado associado aos mitos de origem de povos indígenas do Alto Rio Negro/AM –, mencionadas anteriormente, foram objeto do primeiro processo de salvaguarda de um bem imaterial ligado a um sítio natural no país³²². Efetivado em 2006, esse também consiste em um dos primeiros casos de registro de bens culturais indígenas, marcando a ampliação da atuação institucional do IPHAN para grupos sociais historicamente à margem das ações de preservação patrimonial (JAENISCH, 2011)³²³.

Outra iniciativa de mapeamento de *sítios naturais sagrados* vem sendo desenvolvida no noroeste amazônico por meio de uma parceria binacional entre o IPHAN (no Brasil) e a Direção de Patrimônio do Ministério da Cultura da Colômbia – o *Projeto Mapeo de Cartografia Cultural*. Esse levantamento, iniciado em 2009, identificou vários componentes da paisagem que constituem elementos centrais dos sistemas cosmológicos dos povos indígenas da região, associados a um alto valor cultural, espiritual e biológico³²⁴:

Diversas cachoeiras, pedras, estirões, serras e outras formações que compõem as paisagens [...] são para os povos indígenas importantes reservatórios de energia vital responsáveis pelo equilíbrio dos ecossistemas e pela vida de humanos e não-humanos. Oriundos dos tempos da origem do mundo, estes locais constituem as moradas de

³²⁰ Mais informações disponíveis em: <http://whc.unesco.org/en/list/606>, acesso em: mar./2017.

³²¹ Pelo Decreto Federal N°. 3.551 de 2000.

³²² A importância e o significado cultural dessa área para os povos indígenas da região foram retratados no filme-documentário *Iauaretê: Cachoeira das Onças*, de Vincent Carelli, do Projeto Vídeo nas Aldeias (Disponível em: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=54>, acesso em: dez./2014).

³²³ Anterior a esse caso, apenas um bem cultural indígena havia sido registrado pelo IPHAN, a arte *Kusiwa* de pintura corporal e arte gráfica *Wajãpi*/AP, em 2002, no livro das formas de expressão. Em novembro de 2010, foi aprovada pelo IPHAN a solicitação de registro de dois outros bens indígenas: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro/AM e o ritual *Yaokwa* do Povo *Enawene Nawe*/MT (JAENISCH, 2011).

³²⁴ Fonte: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/projeto-mapeo-de-cartografia-cultural-do-noroeste-amazonico-divulga-primeiros-resultados>>; acesso em set./2016.

diversos espíritos guardiões (ou donos) das florestas, dos rios, dos animais e dos alimentos cultivados (SCOLFARO *et al.*, 2013, p.20).

Além desses exemplos, dois outros lugares sagrados para povos indígenas do Alto Xingu, no Mato Grosso – denominados *Sagihengu* e *Kamukuwaká* –, foram tombados como patrimônio cultural do Brasil, em 2010. Eles estão associados ao *Kwarup*, uma cerimônia fúnebre ritualística compartilhada por nove etnias³²⁵.

Essas iniciativas de salvaguarda de SNS em políticas públicas, ainda que pontuais, ilustram a possibilidade de aplicação da legislação voltada para a preservação do patrimônio cultural à esse conjunto – uma tendência que vem sendo observada também no cenário internacional (VERSCHUUREN *et al.*, 2010). O reconhecimento dessas áreas pelos órgãos governamentais, no entanto, é ainda incipiente frente às potencialidades do território brasileiro quanto à ocorrência de SNS. Além disso, dadas às ameaças a que muitos desses lugares estão sujeitos, é necessário avançar na proposição de outras estratégias complementares para o reconhecimento e proteção dos SNS no Brasil.

O levantamento realizado indica também que diversos SNS identificados no Brasil estão associados a áreas protegidas legalmente instituídas pelo poder público. Alguns exemplos emblemáticos desse contexto são o Morro do Corcovado/RJ e o Monte Roraima/RR, situados em parques nacionais; a Gruta Pedra da Santa/PB, o Morro do Anhangava/PR e as cavernas de Terra Ronca/GO, em parques estaduais; a Serra da Piedade/MG, em um monumento natural; as grutas da Macumba e do Feitiço/MG e a Lagoa Encantada/BA, em áreas de proteção ambiental, entre outros³²⁶.

Paradoxalmente, entretanto, a maior parte dos registros na literatura sobre SNS em áreas protegidas no Brasil relata conflitos entre os administradores e os usuários ou guardiões desses lugares, particularmente no contexto das denominadas unidades de conservação (UC). Em muitos casos, são problemas decorrentes da realização de romarias religiosas como no Parque Estadual da Serra da Baitaca/PR (BRITO, 2008); no Monumento Natural da Serra da Piedade/MG (AZEVEDO *et al.*, 2009); no Parque Estadual da Pedra da Boca/PB (ANDRADE; FERREIRA, 2007); e no Parque Nacional da Floresta da Tijuca (MOUTINHO-DA-COSTA, 2008).

Nessas UC, o afluxo de um elevado número de visitantes em um mesmo período de tempo tem resultado em impactos negativos para a conservação da natureza, sendo

³²⁵ Fonte: Portal do IPHAN (Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/>; acesso em dez./2014).

³²⁶ Uma análise mais detalhada sobre esse assunto será apresentada no próximo capítulo da tese.

mencionados problemas como a depredação de alguns locais, a propagação de queimadas, a coleta ilegal de espécimes da flora e da fauna e a deposição inadequada de resíduos sólidos. Entretanto, outros conflitos podem se dar por motivos contrários, por exemplo, quando o poder público intenta implantar algum programa de uso público não condizente com os valores espirituais e religiosos atribuídos por determinados grupos sociais a uma determinada área, um assunto que será melhor explorado no próximo capítulo da tese.

Os exemplos identificados na bibliografia nacional reafirmam as informações da literatura internacional, que indicam uma tendência global de inclusão de muitos SNS, nas últimas décadas, nos limites das denominadas áreas protegidas, sem que necessariamente seus valores culturais e espirituais venham sendo reconhecidos (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; WILD; MCLEOD, 2008). E, assim como vem sendo evidenciado no contexto global, a relação entre os grupos sociais envolvidos com os SNS e os órgãos oficiais com competência na gestão dessas áreas no Brasil também tem sido permeada por conflitos relacionados ao direito de acesso e uso desses territórios (LÉO NETO, 2015; LITAIFF; DARELLA, 2000; LITAIFF; MUNGAI, 2008).

Além disso, em meio ao rico conjunto de referências bibliográfica sobre os SNS do Brasil, inventariadas no levantamento realizado, chama a atenção o fato da literatura nacional praticamente não mencionar o debate mundial sobre essa temática, tampouco os acúmulos formulados nas últimas décadas em termos de recomendações e diretrizes para o reconhecimento e proteção dessas áreas³²⁷. Seja pelas dificuldades de entendimento e tradução idiomática ou pela falta de participação brasileira nesses fóruns, essa também representa uma relevante lacuna nas investigações realizadas sobre o tema no país, o que certamente contribui para o limitado reconhecimento dos SNS brasileiros no contexto internacional.

Essa constatação reforça o que vem sendo proposto por alguns autores quanto à necessidade de se promover mais pesquisas científicas sobre as interações entre diversidade biológica e patrimônio cultural, especialmente nos países onde a ocorrência de *sítios naturais sagrados* é expressiva (THORLEY; GUNN, 2007; VERSCHUUREN *et al.*, 2010; WILD; MCLEOD, 2008). E também de se buscar divulgar as experiências nacionais de manejo e gestão dessas áreas nos fóruns mundiais. Particularmente no que diz respeito aos SNS nas áreas protegidas, é importante também avaliar as possíveis repercussões das resoluções e recomendações internacionais sobre o assunto no quadro jurídico nacional.

³²⁷ Exceções são identificadas nos trabalhos de Moutinho-da-Costa (2008) e Malta (2016) - sobre o Parque Nacional da Tijuca/RJ.

A complexidade envolvida nesse debate revela, entretanto, uma série de desafios para a implementação de políticas públicas que possam integrar essas múltiplas dimensões e suas subjetividades. Esse contexto demanda também o suporte de reflexões acadêmicas ousadas e criativas, que contribuam para despertar novas formas de entender a relação entre sociedade e natureza e inspirem práticas inovadoras e inclusivas que possam favorecer essa tão necessária reconexão.

Elucidar esse cenário é parte dos objetivos desta tese e, para tanto, busca-se traçar um panorama da abordagem das políticas públicas nacionais de proteção da natureza com relação aos direitos dos povos indígenas e outras populações tradicionais. E aprofundar a reflexão, a partir das informações da bibliografia inventariada, sobre as especificidades da problemática dos SNS inseridos nas áreas protegidas, o que será tema do próximo capítulo.



CAPÍTULO 5 – PARQUES SAGRADOS? VALORES ESPIRITUAIS E USO RELIGIOSO NAS ÁREAS PROTEGIDAS DO BRASIL

Todos os estudiosos que percorreram o Brasil [...] se apaixonaram pela riqueza das suas possibilidades infinitas. Eminentemente geólogos definiram-lhe os tesouros do solo e naturalistas ilustres lhe classificaram a fauna e a flora, maravilhados ante as suas prodigiosas surpresas [...]. Afãs, se numerosos pensadores e artistas notáveis lhe traduziram a grandiosidade de mundo novo [...], todo esse espírito analítico não passou da esfera superficial das apreciações, porque não viram o Brasil espiritual [...] em cujas estradas, cheias de esperança, luta, sonha e trabalha o povo fraternal e generoso.
(Humberto de Campos, grifo nosso)

Conforme apresentado no capítulo anterior, os *sítios naturais sagrados* (SNS) se constituem em uma manifestação recorrente no território brasileiro, relevante para diversos grupos sociais que os reconhecem como parte de suas tradições e modos de vida. Eles podem ser encontrados em uma gama diversificada de contextos geográficos e culturais, em todas as regiões do país, incluindo as áreas protegidas.

No debate internacional sobre estratégias de conservação da natureza, esse vem sendo um tema de destaque crescente e o reconhecimento dos valores culturais e espirituais da natureza vem sendo um dos eixos centrais na construção de um novo paradigma de gestão das áreas protegidas.

As iniciativas de salvaguarda de SNS em políticas públicas no Brasil, entretanto, são ainda pontuais e têm sido delineadas quase que exclusivamente a partir de instrumentos da legislação sobre direitos culturais. Limitada atenção vem sendo dirigida ao reconhecimento dos SNS e dos valores culturais e espirituais no âmbito das políticas de proteção da natureza. As informações sobre esse tema no país são ainda escassas, tanto do ponto de vista quantitativo como qualitativo. Dessa forma, parece necessário não somente sobre se buscar informações que contribuam para trazer à tona esse debate no contexto nacional, e também refletir sobre as implicações e os desafios que a temática agrega à gestão das áreas protegidas no território nacional.

Para aprofundar essa análise apresenta-se, inicialmente, um panorama sobre como as políticas públicas nacionais de proteção da natureza vêm contemplando a dimensão socioambiental, particularmente na interface com os direitos dos povos indígenas e outras populações tradicionais. Busca-se, a partir dessa análise, a compreensão de estratégias que podem contribuir para o reconhecimento dos SNS no país.

5.1 OS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS NAS POLÍTICAS NACIONAIS DE PROTEÇÃO DA NATUREZA: ENTRE AVANÇOS E CONFLITOS

No Brasil, as primeiras iniciativas de estabelecer áreas especialmente protegidas remetem ao período colonial e tiveram como motivação principal resguardar recursos de valor comercial, sem expressar explicitamente uma preocupação com a conservação da natureza. A ideia de demarcação de áreas com a finalidade de proteção dos seus atributos naturais remonta, no país, a 1876. Ela é atribuída ao engenheiro André Rebouças, que propôs a criação de dois parques nacionais inspirados no modelo americano de *Yellowstone*³²⁸ (DRUMMOND, 2009).

A efetiva construção de um modelo brasileiro de áreas protegidas, no entanto, tem o seu marco na década de 1930, quando foi criado o Parque Nacional de Itatiaia/RJ (em 1937), o primeiro dessa categoria de manejo no país³²⁹. A partir dessa década, a instituição dessas áreas especialmente protegidas no território nacional se tornou uma estratégia crescente para a salvaguarda do patrimônio natural, expandindo-se progressivamente para todas as unidades da Federação³³⁰. Esse movimento vem se consolidando como resultado de um longo e lento processo de aparelhamento e estruturação do Estado, acompanhando o gradativo desenvolvimento de políticas públicas voltadas para a proteção da natureza (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004)³³¹.

Conforme abordado anteriormente, é importante destacar a distinção que existe na legislação brasileira quanto aos termos *áreas protegidas* (AP) e *unidades de conservação* (UC). Em linhas gerais, no arcabouço jurídico nacional, as áreas protegidas abrangem um conjunto de diferentes tipologias de instrumentos de gestão territorial que implicam em limitações ao uso do solo e à ocupação humana, incluindo as unidades de conservação e também terras indígenas, territórios de comunidades remanescentes de quilombos, áreas de preservação permanente e de reserva legal (BRASIL, 2006). As *unidades de conservação*, por sua vez, dizem respeito às áreas legalmente instituídas pelo poder público especificamente com a

³²⁸ Sendo um na região das Sete Quedas do Rio Paraná/PR e o outro na Ilha do Bananal/TO.

³²⁹ Esse é considerado o primeiro parque nacional criado no Brasil. Existiam, entretanto, à época, áreas protegidas de outras categorias instituídas.

³³⁰ Existem atualmente no Brasil mais de duas mil unidades de conservação - entre áreas federais, estaduais, municipais e particulares -, que abrangem cerca de 15% do território nacional. As UC federais somam 327 áreas, excluídas as reservas particulares (Fonte: Cadastro Nacional de Unidades de Conservação – CNUC/MMA, 2016).

³³¹ Para uma gênese da criação de áreas protegidas no Brasil, além das referências mencionadas, se recomenda também os trabalhos de Quintão (1983), Pádua (1987), Barreto-Filho (2004), Medeiros (2006) e Irving *et al.* (2013).

finalidade de proteção da natureza (BRASIL, 2000). Essa diferenciação no caso brasileiro será aprofundada no decorrer deste Capítulo.

De acordo com Diegues (2008), a criação de unidades de conservação no Brasil, sob a influência do modelo americano de parques nacionais, reafirmou a mesma visão ideológica de separação entre sociedade e natureza que caracterizou a expansão do modelo de áreas protegidas no mundo, reafirmando também a lógica dos seres humanos como *outsiders* da natureza, e não como integrantes dela (IRVING; GIULIANI; LOUREIRO, 2008).

Assim, a concepção das políticas públicas de proteção da natureza no país seguiu, desde a sua origem, uma ideologia nitidamente preservacionista pautada na cisão entre sociedade e natureza. Por esse prisma, a utilização dessas áreas pela sociedade é vista prioritariamente com enfoque nos riscos que representa de degradação da natureza. A conservação da biodiversidade é entendida, em tese, como incompatível com a existência de grupos humanos que se utilizam dos recursos naturais de forma direta (MELO, 2012).

Nesse contexto, o avanço do movimento de criação e implementação das UC brasileiras vem resultando, no decorrer de sua história, em diversos conflitos com as populações locais – particularmente com relação à presença de povos indígenas e outras populações tradicionais no seu interior.

Até a década de 1980, a legislação brasileira referente à proteção da natureza não contemplava categorias de áreas protegidas que considerassem a dimensão social a elas associadas. Essa lacuna começou a ser modificada somente em 1981, com a instituição da *Política Nacional de Meio Ambiente* – PNMA (BRASIL, 1981), considerada como um dos principais marcos do desenvolvimento do direito ambiental brasileiro. Apesar de autores como Santilli (2005) avaliarem que a dimensão social não foi adequadamente considerada nessa lei – que teve como foco prioritário a preservação de espécies e ecossistemas, Irving *et al.* (2013) ponderam que esse documento incorporou alguns aspectos inovadores nessa direção – como a instituição do Sistema Nacional do Meio Ambiente (SISNAMA) e do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), instâncias de compartilhamento de poder entre o governo e a sociedade³³².

A importância da dimensão social em políticas públicas de proteção da natureza somente passou a ser expressa mais notadamente a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988. Para Irving *et al.* (2013), além do texto constitucional trazer a temática

³³² Esses autores destacam também a proposição da categoria de manejo Área de Proteção Ambiental (APA), destinada a proteger e conservar os sistemas naturais visando também a melhoria da qualidade de vida da população local.

ambiental para o primeiro plano – dedicando um capítulo exclusivamente ao meio ambiente –, ele reafirma o compartilhamento da responsabilidade entre o poder público e a sociedade para preservá-lo. No artigo 225 se declara que

[...] todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (BRASIL, 1988).

A Constituição de 1988 também inovou no reconhecimento do caráter multicultural da sociedade brasileira, ao introduzir as noções de direitos socioculturais e de patrimônio cultural material e imaterial. No Artigo 216, se considera como patrimônio cultural brasileiro “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” incluindo-se, dentre outros, “as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver” (BRASIL, 1988).

Além disso, a nova constituinte também estabelece direitos específicos para povos indígenas e comunidades remanescentes de quilombo. No Artigo 231, se reconhece aos índios "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens". E o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, determina que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (BRASIL, 1988). Assim, a instituição desse marco legal é considerada um importante passo para a consolidação do socioambientalismo no Brasil (SANTILLI, 2005).

Entretanto, as legislações infraconstitucionais e dispositivos setoriais voltados para a proteção da natureza continuaram a ser desenvolvidos de forma segmentada e apartada daqueles relacionados com direitos socioculturais, vinculadas a agências governamentais setorializadas. A agenda da execução da política ambiental federal esteve, durante duas décadas, a cargo do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e, a partir de 2007, também do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) – vinculados ao Ministério do Meio Ambiente; enquanto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – ligada ao Ministério da Justiça – responde pela implementação da política indigenista e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – atrelado ao Ministério da Cultura, trata das políticas culturais.

De acordo com Medeiros, Irving e Garay (2004, p.85), a tradição brasileira de criação de áreas protegidas seguiu uma lógica de definição de categorias de manejo com diferentes objetivos e finalidades de gestão, dispersas em quase uma dezena de dispositivos legais, o que resultou, no decorrer desse processo, em uma estrutura complexa e desarticulada, "cuja consequência mais perversa era a precariedade da gestão". Essa situação perdurou até o início dos anos 2000, quando a concepção de um sistema integrado de áreas destinadas à proteção ambiental foi consolidada na lei que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC)³³³ (BRASIL, 2000).

Diferentes perspectivas ideológicas envolvendo a relação entre sociedade e natureza na criação e implementação dessas áreas, entretanto, fizeram com que a proposta da lei do SNUC fosse objeto de quase uma década de tramitação no Congresso Nacional – desde o encaminhamento do primeiro projeto de lei, em 1992, até a sua aprovação em 2000 –, com um debate marcado por controvérsias (MERCADANTE, 2001).

Uma das questões mais polêmicas nas discussões que subsidiaram a formulação dessa lei foi a proposição de uma categoria de manejo de unidade de conservação vinculada aos povos indígenas. Denominada na época de *Reserva Indígena de Recursos Naturais* (RIRN), essa categoria seria criada mediante solicitação de grupos indígenas, que seriam, então, os principais protagonistas na sua gestão. Essa proposta, entretanto, foi excluída posteriormente do texto legal, em virtude de pressões tanto do setor ambientalista como do indigenista (SANTILLI, 2005)³³⁴. Assim, as áreas ocupadas por povos indígenas não foram integradas, formalmente, na principal política de proteção da natureza no Brasil, expressa pelo SNUC.

De acordo com o texto final da lei aprovada, as UC no Brasil incluem 12 categorias de manejo, divididas em dois grupos – proteção integral e uso sustentável. As de proteção integral – que incluem as estações ecológicas, as reservas biológicas, os parques nacionais, os monumentos naturais e os refúgios de vida selvagem – se destinam prioritariamente à conservação e ao uso direto dos recursos naturais, enquanto as UC de uso sustentável – representadas pelas categorias área de proteção ambiental, área de relevante interesse ecológico, floresta nacional, reserva extrativista, reserva de desenvolvimento sustentável e reserva

³³³ Lei Federal Nº. 9.985 de 2000, regulamentada pelo Decreto Federal Nº. 4.340 de 2002.

³³⁴ Lauriola (2003) menciona, ainda, duas outras propostas presentes nas versões iniciais do projeto de lei do SNUC que foram retiradas no decorrer da sua tramitação: a possibilidade de reclassificação de UC de categorias mais restritivas em menos restritivas (no caso de existirem populações tradicionais residentes na área) e a prevalência das terras indígenas nos contextos de sobreposição territorial entre essas e as UC.

particular do patrimônio natural – visam a compatibilização de estratégias de conservação da natureza com a utilização de parcela de seus recursos (BRASIL, 2000).

Por esse dispositivo legal, as UC devem dispor de dois instrumentos principais de gestão: um *plano de manejo* – com as regras de uso da área e o planejamento das atividades a serem desenvolvidas para que ela atinja os seus objetivos de criação – e um *conselho gestor* – constituído por representantes de órgãos governamentais, organizações da sociedade civil e das populações relacionadas com a área, presidido pela instituição responsável pela UC^{335,336} (BRASIL, 2000 e 2002). Os Conselhos são considerados, por diversos autores, como elementos centrais para a implementação das UC e espaços potenciais para a inclusão, a participação e o controle da sociedade nos processos de tomada de decisão sobre a gestão dessas áreas (IRVING *et al.*, 2006).

O texto da lei do SNUC também expressa diversas referências aos direitos das populações locais e à perspectiva da sua integração nas estratégias de conservação da biodiversidade. Exemplos disso podem ser observados nos seus objetivos, que incluem “proteger as características relevantes de natureza cultural” e “os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais”, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente (BRASIL, 2000, Artigo 4). E também nas diretrizes que regem o sistema, que preconiza assegurar “a participação efetiva das populações locais na criação, implantação e gestão das UC”; incentivar as populações locais “a estabelecerem e administrarem UC dentro do sistema nacional”; considerar “as condições e necessidades das populações locais no desenvolvimento e adaptação de métodos e técnicas de uso sustentável dos recursos naturais” e garantir às populações tradicionais cuja subsistência dependa da utilização de recursos naturais existentes no interior das UC “meios de subsistência alternativos ou a justa indenização pelos recursos perdidos” (BRASIL, 2000, Artigo 5).

Dessa forma, apesar da lei do SNUC ainda refletir uma visão conservadora da proteção da natureza no Brasil, vários autores consideram que esse dispositivo legal representou um avanço concreto no sentido de assegurar mecanismos e procedimentos para a participação efetiva das populações locais na criação, implantação e gestão das UC (IRVING *et al.*, 2013; MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004)³³⁷.

³³⁵ Os conselhos têm caráter consultivo, com exceção das categorias reserva extrativista e reserva de desenvolvimento sustentável, onde eles são deliberativos (BRASIL, 2000).

³³⁶ Das UC federais, 175 tem plano de manejo elaborado (representando 53% do total) e 275 tem conselho instituído (84%).

³³⁷ Cabe mencionar ainda a incorporação, no SNUC, de duas categorias de manejo diretamente relacionadas com a presença de populações tradicionais - as reservas extrativistas (RESEX) e as reservas de desenvolvimento

O texto desse instrumento jurídico, entretanto, é contraditório nesse sentido, uma vez que reconhece a importância das populações tradicionais para a conservação da natureza, mas considera a presença de povos indígenas e outras populações tradicionais nas categorias de proteção integral como um problema para a implantação das unidades.

Com relação aos povos indígenas, o Artigo 57 do SNUC traz como única proposta a instituição de grupos de trabalho entre os órgãos responsáveis pela execução das políticas ambiental e indigenista para “propor diretrizes a serem adotadas com vistas à regularização das eventuais superposições entre áreas indígenas e UC” (BRASIL, 2000)³³⁸.

O mesmo artigo 231 da Constituição Federal de 1988 que reconhece aos índios direitos originários sobre as terras por eles ocupadas tradicionalmente expressa elas são entendidas como "as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições" (BRASIL, 1988, Artigo 231, parágrafo 1º). Ao estabelecer esses direitos como *originários*, entende-se que a demarcação das terras indígenas (TI) tem um caráter meramente declaratório – um ato de reconhecimento de uma situação preexistente –, sendo um dever da União promover a demarcação da área e garantir a sua proteção (SANTILLI, 2005).

As terras indígenas somam, na atualidade, aproximadamente 700 áreas – em diferentes estágios do seu processo de reconhecimento³³⁹ – e representam cerca de 12% do território nacional. Elas são declaradas por ato do Ministério da Justiça e homologadas por decreto presidencial e os ritos de demarcação encontram-se regulamentados no Decreto Federal Nº. 1.775 de 1996. (BRASIL, 1996).

As sobreposições entre UC e TI identificadas no Brasil são resultantes de contextos históricos, sociais e políticos diversificados. Elas são registradas em todas as categorias de manejo de UC – tanto de proteção integral, como de uso sustentável. Em algumas situações, as UC foram instituídas anteriormente à demarcação das TI, mas também se verifica a situação

sustentável (RDS) - estabelecidas com a finalidade de garantir a perpetuação de seus modos de vida e o manejo sustentável dos recursos naturais.

³³⁸ Esses grupos de trabalho deveriam ser instituídos no prazo de 180 dias a partir da vigência da Lei do SNUC (Artigo 57). Entretanto, de acordo com Mlynarz (2008), em 2000 – ano da instituição da lei - houve apenas uma reunião com essa intenção (envolvendo o Ministério da Justiça, a FUNAI, o Ministério do Meio Ambiente, o IBAMA e o Ministério Público), tendo esse prazo expirado e o grupo se dissolvido sem dar encaminhamento às questões.

³³⁹ De acordo com a FUNAI existem 562 terras indígenas (reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas/direito originário) no território nacional, que se somam a 46 reservas indígenas (criadas pelo poder público), além de 114 TI em estudo e 6 áreas de acesso restrito para proteção de povos isolados (Fonte: <www.funai.org.br>, acesso em mar./2017).

contrária (ICMBIO, 2012). Além disso, os grupos indígenas envolvidos nesses casos possuem diferentes graus de contato com a sociedade nacional e esse conjunto abrange desde grupos em condições de isolamento até aqueles de contato antigo (FALEIRO, 2005).

Quando esses dois instrumentos de intervenções territoriais são aplicados sobre um mesmo espaço geográfico, legislações e políticas públicas setoriais distintas passam a incidir sobre ele, com lógicas de gestão e objetivos nem sempre convergentes – por vezes concorrentes –, sob responsabilidade de instâncias distintas na administração pública federal³⁴⁰. Essa situação é comumente referenciada na literatura e em documentos técnicos como *sobreposição entre TI e UC* e pode ser observada em várias partes do país. De fato, estima-se que aproximadamente 25% das UC federais possuem algum grau de sobreposição com TI, sendo que a categoria que mais se destaca nessas interfaces são os parques nacionais³⁴¹ (ICMBIO, 2012)³⁴².

As divergências legais são mais evidentes quando a sobreposição envolve categorias de UC de proteção integral, uma vez que se entende que nelas não é permitida a presença de populações humanas, nem o uso direto dos recursos naturais³⁴³. Nessas situações, os debates entre os órgãos de gestão federal das UC³⁴⁴, a FUNAI e os povos indígenas vem sendo, de forma geral, centrados em questões relacionadas com o acesso e uso de recursos naturais. Mas alguns casos despertam a atenção por envolverem também aspectos simbólicos e valores imateriais da natureza para os grupos sociais. Exemplos que ilustram essa afirmação são o Parque Nacional do Pico da Neblina/AM, a Reserva Biológica Serra Negra/PE e o Parque Nacional do Monte Roraima/RR³⁴⁵.

O fato de haver um número significativo de sobreposições entre TI e UC no Brasil evidencia uma grave desarticulação entre os diferentes órgãos da União com responsabilidade de gestão territorial, o que acaba por inviabilizar a implementação de políticas públicas e o cumprimento dos deveres do Executivo. Além disso, na leitura da legislação brasileira, a

³⁴⁰ Conforme exposto anteriormente, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), vinculada ao Ministério da Justiça, é o órgão responsável pela aplicação da política indigenista; enquanto o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, é o órgão incumbido da gestão das unidades de conservação.

³⁴¹ O que contabilizava, na época de realização dessa avaliação, em aproximadamente 75 UC do sistema federal com sobreposição de terras indígenas.

³⁴² As avaliações dessa interface entre TI e UC estaduais ou municipais ainda são incipientes.

³⁴³ Não obstante, alguns casos envolvendo UC de uso sustentável têm gerado intensas disputas e conflitos entre populações tradicionais e indígenas, particularmente em reservas extrativistas (ICMBIO, 2012).

³⁴⁴ Até 2007 o IBAMA e, posteriormente, o ICMBio.

³⁴⁵ Esses casos serão detalhados na sequência da tese.

sobreposição entre UC e TI é controversa e passível de várias interpretações jurídicas, o que contribui para a polêmica sobre o tema³⁴⁶.

Com relação às comunidades remanescentes de quilombos, grupos sociais que também tiveram seus direitos territoriais reconhecidos na Constituição Federal de 1988, a situação de sobreposição com UC é ainda mais complexa que quando relacionada a povos indígenas, uma vez que se deve garantir a esses grupos o direito à titularidade das suas terras, e não apenas o usufruto. Das mais de 2.600 mil comunidades quilombolas no país certificadas pela Fundação Palmares – e cerca de 250 processos de reconhecimento territorial em análise –, apenas 24 territórios foram formalmente reconhecidos, o que indica o grande passivo ainda existente na aplicação das políticas públicas referentes a esses grupos sociais³⁴⁷. A Lei do SNUC também não faz nenhuma referência específica a esse segmento, de forma que os casos envolvendo sobreposição de UC e territórios quilombolas carecem de diretrizes com relação à sua gestão.

Para outras populações tradicionais, que não tiveram seus direitos territoriais explicitamente reconhecidos na Constituição Federal de 1988, o Artigo 42 da Lei do SNUC estabelece que, quando residentes em unidades de conservação nas quais sua permanência não seja permitida, elas devem ser “indenizadas ou compensadas pelas benfeitorias existentes e devidamente realocadas pelo Poder Público, em local e condições acordados entre as partes”, priorizando-se o seu reassentamento. Até que isso se efetue, a lei prevê que “serão estabelecidas normas e ações específicas destinadas a compatibilizar a presença das populações tradicionais residentes com os objetivos da unidade, sem prejuízo dos modos de vida, das fontes de subsistência e dos locais de moradia destas populações, assegurando-se a sua participação na elaboração das referidas normas e ações”.

Em síntese, com base nesses dispositivos legais a presença de povos tradicionais nas UC brasileiras – particularmente nas de proteção integral – tem sido historicamente abordada quase exclusivamente pela lógica do conflito jurídico e administrativo, reforçando, na execução das políticas públicas, uma visão de polaridade e incompatibilidade entre a garantia dos seus direitos socioculturais e os objetivos de conservação da natureza (FALEIRO, 2005).

³⁴⁶ Uma das principais polêmicas diz respeito à chamada *tese do marco temporal*, que estabelece o ano de 1988 – da promulgação da atual Constituição Federal – como o referencial para a avaliação da tradicionalidade da ocupação indígena no território nacional. Por essa via de interpretação, os grupos somente teriam direito ao reconhecimento como TI daquelas áreas efetivamente ocupadas nesta data.

³⁴⁷ O Decreto Federal N^o. 4.8878, de 2003, regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos no Brasil, sendo o Incra o órgão competente para tal, na esfera federal. Fonte: <http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>, acesso em: mar./2017.

Essa problemática foi amenizada somente com a instituição do *Plano Nacional Estratégico de Áreas Protegidas (PNAP)*³⁴⁸, em 2006, o primeiro dispositivo jurídico, no país, a reconhecer a importância ambiental dos territórios de povos indígenas, de comunidades remanescentes de quilombos e outras populações tradicionais, integrando-as ao conceito de áreas protegidas. Na busca do aperfeiçoamento do SNUC, esse documento legal é considerado como um marco na consolidação do compromisso de governança democrática na gestão ambiental e uma inovação na perspectiva de integração entre sociedade e natureza (IRVING; MATOS, 2006).

Nele se menciona a importância da valorização dos aspectos culturais e simbólicos na proteção da natureza e também se ressalta a necessidade de fortalecer os instrumentos de participação social com vistas a incluir o tema da diversidade sociocultural na gestão das UC. Exemplificando essas afirmações, nas diretrizes do PNAP se destaca que a gestão pública deve assegurar o envolvimento e a participação qualificada dos diferentes atores sociais nos processos de tomada de decisão para a criação e gestão das AP (em todas as suas etapas), respeitando seus conhecimentos. Para tanto, os direitos territoriais dos povos e populações tradicionais também devem ser reconhecidos como instrumentos para a conservação de biodiversidade (BRASIL, 2006).

Ao fazer uma associação direta entre a proteção da natureza e a diversidade sociocultural, o texto do PNAP resgata, na avaliação de Irving *et al.* (2013), o valor social da biodiversidade. Além disso, para esses autores, no PNAP também são reconhecidas as subjetividades e simbologias culturais envolvidas no processo de conservação da biodiversidade e na interpretação do patrimônio natural, temas ainda incipientes nas pesquisas acadêmicas e nas políticas públicas. Essas premissas, no entanto, requerem que os órgãos da administração pública não apenas assumam o compromisso de atuarem efetivamente no fortalecimento dos mecanismos de participação social, mas também que busquem compreender as diferentes formas de interpretação e apropriação de patrimônio natural pelas populações locais.

Como explicitado por Irving *et al.* (2013, p.94), é necessário "não apenas o conhecimento das espécies de flora e fauna, mas também da diversidade cultural [...]", o que implica em um outro perfil de atuação das instituições responsáveis pela administração das áreas protegidas, capaz de lidar com "os aspectos humanos da gestão". Uma perspectiva que envolve, inevitavelmente, a valorização do protagonismo social.

³⁴⁸ Instituído pelo Decreto Federal N°. 5.758, de 13 de abril de 2006.

Ainda com relação ao reconhecimento da diversidade socioambiental nas estratégias de proteção da natureza, cabe destacar, nesta breve retrospectiva histórica, a aprovação da *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais* (PNPCT), em 2007³⁴⁹, logo após a instituição do PNAP. Ela resulta de um processo de construção que teve início em 2004 e envolveu agências governamentais e organizações dos movimentos sociais que constituíram uma Comissão Nacional com essa finalidade³⁵⁰.

Essa política, que tem como objetivo "promover o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais" (Artigo 2º.), representou uma grande conquista para esses segmentos da população nacional, principalmente para aqueles grupos sociais que não foram mencionados explicitamente na Constituição Federal de 1988. Ela traz como um dos seus objetivos, "solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de UC de proteção integral em territórios tradicionais [...]" (BRASIL, 2007, Artigo 3º.).

Na avaliação de Siqueira e Fernandes-Pinto (2007, p.8), com a formulação da PNPCT deflagrou-se, no Brasil "um processo de dar voz e rosto aos povos, comunidades e populações, que emergem da sua invisibilidade histórica mostrando que os vazios demográficos têm gente". Nesse contexto, ressurgem grupos sociais que, apesar de *novos* para a sociedade brasileira hegemônica, sempre estiveram presentes, conformando uma luta social comum pelo reconhecimento dos seus territórios tradicionais. Segundo Almeida (2004, p.23), mais do que uma estratégia de discurso, trata-se do advento de categorias sociais "que se afirmam através de uma existência coletiva, politizando [...] um certo modo de viver e suas práticas rotineiras no uso dos recursos naturais". Com esse processo, a complexidade identitária dos grupos sociais formadores da sociedade nacional é trazida para o campo das relações políticas.

Esse arcabouço legal mais recente evidencia uma mudança de foco nas políticas públicas nacionais, no sentido de se trazer à cena principal do debate um olhar mais consistente para as múltiplas formas de relação e inter-relação entre sociedade e natureza. Um movimento em construção, que reforça também a compreensão de que não é possível continuar a pensar –

³⁴⁹ Decreto Federal N°. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

³⁵⁰ A Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais foi criada por meio do Decreto N°. 10.408/2004, composta inicialmente por oito instituições públicas – seis Ministérios, a SEPIR e a Fundação Cultural Palmares, presidida pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e secretariada pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA). Em 2006 sua composição é ampliada para incluir, além de 15 representantes de órgãos da administração pública, 15 de organizações não governamentais representativas dos povos e comunidades tradicionais.

e implementar – estratégias de proteção ambiental de forma dissociada das dinâmicas socioeconômicas (IRVING; MATOS, 2006). Entretanto, os instrumentos jurídicos mencionados anteriormente apenas indicam a necessidade de solucionar os conflitos decorrentes dessas situações, sem avançar concretamente na proposição de estratégias para lidar com a problemática das sobreposições entre UC e territórios de povos tradicionais.

Convém lembrar ainda que, conforme abordado no Capítulo 3 da tese, o reconhecimento da importância do papel dos povos indígenas e outros grupos tradicionais para a proteção da natureza vem sendo referendado em diversos instrumentos internacionais de políticas públicas, a maioria dos quais o Brasil é signatário. Inclusive nas Metas de Aichi – estabelecida no Plano Estratégico para a Biodiversidade até 2020 da Convenção da Diversidade Biológica – está explícita a diretriz de que

Até 2020, os conhecimentos tradicionais, inovações e práticas de comunidades indígenas e locais relevantes à conservação e uso sustentável da biodiversidade, e a utilização consuetudinária de recursos biológicos, terão sido respeitados, de acordo com a legislação nacional e as obrigações internacionais relevantes [...] (Meta 18 do Objetivo Estratégico E, CDB, 2010).

Apesar do processo de proteção da natureza não se constituir como um objetivo explícito no texto legal que normatiza as terras indígenas ou territórios quilombolas, o modo de vida e de uso e ocupação desses territórios por esses povos tem inegavelmente resultado na manutenção de áreas preservadas. As terras indígenas, por exemplo, somam na atualidade quase 700 áreas, representando aproximadamente 13% do território nacional. Em termos da extensão territorial, elas ocupam uma área equivalente ao conjunto das unidades de conservação. Em 2014, essas áreas apresentaram o menor índice de desmatamento da Amazônia Legal – cerca de 1%, enquanto as UC indicaram uma taxa de 27%³⁵¹.

Um marco recente nessa direção foi a aprovação da *Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas* (PNGATI)³⁵², em 2012. Essa política, que tem por objetivo "garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas" (BRASIL, 2012, Artigo 1º), foi resultado de um amplo processo de mobilização e construção coletiva de lideranças indígenas de todas

³⁵¹ Fonte: Portal Brasil - Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2014/07/terras-indigenas-tem-menor-indice-de-desmatamento-na-amazonia-legal>>. Acesso em: jan./2017.

³⁵² Instituída pelo Decreto Federal Nº. 7.747.

as regiões brasileiras, de diversos setores da administração pública e de organizações não governamentais³⁵³.

Essa nova política representa uma efetiva inovação para o contexto de sobreposição de TI e UC³⁵⁴. O documento legal reforça a importância de que as populações indígenas sejam envolvidas no processo de implementação e gestão das UC, desde o momento anterior à sua criação³⁵⁵. E reconhece também a importância de valorizar as estratégias de conciliação dos interesses nessas áreas, reafirmando os conselhos gestores como espaços de diálogo, mediação de conflitos e tomada de decisão.

Mas para que essas alternativas possam ser efetivamente implementadas, há ainda um longo caminho a ser percorrido. Considerando a significativa recorrência de casos de sobreposição entre UC e TI no território nacional e a heterogeneidade dos contextos locais envolvidos, essa questão permanece como um importante desafio a ser equacionado pela administração pública. A complexidade desse quadro demanda, ainda, o contínuo acúmulo de conhecimentos e aprendizados sobre o tema, reforçando a importância da reflexão sobre as experiências em curso para embasar a elaboração de novas propostas que integrem e articulem transversalmente diferentes instrumentos de políticas públicas.

É nesse sentido, conforme abordado no capítulo anterior, que o debate sobre o reconhecimento e a proteção dos *sítios naturais sagrados* em áreas protegidas vem se destacando, no cenário internacional, como um potencial ponto de confluência dos interesses dos grupos tradicionais com os da gestão pública. Diante dessa perspectiva, busca-se, na sequência do delineamento da tese, investigar o contexto dos SNS nas unidades de conservação no Brasil e interpretar, com base na bibliografia consultada, de que forma os usos religiosos e espirituais vêm sendo considerados na gestão dessas áreas, assunto que será abordado a seguir.

5.2. SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS: “TEM ISSO NAS NOSSAS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO”

Das praias de Jericoacoara, no Ceará – com suas lendas sobre princesas serpentina que enfeitiçam os pescadores (CASCUDO, 2002) – às dunas da Ilha dos Lençóis no Maranhão – onde acredita-se que o touro encantado de Dom Sebastião surge nas noites de lua cheia e fecunda mulheres que geram crianças albinas (FERRETTI, 2013); da singela cruz no alto do

³⁵³ Uma proposta semelhante está em construção no âmbito do Ministério do Meio Ambiente também para a gestão ambiental e territorial dos territórios quilombolas.

³⁵⁴ Um dos eixos centrais da PNGATI está relacionado diretamente com essa problemática - o Eixo III - áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas (BRASIL, 2012).

³⁵⁵ Garantindo o direito à consulta prévia, livre e informada, no espírito da Convenção N.º. 169 da OIT.

Pico da Bandeira na Serra do Caparaó, na divisa dos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo, ao Morro do Corcovado no Rio de Janeiro – onde a imponente estátua do Cristo Redentor abre seus braços sobre a *cidade maravilhosa* (GHETTI; MARQUES; MOREIRA, 2006; IRVING *et al.* 2012); dos registros arqueológicos que guardam a história da origem dos seres humanos no continente americano na Serra da Capivara ao marco do “descobrimento” e do início da colonização portuguesa no Brasil, o Monte Pascoal/BA; do celeiro de religiosidades alternativas provenientes de diversos países, na Chapada dos Veadeiros, considerada uma das regiões mais mística do planeta ao local do nascedouro da *religião da floresta* que se propagou mundialmente - o Santa Daime - no Céu do Mapiá/AC (LABATE, 2000); das entranhas da terra na Caverna de Terra Ronca/GO ao ponto culminante do Brasil no Pico da Neblina, montanha que guarda lugares sagrados e espíritos ancestrais *Yanomami* que protegem o mundo da “queda do céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015); do distante e isolado cenário do “mundo perdido” do Monte Roraima – o celebrado “coração do mundo” *Ingarikó* - a um dos lugares mais turísticos do Brasil, as Cataratas do Iguaçu, onde já não se houve mais os cantos sagrados *Guarani*, lançados aos milhares nas profundezas da Garganta do Diabo e dizimados não só do território, mas também da memória da região – essas áreas possuem uma característica em comum: representam *sítios naturais sagrados* (SNS) situados em unidades de conservação (UC) no Brasil. Os lugares mencionados anteriormente são ilustrados na Figura 22.

FIGURA 22 – *Sítios naturais sagrados* em unidades de conservação no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Pedra Furada no Parque Nacional de Jericoacoara/CE



b) Dunas da Ilha dos Lençóis, na RESEX de Cururupu/MA



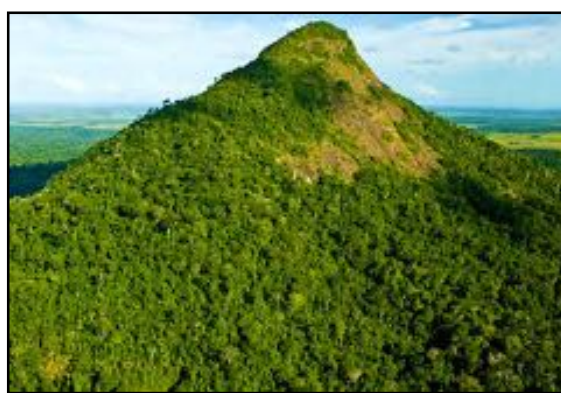
c) Pico da Bandeira no PARNA da Serra do Caparaó/MG e ES



d) Morro do Corcovado no PARNA da Floresta da Tijuca/RJ



e) Pedra Furada no PARNA Serra da Capivara/PI
(Foto Joaquim Neto)



f) Monte Pascoal no PARNA de mesmo nome/BA



g) Jardim de Maytree no PARNA da Chapada dos Veadeiros/GO



h) Localidade do Céu do Mapiá na FLONA Purus/AC



i) Caverna de Terra Ronca no Parque Estadual de Terra Ronca/GO



j) Pico da Neblina no PARNA do Pico da Neblina/AM



k) Monte Roraima no PARNA do Monte Roraima/RR



l) Garganta do Diabo no PARNA do Iguaçu/PR

De fato, ainda que o levantamento bibliográfico sobre SNS do Brasil – apresentado no capítulo anterior – não tenha sido elaborado com um direcionamento específico para áreas protegidas, diversos sítios sagrados do conjunto inventariado estão inseridos nessas áreas³⁵⁶. No Quadro 7, a seguir, são listadas as 115 UC nas quais se registrou a ocorrência de SNS e/ou uso religioso de elementos naturais³⁵⁷. Destas, 58 são unidades de conservação federais, 42 estaduais e 15 municipais³⁵⁸.

³⁵⁶ Não foram contabilizados, nessa avaliação, os *sítios naturais sagrados* situados em terras indígenas e territórios quilombolas.

³⁵⁷ Não foram consideradas, nessa avaliação, as UC que tem capelas ou igrejas no seu interior, o que certamente incluiria todas as unidades com moradores.

³⁵⁸ Os exemplos listados no Quadro são aqueles evidenciados nas referências bibliográficas consultadas. Uma análise mais detalhada da localização do conjunto dos SNS inventariados, entretanto, a partir de suas coordenadas geográficas e cruzamento de mapas, pode revelar outros casos situados em UC no Brasil.

QUADRO 7 – Unidades de conservação federais, estaduais e municipais com registro de *sítios naturais sagrados* e/ou uso religioso

| UNIDADE DE CONSERVAÇÃO | ESTADO | RELIGIOSIDADE/GRUPOS SOCIAIS | SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS |
|--|---------|--|---|
| UNIDADES DE CONSERVAÇÃO FEDERAIS | | | |
| Parque Nacional do Iguaçu | PR | Diversas – Catolicismo, Religiosidades alternativas, Indígena | Cataratas do Iguaçu, sítios arqueológicos |
| Parque Nacional Saint-Hilaire/Lange | PR | Catolicismo | Morro do Escalvado ou da Cruz |
| Parque Nacional dos Campos Gerais | PR | Catolicismo | Buraco do Padre |
| Parque Nacional da Serra da Bocaina | RJ e SP | Não identificado | Trilha do Ouro |
| Parque Nacional da Tijuca | RJ | Diversas – Catolicismo, Neopentecostalismo, Matriz afrobrasileira, Filosofias orientais, Religiosidades alternativas, Indígena | Diversos, Morro do Corcovado, Pico da Tijuca, Pedra da Gávea, Pico do Andaraí, Monte Covanca-Preto Forros, Cachoeira do Pai Antônio, Cascatinha Taunay, Caminho de Oxum, Mata do Pai Ricardo, Águas Férreas, Mata |
| Parque Nacional da Serra dos Órgãos | RJ | Catolicismo, Neopentecostalismo, Matriz afrobrasileira | Dedo de Deus, Agulha do Diabo, Matas |
| Parque Nacional Serra do Caparaó | MG e ES | Catolicismo, Indígena, Religiosidades alternativas | Pico da Bandeira/Montanha Sagrada, Caminho da Luz |
| Parque Nacional da Serra do Cipó | MG | Indígena, Religiosidades alternativas | Serra do Cipó, Alto da Lapinha |
| Parque Nacional Cavernas do Peruaçu | MG | Indígena | Lapa do Rezar, sítios arqueológicos indígenas |
| Parque Nacional da Serra da Canastra | MG | Catolicismo | Nascente do Rio São Francisco |
| Parque Nacional Grande Sertão Veredas | MG | Catolicismo | Roteiro de cavalgada religiosa |
| Parque Nacional de Brasília | DF | Diversas – Matriz afrobrasileira | Diversos |
| Parque Nacional Chapada dos Veadeiros | GO | Diversas – Religiosidades alternativas | Diversos |
| Parque Nacional da Chapada dos Guimarães | MT | Diversas | Diversos, Morro do Japão |
| Parque Nacional de Ubajara | CE | Catolicismo | Gruta de Ubajara |
| Parque Nacional do Catimbau | PE | Indígena | Diversos |
| Parque Nacional Serra da Capivara | PI | Indígena, Povos pré-históricos | Toca do Boqueirão da Pedra Furada |
| Parque Nacional Sete Cidades | PI | Povos pré-históricos, Religiosidades alternativas | Diversas formações rochosas e pinturas rupestres |
| Parque Nacional Chapada Diamantina | BA | Populações tradicionais (Quilombola), Matriz afrobrasileira, Religiosidades alternativas | Diversos, Morro do Pai Inácio, terreiro, Vale do <i>Paty</i> , |
| Parque Nacional Monte Pascoal | BA | Indígena | Monte Pascoal, Trilha do Lugar Sagrado, Matas |
| Parque Nacional Serra de Itabaiana | SE | Catolicismo | Serra de Itabaiana, Caminho de procissão |
| Parque Nacional Serra da Bodoquena | MS | Indígena | Serra da Bodoquena |
| Parque Nacional do Araguaia | TO | Indígena | <i>Marvá</i> , Rio Araguaia |
| Parque Nacional de Fernando de Noronha | PE | Populações tradicionais | Penhascos, Praias, Morro do Pico, Rochedos Dois Irmãos |
| Parque Nacional de Jericoacoara | CE | Populações tradicionais, Religiosidades alternativas | Praia, Morro do Farol ou Serrote |
| Parque Nacional do Pico da Neblina | AM | Indígena | Diversos, Pico da Neblina, Serra <i>Yaribo</i> , cavernas |
| Parque Nacional da Serra do Divisor | AC | Indígena | Montanha, matas |
| Parque Nacional da Amazônia | AM/PA | Catolicismo | Caminho de peregrinação |
| Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque | AP | Indígena | Sítios arqueológicos indígenas |
| Parque Nacional do Juruena | AM/MT | Indígena | Diversos |
| Parque Nacional do Monte Roraima | RR | Indígena | Diversos, Monte Roraima, Monte Caburá, Serra do Sol |
| Reserva Biológica Serra Negra | PE | Indígena | Diversos, Serra Negra, pedras, locais do Ritual do Ouricuri |

Continuação: **QUADRO 7** – Unidades de conservação federais, estaduais e municipais com registro de *sítios naturais sagrados e/ou uso religioso*

| UNIDADE DE CONSERVAÇÃO | ESTADO | RELIGIOSIDADE/GRUPOS SOCIAIS | SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS |
|--|--------|--|---|
| UNIDADES DE CONSERVAÇÃO FEDERAIS | | | |
| Reserva Biológica Saltinho | PE | Matriz afrobrasileira | Cachoeira Bulha D'Água |
| Reserva Biológica Tinguá | RJ | Matriz afrobrasileira, Neopentecostalismo | Monte, matas, cachoeiras |
| Área de Proteção Ambiental Carste Lagoa Santa | MG | Matriz afrobrasileira | Gruta da Macumba, Gruta do Feitiço |
| Área de Proteção Ambiental Morro da Pedreira | MG | Indígena | Festival indígena, museu vivo |
| Área de Proteção Ambiental Cavernas do Peruaçu | MG | Indígena, Povos pré-históricos | Lapa dos Desenhos, Lapa do Índio, Sítios arqueológicos indígenas |
| Área de Proteção Ambiental da Baleia Franca | SC | Religiosidades alternativas, Catolicismo | Diversos, Montanha Encantada, Gruta da Madre Paulina, roteiros de procissões marinhas |
| Área de Proteção Ambiental das Bacias do São Bartolomeu | DF | Religiosidades alternativas | Vale do Amanhecer, Morro Salve Deus, Lago de Yemanjá |
| Área de Proteção Ambiental do Planalto Central | DF | Catolicismo | Morro da Capelinha, caminhos de procissão |
| Área de Proteção Ambiental Chapada do Araripe | PI | Catolicismo | Colina do Horto, Chapada do Araripe |
| Área de Proteção Ambiental de Fernando de Noronha | PE | Populações tradicionais | Penhascos |
| Floresta Nacional do Purus | AC | Populações tradicionais (Santo Daime) | Mata, plantas de poder, Céu do Mapiá |
| Floresta Nacional de Brasília | DF | Matriz afrobrasileira | Mata, rios |
| Floresta Nacional de Passo Fundo | RS | Indígena | Cemitérios e Sítios arqueológicos |
| Floresta Nacional de São Francisco de Paula | RS | Indígena | Possíveis Sítios arqueológicos |
| Reserva Extrativista do Alto Juruá | AC | Populações tradicionais, Indígena | Mata, Plantas de poder, Nova Olinda |
| Reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo | RJ | Populações tradicionais | Fenda, Gruta Azul |
| Reserva Extrativista do Ciriaco | MA | Populações tradicionais (Quebradeiras de coco babaçu) | Castanhais |
| Reserva Extrativista Quilombo do Frexal | MA | Populações tradicionais | Mata |
| Reserva Extrativista de Cururupu | MA | Populações tradicionais, Religiosidades alternativas (Sebastianismo) | Ilha dos Lençóis, Dunas, Manguezais, Praias, Lugares de encantados |
| Reserva Extrativista do Taim | MA | Populações tradicionais, Matriz afrobrasileira (Tambor de Mina) | Local onde foi encontrada imagem de Nossa Senhora |
| Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá | PA | Populações tradicionais | Roteiro procissão das almas |
| Reserva Extrativista do Cajari | AP | Populações tradicionais | Mata |
| Reserva Extrativista Baía de Iguape | BA | Matriz afrobrasileira | Terreiros nos manguezais, Baobás |
| Reserva Extrativista Arapixi | AM | Populações tradicionais, Religiosidades alternativas (Santo Daime) | Mata, Plantas de poder |
| Reserva Extrativista Alto Tarauacá | AC | Populações tradicionais, Religiosidades alternativas (Santo Daime) | Mata, Plantas de poder |
| Reserva Particular do Patrimônio Natural Santuário do Caraça | MG | Catolicismo | Serras, Caverna, Lobo-guará |
| UNIDADES DE CONSERVAÇÃO ESTADUAIS | | | |
| Parque Estadual Serra da Baitaca | PR | Catolicismo | Morro do Anhangava, Morro da Samambaia |
| Parque Estadual do Monge | PR | Catolicismo | Gruta do Monge, Serra do Monge, Pedra Partida, Olhos d'água |
| Parque Estadual da Serra do Mar | PR | Indígena | Montanha, Araucária |
| Parque Estadual de Campinhos | PR | Catolicismo | Abismo das Fadas, Gruta das Fadas, Gruta dos Jesuítas, Portal Encantado |
| Parque Estadual de Vila Velha | PR | Indígena | Taça de Pedra, Pedra do Urso, Pedra do Camelo, Lagoa Dourada, Furnas |

Continuação: **QUADRO 7** – Unidades de conservação federais, estaduais e municipais com registro de *sítios naturais sagrados e/ou uso religioso*

| UNIDADE DE CONSERVAÇÃO | ESTADO | RELIGIOSIDADE/GRUPOS SOCIAIS | SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS |
|---|--------|--|---|
| UNIDADES DE CONSERVAÇÃO ESTADUAIS | | | |
| Parque Estadual da Serra do Tabuleiro | SC | Indígena | Morro dos Cavalos |
| Parque Estadual Morro do Diabo | SP | Catolicismo | Morro do Diabo |
| Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira | SP | Catolicismo | Caverna de Santana, Caverna do Diabo |
| Parque Estadual da Pedra Branca | RJ | Diversas – Catolicismo, Neopentecostalismo, Matriz afrobrasileira, Indígena, Religiosidades alternativas (Santo Daime, União do Vegetal) | Figueira, Diversos |
| Parque Estadual da Serra da Tiririca | RJ | Neopentecostalismo, Matriz afrobrasileira, Catolicismo | Morro, Matas |
| Parque Estadual da Ilha Grande | RJ | Matriz afrobrasileira, Catolicismo | Não especificado |
| Parque Estadual dos Três Picos | RJ | Matriz afrobrasileira | Não especificado |
| Parque Estadual da Serra da Concórdia | RJ | Matriz afrobrasileira | Não especificado |
| Parque Estadual do Cunhambebe | RJ | Matriz afrobrasileira | Não especificado |
| Parque Estadual da Costa do Sol | RJ | Matriz afrobrasileira, Catolicismo, Religiosidades alternativas (Santo Daime) | Não especificado |
| Parque Estadual do Mendanha | RJ | Matriz afrobrasileira | Não especificado |
| Parque Estadual da Lagoa do Açu | RJ | Matriz afrobrasileira | Não especificado |
| Parque Estadual da Pedra Selada | RJ | Filosofias orientais (Budismo), Catolicismo, Religiosidades alternativas (Santo Daime) | Pico da Serra Pelada |
| Parque Estadual da Pedra Azul | ES | Religiosidades alternativas | Pedra Azul |
| Parque Estadual da Serra do Papagaio | MG | Religiosidades alternativas | Circuito de montanhas mágicas da Serra da Mantiqueira, Pico do Papagaio, Vale do Matutu |
| Parque Estadual do Itacolomi | MG | Catolicismo | Pico do Itacolomi |
| Parque Estadual da Pedra da Boca | PB | Catolicismo | Gruta Pedra da Santa (ou do Letreiro), Santuário |
| Parque Estadual Terra Ronca | GO | Catolicismo | Cavernas Terra Ronca I e II |
| Parque Estadual dos Pirineus | GO | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Serra dos Pirineus, Rio das Almas |
| Parque Estadual Serra das Araras | GO | Catolicismo | Serra das Araras, Trilha do Peregrino, Gruta do Coração |
| Parque Estadual do Jalapão | TO | Neopentecostalismo | Praia dos Crentes |
| Parque Estadual Paulo César Vinhas | ES | Catolicismo | Caminho dos Passos de Anchieta |
| Parque Estadual da Serra Azul | MT | Religiosidades alternativas | Caverna dos Pezinhos |
| Parque Estadual de Monte Alegre | PA | Povos Pré-históricos, Indígena | Pedra do Pilão, Pedra da Tartaruga, Pedra do Cogumelo |
| Parque Estadual da Serra dos Martírios/Andorinhas | PA | Catolicismo | Casa de Pedra, Abrigo Santuário |
| Parque de Uso Múltiplo Vale do Amanhecer | DF | Religiosidades alternativas | Vale do Amanhecer |
| Parque Memorial Quilombo dos Palmares | AL | Populações tradicionais (Quilombola), Matriz afrobrasileira | Serra da Barriga, gameleira sagrada, lagoa encantada |
| Estação Ecológica Juréia-Itatins | SP | Catolicismo, Espiritismo | Diversos, caminho de procissão |
| Reserva Biológica Morro dos Seis Lagos | AM | Indígena | Lagos |
| Monumento Natural Estadual Serra da Piedade | MG | Catolicismo | Santuário Nossa Senhora da Piedade, Serra da Piedade |
| Monumento Natural dos Monólitos de Quixadá | CE | Catolicismo | Serra do Urucum |

Continuação: **QUADRO 7** – Unidades de conservação federais, estaduais e municipais com registro de *sítios naturais sagrados* e/ou uso religioso

| UNIDADE DE CONSERVAÇÃO | ESTADO | RELIGIOSIDADE/GRUPOS SOCIAIS | SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS |
|--|--------------------------|--|---|
| UNIDADES DE CONSERVAÇÃO ESTADUAIS | | | |
| Monumento Natural do Quinamuiú | CE | Povos pré-históricos | Serrote do Quinamuiú |
| Área de Proteção Ambiental Marituba do Peixe | AL | Populações tradicionais | Várzea da Marituba |
| Área de Proteção Ambiental Lagoas e Dunas do Abaeté | BA | Matriz afrobrasileira, Neopentecostalismo | Lagoa do Abaeté |
| Área de Proteção Ambiental Estadual da Lapa dos Brejões/ Veredas do Romão Gramacho | BA | Catolicismo | Lapa dos Brejões |
| Área de Proteção Ambiental Estadual da Lagoa Encantada e Rio Almada | BA | Matriz afrobrasileira | Lagoa Encantada |
| Área de Relevante Interesse Ecológico Serra do Orobó | BA | Catolicismo | Serra do Orobó |
| UNIDADES DE CONSERVAÇÃO MUNICIPAIS | | | |
| Parque Municipal da Galheta | Florianópolis/SC | Povos pré-históricos | Megalitos |
| Parque Monge João Maria | Porto União/SC | Catolicismo | Fontes de água e grutas |
| Parque Natural Municipal Fazenda do Carmo | São Paulo/SP | Catolicismo, Neopentecostalismo, Matriz afrobrasileira | Diversos |
| Parque Natural Municipal da Cultura Negra Sítio da Candinha | Guarulhos/SP | Matriz afrobrasileira | Diversos |
| Parque Ecológico Ermida Dom Bosco | Brasília/DF | Catolicismo, Neopentecostalismo | Ermida, Lago Paranoá |
| Parque das Águas | São Lourenço de Minas/MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Fontes |
| Parque da Cascata de Sete Lagoas | Sete Lagoas/MG | Catolicismo | Serra de Santa Helena, caminho de procissão, cruzeiro, capela |
| Parque Metropolitano de Pituaçu | Salvador/BA | Matriz afrobrasileira | Pituaçu |
| Parque Metropolitano do Abaeté | Salvador/BA | Matriz afrobrasileira, Neopentecostalismo | Lagoa do Abaeté |
| Parque Municipal São Bartolomeu | Salvador/BA | Matriz afrobrasileira | Cachoeira de Oxumaré, de Oxum e de Nanã, Matas |
| Parque Dique do Tororó | Salvador/BA | Matriz afrobrasileira | Lago |
| Parque Natural Municipal Jardim Jurema | São João de Meriti/RJ | Matriz afrobrasileira | Matas |
| Parque Municipal Água Santa | Água Santa/MG | Catolicismo | Gruta das Duas Fontes |
| Monumento Natural dos Morros do Pão de Açúcar e da Urca | Rio de Janeiro/RJ | Religiosidades alternativas, Indígena | Pão de Açúcar |
| Reserva Florestal do Grajaú | Rio de Janeiro/RJ | Religiosidades alternativas | Pico do Andaraí |

Fonte: pesquisa bibliográfica e entrevistas – organização da autora

Com relação às distintas categorias de manejo de unidades de conservação, a bibliografia consultada evidencia o predomínio da ocorrência de SNS e/ou uso religioso em UC de proteção integral (80 unidades do total) – tanto nacionais como estaduais e municipais – e particularmente na categoria parques (76 unidades)³⁵⁹. Esses resultados confirmam o que vem sendo indicado na bibliografia internacional sobre o tema, da relevância dos SNS em todas as

³⁵⁹ É importante considerar, entretanto, que o uso religioso/espiritual em UC de uso sustentável provavelmente esteja subestimado e que um olhar direcionado para essas unidades, para além da pesquisa bibliográfica realizada, pode revelar muito mais áreas relacionadas com esses valores.

categorias de manejo de áreas protegidas, inclusive naquelas mais restritivas (WILD; MCLEOD, 2008).

A partir do levantamento realizado é possível verificar que diversas UC do Brasil têm um significado cultural especial para uma gama diversificada de matrizes religiosas ou linhas esotéricas e são importantes para diversos grupos sociais, envolvendo povos indígenas, quilombolas e outras populações tradicionais, conforme será detalhado a seguir. O uso religioso, entretanto, aparenta ser uma dimensão ainda pouco valorizada no uso público das unidades de conservação. Em uma ampla revisão sobre o tema, Beraldo-Souza (2016) identificou 36 classes de atrativos turísticos nas UC brasileiras, entre naturais (praias, montanhas, florestas e até mesmo neve³⁶⁰) e culturais (parques arqueológicos, patrimônios arquitetônicos, comunidades tradicionais, entre outros). O autor listou 57 atividades que podem ser realizadas pelos visitantes nessas áreas - da observação das paisagens, da flora e da fauna à interação com golfinhos, arvorismo, camping, rapel, visitas a comunidades, passeios a cavalo e canoagem. O uso religioso, no entanto, não foi considerado nesse levantamento, o que também indica a invisibilidade do tema na gestão dessas áreas, ainda que este se apresente como um grande potencial de atração de visitantes para as áreas protegidas. Em geral, ainda são raros os estudos que consideram a relação entre o turismo na natureza e a cultura, o que se apresenta como uma importante lacuna de conhecimento sobre as contribuições da natureza para a sociedade (IRVING *et al.*, 2015).

5.2.1 Assim na terra como no céu

No contexto do catolicismo, diversas unidades de conservação fazem parte dos trajetos – ou são o ponto central – de roteiros de peregrinações e romarias religiosas. Essas vêm sendo registradas, por exemplo, no Monumento Natural da Serra da Piedade/MG; nos parques estaduais da Pedra da Boca/PB, de Terra Ronca/GO, da Serra dos Pireneus/GO; nos parques nacionais (PARNA) Serra de Itabaiana/SE e da Amazônia/AM e PA; e na Estação Ecológica Juréia-Itatins/SP.

Algumas UC comportam, ainda, importantes santuários católicos – como o do Cristo Redentor/RJ, o de Nossa Senhora da Piedade/MG e o de Nossa Senhora de Fátima/PB. Missas católicas também são realizadas, periodicamente, no Parque Estadual da Serra da Baitaca/PR e nos parques nacionais da Floresta da Tijuca/RJ, da Serra do Caparaó/MG e ES e no PARNA Serra da Canastra/MG.

³⁶⁰ No Parque Nacional de São Joaquim, na divisa de SC com o RS.

Além de roteiro de procissões e peregrinações, as UC também podem ser utilizadas para uma grande diversidade de ritos religiosos, como a celebração de batismos, casamentos, leituras do evangelho, pregações, orações e preces, pagamento de promessas, pedidos de intercessão, entre outros. Existem diversos símbolos e imagens religiosas nas UC do país, como a estátua de São Francisco nas nascentes do rio de mesmo nome, no PARNA da Serra da Canastra/MG e também templos e igrejas, alguns de significativa importância histórica, situados nos limites de algumas UC. A Capela *Mayrink* no PARNA da Tijuca/RJ, por exemplo, construída em 1860 e adornada com painéis do mundialmente reconhecido pintor Cândido Portinari, é reconhecida como parte do patrimônio histórico do Estado do Rio de Janeiro. Alguns SNS de importância para o catolicismo situados em UC no Brasil e respectivas práticas religiosas estão ilustrados na Figura 23.

FIGURA 23 – Práticas e estruturas religiosas católicas em *sítios naturais sagrados* situados em unidades de conservação (Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Procissão no Parque Estadual Pedra da Boca/PB até o Santuário de Nossa Senhora de Fátima



b) Romaria religiosa que cruza da ESEC Juéia-Itatins/SP (Foto Paulo H. Zioli)



c) Missa celebrada no Cristo Redentor, no PARNA da Tijuca/RJ (Foto: Paulo Alvadia)



d) Visitantes no alto do Pico da Bandeira no PARNA da Serra do Caparaó, divisa ES e MG



e) Estátua de São Francisco no PARNA da Serra da Canastra/MG



f) Capela Mayrink no PARNA Floresta da Tijuca/RJ



g) Capelinha em homenagem a São João da Mata no PARNA da Amazônia/PA



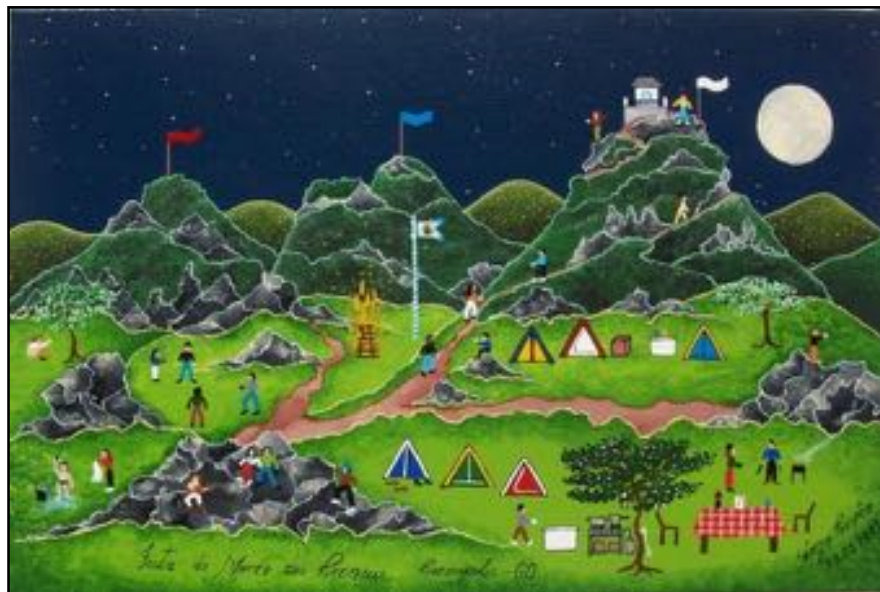
h) Detalhe do painel em homenagem ao monge João Maria no Parque Estadual do Monge, Lapa/PR

De acordo com as informações registradas na bibliografia consultada, as estratégias adotadas para o manejo das UC nesses contextos têm sido muito variadas e envolvem desde a implantação de infraestrutura específica para atender esse público em particular até a proibição das manifestações religiosas e a retirada dos símbolos sacros dos locais.

Em alguns casos, regras especiais vêm sendo estabelecidas no Plano de Manejo das UC para compatibilizar os objetivos de conservação com a importância sociocultural e/ou religiosa dessas áreas. Esse é o caso, por exemplo, do Parque Estadual da Serra dos Pireneus/GO, cenário de uma romaria realizada anualmente na noite de lua cheia do mês de julho³⁶¹ (ilustrada na Figura 24). As regras dessa UC não permitem a prática de *camping* no seu interior, mas a semana em que essa procissão religiosa é realizada é considerada uma exceção.

³⁶¹ Essa romaria parte da sede municipal de Pirenópolis/GO até o Morro dos Pireneus, onde está localizada a Capelinha da Santíssima Trindade, percorrendo um trajeto de cerca de 20 km.

FIGURA 24 – Obra do artista Sérgio Pompêo que retrata a festa religiosa no Parque Estadual do Pireneus/GO³⁶²



No Parque Nacional da Amazônia, o documento do seu Plano de Manejo narra a história da sacralização de um local no interior da UC, onde foi erigida uma pequena capela em homenagem a São João da Mata – uma tradição que começou a mais de um século e que ainda na atualidade é objeto de uma peregrinação anual que percorre cerca de 30 km dentro da unidade³⁶³:

Na nascente do Rio Nambual, há um santuário em homenagem a um santo, construído por um dos primeiros exploradores da região. Ele havia parado no igarapé Santa Tereza para pernoitar e suas bestas de carga foram afugentadas por um animal estranho da floresta. Ele, então, prometeu a São José da Mata, que se encontrasse seus animais novamente e conseguisse sair salvo da floresta, construiria uma capela para o santo no igarapé Santa Tereza. Tendo retornado ao rio, Tapajós encontrou seus animais. Mais tarde realmente construiu o santuário para São José, o qual é ainda usado pelos habitantes locais para peregrinações religiosas. Aparentemente a capela está ainda em boas condições, ornada em colares de ouro pelos garimpeiros, embora não haja ninguém morando lá para cuidar dela. Leva-se aproximadamente um dia e meio para chegar ao santuário de São José da Mata a pé, entrando na floresta próximo à Vila Braga (Entrevista realizada com: Sebastião Correa, Buburá – Agosto de 1977 – INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL, 1978, p.80).

Essa área é considerada no plano de manejo como zona de interesse histórico cultural e as regras da UC estabelecem que ela deve ser preservada, estudada, restaurada e interpretadas

³⁶² Fonte: <http://sergiopompeoartenaif.blogspot.com.br>, acesso em: mar./2017.

³⁶³ Um relato da peregrinação a São José da Capelinha pode ser observado em: <http://www.portaltvtapajoara.com.br/porta/capelinha-de-sao-jose-da-mata-sacrificio-em-nome-da-fe/>, acesso em jan./2017.

para o público (INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL, 1978).

No Parque Estadual de Terra Ronca/GO, a caverna que dá nome à UC também faz parte de um roteiro tradicional de romarias e festividades religiosas. Matteucci e Nascimento (2001) interpretaram que a criação da UC pode ter sido um dos motivos para a diminuição do número de romeiros ao local, em função de restrições estabelecidas pelo Plano de Manejo da unidade. E provavelmente pela falta de compreensão sobre essa nova regulamentação, em uma época após a criação do parque se chegou a afirmar que as celebrações estariam proibidas, fato que não se confirmou posteriormente³⁶⁴.

Na Estação Ecológica Juréia-Itatins, no Estado de São Paulo, mesmo sendo essa a categoria de UC mais restritiva – que permite visita pública somente com objetivos educacionais –, há um regramento específico e uma exceção para a realização de uma procissão tradicional que cruza a UC até a cidade de Bom Jesus de Iguape³⁶⁵.

Esses exemplos ilustram situações em que se buscou, nas políticas públicas, conciliar a implementação das UC com os usos culturais históricos dessas áreas. Por outro lado, há também diversos exemplos onde esse processo foi de divergência – e a implantação da unidade implicou em modificações desses usos ou até mesmo a sua proibição.

No Morro do Anhangava, em Quatro Barras/PR, por exemplo, Brito (2008) relata que diversos símbolos religiosos³⁶⁶ que marcavam o trajeto de uma romaria realizada anualmente até o local foram removidos após a inserção da área nos limites do Parque Estadual da Serra da Baitaca, em 2002, gerando alguns conflitos entre os romeiros e a administração da UC. Além disso, a celebração da denominada *Missa da Paz* – realizada todo primeiro dia de maio no alto dessa montanha há mais de 50 anos – foi deslocada, de acordo com os registros, para o Morro da Samambaia, também no interior do parque, mas considerado um local de acesso mais fácil, no sentido de tornar esse uso menos impactante ambientalmente³⁶⁷.

Não se pode negar que há diversos registros de que o afluxo de um elevado número de visitantes em um mesmo período de tempo nas UC tenha resultado em impactos negativos para a conservação da natureza. São mencionados na literatura problemas como a depredação de

³⁶⁴ De acordo com um dos interlocutores entrevistados nessa pesquisa, o uso público religioso nessa caverna está sendo objeto de um ordenamento das atividades, concomitante com a elaboração do seu Plano de Manejo Espeleológico.

³⁶⁵ Mais informações em: <<http://www.senhorbomjesusdeiguape.com.br/artigo/historia-da-imagem-do-senhor-bom-jesus-de-iguape.html>>. Acesso em: jan./2017).

³⁶⁶ Um altar e 14 cruzeiros.

³⁶⁷ Essa trilha foi aberta para dar acesso a uma rampa para voos de asa delta.

alguns locais, a propagação de queimadas, a coleta ilegal de espécimes da flora e da fauna e a deposição de resíduos sólidos. Na busca de se minimizar esses impactos, alguns autores discutem a necessidade da implantação de infraestrutura específica para atender ao segmento voltado ao uso religioso, tendo em vista que a carência de condições adequadas para receber os visitantes e peregrinos pode aumentar os danos sobre a natureza (CAVALCANTE; CESTARO, 2010).

No Parque Estadual do Monge/PR, por exemplo, onde a motivação religiosa é responsável por mais de 20% das visitas à UC³⁶⁸, Campos, Santana e Luiz (2008) constataram que a falta de estrutura e controle para o uso público do parque compromete a sua conservação. Sendo assim, os autores destacaram como prioridade para a gestão da unidade, a adequação de locais para a deposição de objetos deixados nos locais sacros pelos fiéis como retribuição por bênçãos recebidas e para o acendimento de velas. Além disso, os autores mencionam que os visitantes não recebiam praticamente nenhum tipo de informação sobre a importância da UC e os benefícios proporcionados pela proteção da natureza, considerando esse um potencial desperdiçado para educação e interpretação ambiental.

Mas também há algumas ressalvas a serem consideradas na implementação de infraestrutura de uso público com essa finalidade. Cavalcante e Mariano Neto (2007), por exemplo, advertem para a possibilidade de que as próprias construções possam acarretar em impactos adicionais à biodiversidade – especialmente se executadas sem um planejamento adequado – não gerando necessariamente um retorno positivo para a conservação da unidade.

Uma experiência que ilustra essa afirmação diz respeito ao Parque Estadual da Pedra da Boca/PB, onde o turismo religioso também é um importante segmento indutor da visitação, direcionado particularmente a uma formação rochosa denominada Pedra da Santa ou do Letreiro. Há no local uma imagem de Nossa Senhora de Fátima e ali são realizadas missas ao ar livre e outros eventos religiosos. Com o objetivo de oferecer uma infraestrutura de apoio aos fiéis durante essas atividades, o Governo do Estado da Paraíba construiu, próximo ao local, o Santuário de Nossa Senhora de Fátima, com capacidade para receber até 10 mil pessoas³⁶⁹.

Apesar disso, Cavalcante (2012) registra que alguns impactos negativos da visitação são observados na área como decorrência desse processo – o tráfego intenso de veículos na estrada

³⁶⁸ Para devoção ao Monge João Maria, que ali teria vivido como ermitão, personagem da Guerra do Contestado e a quem são atribuídos diversos milagres.

³⁶⁹ Inaugurado em 2010, esse é um dos maiores santuários de Fátima do mundo. Conta com um anfiteatro, um museu arqueológico, estacionamento e iluminação. No dia 13 de maio, dia de Nossa Senhora de Fátima, ocorre ali uma das maiores festas religiosas do país.

de acesso ao parque (que gera congestionamentos e fomenta o uso de áreas irregulares como estacionamento); pichações nas rochas (algumas vezes sobre pinturas rupestres) e a falta de coletores adequados para a grande produção de resíduos sólidos.

Não é incomum, entretanto, que algumas unidades de conservação recebam milhares de visitantes – cotidianamente – em determinadas áreas de especial interesse turístico. Esse é o caso, por exemplo, dos parques nacionais do Iguaçu/PR (onde se localizam as famosas Cataratas do Iguaçu) e o da Tijuca/RJ (com a Estátua do Cristo Redentor, um dos maiores atrativos turísticos nacionais) – ícones de visitação entre as UC brasileiras. Nessas unidades vêm sendo implantados, há vários anos, programas de uso público que contemplam a instalação de infraestrutura para a visitação massiva e modelos de gestão que buscam abarcar os desafios de conciliar o uso público com os objetivos de conservação.

No PARNA da Tijuca (PNT), por exemplo, as informações disponíveis mostram um significativo incremento da visitação na última década – de cerca de 1.200 mil visitantes em 2008, para mais de 2 milhões a partir de 2011³⁷⁰. Entretanto, assim como evidenciado em outras UC, a maioria pessoas que visitam ou fazem uso de áreas do PNT não sabem que a área é uma unidade de conservação nem o que isso significa (CARVALHO; CUNHA; RODRIGUES, 2011)³⁷¹.

Diante desses exemplos, parece também viável se pensar na proposição de estratégias específicas para gerir a visitação decorrente do uso religioso nas UC onde exista essa demanda. Esse tema, no entanto, conforme ressaltam alguns autores, é polêmico e revela uma série de resistências – e, não raro, de preconceitos – existentes no âmbito da gestão pública com relação a essa temática (GUIMARÃES; PELLIN, 2015; LÉO NETO, 2015; MOUTINHO-DACOSTA, 2008)³⁷². Mas antes de adentrar nesse debate, ilustra-se também, a seguir, o contexto do uso das UC por outras tradições religiosas.

5.2.2 Onde tem mata, tem Orixá

No contexto das religiosidades de matriz afrobrasileira, o uso da área de diversas UC para a realização de cerimônias, rituais, coleta de espécimes utilizados nos cultos e entrega de oferendas é também recorrente, especialmente nas unidades localizadas próximas ou em grandes centros urbanos. Muitas das práticas desses grupos ocorrem em áreas de vegetação

³⁷⁰ Dados do ICMBio.

³⁷¹ Esse modelo empresarial de concessões privadas em UC, no entanto, é alvo de muitas polêmicas no debate sobre as áreas protegidas no Brasil (RODRIGUES; GODOY, 2013).

³⁷² Assunto que será detalhado no Capítulo 6 da tese.

nativa, córregos e cachoeiras, o que reflete a importância da natureza preservada como elemento simbólico e místico para essas religiosidades (GUIMARÃES; PELLIN, 2015; SOBREIRA; MACHADO, 2008)³⁷³, como ilustra a Figura 25, que retrata as divindades dos *Orixás* em meio à natureza.

FIGURA 25 – Representação das divindades das religiões de matriz africana na natureza³⁷⁴



Além do PARNA da Tijuca/RJ – um dos casos mais estudado e um dos locais a partir do qual se iniciaram os debates pioneiros sobre esse tema, como será explanado adiante –, são registrados na literatura como UC de importância para religiões afrobrasileiras também o Parque Estadual da Pedra Branca/RJ, o Parque Natural Municipal Fazenda do Carmo/SP e os parques metropolitanos do Abaeté, do Pituacu e de São Bartolomeu, em Salvador/BA (GUIMARÃES; PELLIN, 2015).

Essa relação, entretanto, pode ser muito mais recorrente do que se tem mapeado até o momento na literatura, dado que parece haver um certo preconceito com relação a essas manifestações. Encontra-se, por exemplo, menção a essas religiosidades nos planos de manejo de algumas UC federais como atividades conflitantes a serem coibidas com ações de fiscalização, como nos parques nacionais da Chapada dos Guimarães (ICMBio, 2009), da Serra da Bocaina (IBAMA, 2002) e da Chapada Diamantina (ICMBio, 2007). Algumas práticas

³⁷³ As divindades dessas religiões, segundo Sobreira e Machado (2008), chamadas de *Orixás*, presidem forças e locais da natureza e os rituais devem ocorrer necessariamente junto às suas moradas, ou seja, nas matas, mares, rios, cachoeiras, entre outros.

³⁷⁴ Fonte: <https://www.pairaefaeldeoxala.com.br/os-orixas/>, acesso em: mar./2017.

religiosas e sítios importantes para povos de matriz africana em UC no Brasil estão ilustrados na Figura 26.

FIGURA 26 – *Sítios naturais sagrados* e práticas religiosas de matriz afrobrasileira em unidades de conservação
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Praça de Oxum no Parque São Bartolomeu/BA



b) Oferendas de flores na Lagoa Encantada no Parque Memorial Quilombo dos Palmares/AL



c) Oferenda na mata



d) Mutirão de limpeza da Curva do S na Floresta da Tijuca/RJ

Os conflitos com relação a essas práticas religiosas envolvem principalmente o costume de realizar oferendas às suas divindades – geralmente compostas por alimentos, bebidas, flores, velas, entre outros – nas áreas naturais. Dentre os principais impactos associados com essas atividades estão o acúmulo de resíduos sólidos (alguns deles não biodegradáveis, como plástico, alumínio e vidro), efeitos sobre a fauna local (que passa a se alimentar de produtos não condizentes com sua dieta ideal) e risco de incêndios florestais, especialmente devido ao uso de velas.

Outro aspecto que motiva o enfrentamento entre os praticantes dessas religiões e os gestores das UC diz respeito à coleta de plantas que são utilizadas nos cultos religiosos. Principalmente nos centros urbanos, a escassez de áreas naturais florestadas gera uma situação de que muitas das *folhas sagradas* necessárias para as ritualísticas desses grupos são

encontradas, na atualidade, somente no interior das áreas protegidas³⁷⁵. Além disso, há também relatos de conflitos envolvendo a incompatibilidade entre os horários de funcionamento da maioria das UC e as necessidades e preferências dos usuários religiosos para a realização dos seus ritos, que comumente ocorrem também no período da noite (GUIMARÃES; PELLIN, 2015; MOUTINHO-DA-COSTA, 2008).

E existem, ainda, registros de que alguns esforços realizados pelos órgãos ambientais para se promover o manejo de espécies exóticas que comprometem o equilíbrio ecológico nas UC também geram conflitos com esses grupos religiosos – a exemplo da remoção de dracenas e jaqueiras no PARNA da Tijuca/RJ, espécies consideradas sagradas por essas tradições (MALTA, 2016).

É importante mencionar que são escassos os registros na literatura de esforços realizados no âmbito da gestão pública no sentido de ordenar questões relacionadas com o uso religioso em UC, de forma geral. Na esfera federal, não se identificou nenhuma norma que estabeleça diretrizes nesse sentido e a definição de regras para a realização de manifestações religiosas são, em geral, estabelecidas nos Planos de Manejo das unidades. No âmbito estadual, até onde foi possível pesquisar, somente o Rio de Janeiro, possui uma regulamentação sobre o uso público nos seus parques que trata desse assunto³⁷⁶. A normativa estabelece que “manifestações religiosas somente poderão ocorrer em locais previamente designados para tal e todo o material empregado deverá ser recolhido após o culto pelos praticantes”. A aplicação dessa regra, no entanto, vem revelando uma série de entraves, em função de particularidades e sutilezas que envolvem alguns desses ritos.

Muitos praticantes de religiões de matriz afrobrasileira alegam, por exemplo, que a coleta das oferendas ao final do ritual invalidaria a própria finalidade do trabalho religioso realizado. Não obstante, são registradas na literatura também diversas medidas vêm sendo adotadas voluntariamente pelos grupos envolvidos com algumas UC, no sentido de equacionar suas práticas à conservação da natureza – como a restrição do emprego de produtos não biodegradáveis nas oferendas e cuidados especiais ao acender velas (GUIMARÃES; PELLIN, 2015; NASCIMENTO, 2009).

³⁷⁵ No Parque São Bartolomeu, por exemplo, entrevistas e oficinas participativas realizadas para a elaboração do Plano de Manejo da UC registraram que pelo menos 16 espécies de plantas utilizadas em rituais ocorrem no parque (CONDER, 2013).

³⁷⁶ Decreto Estadual N^o. 42.483, de 2010.

Mas para além dos conflitos, alguns autores vêm destacando que uma série de dificuldades na manutenção das casas de culto tradicionais denominadas de terreiros³⁷⁷, associadas à diminuição das áreas naturais públicas nos centros urbanos, têm tornado as UC espaços muitas vezes indispensáveis para a manutenção dessas práticas religiosas. No PARNA da Tijuca/RJ, por exemplo, Malta (2016) relata que esses têm sido fatores que levam a uma procura “quase forçada” da unidade pelos praticantes.

Isso tem se refletido em uma tendência de intensificação do uso religioso em UC inseridas em contextos urbanos. Como consequência, a proteção desses espaços também tem sido pauta de reivindicação de vários grupos frente ao poder público. É o caso, por exemplo, do Parque de São Bartolomeu, em Salvador/BA, onde diversos grupos ligados a religiosidades de matriz afrobrasileira vêm apoiando e fortalecendo as estratégias de implementação da UC municipal, buscando garantir, nesse contexto, que seus valores culturais sejam respeitados. Como consequência desse processo, a visitação nas áreas de interesse religioso vem sendo ordenada e valorizada pela gestão da UC.

Outro aspecto importante nesse debate tem sido a constatação de que alguns SNS situados em UC urbanas estão ameaçados por problemas ambientais gerados no seu entorno – como a poluição por esgoto e resíduos sólidos – o que chega a inviabilizar o uso dos locais para os seus propósitos religiosos³⁷⁸. A Cachoeira de *Oxumaré*, no Parque São Bartolomeu/BA, ilustra essa situação. Até a década de 1950 eram comuns as visitas de praticantes do Candomblé no local para a realização de banhos e outros rituais de purificação, uma prática que foi gradativamente deixando de ser manifestada em razão da poluição das águas e da falta de segurança no local.

Mas para além da conjuntura de adversidade gerada por esse tipo de contexto, essa problemática também vem favorecendo a sensibilização e o envolvimento dos diversos grupos sociais relacionados com SNS em estratégias de proteção da natureza. Um exemplo nessa direção foi a elaboração da cartilha *Oku Abo Espaço Sagrado: Educação Ambiental para religiões afro-brasileiras*, desenvolvida pelo terreiro de Candomblé *Ilê Omiojuaro*, com apoio da Fundação Palmares³⁷⁹.

Essa não é, no entanto, a realidade da maioria das UC brasileiras no que diz respeito aos usos religiosos de grupos de matriz afrobrasileira. O que é mais comumente relatado na

³⁷⁷ Especialmente frente a processos de especulação imobiliária e adensamento populacional.

³⁷⁸ Atribui-se que, com a poluição das águas, por exemplo, a cachoeira perde o seu *axé* (energia ou força vital).

³⁷⁹ Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/128646043/cartilha-de-educacao-ambiental-para-o-candomble>, acesso: mar./2017.

literatura analisada são os conflitos gerados pela proibição e coibição de tais práticas, ou ainda, pela descaracterização e profanação de alguns espaços sagrados transformados em locais de recreação e atração turística – como relatado por Rêgo (2006) para os parques do Abaeté e do Pituaçu, em Salvador/BA. Assim, também são comumente registrados na literatura conflitos envolvendo indivíduos ou grupos que fazem uso do espaço para práticas religiosas com aqueles que visitam essas áreas para lazer. Isso reforça o desafio de se buscar compatibilizar a gestão das UC aos interesses de diferentes perfis de usuários das áreas protegidas (FARIA; SANTOS, 2008; GUIMARÃES; PELLIN, 2015; SERPA, 1996).

Ainda com relação às manifestações de origem afrobrasileira, a literatura também registra embates entre grupos de praticantes de religiões distintas, cujas práticas podem se contrapor – e como fruto de preconceitos ainda existente na sociedade brasileira, de matriz predominantemente judaico-cristã (CORRÊA; COSTA; LOUREIRO, 2013; MOUTINHO-DA-COSTA, 2008).

É importante destacar que, conforme exposto anteriormente, essa influência do pensamento judaico-cristão incide também na pesquisa acadêmica, que tem privilegiado historicamente o catolicismo nos estudos sobre religiosidades no Brasil. Assim, o aprofundamento do conhecimento sobre esse tema e um diagnóstico mais detalhado do uso de áreas naturais por praticantes de religiões afrobrasileiras podem contribuir para revelar a sua importância em muitas outras UC para além daquelas aqui elencadas.

A discriminação religiosa afeta também as instituições públicas, e não são raras as denúncias de hostilidade, segregação e intolerância para com esses grupos envolvendo órgãos governamentais, no que vem sendo denominado de condutas de *racismo ambiental*^{380, 381} (MOUTINHO-DA-COSTA, 2008). Nesse sentido, Guimarães e Pellin (2015, p.133) reforçam que:

Compatibilizar os usos religiosos com os demais objetivos das UC é, sem dúvida, um tema polêmico, que requer reflexão. [...] muitas vezes, o próprio debate sobre esse tema revela a resistência existente contra os usos religiosos, em especial no caso das religiões de matriz afrobrasileira. No entanto, essa é uma demanda premente em muitas áreas protegidas [...].

³⁸⁰ O conceito de racismo ambiental se refere a qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivos de raça ou cor. Fonte: <<http://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/racismo-ambiental-expropriacao-do-territorio-e-negacao-da-cidadania-2/>>. Acesso em 12/02/2017).

³⁸¹ A administração do Parque Nacional da Tijuca/RJ, por exemplo, foi acusada de racismo ambiental durante o I Seminário de Combate ao Racismo Ambiental no Brasil, realizado na Universidade Federal Fluminense, em 2005.

No bojo dessa discussão, diversos autores vêm reforçando que é necessário ampliar o diálogo entre a gestão pública, a academia e esses grupos sociais, em um esforço conjunto para buscar compreender a dimensão espiritual e simbólica das áreas protegidas, normatizando os usos religiosos – quando pertinente – e “transformando essas áreas em espaços mais inclusivos” (GUIMARÃES; PELLIN, 2015, p.133). Para Sobreira e Machado (2008), as soluções negociadas devem ser vistas como essenciais para assegurar o caráter público das UC e também como preferíveis frente às soluções comumente adotadas historicamente nessas situações – de negligenciar o risco ambiental de algumas práticas ou meramente proibi-las.

5.2.3 Os celeiros de religiosidades alternativas e as UC multirreligiosas

Além das religiões mencionadas anteriormente, diversas UC também estão relacionadas com a emergência das denominadas religiosidades alternativas. O Céu do Mapiá, na Floresta Nacional do Purus/AM, por exemplo, é considerado um território sagrado, a “nova Jerusalém” para os seguidores da doutrina do Santo Daime – uma religião autóctone da floresta amazônica, caracterizada por uma profunda devoção à natureza e pelo uso de uma bebida enteogênica produzida a partir de plantas nativas da região³⁸² (LABATE, 2000).

Na vila fundada pelo seu líder, o seringueiro Sebastião Mota de Melo, encontra-se a matriz do *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS), um dos núcleos de dispersão dessa doutrina, que na atualidade encontra-se presente em todos os estados brasileiros, tendo se propagado também para outros países³⁸³. Os festivais religiosos realizados nessa localidade atraem seguidores e simpatizantes de diversas partes do mundo, tornando a região também um importante polo de turismo nacional e internacional (BRANDÃO, 2005).

Também no Parque Estadual da Pedra Branca, Guimarães e Pellin (2015) registraram a existência tanto de igrejas católicas e evangélicas, como de casas de umbanda e templos do Santo Daime e da União do Vegetal³⁸⁴.

³⁸² Essa bebida, conhecida desde tempos imemoriais por povos indígenas de algumas partes da região amazônica, é produzida a partir do cozimento de um cipó denominado jagube ou mariri (*Banisteriopsis caapi*) com as folhas da chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*) e recebe diversos nomes em diferentes contextos sociais, como vinho do espírito, ayahuasca, daime, vegetal, uni, yagé, entre outros.

³⁸³ As origens da doutrina do Santo Daime são atribuídas ao seringueiro Raimundo Irineu Serra, que viveu no Estado do Acre e ficou conhecido como Mestre Irineu. A dispersão dessa doutrina, entretanto, foi protagonizada pelo CEFLURIS, uma das vertentes dessa linha original.

³⁸⁴ A União do Vegetal (UDV) representa outra religião brasileira que faz uso da bebida sacramental mencionada anteriormente, fundada por José Gabriel da Costa (conhecido como Mestre Gabriel), no Estado de Rondônia, na década de 1960.

No Parque Estadual da Serra Azul, na Serra do Roncador em Barra do Garça/MT, o plano de uso público contemplou a construção de um *discoporto* (um tipo de aeroporto para discos voadores), atendendo à demanda dos diversos grupos de estudos ufológicos existentes na região e vislumbrando também um potencial interesse turístico³⁸⁵. A região do PARNA da Chapada dos Veadeiros e da Chapada dos Guimarães também são comumente associadas a uma grande diversidade de grupos da Nova Era.

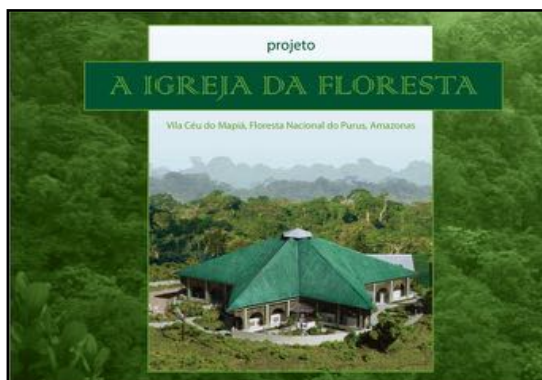
O caráter multirreligioso do PARNA da Tijuca/RJ também vem sendo retratado por diversos autores. Localizado no coração da cidade do Rio de Janeiro, esse parque abriga um importante patrimônio histórico e cultural³⁸⁶ e é considerado como uma das UC brasileiras que mais concentra práticas religiosas no seu interior e entorno. Dentre a diversidade de atores sociais que utilizam o parque para suas práticas, foi registrada a presença de grupos católicos, candomblecistas, umbandistas, ciganos, evangélicos, *hare-krishnas*, budistas, esotéricos, druidas, *wiccas*, entre outros, que deixam diversas marcas e vestígios na paisagem natural (MALTA, 2016; MOUTINHO-DA-COSTA, 2008).

Malta (2016) espacializou o uso público religioso nessa UC mapeando 46 áreas, caminhos ou elementos naturais de significância espiritual, relacionadas com diversas práticas. Mas apesar desses registros, o autor ressalta que a valorização desse acervo está centrada no patrimônio material, sendo os seus aspectos imateriais ainda pouco abordados na produção de conhecimento sobre o tema. Alguns exemplos de UC relacionadas com religiosidades alternativas são ilustradas na Figura 27, a seguir.

³⁸⁵ Fonte: <http://conhecendomt.com.br/conheca-barra-do-garcas-a-cidade-oferece-atrativos-turisticos-para-todas-as-estacoes-do-ano/>, acesso em: mar./2017.

³⁸⁶ Composto por mais de 120 sítios arqueológicos e 102 objetos sacros catalogados.

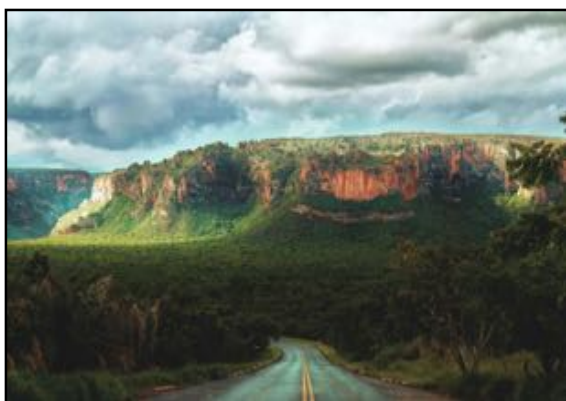
FIGURA 27 – Unidades de Conservação relacionadas com religiosidades alternativas
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Igreja da Floresta no Céu do Mapiá na FLONA Purus/AC



b) Detalhe da cerimônia do Santo Daime no Céu do Mapiá/AC



c) Estrada de acesso ao PARNA Chapada dos Guimarães/MT



d) Detalhe placa de entrada Alto Paraíso, portal de entrada do PARNA Chapada do Veadeiros/GO



e) Ritual do Grupo Porta do Sol no PARNA do Iguaçu/PR



f) Área de visitação planejada para construção de um discopuerto – Parque Estadual da Serra Azul/MT
(Foto: Marcos Vergueiro)

Apesar da literatura sobre uso religioso em áreas protegidas no Brasil focar principalmente os conflitos socioambientais que permeiam essas situações, algumas vantagens potenciais para a proteção da natureza também são reconhecidas por alguns autores que enfatizam a importância das estratégias de proteção ambiental integrar e valorizar os seus atributos históricos, culturais e simbólicos (GUIMARÃES; PELLIN, 2015; IRVING, 2010; MALTA, 2016; SERPA, 1996 e 1998; VIEIRA, 2001).

Essa perspectiva pode ser exemplificada pela manifestação de líderes religiosos de tradições de matriz africana no caso do Parque Municipal de São Bartolomeu/BA, para quem essa área é, concomitantemente, um espaço fundamental para a preservação ambiental e um lugar sagrado (SERPA, 1996). É interessante observar, neste caso, que os problemas para a conservação da natureza na UC – no caso o desmatamento, a poluição e as invasões de terras – são retratados por atores sociais locais também como uma séria ameaça aos valores sagrados nela representados. Para o enfrentamento dessa situação, a parceria entre os usuários religiosos do parque e a gestão pública é reconhecida como fundamental para garantir a integridade dos seus atributos naturais e culturais e que, conforme argumenta Serpa (1996, p.188), devem “caminhar de mãos dadas nessa luta comum”.

Considerando ainda a interlocução entre agências governamentais e os grupos sociais envolvidos com os SNS, merece destaque também algumas iniciativas implementadas no PARNA da Tijuca/RJ. Essa área protegida, além de estar situada em uma grande metrópole, conforme abordado anteriormente, abrange uma região de extrema relevância turística, histórica, arqueológica, artística e cultural – o que resulta em uma notável complexidade para a sua gestão. As evidências de atividades religiosas de origem africana remontam ao século XVIII e os conflitos envolvendo os seus praticantes e a administração desse parque são relatados desde a sua criação (MOUTINHO-DA-COSTA, 2008; VIEIRA *et al.*, 1997)³⁸⁷.

Para alterar esse quadro teve início, em 2011, o projeto intitulado *Elos da Diversidade*, uma parceria entre a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Secretaria de Ambiente, criado com o objetivo de favorecer “o diálogo entre os saberes religiosos e o conhecimento científico que, por caminhos e olhares diferentes, cuidam e protegem a natureza” (CORRÊA; COSTA; LOUREIRO, 2013, p.4)³⁸⁸. E entre outros desdobramentos, esse projeto

³⁸⁷ Foram identificadas dezenas de religiões que utilizam a área desse parque para rituais e celebrações espirituais. Mas, de acordo com Moutinho-da-Costa (2008, p.185), “é no contexto das práticas de oferendas das religiões de matriz africana que emergem os maiores conflitos”.

³⁸⁸ Pautada em processos educativos dialógicos com o *povo de santo*, essa iniciativa buscou delinear iniciativas na gestão pública que respeitem e garantam a diversidade das expressões culturais nas áreas protegidas, com foco na implementação de espaços sagrados planejados e geridos coletivamente para atender as demandas de seu

resultou na constituição do *Conselho de Guardiões do Sagrado e da Natureza* – formado por lideranças religiosas de matriz afrobrasileira – e na implantação de espaços planejados destinados a assegurar aos praticantes áreas adequadas para a promoção de seus rituais e oferendas. Nessa direção, foi inaugurado o *Espaço Sagrado da Curva do S*, em 2012 e a *Cachoeira Sagrada do Rio da Prata*, em 2014 – destinados aos rituais de religiões de matriz africana – e o *Espaço Pretos Forros e Covanca*, em Jacarepaguá/RJ, para a prática religiosa evangélica³⁸⁹.

Assim, os exemplos dos parques de São Bartolomeu e da Floresta da Tijuca ilustram alguns dos desafios e possibilidades para a gestão do uso religioso em áreas protegidas aliando os interesses dos usuários aos objetivos de conservação da natureza. As questões aqui apresentadas exprimem a necessidade de que seja ampliado o conhecimento com relação ao assunto e que sejam também fortalecidos os mecanismos de articulação da gestão das UC com as organizações representativas dos grupos sociais.

5.2.4 Os sítios naturais sagrados indígenas em Unidades de Conservação

Com relação aos povos indígenas, a bibliografia analisada revela também vários registros de UC relacionadas à religiosidade desses grupos. As informações disponíveis nos documentos, entretanto, com algumas exceções, são pontuais e não abordam a questão com profundidade. Os casos mais evidenciados na literatura consultada são os que envolvem conflitos e disputas, pretéritos ou atuais, envolvendo sobreposição de UC com TI.

Conforme se pode apreender da argumentação apresentada até aqui, a maior parte da bibliografia consultada na tese que aborda as dimensões sagradas das áreas protegidas diz respeito a situações em que se considera que o uso religioso pode gerar danos à conservação da natureza. É interessante observar, com relação aos povos indígenas, que esse debate pode envolver também situações inversas, onde os grupos sociais consideram que a implantação da UC ameaça a integridade e a conservação dos seus SNS. Alguns exemplos dessa problemática serão descritos a seguir, particularmente nos PARNA do Monte Roraima/RR, do Pico da Neblina/AM, do Monte Pascoal/BA e na REBIO Serra Negra/PE.

Na região do Monte Roraima, uma gigantesca muralha de pedra que se eleva em meio a uma imensa planície de campos e savanas na isolada região da fronteira do Brasil com a

público religioso em observância às necessidades de conservação da natureza (CORRÊA; COSTA; LOUREIRO, 2013).

³⁸⁹ Fonte: Portal EBC Notícias (Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2014/12/rio-inaugura-dois-locais-para-praticas-religiosas-sustentaveis>>; acesso em 14/12/2014).

Guiana e a Venezuela, o parque nacional foi criado, em 1989, desconsiderando a presença indígena na região. Esse local foi palco daquele que é considerado possivelmente o caso mais polêmico de reconhecimento de direitos territoriais no Brasil – a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que culminou com um julgamento no Supremo Tribunal Federal, em 2009. A parte norte da TI, território do Povo *Ingarikó*, se sobrepõem ao parque.

Analisando esse caso Fernandes-Pinto e Irving (2015b) avaliaram que, apesar dos argumentos que determinaram a dupla afetação desta UC com a TI terem sido fortemente embasados no reconhecimento da sua importância simbólica para os povos da região³⁹⁰, a vasta bibliografia que aborda esse contexto não se aprofunda na dimensão dos valores espirituais atribuídos pelos indígenas à área do parque. O próprio Plano de Manejo da UC, elaborado em 2000, mal retrata a presença indígena na UC, mencionando a sobreposição territorial somente como uma fonte de possíveis conflitos. Nesse contexto, os lugares sagrados emergiram no debate sobre a implementação do parque em uma situação de oposição dos indígenas à proposta de visitação turística elaborada pelo órgão gestor da UC, sem a participação dos indígenas. Dado que as serras da região representam para eles áreas sagradas, os *Ingarikó* demandaram resguardar essas áreas da presença de pessoas estranhas à comunidade³⁹¹.

Com o avanço das negociações na busca da implementação de uma gestão compartilhada da UC – e a participação dos indígenas no seu conselho consultivo –, o mapeamento e a identificação dos lugares sagrados vêm sendo uma solicitação reiterada pelos *Ingarikó*. Eles consideram que essa estratégia pode contribuir para garantir a salvaguarda dos SNS e para que eles sejam devidamente considerados nos instrumentos de proteção e manejo do parque. Além disso, nos últimos anos, a visitação turística voltou a ser debatida como uma alternativa viável de implementação na UC, mas agora mediante a parceria do órgão gestor com os indígenas, que devem ser os protagonistas das atividades a serem desenvolvidas (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015b; SILVA, 2009).

A tentativa de implementação, por parte do poder público, de infraestrutura voltada para a visitação turística no PARNA do Pico da Neblina/AM também foi o motivo deflagrador de conflitos envolvendo indígenas *Yanomami* e os gestores públicos dessa UC, em meados da

³⁹⁰ Esse caso foi reportado por Souza (2012) como uma das primeiras e mais relevante decisão judicial sobre direitos culturais no Brasil, reputada também como inovadora ao contemplar o território a partir da perspectiva da identidade cultural dos seus habitantes.

³⁹¹ Conforme documentado em Ricardo (2004, p. 439) em referência à notícia publicada na mídia intitulada *Povo Ingarikó rejeita criação de Parques e ecoturismo no Monte Roraima* - do Conselho Indígena Missionário, em 2000.

década de 2000³⁹². Localizado na fronteira do Brasil com a Colômbia no Alto Rio Negro/AM, este parque encontra-se totalmente sobreposto por diversas terras indígenas. Para os *Yanomami*, o alto das montanhas constitui a morada dos *Xapiripë*, suas divindades e espíritos guardiões – que não devem ser molestados (ilustrado na Figura 28).

FIGURA 28 – Povo *Yanomami* em defesa da montanha sagrada *Yaripo* no PARNA do Pico da Neblina/AM (Foto: Agência O Globo – Rede Mundial de Computadores)



Na ausência de um entendimento consensual entre as partes, o caso foi judicializado e uma decisão do Ministério Público Federal determinou a suspensão do turismo ao Pico da Neblina, em 2007. Quase dez anos depois dessa polêmica inicial, esse quadro começa a ser revertido com a reabertura da rota de ascensão a essa montanha, desta vez, entretanto, a partir de uma iniciativa inovadora de etnoturismo protagonizada pelos próprios *Yanomami* que residem na região, em um projeto promovido por organizações não governamentais e que conta com o apoio da FUNAI e do ICMBio³⁹³.

Na região do sul da Bahia, por outro lado, o etnoturismo vem sendo desenvolvido há décadas no atualmente denominado PARNA *Histórico* do Monte Pascoal, o único no Brasil a receber essa distinção (GRUNEWALD, 2015). Localizado no extremo sul do Estado da Bahia, entre os municípios de Prado e Porto Seguro ele foi instituído em 1961 e se sobrepõe ao território do Povo *Pataxó*, para quem essa elevação – denominada *Txopai Itohã* na língua nativa

³⁹² Notícia registrada no livro *Povos Indígenas do Brasil* de Ricardo e Ricardo (2011, p. 303), intitulada *Índios contra abrigos em local sagrado*, de autoria do ISA em 29/01/2009.

³⁹³ Fonte: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3914-povo-yanomami-busca-alternativa-economica-por-meio-do-ecoturismo-no-pico-da-neblina>>. Acesso em: 12/02/2017.

– representa um lugar sagrado, relacionado com o seu mito fundador (VALLE, 2001), ilustrada na Figura 29.

FIGURA 29 – Monte Pascoal, montanha sagrada do Povo *Pataxó*, localizada no PARNA Histórico do Monte Pascoal/BA (Foto: André Pessoa – Horizonte Geográfico – Rede Mundial de Computadores)



No Plano de Gestão Territorial elaborado pelos indígenas para o manejo dessa área, a floresta inserida no parque é considerada “como uma área tradicional de uso comum e sagrada, local da força dos *Pataxó*, morada dos encantados, onde vivem os ancestrais antigos e seres como o pai da mata e a caipora, que regem as relações entre os *Pataxó* e os seres vivos das matas” (CARDOSO; PINHEIRO, 2012, p.52-54).

Nos documentos governamentais, entretanto, é a narrativa oficial do “descobrimento” do Brasil pela esquadra portuguesa comandada por Pedro Álvares Cabral em 1500³⁹⁴ que é retratada e valorizada, uma versão da história contada pelo olhar do colonizador. Ela é não apenas contraditória com a visão indígena, como negligencia a importância e a relação histórica do Povo *Pataxó* com o local.

Essa contradição entre as diferentes visões da história e formas de apropriação do território se tornou evidente no ano 2000, por ocasião da celebração em comemoração dos 500 anos do descobrimento do Brasil, promovida pelo Governo Federal. No *Movimento Brasil Outros 500*, os povos indígenas denunciaram o genocídio promovido pela colonização portuguesa nas terras brasileiras, realizando uma série de manifestações contrárias aos festejos

³⁹⁴ Conforme mencionado anteriormente, o Monte Pascoal é considerado a primeira porção do território avistada pelos navegadores portugueses.

e instalando, na localidade da Coroa Vermelha/BA, um monumento indígena em homenagem aos índios assassinados e expulsos de suas terras nos últimos 500 anos (MOURA, 2001)³⁹⁵. No contexto da gestão do Parque, essa permanece como uma questão ainda mal equacionada, apesar da UC ser um espaço de valorização da cultura *Pataxó*, que implementa o programa de uso público.

No caso da REBIO Serra Negra/PE³⁹⁶, por outro lado, os povos indígenas da região ainda reivindicam o acesso a um espaço ancestral, relacionado com a origem dos seus antepassados, localizado dentro da área da UC. Historicamente, a Serra Negra vem sendo palco de um importante evento anual dos povos indígenas do nordeste – denominado Ritual do Ouricuri – que, no caso da REBIO, reúne grupos das etnias *Kambiwá* e *Pipipã* dos arredores da UC. Esse encontro, além de reforçar antigos laços de reciprocidade e promover o estabelecimento de novos vínculos entre os indígenas e seu território ancestral, incorpora também uma função educacional para a troca de conhecimentos e a formação das novas gerações. De acordo com depoimentos obtidos por Léo Neto (2015, p.8),

[...] a Serra Negra constitui a principal escola do Povo *Pipipã*, quando estes, durante o tempo do *Auricuri*, possuem contato com os seus antigos (seja aqueles ainda presentes ou os que já se foram e se tornaram Encantados de Luz), recebendo conselhos, ensinamentos que reforçam a construção da identidade enquanto indígena.

Em um contexto histórico de graves violências institucionais, os indígenas acusam o órgão gestor da REBIO, a categoria de unidade de conservação mais restritiva do escopo do SNUC, de empreender ações discriminatórias, pautadas em atitudes repressivas e de criminalização de lideranças. Uma manifestação realizada por esses grupos sociais com relação a esse caso é ilustrada na Figura 30.

³⁹⁵ Para mais informações, ver também notícia publicada em: http://www1.folha.uol.com.br/fof/brasil500/report_10.htm>, acesso em: mar./2017.

³⁹⁶ Criada em 1982, possui uma área de cerca de mil hectares na Caatinga.

FIGURA 30 – Manifestação *Pipipã* demandando o direito de acesso aos seus sítios sagrados na Reserva Biológica da Serra Negra/PE (Foto: Rede Mundial de Computadores)



Analisando esse contexto, Léo Neto (2015, p.2) discute que a razão instrumental do Estado conflita com uma razão histórica dos índios e que “abordagens que dão primazia a uma lógica homogeneizadora” acabam por ignorar as suas concepções próprias de manejo da natureza. A desconsideração de um amplo sistema de conhecimento local se embasa em dispositivos normativos que asseguram ao Estado (neste caso, o ICMBio) os mecanismos de controle e decisão sobre a área – uma concepção ancorada em um modelo colonialista de territorialização e manejo do ambiente.

Em função desses conflitos, em 2011, foi firmado um Termo de Ajustamento de Conduta entre o ICMBio, a FUNAI e representantes dos indígenas, junto ao Ministério Público Federal mediando a permissão para a realização do ritual indígena na área da REBIO. Segundo Léo Neto (2015), o texto desse documento explicita a existência de uma oposição de interesses constitucionalmente protegidos – a integridade ambiental, por um lado e a preservação cultural consubstanciada no ritual indígena, por outro.

Na visão desse autor, essa perspectiva reproduz uma visão utilitarista da natureza, que “só enxerga os atores pelo viés maniqueísta de quem faz uso ou não dos recursos naturais”. Ele questiona, assim, se os interesses em jogo são realmente incompatíveis e contraditórios. Ou se essa suposição é consequência da visão paradigmática de dicotomia entre natureza e sociedade, que fundamenta uma noção de conservação da biodiversidade que desconsidera os saberes e os modos de vida dos povos tradicionais.

Nesse sentido o autor complementa que, para vislumbrar possíveis alternativas à situação de conflito, é fundamental compreender a importância ritual que a Serra Negra tem para os indígenas como “um ambiente de relações que se constituem historicamente”, que não pode ser reduzido a atividades meramente produtivas na concepção moderna (LÉO NETO, 2015, p.10). Esse fato, conforme destaca Barbosa (2003), contradiz uma série de pressupostos sobre a relação desses povos com a terra e reintroduz a discussão sobre territorialidade abarcando outras dimensões que transcendem o significado da terra como tendo uma utilidade meramente pragmática.

Os exemplos aqui apresentados ilustram que diversas UC brasileiras podem ter relevância simbólica e espiritual para os povos indígenas, estejam elas sobrepostas a TI oficialmente demarcadas ou não. Considerando que cerca de 75% das UC federais apresentam algum nível de interface com territórios de povos indígenas e outras populações tradicionais (MADEIRA *et al.*, 2015), pode-se inferir que a quantidade de UC com importância cultural e espiritual para esses grupos sociais – e, possivelmente, com ocorrência de *sítios naturais sagrados* – deve ser muito mais elevado do que o registrado neste levantamento preliminar. Assim, além de se buscar compreender os aspectos intrínsecos a cada contexto em particular, deve-se buscar também analisá-los como casos instrumentais para a compreensão de um fenômeno que pode ser muito mais amplo do que os casos aqui pontuados.

Conforme abordado anteriormente (no Capítulo 3), a relação entre *sítios naturais sagrados* e áreas protegidas vem sendo evidenciada em diversas publicações e em fóruns mundiais de políticas públicas, o que tem resultado no reconhecimento dos valores culturais e espirituais associados às AP e refletido na formulação de diretrizes e recomendações internacionais para a sua integração (VERSCHUUREN *et al.*, 2010). A bibliografia nacional consultada sobre esse tema, entretanto, praticamente não menciona o debate mundial sobre o tema³⁹⁷ e ele parece também não ter sido ainda introduzido nos debates sobre políticas públicas nacionais.

Nesse sentido, a análise realizada indica a existência tanto de uma lacuna sobre a abordagem desse tema no país, como uma carência de registros de experiências brasileiras nos fóruns, eventos, publicações e iniciativas mundiais. Esse quadro reafirma não apenas a necessidade de ampliação da pesquisa acadêmica sobre o tema no Brasil, como também instiga

³⁹⁷ Das referências consultadas, somente algumas publicações recentes sobre o assunto - como Moutinho-da-Costa (2008), Lazzarini e Bonotto (2014), Fernandes-Pinto e Irving (2015) e Malta (2016) - mencionam esse debate internacional, mas não aprofundam em uma avaliação da aplicabilidade dessas diretrizes no contexto brasileiro.

a questionar as razões dessa aparente ausência de discussão sobre o assunto no âmbito da gestão pública.

Assim, na continuidade dessa reflexão, busca-se averiguar esse cenário a partir da análise das percepções de interlocutores estratégicos no âmbito da administração governamental e, ainda, analisar as perspectivas e possíveis implicações que tal debate pode trazer para a gestão das áreas protegidas no território brasileiro – assuntos que serão objeto do capítulo a seguir.



CAPÍTULO 6 – DA INVISIBILIDADE AO DESPERTAR: INTERPRETANDO AS PERSPECTIVAS SOBRE O TEMA NA GESTÃO PÚBLICA FEDERAL

*E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio.
(Caetano Veloso)*

Conforme apresentado anteriormente, estudos realizados em diversas regiões do mundo indicam que valores espirituais vêm sendo uma motivação relevante para a conservação da natureza ao longo da história da humanidade, mas apenas em décadas recentes esse tema passou a ser considerado no debate internacional sobre políticas públicas ambientais (THORLEY; GUNN, 2008; WILD; MCLEOD, 2008).

Assim como vem sendo evidenciado em diversos países (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005), a pesquisa bibliográfica e documental realizada no âmbito desta tese também indica que muitos *sítios naturais sagrados* (SNS) no Brasil se encontram inseridos nos limites das áreas protegidas (AP). Alguns deles representam, inclusive, importantes destinos turísticos e são símbolos da identidade nacional, atraindo visitantes de diversas partes do país e do mundo, como o Morro do Corcovado, no Estado do Rio de Janeiro e as Cataratas do Iguaçu, no Paraná. A análise bibliográfica e documental indica³⁹⁸, entretanto, que a importância social da temática contrasta com a sua invisibilidade nas políticas públicas nacionais, particularmente naquelas relacionadas com a proteção da natureza.

Parece haver pouco reconhecimento, por parte das agências governamentais, da relevância dos SNS e dos significados culturais e espirituais associados à natureza, particularmente no processo de gestão das áreas protegidas nacionais. Quando existente, predomina, de acordo com a literatura consultada, uma abordagem superficial da problemática, focada nos aspectos negativos dos possíveis impactos ambientais relacionados às práticas realizadas por motivação religiosa, com pouca consideração acerca das potencialidades que o tema pode agregar para a gestão das áreas protegidas no país.

Esse quadro inspirou alguns questionamentos que balizam a reflexão proposta neste capítulo, como: Quais as percepções sobre o tema no âmbito das instituições públicas que têm atribuições relacionadas direta ou indiretamente com a gestão de AP no Brasil? Quais os

³⁹⁸ Conforme apresentado no Capítulo 5 da tese.

principais desafios existentes para a abordagem dessa temática em políticas públicas? Existe algum acúmulo ou debate realizado nesta direção?

Essas questões são interpretadas, nesse capítulo da tese, a partir das perspectivas de interlocutores que atuam na execução de políticas públicas de interface entre a proteção da natureza e os direitos dos povos indígenas e de outras populações tradicionais no Brasil³⁹⁹. No intuito de desvelar as razões dessa aparente invisibilidade do tema na gestão pública federal, busca-se, a partir de uma reflexão crítica, compreender tanto as suas causas como consequências, conforme apresentado a seguir.

Se inicia o presente capítulo com a interpretação do conhecimento prévio dos interlocutores acerca do tema, sobre como se entende a noção de *sítios naturais sagrados* e se qualifica a sua relevância para grupos sociais e para a proteção da natureza. As percepções sobre a importância da temática contrastam com o desconhecimento do debate político mais amplo sobre o assunto, com as limitadas iniciativas institucionais de discussões de base sobre a problemática e com a carência de registros, informações e documentação de casos concretos no âmbito da gestão pública.

Entretanto, as razões para a invisibilidade desse tema na gestão pública são múltiplas e vão do desconhecimento sobre a temática, à negligência para com os valores culturais das áreas protegidas, até a negação de direitos identitários e territoriais de povos tradicionais. Assim, na segunda parte deste capítulo, são destacados aqueles aspectos considerados centrais na reflexão proposta, considerando também as diferentes categorias de manejo das AP. Da reprodução de padrões relacionados à injustiça social, discriminação e preconceito para com determinados segmentos marginalizados da população ao privilégio dado às religiões majoritárias no contexto nacional (inclusive acadêmico), as raízes dessa problemática nas áreas protegidas remetem a fatores relacionados historicamente à própria estruturação da sociedade brasileira – com sua herança colonialista e ditatorial.

Por fim, na terceira parte do capítulo, coloca-se em questão o lugar pretensamente neutro e impessoal assumido, muitas vezes, por gestores e pesquisadores quando estes se propõem a atuar frente a essas problemáticas sem efetivamente romper com as barreiras que fragmentam a abordagem da realidade e as dicotomias que separam cultura de natureza, sujeito de objeto e razão de emoção. Reconhecendo a influência da colonialidade não apenas no pensamento

³⁹⁹ As informações apresentadas resultam da análise de entrevistas em profundidade realizadas com diversos interlocutores, conforme detalhado no Capítulo 2, particularmente do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e do Ministério Público Federal (MPF) e, complementarmente, de lideranças de movimentos sociais e especialistas vinculados a organizações da sociedade civil e da academia.

estatal, mas também na academia, reforça-se, no contexto da gestão das áreas protegidas, a necessidade de ações urgentes voltadas à descolonização do saber e do poder.

6.1 COMO É QUE A GENTE NÃO PENSOU NISSO ANTES?⁴⁰⁰ DESCOBRINDO UMA IMPORTANTE LACUNA

Conforme relatado na apresentação da tese, uma das principais inquietações que orientou a formulação da proposta de pesquisa foi o aparente desconhecimento sobre a temática dos SNS no âmbito da gestão das UC federais⁴⁰¹. Em decorrência disso, conforme abordado anteriormente no capítulo sobre o caminho metodológico da pesquisa, na escolha dos interlocutores da investigação, optou-se por convidar para participar da pesquisa profissionais cuja trajetória vem sendo conduzida no sentido de buscar uma integração entre estratégias de proteção da natureza e a garantia dos direitos dos povos tradicionais.

Diante disso, uma primeira evidência que confirma a suposição inicial de invisibilidade dos SNS na gestão pública foi o fato da maioria dos interlocutores terem iniciado o diálogo afirmando que talvez não pudessem contribuir muito com a investigação devido à sua incipiente familiaridade com o assunto em tela – um aspecto reforçado tanto pelos interlocutores da gestão pública, como da academia e dos movimentos sociais. Diversos interlocutores declararam que o momento da entrevista foi a primeira oportunidade que tiveram para refletir e dialogar sobre esse tema, destacando a *novidade* da abordagem da tese⁴⁰².

Nessa mesma direção, somente aqueles profissionais que participaram de congressos mundiais tinham conhecimento, ainda que tangencial, da existência de uma discussão mais ampla sobre valores culturais e espirituais da natureza e SNS em áreas protegidas no âmbito internacional – notadamente aqueles que participaram do *World Parks Congress* realizado na Austrália, em 2014. A maioria dos interlocutores também não estava familiarizada com a abordagem desse tema em políticas públicas globais, nem tinha tido acesso às publicações de referência sobre o assunto⁴⁰³. De fato, alguns entrevistados expressaram um certo *espanto* por não terem se deparado com esse debate anteriormente, nem se dado conta da importância dessa

⁴⁰⁰ Subtítulo inspirado no depoimento de um interlocutor da pesquisa.

⁴⁰¹ Principalmente no *locus* de atuação profissional da autora, o ICMBio.

⁴⁰² Alguns fizeram menção, ainda, à *REDE SNS Brasil*, construída no âmbito dessa pesquisa, como o primeiro contato com essa temática.

⁴⁰³ Somente a interlocutora do IPHAN se mostrou familiarizada com o debate sobre sítios sagrados no âmbito da UNESCO - na relação com políticas de proteção do patrimônio cultural -, mas não conhecia a discussão sobre as interfaces dessa temática com as políticas de proteção da natureza.

dimensão, como expressou um interlocutor: “Eu fico abismado com o fato de nunca ter pensado nisso antes” (Entrevista 25).

Os depoimentos também confirmaram a avaliação inicial da pesquisa com relação à aparente ausência de participação brasileira no histórico de eventos internacionais promovidos pela IUCN e UNESCO relacionados com essa temática, mencionados no Capítulo 3 da tese⁴⁰⁴. Com relação a essa questão, é importante destacar que parecem ser poucos os servidores da administração pública que efetivamente vem tendo oportunidade de participar de eventos internacionais relacionados a questões ambientais. No último Congresso Mundial de Conservação da Natureza, por exemplo, realizado no Havaí em setembro de 2016, os poucos gestores públicos presentes (do ICMBio, do MMA e da FUNAI) viajaram por meios próprios, e não participaram do evento como representantes institucionais⁴⁰⁵.

Um outro aspecto que possivelmente contribua para o desconhecimento sobre o debate global relacionado a essa temática na gestão pública nacional diz respeito, conforme abordado anteriormente, à carência de materiais resultantes dos eventos internacionais traduzidos para o português. Além disso, essa lacuna também se faz presente nas publicações acadêmicas sobre o tema no Brasil, que raramente abordam o debate internacional sobre o tema no âmbito das políticas de proteção da natureza.

Mas para além desse evidente desconhecimento sobre a temática, como os interlocutores entendem a noção de *sítios naturais sagrados* e qualificam a sua relevância para grupos sociais e para a proteção da natureza? Existem iniciativas de debate sobre temas correlatos no âmbito das instituições públicas federais relacionadas com a gestão de áreas protegidas? Quais os casos concretos conhecidos pelos interlocutores que envolvem essa problemática? Esses são assuntos abordados a seguir.

6.1.1 Ninguém conhece, mas todo mundo sabe o que é

Conforme abordado anteriormente, a expressão *sítios naturais sagrados* ainda não é usual nas publicações nacionais⁴⁰⁶. Assim, as entrevistas em profundidade foram iniciadas com o questionamento aos interlocutores sobre o seu entendimento acerca do termo pois, como advertiu Weber (2004, p.36), “tudo depende do que se entenda pelas palavras empregadas”.

⁴⁰⁴ Essa informação foi também corroborada pelos membros da CSVPA/IUCN, a partir de questionamento da pesquisadora via troca de mensagens eletrônicas com os coordenadores da rede.

⁴⁰⁵ Evento no qual a pesquisadora participou, nessas mesmas condições.

⁴⁰⁶ Até onde foi possível investigar, a primazia do uso desse termo no Brasil foi a dissertação de Moutinho-da-Costa (2008), não obstante outros autores nacionais utilizarem termos correlatos há muitas décadas.

Diante disso, os interlocutores relataram que esse termo também não é de uso rotineiro nas suas áreas de atuação e surgiram algumas dúvidas sobre o significado e a aplicabilidade do termo. Dessa forma, as entrevistas transcorreram em uma *via de mão dupla*, na forma de um diálogo onde entrevistadora e entrevistados formularam tanto indagações como explicações sobre o assunto em tela.

Os principais questionamentos dos interlocutores foram relacionados à adequação do termo a lugares relacionados com outros grupos sociais além dos indígenas e àqueles com intervenções humanas. Nesse sentido, foi esclarecido que a pesquisa adotou a noção de SNS preconizada nos documentos oficiais da UNESCO e da IUCN – instituições que vêm protagonizando o debate mundial sobre o tema – tendo como base as definições propostas por Wild e McLeod (2008) e Thorley e Gunn (2007), abordadas no Capítulo 1 da tese. Assim, considerou-se como SNS lugares relacionados com valores espirituais de diversos grupos sociais e tradições religiosas ou linhas espiritualistas, incluindo tanto aqueles estritamente naturais (sem intervenções antrópicas diretas), como os acrescidos de elementos construídos, desde que voltados para a sua consagração. Diante disso, um pesquisador entrevistado aludiu à ambivalência implícita na própria expressão SNS – referindo-se a ela como um *oximoro*, ou seja, uma figura de linguagem que exprime um paradoxo, ao combinar palavras de sentidos opostos resultando em um novo significado – uma vez que o *natural* seria considerado sagrado a partir de uma atribuição dada culturalmente (Entrevista 8).

É importante considerar que essas questões referentes à definição de SNS e o escopo da sua abrangência têm permeado também a literatura especializada sobre o tema. Thorley e Gunn (2007), por exemplo, em uma ampla revisão sobre o assunto, consideram que o termo original em inglês, *sacred natural sites*, apresenta uma série de limitações quanto à sua adequação teórica e que o seu uso foi convencionado somente porque não se conseguiu formular uma alternativa mais adequada. Nessa direção, esses autores explicam a inclusão do vocábulo *natural* na expressão *sacred sites* apenas como uma forma de diferenciar, por exemplo, uma catedral de uma formação rochosa.

As dificuldades de aplicação da expressão SNS frente à heterogeneidade de contextos geográficos e socioculturais a eles relacionados seria também o principal motivo pelo qual, conforme indicam alguns autores, parece haver uma ausência de conceituações acadêmicas sobre ele (THORLEY; GUNN, 2007). Em geral, as publicações sobre esse tema partem de definições operacionais genéricas – como a de Wild e McLeod (2008) ou provenientes do próprio senso comum, sem derivá-las de uma construção conceitual mais elaborada. Mais do que um conceito, pode-se dizer que a expressão SNS vem sendo utilizada na literatura

especializada e nos debates internacionais como um *rótulo* para caracterizar um conjunto de situação complexas e diversificadas como objeto de estudo e de aplicação de políticas públicas.

Estabelecer fronteiras para caracterizar um *sítio* específico como objeto de sacralidade também pode ser uma tarefa difícil, em muitos contextos. Na cosmovisão indígena, por exemplo, seus territórios como um todo comumente são considerados sagrados e a natureza por si só está imbuída de uma sacralidade intrínseca. Mesmo nesses casos, entretanto, se reconhece a existência de determinados lugares onde se estabelecem conexões especiais relacionadas ao plano espiritual. Esses locais são comumente reservados da ocupação humana direta e, muitas vezes, mantidos sob sigilo pelos seus guardiões. É importante considerar também que os SNS podem abarcar uma grande variedade de escalas de tamanho – que pode ir de uma pedra ou árvore individual, a um rio, uma cordilheira ou uma região – e de importância – seja local, regional, nacional ou mundial.

Curiosamente, o termo que menos despertou indagações dos interlocutores da pesquisa foi o *sagrado*, que parece dispensar maiores explicações. Conforme resumiu um interlocutor indígena, o sagrado é algo que “Se a pessoa entende, ela entende. Se não, não! Não dá para explicar!” (Entrevista 11).

Outro aspecto que gerou questionamentos durante as entrevistas foi o entendimento do significado da noção de *reconhecimento* de SNS, expressa em indagações como: “De que reconhecimento é esse que estamos tratando?”; “Para ser um SNS alguém tem que reconhecer?”; “Como se define se um local é ou não um SNS? Tem que ter um reconhecimento de política pública ou de pesquisadores?”. Nessa direção cabe esclarecer que, de acordo com o que preconiza a literatura especializada sobre o tema, um lugar pode ser considerado como um SNS quando um dado grupo social lhe atribui significados espirituais e/ou simbólicos especiais. Ou seja, o primeiro critério para considerar um local como SNS é *interno* – constitui um auto reconhecimento dos próprios atores sociais envolvidos. Um segundo nível de reconhecimento, que pode existir ou não, seria *externo*, validado por pesquisas acadêmicas ou pela aplicação de instrumentos de políticas públicas.

Mesmo diante das dúvidas e da limitada familiaridade com o termo SNS, parece haver um reconhecimento implícito do seu significado e a maioria dos interlocutores formulou entendimentos similares sobre o assunto, convergentes com as definições que vêm sendo difundidas na literatura especializada. Assim, os SNS foram descritos nas entrevistas como locais de natureza que são sagrados para várias culturas e lugares onde a relação com o sagrado se estabelece e pode se manifestar de diversas formas, não necessariamente ligados a uma religião – reforçando a possibilidade de relação com grupos sociais distintos. Também foram

considerados como lugares especiais para reza, purificação, energização e cura, espaços de troca de energia onde são feitas oferendas, conexão com divindades e/ou vivências de ritos iniciáticos – destacando-se a intrínseca relação dos sítios com as práticas culturais neles realizadas. Assim, mesmo que o rótulo SNS não fosse conhecido, os interlocutores mostraram reconhecer o seu significado e conteúdo.

As lideranças indígenas entrevistadas reforçaram também a importância dos SNS na cosmovisão desses grupos como “lugares de valor simbólico que regem a força de um povo”; “lugares que se confundem com os mitos onde um determinado povo atribui a sua origem” ou “onde aconteceu algum evento histórico significativo”. Eles também foram associados a locais de realização de importantes eventos ritualísticos – como o *Kuarup* para os povos indígenas do Xingu e o *Ritual do Ouricuri* para as etnias do nordeste brasileiro. E indicam a centralidade da natureza nas suas crenças e visões de mundo, em contraposição com as tradições judaico-cristãs: “Quando a gente morre, não vai para o céu, vai para a mata, para as montanhas” (Entrevista 11).

Além dessas interpretações, a dimensão *extraordinária* dos SNS também foi realçada como “algo que vai além do natural”, “lugares dotados de forças reconhecidas como potências” e “elos entre o mundo metafísico e a materialidade”. Nessa mesma direção, os depoimentos das lideranças indígenas acrescentaram que esses lugares são “espíritos vivos, que demandam cuidado e proteção” – uma ideia da qual deriva, inclusive, a noção presente na literatura especializada desses povos como *guardiões* desses lugares especiais. Em função disso, eles seriam visitados somente em situações particulares, pois “tudo tem um tempo e um momento” (Entrevista 10). Esses interlocutores também reconhecem que os SNS não estão representados unicamente por elementos estáticos na paisagem, mas que eles podem ser dinâmicos, se materializando em diferentes lugares – uma ideia retratada também por Malta (2016), que diferenciou os SNS do Parque Nacional da Tijuca/RJ em fluidos e fixos. Nessa mesma direção, os SNS também remetem a um conjunto de referências territoriais sagradas, que podem compor caminhos de peregrinações ou trajetos míticos.

Os interlocutores indígenas ressaltaram a complexidade de se estabelecer generalizações sobre esse tema, dada a argumentação de que ele emerge de forma diferenciada entre os diversos povos e que cada grupo interage com esses espaços a partir de referências cosmológicas próprias. Mas há um entendimento comum de que os SNS sejam um fenômeno generalizado dentre as culturas indígenas, parte de suas tradições ancestrais, conforme ilustra o depoimento a seguir:

Todos os povos trazem isso, todos têm os lugares sagrados que marcam a sua história, lugares de referência dos seus mitos de origem, lugares e caminhos onde aconteceram muitas coisas importantes, lugares sagrados onde os sábios se encontram para conversar. Isto faz parte da história da humanidade (Entrevista 10).

Diversos interlocutores consideraram os SNS como fundamentais para a sobrevivência das identidades culturais de muitos povos, interpretando-os como espaços essenciais e estratégicos para a sua reprodução social, no sentido expresso por uma liderança indígena de que “Eles podem perder tudo, menos esse vínculo com o sagrado, que é o que garante a força e a coesão do grupo social” (Entrevista 10). E também para a própria noção de territorialidade desses grupos, considerando que “Esses territórios são mantidos através do sagrado” (Entrevista 18). Enquanto *locus* da espiritualidade indígena, os SNS são vistos como centrais para a resiliência⁴⁰⁷ dos grupos sociais frente a pressões e ameaças aos seus modos de vida, de forma que “Só essa força do sagrado e da espiritualidade explica como eles acabam se mantendo diante de grandes embates com poderosos. Sem isso, não teria como” (Entrevista 18).

Assim, a importância da proteção dos SNS foi destacada pela maioria dos interlocutores, que reforçaram a relevância cultural dessas áreas, notadamente para os povos indígenas, aos quais se atribui uma relação mais evidente com a sacralidade da natureza. Mas se reconhece que essa conexão também existe perante outras populações tradicionais e religiosidades – incluindo o catolicismo e as crenças de matriz afrobrasileira.

Quando indagados acerca da importância dos SNS para a proteção da natureza, diversos interlocutores aludiram à ideia de que essas áreas são menos utilizadas para intervenções antrópicas diretas, em função do respeito à sua sacralidade e, portanto, mais prováveis de se constituírem como refúgios de natureza preservada. Conforme ilustra o depoimento de um interlocutor, “São lugares onde eles vão para restabelecer as forças, lugar da reza, das plantas medicinais, lugares mais intocados” (Entrevista 18). Foi reconhecido também que os SNS se inserem em contextos que envolvem a existência de mitos e lendas sobre seres não humanos que regulam o acesso a determinadas áreas ou o uso de certos recursos. Assim, na visão dos interlocutores, muitos SNS podem ser áreas relevantes para a conservação da biodiversidade.

Entretanto, apesar do reconhecimento da importância dos SNS para diversos grupos sociais e para a proteção da natureza, é interessante observar que a maioria dos interlocutores – mesmo tendo ampla experiência de campo e anos de atuação na agenda ambiental e/ou

⁴⁰⁷ Entendida como a capacidade de um grupo de se adaptar ou evoluir positivamente após um período de adversidades.

indigenista no país – não pôde indicar muitos casos de ocorrência de *sítios naturais sagrados*⁴⁰⁸. E ainda mais limitadas ainda foram as menções a SNS situados especificamente em UC, principalmente quando comparado à listagem apresentada no Capítulo 5, compilada a partir da revisão bibliográfica. Alguns entrevistados exemplificaram a relação de SNS com áreas protegidas a partir de exemplos internacionais, particularmente da Colômbia e da Austrália – dois países que se destacam nesse debate em nível mundial e onde ocorreram eventos importantes de discussão sobre o tema⁴⁰⁹.

No âmbito nacional, alguns interlocutores mencionaram as iniciativas de reconhecimento de lugares sagrados em curso no país a partir das políticas de salvaguarda do patrimônio cultural, sob responsabilidade do IPHAN – particularmente a patrimonialização das Cachoeiras do *Iauaretê* (IPHAN, 2008) e o projeto MAPEO de cartografia de lugares sagrados no noroeste amazônico (SCOLFARO *et al.*, 2013), mencionados anteriormente. Outros reportaram, ainda, alguns conflitos que emergiram em processos de licenciamento ambiental onde os empreendimentos em voga afetariam lugares sagrados indígenas – como no Rio Xingu/PA, na Bacia do Rio Juruena/MT e no Rio São Francisco/BA⁴¹⁰.

Interlocutores da FUNAI envolvidos na execução do Projeto de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (GATI)⁴¹¹ informaram que alguns grupos, em exercícios de mapeamento participativo, identificaram zonas de proteção voluntária em seus territórios, estabelecidas em função dos valores sagrados a elas atribuídos (“Aqui ninguém mexe” – Entrevista 14). Os SNS, entretanto, não aparecem com frequência nos etnomapeamentos realizados em terras indígenas.

No contexto das UC, foram mencionados apenas alguns poucos exemplos relacionados com uso religioso católico e conflitos envolvendo práticas de religiosidades de matriz afrobrasileira e de povos indígenas nessas áreas – que serão detalhados na sequência deste capítulo.

⁴⁰⁸ Com algumas exceções relacionadas a cavernas de uso religioso, particularmente para os interlocutores vinculados ao Centro Nacional de Pesquisa e Conservação de Cavernas (CECAV), um núcleo especializado do ICMBio que vem realizando um diagnóstico do uso turístico das cavidades naturais no território nacional e que exemplificaram seus relatos com diversos exemplos de cavernas de importância religiosa.

⁴⁰⁹ Alguns casos adicionais foram rememorados pelos interlocutores no decorrer das entrevistas, conforme a noção de SNS foi se tornando mais clara para eles. Exemplos de SNS em UC também foram inseridos na conversa pela entrevistadora, para estimular o debate e a reflexão sobre o tema - particularmente com relação a alguns casos considerados emblemáticos envolvendo conflitos entre grupos sociais e a administração pública.

⁴¹⁰ Tratados no Capítulo 4.

⁴¹¹ Desenvolvido no contexto da implementação da *Política Nacional e Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas* - PNGATI.

A maioria dos interlocutores, entretanto, foi enfática em observar que devem existir muitos outros SNS no Brasil, para além daqueles por eles elencados – e que isso se aplica também às áreas protegidas. E reforçaram que esse representa um tema ainda pouco conhecido e mapeado no país, expressando, com efeito, uma certa perplexidade por não terem se deparado anteriormente com a importância dessa questão – como indicou um interlocutor da FUNAI, “Eu fico abismado com o fato de nunca ter pensado nisso antes” (Entrevista 25), reconhecendo que há um real desconhecimento e invisibilidade sobre o assunto na sua área de atuação.

Apesar disso, diversas experiências sobre o tema na gestão pública foram registradas no decorrer do trabalho de campo e no exercício profissional da autora no ICMBio. A análise de documentos sobre esses casos, complementados por narrativas de colegas de trabalho acerca de seus contextos indicaram algumas pistas interpretativas para a investigação em tela. Discorreu-se, assim, sobre algumas delas, a seguir, buscando compreender não somente os seus elementos mais aparentes, como também os *bastidores* de cada situação.

6.1.2 Do desconhecimento à negligência e omissão

Conforme apresentado anteriormente, com base nos relatos dos interlocutores, o desconhecimento sobre a temática dos SNS foi o fator mais destacado como razão para a sua invisibilidade na gestão pública. A análise do conjunto das informações compiladas no decorrer da pesquisa, entretanto, indica que esse fator se constitui apenas como parte de uma problemática mais abrangente. Até porque, conforme ressaltou um interlocutor do ICMBio, na gestão pública não se pode alegar desconhecimento da legislação ou dos compromissos internacionais assumidos pelo país (Entrevista 21). Mas é inegável a existência de uma lacuna com relação ao conhecimento do debate internacional sobre o tema – tanto no âmbito da gestão pública como nas pesquisas acadêmicas nacionais.

Assim como evidenciado anteriormente no levantamento bibliográfico e documental realizado na tese, alguns relatos das entrevistas reforçam essas evidências. Nos casos mencionados anteriormente de SNS indígenas afetados pela construção de barragens, por exemplo, o fato delas atingirem lugares sagrados para os povos de determinadas regiões não foi considerado na avaliação de impacto dos empreendimentos nem interferiu no seu processo de licenciamento. Segundo alguns dos interlocutores que atuam diretamente nessa seara, os procedimentos de licenciamento ambiental de grandes obras no Brasil são pautados por regulamentações focadas em uma perspectiva de análise ambiental que pouco considera aspectos culturais. Nas palavras de um servidor da FUNAI, “A gente sabe que esse discurso não cola, nem para o empreendedor, nem para o licenciador” (Entrevista 25), de forma que, por

sua vez, também não se busca elaborar uma argumentação técnica que valorize essa dimensão⁴¹².

No panorama internacional, entretanto, existem diversas experiências registradas na literatura, em documentários e em notícias veiculadas em *websites* que relatam situações onde a existência de SNS nas áreas propostas para a implantação de grandes empreendimentos motivou fortes reações dos movimentos sociais, levando à revisão ou paralisação dos projetos previstos. Alguns exemplos desse contexto foram reportados no Capítulo 3 da tese.

Além disso, em termos de políticas públicas globais, as diretrizes voluntárias *Akwé:Kon*⁴¹³, construídas no âmbito da *Convenção da Diversidade Biológica* (CDB) – mencionadas no Capítulo 3 –, reforçam a importância e a necessidade de se incluir aspectos socioculturais nas avaliações dos potenciais impactos de empreendimentos (SECRETARIAT OF THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY, 2004). Este documento, entretanto, que vem sendo destacado na literatura internacional pelo potencial de respaldar a proteção de SNS, ainda é pouco conhecido e aplicado pelos estados nacionais signatários da CDB, como parece ser o caso do Brasil⁴¹⁴.

Nessa direção, é interessante observar que, não obstante o fato de um brasileiro ter exercido a função de Secretário Executivo da CDB nos últimos anos⁴¹⁵, as diretrizes voluntárias *Akwé:Kon* – traduzidas do inglês para várias outras línguas – ainda não tem uma versão oficial em português. Esse documento não era conhecido previamente por nenhum dos interlocutores da pesquisa, que também afirmaram desconhecer a existência de qualquer tipo de debate sobre o reconhecimento e a proteção de lugares sagrados no âmbito das agências governamentais que atuam em processos de licenciamento no Brasil. As lideranças indígenas entrevistadas na pesquisa também não tinham conhecimento de que a existência de SNS em determinadas áreas vem sendo um elemento importante de resistência dos povos indígenas em outros países para fazer frente à implementação de projetos que afetem seus territórios.

⁴¹² Exceção pode ser verificada com relação às cavernas, onde a legislação estabelece que a importância cultural é um fator relevante para determinar o grau da sua proteção.

⁴¹³ Título original em inglês: *Akwé:Kon Voluntary guidelines for the conduct of cultural, environmental and social impact assessments regarding developments proposed to take place on, or which are likely to impact on, sacred sites and on lands and waters traditionally occupied or used by indigenous and local communities* (SECRETARIAT OF THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY, 2004). Essas diretrizes foram aprovadas na Sétima Reunião das Partes (COP7), realizada em Kuala Lumpur em 2004 (Decisão VII/16).

⁴¹⁴ De acordo com Juntunen e Stolt (2013), somente o governo da Finlândia relatou a aplicação dessas diretrizes durante o período avaliado por esses autores.

⁴¹⁵ De 2012 a 2016.

De fato, a demanda pela proteção de lugares sagrados no Brasil parece vir surgindo lentamente no debate do movimento indígena e somente nos últimos anos. O reconhecimento e a proteção dos territórios sagrados indígenas nas demarcações de suas terras conformam uma das propostas elencadas na *I Conferência Nacional de Política Indigenista*, realizada em dezembro de 2015, em Brasília/DF⁴¹⁶ – o que indica uma certa atenção, ainda que limitada, dos movimentos sociais para o tema. Essa ideia começou a ser propagada a partir das regiões onde estão sendo desenvolvidas iniciativas de mapeamento de lugares sagrados – a exemplo do noroeste amazônico, mencionado anteriormente –, fruto da atuação de agentes externos⁴¹⁷ que operam essas intervenções e estabelecem a ponte entre as demandas dos grupos sociais com as políticas públicas. Essas as iniciativas, entretanto, são ainda pontuais no Brasil e, de acordo com os interlocutores da pesquisa, o movimento indígena nacional, em sua maior parte, ainda desconhece esse debate.

Essas evidências corroboram a análise elaborada no Capítulo 5 da tese, sobre a ausência de conexão entre a execução das políticas públicas ambientais no Brasil e o debate internacional sobre esse tema. No sentido de superar essa limitação, reforça-se que a apropriação desses referenciais construídos no âmbito mundial pelos gestores públicos, pesquisadores e lideranças de movimentos sociais pode representar uma importante contribuição para apoiar a defesa de direitos culturais e territoriais dos povos tradicionais do país e a proteção de seus lugares sagrados. Nessa direção, é estratégico que se busque compilar e traduzir para o português os documentos internacionais sobre o tema e que se promova uma maior participação de representantes nacionais nos eventos mundiais de construção de políticas públicas, além de se estimular a divulgação da temática e de iniciativas de mapeamento e estudos de caso no país.

E no contexto específico das unidades de conservação, como se reconhece as interfaces da gestão dessas áreas com essa problemática? Os relatos dos interlocutores da pesquisa vinculados ao ICMBio indicam que esse assunto tem aflorado no âmbito institucional principalmente em função de conflitos vinculados a UC sobrepostas ou com demandas de reconhecimento de terras indígenas – como na Reserva Biológica de Serra Negra/PE – ou em debates sobre os impactos que determinadas práticas religiosas podem implicar para a conservação da biodiversidade – caso do Parque Nacional da Tijuca/RJ. O órgão federal de gestão das UC no país não dispõe de diretrizes para lidar com o uso religioso e os valores

⁴¹⁶ Maiores informações disponíveis em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3606-funai-divulga-resultados-da-i-conferencia-nacional-de-politica-indigenista>>, acesso em: mar./2017.

⁴¹⁷ Neste caso, o Instituto Socioambiental (ISA), uma organização não governamental com um longo histórico de atuação junto a povos indígenas no Brasil.

espirituais da natureza e essas questões ainda não foram objeto de reflexões e propostas institucionais estruturantes⁴¹⁸.

Na visão de um entrevistado (Entrevista 19), a abordagem desse tema é em geral superficial e focada somente na mitigação dos possíveis danos que as práticas podem causar à natureza, sem partir de uma contextualização mais aprofundada dos contextos socioculturais a elas relacionados – o que vem resultando, frequentemente, em equívocos de entendimentos e em más ações institucionais. Os relatos dos interlocutores (bem como a experiência profissional da autora) indicam que os casos envolvendo essa temática que chegam ao conhecimento da administração central do órgão são apenas aqueles relacionados a conflitos administrativos e – não raro – judiciais. Os demais são tratados de forma particularizada por diferentes setores e instâncias da instituição, sendo os encaminhamentos sujeitos à discricionariedade pessoal dos servidores que tratam do assunto num dado momento. Sendo esse um dos focos principais desta tese, buscar-se-á uma caracterização mais aprofundada do equacionamento desse tema no âmbito das UC federais, conforme abordado a seguir.

6.2 ENTRE DOIS MITOS: AS DISPUTAS DE VISÕES IDEOLÓGICAS

Conforme explanado anteriormente, as UC contemplam diversas categorias de manejo que têm regras e objetivos diferenciados e são divididas em dois grandes grupos – de uso sustentável e de proteção integral. As UC de uso sustentável são aquelas que têm como prerrogativa o uso de parcela de seus recursos naturais, especialmente por populações locais. Mas essa interação também se faz presente nas de UC de proteção integral, uma vez que muitas dessas áreas foram criadas sobre territórios ocupados anteriormente por povos indígenas e outras populações tradicionais.

A presença de populações residentes no interior de UC de proteção integral vem sendo historicamente objeto de grande polêmica no debate sobre a gestão dessas áreas, não apenas no âmbito das instituições governamentais, mas também na discussão acadêmica. De fato, de acordo com a avaliação elaborada por Sandroni e Carneiro (2016)⁴¹⁹, essa problemática se constitui na principal questão retratada na produção científica das Ciências Sociais com relação à temática da conservação da biodiversidade no Brasil. Conforme indicam as autoras,

⁴¹⁸ Um evento relacionado com esse tema foi realizado pelo ICMBio em 2015, conforme será explanado posteriormente, mas ele foi pontual e não se constituiu como parte de um processo de reflexão institucional mais elaborado.

⁴¹⁹ Com base em uma revisão sistemática de literatura de artigos publicados em periódicos científicos no período entre 1990 e 2010.

É possível afirmar que a principal questão que mobiliza o debate é a crítica à “visão restritiva” de conservação da biodiversidade praticada, entre outros atores sociais, pelos organismos governamentais acusados de não levarem em conta as populações que habitam as áreas de conservação ou seu entorno (p.27).

A maioria dos estudos avaliados, no entanto, dedicam-se somente a explicitar os problemas gerados pela implementação de UC em relação ao modo de vida dos povos tradicionais, sem necessariamente apontar estratégias para a sua mitigação ou apresentar caminhos para a resolução desses conflitos. Além disso, de acordo com os depoimentos dos interlocutores da pesquisa, esse assunto ainda é premente nas suas áreas de atuação e alvo de muitas controvérsias institucionais⁴²⁰.

Diversos autores se dedicaram a aprofundar esse assunto, que vai além do contexto dos órgãos da administração pública federal e da gestão das UC e permeia o movimento conservacionista no Brasil como um todo, encontrando suas raízes nos primórdios da criação do sistema de áreas protegidas no âmbito mundial (DIEGUES, 2008), conforme abordado anteriormente. O debate em tela reflete, em geral, em uma forte oposição entre visões ideológicas polarizadas sobre a conservação da natureza, que tem como elemento central de divergência o entendimento sobre o papel e a importância dos povos tradicionais nessa interação, no que se pode chamar de uma *guerra de mitos*⁴²¹.

De um lado, estaria o *mito moderno da natureza intocada* – atribuído à visão dos precursores da noção do preservacionismo norte americano (como John Muir e Henry David Thoreau) e à própria representação de *wilderness* ou *natureza selvagem* na qual, segundo Diegues (2008), o ser humano seria somente um visitante, nunca um morador. A essa visão se contrapõe, por outro lado, o denominado *mito do bom selvagem*, que tem sua origem em uma percepção romântica, *rousseauniana*⁴²², paternalista e literária que representa os povos nativos como naturalmente bons, ingênuos, puros (MELATTI, 2007) e, nesse debate, como eminentemente conservacionistas.

No contexto nacional, os adeptos de uma postura ideológica ou de outra vêm sendo descritos a partir de termos sugestivos como *conservacionista ético versus preservacionista genocida* (BACELAR; SILVA, 2008), ou ainda, de acordo com interlocutores da pesquisa que atuam no ICMBio, como *etnopeople versus biolife*. Não compete à análise proposta na tese julgar como certo ou errado determinados pontos de vista. O que se buscou foi evidenciar as

⁴²⁰ Percepções corroboradas também na experiência profissional da autora no ICMBio.

⁴²¹ Termo usado, nesse contexto, com o seu sentido pejorativo de *conhecimento inverídico e sem fundamento*.

⁴²² Atribuída ao filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), particularmente na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

diversas perspectivas que podem influenciar na maneira como os SNS e os valores culturais e espirituais da natureza são abordados no âmbito da gestão pública, como fundamento para a reflexão sobre essa temática. Dessa forma, ateve-se somente aos aspectos mais relevantes dessa polêmica para o entendimento da questão em foco, ou seja, a influência dessas visões no reconhecimento dos SNS e do uso religioso/espiritual nas áreas protegidas no Brasil.

6.2.1 O direito de existir

Considerando a perspectiva das categorias de UC de proteção integral, uma interlocutora do ICMBio sintetizou bem a questão chave dessa problemática no seguinte depoimento: “A gente não reconhece nem a existência deles, o que dirá das suas religiosidades” (conversa informal). De fato, uma análise recente realizada por Madeira *et al.* (2015) revelou que mais da metade dos Planos de Manejo de UC federais de proteção integral que tem interface com territórios de povos tradicionais sequer menciona a existência desses grupos sociais no interior das unidades. E aqueles documentos que indicam a sua presença, na maior parte, o fazem de forma superficial, sem um diagnóstico mais aprofundado dessa relação – abordando-os ora como *ocupantes temporários*, ora como *invasores* ou, ainda, como *ameaça*. Assim, uma estratégia frequentemente utilizada para não legitimar os direitos desses povos parece consistir em tentar desqualificar sua história, sua identidade e, principalmente, seus valores.

Na visão de um entrevistado, “O preservacionismo deslegitima tudo o que seja humano nessas áreas” (Entrevista 1). E conforme ressaltou outro interlocutor, “Se a natureza é algo que não tem gente, ela também não tem valores culturais” (Entrevista 8). Nessa direção, a visão de dicotomia entre natureza e sociedade parece representar um dos principais aspectos que contribui para transformar o tema dos SNS e dos valores religiosos/espirituais associados à natureza em uma *não questão*. Assim, além do desconhecimento, da negligência e da omissão da gestão pública perante essa temática nas áreas protegidas, tem-se também indicativos de condutas que podem ser classificadas como de *negação*.

É interessante observar que em muitos Planos de Manejo de UC federais, o capítulo sobre *caracterização sociocultural da unidade* se resume a uma síntese de dados censitários sobre os municípios do entorno da área em que a mesma se encontra inserida, e não um real diagnóstico dos vínculos materiais e imateriais das populações locais com esses territórios. Diante desse contexto, não é difícil presumir algumas possíveis razões para a invisibilidade do tema dos SNS nas UC, particularmente quando eles estão relacionados com povos indígenas e outras populações tradicionais que habitam áreas definidas em lei como de proteção integral.

Como consequência, o primeiro passo na superação desses desafios seria reconhecer o mais fundamental dos direitos desses povos – o de *existir*.

Entretanto, como ilustra a imagem reproduzida na Figura 31 – parte de uma campanha do Conselho Indígena Missionário pelo reconhecimento dos direitos desses grupos sociais no Brasil –, a invisibilidade dos povos tradicionais não é uma prerrogativa das UC de proteção integral, e sim uma problemática que perpassa a sociedade nacional como um todo.

FIGURA 31 – Imagem de um indígena da etnia Awá-Guajá do Maranhão, em campanha pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas (Fonte: Site CIMI–Rede Mundial de Computadores)⁴²³



Nas UC, entretanto, permeia também os bastidores das controvérsias apresentadas anteriormente o receio de que explicitar a relação ancestral de povos tradicionais com as áreas em questão possa resultar em novas reivindicações territoriais desses grupos que resultem em mais sobreposições com terras indígenas, além daquelas mapeadas. De fato, uma frase frequentemente exclamada à pesquisadora por parte de colegas do ICMBio ao expor o tema da pesquisa de doutorado foi “Não vai arrumar mais motivo para colocar índio em UC!” – o que reflete algo que se poderia denominar de *o medo das sobreposições*.

É interessante observar que os elementos aqui descritos como razões da invisibilidade do tema dos SNS e dos valores culturais e espirituais da natureza na gestão pública são muito semelhantes àqueles elencados por Talbot (2016) em uma avaliação sobre a percepção de

⁴²³ Fonte: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8160>>, acesso em: mar./2017.

interlocutores da administração governamental sobre a elaboração de Termos de Compromisso com populações tradicionais em UC de proteção integral. Essa constatação reafirma a ideia de que esse desconhecimento, negligência e negação da dimensão sagrada das áreas protegidas seria, em grande parte, reflexo da polêmica mais ampla que envolve o próprio reconhecimento de direitos fundamentais dos povos indígenas e populações tradicionais.

Essa vem sendo uma premissa reiterada no debate internacional sobre estratégias de proteção da natureza, principalmente a partir do Congresso Mundial da IUCN realizado em Durban, na África do Sul, em 2003, mas que ainda permanece como uma questão mal equacionada na implementação do sistema nacional de UC no Brasil. Diante disso, parece ser necessário, antes de mais nada, reconhecer que na natureza também se tem *gente* – como ilustra a imagem reproduzida na Figura 32, do trabalho do fotógrafo francês Philippe Echaroux, que evidencia o rosto humano, por vezes oculto, dos povos indígenas em meio às paisagens naturais⁴²⁴.

FIGURA 32 – Imagem do artista Philippe Echaroux que projeta um rosto indígena na floresta amazônica (Fonte: Rede Mundial de Computadores)



⁴²⁴ Esse fotógrafo compôs uma série de obras que fazem parte da exposição *The Crying Forest*. Mais informações sobre o seu trabalho podem ser acessadas no vídeo de lançamento do projeto (<https://vimeo.com/185443720>) e no *website* do artista (<http://www.philippe-echaroux.com>). Uma matéria em português sobre a iniciativa está disponível em: <<http://followthecolours.com.br/art-attack/philippe-echaroux-projecoes-amazonia/>, acesso em: mar./2017.

6.2.2 *Os fins justificam os meios?*

É importante contextualizar, nesse debate, que durante uma significativa parte da história da implementação das UC no Brasil, o *social* não fez parte do que se compreendia como *meio ambiente*⁴²⁵. A lógica predominante era a de *cada um no seu quadrado*, ou seja, enquanto alguns órgãos se dedicavam a cuidar da natureza, outros tratavam de problemas sociais – incluindo os povos indígenas e as populações locais relacionadas com as UC – sem uma perspectiva integrada da inter-relação entre essas dimensões⁴²⁶. Isso vem resultando não apenas na formulação de legislações setoriais fragmentadas e contraditórias, como também em uma atuação por vezes *concorrente* dos órgãos responsáveis pela execução dessas políticas públicas.

Conforme discutido anteriormente, essa visão tem sua origem nos pilares epistemológicos da modernidade com a ênfase na dicotomia entre sociedade e natureza. Para Leff (2006, p.241), é imprescindível reconhecer que “a questão ambiental é uma problemática eminentemente social, gerada por um conjunto de processo econômicos, políticos, jurídicos, sociais e culturais”. E promover, como defendem Morin e Kern (2011), uma leitura multidimensional das políticas públicas, buscando-se também uma atuação integrada dos órgãos responsáveis pelas agendas setoriais.

Um outro aspecto importante nesse debate – e que perpassa diversas situações envolvendo os SNS e o uso religioso nas UC – diz respeito ao predomínio da fiscalização e da repressão na ação institucional dos órgãos ambientais, em detrimento a iniciativas de educação ambiental e estímulo a ações conservacionistas, o que comumente vem sendo denominado de *mentalidade de comando e controle*. Em meio a um cenário de grandes pressões sobre as UC, essa visão enxerga apenas uma estratégia possível para a sua proteção – salvaguardá-las de qualquer tipo de ação humana.

Como consequência, apesar do momento histórico brasileiro prever a implantação de um estado democrático de direitos, perpetuam-se na gestão das áreas protegidas resquícios de uma herança colonialista, pautada em práticas autoritárias e coercitivas. Alguns relatos dos interlocutores da pesquisa indicam que existe uma ideia de pretensa neutralidade na atuação dos agentes ambientais, no sentido de se considerar que *os fins* – agir em prol de um benefício maior para a humanidade – justificariam *os meios*. Mas em um país marcado por profundas

⁴²⁵ O próprio nome das instituições responsáveis pela execução de políticas na área ambiental reflete essa visão, como Ministério do "Meio Ambiente" (MMA) e Instituto Brasileiro do "Meio Ambiente" e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA).

⁴²⁶ Frente a essa visão, faz todo sentido usar o termo "meio ambiente", uma noção que vem sendo criticada tanto na academia como no senso comum, vide o popular jargão ecológico *Chega de meio ambiente, lute por um inteiro*, que virou tema de diversas ações ambientais no país.

assimetrias sociais, a ação institucional acaba por recair mais sobre alguns grupos sociais do que sobre outros, de forma que um interlocutor ressaltou que “A gente escolhe algumas vítimas para descer o nosso sarrafo... geralmente em quem pode menos” (Entrevista 1).

Esse tipo de debate de fundo mais filosófico, entretanto, parece ser ainda incipiente no ICMBio. Na opinião de uma interlocutora, “Há uma convicção [entre os servidores] de que se está fazendo algo nobre e não se dão conta de que com isso também se serve a um projeto político” (Entrevista 19) – o que acaba por transformar as UC em instrumentos de exclusão social. Parece faltar, nesse contexto, um olhar sobre a história natural reintegrada à história social, como preconiza Moscovici (2007) na defesa de um *naturalismo ativo*, onde a ampliação da consciência ecológica possa caminhar par e passo com uma maior conscientização política.

Essas tendências refletem também a *colonialidade* do pensamento e das práticas que ainda perdura na estrutura governamental, entendida como quando “uma parcela dominante da sociedade se legitima numa posição superior por meio da subjugação ou invisibilização de outras formas de organização social e valores societários existentes” (BARRETO-FILHO, *et al.*, 2015, p.4). De acordo com o documento base da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, reflexos de práticas colonialistas ainda se encontram vivos tanto nas memórias e histórias dos povos indígenas, como nas situações contemporâneas de negação de seus direitos e em expressões de violência e discriminação praticadas contra esses grupos sociais – desafios a serem superados também na implementação de estratégias de proteção da natureza.

No âmbito do Estado, essa relação de dominação se reflete, em geral, “no poder de definir ideias ou conceitos, tomar decisões e implementar ações que servem a parcelas da sociedade” (BARRETO-FILHO, *et al.*, 2015, p.4). Como consequência, as leis e práticas administrativas que lhes correspondem – historicamente construídas também pelos setores dominantes da sociedade – são formas de concretizar uma posição de superioridade étnica ou racial de alguns grupos, contribuindo para a subjugação de outros.

Mas diante desse quadro, como ficam os compromissos de participação social e construção de governança democrática estabelecidos no âmbito de políticas públicas nacionais recentes – a exemplo do *Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas* (PNAP) – e também de acordos internacionais ratificados pelo Brasil que vêm, afinal, promovendo inovações na perspectiva de integração entre sociedade e natureza? De acordo com um dos interlocutores da pesquisa, “na gaveta” (Entrevista 24).

Com relação ao PNAP, avalia-se que essa política pública não chegou a ser de fato implementada no país – uma percepção expressa tanto por interlocutores da pesquisa como na bibliografia referente ao tema, a exemplo de Prates e Irving (2015). Os relatos das entrevistas

indicam também que, em determinados momentos políticos – e particularmente nos últimos quatro anos (2012 a 2016) –, a aplicação dessa normativa, tachada de forma pejorativa como “socioambientalista”, foi vetada de até mesmo mencionada em documentos oficiais de determinados setores da administração pública, de acordo com comunicação pessoal de uma servidora do MMA. Esse quadro reafirma a interpretação de Irving (2010, p.63), de que

[...] embora haja uma tendência à integração sociedade e natureza nas políticas públicas brasileiras, a ação das institucionalidades ainda se expressa de modo paradoxal, uma vez que a lógica em curso no processo de implementação das ações reproduz a fragmentação natureza, sociedade e cultura.

Mas enquanto algumas políticas são desconsideradas ou pouco valorizadas na gestão das UC, também se argumenta que exista um *excesso de legalismo* na aplicação de outras. Nas palavras de um interlocutor, “A Bíblia do ICMBio é o SNUC⁴²⁷ (Entrevista 1)”. Na avaliação de outro, “É um legalismo de uma lei só... pior, de pedaços de uma lei, porque tem artigos dela que também são ignorados” (Entrevista 19). Além disso, muitas vezes não se considera que a legislação ambiental deve ser interpretada à luz de outras normas legais, como aquelas sobre direitos culturais e também com relação a direitos humanos: “Somos muito formados na lei. Precisamos entender que as leis são uma construção humana. E que tem muitas outras legislações para incluir no debate [sobre as áreas protegidas]” (Entrevista 18). Como consequência dessa leitura fragmentária da base legal, parecem ser gerados alguns *dogmas* de interpretações da lei que não estão necessariamente explícitos em seus próprios textos.

Conforme abordado anteriormente, o socioambientalismo vem se constituindo, no Brasil, como uma nova corrente no movimento de conservação da natureza que tem sua origem na década de 1980. Ela nasce de uma aproximação dos movimentos sociais e ambientais, pautada pela possibilidade de conciliação entre a proteção da natureza e a permanência das populações em seus territórios tradicionais. Nesse sentido, para Santilli (2005), essa vertente busca a superação da dicotomia entre sociedade e natureza, valorizando a participação social e a diversidade cultural tanto quanto a biológica.

Outros autores, entretanto, seguindo o rumo das disputas entre diferentes visões ideológicas que permeiam o movimento ambientalista no país, conforme explanado anteriormente, defendem também uma postura que se poderia denominar de *antisocioambientalista*. Essa vertente se expressa em manifestações depreciativas – e por vezes pejorativas – sobre a abordagem socioambiental, a exemplo de um artigo publicado no site *O*

⁴²⁷ O Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, instituído pela Lei Federal Nº. 9985 de 2000.

*Eco de Jornalismo Ambiental*⁴²⁸, em 2008, onde o colunista Marc Dourojeanni propõe um questionário com 20 afirmações para ajudar ao leitor a “determinar o seu grau de socioambientalismo”. De acordo com a publicação, essas características seriam:

- 1) Não conhece ou não compreende bem a definição de ecologia, mas acredita firmemente ser um “ecologista” ou, pelo menos, um defensor dela, e que sabe tudo o que precisa saber, por exemplo, sobre biodiversidade.
- 2) Não obstante considera que muitos conceitos da ecologia, como “dinâmica de populações” ou “espécie chave” ou “endemismos” são termos cabalísticos, que os ambientalistas usam para confundi-lo durante as discussões.
- 3) Tem fobia aos eucaliptos porque são exóticos e porque são cultivados por grandes empresas e você justifica invadir e destruir plantações e experimentos dessa espécie argumentando que esteriliza os solos e reduz a biodiversidade, esquecendo convenientemente que o mesmo faz uma plantação de cana de açúcar, dendê, banana ou soja, entre outras espécies, que também são exóticas.
- 4) Acha que a caça esportiva, ou com fins comerciais, é depredatória, além de cruel e nojenta, mas está convicto que a caça praticada pelas populações tradicionais é uma benção para as presas. Também acredita que essas populações nunca caçam até a exaustão das presas e que só caçam para consumo próprio.
- 5) Tende a ser contrário ao desmatamento da Amazônia, exceto quando este é realizado nos assentamentos rurais do governo, nas invasões dos “agricultores sem terra” ou praticado por povoadores tradicionais ou por outros agricultores protegidos pelos bispos, freiras ou outras mãos santas.
- 6) Você não se preocupa muito pela expansão da agricultura em qualquer lugar, exceto se nela se usam plantas transgênicas, mas você não sabe por que os transgênicos são ruins ou perigosos; no entanto está convencido que os selos das empresas transnacionais dos produtos transgênicos lhe provocam indigestão.
- 7) Tem convicção de que os ambientalistas são todos brancos, ricos e direitistas, que têm aversão aos pobres, aos que sempre impõem sem conversa nem consideração suas socialmente insensíveis vontades “verdes”.
- 8) Também acredita que os ambientalistas amam mais os bichos do mato, em especial as onças, que a seus próprios filhos e que tudo isso de “espécies indicadoras da saúde do ecossistema” é conversa para boi dormir.
- 9) A sua bíblia é o desenvolvimento sustentável, uma teoria tão utópica que você seguramente não a compreende. Nisso, você não está sozinho, pois muitos dos principais pensadores do mundo tampouco conseguiram explicar a lógica que sugere que o crescimento não tem limites naturais ou, mais simplesmente, que é possível consumir o que se tem e seguir tendo o que se consumiu.
- 10) Acredita, contrariando até o senso comum, que a presença humana na natureza aumenta a diversidade biológica e aprimora o ambiente e, por isso, infere que a natureza sem gente está condenada a desaparecer. Também pondera que como não existe realmente uma natureza intocada não precisa mais se preocupar com o fato de protegê-la.
- 11) Consequentemente tem aversão às unidades de conservação sem gente morando dentro ou explorando-as e, assim, faz tudo o que pode para introduzir mais habitantes nos parques nacionais e reservas biológicas, dando prioridade a índios, quilombolas e populações tradicionais.
- 12) Acredita que a legislação, em especial a ambiental, não é para ser cumprida pelos pobres e reconhece que, na prática, obedecer à lei é só para a míngua classe média, pois está acostumado a aceitar que os ricos tampouco a cumprem.
- 13) Assim, por exemplo, você é a favor da ocupação de áreas de preservação permanente por vivendas de pobres urbanos, inclusive nas beiras dos mananciais ou, pelo menos, está resignado a que assim seja.

⁴²⁸ Disponível em: <http://www.oeco.org.br/colunas/marc-dourojeanni/16433-oeco-26815/>, acesso em: mar./2017.

14) Está convencido que os índios são mais sábios que os demais seres humanos, sem excluir os que usam telefone celular para coordenar invasões de seus concidadãos paraguaios nas unidades de conservação do Sul do Brasil.

15) Acredita firmemente que o socioambientalismo é uma iniciativa brasileira ou latina americana e ignora, obviamente, que a sua origem é cem por cento de imperialistas, essencialmente dos EUA e da Europa ocidental e de organizações internacionais das mais direitistas que existem inspiradas na realidade da Ásia tropical.

16) Considera que no local onde moram mais de dez famílias afrodescendentes deve-se estabelecer um quilombo e que se deve conceder a eles a mesma extensão de terra que você supõe que teriam, se seus antepassados tivessem ficado na África.

17) Tem ódio fundamentalista pela energia nuclear e tampouco gosta das usinas hidroelétricas, mas tem e quer ter mais eletricidade na sua casa, embora proteste pelo seu custo elevado, apesar de saber que outras alternativas energéticas são ainda mais caras.

18) É um defensor radical do uso de biocombustíveis (exceto se são de origem transgênica), mas nunca fez o balanço ambiental da produção desses produtos para saber se eles realmente são uma opção ecológica, social e economicamente viável.

19) Você aprova a necessidade de audiência pública para criar unidades de conservação para proteger a natureza em benefício da sociedade nacional, no entanto acha normal não exigir audiência pública para desmatar dezenas de milhares de hectares para estabelecer especulações agrícolas ou pecuárias privadas.

20) Está convencido que o Chico Mendes é o principal herói da conservação da natureza da história do Brasil.

(DOUROJEANNI, 2008)

Em meio a essa polêmica, a abordagem socioambiental no âmbito dos órgãos federais de execução de políticas públicas de proteção da natureza no país, é ainda recente. Na esfera federal, somente em 2006 foi criada uma diretoria com competência para tratar desses assuntos na estrutura organizacional do Poder Executivo⁴²⁹. Na estrutura atual do ICMBio, os processos relacionados a essa temática estão vinculados a uma das coordenações gerais da sua estrutura regimental, como parte da Diretoria de Ações Socioambientais e Consolidação Territorial (DISAT). Na visão de alguns interlocutores, entretanto, a perspectiva de uma gestão socioambiental das UC deveria ser algo transversal a todos os setores da instituição, e não competência de um *locus* específico dentro dela.

Na percepção dos interlocutores, embora a visão socioambiental venha se fortalecendo na gestão pública nos últimos anos, as diferentes ideologias continuam coexistindo em um cenário de disputa. Como caracteriza Talbot (2016, p.122), em meio a “ciclos onde determinada visão de conservação prevalece em detrimento das demais”, que contribuem para perpetuar as diferenças internas no tratamento das situações relacionadas aos direitos dos povos tradicionais. A existência das populações locais nas UC de proteção integral, por exemplo, vem gradualmente sendo reconhecida pelo ICMBio – particularmente como resultado de alguns

⁴²⁹ Na época, a *Diretoria Socioambiental* (DISAM), criada no âmbito do IBAMA.

esforços de mapeamento de interfaces dessas áreas com terras indígenas, territórios quilombolas e de outras populações tradicionais⁴³⁰. No entanto, esses ainda são temas polêmicos na instituição e a agenda socioambiental do órgão passa por avanços e retrocessos dependendo do contexto político governamental mais amplo.

O que se pode apreender a partir dos relatos das entrevistas e da experiência da pesquisadora na atuação como servidora pública é que um dos motivos para esse quadro advém do fato das agências governamentais como o ICMBio e a FUNAI estarem sujeitas à “montanha russa do vai e vem político” (Entrevista 24). A visão predominante em determinados momentos nem sempre vai de encontro ao fortalecimento da participação popular e do empoderamento dos movimentos sociais. Assim, agendas prioritárias durante um determinado período na administração pública podem ser negligenciadas ou totalmente desestruturadas, em outro subsequente.

Em meio a essa reflexão, é importante considerar que as entrevistas em profundidade com os interlocutores estratégicos da pesquisa foram realizadas em um momento político crítico e tenso de troca de governo no país, no que alguns entrevistados denominaram de “dança das cadeiras ministeriais e presidenciais”, o que teve profundas repercussões nos órgãos executores de políticas públicas. Os servidores do ICMBio e da FUNAI vivenciavam momentos de indefinições frente a “jogos de poder pelos cargos comissionados” das autarquias federais, além de um rigoroso contingenciamento de recursos orçamentários. Isso se refletiu na pesquisa, de forma que muitas entrevistas tiveram um tom de *desabafo* frente ao descontentamento quanto à situação política geral das instituições.

Os últimos cinco anos (2012–2016) são descritos pelos interlocutores da pesquisa como particularmente conturbados para a agenda socioambiental dessas instituições. Os relatos indicam que muitos acordos acerca de sobreposições de UC com territórios de povos indígenas e outras populações tradicionais foram cancelados⁴³¹, processos de negociação com esses grupos foram interrompidos⁴³² e posturas autoritárias dos órgãos gestores foram impingidas.

⁴³⁰ Uma análise mais aprofundada desta problemática e da aplicação de instrumentos de gestão nesses contextos pode ser encontrada em Madeira *et al.* (2015) e Talbot (2016).

⁴³¹ Os denominados de Planos de Administração Conjunta no caso de povos indígenas e os Termos de Compromisso (TC) com populações tradicionais. De acordo com Talbot (2016), existiam 30 demandas pela elaboração de TC nas UC federais de proteção integral, sendo 9 elaborados, mas somente 5 vigentes.

⁴³² Por exemplo, na *Câmara de Conciliação e Arbitragem Federal (CCAF)* da *Advocacia Geral da União*, onde seis casos de sobreposição entre UC e territórios quilombolas tinham acordos construídos entre as partes e foram “desfeitos” por novos posicionamentos políticos da direção do ICMBio.

Mas para além das flutuações políticas, de acordo com os interlocutores, esse quadro de dissociação entre o ambiental e o social na gestão pública também seria um reflexo da prevalência de servidores nos órgãos com formação em determinadas áreas. No ICMBio predominam aqueles oriundos das Ciências Biológicas ou da Engenharia Florestal, com uma escassez de profissionais das Ciências Humanas ou Sociais. Algo semelhante também ocorre na FUNAI, onde, de acordo com um interlocutor, o perfil dos servidores vem se tornando cada vez mais *tecnicista* com o passar dos anos, de forma que se “tem cada vez menos gente que entende de indigenismo atuando” (Entrevista 25). Os concursos públicos para as carreiras de Estado não direcionam o perfil de formação dos candidatos, o que vem resultando em um escasseamento de servidores formados em áreas mais afetas à missão desse órgão, onde os antropólogos estariam *em vias de extinção*.

Outro entrevistado também chamou a atenção para o fato de que são pouquíssimos os servidores da FUNAI que têm conhecimento de alguma língua indígena. Para se comunicar com os sujeitos da sua competência institucional, é necessário, algumas vezes, recorrer a intérpretes oriundos até de outros países, pois “o órgão indigenista não fala a língua deles” (Entrevista 25).

Também no âmbito do IPHAN se relata um predomínio no quadro funcional de arquitetos e historiadores que tem como foco de trabalho o patrimônio construído, particularmente aquele referente ao período colonial, sendo ainda reduzido o número de profissionais que se dedicam a olhar para os povos tradicionais e para o patrimônio imaterial (Entrevista 22).

Nesse contexto, é relevante refletir também sobre as capacitações ofertadas aos servidores que atuam nessas áreas pelos próprios órgãos governamentais. No ICMBio, apesar de uma série de avanços na construção de uma agenda socioambiental – com a realização de alguns ciclos de formação nesta temática, o incentivo à constituição de conselhos gestores, a elaboração de programas de educação ambiental e de voluntariado nas UC, entre outros –, a prioridade institucional na alocação de recursos e serviços ainda consiste na execução de ações de fiscalização. De acordo com uma interlocutora da Coordenação Geral de Capacitação desse órgão, em um cenário de contingenciamento de recursos, como foi o ano de 2016, a prioridade da capacitação institucional ofertada aos servidores foi “o curso de tiro e a renovação dos seus portes de arma” (Entrevista 12).

A perspectiva de alguns dos interlocutores da pesquisa considera que, uma vez que os órgãos têm responsabilidade de lidar com questões socioculturais envolvendo povos tradicionais, os seus servidores deveriam ser adequadamente preparados para isso. Mas,

segundo os depoimentos, os primeiros cursos “sacrificados” em situações de restrição de recursos orçamentários são os da agenda socioambiental. Além disso, essas capacitações ainda não são transversais para o conjunto da instituição e costumam participar delas principalmente aqueles servidores que já têm uma afinidade e abertura para com essa abordagem, no que foi definido por um interlocutor como *pregar para convertido* (Entrevista 21).

Assim, apesar da avaliação de que os ciclos de capacitação em gestão socioambiental vêm se mostrando como fundamentais para promover uma abertura institucional dos servidores do ICMBio para a perspectiva da valorização da relação das UC com a sociedade, eles ainda não são suficientes para resultar na construção, de fato, de uma nova cultura organizacional. Para realmente avançar nessa perspectiva, seria necessária uma ação estruturante mais ampla, que realmente se proponha a integrar os diversos setores da organização e a criar fluxos entre eles – não apenas de procedimentos burocráticos, mas também de ideias e processos de gestão.

Mas como essas questões vem se refletindo no tratamento de situações concretas envolvendo SNS e usos religiosos/espirituais nas áreas protegidas nacionais? Uma situação que, conforme apresentado no Capítulo 5 da tese, antes de ser exceção, parecem ser comuns no contexto brasileiro. Esse assunto será detalhado a seguir.

6.3 ENTRE O VISÍVEL E O INVISÍVEL, CADA UM ENXERGA O QUE QUER

Conforme abordado anteriormente, múltiplas práticas religiosas e espirituais podem ser observadas em UC, desde aquelas de cunho individual e contemplativo, até grandes manifestações e festividades coletivas. As diversas religiosidades possuem maneiras diferentes de conceber a sacralidade da natureza, que se refletem também em formas também diferenciadas de interagir com os ambientes.

Dada a ausência de diretrizes institucionais para tratar desses assuntos no âmbito do ICMBio, as demandas envolvendo manifestações religiosas nas UC vem sendo tratadas de forma consideravelmente diferenciada, dependendo do setor da instituição a abordar o caso, da categoria de manejo da unidade e também dos grupos sociais a elas relacionados. Assim, para aprofundar a reflexão, analisa-se com mais detalhes algumas interpretações desses contextos, a partir de exemplos e relatos colhidos no trabalho de campo, conforme apresentado a seguir.

6.3.1 Quem tem medo de sobreposição?

Com relação aos povos indígenas, com exceção de alguns eventos culturais que reúnem um grande contingente de pessoas – como o *Kuarup*, realizado pelos povos do Xingu – suas práticas espirituais parecem ser, em geral, mais sutis ou menos explícitas materialmente quando

comparadas com aquelas praticadas por religiões institucionalizadas. Como ilustrado no depoimento de um indígena da região do Devil's Tower nos EUA – no documentário *In the Light of Reverence*, produzido por McLeod (2001)⁴³³ – algumas de suas práticas espirituais podem passar despercebidas aos olhos de outros grupos sociais e suas marcas na paisagem podem ser igualmente invisíveis para olhos não treinados no âmbito de uma determinada cultura. Assim, muitas delas acabam por ser ignoradas na gestão das UC, tornando-se visíveis somente quando surge algum conflito envolvendo os grupos sociais e a administração pública.

Os povos indígenas, em particular, não raro são *exotizados*, *estereotipados* e relatados nas mídias convencionais como *primitivos*, *inferiores* e *fadados à extinção*. Prevalece, na sociedade, uma ideologia de progresso segundo a qual, seguindo um curso de evolução natural, os índios fatalmente deixariam de existir. Costuma haver uma desqualificação cultural desses grupos quando eles apreendem novas tecnologias, pautada em um ideário de que eles *deixam de ser índios* ao fazer uso de algumas facilidades da vida moderna (VIVEIRO DE CASTRO, 2006). Segundo denunciam alguns movimentos que defendem as minorias no país, a forma mais forte de racismo praticada no Brasil, na contemporaneidade, seria aquela exercida contra os povos indígenas. Primeiro porque ainda não é passível de punição, como acontece com relação a outros grupos sociais. E segundo, porque pode ser expressa livremente – inclusive na esfera pública, onde não raro se argumenta contra a sua condição especial⁴³⁴.

A superação efetiva desses desafios não se resume ao estabelecimento de um marco histórico específico de *descolonização* – como a proclamação da independência do Brasil, a libertação de escravos ou a promulgação de uma Constituição democrática –, que garantem alguns fundamentos legais necessários, mas são insuficientes para modificar padrões de comportamento profundamente arraigados na sociedade nacional (BARRETO-FILHO, *et al.*, 2015).

Na atualidade, são diversos os problemas que afetam diretamente esses grupos sociais – tanto pela inação do Estado em relação ao reconhecimento, demarcação e regularização fundiária dos seus territórios, como pela precarização do atendimento das suas necessidades básicas de saúde, educação e segurança alimentar. Essas situações são marcadas também pelo enfraquecimento dos órgãos do executivo responsáveis pela implementação das políticas

⁴³³ Como parte do Projeto *Sacred Land Film Project*. Disponível em: <http://sacredland.org/in-the-light-of-reverence/>, acesso em: mar./2017.

⁴³⁴ Fonte: <<https://marvadacarne.wordpress.com/2014/07/12/por-que-o-racismo-contra-indigenas-e-o-maior-de-todos-no-brasil-2/>>, acesso em: dez./2016.

públicas voltadas para esses grupos⁴³⁵. Vem sendo constantes, nos últimos anos, denúncias de aumento da violência contra povos indígenas, de invasões e expropriações territoriais, de degradação ambiental de suas terras (por contaminação de agrotóxicos, explorações madeireiras e mineradoras, entre outros), do êxodo de jovens para centros urbanos onde, não raro, acabam envolvidos em contextos de mendicância, alcoolismo, trabalho escravo, exploração sexual, aliciamento e uso de drogas e até mesmo suicídios, como alerta o *Relatório sobre a Violência contra os Povos Indígenas do Brasil*, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2015).

Entretanto, conforme abordado no Capítulo 4, a problemática dos SNS indígenas vem sendo exposta a público principalmente em função de ameaças decorrentes da construção de empreendimentos de infraestrutura ou outros projetos de desenvolvimento, bem como quando o acesso desses grupos sociais aos seus SNS em UC fica comprometido. De acordo com uma interlocutora da FUNAI, são crescentes as reclamações dos povos indígenas no Brasil com relação a pressões que afetam lugares sagrados que ficaram fora dos limites das suas terras indígenas demarcadas. Conforme abordado anteriormente, uma das propostas da *I Conferência Nacional de Política Indigenista*, realizada em Brasília/DF em 2015, demanda⁴³⁶

Assegurar o direito de reconhecimento dos territórios sagrados dos povos indígenas, tais como cemitérios, toponímias, morros, cruzeiros, patrimônios históricos e culturais, nas demarcações das Terras Indígenas e nos processos de revisão de limites, protegendo-os e reconhecendo-os como patrimônio cultural brasileiro, bem como garantir o mapeamento, documentação, preservação e resgate de áreas sagradas identificadas fora de áreas demarcadas, como meio de proteção à memória indígena, facilitando e garantindo o acesso pelos povos indígenas e a conservação dos locais (Eixo 5 – Diversidade Cultural e Pluralidade Étnica no Brasil, proposta 7).

Questionados sobre essa problemática, alguns interlocutores mencionaram a diferenciação existente entre terra indígena e território. Nessa direção, as terras indígenas são vistas como resultado de um arranjo institucional moderno, fruto de uma política pública de Estado que muitas vezes é inadequada ou insuficiente para abarcar a complexidade da noção

⁴³⁵ Além das propostas em tramitação no Congresso Nacional visando a restrição e/ou revogação de direitos constitucionalmente assegurados a esses povos, conforme abordado anteriormente, em novembro de 2015 foi instalada uma comissão de inquérito para investigar a FUNAI, o INCRA, organizações da sociedade civil que apoiam o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e lideranças desses movimentos sociais - o que vem sendo considerado uma ofensiva ruralista para fragilizar ainda mais a luta pelos direitos desses grupos (Fonte: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-isa/editorial-do-isa-o-fim-da-cpi-da-funai-e-o-desespero-ruralista>, acesso em: ago./2016).

⁴³⁶ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2017/03-mar/01PropostasTotaisEtapaNacional.pdf>, acesso em: mar./2017.

de territorialidade desses povos. Essa, por sua vez, estaria relacionada a um conceito antropológico, não enquadrável em fronteiras definidas, sendo mais ampla do que as terras indígenas oficialmente reconhecidas. É importante lembrar também que esses povos passaram, ao longo de sua história, por inúmeros processos de migrações e deslocamentos (voluntários ou não), além de diversos ciclos de desterritorialização, de forma que as áreas por eles ocupadas na contemporaneidade podem ser significativamente distantes dos seus territórios ancestrais, onde comumente estão localizados os seus SNS mais importantes.

Além disso, no decurso do processo de colonização, muitos desses grupos foram vítimas de etnocídios⁴³⁷ e submetidos à escravidão, cujos reflexos se fazem sentir na imposição de mudanças nos seus modos de vida, usos, costumes e tradições e em diferentes níveis de perda do conhecimento tradicional. O premiado documentário intitulado *Martírio* (produzido por Vincent Carelli, 2016)⁴³⁸, por exemplo, retrata os sucessivos massacres sofridos pelo Povo Guarani Kaiowá diante das pressões do agronegócio e “nos joga na cara a história de sangue sobre a qual o nosso país foi construído” (RICARDO; RICARDO, 2017, p.171)

O depoimento de uma liderança indígena entrevistada também aponta nessa mesma direção, relacionando a perda do conhecimento sobre os seus sítios sagrados ao histórico de violência e expulsões territoriais ao qual seu povo foi submetido: “Os nossos ancestrais *Kaingang* tiveram que fugir e se afastaram da nossa terra ancestral. A gente sabe que veio das montanhas da Serra do Mar, mas não sabe mais qual é o local exato das nossas origens” (Entrevista 11).

Nessa reflexão, não se pode deixar de mencionar também que essas culturas são dinâmicas e transformam-se continuamente, a partir de processos próprios. Assim, as suas religiosidades também não se mantêm estáticas ao longo do tempo e estão sujeitas a uma série de influências que podem resultar tanto no fortalecimento de determinadas práticas relacionadas com os SNS, como no seu abandono, esquecimento ou até mesmo negação. Isso vem sendo relatado, por exemplo, em contextos onde os grupos sociais adotaram novas religiões cujo arcabouço doutrinário entra em contradição com determinados valores ancestrais. Em alguns casos, as novas doutrinas incorporadas pelos grupos podem coexistir com as práticas ancestrais, moldando realidades de sincretismo, muito comuns no Brasil. Mas, em outras situações, as

⁴³⁷ Entendido como o extermínio sistemático de um modo de vida.

⁴³⁸ O documentário completo está disponível em: <http://www.itaucultural.org.br/martirio-mekukradja-mostra-de-filmes-2017>. Um interessante debate sobre o seu conteúdo, com a presença do diretor, pode também ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=1gZ7AgZ8liE>, acesso em: mar./2017.

crenças introduzidas podem se contrapor às tradicionais, levando ao abandono de práticas e a rupturas na transmissão intergeracional desses conhecimentos.

Esse tipo de situação – relatado, por exemplo, na experiência da pesquisadora em visita ao Havaí – parece ter sido frequente no Brasil, conforme corrobora a fala da liderança indígena *Tukano* entrevistada, para quem “Muita coisa se perdeu com a entrada dos missionários, muitos jovens não conhecem mais essas histórias e lugares, é preciso fazer um resgate” (Entrevista 10). De fato, depois dos conflitos pela posse das terras, a catequização/evangelização das aldeias indígenas foi apontada pelos interlocutores da pesquisa como a principal causa de rupturas na transmissão do conhecimento sobre os SNS e seus valores espirituais.

Estela Vera, uma rezadora Ava-Guarani, em entrevista registrada no livro *Povos Indígenas do Brasil* (RICARDO; RICARDO, 2017), comenta sobre o desaparecimento dos cantos e rezas de seu povo pela falta de interesse dos jovens em aprender as tradições: “Eu me sinto muitas vezes presa, pois não sei onde vou fazer a minha reza, para quem vou cantar os meus cantos e contar o meu conhecimento”. E alerta “Se não tiver mais reza e rezador, o mundo vai acabar” (p.21). Ao menos o mundo Ava-Guarani.

Em função desse tipo de contexto, diversos autores vêm ressaltando a importância de se envolver a novas gerações nas experiências de mapeamento e registro de SNS, conforme abordado anteriormente. Alguns pesquisadores não consideram esse tipo de processo como um *resgate cultural*, pois entendem que essas práticas se transformam continuamente, não sendo passíveis de serem resgatadas. E se referem a eles como movimentos de *fortalecimento cultural*, que não apenas valorizam as tradições passadas, como reforçam o elo destas com as gerações presentes e futuras (FONSECA; HERRERO, 2014)⁴³⁹. Essa perspectiva aponta para a noção defendida por Geertz (2002), de que cultura não é algo que se tem, e sim se está. E para um sentido de *tradição* como uma relação particular de cada grupo social com suas práticas culturais, ou seja

Um jeito de atribuir valor aos saberes considerados próprios, que não representam necessariamente o passado, o antigo, mas que podem surgir de novas práticas, produto de atualizações constantes nos acervos e nos modos de fazer de cada povo, o resultado de histórias peculiares (GALLOIS, 2014, p.35).

A *tradição*, no sentido apresentado, seria a capacidade de transformação que advém da articulação do antigo com o novo. Essa perspectiva tem importantes implicações para a interpretação das relações entre UC e SNS indígenas pois, como reforça um interlocutor da

⁴³⁹ Nas iniciativas que vêm sendo realizadas para estruturação do etnoturismo no Pico da Neblina utiliza-se também a expressão *mobilização de memórias* (Flávio Bocarde, comunicação pessoal).

FUNAI: “Tradição também se cria, se recria e às vezes, se inventa” (Entrevista 25). Alguns relatos colhidos no trabalho de campo indicam que o *sagrado* também vem sendo apropriado pelo movimento indígena como um instrumento político na luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. É necessário, no entanto, como destaca um interlocutor da FUNAI, avaliar esse processo com critério, principalmente quando ele é utilizado para justificar retomadas e ocupações territoriais – e não romantizar essa dimensão cultural. Como expressou Marques (2001, p.19), sobre a convivência em campo com populações tradicionais,

Vim em busca de anjos e não encontrei diabos: encontrei seres humanos investidos com a grandeza e a fragilidade, das quais, em maior ou menor grau, jamais encontrei alguém despossuído. Vim em busca do Paraíso e encontrei o planeta Terra. Em resumo, feito um Lévi-Strauss, encontrei apenas gente: sem idílio e sem romance...

Nessa linha de argumentação, a *justa medida* nos direitos socioambientais não consiste em algo a ser definido por um lado ou pelo outro da questão. Ela deve ser estabelecida, acima de tudo, a partir de uma perspectiva relacional, ou seja, por parâmetros gerados na interação entre as partes. O olhar das Ciências Sociais em geral, e da Antropologia, em particular, traz para esse debate as noções de relativismo cultural – a capacidade de observar outros sistemas culturais despido dos valores preconcebidos oriundos da própria cultura – e de alteridade (ou outridade) – a capacidade de se colocar no lugar do outro na relação interpessoal e reconhecer a interdependência. Para Laplantine (2003, p.12-13)

A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos ‘evidente’. Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de ‘natural’. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única.

A espiritualidade agrega a esses conceitos, ainda, a ideia da compaixão. Mas como aplicar esses preceitos a casos concretos e complexos da realidade da gestão das unidades de conservação? Para embasar essa reflexão, são apresentados alguns exemplos relacionados com o uso público dessas áreas.

6.3.2 Tire o preconceito do caminho que eu quero passar com a minha cor

As informações sobre as manifestações das religiosidades de matriz africana nas UC são ainda mais escassas do que aquelas relacionadas com os povos indígenas, tanto nas UC de uso sustentável como nas de proteção integral. A principal preocupação expressa em documentos

técnicos que abordam essa questão, ainda que superficialmente, está centrada nos impactos atribuídos a algumas de suas práticas e potenciais riscos ambientais – especialmente com relação à deposição de oferendas na natureza. Conforme debatido anteriormente no Capítulo 5, os conflitos relacionados a esses grupos sociais, particularmente nas UC de proteção integral envolvem também o uso de áreas da UC não abertas para visitação pública, a entrada na unidade por outros acessos que não suas portarias oficiais e em horários em que elas não estão em funcionamento – como no período noturno.

Na visão dos interlocutores entrevistados, há um entendimento geral no ICMBio de que essas práticas representam um problema para a conservação da natureza e, conseqüentemente, elas costumam ser abordadas nos documentos institucionais – como os planos de manejo – meramente como uma ameaça a ser coibida nas UC⁴⁴⁰. Em função disso, situações envolvendo esses grupos sociais frequentemente são tratadas somente como objeto de ações de fiscalização das unidades. Nas palavras de uma interlocutora do ICMBio, “Olha-se mais para o resíduo dessas práticas do que para a importância da sacralidade. Não se busca entender o que elas representam, é um olhar fragmentado” (Entrevista 3).

Uma conversa informal com uma ex-servidora do PARNA de Brasília retrata essa afirmação. Ela relata que propôs à equipe de administração desta UC visitar os terreiros de religiões de matriz afrobrasileira do entorno do parque, como parte de um esforço para iniciar um diálogo com esses grupos sociais, uma vez que o uso de determinadas áreas da UC para realização de rituais ligados a essas crenças vinha gerando conflitos. Segundo a narrativa, “Ninguém se dispôs a fazer isso comigo e até os motoristas se negaram a me levar até lá” – uma postura que, na avaliação da interlocutora, reflete não apenas o preconceito ainda existente com relação a esses grupos, como também um certo “medo” das suas práticas culturais.

Um antigo servidor do PARNA da Tijuca também comentou sobre a ambigüidade com que essas manifestações – particularmente a prática das oferendas – são percebidas dependendo do olhar particular do agente público em questão e sua linha de atuação: “Vem o pessoal da educação ambiental e diz que é patrimônio cultural, vem o fiscal e diz que é lixo”. Nas conversas informais com servidores do ICMBio, outras situações semelhantes a essas foram mencionadas, indicando a presença, na conduta institucional, de elementos que vêm sendo caracterizados na literatura especializada e nos debates dos movimentos sociais relacionados

⁴⁴⁰ Essa não representa necessariamente a visão dos interlocutores entrevistados, e sim uma perspectiva institucional mais ampla.

com direitos de minorias étnicas como atitudes de *racismo ambiental* (MOUTINHO-DA-COSTA, 2008).

Denomina-se racismo ambiental “às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas” (HERCULANO; PACHECO, 2006, p.25). Os autores desse campo destacam que esse tipo de conduta não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente por meio daquelas que implicam em impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem. Conforme esclarece Moutinho-da-Costa (2011, p.113),

Isso amplia tanto o número como os tipos de casos de racismo ambiental praticados no país, incluindo os do campo da conservação da natureza, em que grupos étnicos em estado de vulnerabilidade são removidos, expulsos e descartados de seus territórios de origem, pertencimento e identidade por ações de governos, que reterritorializam nos mesmos espaços de uso tradicional empresas capitalistas [...] ou unidades de conservação da natureza [...].

Diversos casos de racismo ambiental registrados nos EUA deram origem, no final da década de 1970, ao Movimento por Justiça Ambiental e, no Brasil, à Rede Brasileira de Justiça Ambiental, formada em 2001⁴⁴¹. A gestão do PARNA da Tijuca/RJ, por exemplo, foi um dos casos denunciados durante o *I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental*, realizado no Rio de Janeiro, em 2005, em função das ações contra as práticas religiosas de matriz afrobrasileira⁴⁴². Em épocas mais recentes, entretanto, projetos vêm sendo realizados nessa UC visando criar alternativas de manejo para tais situações, como o estabelecimento de locais específicos para o uso dessas religiosidades (CORRÊA; COSTA; LOUREIRO, 2013). Mas mesmo nessa unidade ainda são relatados diversos conflitos envolvendo esse contexto, especialmente quando seus praticantes não fazem parte de grupos organizados, vide o recente estudo de Malta (2016) na região.

Segundo alguns interlocutores, condutas de racismo ambiental seriam reflexo de tabus e preconceitos – no sentido de *pré-conceito*, ou seja, de formular uma imagem sem conhecimento da realidade – existentes com relação às religiosidades desses grupos, que diferem daquelas hegemônicas na sociedade nacional pois, de acordo com Assunção (2011), no Brasil ainda se vive sob a influência da cultura judaico-cristã, sendo religiosos ou não. Assim,

⁴⁴¹ Mais informações disponíveis em: <<https://redejusticaambiental.wordpress.com>>, acesso em mar./2016.

⁴⁴² Outro caso de racismo ambiental envolvendo grupos tradicionais em UC denunciado nesse evento foi relacionado aos quilombolas do Rio Trombetas/PA, população cujo território ancestral encontra-se sobreposto por uma reserva biológica e uma floresta nacional (MOUTINHO-DA-COSTA, 2008).

práticas espirituais como pajelança, encantaria, xamanismo, rituais de tradições afrobrasileiras e práticas de religiosidades alternativas, parecem causar um certo *estranhamento* a muitos dos servidores do ICMBio, que predominantemente fazem parte, como destacou uma interlocutora, de uma “maioria branca, católica e da classe média” (Entrevista 19). Além de serem menos compreendidas, a incredulidade ou o ceticismo pessoal também parecem influenciar para que essas manifestações sejam tratadas, muitas vezes, com descrédito ou desqualificadas como mera *superstição* ou, ainda, *charlatanice*.

É importante destacar que esse tipo de visão sobre essas religiosidades não se constitui em uma exclusividade de servidores da gestão pública. Esses podem ser considerados preconceitos profundamente enraizados na sociedade nacional. Segundo um documento da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (REZENDE JÚNIOR, 2013, p.18),

A desproporção entre cristãos (maioria da população brasileira) e seguidores de religiões tidas como “minoritárias” é tão grande que a proposta 110 do Programa Nacional dos Direitos Humanos, implantado em 1996, é exatamente “prevenir e combater a intolerância religiosa, inclusive no que diz respeito a religiões minoritárias e a cultos afrobrasileiros”.

As técnicas de cura de algumas dessas religiosidades muitas vezes são taxadas de forma pejorativa como *curandeirismo*, uma prática considerada inclusive como crime na legislação brasileira – segundo o artigo 284 do Código Penal⁴⁴³. Cabe lembrar também que, ainda na atualidade, em alguns meios – inclusive na psicologia e na psiquiatria – não é incomum que o transe mediúnico, por exemplo, seja tratado como *psicose* ou *transtorno mental*. Assim, à invisibilidade desses grupos sociais perante a sociedade nacional e ao descrédito com relação às suas crenças e tradições, alguns enfrentam, ainda, ameaças de proibição e criminalização das suas práticas culturais.

Com relação à essa problemática, é importante destacar que o Brasil é signatário de diversos tratados internacionais de combate ao racismo e de enfrentamento das desigualdades raciais. Dentre eles, convém destacar a *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas em religião ou crença*, proclamada pela ONU, em 1981; a Convenção N^o. 111 da Organização Internacional do Trabalho sobre *Discriminação em*

⁴⁴³ De acordo com o Código Penal Brasileiro (Decreto Lei N^o. 2.848 de 1940), a prática do curandeirismo consiste em prescrever, ministrar ou aplicar qualquer substância – bem como usar gestos, palavras ou qualquer outro meio – para fazer diagnóstico ou cura sem habilitação médica.

matéria de Emprego e Profissão e a Convenção Relativa à Luta contra a Discriminação no Campo do Ensino, ambas de 1968; e a *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação*, de 1969. Além disso, o país também esteve representado nas principais conferências mundiais contra o racismo, ratificando suas decisões.

No marco legal nacional, a Constituição Federal de 1988, além de reconhecer os direitos territoriais das comunidades quilombolas e dos povos indígenas, representa também um marco para a instituição de políticas de promoção da igualdade racial, principalmente com a criminalização do racismo e a valorização da diversidade cultural. Ainda nesse mesmo ano, foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP), voltada à promoção e à preservação da influência negra na sociedade brasileira. Vinculada ao Ministério da Cultura, a FCP é a primeira instituição responsável por promover a igualdade racial e a valorização da cultura negra no país⁴⁴⁴.

É relevante também mencionar que foi somente na década de 2000 que o ensino da história e da cultura afrobrasileira e indígena foram inseridos nos currículos escolares de ensino no país⁴⁴⁵. Apesar da conquista que essas normativas representam para esses movimentos e para o resgate de um olhar crítico sobre a história do país – que reflita a visão dos povos colonizados, e não apenas dos seus colonizadores –, o cumprimento dessas diretivas ainda caminha a passos lentos. Nesse contexto, cabe questionar qual o papel e as possibilidades de contribuição das unidades de conservação com essa construção.

Uma avaliação crítica de como a história desses grupos sociais – principalmente indígenas e afrobrasileiros – vem sendo retratada nos documentos institucionais (como os planos de manejo), nos centros de visitantes e/ou programas de interpretação ambiental implementados nas UC representa uma ação de pesquisa futura relevante, de forma a evidenciar algumas questões importantes para o aprofundamento desse debate e para embasar iniciativas corretivas no sentido de alinhar a conduta dos órgãos ambientais com os compromissos assumidos pelo país com relação a essas questões. Pois em meio a esse cenário de coibição e criminalização das práticas espirituais desses grupos sociais, também se evidencia que o uso religioso católico vem sendo mais tolerado e até mesmo promovido nas UC, indicando que as diferentes tradições não são tratadas com equidade pela gestão pública.

⁴⁴⁴ A data de 13 de maio, por exemplo, foi instituída como o Dia Nacional de Combate ao Racismo.

⁴⁴⁵ A Lei 10.639 de 2003 instituiu o ensino da cultura e história afrobrasileiras e africanas e a Lei 11.645 a complementa, ao acrescentar os Povos Indígenas. Ambas alteram a Lei 9.394 de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.

Por um lado, isso pode ser explicado pelo fato dos SNS católicos comumente estarem associados a elementos construídos, o que lhes confere uma materialidade visível. Mas por outro, sendo essa a religião dominante no Brasil, isso possivelmente também lhe confere uma maior familiaridade aos servidores dos órgãos ambientais. A presença de símbolos, construções e a demanda por infraestrutura de acesso aos SNS católicos implica muitas vezes na necessidade concreta de gerir esses espaços, de forma que eles são mais retratados nos planejamentos das unidades de conservação. Mas mesmo no tratamento de casos de UC relacionadas com religiões judaico-cristãs, a forma de abordagem na gestão pública pode ser igualmente diferenciada, como será abordado a seguir.

6.3.3 “UC e religião???” *O meio ambiente não deveria ser laico?*”⁴⁴⁶

As informações colhidas com a pesquisa de campo indicam que há uma interpretação, por alguns setores do ICMBio, de que não se deve permitir a presença de símbolos religiosos ou manifestações desse cunho nas UC, em função do Estado brasileiro ser laico. Com base nesse argumento, estruturas sacras foram retiradas ou descaracterizadas em algumas unidades e celebrações e festas religiosas foram proibidas. Alguns exemplos narrados pelos interlocutores da pesquisa acerca de intervenções desse tipo foram o caso da *capela que virou banheiro*, da *santa do Iguaçu* e da *apreensão de Bíblias*, aqui descritos brevemente.

Com relação ao primeiro, o entrevistado não soube precisar a UC, mas tratava-se de uma capela pré-existente na área de uma fazenda desapropriada no processo de regularização fundiária da unidade e que, em função do planejamento para o seu uso público, foi modificada para servir à finalidade de sanitário (Entrevista 1).

O caso da *santa do Iguaçu* se sucedeu no contexto da realização dos estudos para a elaboração do Plano de Manejo do PARNA do Iguaçu/PR, quando surgiu uma polêmica referente à retirada de uma imagem da Virgem Maria de um local onde teria ocorrido um suicídio, próximo às cataratas (Entrevista 3). De acordo com o relato do interlocutor, esse ato foi considerado “um sacrilégio” por alguns membros da equipe que, no entanto, não ousaram defender a proposta de manter a imagem no local por não ser algo adequado ou *defensável tecnicamente*.

Por fim, na Reserva Biológica Tinguá/RJ, um antigo gestor teria tentado impedir o uso de um morro localizado nos limites da UC para práticas religiosas de grupos evangélicos

⁴⁴⁶ Comentário no *Facebook* do ICMBio em resposta a um *post* institucional que mencionou *religião* como um dos tipos de serviços ambientais promovidos pelas UC - junto a lazer, educação e cultura -, gerando algumas manifestações que questionam essa associação.

neopentecostais apreendendo seus “instrumentos de crime”, dentre eles Bíblias e garrafas de café (Gestora da UC, comunicação pessoal).

A justificativa por trás das posturas institucionais relatadas anteriormente teria origem em uma interpretação de que sendo o Estado brasileiro laico e as UC espaços públicos, não se deveria permitir nessas áreas nenhum tipo de símbolo ou prática de conotação religiosa. Essa leitura peculiar do significado da laicidade do Estado vem motivando, entre outras questões, a inclusão de uma regra nos Planos de Manejo das UC federais determinando a proibição de manifestações religiosas em algumas unidades⁴⁴⁷.

Um interlocutor atuante nessa área (Entrevista 1) relatou que essa regra parece fazer parte de um conjunto que denominou de *cláusulas pétreas* dos Planos de Manejo das UC federais – em uma alusão a normas que vêm sendo replicadas historicamente nesses documentos, muitas vezes sem uma devida contextualização que as embase ou justifique. Sobre esse assunto – a proibição de manifestações religiosas nas UC –, nenhum dos entrevistados soube apontar com clareza a sua origem. Alguns relatos indicaram que ela possivelmente remeta ao primeiro decreto de regulamentação dos parques nacionais brasileiros, de 1979, persistindo até épocas recentes.

O Artigo 37 do Decreto N^o. 84.017, de 1979, menciona que atividades religiosas somente devem ser autorizadas quando existir entre o evento e o parque uma relação de causa e efeito, quando essas contribuírem efetivamente para que o público compreenda as finalidades do parque e desde que não tragam prejuízo ao patrimônio natural a ser preservado. Não fica claro, entretanto, o que se entende por *relação de causa e efeito*.

Uma polêmica recente sobre essa questão foi narrada por um interlocutor com relação ao processo da elaboração do Plano de Manejo da Floresta Nacional de Brasília/DF, em 2015. Segundo o depoimento, no texto desse documento uma regra proibindo manifestações religiosas na UC vinha seguida de outra, que permitia a instalação de um estande de tiro no interior da unidade, o que o levou a questionar: “Peraí! Pode atirar, mas não pode rezar?” (Entrevista 1). A referida norma foi questionada, posteriormente, pela Procuradoria Federal Especializada (PFE) do órgão, o que implicou na revisão da redação proposta.

No PARNA do Caparaó, uma demanda de indígenas *Guarani* para a realização de manifestações espirituais na área da UC também resultou em controvérsias na elaboração do seu Plano de Manejo, o que motivou a formulação de uma consulta jurídica à PFE sobre o caso.

⁴⁴⁷ Uma análise do conjunto dos planos de manejo das UC pode ser objeto de investigações futuras que venham a detalhar e elucidar com mais profundidade essa questão. Na tese, as interpretações estão baseadas em percepções dos interlocutores e na leitura de alguns planos de manejo de UC federais que apenas ilustram esse contexto.

Analisando a questão, o parecer emitido ressalta que não há, *a priori*, qualquer conflito para a expressão de práticas da cultura tradicional indígena na UC, uma vez que essas são admitidas no escopo do uso indireto da unidade, atentando, entretanto, para a observância dos requisitos de proteção ambiental⁴⁴⁸.

Entretanto, conforme abordado anteriormente, o uso religioso/espiritual em UC envolvendo povos indígenas parece ser avaliado como situações de *risco* potencial de novas reivindicações territoriais que podem resultar em sobreposições de TI com UC⁴⁴⁹. Em função disso, os relatos indicam haver um receio de mencionar a existência de elementos de referência indígena nos documentos institucionais, como por exemplo, de cemitérios ou sítios arqueológicos. Isso levaria a uma omissão deliberada dessas informações, em alguns casos, como “uma estratégia para evitar novas reivindicações territoriais sobre a UC”.

É interessante observar que esse assunto, entretanto, praticamente não é abordado nos roteiros de elaboração de plano de manejo⁴⁵⁰. As orientações sobre a elaboração do diagnóstico das UC especificam somente que as manifestações religiosas praticadas na área devem ser investigadas. No escopo do planejamento, se propõe a *zona histórico-cultural* como uma das sete possíveis para a zoneamento de uma unidade. Entendidas como “aquelas onde são encontradas manifestações históricas e culturais ou arqueológicas, que serão preservadas, estudadas, restauradas e interpretadas para o público, servindo à pesquisa, educação e uso científico” (IBAMA, 2002, p. 91), elas facilmente poderiam acomodar as áreas de interesse religioso/espiritual e os *sítios naturais sagrados* localizados em UC.

Os critérios para a aplicação dessa zona, entretanto, não são claros. No caso da REBIO Serra Negra, por exemplo, a área onde estão localizados os sítios sagrados indígenas não foi assim considerada. Ao contrário, o Plano de Manejo a classificou como *zona de uso conflitante*, uma categoria aplicável a “espaços localizados dentro de uma UC, cujos usos e finalidades, estabelecidos antes da criação da unidade, conflitam com os objetivos de conservação da área protegida”, caracterizados como aqueles de utilidade pública – a exemplo de linhas de transmissão, antenas, centros de captação de água, estradas e barragens (IBAMA, 2002, p.92), o que claramente não coaduna com o caso em tela.

⁴⁴⁸ Parecer PFE/ICMBio N°. 132/2015 de autoria do procurador Dr. Vinícius Vieira.

⁴⁴⁹ Além da REBIO Serra Negra, mencionada anteriormente, outros exemplos que ilustram essa situação são as florestas nacionais de Passo Fundo e de São Francisco/RS. Esses casos são tratados no âmbito da *Coordenação de Gestão de Conflitos Territoriais - COGCOT*, vinculada à *Coordenação Geral de Gestão Socioambiental*.

⁴⁵⁰ O roteiro mais recente e ainda utilizado pelo ICMBio na atualidade consiste em um documento produzido pelo IBAMA, publicado em 2002.

Conforme relatado anteriormente na descrição desse caso, o acesso dos indígenas ao seu território ancestral e sítios sagrados na Serra Negra foi tratado pelo ICMBio como um *conflito de interesses*. Após alguns embates, a polêmica resultou na elaboração de um Termo de Ajustamento de Conduta, firmado junto ao Ministério Público Federal – um instrumento que em tese se aplica, entretanto, a situações de dano ambiental comprovado visando adequá-las às exigências da lei. A realização do ritual indígena foi assim permitida, mas mediante o estabelecimento de uma série de condicionantes e a obrigatoriedade de ser monitorada por uma fiscalização intensiva, com a presença inclusive da Polícia Federal⁴⁵¹. Ainda que algumas dessas exigências possam ser pertinentes, na forma como as tratativas foram propostas, ferem expressamente alguns preceitos legais com relação ao direito de expressão religiosa desses grupos sociais, inclusive uma das principais diretrizes que vem sendo reforçada no debate internacional sobre esse tema – do direito à confidencialidade dos povos tradicionais quanto à localização dos seus sítios sagrados e das práticas neles realizadas (WILD; MCLEOD, 2008).

Informações recentes sobre esse caso – fruto de um diálogo mais sensível à causa indígena por parte dos gestores do ICMBio –, revelaram que a maior parte desse evento ocorre fora da área da REBIO, e que, de fato, são poucos os indígenas que acessam a unidade para a realização de algumas cerimônias secretas de transmissão do conhecimento ancestral a jovens em trabalhos de iniciação espiritual, nos sítios sagrados. Uma forma de utilização da área que, pelo menos à princípio, não apresenta incompatibilidade com os seus objetivos de conservação⁴⁵².

Mas o que significa, de fato, a laicidade do Estado? E como isso deveria se refletir na gestão das áreas protegidas? No âmbito acadêmico, esse é um tema complexo com diversas possibilidades analíticas, relacionado com a noção de secularização e polêmicas nas quais não caberia adentrar no escopo da proposta desta tese. Para o debate em tela, adotou-se a perspectiva mais operacional da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (REZENDE JÚNIOR, 2013), que afirma que o que caracteriza o Estado laico é sua imparcialidade em relação às diversas religiões.

⁴⁵¹ Fiscalização essa que não registrou nenhuma ocorrência de irregularidade durante quatro anos consecutivos de realização do evento.

⁴⁵² Posicionamento defendido em Nota técnica elaborada pela pesquisadora no âmbito das suas atribuições profissionais no ICMBio.

De acordo com esse documento – intitulado *Diversidade religiosa e direitos humanos*⁴⁵³ –, a laicidade do Estado não deveria se contrapor às religiões. Ao contrário, ela indica, que o Estado tem o dever de assegurar a pluralidade religiosa, garantindo espaços democráticos onde se articulem as diferentes filosofias e a liberdade de consciência, de crença e de culto. Recordase também, nessa reflexão, que a Constituição Federal de 1988, no seu Artigo 5, inciso VI, consagra a liberdade de religião como um direito fundamental na sociedade brasileira e uma liberdade primária de todos os indivíduos – uma condição prevista também na Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1948, da qual o Brasil é signatário⁴⁵⁴.

De acordo com o texto constitucional, “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (grifos nossos). Esse artigo, por si só, fornece uma prerrogativa consistente para embasar ações e propostas de proteção dos *sítios naturais sagrados* no Brasil, dentro ou fora de áreas protegidas. Além disso, o Código Penal Brasileiro, também considera crime (punível, inclusive, com multa e detenção) “zombar publicamente de alguém por motivo de crença religiosa, impedir ou perturbar cerimônia ou culto, e ofender publicamente imagens e outros objetos de culto religioso” (grifo nosso)⁴⁵⁵.

Por essa leitura, parece haver, no caso da gestão das UC federais no Brasil, um equívoco na interpretação que confunde um *estado laico* com um *estado ateu* – esse sim caracterizado por se opor a práticas religiosas realizadas em ambientes públicos⁴⁵⁶. Enquanto parte de um estado laico, o dever dos órgãos gestores das UC – assim como o de todos os entes de Estado – deveria ser o de proteger o pluralismo religioso nessas áreas e criar condições para o livre exercício de todas as crenças, zelando pelo princípio da igualdade religiosa. Assim, a laicidade do Estado não invalidaria a permanência de símbolos religiosos de importância cultural nas áreas públicas das UC, nem a utilização dessas áreas para a expressão de manifestações

⁴⁵³ Disponível em:

<http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/a_pdf_dht/cartilha_sedh_diversidade_religiosa.pdf>, acesso em: mar./2017.

⁴⁵⁴ Que traz, em seu Artigo XVIII, que “Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular”.

⁴⁵⁵ Artigo 208 do Decreto Lei N°. 2.848 de dezembro de 1940.

⁴⁵⁶ Um esclarecimento sobre essa diferença pode ser visualizado no depoimento do educador brasileiro Mario Sergio Cortella, acessível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EPHHcmPyCZs>, acesso em: mar./2017.

religiosas/espirituais, desde que mantidos alguns princípios de tolerância religiosa e bom uso dos ambientes.

Além disso, também é possível observar uma certa contradição na forma como esses fundamentos, ainda que equivocados, vem sendo aplicados em alguns contextos. Em tempos recentes, por exemplo, o ICMBio tentou remover a estátua e o altar em homenagem a São Francisco de Assis – o santo padroeiro da ecologia – das nascentes do rio que leva seu nome, no interior do PARNA da Serra da Canastra/MG. De acordo com notícias divulgadas na mídia⁴⁵⁷, a ação fazia parte das propostas do Plano de Manejo da UC – em função de impactos que a visitação ao local provocaria – e foi impedida por uma liminar da Justiça Federal. Uma perspicaz observação de um interlocutor da pesquisa, entretanto, ilustra a contradição: “Aposto que nunca ninguém pensou em tirar a estátua do Cristo Redentor do alto do Morro do Corcovado porque lá virou parque!” (Entrevista 17).

Sem entrar no mérito particular de cada caso, esses exemplos sugerem que talvez outros fatores estejam por trás da tomada de decisão sobre questões envolvendo uso religioso de UC, que estariam sujeitas também a “apreciações de viés econômico e político disfarçadas de argumentações técnicas” (Entrevista 1). Afinal, existem diversas UC federais com capelas e monumentos católicos no seu interior – como nos PARNA da Tijuca e da Serra dos Órgãos/RJ – e outras onde são realizadas procissões religiosas – como no PARNA da Serra de Itabaiana/SE e no PARNA da Amazônia – inclusive em concordância com o Plano de Manejo da unidade.

Um outro aspecto que chama a atenção nos exemplos compilados no trabalho de campo diz respeito à forma como diferentes grupos sociais podem ser tratados quando suas religiosidades estão em questão, a partir do que se poderia qualificar como *dois pesos e duas medidas*. Na Serra de Itabaiana, por exemplo, uma servidora do ICMBio comentou que se chegou a discutir, no decorrer da elaboração do Plano de Manejo da UC, também o uso da área por religiões de matriz africana. Essas tradições, entretanto, não foram contempladas no documento final, o que a fez avaliar que: “Dizem que não tem preconceito, mas na hora ‘H’ incluem uns e deixam outros de fora”.

Dessa forma, parece não haver clareza sobre quais critérios são utilizados – ou se algum critério é utilizado – para orientar essa discricionariedade sobre quais práticas religiosas podem ser mantidas nas UC e quais não, resultando em tratamentos diferenciados para situações semelhantes. É importante lembrar que o catolicismo foi a religião oficial do Estado brasileiro

⁴⁵⁷ Disponível em: <<http://dpu.jusbrasil.com.br/noticias/240710066/icmbio-e-impedido-de-retirar-estatua-de-sao-francisco-da-serra-da-canastra>>, acesso em 23/01/2017.

até 1981, quando a nova Constituição Republicana instituiu o Estado Laico, de forma que considerar as outras religiosidades presentes no país em um mesmo patamar de direitos que o catolicismo ainda se constitui em um desafio a ser enfrentado nas políticas públicas.

Além disso, conforme explanado no Capítulo 4, segundo determinadas crenças religiosas, alguns lugares sagrados podem ser considerados como reservados somente aos seres espirituais e outras forças que ali habitam – e não devem ser objeto de interferência humana. Ou então, de acordo com essas tradições, eles podem ser acessados somente seguindo determinados ritos, por pessoas devidamente iniciadas nos seus códigos culturais. Assim, a literatura e as informações das entrevistas também registram alguns conflitos na gestão de áreas protegidas no Brasil quando se propõe a implantação de programas de visitação em áreas que, para esses grupos, são de acesso restrito devido à sua sacralidade. Ou, ainda, quando se estimula determinadas modalidades de uso das áreas naturais que ferem seus valores religiosos – ao que se atribui um efeito de *profanação*.

A literatura internacional também está repleta de estudos de caso em que a implantação de infraestrutura e projetos com finalidade turística desencadeou conflitos entre guardiões tradicionais de SNS e administradores de áreas protegidas, envolvendo, muitas vezes, também diferentes públicos usuários. No *Devil's Tower National Monument*, nos Estados Unidos da América, e no *Uluru-Kata Tjuta National Park*, na Austrália, a ascensão às montanhas dessas áreas protegidas por turistas ou praticantes de esportes de aventura vem sendo motivo de embates com os seus guardiões tradicionais sobre a primazia dos significados espirituais em relação a outras possibilidades de uso dessas áreas (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; VERSCHUUREN *et al.*, 2010).

No Brasil, casos desse tipo foram relatados nas serras do PARNA do Monte Roraima/RR e do Pico da Neblina/AM, abordados anteriormente no Capítulo 5 da tese. De forma diferenciada, esse tipo de contexto também foi registrado em algumas UC de grande interesse turístico, como o PARNA da Tijuca/RJ⁴⁵⁸ e o PARNA do Iguaçu/PR, onde grupos religiosos vêm solicitando respeito aos seus valores sagrados frente a uma visitação pública que consideram excessiva e voltada para interesses meramente comerciais.

Também foi observada uma ocorrência semelhante envolvendo a realização de uma pesquisa, no mencionado PARNA do Pico da Neblina/AM. Conta um interlocutor do CECAV/ICMBio que a permissão das lideranças *Yanomami* para que fosse realizado um

⁴⁵⁸ Nesta UC também foi relatada a existência de um conflito com a Arquidiocese do Rio de Janeiro pela suspensão da cobrança de ingresso para a entrada na UC, no caso de uso religioso no contexto católico, alegando inconstitucionalidade dessa prática em função do direito à liberdade de expressão religiosa.

mapeamento das cavernas do parque, foi condicionado ao compromisso dos pesquisadores de não divulgar publicamente a sua localização, uma vez que elas são tidas como sagradas⁴⁵⁹. Os espeleólogos também tiveram que passar por um processo de purificação junto ao pajé da tribo (curandeiro) para poder adentrar naquelas áreas (Entrevista 16).

Esses exemplos ilustram uma modalidade de conflito envolvendo SNS em áreas protegidas que se constituem em situações um tanto paradoxais, uma vez que o objeto de interesse dos grupos em disputa, à princípio, seria o mesmo – a proteção. O que entra em choque, nesses casos, são as visões de mundo nas quais as lógicas de proteção estão pautadas. De acordo com as diretrizes internacionais da IUCN, essa problemática comum na gestão de áreas protegidas no mundo todo somente pode ser contornada com a efetiva participação dos grupos sociais na elaboração das regras e do zoneamento das AP, que devem levar em consideração os seus valores culturais e espirituais (WILD; MCLEOD, 2008).

Persiste, nesse debate, como apontado anteriormente, um questionamento sobre a prevalência dos valores religiosos/espirituais sobre outros usos. Nos dois parques internacionais mencionados – *Devil's Tower* e *Uluru* –, por exemplo, a demanda dos guardiões dos SNS quanto à não ascensão de turistas nas suas montanhas sagradas vem sendo aplicada pelos órgãos gestores das AP somente como diretrizes de adesão voluntária. Elas são repassadas aos visitantes que podem, por sua vez, acatá-las ou não.

Nessa direção, as diretrizes internacionais da UNESCO e IUCN recomendam que as agências governamentais apoiem os guardiões dos SNS e proporcionem condições adequadas de manejo do acesso e uso desses locais, quando por eles assim permitido. A visitação turística planejada e executada de forma responsável vem sendo reconhecida como uma alternativa com potencial de proporcionar benefícios para os povos locais, desde que as atividades desenvolvidas sejam culturalmente apropriadas, respeitosas e dirigidas pelos valores dos guardiões dos sítios (WILD; MCLEOD, 2008).

No Brasil, segundo os interlocutores, as decisões sobre o uso religioso nas UC parecem estar sujeitas à opinião pessoal de cada servidor responsável pelo caso: “Vai muito da percepção do gestor. Ele pode citar como um atrativo em potencial ou como um conflito, um problema, é uma avaliação pessoal” ou “depende de quem analisa, de quem coordena, de quem é o chefe” – uma relação que Faleiro (2005) identificou, em relação a outros temas, como *a influência da personalidade na gestão pública*.

⁴⁵⁹ De acordo com informações de interlocutores do CECAV/ICMBio, essas são as únicas cavernas mapeadas no território nacional cujas coordenadas não são disponibilizadas no Cadastro Nacional.

Além disso, na ausência de diretrizes institucionais para lidar com tais questões, esse tratamento individualizado (caso a caso) limita a construção de uma visão de conjunto da problemática. Consequentemente, o uso religioso e a existência de lugares sagrados nas UC são percebidos como casos pontuais, quando, na realidade, essa parece ser uma dimensão muito presente e que possivelmente perpassa grande parte do conjunto das UC federais (conforme indica a compilação apresentada no Capítulo 5). Essa visão foi corroborada pelos interlocutores da pesquisa, que afirmaram que devem existir muitos casos de uso religioso e/ou SNS nas áreas protegidas, mas que esse é um contexto ainda pouco conhecido e mapeado pelos órgãos.

Os interlocutores também foram unânimes em afirmar que, não obstante o reconhecimento da sua importância cultural e do valor desses lugares para a conservação da natureza, essas temáticas não vêm tendo um olhar mais aprofundado no âmbito das instituições ou setores em que atuam. É interessante observar que vários entrevistados reconheceram que eles próprios comumente não consideravam esses temas na sua atuação profissional. Quais as razões para isso?

6.3.4 Da não questão ao não lugar: adentrando em uma zona cinzenta

Nas entrevistas realizadas, alguns interlocutores indicaram que a temática dos sítios naturais sagrados e dos valores culturais e espirituais das áreas protegidas não vem sendo tratada no âmbito da gestão pública simplesmente porque “ainda não despertou a atenção que outros temas já despertaram” (Entrevista 4), não se constituindo, portanto, em uma prioridade institucional. Mas na avaliação de uma interlocutora da área do uso público do ICMBio, as práticas religiosas em UC seriam parte de um conjunto de assuntos polêmicos que, não obstante serem consideravelmente frequentes nas unidades, estão envolvidos em um certo *tabu* e são objeto de visões polarizadas⁴⁶⁰:

Tem uns tabus, umas posições cristalizadas, os contras e os a favor e nenhuma avaliação da atividade em si, dos impactos reais, das situações concretas para avaliar se elas podem ser permitidas ou não. Aí acaba que cada um decide com base na sua ideologia pessoal (Entrevista 2).

Na atual estrutura organizacional do ICMBio, por exemplo, essas temáticas parecem cair em uma espécie de *zona cinzenta*, uma vez que não fazem parte das atribuições de nenhum

⁴⁶⁰ Outros assuntos também mencionados como *temas tabu* institucionais dizem respeito à atividade de caça de subsistência e à criação de gado nas UC de uso sustentável e a possibilidade de realização de passeios a cavalo como uso público em algumas áreas.

dos seus setores⁴⁶¹. Nessa direção, um interlocutor considerou que o uso religioso não faz parte da pauta da coordenação de uso público, porque se considera nessa pasta somente atividades voltadas para recreação (Entrevista 2). Outro afirmou que o assunto também não entra na agenda da coordenação de elaboração de planos de manejo, porque seria assunto da gestão de conflitos ou da proteção (Entrevista 1). Na coordenação de gestão de conflitos argumenta-se que a equipe é insuficiente para dar conta de todas as demandas e que somente se consegue atuar nos casos mais urgentes, “apagando incêndio”, com poucas possibilidades de avançar em agendas propositivas (Entrevista 21). No setor de pesquisas se relata que até existem demandas de avaliação dos impactos de práticas religiosas em algumas UC, mas não “uma preocupação em entender os seus significados” (Entrevista 19). E na educação ambiental esses valores também não vêm sendo considerados porque, segundo o depoimento, há outras prioridades mais relevantes (Entrevista 4). Assim, além de se constituírem como uma *não questão* no escopo da gestão das áreas protegidas, conforme abordado anteriormente, a temática dos valores culturais e espirituais da natureza e dos *sítios naturais sagrados* enfrenta também uma situação de *não lugar* dentro de uma estrutura institucional setORIZADA, comumente chamada de *lógica das caixinhas*.

A base legal que pauta a atuação do ICMBio, entretanto, reforça o papel das áreas protegidas em promover a proteção não apenas dos atributos naturais dessas áreas, mas também dos seus valores culturais – vide as diretrizes do SNUC e do PNAP, apresentadas no Capítulo 5. Reconhecer a indissociabilidade entre natureza e cultura, entretanto, permanece como um dos principais obstáculos a serem equacionados no sentido de avançar na proposição de estratégias de gestão que contemplem a dimensão sagrada das áreas protegidas no Brasil.

A polêmica envolvendo a pertinência ou não do uso religioso em UC federais no ICMBio motivou a promoção, em outubro de 2015, por parte da presidência do órgão, de um evento intitulado *Diálogos com a Sociedade*, que teve como tema *As Unidades de Conservação e o Sagrado*. Nessa ocasião, representantes de diversas religiosidades foram convidados a expor seus pontos de vista sobre questões-chave relacionando crenças religiosas e proteção da natureza (Figura 33). Apesar do pioneirismo da iniciativa em trazer essa temática à tona no âmbito institucional, na avaliação dos interlocutores da pesquisa ela representou uma ação pontual, que não teve maiores repercussões com relação ao tratamento institucional dado ao tema – “O problema [de iniciativas como essa] é que não reverbera para dentro da casa”

⁴⁶¹ A estrutura do ICMBio é dividida em macroprocessos e processos de gestão.

(Entrevista 4). Assim, permanece a lacuna de se avançar institucionalmente na construção de ações estruturantes nesse sentido.

FIGURA 33 – Chamada do evento intitulado *Diálogos com a Sociedade: as Unidades de Conservação e o Sagrado*, realizado pelo ICMBio em outubro de 2015



Na visão dos interlocutores entrevistados, uma série de problemas relacionados com a gestão do uso religioso nas UC brasileiras poderia ser equacionada com um uso adequado dos instrumentos de gestão previstos na legislação pertinente – como os conselhos gestores, os planos de manejo, os termos de compromisso, os planos de gestão compartilhada, os programas de uso público e de educação, comunicação e interpretação ambiental. Pactos ou acordos específicos sobre o uso e acesso de determinadas áreas também poderiam ser formulados como ferramentas complementares, sem que para isso fosse necessário alterar o quadro legal vigente.

Assim, se entende que não haveria necessidade de formulação de novos instrumentos jurídicos para que os valores culturais e espirituais da natureza pudessem ser incorporados e integrados na gestão das áreas protegidas. Bastaria tão somente que os instrumentos existentes fossem adequadamente aplicados em processos de diálogo com os grupos sociais, pautados em processos de construção participativa e no respeito às suas práticas culturais, buscando convergências de interesses que favoreçam a conservação da natureza.

Mas por que então tão pouca atenção vem sendo dada a esses temas no âmbito da gestão pública? Além dos fatores elencados anteriormente, chama a atenção na análise das entrevistas que o contexto das UC de uso sustentável tenha sido pouco mencionado pelos interlocutores.

Para aprofundar essa reflexão, é relevante considerar também as perspectivas da interpretação desse tema naquelas áreas protegidas onde a relação com a sociedade está explícita *a priori* – conforme será abordado a seguir.

6.4 ENTRE O SAGRADO E O SEGREDO, CADA UM ENTENDE O QUE PODE

Outro aspecto comumente destacado na literatura internacional sobre as razões para que os valores culturais e espirituais da natureza sejam pouco considerados na gestão das áreas protegidas advém, em parte, da dificuldade dos administradores públicos e de outros profissionais que nelas atuam de entender e lidar com as diferentes visões de mundo que perpassam o conhecimento e o modo de vida dos povos tradicionais (WILD; MCLEOD, 2008). Formados nos moldes da ciência ocidental positivista, muitos não conseguem perceber e considerar aspectos subjetivos da relação entre sociedade e natureza ou aqueles valores tidos como intangíveis, o que implica em uma série de desafios para o debate em tela.

6.4.1 A gestão em meio a (di)visões de mundo

Nas áreas protegidas, os aspectos históricos e culturais materiais – representados por obras arquitetônicas, artísticas, entre outras – comumente são os mais destacados pela gestão pública, admitindo-se uma lacuna no reconhecimento de elementos que não se manifestam de forma tão explícita. Uma das interlocutoras da pesquisa explica que “Há uma total falta de noção [dos servidores do ICMBio] do que seja patrimônio intangível” (Entrevista 12). Consequentemente, a gestão das UC acaba por privilegiar os aspectos materiais da relação entre sociedade e natureza, ignorando ou subestimando as suas dimensões imateriais.

No contexto brasileiro, essas argumentações parecem ser pertinentes não apenas no caso das unidades de conservação de proteção integral, mas também nas de uso sustentável e nas demais categorias de áreas protegidas relacionadas com povos tradicionais, como as terras indígenas e os territórios quilombolas. Se por um lado se atribui essa conjuntura ao desconhecimento do tema por parte dos servidores e à falta de interesse institucional por esses assuntos, de forma mais geral, outro fator parece também ser preponderante na conformação dessa conjuntura – a lógica tecnicista que impera na gestão pública.

Ainda que poucos exemplos de UC de uso sustentável com importância religiosa/espiritual ou com ocorrência de SNS tenham sido relatadas nas entrevistas realizadas⁴⁶², a dimensão da sacralidade da natureza foi avaliada pelos interlocutores como

⁴⁶² Dentre elas se destacam: a FLONA Purus/AC - onde se localiza a Vila do Céu do Mapiá, formada em função da religiosidade alternativa do Santo Daime; a RESEX de Arapixi/AC - cuja demanda de criação se originou em

tendo uma absoluta centralidade na vida de muitos dos grupos sociais a elas relacionados, particularmente para os povos indígenas e outras populações tradicionais.

Relembrando uma ideia apresentada no Capítulo 2 da tese, o sagrado constitui, para esses povos, um elemento estruturante de suas identidades e que mobiliza as suas ações no mundo, de forma que Marques (2016, p.73) considera que “não dá para compreender a dinâmica ecológica desses grupos sem passar pela dimensão da espiritualidade”. Por que, então, esses elementos não vêm sendo levados em consideração pela gestão pública na construção dos instrumentos de manejo dos territórios tradicionais? Questionada sobre esse paradoxo, uma interlocutora do ICMBio com longa experiência de atuação em reservas extrativistas, responde:

[Para esses grupos] Não dá para separar o que é sagrado do que não é sagrado. Eles vivem o tempo inteiro com isso com uma naturalidade que é até assustadora. Eles falam do touro encantado como alguém que faz parte do dia a dia deles. Eles falam para não ir até as dunas no meio do dia porque vai olhar visagem. Isso não é um acontecimento esporádico, é parte do dia a dia deles. Eles não conseguem fazer um corte entre o que é sagrado e o que não é. Mas aí quando entra a gestão, ignora tudo isso, fragmenta, separa (Entrevista 18 - grifo nosso)⁴⁶³.

De forma semelhante, outros interlocutores também reconheceram que a sacralidade da natureza praticamente não vem sendo levada em consideração na implementação das estratégias de gestão das áreas protegidas. Mas como é possível não considerar uma dimensão que é vista como tão relevante (“Não é só central, é a coisa mais importante” – Entrevista 18) para as populações locais na gestão dos seus próprios territórios? O depoimento de uma interlocutora do ICMBio indica algumas pistas: “Não sei. Acho que eu sempre raciocinei como parece ser a lógica da gestão! Nunca pensei de outro jeito” (Entrevista 18).

Da análise das informações de campo se depreende que esse fato pode ser atribuído à prevalência de um forte *formalismo técnico-científico*, de caráter marcadamente materialista, na abordagem da gestão das áreas protegidas. Segundo os interlocutores, no debate sobre a importância dessas áreas e no planejamento da sua implementação, frequentemente são argumentos utilitários e econômicos aqueles comumente mais valorizados e que constituem o fundamento de projetos voltados prioritariamente para geração de renda. Esses, por sua vez, não dão conta de absorver questões culturais, que acabam por ser ignoradas, suprimidas, omitidas ou desconsideradas:

uma localidade também relacionada com a doutrina daimista; e a RESEX Cururupu/MA, onde vive uma população pesqueira adepta do sebastianismo.

⁴⁶³ O depoimento faz referência à população tradicional que habita a Ilha dos Lençóis, na Reserva Extrativista Marinha de Cururupu/MA.

Eu lembro que no estudo de criação de uma UC nós demos especial atenção para o fato da comunidade considerar esse lugar como sagrado, mas quando o processo foi para Brasília, essas considerações foram assim... digamos... amenizadas (Entrevista 18).

Essas percepções corroboram com a visão de Martinez-Reyes (2012), que considerou que há projetos e iniciativas que enfatizam ou afirmam que estão trabalhando com grupos indígenas para proteger os seus conhecimentos tradicionais, mas que, na realidade, estão apenas implementando uma racionalidade científica ocidental sobre esse conhecimento.

Assim, a cientificidade tornaria essa dimensão do sagrado invisível na gestão das áreas protegidas, mesmo para aqueles servidores que compartilham de crenças espirituais ou religiosas. De acordo com um interlocutor do ICMBio, “O sagrado é tido como algo pessoal, de foro íntimo, que não deve ser exposto” (Entrevista 3). Além disso, se reforça que “O pensamento da maioria das pessoas [do ICMBio] é muito técnico e analítico. Só considera aquilo que é científico”, desqualificando, muitas vezes, outras formas de conceber, apreender e compreender a realidade.

Essas ideias coadunam com a argumentação de Habermas (2002, p.373), de que com a racionalização imputada às ciências, as imagens sobre o mundo são consideradas tanto mais *racionais* quanto mais purificadas de conteúdos místicos ou mágicos – o que leva a uma objetivação da natureza, a partir da dominação instrumental, em simbiose com o predomínio da técnica. Essas são tidas pelo autor como peculiaridades do racionalismo ocidental, que preparam o terreno para o surgimento de uma consciência caracterizada pela diferenciação de esferas de valor, desvinculando-as umas das outras.

Nessa mesma direção, um interlocutor do ICMBio comentou que na gestão das UC, “Qualquer argumento que não seja histórico e com amparo legal não pode ser usado”. Nessa lógica, complementa, “O valor emocional seria algo simplesmente indefensável” (Entrevista 3). A partir dessa interpretação, pode-se inferir que as áreas protegidas, sendo geridas a partir de instrumentos técnicos, utilitários e racionalistas⁴⁶⁴, vêm perdendo o próprio sentido das suas origens e dos seus fins – fundamentalmente, o seu *coração!*

Esse pode ser um dos motivos pelos quais frequentemente são relatadas dificuldades na implementação dos instrumentos de gestão das unidades de conservação de uso sustentável junto a esses grupos sociais. Conforme o relato de uma interlocutora do ICMBio: “Nossos instrumentos não fazem muito sentido para eles. Eles vivem uma lógica e os instrumentos de

⁴⁶⁴ Ou como qualificou Josep-Maria Mallarach (comunicação pessoal), pautadas por planejamentos racionalistas *emocionalmente frígidos*.

gestão territorial são construídos a partir de outra, que sequer dialoga com a deles” (Entrevista 18).

É interessante observar também que essas constatações parecem ser aplicáveis também ao modelo de gestão utilizado nas terras indígenas⁴⁶⁵. Questionada sobre isso, uma liderança do movimento indígena expôs que os mapeamentos e planejamentos para as TI “são feitos para os brancos, para os de fora” (Entrevista 10). Essa argumentação foi também reforçada pelo interlocutor da FUNAI que coordenou o Projeto GATI: “A construção dos planos de gestão teve resistência dos povos indígenas e das ONG indigenistas, porque eles dizem que já fazem gestão ambiental e territorial das suas áreas. Os PGTA, assim, são para a gente, não para eles” (Entrevista 15).

A imposição de arranjos de gestão para esses territórios tradicionais pautados em uma racionalização que privilegia e promove uma forma de conhecimento sobre o mundo que muitas vezes não é condizente com a dos grupos sociais seria, na visão de uma das interlocutoras da pesquisa, uma das formas pelas quais se opera a *violência estrutural do Estado*. Um reflexo de políticas públicas intervencionistas, que impõem a esses grupos que “Se eles quiserem acessar algum benefício, algum direito, têm que se submeter à lógica do Estado. Não é dado a eles nenhuma outra opção” (Entrevista 24).

A partir desses entendimentos, pode-se argumentar que os instrumentos de manejo atualmente utilizados na gestão pública das UC e das TI, ao não incorporarem a dimensão da religiosidade e dos valores espirituais dos grupos sociais a elas relacionados, *dessacralizam* os seus territórios daquilo que lhes é mais significativo. Conseqüentemente, se tornam instrumentos sem sentido de pertencimento, porque foram desprovidos da essência do que conecta os grupos sociais ao seu lugar. Para Eliade (2010), é a experiência religiosa que gera a *autoctonia*, ou seja, é a partir dela que “as pessoas se sentem gente do lugar” (p.118).

Mas como resistir, então, à essa tendência de pautar a gestão dos territórios de povos tradicionais a partir da razão econômica, tecnicista e utilitarista? Segundo a proposta apresentada por Morin e Kern (2011), seria necessário restaurar a racionalidade contra a racionalização, considerando que a primeira não exclui o universo simbólico. Segundo esses autores, os seres humanos habitam a Terra não apenas prosaica, mas também poeticamente. Resgatar as subjetividades da interrelação entre cultura e natureza estaria vinculado assim, ao sentido original da concepção de *religare*, ou seja, de ligar novamente aquilo que foi separado.

⁴⁶⁵ Onde SNS também tem sido pouco registrados nos Planos de Gestão Ambiental e Territorial (PGTA) e nos etnozoneamentos promovidos pela FUNAI, conforme a análise documental realizada.

Algumas experiências internacionais podem ajudar a inspirar novas formas de trabalhar os instrumentos de gestão dessas áreas nessa direção. Na Colômbia, por exemplo⁴⁶⁶, a pesquisadora teve a oportunidade de conhecer trabalhos desenvolvidos junto aos povos indígenas *Muysca* (da região de Bogotá) e *Koghi* (da Sierra Nevada de Santa Marta), onde a construção dos planos de gestão territorial – denominados de planos de vida – foi embasada na cosmologia dos grupos sociais que, por sua vez, têm uma íntima conexão com *sítios naturais sagrados*.

De acordo com um entrevistado da FUNAI que também teve contato com essas experiências⁴⁶⁷, esse tipo de visão ainda é uma novidade no Brasil e “A gente nem imagina como fazer uma coisa desse tipo” (Entrevista 25), reforçando a perspectiva de que as agências governamentais não estão acostumadas a lidar com outras visões de mundo. Outros exemplos latinoamericanos, como o movimento Zapatista no México, entretanto, nos instigam a lembrar que a luta dos povos tradicionais não é apenas por terra, mas pela possibilidade de implementar um projeto civilizador alternativo, onde os valores simbólicos e a espiritualidade estão na base do seu bem viver.

É no sentido do resgate dessa conexão com a sacralidade da natureza e do diálogo de saberes que o reconhecimento de valores intangíveis, culturais e espirituais associados a áreas naturais protegidas e a sua incorporação às estratégias de planejamento e gerenciamento vem gradualmente se consolidando nos entendimentos resultantes do debate internacional sobre o tema. Conforme apresentado anteriormente, desde o Congresso Mundial de Parques de 2003 que ações e diretrizes nessa direção vêm sendo propostas como parte de programas e iniciativas de proteção da natureza da IUCN e da Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB). Um manual produzido durante uma oficina da EUROPARC, na Espanha (MALLARACH; COMAS; ARMAS, 2012)⁴⁶⁸, por exemplo, propõe um método simples e eficaz para realizar inventários e diagnósticos do patrimônio imaterial em áreas protegidas e fornece diversas recomendações para a integração de valores culturais e espirituais em todos os estágios de implementação das AP, muitas delas adaptáveis para o contexto brasileiro. A aplicação desses instrumentos esbarra, entretanto, em um outro obstáculo de cunho ideológico – o ceticismo acadêmico –, um componente também notório dentre os fatores que explicam a invisibilidade dos valores espirituais da natureza na gestão pública, assunto que será abordado a seguir.

⁴⁶⁶ Durante o *Congresso Latinoamericano de Etnobiologia e Etnoecologia* de 2015.

⁴⁶⁷ A partir de um vídeo apresentado em um curso que realizou.

⁴⁶⁸ Disponível em: <http://www.redeuroparc.org/system/files/shared/manual10.pdf>, acesso em: mar./2007.

6.4.2 *Ver para crer ou crer para ver?*

Conforme abordado anteriormente no Capítulo 1, a ruptura entre ciência e religião no processo de secularização que resultou no desencantamento do mundo também gerou um quadro em que *acreditar em Deus* ou em qualquer tipo de espiritualidade pode ser um elemento altamente desqualificador no meio acadêmico. Alguns autores que trabalham no campo da Sociologia das Religiões evidenciaram isso, como Negrão (2005, p.33), que relata ter sido “agraciado com o (des)qualificativo de *sociólogo religioso da religião*”.

Esse fator parece ser particularmente relevante no contexto brasileiro, onde alguns autores vêm afirmando que quem se desencantou não foi a população, que continua sendo majoritariamente religiosa, e sim os intelectuais (NEGRÃO, 2005). Corroborando essa afirmação, é interessante observar que, de acordo com Neri (2011), a proporção de indivíduos que se declaram ateus no Brasil é tão maior quanto mais elevado o nível de escolaridade. Até onde foi possível pesquisar, não se identificou autores que façam um contraponto desse debate com relação aos servidores da gestão pública, mas tende-se a inferir que esse quadro possivelmente também se reproduz no âmbito dessas organizações, de forma que em paralelo ao *clube dos intelectuais desencantados* (BERGER, 2001) também deva existir um *clube dos desencantados gestores de áreas protegidas*.

Esse quadro remete à diferenciação que Eliade (2010, p.19) estabelece entre a concepção de vida dos sujeitos que têm a religiosidade como dimensão central da sua existência daqueles desprovidos desse sentimento, uma noção que pode ser um ponto chave para a argumentação em tela. Para esse autor, o “homem religioso” se esforça para se manter o máximo de tempo possível em um universo sagrado que é central na sua experiência de vida, o que se opõe radicalmente à perspectiva do “homem não religioso”, que vive em um mundo dessacralizado:

[...] para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”. A experiência de uma natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens da ciência (ELIADE, 2010, p.126).

Essas ideias conduzem a outra importante faceta do debate sobre o reconhecimento das dimensões sagradas das áreas protegidas, que diz respeito às dificuldades de comunicação entre indivíduos ou grupos imersos em universos culturais diferentes. Essas não se constituem em simples diferenças de visões de mundo, e sim em verdadeiras *divisões de mundo*⁴⁶⁹, o que tem uma profunda influência na problemática em tela. Para captar determinadas nuances do

⁴⁶⁹ Uma abordagem preconizada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

universo cultural desses grupos sociais são necessárias certas habilidades, sensibilidades e familiaridades com códigos simbólicos próprios, pois a percepção dessas dimensões não ocorre somente pela via da racionalidade.

Para ilustrar esse debate, apresenta-se, a seguir, uma gravura que reproduz a percepção do universo espiritual de um xamã indígena, chamando a atenção para a ideia de interrelação entre seres de múltiplas dimensões que perpassa a visão de mundo de muitos povos tradicionais (Figura 34).

FIGURA 34 – Pintura de Pablo Amaringo reproduzindo a visão espiritual indígena sobre a floresta
(Fonte: <<http://sagradamedicina.com/pablo-amaringo/>>)



Ao olhar daqueles familiarizados com esses códigos culturais, o quadro revela um profundo conhecimento do mundo espiritual, incluindo espécies sagradas, plantas de poder, espíritos ancestrais, animais totêmicos, guardiões dos planos superiores e inferiores, seres encantados, elementais da natureza, ritos iniciáticos, a sacralidade das atividades da vida cotidiana, o *axis mundis* e redes de circulação de energia. Ou seja, não há uma separação do mundo sensível do supra-sensível. Mas para um observador não iniciado no xamanismo, a figura em tela pode não ter muito significado além de representar uma profusão de elementos coloridos e caóticos. Como afirma Eliade (2010), essas experiências são inacessíveis ao *homem a-religioso*. Por essa via de interpretação, os SNS também seriam locais como outros quaisquer,

diferenciáveis somente quando há uma compreensão da experiência do sagrado de uma forma mais ampla. Em outras palavras, nessa seara, não enxerga quem *quer*, e sim quem *pode*.

Como consequência, apenas a abertura para o diálogo entre gestores públicos e grupos sociais nem sempre é suficiente para gerar uma comunicação efetiva. Se cada parte permanece centrada nos seus próprios valores e conhecimentos, sem buscar adentrar no universo cultural do outro, se estabelece o que poderia ser metaforizado como um *diálogo de cegos com surdos*, uma vez que não se consegue romper com as trincheiras entre as diferentes (di)visões de mundo. Esse parece ser um dos principais desafios no debate sobre a gestão dos SNS nas áreas protegidas – Como estabelecer o diálogo quando os gestores governamentais e os grupos sociais não compartilham do mesmo universo cultural?

Para Eliade (2010, p.80), “o único meio de compreender um universo mental alheio é situar-se dentro dele, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda”. Daí a importância de que pelo menos alguns interlocutores (da academia e/ou gestores públicos) se disponham a adentrar nesses universos, para poder compreender, mesmo que em parte, essas perspectivas, assumindo um papel de *tradutores* dos códigos de um universo cultural para outro. É nesse sentido que Eliade aborda que o papel do investigador do sagrado⁴⁷⁰ consiste, antes de mais nada, em “compreender para tornar compreensível para outros” (p.79), de forma a possibilitar que aqueles que não podem enxergar essas dimensões possam ao menos respeitá-las.

Na contemporaneidade, a subjetividade e o seu papel na construção da ciência vêm fazendo parte das discussões epistemológicas sobre as práticas científicas. Na Antropologia, por exemplo, alguns autores argumentam contra a pretensa separação entre sujeito e objeto na pesquisa etnográfica, combinando observações sistemáticas e objetivas da realidade com a experimentação pessoal dos fenômenos estudados. Apresenta-se a ideia de que a *observação participante* seria apenas uma porta de entrada para uma vivência mais profunda com os grupos estudados, no que vem sendo denominado de *observação experiencial* – uma modalidade de pesquisa em que a vivência e a auto-observação do etnólogo são consideradas também ferramentas viáveis de investigação (GOULET; MILLER, 2007; MERCANTE, 2012; YOUNG; GOULET, 1994).

Mercante (2012, p.51) apresenta vários exemplos de investigações acadêmicas em que o antropólogo era iniciado nas tradições pesquisadas – particularmente no contexto das religiosidades de matriz africana e em estudos sobre plantas de poder. A questão principal,

⁴⁷⁰ Eliade se refere ao papel do historiador das religiões, aqui adaptado para *investigador do sagrado*.

segundo o autor, seria que “a maioria [dos pesquisadores] não discute abertamente isso na sua produção acadêmica, ainda que algumas vezes o façam em um artigo separado”. Nessa direção, Silva (2000) propõe que as experiências dos *pesquisadores iniciados* – que falam a partir do lado de dentro da cultura – deveriam ser não apenas evidenciadas, mas também objeto de reflexão. Laughlin (1988) vai além, propondo a criação de um campo de pesquisa denominado de *Antropologia Transpessoal*⁴⁷¹, sustentando que os antropólogos que buscam desenvolver pesquisas que envolvem estados ampliados de consciência devem – antes de qualquer coisa – ter a experiência de tais estados⁴⁷².

É nessa direção que, segundo Thorley e Gunn (2007), cada vez mais pesquisadores de SNS vem conjugando a investigação científica com a experiência vivencial de imersão em ritos e práticas juntos aos grupos sociais a eles relacionados. Os autores defendem essa perspectiva como uma condição *si ne qua non* para uma apreensão e um entendimento mais profundo dos aspectos que envolvem o estudo dos sítios sagrados. E avaliam que isso vem sendo fundamental para o avanço do conhecimento sobre o tema, pois é a partir de um mergulho mais aprofundado em suas múltiplas dimensões que se vem ultrapassando fronteiras e limitações dos métodos cartesianos e reducionistas comumente utilizados nas investigações científicas.

Também se destaca que essa abordagem abre a possibilidade de uma nova percepção das práticas dos grupos sociais que vai além da mera descrição, revelando campos do conhecimento inacessíveis por outras vias. Além disso, essa prática também tem, segundo o Mercante (2012), um importante papel em gerar um *comprometimento pessoal* do pesquisador com o grupo social envolvido na investigação.

Em concordância com essas argumentações, considera-se que, apesar deste não ter sido um objeto direto de análise na tese, o envolvimento da pesquisadora em processos iniciáticos e vivências de diversas linhas espiritualistas foi fundamental para uma compreensão mais ampla do tema em estudo. Reforça-se, assim, o que vem sendo defendido por alguns autores, sobre a importância dessas experiências serem melhor compreendidas e estudadas pela academia. A investigação do campo religioso/espiritual pela via científica, entretanto, deve primar pela compreensão dos fenômenos sem se colocar à serviço de dogmas, interesses doutrinários ou institucionais, o que não significa adotar uma postura ateuista. Defende-se, nessa linha de reflexão, que a crença ou a descrença no sagrado deveria ser vista como uma possibilidade dos sujeitos, e não como um pressuposto científico.

⁴⁷¹ O termo *transpessoal* é comumente atribuído a Carl Gustav Jung.

⁴⁷² Para mais informações sobre esse debate, em português, recomenda-se a leitura de Mercante (2012).

Além disso, a literatura especializada também chama a atenção para o fato de que a relação dos grupos sociais com o sagrado nem sempre é explícita e que o conhecimento sobre o mundo espiritual pode não estar difundido de forma homogênea em meio a um dado grupo social. Esses valores podem ser aparentes e visíveis em algumas circunstâncias, mas também difusos e diluídos em outras, ou ainda, velados e envoltos em segredos. Em muitos contextos, esse domínio está reservado somente a alguns membros – como líderes espirituais, pajés ou outras categorias de guardiões do conhecimento ancestral.

Assim, o acesso a esse tipo de informação implica em adentrar em dimensões da cultura que nem sempre são fronteiras abertas e podem realmente não estar acessíveis, a princípio, a um interveniente externo – seja um gestor público ou pesquisador. Penetrar nesse cabedal de conhecimentos demanda, muitas vezes, além do estabelecimento de laços de confiança com o grupo social, a permissão dos seus guardiões tradicionais e o seguimento de ritos de iniciação em práticas culturais que conduzem ao aprendizado dos *segredos do sagrado*. Como sintetizou José Geraldo Wanderley Marques (comunicação pessoal)⁴⁷³, “o que é segredo e o que é sagrado, só se conta para amigos”.

Eliade (2010) considera *iniciação* uma experiência profunda de acesso à sacralidade, que conduz à elevação espiritual. Existem diferentes tipos de processos iniciáticos, mas aqueles de caráter espiritual normalmente incluem a superação de determinadas provas, o recebimento de instruções, a realização de práticas específicas e/ou períodos de retiro e interiorização, associados ao simbolismo da morte – a superação da vida profana – e do renascimento – o começo de uma nova existência sagrada.

Na história dos grupos sociais tradicionais, também se registra que esse tipo de conhecimento pode ter sido *velado* ou *encoberto* culturalmente como uma estratégia de proteção frente a processos de disputa territorial. Essa situação foi relatada à pesquisadora em visita a alguns sítios sagrados no Havá/EUA. Segundo o interlocutor que guiou a experiência – um dos últimos *Kahuna*⁴⁷⁴ da Ilha de *Oahu* –, no processo de colonização dessa ilha a localização dos SNS foi *ocultada* pelo povo nativo para evitar a sua conquista ou destruição. Conseqüentemente, na atualidade, são poucos os membros do grupo social que ainda detêm esse conhecimento que, por sua vez, encontra-se fortemente ameaçado pelas dificuldades de transmissão cultural às novas gerações, imersas em outras realidades sociais⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana na área de etnobiologia e etnoecologia.

⁴⁷⁴ Liderança espiritual da religião nativa havaiana.

⁴⁷⁵ Segundo as informações desse interlocutor, a maioria da população nativa que ainda reside no Havá adotou o catolicismo como religião principal e renega os valores da sua religiosidade ancestral.

Mas mesmo que não seja possível aos agentes externos acessar uma compreensão mais profunda do fenômeno do sagrado, isso não deve ser um impedimento ou limitação para que seus valores para determinados grupos sejam respeitados. As diretrizes internacionais formuladas sobre o assunto reforçam a importância do direito à confidencialidade e o compromisso ético dos intervenientes externos de divulgar somente aquilo que for do interesse dos grupos sociais em tornar público. Na prática da gestão de SNS em áreas protegidas no contexto internacional, isso vem resultando em um mosaico de possibilidades. Há desde áreas vetadas para o acesso de pesquisadores, turistas ou mesmo dos gestores públicos; outras onde se pode adentrar mediante o acompanhamento de membros do grupo social e, ainda, algumas que alternam o uso turístico geral com épocas de visitação restrita somente aos grupos locais.

A Colômbia, por exemplo, vem sendo um dos países pioneiros na implementação de estratégias de gestão de SNS em áreas protegidas na América do Sul e no mundo. Na *Ciudad Perdida* na Sierra Nevada de Santa Marta (local visitado pela pesquisadora em 2015), a visitação pública é suspensa durante metade do mês de setembro, quando o Povo *Koghi* ali se reúne para realizar suas cerimônias espirituais. No Parque Nacional *Tayrona*, próximo a Cartagena das Índias, a área protegida mais visitada da Colômbia, existem diversos lugares sagrados, alguns deles acessíveis para visitantes, dispendo de placas de interpretação, e outros com acesso bloqueado, restritos aos indígenas.

Na literatura internacional, também são diversos os exemplos de boas práticas de gestão que podem servir como inspiração para a aplicação dessas diretrizes no contexto brasileiro. Todas elas dependem, entretanto, de um primeiro passo fundamental – o de buscar ultrapassar as barreiras que nos separam e construir, entre as divisões de mundo, pontes de diálogo. Nessa direção, cabe questionar e refletir sobre quem são e onde estão os antagonistas e os parceiros para a gestão das áreas protegidas e a que, fundamentalmente, essas áreas se destinam.

6.4.3 Quem são os inimigos da conservação?

Considerando o dito popular de que *uma imagem vale mais do que mil palavras*, são apresentadas, na Figura 35, a seguir, duas fotografias de peças de sinalização localizadas na entrada de áreas naturais no Brasil, que expressam diferentes visões sobre uso público e a integração com as populações locais. Busca-se chamar a atenção para as subjetividades ilustradas a partir das mensagens nelas registradas.

FIGURA 35– Peças de sinalização localizadas na entrada de áreas naturais no Brasil
(Fonte: Rede Mundial de Computadores)



a) Reserva Indígena da Jaqueira/BA
(Foto da autora)

b) Parque Nacional de Brasília/DF
(Foto: João Madeira)

Na primeira placa, localizada na entrada da Reserva Indígena da Jaqueira, nas proximidades de Porto Seguro/BA, a mensagem reproduz um tom de boas-vindas e de uma acolhida amigável, que convida os visitantes a vivenciarem uma experiência mais plena da natureza, interagindo com a cultura indígena e se harmonizando interiormente. A segunda placa, fotografada na entrada do Parque Nacional de Brasília/DF, exprime quase o oposto disso, apresentando somente uma lista de condutas proibidas aos visitantes, considerados como fonte de impactos, pressões e problemas para a conservação da natureza. Esses exemplos contrapõem duas visões diferenciadas da sociedade – como aliada *versus* inimiga.

É a segunda visão que parece predominar na gestão das UC federais de proteção integral, onde muitas áreas não são ainda abertas para visitação pública. Nas unidades que se destacam em termos de número de visitantes no Brasil – como o PARNA da Tijuca/RJ e o PARNA do Iguaçu/PR, por exemplo, estudos indicam que a maior parte dos turistas que adentram nessas áreas não tem sequer noção de que estão em uma UC ou do que isso representa. Além disso, a promoção de iniciativas de turismo de base comunitária ainda é incipiente e vista com uma certa desconfiança na gestão das UC federais, cuja política de uso público vem sendo pautada pelo modelo de grandes concessões empresariais.

Observa-se também, a partir de exemplos de campo e relatos dos entrevistados, que parece haver um certo deslocamento da noção de pertencimento das UC que, ao invés de serem tratadas como bens públicos a serviço da sociedade, são vistas como propriedade do governo

ou do órgão gestor⁴⁷⁶. Em contraposição a essa visão, um interlocutor destacou a imagem que a população norte americana comumente tem dos seus parques nacionais, que cumprem um papel patriótico: “Nos EUA, visitar alguns parques é praticamente um dever civil” (Entrevista 8). As campanhas de uso público reforçam a noção de seu parque e promovem um amplo programa de atividades de visitação, interpretação ambiental e voluntariado. O *Havai'i Volcanoes National Park*, por exemplo – visitado pela pesquisadora em setembro de 2016 – contava, na ocasião, com mais de 800 voluntários atuantes. O incentivo a programas desse tipo vem sendo uma tendência no debate internacional sobre conservação da natureza, pelo potencial de enriquecimento da experiência da visitação e de agregação de valor cultural às áreas protegidas.

Ampliar a noção de uso público nas áreas protegidas brasileiras – ainda limitada a atividades convencionais de recreação – poderia contribuir para gerar outras possibilidades de experiências na natureza, que valorizassem também os seus aspectos simbólicos e culturais, de forma integrada. Nessa direção, vivências associadas a uma espiritualidade ecológica – que estimulam a contemplação e a reflexividade – vem sendo vistas no debate internacional sobre AP, como abordado anteriormente, como uma grande contribuição para a transmissão de significados mais profundos e sentimentos de pertencimento com relação à natureza e a importância da sua conservação.

Alguns locais visitados pela pesquisadora ilustram como a incorporação dessas premissas na gestão das áreas protegidas pode não apenas contribuir para manter o uso público, como também agregar mais valor à visitação. Na Colômbia, a caminhada de seis dias até a *Ciudad Perdida* – um importante sítio arqueológico indígena no Parque Nacional da Sierra Nevada de Santa Marta –, por exemplo, é coordenada pelos indígenas em parceria com agências turísticas locais e recebe excursionistas de diversos países. Na Laguna Guatavita, um parque nos arredores de Bogotá, toda a visitação é guiada a partir de uma interpretação dos significados cosmológicos do local para os povos ancestrais que tinham esse local como um importante sítio sagrado, reverenciado ainda na atualidade por diversas tradições.

Diversos autores ressaltam, no entanto, que essas estratégias que buscam uma integração e compatibilização da conservação da natureza com os valores culturais e interesses dos grupos sociais são passíveis de serem implementadas somente a partir do estabelecimento

⁴⁷⁶ Não raro também se remete aos gestores dessas áreas como “coronéis dos parques”, como destacou uma interlocutora do ICMBio (Entrevista 12).

de um verdadeiro diálogo com esses grupos sociais, tendo o respeito às suas crenças e tradições como um pressuposto.

Demandas de grupos sociais pela criação de parques ou outras categorias de UC com a finalidade de proteger áreas de uso religioso/espiritual podem contribuir para ampliar e complementar os sistemas de áreas protegidas formais, particularmente nos âmbitos municipais e estaduais. É interessante destacar que também a categoria Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) pode ser aplicada nesses contextos – a exemplo da RPPN Santuário do Caraça/MG – para áreas sob domínio privado. Mas para que essas estratégias se tornem possíveis – tanto de gestão dos SNS nas AP instituídas, como a criação de novas AP contemplando esses espaços –, é imprescindível que os desafios elencados anteriormente sejam equacionados.

Esses são alguns exemplos de como a gestão das AP pode incluir outros modelos de percepção da natureza e diferentes formas de conexão com o mundo natural, que se propõem a promover não apenas *visitação*, mas também *vivências* do/no lugar. De forma genérica, o termo vivência remete ao conhecimento adquirido a partir de uma experiência mais profunda de contato com uma dada realidade, de forma a deixar marcas na vida de um indivíduo. Ou seja, algo que vai além do aprendizado produzido a partir da informação e gera também significados emocionais. Há um amplo debate sobre a definição desse termo, que é um conceito chave para a psicologia, nas suas várias correntes teóricas. Contudo, para os propósitos desta tese, um depoimento de uma conversa informal presenciada pela pesquisadora ilustra perfeitamente a ideia que se quer contemplar: “Vivência é algo que não se ensina. É igual eu te dar um livro e dizer ‘lê aí que você vai entender o gosto da laranja’. Não dá. Você só entende se sentir”.

Na literatura internacional, essas noções vêm sendo consideradas como *meaningful nature experiences* – ou experiências significativas de natureza – definidas por Zylstra (2014) como experiências não comuns com/na natureza que são particularmente profundas, significativas, afetivas e difíceis de descrever completamente. Para esse autor, elas envolvem contextos pessoais de maior sensibilidade sensorial ou percepções não-comuns que provocam sensações emocionais – de admiração, espanto, maravilha, unicidade, interconectividade e interdependência.

Estas, por sua vez, despertam respostas no nível da consciência (*consciousness awakening*), alterando de forma significativa a compreensão de mundo e do nosso papel como seres humanos e motivando o comprometimento pessoal com mudanças positivas. Podem ser evocadas pela proximidade com animais selvagens, pelo vislumbre de paisagens de grande beleza cênica e de fenômenos naturais inesperados ou, ainda, emergir como resultado de

práticas espirituais e religiosas (ZYLSTRA, 2014). A reconexão com a natureza por sua vez, pode ser definida como um estado estável de consciência que compreende aspectos cognitivos, afetivos e experienciais que refletem, através de atitudes e comportamentos consistentes, a percepção da inter-relação entre si e a natureza (adaptado de Zylstra *et al.*, 2014).

A ideia de vivência remete também à COM-vivência. Nesse sentido, se questiona como as UC do Brasil vêm vivendo-COM as populações locais a elas relacionadas? As fotografias da Figura 36, a seguir, ilustram esse debate, contrapondo placas de sinalização de dois parques nacionais – um na Austrália e outro no Brasil – que envolvem contextos semelhantes de sobreposição com territórios indígenas e, na sequência, imagens publicitárias de um *stand* do Serviço de Parques Nacionales Naturales da Colômbia.

FIGURA 36 – Placas indicativas de parques nacionais na Austrália, no Brasil e na Colômbia



a) *Uluru-Kata Tjuta National Park*, Austrália

b) Parque Nacional Histórico do Monte Pascoal/BA



c) Imagens do *Stand* do Serviço de Parques Nacionales Naturales no aeroporto de Bogotá, Colômbia (Fotos da autora)

Os dois parques ilustrados nas imagens anteriores têm SNS indígenas inseridos em seus territórios e possuem acordos legais firmados que reconhecem os direitos dos povos tradicionais sobre as áreas. Contudo enquanto no caso australiano essa situação aparece expressa nas placas

de sinalização da AP, indicando uma certa integração na sua gestão⁴⁷⁷, no caso brasileiro a imagem mostra que uma certa dicotomia entre o parque natural e o território cultural ainda prevalece. Em debate sobre essa questão, uma interlocutora do ICMBio indagou: “De onde vem esse *apartheid*? Por que a gente não consegue perceber o mundo do outro? Por que temos tanta dificuldade para lidar com outros universos culturais?” (Entrevista 19). E contrapõe a realidade brasileira com a de outros países da América Latina: “Eles falam com naturalidade do patrimônio cultural nas áreas protegidas. Aqui se tem muito medo de falar disso, é um tabu, é visto como perigoso” (Entrevista 19). De fato, as imagens do *stand* do *Servicio de Parques Nacionales Naturales da Colômbia* – um órgão análogo ao ICMBio –, no aeroporto da capital Bogotá, mostra que a divulgação feita sobre as áreas protegidas desse país valoriza também a sua contribuição para a preservação do patrimônio cultural.

No Brasil, entretanto, até onde foi possível pesquisar, não se tem estimativas da população total abrangida pelas UC, especialmente nas categorias de proteção integral. Considerando apenas o número de unidades com interface com terras indígenas e territórios de outras populações tradicionais, pode-se inferir que esse quantitativo seja significativo⁴⁷⁸. Assim, pode-se estimar que as unidades de conservação brasileiras sejam espaços representativos não apenas da diversidade natural do país, mas também da sua riqueza cultural. Essa dimensão, no entanto, permanece velada no âmbito dos órgãos da administração pública e a articulação entre políticas do patrimônio cultural e de conservação da natureza é ainda incipiente.

No âmbito das políticas de proteção da natureza, é interessante registrar que somente a legislação referente a cavernas reforça a relevância social dessas áreas. A Constituição Federal de 1988 as reconhece como bens culturais da União. Além disso, aquelas de importância histórico-cultural são consideradas como de relevância máxima para proteção, não sendo passíveis de licenciamento para a implantação de empreendimentos que impliquem na sua descaracterização⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ Esse parque nacional foi nomeado inicialmente como *Ayres Rock* e sua denominação foi alterada em reconhecimento à ancestralidade indígena na região.

⁴⁷⁸ Na esfera federal, o ICMBio registra 75 UC com interface com terras indígenas. Um levantamento realizado pelo MMA, em 2016, indicou que essa situação também ocorre em pelo menos 110 UC estaduais ou municipais.

⁴⁷⁹ Decreto N°. 6.640, de 2008 e Instrução Normativa MMA N°. 02, de 2009.

No contexto brasileiro, diversos autores e interlocutores vêm destacando que as crescentes ameaças aos direitos constitucionais indígenas no país⁴⁸⁰ também afetam as unidades de conservação. Alguns projetos de lei que tramitam no Congresso Nacional propõem mudanças nos ritos jurídicos de criação dessas áreas, o que vem sendo considerado como um potencial entrave à futura instituição de novas UC, bem como para a manutenção daquelas existentes⁴⁸¹. É relevante destacar que, enquanto o movimento conservacionista foca suas atenções na polêmica das sobreposições entre UC e TI, a maior parte das mudanças de limites ou de categoria das UC no Brasil foi motivada por demandas de implementação de grandes empreendimentos - um total de 93 áreas entre 1981 e 2012, de acordo com Bernard *et al.* (2014).

Diante desse cenário, a aliança entre os movimentos ambientalista e indigenista vem representando um caminho imprescindível para fazer frente a ameaças muito maiores e mais violentas. Nessa direção, é fundamental que se comece a olhar para a diversidade cultural representada nas unidades de conservação, tanto de uso sustentável como de proteção integral, também como parte do patrimônio a ser protegido e valorizado. Mas o que nos falta, no Brasil, para avançar em direção a estratégias de gestão das áreas protegidas que tenha uma perspectiva mais integradora entre natureza e cultura?

O Brasil vem sendo um dos países de maior destaque no debate ambiental em nível mundial. Não somente porque concentra uma importante parcela da diversidade biológica global ou pelo número e extensão de áreas protegidas do seu território, mas também por ter sediado importantes eventos mundiais, como as Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (ECO 92 e Rio +20), e pelo papel decisivo na definição e aprovação de acordos internacionais de grande relevância no debate ambiental. Contudo, o país também se coloca em uma posição paradoxal, particularmente no debate sobre a importância dos povos e populações tradicionais para a conservação da natureza, algo que vem sendo destacado em vários instrumentos normativos globais dos quais o Brasil é signatário⁴⁸².

⁴⁸⁰ Com a paralisação dos processos de demarcação de novas TI, criminalização de lideranças, sucateamento dos órgãos de assistência e de implementação das políticas indigenistas, desassistência nas áreas da saúde e da educação, entre outros.

⁴⁸¹ A exemplo da Proposta de Emenda à Constituição Federal (PEC) N.º. 215, de 2000, que transfere do Poder Executivo para o Legislativo a competência de decidir sobre essas questões; e o Projeto de Lei N.º. 16.010, de 1996, que visa regulamentar a exploração mineral em TI e limitar a área máxima do Estado que pode ser destinada à instituição de UC ou TI; entre outros.

⁴⁸² Destaca-se, nesse sentido, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais (OIT, 1989); a Convenção da Diversidade Biológica (CDB, 1998); e a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP, 2007).

Os compromissos referendados na Promessa de Sidney – resultante dos pactos firmados no último Congresso Mundial de Parques realizado pela IUCN, em 2014 –, por exemplo, na avaliação de um dos interlocutores da pesquisa, traz “uma visão de mundo muito mais avançada do que a que tem predominado no Brasil sobre UC e povos tradicionais” (Entrevista 17). Nesse sentido, é relevante destacar que poucos servidores da administração pública federal tiveram oportunidade de participar de eventos internacionais, o que explica, em parte, a baixa articulação da gestão pública no Brasil com esse debate mais amplo.

Nessa mesma direção, conforme chamou a atenção a interlocutora do IPHAN (Entrevista 22), também as convenções e declarações ratificadas pelo Brasil no âmbito das políticas de proteção do patrimônio cultural – como a *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* (UNESCO, 2001), a *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (UNESCO, 2003) e a *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais* (UNESCO, 2005) –, são ainda pouco conhecidas e utilizadas no debate sobre proteção da natureza.

É importante ressaltar que esses compromissos internacionais assumidos pelo governo brasileiro não se restringem à atribuição de uma ou outra instituição da administração federal. São diretrizes que devem se refletir na atuação de todos os órgãos de Estado, independentemente da sua competência setorial. Assim, há todo um arcabouço jurídico a ser seguido pelos órgãos ambientais no Brasil que reforça essa perspectiva do respeito aos direitos dos povos tradicionais e a valorização dos seus conhecimentos na conservação da natureza. Ainda é grande, entretanto, o desafio de institucionalização dessas políticas em ações concretas em prol da manutenção e promoção da diversidade biocultural.

Mas é preciso que alguém comece!

As brisas de uma mudança na perspectiva de gestão das áreas protegidas no Brasil já se fazem sentir, ainda que suavemente, em algumas experiências e iniciativas realizadas no âmbito da gestão pública que vêm mostrando as potencialidades da parceria com os movimentos sociais, desbravando os caminhos rumo a um novo paradigma de conservação da natureza. São apresentados, a seguir, exemplos que ilustram essa trajetória, particularmente alguns casos de UC que envolvem valores culturais e espirituais da natureza e a presença de *sítios naturais sagrados*.

6.5 HOPE SPOTS⁴⁸³: DESBRAVADORES DO NOVO PARADIGMA DA CONSERVAÇÃO

“Qual é a melhor forma de entrar no território indígena?”

“De calção!”

Assim teve início uma conversa de um servidor do ICMBIO com um antropólogo da FUNAI sobre as estratégias possíveis para promover uma aproximação da equipe de gestão do PARNA do Pico da Neblina/AM com o Povo *Yanomami*, que têm ali o seu território. De acordo com o relato, o diálogo ocorreu algum tempo depois de um evento onde uma liderança indígena ameaçou o servidor apontando um facão para o seu rosto, em uma exemplificação dramática da tensão existente entre o grupo social e o órgão governamental com relação à gestão dessa área. E foi assim, *de calção* – sem armamento, sem colete de fiscalização e sem reforço da Polícia Federal – que esse servidor se embrenhou, no período subsequente, pelos rios e serras desse *parque indígena* munido, segundo o seu depoimento, somente de “cara, coragem e boa vontade”⁴⁸⁴.

Dessa iniciativa resultou a formação do Conselho Consultivo da UC, a elaboração de um plano de gestão ambiental e territorial da TI e diversas outras ações desenvolvidas em parceria com os indígenas, em um esforço colaborativo também da FUNAI com o ICMBio. Superando “ranços e divergências históricas”, foi possível avançar em uma lógica de gestão que propõem alterar a visão de *dupla afetação* enquanto problema jurídico e administrativo de conflito de interesses, para uma inovadora concepção de *dupla proteção* – que busca a convergência dos instrumentos de manejo e a potencialização dos aspectos positivos de cada categoria de ordenamento do território.

Nessa direção, é pertinente esclarecer que as UC contemplam alguns instrumentos de gestão que as TI não dispõem, como a definição de uma zona de amortecimento – uma faixa territorial no entorno da unidade, sujeita a regras e restrições quanto à implementação de empreendimentos para evitar impactos na sua área. Além disso, nas UC o subsolo também é objeto de proteção, o que não acontece nas TI e nas UC (de acordo com a categoria), também se prevê a implantação de programas de visitação turística.

A gestão do PARNA do Pico da Neblina ainda é desafiadora e há muitas questões a serem equacionadas, mas esta UC pode ser considerada como um exemplo positivo de

⁴⁸³ Uma analogia ao termo *hot spots*, usual no discurso conservacionista para se referir a locais de alta relevância biológica. O termo é aqui utilizado em uma alusão a lugares que desenvolvem iniciativas inspiradoras quanto à possibilidade de repensar e transformar os paradigmas instituídos na conservação da natureza, emanando, assim, uma mensagem de esperança de um outro modelo possível que alie natureza e cultura.

⁴⁸⁴ Comunicação pessoal de Flávio Bocarde, servidor do ICMBio e chefe do PARNA do Pico da Neblina, na ocasião.

construção de gestão colaborativa a partir de iniciativas simples de servidores que literalmente *se despiram* dos seus pré-conceitos e da empáfia institucional, se dispondo a dialogar e tentar entender o ponto de vista do outro, em um exercício de alteridade, conforme ilustra a Figura 37, a seguir.

FIGURA 37 – Servidores da FUNAI e do ICMBio “vestidos” para atividades no Parque Nacional do Pico da Neblina/AM junto aos *Yanomami* (Foto cedida por Flávio Bocarde)



A iniciativa conjunta mais recente desenvolvida nessa área, conforme abordado anteriormente, vem sendo a construção de um plano de etnoturismo para a visita no Pico da Neblina, protagonizado pelos *Yanomami*⁴⁸⁵. Mas ainda perdura uma dúvida na equipe envolvida com o caso quanto ao reconhecimento formal da atividade pela administração central do ICMBio, onde, de acordo com os relatos, se questiona a legalidade desse tipo de ação, considerando que a área consiste em uma categoria de proteção integral, cuja presença de populações humanas de residentes não seria permitida.

Semelhante a esse caso, de acordo com o coordenador geral de Gestão Socioambiental do ICMBio, existem diversas iniciativas sendo realizadas em outras UC federais que, ao buscarem a construção de um caminho de parceria com as populações locais, permanecem de

⁴⁸⁵ Um registro em vídeo da Expedição *Yaripo*, realizada como etapa inicial do projeto de ecoturismo *Yanomami* pode ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=O-RWHj7sGCw>, acesso em: mar./2017.

certa forma veladas no âmbito da administração central: “É incrível como muitas ações socioambientais têm que ser construídas na clandestinidade”, relata. “Às vezes temos que trabalhar nas sombras para não sermos podados” (Entrevista 21). Uma forma de atuação que esse interlocutor denominou de *estratégia de trincheira*, ou seja, de não chamar a atenção sobre determinadas ações, dependendo do contexto político-institucional, para que elas não sejam boicotadas. Assim, entre a resistência à inovação e acusações de ilegalidade, o socioambientalismo na gestão das áreas protegidas vem sendo construído, muitas vezes, nos interstícios da ação institucional formal. Este parece ser um elemento importante nesse debate, conforme se argumenta a seguir.

6.5.1 O socioambientalismo de trincheira

É interessante perceber como a visão de que os povos indígenas e outras populações tradicionais residentes em territórios que se sobrepõem a UC de proteção integral ali estão em desacordo com a categoria permeia até mesmo os setores do ICMBio que têm como atribuição construir uma leitura transversal desses casos buscando compatibilizar a legislação ambiental e social. O conceito de *interfaces territoriais*, por exemplo, que vem sendo adotado em substituição ao termo *conflitos* no ICMBio (proposto pelo setor responsável, a Coordenação de Gestão de Conflitos de Sobreposição Territorial – COGCOT) foi definido como “quando existem populações tradicionais, comunidades quilombolas, povos indígenas, agricultores familiares ou assentados da reforma agrária, que residem, usam recursos naturais ou utilizam a UC como via de acesso, em desacordo com a categoria ou instrumentos de gestão da Unidade” (MADEIRA *et al.*, 2015 – grifo nosso). Assim, apesar do termo *interface* ter uma conotação menos negativa do que *conflito*, a definição do conceito reproduziu a perspectiva de incompatibilidade das sobreposições entre UC e territórios de povos tradicionais.

Isso advém, por um lado, de uma forte resistência que ainda se observa na gestão pública ambiental a se reconhecer as terras indígenas, os territórios quilombolas e as áreas de outras populações tradicionais como categorias de áreas protegidas, conforme preconiza o Plano Nacional Estratégico de Áreas Protegidas – PNAP e diversas recomendações internacionais⁴⁸⁶. A argumentação sobre a *ilegalidade de iniciativas envolvendo populações locais* nas UC de proteção integral, entretanto, parece estar assentada em um único ponto-chave, que é a definição legal dada no Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC.

⁴⁸⁶ As terras indígenas e territórios quilombolas, por exemplo, não são ainda comumente contempladas nos mosaicos de áreas protegidas instituídos, uma demanda que vem sendo reafirmada pelos movimentos sociais em diversos eventos.

De acordo com essa lei, *proteção integral* consiste na “manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitindo apenas o uso indireto dos seus atributos naturais” (BRASIL, 2000, Artigo 2º). Mas o objetivo das UC de proteção integral, por outro lado, admite excepcionalidades ao uso indireto em UC dessas categorias. No Artigo 7º se estabelece que “O objetivo básico das unidades de proteção integral é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos nesta Lei” (grifo nosso).

Essa prerrogativa vem sendo aplicada nas UC federais em uma série de situações, garantindo a manutenção, por exemplo, de estruturas de utilidade pública (como estradas, barragens, centros de captação de água, antenas, linhas de transmissão, entre outros); equipamentos de infraestrutura voltados para o turismo (inclusive hotéis de grande porte) e até mesmo conjuntos de casas residenciais utilizados pelos servidores do órgão nos limites dessas áreas, mesmo naquelas categorias mais restritivas.

Considerando o texto da própria lei, essa mesma prerrogativa também poderia ser aplicada quando da presença de povos tradicionais nas UC de proteção integral, particularmente com o artigo 42 – que trata das populações tradicionais – e o 57 – que aborda a questão indígena. Na perspectiva da análise adotada nesta tese, essa leitura representaria uma possibilidade de integração dos instrumentos legais que incidem sobre áreas de sobreposição entre UC e territórios de povos tradicionais, de forma coadunada com as recomendações internacionais aprovadas e inclusive pelo comitê brasileiro – nos congressos promovidos pela IUCN⁴⁸⁷ e das decisões tomadas no âmbito da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), da qual o Brasil é signatário.

Argumenta-se que, a partir do momento que algum dispositivo legal reconhece a legitimidade da ocupação das populações que habitam em um dado território anteriormente à instituição da UC, a implantação de ações junto a esses grupos visando um melhor manejo da área na lógica de uma *dupla proteção* estaria plenamente de acordo com o que a Lei do SNUC prevê para esses casos. Esse reconhecimento da população local que reside no território, por sua vez, deveria ser explicitado nos próprios instrumentos de criação e gestão das UC (no seu decreto de criação, no conselho, no plano de manejo, em termos de compromisso, entre outros); das terras indígenas (decretos de homologação, planos de gestão, acordos de administração conjunta); ou, ainda, via outras ferramentas que vêm sendo propostas no âmbito internacional,

⁴⁸⁷ Os documentos mais recentes da IUCN consideram que o nível de restrição da categoria de área protegida deve corresponder à forma predominante de manejo de 80% do seu território, e não da sua totalidade.

pouco usuais no Brasil – como as *Indigenous peoples and community conserved territories and areas* (ICCA).

Assim, uma outra leitura possível do SNUC seria que as UC de proteção integral permitem somente o uso indireto dos recursos naturais por parte da sociedade em geral, mas admitem o uso direto por povos tradicionais que habitam esses territórios anteriormente à sua instituição formal. Essa perspectiva é corroborada por alguns artigos dessa própria lei, que incluem como objetivo e/ou diretriz do sistema de UC a proteção dos recursos necessários à subsistência de populações tradicionais, o respeito e a valorização dos seus conhecimentos, a sua promoção social e econômica e a participação efetiva na implementação e gestão das UC (BRASIL, 2000, Artigos 4º e 5º).

Polêmicas quanto à legalidade de iniciativas como a do etnoturismo indígena no PARNA do Pico da Neblina parecem ser criadas mais por dogmas legalistas resultantes de uma interpretação fragmentada do SNUC do que por um real fundamento legislativo. Pois a partir de uma perspectiva mais ampla de conservação da natureza, ações como essa não tratam somente de proteger as UC da sociedade, mas de avançar na perspectiva de co-responsabilidade e de colaboração, ou seja, de uma gestão feita *com* a sociedade e *para* o seu benefício.

Cabe lembrar também, nessa reflexão, que a legislação brasileira prevê a possibilidade de gestão compartilhada de UC com a sociedade civil. Esse instrumento vem sendo utilizado no país – ainda de forma incipiente – somente com a perspectiva de celebração de parcerias com organizações não governamentais ambientalistas. Em outros países, no entanto, se tem avançado na aplicação desse instrumento em colaboração também com organizações dos movimentos sociais que representam populações residentes nas áreas protegidas.

Além do Pico da Neblina, também o PARNA do Monte Roraima/RR pode ser mencionado como exemplo positivo de gestão pactuada entre o ICMBio e os indígenas. O processo de formação do seu Conselho Consultivo ocorreu após um longo período de contestação da existência da UC pelos povos da região, em função de desavenças durante o processo de homologação da TI Raposa Serra do Sol, que se sobrepõe à UC.

Reconhecendo a Assembleia do Conselho do Povo Indígena *Ingarikó* (COPING) como instância deliberativa para os assuntos relacionados ao cotidiano das comunidades, a portaria que institui o Conselho desse parque estabeleceu um arranjo inédito no âmbito das UC federais, legitimando e valorizando o protagonismo indígena na tomada de decisão⁴⁸⁸. Conforme exposto

⁴⁸⁸ O Conselho do PARNA do Monte Roraima foi instituído pela Portaria ICMBio Nº. 73, de 2012. Um panorama geral desse contexto é apresentado em Fernandes-Pinto e Irving (2015b).

anteriormente, diversas montanhas do parque representam *sítios naturais sagrados* indígenas e o respeito a essas áreas e aos seus valores espirituais vem sendo uma demanda constante dos grupos sociais, reforçada como um compromisso na sua gestão.

É interessante observar que tanto nos exemplos positivos de integração de valores culturais à gestão das UC, como nos negativos na relação do órgão governamental com a população local, a atuação do gestor de uma determinada área e suas convicções pessoais parece ser o fator determinante quanto à perspectiva de gestão adotada. Uma ideia que reforça a noção da *influência da personalidade* na administração pública, conforme expresso por Faleiro (2005).

Esse processo também pode ser exemplificado na participação do ICMBio na construção da *Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas* (PNGATI). Sobre o início dessa articulação, em 2009, uma liderança indígena entrevistada relatou que prevalecia a desconfiança com relação aos interesses dos servidores que começaram a participar do grupo de trabalho (GT): “Quando vimos o pessoal do ICMBio chegando ali na FUNAI para participar do GT da PNGATI foi estranho. A gente via o ICMBio como inimigo. O que é que eles poderiam querer ali?” (Entrevista 11).

Segundo esse depoimento, a participação da equipe do ICMBio no GT, no entanto, surpreendeu os indígenas pela postura de diálogo franco e aberto mantida pelos servidores. Assim, de *inimigo*, o ICMBio (ou pelo menos aqueles representantes) passou a aliado na defesa dos direitos dos povos tradicionais e na implementação dessa política. O ICMBio contribuiu com a elaboração de planos de gestão ambiental e territorial em diversas áreas e na execução de módulos de formação para essa atuação – que envolveram tanto servidores dos órgãos públicos (FUNAI e ICMBio) como indígenas. Para um interlocutor da coordenação de gestão de conflitos do ICMBio, essa participação direta dos servidores na implementação da PNGATI contribuiu em muito para ampliar o diálogo e os entendimentos conjuntos com a FUNAI acerca das tratativas a serem adotadas nos casos de sobreposições entre UC e TI⁴⁸⁹.

Além disso, também foi emblemático para os indígenas que uma parte das capacitações do projeto tenha sido realizada na Academia Nacional de Biodiversidade (ACADEBIO), segundo o relato, o “quartel-general do ICMBio” (Entrevista 21)⁴⁹⁰. A lógica dialógica da construção desses processos formativos foi outro aspecto destacado nos depoimentos, por favorecer a construção de uma relação de confiança e de aprendizado mútuo: “Não são só eles

⁴⁸⁹ Outro exemplo positivo nessa mesma direção foram os cursos para gestão integrada no sul do Amazonas, realizados em parceria com o Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) e envolvendo a FUNAI, o ICMBio e lideranças indígenas e extrativistas, nos anos de 2015 e 2016.

⁴⁹⁰ Centro de treinamento do ICMBio em Iperó/SP.

que aprendem com a gente, nós também aprendemos com eles”, diz um interlocutor (Entrevista 21). Diversos entrevistados reforçaram a importância dos espaços de formação enquanto *lugares de encontro* entre diferentes racionalidades como fundamentais para as mudanças de paradigmas em curso na gestão pública, considerando que “o encontro transforma, porque a verdade atinge o outro”. Os depoimentos indicam a necessidade de que atores da gestão pública *aprendam a aprender* com outros conhecimentos, considerando-os tão válidos quanto os técnico-científicos – uma perspectiva que inclui tornar o *diálogo de saberes* não apenas um compromisso, mas verdadeiramente uma prática na gestão das áreas protegidas⁴⁹¹.

A mudança da relação do Estado com parcelas discriminadas, minoritárias e vulneráveis da sociedade depende, entretanto, de acordo com a argumentação defendida na 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, “da identificação crítica e contínua de como relações de dominação, de supremacia racial, de violência institucionalizada ou de negação de outros mundos possíveis se mantêm ou se tornam algo aceito como normal” (BARRETO, *et al.*, 2015, p.4). Os exemplos apresentados anteriormente, ainda que pontuais, refletem possibilidades concretas que emergem do esforço de descolonização do saber e do poder, uma perspectiva que implica em reconhecer que o pensamento tradicional dos povos originários tem o mesmo grau de importância do pensamento ocidental; que os indígenas têm autonomia para decidir sobre os seus desafios do presente e projetos de futuro e, com base nesses pressupostos, construir novas formas de relacionamento entre o Estado e os povos (BARRETO *et al.*, 2015).

Em meio a esse debate, os *sítios naturais sagrados*, como “fontes de memória e de poderes espirituais responsáveis pela reprodução da vida”, assumem uma importância central na luta dos povos não apenas por seus direitos culturais e territoriais, mas também por um mundo mais equilibrado. O que guardiões desses lugares parecem tentar nos dizer, como reforçou Scolfaro (2016, p.238), relatando a experiência de mapeamento de lugares sagrados do Povo *Tukano* no Alto Rio Negro,

[...] é que memória, história e as práticas xamânicas são aquilo que garante não apenas a existência dos grupos enquanto coletivos diferenciados, mas também é o que garante o equilíbrio do mundo e da vida em geral: os ciclos ecológicos, a vitalidade dos peixes e animais de caça, o controle das enfermidades.

⁴⁹¹ Na academia essa perspectiva é defendida, por exemplo, por áreas do conhecimento denominadas de Etnociências (como a Etnoecologia e a Etnobiologia) que buscam penetrar no universo nativo e valorizar o conhecimento tradicional efetivamente como uma ciência, complementar ao conhecimento científico (HANAZAKI, 2002).

Nessa direção, completa a autora que “Em tempos de crise ambiental e megaempreendimentos na Amazônia, seria bom começar a levar a sério o que dizem os índios” (SCOLFARO, 2016, p.238). Esse parece ser, por fim, um dos recados mais importantes que as iniciativas aqui mencionadas vêm se esforçando por transmitir – para além da reflexão, um convite à ação.

6.5.2 Por uma conservação com coração

Os exemplos apresentados na tese remetem a uma reflexão crítica sobre a ênfase das estratégias de conservação na *biodiversidade*, o que é apontado por alguns interlocutores como uma das razões para o distanciamento da gestão das áreas protegidas da sua dimensão cultural. Conforme abordado anteriormente, vem predominando, na administração pública um discurso cientificista que descreve as áreas protegidas unicamente em função de suas feições morfológicas, tipos vegetacionais e listas de ocorrência de espécies da fauna e da flora – ressaltando-se aquelas raras, endêmicas e/ou ameaçadas de extinção. Como consequência do predomínio dessa abordagem, as UC passaram a ser vistas como espaços *desumanizados*, ou seja, destituídos da sua face social – espaços sem memória, desconectados do território mais amplo e da sociedade envolvente.

Maffi e Woodley (2010) também consideram que o foco da conservação direcionado predominantemente para a diversidade biológica (ou biodiversidade) vem gerando um desequilíbrio, particularmente nos trópicos. Os autores argumentam que essa ênfase nos aspectos biológicos relegou os seres humanos em geral – mas principalmente os povos indígenas que interagem diretamente com essas áreas e, em muitos casos, contribuem para proteger e regenerar a sua diversidade biológica – para um lugar simbólico. O conceito de *diversidade biocultural* busca corrigir o papel subordinado que a cultura e o conhecimento tradicional têm desempenhado no mundo da conservação.

No Brasil, as iniciativas de comunicação e interpretação ambiental nas UC ainda são escassas. Quando existem programas com essa finalidade, há uma tendência de se focar no cenário pessimista e se usar argumentos racionais. Para Fernando Meirelles (2015)⁴⁹², há uma necessidade premente de que se desenvolva uma maneira de comunicar melhor a temática ambiental, de forma envolvente e criativa, buscando o uso de novas linguagens que tornem o discurso conservacionista atraente para o grande público. Nessa direção, o palestrante reforça

⁴⁹² Em uma palestra realizada durante o VIII Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação (CBUC), realizado em Curitiba, em outubro de 2015.

que “O que transforma as pessoas é o recado emocional [...] é o sentir no corpo, no coração, em tudo”.

Por essa perspectiva, o discurso eminentemente *biologizado* da natureza seria insuficiente para sensibilizar a sociedade para a importância das áreas protegidas e da sua conservação porque não é capaz de *emocionar*. Boff (1999, p.22) reforça, nessa mesma direção, a importância de se transcender a lógica da transmissão de informações por meio de conceitos abstratos e frios que “não conseguem traduzir as cores da realidade”, para a formulação de abordagens criativas que possibilitem promover o reencantamento da natureza a partir de elementos que estimulem a imaginação humana.

Uma perspectiva também reforçada na Psicologia Social por Moscovici (2007), que argumenta que o simples discurso de respeito e proteção de recursos naturais não é suficiente para sensibilizar a sociedade para a importância desse debate, sendo necessário resgatar a *mística da natureza* que subjaz à atitude ecológica. A ideia de encanto, nesse contexto, não tem um sentido de “sortilégio ou feitiço”, e sim de “maravilha, sedução e enlevo” (ASSUNÇÃO, 2010, p.177). Não se trata também de excluir uma coisa em favor da outra, e sim de promover uma coexistência dessa *perspectiva reencantada* com a técnica e a ciência, visando sempre um crescente aperfeiçoamento das estratégias de conservação.

Mas como mobilizar emoções positivas e gerar experiências memoráveis na natureza?

Para Boff (1999, p.84-88), é “o sentimento, a capacidade de emocionar-se, de envolver-se, de afetar e de sentir-se afetado” que difere o ser humano das máquinas. Não é o *logos* – a dimensão da razão e das estruturas de compreensão –, mas o *pathos* – a dimensão do sentimento – que nos faz sensíveis à realidade a nossa volta. Segundo o autor, “Construímos o mundo a partir de laços afetivos”. São esses laços que tornam as pessoas e as situações preciosas e portadoras de valor, de forma que “Somente aquilo que passou por uma emoção, que evocou um sentimento profundo e provocou cuidado em nós, deixa marcas indeléveis e permanece definitivamente”. É nesse sentido que a reflexão acadêmica contemporânea vem resgatando, gradualmente, a importância da ternura, da compaixão e do cuidado.

Em termos práticos, para Boff (1999), urge desenvolvermos a dimensão *anima* – conceder direito de cidadania à nossa capacidade de sentir o outro, de ter compaixão por todos os seres (humanos ou não) e de seguir mais a lógica do coração, da cordialidade e da gentileza do que a da conquista e do uso utilitário do mundo a nossa volta. Esse seria fundamentalmente o antídoto para a crise planetária contemporânea: um modo de ser que resgate a nossa humanidade mais essencial.

Aplicando esses princípios à gestão das áreas protegidas, autores como Mallarach (2015), vem defendendo que os argumentos em prol da conservação da natureza não devem deixar de ser racionais, mas as mensagens e a linguagem utilizada deveriam abarcar todas as faculdades humanas, incluindo as emocionais e espirituais. Recomenda-se, assim, buscar métodos mais atrativos e integradores, que conectem a perspectiva da conservação com valores humanos mais profundos.

É interessante observar que a sacralidade da natureza fazia parte da visão que motivou o surgimento das áreas protegidas mundialmente. Henry David Thoreau (1817–1862), por exemplo – pensador naturalista que teve grande influência na instauração do movimento de criação das AP nos Estados Unidos da América – é considerado também um dos precursores da ecologia espiritual no mundo. Um de seus escritos mais famosos, a obra *Walden* ou *A Vida nos Bosques* (original de 1854) – onde ele descreve a experiência de morar na floresta como forma de *viver deliberadamente* e questiona a sociedade capitalista da época – se tornou um referencial para a Ecologia. Esses valores, depois de mais de um século de aparente esquecimento, começam gradativamente a reaparecer no discurso conservacionista da contemporaneidade.

Entre as grandes organizações internacionais dedicadas à conservação da natureza, também é crescente o interesse pela espiritualidade ecológica. São indicadores deste fato as resoluções e recomendações aprovadas em conferências e simpósios internacionais realizados na última década (abordadas no Capítulo 3); os grupos de trabalho instituídos no âmbito de diversas sociedades científicas para tratar dessas questões (como o *Cultural and Spiritual Values of Protected Areas Specialist Group* – CSVPA/IUCN e o *Religion and Conservation Biology Working Group*⁴⁹³); a publicação de manuais e diretrizes para a salvaguarda de *sítios naturais sagrados*, para preservação do patrimônio intangível nas áreas protegidas e para orientar a integração dos valores culturais e espirituais nas estratégias de conservação da natureza (MALLARACH, COMAS, ARMAS, 2012).

Como ilustrado na Figura 38 – que representa o despertar de um sítio sagrado nas paisagens ancestrais do Havaí –, os valores culturais e espirituais da natureza oferecem um vasto arsenal de possibilidades para a gestão das áreas protegidas de trazer à tona a beleza, o encanto e a magia da natureza, perceptíveis igualmente aos olhos de crentes e descrentes.

⁴⁹³ Maiores informações em: <https://conbio.org/groups/working-groups/religion-and-conservation-biology>, acesso em: mar./2017.

FIGURA 38 – Pintura da coleção *Ancient Hawai'i* representando o despertar de um sítio sagrado (Autoria: Colin Anderson, Fonte: Rede Mundial de Computadores⁴⁹⁴)



Mas para que essa compreensão seja possível e aplicável na prática cotidiana, parece ser necessário primeiro que os gestores de áreas protegidas *despertem* a si mesmos para a sacralidade da natureza. Nessa direção, alguns interlocutores relataram que foi a partir de algum tipo de experiência pessoal que eles começaram a atentar para a importância dessa dimensão. Um trecho de uma entrevista realizada com um interlocutor do ICMBio sobre a sua experiência ao acompanhar uma expedição de jovens adventistas desbravadores em visita ao PARNA do Tumucumaque/AP ilustra essa argumentação:

A primeira vez que eu consegui fazer essa leitura do sagrado na paisagem foi com eles. Ao acompanhar eles eu de alguma forma entrei também naquela energia, nos cantos, na devoção à natureza. Foi uma coisa de *sentir* o que é sagrado, e não de *saber* o porquê é sagrado (Entrevista 21).

Essa ideia foi reforçada em algumas conversas informais realizadas com pesquisadores e especialistas na temática dos SNS que atuam no *Grupo de Trabalho Especial sobre Valores Culturais e Espirituais das Áreas Protegidas (CSVPA/IUCN)*⁴⁹⁵. Quando indagados sobre o que os levou a estudar esse tema, vários interlocutores afirmaram que foram momentos significativos e experiências marcantes vivenciadas em rituais e cerimônias com povos nativos que os fizeram perceber a dimensão do sagrado na natureza, tendo uma influência decisiva na

⁴⁹⁴ Disponível em: <https://www.behance.net/gallery/41074967/Ancient-Hawaii>, acesso em: mar.2017.

⁴⁹⁵ Em diálogos travados durante a participação no encontro dessa rede no *World Conservation Congress* do Havá, em 2016.

sua atuação profissional. “É tipo um despertar?”. “Sim. É *o despertar!*” (Entrevista 21). Pois conforme argumenta Geertz (2007, p.80), “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar”.

E quanto ao receio de que a abordagem desse tema venha a resultar em mais reivindicações de sobreposição territorial de terras indígenas com unidades de conservação? Não se pode negar que essa seja efetivamente uma possibilidade. Entretanto, conforme argumentado anteriormente, nem sempre há uma incompatibilidade entre a categoria de UC e os valores culturais e espirituais que esses povos atribuem a determinadas áreas. Em alguns contextos, o fato de um SNS indígena estar localizado no interior de uma UC pode inclusive ser um fator que favorece a sua preservação de impactos como a construção de grandes empreendimentos. Ou pode haver outras vantagens para o ordenamento do turismo e usos que possam interferir na sacralidade atribuída ao lugar.

Mas como os grupos sociais receberiam propostas como essas? Esse é um questionamento interessante a ser avaliado em pesquisas futuras, que investiguem a percepção de diferentes grupos sociais sobre essa problemática, o que não foi o objetivo desta tese. Mas a análise realizada permite inferir que uma construção como essa, em termos de políticas públicas, dependerá fundamentalmente da forma como se lida com os casos do presente e o fortalecimento de uma interlocução positiva com os povos tradicionais nessa direção. Alguns depoimentos aqui retratados trazem elementos que permitem *ousar a pensar* que essa pode ser uma perspectiva real. Ao ser indagada sobre isso, uma liderança indígena, por exemplo, respondeu: “Esse é o meu sonho!” (Entrevista 11).

Desenvolver um processo como esse, no entanto, envolve necessariamente uma ressignificação da própria história contada nas UC e a partir das UC – na atualidade ainda pautadas fortemente no ideário colonialista –, para abarcar o pluralismo da formação das identidades da *terra brasilis*. Para que a partir das UC as populações locais possam enxergar a sua história, o seu lugar no mundo, sua herança e sua memória e manifestar esses vínculos proporcionando uma apreensão disso também aos visitantes.

É em função dessa problemática complexa que se argumenta que os desafios que envolvem a integração dos SNS e seus valores culturais na gestão das áreas protegidas do Brasil não podem ser superados se forem mantidas na administração dessas áreas as mesmas lógicas e ideologias que criaram as condições para a existência desses problemas. Assim, a questão central desse debate não gira em torno de *propor novos instrumentos* para o reconhecimento dos SNS e dos valores culturais e espirituais da natureza que se somem ao arcabouço existente enquanto medidas paliativas para a mediação de conflitos. E sim de alcançar as reais causas da problemática, entendendo que, para uma mudança efetiva dessas realidades, é necessária uma

transformação mais profunda. A ecologia nos instiga a olhar para a situação planetária e agir pensando nas gerações futuras. O seu entrelaçamento com a espiritualidade, entretanto, nos desafia e convoca a refletir também sobre a qualidade dos seres humanos que queremos ser e deixar para o nosso planeta. Seria essa uma utopia? Para Eduardo Galeano, a utopia está no horizonte – “Eu sei perfeitamente que nunca a alcançarei”. Para que ela serve então? “Para caminhar!”⁴⁹⁶. E nos muitos trajetos por onde essa pesquisa nos conduziu, uma placa do Parque Nacional de *Tayrona* na Colômbia retrata a mensagem final que se almeja deixar com esta tese (Figura 39).

FIGURA 39 – Placa em trilha no Parque Nacional *Tayrona* em Santa Marta/Colômbia (Foto da autora)



“No interior do ser humano foi cortado o bosque da sua sensibilidade e secou o rio da esperança”. “Por isso é preciso”, antes de mais nada, “reflorestar o coração!”. Caminhemos, pois, cantando. Como exorta o Papa Francisco na *Encíclica Laudato Si*⁴⁹⁷, “Que as nossas lutas e a nossa preocupação por este planeta não nos tirem a alegria da esperança!”.



⁴⁹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9iqi1oaKvzs>, acesso em: mar./2017.

⁴⁹⁷ No capítulo final, intitulado *Para Além do Sol* (FRANCISCO, 2015, p. 66).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: REENCANTAR A NATUREZA NAS – E A PARTIR DAS – ÁREAS PROTEGIDAS

*Eis o meu segredo: só se vê bem com o coração.
O essencial é invisível aos olhos.
Os homens esqueceram essa verdade,
mas tu não a deves esquecer.
Tu te tornas eternamente responsável
por aquilo que TE cativas.
(Adaptado de Saint-Exupéry)*

Esta tese foi delineada com o objetivo de compreender como os *sítios naturais sagrados* e os valores culturais e espirituais a eles associados podem inspirar a reconexão entre sociedade e natureza e o papel das áreas protegidas em contribuir nessa direção. Para tanto, percorreu-se uma jornada que partiu da contextualização do debate internacional sobre o tema e de um mapeamento exploratório da diversidade desses sítios no país e do seu reconhecimento em políticas governamentais; até a ancoragem dessa discussão no contexto da administração pública, analisando-se os desafios para uma possível integração da dimensão do sagrado na gestão das áreas protegidas.

Conforme discutido ao longo da tese, a importância de se promover ações para o mapeamento e a salvaguarda de SNS vem sendo um tema de destaque em fóruns internacionais sobre políticas públicas, notadamente naqueles relacionados com estratégias de proteção da natureza. Na origem desse debate está o histórico de conflitos gerados na implantação de áreas protegidas sobre territórios de povos tradicionais. Assim, no início da discussão sobre essa temática, a centralidade do debate foi pautada no reconhecimento desse passivo e na afirmação da importância dos SNS e dos valores culturais e espirituais a eles associados para a conservação da biodiversidade.

No decorrer das últimas décadas, entretanto, novas percepções sobre a necessidade de integração das dimensões biológica e cultural vêm se fortalecendo, em políticas públicas de proteção da natureza, refletindo o reconhecimento internacional dos direitos dos povos indígenas e da importância de seus conhecimentos tradicionais para a conservação da biodiversidade. Os acordos firmados nos principais eventos mundiais com esse objetivo têm indicado a evolução do debate em curso, afirmando uma clara tendência para a incorporação dos *sítios naturais sagrados* aos sistemas oficiais de áreas protegidas.

Mas para que se possa avançar nessa direção, é essencial que sejam desenvolvidas estratégias inovadoras de gestão de áreas protegidas, capazes de integrar políticas públicas socioculturais e de proteção da natureza a iniciativas que busquem o fortalecimento de parcerias

entre a gestão pública e os grupos sociais envolvidos, contribuindo, assim, para a superação das tensões históricas mencionadas. É primordial considerar, ainda, que esse processo em construção em nível global, somente poderá ser bem-sucedido a partir do efetivo engajamento dos países onde a ocorrência de SNS é relevante – como o Brasil –, tanto para a aplicação das diretrizes internacionais na gestão dos sítios sagrados de seus territórios, como para a formulação de políticas públicas nacionais com esse objetivo.

Os resultados obtidos na tese revelam a recorrência dos SNS no território brasileiro e sua importância para diversos grupos sociais. Eles ocorrem em todas as regiões do país, abrangem uma grande diversidade de tipologias de elementos naturais e estão associados a variadas práticas e manifestações culturais, que podem implicar em diferentes impactos na conservação da natureza. Este representa um patrimônio em grande parte ainda desconhecido, vinculado à configuração das próprias identidades nacionais.

No levantamento realizado nesta tese foi observado que os SNS se expressam como um tema de estudo recente nas pesquisas científicas nacionais e que as informações sobre esse assunto estão dispersas e difusas em estudos de diferentes áreas de conhecimento e uma gama variada de fontes de referência. Nesse contexto, a estratégia de pesquisa colaborativa desenvolvida com a *REDE SNS Brasil* foi essencial para aprofundar o conhecimento e a reflexão sobre o tema, permitindo não somente ampliar o acesso a publicações sobre o assunto, como mobilizar uma rede de interlocutores para a difusão das investigações realizadas nesse sentido no Brasil. Essa iniciativa, ainda que embrionária, ilustra também a potencialidade desse tipo de metodologia – da formação de redes temáticas colaborativas – em pesquisas sociais, ainda pouco utilizada nas abordagens do sistema acadêmico convencional.

Considerando a riqueza socioambiental do país, presume-se que ainda há muito a ser desvendado sobre esse assunto. A expansão das fontes e estratégias de pesquisa tende certamente a revelar muitos outros SNS no Brasil, para além dos exemplos aqui apresentados. Isso é particularmente relevante no caso de sítios associados a povos indígenas e outras populações tradicionais, segmentos que parecem representar a principal lacuna na investigação acadêmica sobre o tema.

Diante desse contexto, parece essencial que se avance na construção de uma ação articulada de investigação e intervenção, aproximando grupos de pesquisa, agências governamentais e movimentos sociais, na busca de alianças que integrem diversas perspectivas de abordagem sobre o tema, encadeadas por uma meta comum de valorização da história e das identidades culturais da *terra brasilis*.

Nessa direção, é relevante que se busque criar um ambiente de suporte para o registro e a organização das informações sobre os SNS do Brasil, preferencialmente a partir de uma plataforma interativa *online*, com o apoio de alguma instituição governamental. Algumas iniciativas internacionais desenvolvidas nesse sentido – como a *Sacred Natural Sites Initiative* e o *Sacred Land Project* – podem inspirar a formulação de uma ferramenta similar, adaptada às necessidades e demandas do contexto nacional.

Para além do conhecimento técnico e científico, as informações obtidas nessa análise também expõem que os SNS no Brasil vêm sendo submetidos a diversos tipos de pressões e ameaças, enquanto as iniciativas de salvaguarda com foco nesses sítios, no plano das políticas públicas, são ainda limitadas a casos pontuais. O reconhecimento dessas áreas pelos órgãos governamentais é ainda incipiente frente à potencialidade do território brasileiro quanto à ocorrência de SNS e as iniciativas em andamento estão restritas à aplicação de instrumentos relacionados aos direitos culturais. Assim, apesar das inúmeras evidências da interface desse tema com estratégias de conservação da natureza, reflexões dessa ordem ainda são escassas nas pesquisas nacionais, tanto quantitativa como qualitativamente.

Ainda que a abordagem da temática dos SNS seja incipiente nas políticas públicas nacionais, a manifestação desse fenômeno é recorrente nas áreas protegidas e, particularmente, nas unidades de conservação (UC), com um destaque para a categoria dos parques nacionais. A pesquisa revela que as áreas protegidas estão relacionadas com múltiplas formas de manifestações religiosas de diversos grupos sociais e que a forma como esses usos são contemplados na sua gestão é variada e heterogênea. Esse representa, em geral, um contexto pouco conhecido e mapeado pelos órgãos que têm responsabilidade sobre a gestão de áreas protegidas na esfera da administração pública federal, onde somente alguns casos pontuais de conflito vem ganhando visibilidade.

No ICMBio, os casos emergentes envolvendo esses temas vêm sendo tratados de forma fragmentada e periférica, sem o embasamento em diretrizes ou uma visão mais ampla da sua importância para os grupos sociais envolvidos. Essa conjuntura se reflete na perpetuação de controvérsias ideológicas e em contradições na atuação institucional. Como resultado, a dimensão sagrada das UC permanece velada e os desafios para a gestão, desconhecidos e subestimados.

Ao buscar interpretar as razões da invisibilidade desse tema na gestão pública se evidenciou que elas refletem, em grande parte, uma polêmica histórica sobre a presença de povos indígenas e outras populações tradicionais nas UC, particularmente nas categorias de

proteção integral – onde os mitos da natureza intocada e do bom selvagem representam as polaridades de visões ideológicas conflitantes.

A interpretação dos discursos à luz da Psicossociologia e da Ecologia Social buscou não apenas revelar os núcleos de conflitos, mas compreendê-los nas suas subjetividades, de forma a gerar uma reflexão mais aprofundada da trama de significados por trás dos fatos, ou seja, dos padrões culturais que norteiam as condutas pessoais e as ações institucionais na abordagem desse tema. Para tanto, se lançou um olhar investigativo tanto para o presente – mapeando as situações concretas que emergem na contemporaneidade –, como para o passado – no esforço de assim compreender os elementos históricos que contribuem para a configuração do quadro atual – e também para o futuro – com base nas tendências desse debate no cenário internacional.

Assim, entre o desconhecimento e a negligência dessa temática no âmbito da gestão pública foram identificadas diversas razões de ordem histórica e sociológica que justificam a existência dessa lacuna. Em muitos exemplos elencados ao longo da tese, percebe-se que as questões em confronto não se baseiam em argumentos técnicos, e sim em diferentes racionalidades e (di)visões de mundo. Uma série de elementos apontados como razões dos conflitos e da invisibilidade dos SNS na gestão pública são reflexos de preconceitos e ideologias enraizados na sociedade brasileira de forma mais ampla, que se reproduzem nos órgãos governamentais.

Perduram, ainda, na cultura institucional estatal, resquícios de uma mentalidade colonizadora, reducionista e cientificista que privilegia, na gestão das áreas protegidas, estratégias e instrumentos de comando e controle, perpetuando uma percepção da sociedade como inimiga da conservação da natureza. Entretanto, essas práticas remetem somente a sintomas de uma problemática que tem raízes mais profundas, fundamentadas no próprio paradigma da modernidade que caracteriza a crise da contemporaneidade – a visão de dicotomia entre sociedade e natureza e um meio natural desumanizado, resultantes do que autores destacados na tese denominam de desencantamento do mundo.

A imagem de ser humano que subjaz a essa lógica é a de indivíduos voltados unicamente para a satisfação de suas necessidades de consumo. Entretanto, como nos relembra o Papa Francisco na *Carta Encíclica Laudato Si'*, essa visão, que é incentivada pelo fenômeno da globalização, tende a homogeneizar as culturas e a debilitar a imensa variedade cultural, que é um tesouro da humanidade. Por isso, ele argumenta, pretender resolver todas as questões através de normativas uniformes ou por intervenções técnicas, leva a negligenciar a complexidade das problemáticas locais, que requerem a participação ativa dos habitantes.

Esse parece ser um padrão comum na formação da cultura das organizações, conforme indicam alguns autores, de onde emerge uma demanda mais ampla pela descolonização do pensamento estatal. Cabe assim questionar, nessa reflexão, o que se espera da gestão pública sobre as áreas protegidas no Brasil – que seja um espelho da problemática contemporânea da sociedade ou um farol a iluminar e inspirar mentes e corações para novas possibilidades de construção no mundo?

Nesse contexto, o resgate do processo histórico a partir do qual esses temas emergiram e se consolidaram no debate internacional sobre políticas públicas fornecem algumas pistas para o entendimento das possíveis causas dessa conjuntura no Brasil. Questões aparentemente superadas na discussão global – como o reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais ao protagonismo na gestão de seus territórios, a importância de seus conhecimentos tradicionais para a conservação da natureza e a intrínseca relação entre diversidade biológica e cultural – ainda são polêmicos no Brasil e alvos de inúmeras controvérsias no âmbito das agências governamentais responsáveis pela execução dessas políticas públicas.

Nesse debate é necessário considerar que a visão de dicotomia entre sociedade e natureza não é exclusiva das denominadas Ciências Biológicas ou Naturais. Ela também perpassa as Ciências Humanas e Sociais, no sentido inverso, ou seja, de um olhar focado nos aspectos culturais dos grupos sociais sem uma integração ao debate ambiental que se constitui, na contemporaneidade, um assunto global e afeto a todos os setores. Daí a importância de investigar essas problemáticas complexas à luz de campos de conhecimento que se propõem a construir pontes interdisciplinares – como a Psicossociologia e a Ecologia Social – e de teorias de autores – como Morin, Guattari e Moscovici – que buscam desconstruir as dualidades entre sujeito e objeto, natureza e cultura, razão e emoção, bem como da ciência com a espiritualidade.

No cerne dessa discussão surge, assim, a necessidade de se superar essa visão dicotômica na gestão das áreas protegidas e se instituir um novo paradigma de conservação. No cenário internacional, diversas estratégias vêm sendo propostas nessa direção. O ponto chave para tal está justamente na forma de promover estratégias inspiradoras que possam aproximar a gestão dessas áreas da sociedade.

Para que os avanços dos entendimentos construídos globalmente e dos compromissos assumidos pelo Brasil sejam efetivamente aplicados na gestão das áreas protegidas no país, é primordial que se considere, ainda, a necessidade de apropriação – tanto no âmbito da pesquisa acadêmica, como na gestão pública – do debate internacional sobre o assunto. Nessa direção, parece fundamental exercitar a aplicação das diretrizes internacionais formuladas sobre o

manejo de SNS em áreas protegidas para, a partir delas, gerar referenciais próprios para a atuação institucional no contexto brasileiro.

Se na lógica da mentalidade de comando e controle as populações locais são interpretadas como inimigas no processo de gestão e a natureza como um tesouro a ser delas protegido, o novo paradigma se constrói a partir de alianças com essas populações, entendendo que ao valorizar culturalmente essas áreas é que a verdadeira riqueza da natureza se revela. E que somente com a disposição e o estímulo a um diálogo franco e aberto com os grupos sociais envolvidos será possível vislumbrar as possibilidades de construção de alianças que permitam propor novos jeitos de caminhar – em uma jornada compartilhada de cuidado e respeito para com o planeta e com todos os seres da nossa casa comum.

Mas, como isso se aplica no contexto brasileiro? Em meio às ambiguidades, incertezas, controvérsias e confrontos identificados no âmbito da administração pública com relação a essa problemática, emergem também experiências positivas de mudanças nas relações com os grupos sociais, a partir do diálogo e da construção conjunta de iniciativas de conciliação e compatibilização das demandas das populações com os objetivos de conservação das UC. Alguns exemplos promissores na integração e reconhecimento da importância cultural das áreas protegidas vêm contribuindo não apenas para a construção de acordos em situações de conflitos históricos, mas também apontam em direção a esse novo paradigma de conservação da natureza, que considera a sociedade como uma aliada.

Assim, entre as polaridades ideológicas do mito da natureza intocada e o do bom selvagem, começa a se configurar na gestão das áreas protegidas uma perspectiva mais integradora, de caminho do meio, pautada no diálogo de saberes, no respeito à diversidade de perspectivas e no fortalecimento de alianças em prol de objetivos comuns. Soluções inspiradoras que demonstram novas possibilidades a serem exploradas na gestão dessas áreas, desfazendo nós e criando laços. Não se trata de substituir o antropocentrismo pelo ecocentrismo, mas de caminhar no sentido de um humanismo não antropocêntrico, na perspectiva de Morin.

É interessante observar, nos exemplos apresentados, que a construção de agendas positivas com povos indígenas e populações tradicionais não depende somente de uma decisão administrativa e pautada em uma interlocução meramente racional. A formação de laços de confiança e a alteridade vêm sendo fundamentais para que um verdadeiro diálogo se estabeleça. Porque se há uma tendência natural do ser humano em fixar o pensamento naquilo que lhe é habitual, familiar e cotidiano, é a experiência da alteridade que nos leva a abrir o olhar para novas possibilidades de interpretação da realidade. Assim, para começar a entender os desafios

e as potencialidades que os SNS representam na gestão das AP, antes de mais nada, é necessário que os pesquisadores e os gestores governamentais *aprendam a olhar*, desenvolvendo as habilidades e sensibilidades necessárias para captar os códigos e as nuances do universo cultural desses grupos sociais, não apenas pela via da racionalidade.

Estabelecer limitações e adequações às práticas religiosas nas áreas protegidas em prol de uma maior conservação da natureza pode ser realmente necessário em diversos contextos. Mas essas propostas devem ser negociadas e construídas em um ambiente de diálogo, que somente pode ser estabelecido a partir de um esforço genuíno de compreensão desses universos culturais, o que, conforme argumentado anteriormente, advém do exercício da alteridade.

Isso é particularmente importante no caso das religiosidades nativas que, paradoxalmente, são pouco familiares à cultura ocidental hegemônica que predomina no Brasil. Pois como destacado por alguns autores pesquisados na tese, a população indígena continua, mesmo em tempos atuais, enfrentando diversas formas de preconceito e submetida a múltiplas condições de exclusão, em particular, da cultural. Ainda vigora na sociedade brasileira uma caracterização genérica do que seja um “índio de verdade” – necessariamente morador da selva, onde vive em ocas, usa enfeites de plumária e caça com arco e flecha. Esse constitui um preconceito poderoso – que mescla noções de pureza, de isolamento e de fragilidade – onde aqueles que não se encaixam nesse modelo são desqualificados e considerados desaculturados.

É necessário, assim, superar a superficialidade das abordagens e a conotação negativa comuns à gestão pública com relação a essas práticas – para que as experiências de estranhamento nos encontros interculturais não se tornem vias de distanciamento, e sim de aproximação. Que as situações de conflito envolvendo essa temática possam ser valorizadas como oportunidades de se revisitar e revisar os pré-conceitos, iluminando-os à luz de novos paradigmas.

Porque o novo paradigma da conservação da natureza, que se fundamenta no reconhecimento da interdependência entre sociedade e natureza – defendido pelos autores de referência na Psicologia Social como Guattari, Moscovici e Morin – somente se inicia, na prática, com o exercício da alteridade. É esse movimento que permite deslocar as perspectivas divergentes não de um polo do debate para o outro, mas para um ponto de equilíbrio que se estabelece quando se ultrapassa a polaridade e a dicotomia. Esse é um princípio fundamental da espiritualidade universal – ensinado há mais de 2.500 anos por Sidarta Gautama – o famoso

caminho do meio⁴⁹⁸, que somente nas últimas décadas a ciência e a política começam a vislumbrar.

É nessa direção que se argumenta que os SNS podem representar um elo de convergência de interesses entre os grupos sociais e as agências de administração das áreas protegidas, potencializando, por sua existência, esse diálogo para a relativização de conceitos pré-estabelecidos e a descoberta de novos núcleos de sentido para a conservação da natureza.

Particularmente no contexto das UC, defende-se que as práticas sociais associadas aos SNS, ao invés de problemas e obstáculos para a gestão, podem constituir-se em um elemento chave para se promover a necessária e urgente ressignificação da forma como a administração pública interpreta a relação entre cultura e natureza. E, com isso, as UC podem vir a ser consideradas como espaços por excelência para a promoção desses valores para a construção de uma nova visão de mundo na sociedade.

É nesse sentido que um grande mote do debate internacional na conservação da natureza, na atualidade, vem sendo propor maneiras inovadoras para inspirar a reconexão da sociedade com a natureza. Assim, para além das argumentações técnico-científicas, dos números catastróficos sobre a perda de habitats e espécies biológicas ou dos dados alarmantes do quadro das mudanças climáticas, se tem reforçado a importância de *contar histórias* e trazer de volta o encantamento e a magia que a natureza pode oferecer. E as iniciativas em curso nessa direção passam pelo que é denominado, por alguns autores, como *eco humanização*, ou seja, uma reaproximação dos argumentos ecológicos com aquilo que sensibiliza e emociona a sociedade.

Nessa direção, outro aspecto que vem sendo destacado na literatura internacional sobre a importância dos SNS, consiste no potencial que eles apresentam para o despertar de uma ética espiritual na sociedade, assim com um papel relevante não somente para os grupos sociais a eles diretamente relacionados, mas para a humanidade. A experiência da espiritualidade no contexto contemporâneo – ao romper as fronteiras entre religiões – representa uma poderosa força de transformação social. Conforme debatido na tese, não se trata da ideia de conversão religiosa no sentido convencional, mas um processo de reforma íntima que, ao restabelecer a conexão pessoal com uma unidade vital, implica em uma mudança ética na relação com a natureza e com os nossos semelhantes.

⁴⁹⁸ O *Caminho do Meio* é um princípio orientador da filosofia budista - também conhecido como o *Nobre Caminho Óctuplo* - que reflete a trajetória da iluminação de Buda no encontro do ponto de equilíbrio entre os extremos. Consiste na transcendência dos opostos e na superação da ilusão da dualidade, com o entendimento da unicidade.

Uma noção de *espiritualidade ecológica* pautada não necessariamente em instituições religiosas, mas no respeito à diversidade de crenças e na integração e colaboração para a construção de uma nova consciência planetária. Assim, se argumenta na direção de uma ecologia integral – preconizada por eminentes filósofos da Ecologia Social e, na atualidade, também pelo Papa Francisco –, capaz de inaugurar um processo de transformação que resgate valores estruturantes da essência do SER humano e reorientar as consciências individuais para um novo sentido de viver e atuar no mundo.

Essas argumentações advêm de um entendimento de que a cura do planeta – uma mudança exterior – passa necessariamente por uma transformação de cunho interior, que envolve tanto o processo de reconexão com a fonte primordial, como de reencantamento pela natureza, de compaixão pelo próximo e de reverência pela vida. Representa o surgimento de uma *nova ética* social que nasce de uma *nova ótica*, pautada na co-responsabilidade para com a nossa casa comum.

Paradoxalmente, essa nova ótica não surge de uma visão do futuro, e sim de um resgate da sabedoria ancestral de grupos sociais que ainda mantém – pelo menos em parte – essa conexão com a sacralidade da natureza. E é nesse sentido que os *sítios naturais sagrados* vêm sendo destacados na literatura – não apenas como fundamentais para a perpetuação desses grupos sociais, mas como um fenômeno capaz de contribuir para o despertar da ética espiritual na sociedade de forma mais ampla. Pois como discutido por Leonardo Boff, “por trás da falta de cuidado com o planeta se oculta o vazio de consciências que não se percebem mais como parte do universo, que perderam a conexão com o todo”. Assim, para modificar as práticas da sociedade, é necessário primeiro renovar os sujeitos que as exercem.

É urgente, no contexto de crise da contemporaneidade, conforme exorta Moscovici, “descongelar do pensamento entediado, despertar de sensações anestesiadas e converter as consciências a um mundo familiar ao qual não prestávamos mais atenção, que não víamos mais por força do hábito”, restaurando a plenitude dos laços com a natureza. Afinal, “se nós não temos o sentido de participação do universo, o senso cósmico, não existe ecologia possível”.

Porque a tal *natureza intocada*, ela de fato existe, está representada em inúmeros SNS – territórios resguardados da interferência humana pelos povos nativos, como o Monte Kailash na Cordilheira dos Himalaia, os vulcões do Tongarino na Nova Zelândia ou as serras do território *Yanomami*, no Brasil. E o tal do *bom selvagem* – a imagem de seres humanos vivendo em harmonia com a natureza? Esses também existem, em todos aqueles que – nas florestas ou nas cidades – ousam ser os desbravadores na construção de um mundo melhor.

*Que os mitos da dualidade na conservação da natureza
possam ser superados e integrados em uma nova profecia
da natureza reencantada e dos bons cidadãos planetários.
Amém!*



POSFÁCIO

*Aprender é mudar
(Buda)*

E assim chegamos às linhas finais desta tese...

Com mais perguntas do que respostas – como todo bom trabalho científico deve ser – para que esse não seja um fim em si mesmo, e sim o prenúncio de um novo e empolgante recomeço –, um convite para novas reflexões e outros questionamentos.

Em um olhar retrospectivo, é interessante observar como a pesquisa foi se transformando conforme eu fui me transformando – ou talvez tenha sido o contrário. Mais provável que esse processo tenha se dado como uma via de mão dupla, na qual tanto eu transformei a pesquisa como fui por ela transformada.

Foi sob essa dialética que foram elaboradas as questões da tese – como uma tentativa de compreender uma realidade na qual eu também me insiro. Diante disso, é inevitável não pensar no nosso próprio lugar em meio a todas as descobertas.

Assim, ao ICMBio, desejo que possamos avançar em um processo de conscientização institucional sobre realidades que evitamos ver no passado, mas que não podem ser ignoradas a partir do momento em que se revelam. Ao EICOS, desejo que possamos sempre lembrar que a vida acadêmica também se constrói com gentileza.

Mais do que render frutos, que esse esforço possa gerar sementes. E que essas sementes germinem no coração de muitas pessoas por esse Brasil afora. Lembrando, como dizia um cantor amigo meu, que “há uma floresta em cada semente”.

Minhas utopias?

Que nossas áreas protegidas floresçam cheias de espécies cada vez menos ameaçadas de extinção e cada vez mais plenas de significados e pulsantes de sentimentos. Que as unidades de conservação sejam lugares de pertencimento, valorização e expressão da diversidade da vida em suas múltiplas dimensões.

Que possamos descompartmentalizar o olhar para enxergar a complexidade e nos aquietar para vislumbrar a simplicidade. Que a gestão pública deixe de ser um espelho das mazelas da sociedade para se tornar um farol que ilumina o caminho da nova humanidade.

Que os cantos sagrados *Guarani* possam voltar a ecoar nas brumas das cataratas do PARNA do Iguaçu/PR, nos permitindo lembrar das nossas origens e honrar a nossa herança ancestral. Que uma visão crítica e socialmente engajada da história do nosso país possa ser contada a partir dos PARNA do Monte Pascoal e do Descobrimento/BA, inspirando uma nova realidade para os nossos próximos 500 anos.

Que o coração do mundo, antes perdido, possa ser encontrado e continue pulsando vida nas serras sagradas do PARNA do Monte Roraima/RR. Que os espíritos dos ancestrais *Yanomami* permaneçam seguros no alto das montanhas do PARNA do Pico da Neblina/AM, nos ajudando a evitar a queda do céu.

Que os seres encantados que povoam as matas, os rios, os lagos, as praias e os mares de tantas unidades de conservação possam continuar instigando nosso imaginário. Que as bênçãos de São Francisco fluam das suas nascentes no PARNA da Serra da Canastra/MG e no seu trajeto até o mar nos ajudem na transposição das barreiras que nos separam dos nossos semelhantes.

Que o Cristo Redentor continue com seus braços para sempre abertos no PARNA da Tijuca/RJ como símbolo de um país que tem como maior riqueza a fraternidade do seu povo. Que a força do sagrado se faça sentir a todos aqueles que adentram nas unidades de conservação. E que cada um de nós possa encontrar na natureza um templo para o nosso próprio interior, que nos regenere de paz, saúde e harmonia.

Que os nossos pensamentos sejam preces, que nossas as palavras sejam bênçãos e que as nossas ações sejam sempre oferendas. Que tenhamos a coragem e a audácia para romper com as caixinhas, sair da esfera do cotidiano e do lugar comum e nos voluntariar a desbravar novos horizontes, nos renovando e despertando para, a partir disso, inovar nas nossas práticas.

Porque nós não tornamos o mundo melhor. O mundo se torna melhor a partir do momento em que nós nos tornamos seres humanos melhores.

E se ao final dessas páginas você puder esboçar ao menos um sorriso, considero cumprida a minha missão...

Aos que gostaram, zelem por mim!



REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. *et al.* **Conflitos Sócio-Ambientais no Brasil**. V.1. Rio de Janeiro: IBASE, 1995.
- AFONSO, G. B.; NADAL, C. A. Arqueoastronomia no Brasil. IN: MATSUURA, O. T. (Org.). **História da Astronomia no Brasil 2013**. V. 1. P. 52-86. 2014. (Disponível em: <http://www.mast.br/pdf_volume_1/Arqueoastronomia_no_Brasil_Germano_Afonso.pdf>, acesso em: nov./2016)
- AGUIAR, S. M. B.; NUNES, E. A. Devoção e cura no conjunto religioso do Monte do Galo – Carnaúba dos Dantas – RN. **Religare**, n.6, p. 23-37. 2009. (Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/8232>>, acesso em: out./2016)
- ALBAGLI, S.; MACIEL, M. L.; ABDO, A. H. (Orgs.). **Ciência aberta, questões abertas**. Brasília: IBICT; Rio de Janeiro: UNIRIO, 2015 (Disponível em: <http://livroaberto.ibict.br/bitstream/1/1060/1/Ciencia%20aberta_questoes%20abertas_PORTUGUES_DIGITAL%20%285%29.pdf>, acesso em: mar./2017)
- ALBUQUERQUE, U. P. **Folhas Sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros**. Recife: UFPE Ed. 1997.
- ALBUQUERQUE, U. P.; CHIAPPETA, A. A. Levantamento das espécies vegetais empregadas nos cultos afro-brasileiros em Recife-PE. **Biologica Acta**, v. 7, p. 9-22, 1997.
- ALMEIDA, A. W. B. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Estudos Urbanos e Regionais**, V.6, N.1, 2004. (Disponível em: <<http://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/102/86>>, acesso em: out./2016)
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5 n. 1. P. 7-28. 2013. (Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf>, acesso em: out./2016)
- ALVEAR, C. A. S. **A Formação de Redes pelas Organizações Sociais de Base Comunitária para o Desenvolvimento Local: Um Estudo de Caso da Cidade de Deus**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio De Janeiro, Pós-Graduação de Engenharia, Rio de Janeiro, 2008.
- AMADO, R. **Festa nas Águas: fé e tradição nos rios e mares do Brasil**. São Paulo: Ed. Horizonte, 2011. (Disponível em: <http://www.horizontegeografico.com.br/arquivos/arquivo_114.pdf>, acesso em: nov./2016)
- AMARAL, L. **Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ANDRADE, J. C. S. **Em demanda do Sebastianismo em Portugal e no Brasil: um estudo comparativo (Séculos XIX/XX)**. Tese (Doutorado). Universidade de Coimbra. 2014.
- ANDRADE, M. O.; FERREIRA, R. S. A sacralidade da natureza no pensamento ecológico: reflexos na gestão das unidades de conservação. **Gaia Scientia**, 1(1): 85-94. 2007. (Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/gaia/article/view/2231>>, acesso em: out./2016)
- ANDRELLO, G. (Org.). **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012. 133 p. (Disponível em: <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1194/files/2013/03/Rotas-de-Transf.pdf>, acesso em: out./2016)

- ANDRELLO, G.; MARTINI, A.; ALVES, R. A.; OLIVEIRA, A. G. Mapeando lugares sagrados: patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em Iauaretê. P. 18-41. IN: ANDRELLO, G. (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012. (Disponível em: <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1194/files/2013/03/Rotas-de-Transf.pdf>, acesso em: out./2016)
- ARANTES, J. T. Do xamã ao Prêmio Nobel, todos são filhos de Deus. Ed. Terceiro Nome. 2005.
- ARANTES, M. M. O território religioso do Vale do Amanhecer: um relato histórico, político e cultural. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 8, n. 1, p. 231-251. 2014. (Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/atelie/article/download/29956/16538>), acesso em: out./2016)
- ARAÚJO, D. N. **Fraternidade Eclética**: compondo memórias e construindo identidades. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Brasília, 2011. (Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/10191>), acesso em: out./2016).
- ARAÚJO, D. A.; NEVES, E. F.; SENNA, R. S. **Bambúrrios e quimeras** (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura). Feira de Santana: UEFS, 2002.
- ARRUTI, J. M. P. **O Reencantamento do Mundo**: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. (Disponível em: <http://indiosnordeste.com.br/wp-content/uploads/2014/01/1996-Arruti-Disserta%C3%A7%C3%A3ob.pdf>) Acesso em: 17/10/2016)
- ASSUNÇÃO, R. A. **O “Reencantamento do Mundo”**: Interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis, 2010.
- _____. O reencantamento do mundo? Interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v.III, n.9, jan./2011. (Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>). Acesso em: 20/01/2017)
- AUGER, C. P. (Ed.). **Information Sources in Grey Literature**. Bowker Saur, London, second ed. 1989.
- AZEVEDO, U. R.; RENGER, F. E.; NOCE, C. M.; MAGALHÃES-GOMES, B. P.; MACHADO, M. M. M. A Serra da Piedade e sua importância como patrimônio geológico, histórico, turístico e religioso de Minas Gerais. **Anais 43 Congresso Brasileiro de Geologia**, p. 261, 2006.
- AZEVEDO, U. R.; RENGER, F. E.; NOCE, C. M.; MACHADO, M. M. M. Serra da Piedade, Quadrilátero Ferrífero, MG: da lenda do Sabarabuçu ao patrimônio histórico, geológico, paisagístico e religioso. IN: WINGE, M. (Ed.) *et al.* **Sítios geológicos e paleontológicos do Brasil**. Brasília, CPRM, v. 2, 515 p. 2009. (Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/sitio129/sitio129.pdf>) Acesso em: 17/10/2016)
- BACELA, D. F.; SILVA, A. P. F. O bom selvagem e o preservacionista genocida: mitos e conflitos na utilização e conservação da biodiversidade brasileira por populações não-industriais. **Revista Biociências**, V. 14, N. 2, 2008. (Disponível em: <http://periodicos.unitau.br/ojs-2.2/index.php/biociencias/article/viewFile/560/295>), acesso em: mar./2016)
- BARBOSA, E. P. Cavernas e religião: considerações sobre algumas romarias em cavernas no sertão da Bahia. IN: **Anais do XXX Congresso Brasileiro de Espeleologia**. Montes

Claros/MG. 2009. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/anais30cbe/30cbe_001-006.pdf> Acesso em: 17/10/2016)

_____. Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil. P. 267-284. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p. (Disponível em: <<http://www.uesc.br/editora/sumarios/cavernas%20rituais%20e%20religiao.pdf>> Acesso em: 17/10/2016)

_____. Cavernas como espaços sagrados. IN: **Anais do 32º. Congresso Brasileiro de Espeleologia**. Barreiras/BA, 11-14 jul. 2013. (Disponível em: <www.cavernas.org.br/anais32cbe/32cbe_157-165.pdf> Acesso em: 17/10/2016)

BARBOSA, W. D. **A Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã**. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2003.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa, Portugal; Edições 70, LDA, 2008.

BARRETO-FILHO, H. T. Utopias Tecnológicas, Distopias Ecológicas e Contrapontos Românticos: “populações tradicionais” e áreas protegidas nos trópicos. Sexta-Feira, São Paulo, v. 6, p. 139-152, 2001.

_____. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. IN: Ricardo, F. (Org.) **Terras Indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental. P. 53-63. 2004.

BARRETO-FILHO, H. T. *et al.* **Documento Base**. I Conferência Nacional de Política Indigenista. Brasília: FUNAI, 2015. 23 p. (Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/img/06-jun/Documento%20Base%20-%20202506.pdf>>, acesso em: mar./2017)

BASTIDE, R. **O Sagrado Selvagem e outros ensaios**. Cia das Letras, 2006.

BASTOS, J. G. **O Lugar das Manifestações Religiosas nas Áreas Protegidas: estudo a partir dos parques estaduais do Rio de Janeiro**. Monografia. Instituto Federal Fluminense. Cabo Frio, 2017.

BELTRÁN, J. (Ed.) **Indigenous and Traditional Peoples and Protected Areas: Principles, guidelines and case studies**. Best Practice. 2000.

BENSUSAN, N. Diversidade e unidade: um dilema constante. Uma breve história da ideia de conservar a natureza em áreas protegidas e seus dilemas. IN: Bensusan, N.; Prates, A.P. (Orgs.) **A diversidade cabe na unidade? Áreas protegidas no Brasil**. Brasília: IEB, p. 30-81, 2014.

BERGER, P. L. (Org.) **Le réenchantement du monde**. Paris, Bayard Éditions, 2001.

BERKES, F. **Sacred Ecology: traditional ecological knowledge and resource management**. Philadelphia, USA: Taylor & Francis. 1999.

BERNARD, E. *et al.* Downgrading, Downsizing, Degazettement, and Reclassification of Protected Areas in Brazil. **Conservation Biology**, 28(4), 2014.

BERNARD, R. **A Terra Oca: a descoberta de um mundo oculto**. 7º. Ed. Record. 1984.

BERALDO-SOUZA, T. V. S. **Recreation Classification, Tourism Demand and Economic Impact Analyses of the Federal Protected Areas of Brazil**. University of Florida. PhD Thesis. 2016.

BETTO, F.; BOFF, L. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

- BOFF, L. **Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela Terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- _____. **Uma esperança: a Era do Ecozóico**. 2011. (Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>>. Acesso em: 25/07/2014)
- BOND, R. História do Caminho de Peabiru: descobertas e segredos da rota indígena que ligava o Atlântico ao Pacífico. V.1. Rio de Janeiro: Aimberê Ed. 2009.
- _____. História do Caminho de Peabiru: descobertas e segredos da rota indígena que ligava o Atlântico ao Pacífico. V.2. Rio de Janeiro: Aimberê Ed. 2012.
- BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Revista Eletrônica de Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**. V.2 N.1 (3), p. 68-80. Jan./jul. 2005.
- BORGES, A. E. **Caminhos da cultura indígena: o Peabiru e o neoindianismo**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. 2006.
- BORRINI-FEYERABEND, G., KOTHARI, A., OVIEDO, G. **Indigenous and Local communities and Protected Areas: towards equity and enhanced Conservation**. Guidance on policy and practice for co-managed Protected Areas and Community Conserved Areas. Best Practice Protected Areas Guidelines Series N^o. 11. Gland, Suíça, IUCN. 2004.
- BOURDIEU, P. **A miséria do mundo**. 7^a. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BRAGA, J. **Diário de uma árvore a partir de uma gralha**. 2004. Ed. Expressões Ambientais.
- BRANDÃO, P. C. **Diagnóstico geoambiental e planejamento do uso do espaço na FLONA do Purus, Amazônia Ocidental: um subsídio ao plano de manejo**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Viçosa. 2005. (Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/pedro_cristo/tese_pedro.pdf> Acesso em: 21/10/2016)
- BRANDÃO, S.; ARAÚJO, E. Práticas e representações devocionais do Sertão do Seridó. **III Colóquio de História**, Recife/PE, out. 2009. (Disponível em: <<http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/3Col-p.161-172.pdf>> Acesso em: 17/10/2016)
- BRASIL. Lei Federal N^o. 6.938 de 31 de agosto de 1981. **Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente**. Brasília: Diário Oficial da União. 1981.
- _____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal. 1988.
- _____. Decreto Federal N^o. 1.775 de 8 de janeiro de 1996. **Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas**. Brasília: Diário Oficial da União. 1996.
- _____. Lei Federal N^o. 9.985 de 18 de julho de 2000. **Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza**. Brasília: Diário Oficial da União. 2000.
- _____. Decreto Federal N^o. 4.340 de 23 de agosto de 2002. **Regulamenta os artigos da Lei Federal N^o. 9.985 de 18 de julho de 2000 que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação**. Brasília: Diário Oficial da União. 2002.
- _____. Decreto Federal N^o. 5.758 de 13 de abril de 2006. **Institui o Plano Nacional Estratégico de Áreas Protegidas – PNAP**. Brasília: Diário Oficial da União. 2006.

_____. Decreto Federal N^o. 6.040 de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Brasília: Diário Oficial da União. 2007.

_____. Decreto Federal N^o. 7.747 de 2012. **Institui a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas**. Brasília: Diário Oficial da União. 2012.

BRITO, A. G. **O cerco à natureza: o simbolismo e as conflitantes formas de apropriação presentes no Morro do Anhangava** (Quatro Barras – PR). Monografia. Universidade Federal do Paraná. Geografia. Curitiba, 2005.

_____. **O culto das alturas: o simbolismo presente na percepção dos humanos sobre as montanhas**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná. 2006.

_____. **As montanhas e suas representações através dos tempos: buscando significados. Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná. 110p. 2008.

BRITO, V. A Gruta do Caboclo. Revista Parahyba do Norte, N^o. 14, João Pessoa, 2006. APUD SANTOS, J. S.; BRITO, V. Abrigos rochosos e sepultamentos pré-históricos na Paraíba. P. 163-174. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

BROSIUS, J. P. Indigenous Peoples and Protected Areas at the World Parks Congress. **Conservation Biology**, v.18, n.3, p. 609-612, jun. 2004.

CAMPOS, A.; SANTANA, D. S.; LUIZ, V. **Turismo em unidades de conservação: propostas para o Parque Estadual do Monge – Lapa/PR**. Trabalho de conclusão de curso de Turismo. Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba. Curitiba, 2008. 73 p. (Disponível em: <[http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/Pesquisa%20em%20Ucs/resultados%20de%20pesquisa/Dyane_dos_Santos_Santana_et_al\(1\).pdf](http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/Pesquisa%20em%20Ucs/resultados%20de%20pesquisa/Dyane_dos_Santos_Santana_et_al(1).pdf)> Acesso em: 18/10/2016)

CARDOSO, T. M.; PINHEIRO, M. B. (Orgs.). **Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas**. Série Experiências Indígenas N. 1. FUNAI, Brasília, 2012. 109 p. (Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Series/Aragwaksã_Pataxo/Aragwaksã_PlanoGestao_Pataxo.pdf>, acesso em 05/11/2016)

CARMICHAEL, D. L. *et al.* (Ed.). **Sacred Sites, Sacred Places**. One World Archeology. London, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B. **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, 735 p.

CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & Sociedade**. Campinas, v.XI, n.2, p. 289-305, jul.-dez. 2008.

CARVALHO, M. A. B. **De Frente para o Espelho: Ecopsicologia e Sustentabilidade**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2013.

CARVALHO, T. L. G.; CUNHA, A. C. O.; RODRIGUES, C. G. O. A prestação de serviços de apoio à visitação: uma análise do aproveitamento do Parque Nacional da Tijuca (RJ). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.4, n.4, p. 600. 2011.

CARVALHO, V. S. **Raízes da Ecologia Social: o percurso Interdisciplinar de uma ciência em construção**. Tese (Doutorado). Programa EICOS. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

CASCUDO, L. C. **Lendas brasileiras**. São Paulo: Global Ed. 2000.

_____. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global Ed. 2002.

CAVALCANTE, M. B. Parque Estadual da Pedra da Boca/PB: um olhar sobre o planejamento do ecoturismo em unidades de conservação na Paraíba. **OKARA**, v. 1, n. 2, p. 62-78. 2007. (Disponível em:

<www.okara.ufpb.br/ojs/index.php/okara/article/download/1264/1619> Acesso em: 17/10/2016)

_____. Parque Estadual da Pedra da Boca/PB: um olhar sobre o planejamento do ecoturismo em unidades de conservação na Paraíba. **Caderno Virtual de Turismo**, v. 8, n. 2, p. 69-80. 2008. (Disponível em:

<<http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php?journal=caderno&page=article&op=view&path%5B%5D=243>> Acesso em: 17/10/2016)

_____. Políticas de Turismo em Áreas Protegidas: o caso do Parque Estadual da Pedra da Boca (Araruna/PB). **Revista de Geografia** (UFPE), v. 29, n. 2, 2012. (Disponível em:

<<http://www.revista.ufpe.br/revistageografia/index.php/revista/article/viewFile/426/439>> Acesso em: 17/10/2016)

CAVALCANTE, M. B.; CESTARO, L. A. Potencialidades do bioma caatinga para o ecoturismo: o caso do Parque Estadual da Pedra da Boca – PB. **Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos**. Porto Alegre, 11 p. 2010. (Disponível em:

<www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=1666> Acesso em: 17/10/2016)

CAVALCANTE, M. B.; MARIANO NETO, B. Reflexões sobre os impactos socioambientais da atividade ecoturística no Parque Estadual da Pedra da Boca, Paraíba. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 8, n. 24, p. 46-55. 2007. (Disponível em:

<<http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/viewFile/15610/8831>> Acesso em: 17/10/2016)

CAVALCANTE, T. L. V. **Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados. 2008^a. 219 p. (Disponível em: <<http://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/MESTRADO-DOCTORADO-HISTORIA/THIAGO%20LEANDRO%20VIEIRA%20CAVALCANTE.pdf>>, acesso em: 15/11/2006)

_____. As pegadas de São Tomé: Resignificações de Sítios Rupestres. **Revista de Arqueologia**, 21, n.2: 121-137, 2008b. (Disponível em:

<<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ra/article/view/3009>>, acesso em: 15/11/2006)

CHADDAD, F. R.; GHILARDI, R. P. Necessidades atuais para a educação ambiental: serão possibilidades? **Enciclopédia Biosfera**, v.6, n.9, p.1-12, jan. 2010

COMPANHIA DE DESENVOLVIMENTO URBANO DO ESTADO DA BAHIA - CONDER. **Plano de Manejo do Parque São Bartolomeu**. Salvador, 2013.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. Relatório Violência contra os Povos Indígenas do Brasil. 2015 (Disponível em:

<http://www.cimi.org.br/pub/relatorio2015/relatoriodados2015.pdf>, acesso em: mar./2017)

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Brazilian Studies in Cultural Geography. **Social & Cultural Geography**, v.5, n.4. 2004.

CORRÊA, A. M; COSTA, L.; LOUREIRO, C. F. O processo de implantação do espaço sagrado em unidade de conservação: o caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca na

cidade do Rio de Janeiro. **14 Encuentro de Geógrafos de América Latina (EGAL)**. Peru, 20 p. 2013. (Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Procesosambientales/Impactoambiental/11.pdf>> Acesso em: 17/10/2016)

CORREIA, R. L. L. S. Territorialidades, patrimônio e conservação na Serra da Barriga, sede do antigo Quilombo dos Palmares. **IV Reunião Equatorial de Antropologia** e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Fortaleza-CE. Ago. 2013. 24 p. (Disponível em: <http://www.reaabanne2013.com.br/anaisadmin/uploads/trabalhos/13_trabalho_000947_1373837475.pdf> Acesso em: 17/10/2016)

CORSO NETO, T.; SOARES, T. D. O Valor Cultural do Encontro das Águas entre os Rios Negro e Solimões como Fundamento para o seu Tombamento. P. 654-677. IN: CAMPELLO, L. G. B.; PADILHA, N. S.; MARÉS FILHO, C. F. **Direito ambiental e socioambientalismo**. Florianópolis: CONPEDI, 2015.

COSTA, O. J. L. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. IN: ROSENDAHL, Z. (Org.). **Trilhas do Sagrado**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p. 35-60.

CNUC/MMA. Tabela consolidada das Unidades de Conservação. Atualização de 09/08/2016. **Cadastro Nacional das Unidades de Conservação da Natureza** – Ministério do Meio Ambiente, 2016. (Disponível em <http://www.mma.gov.br/images/arquivo/80112/CNUC_Agosto%20-%20Categorias_copy.pdf> Acesso em 14/12/2014)

DÄNIKEN, E. **Eram os deuses astronautas?** 1968.

DALDOCE JÚNIOR, D. O. Entre perspectivas do sagrado: o novo mapa das crenças mágico-religiosas no Brasil à luz da discussão antropológica. IN: PERETTI, Clélia (Org.) Congresso de Teologia da PUCPR, 10, 2011, Curitiba. **Anais eletrônicos...** Curitiba: Champagnat, 2011. (Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/> Acesso em: mar./2017)

DAWKINS, R. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DELPHIM, C. F. M. Patrimônio Cultural e Geoparque. **Geologia USP**, V. 5, p. 75-83, out. 2009. (Disponível em: <www.revistas.usp.br/gusppe/article/download/45392/49004> Acesso em: 17/10/2016)

DIEGUES, A. C. **Povos e mares: leituras em socioantropologia marítima**. São Paulo: NUPAUB-USP, 1995.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. 6 Ed. São Paulo: NUPAUB- HUCITEC. 2008.

DOWIE, M. **Conservation refugees: the hundred-year conflict between global conservation and native peoples**. The MIT Press, Massachusetts. 341p. 2011.

DRUMMOND, J. A. Brazilian Federal Conservation Units: a historical overview of their creation and of their current status. **Environment and History** 15: 463–491. 2009.

DUDLEY, N.; HIGGINS-ZOGIB, L.; MANSOURIAN, S. **Beyond Belief: linking faiths and Protected Areas to support biodiversity conservation**. WWF e Equilibrium and The Alliance of Religions and Conservation (ARC). 2005.

DUDLEY, N. (Ed.). **Guidelines for Applying Protected Area Management Categories**. Gland, Switzerland: IUCN. 2008.

- DUDLEY, N. *et al.* Conservation of biodiversity in sacred natural sites in Asia and Africa: a review of the scientific literature. IN: VERSCHUUREN, B., *et al.* (Eds.). **Sacred Natural Sites: conserving nature and culture**. IUCN, Gland, Switzerland, 2010.
- _____. Where now for protected areas? Setting the stage for the 2014 World Parks Congress. **Oryx**, v.48, n.4, pp.496-503. 2014.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ECHEVERRI, A. P. N. El reencantamento del mundo. México: PNUMA. 2004. (Disponível em: <<http://pt.calameo.com/read/000908327f0c82a962e58>>, acesso em: mar./2017)
- EGBERT, N., MICKLEY, J.; COELING, H. A review and application of social scientific measures of religiosity and spirituality: assessing a missing component in health communication research. **Health Communication**, 16(1), 7-27. 2004.
- EL-DASH, L. G.; SCALEANTE, O. A. F. Factor analytic study of adolescent attitudes towards caves. IN: International Congress of Speleology, 13, Speleological Congress of Latin America and the Caribbean, 4, Brazilian Congress of Speleology, 26, 2001, Brasília. **Proceedings...** Brasília: UIS/FEALC/SBE, 2001. (Disponível em: <http://www.cavernas.org.br/anais26cbe/26CBE_725-727.pdf>, acesso em: 16/11/2016)
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 3^o. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 191p. 2010.
- FALEIRO, R. P. **Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em conflito: estudo da influência da pessoa na gestão pública**. Dissertação de Mestrado. Programa de Antropologia da Universidade de Brasília, 130p. 2005.
- FARIA, A. H.; SANTOS, R. J. Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz africana em Uberlândia, MG. **Mercator**, V. 7, N. 13, p. 19-27. 2008. (Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/viewArticle/173>> Acesso em: 17/10/2016)
- FARIA, F. C. P. **Os Astrônomos Pré-históricos do Ingá**. São Paulo: Ibrasa, 1987.
- FARIAS, G. B.; ALVES, A. G. C.; MARQUES, J. G. W. Mythological relations between the “lavadeira” birds *Fluvicola nengeta* and *Motacilla alba* in northeast Brazil and northwest Spain: possible cultural implications for conservation. **Journal of Ethnobiology**, 30(2), p. 243-254. 2010. (Disponível em: <<http://www.bioone.org/doi/abs/10.2993/0278-0771-30.2.240>> Acesso em: 17/10/2016)
- FAVERA, J. C. D. Parque Nacional de Sete Cidades, PI: magnífico monumento natural. SIGEP 25. P. 335-342. IN: SCHOBENHAUS, C. *et al.* **Sítios geológicos e paleontológicos do Brasil**. Brasília: DNPM/CPRM, 2002. (Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/SIGEP_Vol_I.pdf>, acesso em: 15/11/2006)
- FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Sítios Naturais Sagrados no Brasil: o gigante desconhecido. IN: HANAZAKI, N., *et al.* (Orgs.). **Culturas e Biodiversidade: o presente que temos e o futuro que queremos**. Anais do VII Seminário Brasileiro sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. P. 397-408. 2015^a.
- _____. Valores Culturais e Espirituais do Parque Nacional do Monte Roraima/RR: um horizonte inexplorado. **Anais do IV Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades**, Foz do Iguaçu, dez. 2015b. (Disponível em: <http://www.aninter.com.br/Anais%20Coninter%204/g9.html>, acesso em: mar./2017)

_____. *Sacred Natural Sites of Brazil: a collaborative research*. IN: *World Conservation Congress*, Honolulu/Havaí, set./2016.

FERRETTI, M. **Maranhão Encantado**: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA Editora, 2000.

_____. Encantados e encantaria no folclore brasileiro. **VI Seminário de Ações Integradas em Folclore**. São Paulo, 2008. 6 p. (Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Encantados%20e%20encantarias.pdf>> Acesso em: 17/10/2016)

FERRETTI, S. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**. V. 1, n.1, p. 262-285, 2013. (Disponível em: <<http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/viewFile/19/45>> Acesso em: 17/10/2016)

FIGUEIREDO, L. A. V. Cavernas brasileiras e seu potencial ecoturístico: um panorama entre a escuridão e as luzes. IN: VASCONCELOS, F. P. (Org.). **Turismo e meio ambiente**. Fortaleza: FUNECE, 1998.

_____. Representações sociais e imaginário coletivo sobre as cavernas brasileiras. **Anais do 31º Congresso Brasileiro de Espeleologia** Ponta Grossa-PR, jul. 2011. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/more/pdf/bd-gpme-1248.pdf>>, Acesso em: 16/11/2016)

FIGUEROA, A. L. G. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Cienc. Hum., Belém, v.11, n.1, p. 55-85, jan.-abr. 2016.

FILHO, C. B. *et al.* **Literatura cinzenta**. Universidade de São Paulo. 2006.

FONSECA; HERRERO. IN: **Brasil Indígena: História, saberes e ações**. Prêmio Culturas Indígenas, 4ª edição. Brasília: SESC, FUNARTE e MINC. 2014.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'* do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum. 2015. (Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf>, acesso em jan./2017)

GALLOIS, D. T. Novas práticas para o fortalecimento de tradições indígenas. IN: **Brasil Indígena: História, saberes e ações**. Prêmio Culturas Indígenas, 4ª edição. Brasília: SESC, FUNARTE e MINC. 2014.

GASQUE, K. C. G. D. Indicador de atividade reflexiva e teoria fundamentada: o pensamento reflexivo na busca e no uso da informação. **TransInformação**, Campinas, 23(1): 39-49, jan./abr., 2011. (Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tinf/v23n1/a04v23n1.pdf>>, acesso em jan./2017)

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 36.

GHETTI, N. C.; MARQUES, A. S., MOREIRA, A. Mirante do Corcovado: significados e mudanças espaciais na busca da sustentabilidade e da preservação deste patrimônio. Anais do I Fórum Nacional de Conselhos de Patrimônio Cultural. Itajaí, 2006. IN: IRVING, M. A. *et al.* Corcovado: reflexões sobre imaginários e impressões dos turistas no Parque nacional da Tijuca (RJ) no contexto da valorização da cidade pela UNESCO. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, v.5, p.464-481, 2012.

- GIRÃO, V. C. **A Pedra do Letreiro**. 1994. (Disponível em: <http://www.institutodoceara.org.br/revista/Os-apresentacao/RevPorAno/1994/1994-ApedradoLetreiro.pdf> Acesso em: 15/11/2016)
- GLASER, B. G.; STRAUSS, A. L. **The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research**. New York: Aldine de Gruyter, 1967.
- GLOBAL ALLIANCE FOR THE DIREITOS OF NATUREZA. 2010. (Disponível em: <http://www.rightsofmotherearth.com/declara%C3%A7%C3%A3o-universal>, acesso em: nov./2012)
- GOMES, R. A análise de dados em pesquisa qualitativa. IN: MINAYO, M. C. S. *Et al.* (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- GONTIJO, B. M. **A ilusão do Ecoturismo na Serra do Cipó/MG: o caso da Lapinha**. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília, 2003.
- GOULET, J. G.; MILLER, B. G. **Extraordinary Anthropology: transformations in the field**. 2007. (Disponível em: https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=Nqu2hyMcjsAC&oi=fnd&pg=PP11&dq=related:JCPI7P4rP_wJ:scholar.google.com/&ots=fr1vdh7QYA&sig=hyqKcy1vFIQmk-KmMq1zYhxyoN4#v=onepage&q&f=false, acesso em: mar./2017)
- GRANN, D. Z. **A Cidade Perdida. A obsessão mortal do Coronel Fawcett em busca do Eldorado Brasileiro**. Cia. Das Letras. 2009.
- GROF, S. **A Aventura da Autodescoberta**. Ed. Summus. 1997.
- GRUNEWALD, R. A. Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, v. 60, n. 4, p. 43-45, 2008. 3 p. (Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf>) Acesso em: 17/10/2016)
- _____. Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas. **Agália**, 9-34, 2015.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. 9. Ed. Campinas, SP: Papyrus, 1990.
- GUEDES, H. **Curiaçu e a Gralha Azul – A lenda das Araucárias**. Curitiba: HGF, 1997^a. (Coleção Lendas Paranaenses).
- _____. **Itacueretaba – A lenda de Vila Velha**. Curitiba: HGF, 1997b. (Coleção Lendas Paranaenses).
- _____. **Naipi e Tarobá – A Lenda das Cataratas do Iguaçu**. Curitiba: HGF, 1997c. (Coleção Lendas Paranaenses).
- _____. **O Boitatá e o Pai-da-Mata**. Curitiba: HGF, 1998^a. (Coleção Lendas Paranaenses).
- _____. **A Mãe-d'água, o Violeiro e o Diabo**. Curitiba: HGF, 1998b. (Coleção Lendas Paranaenses).
- _____. **O Bom Amigo Curupira**. Curitiba: HGF, 1999a. (Coleção Lendas Paranaenses).
- _____. **Tiçã, o Saci Camisa Doze**. Curitiba: HGF, 1999b. (Coleção Lendas Paranaenses).
- _____. **O Negrinho do Pastoreio**. Curitiba: HGF, 2001. (Coleção Lendas Paranaenses).
- GUIMARÃES, E.; PELLIN, A. **BiodiverCidade: desafios e oportunidades na gestão de áreas protegidas urbanas**. São Paulo: Matrix, 2015. 200 p.

- GUIMARÃES, R. L.; TRAVASSOS, L. E. P.; VARELA, I. D. Cavernas e rituais afro-brasileiros em Minas Gerais. p. 351-372. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Ed. UESC. 441p. 2011.
- HAAG, C. O sonho do Eldorado Amazônico: A arqueologia brasileira e a eterna busca por civilizações ocultas na Floresta Amazônica. **Pesquisa FAPESP** 160. P. 78-83. 2009 (Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2009/06/78-83_160.pdf?a34f0f>, acesso em: 15/11/2006)
- HAESBAERT, R. 2011. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 6ª ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro. 396p.
- HABERMAS, J. Técnica e ciência enquanto ideologia. 2002
- HARMON, D., PUTNEY, A. D. **The full values of parks**: from economics to the intangible. Maryland: Rowman and Littlefield. 2003.
- HARMON, D. Intangible Values of Protected Areas: What Are They? Why Do They Matter? **The George Wright FORUM**. V. 21, N. 2. P. 9-22, 2004.
- HERCULANO, S.; PACHECO, T. (Org.). **Racismo Ambiental**. I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental. Rio de Janeiro: FASE, 2006. P. 126-147.
- HIGGINS-ZOGIB, L. Sacred sites and protected areas: an interplay of place-views. IN: Haverkort, B; Rist, S. (Eds.). **Endogenous development and bio-cultural diversity**. Compas Series, Leusden, pp. 287-298, 2007.
- HILL, P. C.; PARGAMENT, K. I. Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. **American Psychologist** 58. 2003.
- HOLZER, W. O lugar na geografia humanista. **Território** (7): 67-78. 1999.
- HUFFORD, D. J. **An analysis of the field of spirituality, religion and health**. Area I Field Analysis. Metanexus. 2005. (Disponível em: <<http://www.metanexus.net/archive/templetonadvancedresearchprogram/pdf/TARP-Hufford.pdf>>. Acesso em: 24/03/2015)
- INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL – IBDF. **Plano de Manejo Parque Nacional da Amazônia** (Tapajós). Brasília, 1978.
- INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE – IBAMA. **Roteiro Metodológico de Planejamento**: Parque nacional, Reserva Biológica, Estação Ecológica. Brasília: Ed. IBAMA. 2002 (Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/roteioparna.pdf>>, acesso em: mar./2016)
- _____. **Plano de Manejo do Parque Nacional da Serra da Bocaina**. Brasília: IBAMA, 2002.
- INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE – ICMBio. **Relatório técnico do Grupo de Trabalho sobre conflitos de sobreposição territorial de unidades de conservação federais**. Brasília/DF. 2012.
- _____. **Plano de Manejo do Parque Nacional da Chapada Diamantina**. Brasília: ICMBio, 2007.
- _____. **Plano de Manejo do Parque Nacional da Chapada dos Guimarães**. Brasília: ICMBio, 2009.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN.
Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM).
 Dossiê IPHAN 7. Brasília, 2008.

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais** – Terreiros do DF e Entorno.
 Brasília: IPHAN, 2012.

INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE AND NATURAL
 RESOURCES – IUCN. **Guidelines Protected Area Management Categories.** Gland: Suíça.
 1994.

_____. **Benefits Beyond Boundaries.** Proceedings of the Vth IUCN World Parks Congress.
 Gland, Switzerland and Cambridge, UK. 306 p. 2005.

_____. **Resolutions and Recommendations** World Conservation Congress Barcelona,
 October 2008. Gland, Switzerland: IUCN, 2008. (Disponível em:
 <<https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/WCC-4th-004.pdf>>. Acesso em: jan. 2017)

_____. **Resolutions and Recommendations** World Conservation Congress, Jeju, Republic
 of Korea, September 2012. Gland, Switzerland: IUCN, 2012. (Disponível em:
 <https://cmsdata.iucn.org/downloads/2012_iucn_members__assembly_proceedings.pdf>.
 Acesso em: jan./2017)

_____. **IUCN Resolutions, Recommendations** and other decisions. World Conservation
 Congress, Honolulu, Hawai'i, September 2016. Gland, Switzerland: IUCN, 2016. (Disponível
 em: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/IUCN-WCC-6th-005.pdf>,
 acesso em: mar./2017)

IRVING, M. A. Áreas Protegidas e Inclusão Social: uma equação possível em políticas
 públicas de proteção da natureza no Brasil? **Sinais Sociais**, v. 4, p. 122-147, 2010.

_____. Sustentabilidade e o futuro que não queremos: polissemias, controvérsias e a
 construção de sociedades sustentáveis. IN: IRVING, M. A. (Org.) **Sinais Sociais**. N. 26. V. 9.
 P. 11-36. SESC. Rio de Janeiro. Set./dez. 2014.

IRVING, M. A. *et al.* Construção de governança democrática: interpretando a gestão de
 parques nacionais no Brasil. IN: **Áreas Protegidas e Inclusão Social: construindo novos
 significados**. Fundação Bio-Rio: Núcleo de Produção Editorial Aquarius, Rio de Janeiro,
 2006.

_____. Corcovado: reflexões sobre imaginários e impressões dos turistas no Parque nacional
 da Tijuca (RJ) no contexto da valorização da cidade pela UNESCO. **Revista Brasileira de
 Ecoturismo**, v.5, p.464-481, 2012. Disponível em:
<http://www.sbecotur.org.br/rbecotur/seer/index.php/ecoturismo/article/viewFile/680/354>,
 acesso em: 13/08/2014)

_____. Parques nacionais do Rio de Janeiro: paradoxos, contexto e desafios para a gestão
 social da biodiversidade. IN: IRVING, M. A., CORRÊA, F. V. e ZARATTINI, A. C. (Orgs.)
Parques nacionais do Rio de Janeiro: desafios para uma gestão social da biodiversidade.
 Rio de Janeiro: Folio Digital, p. 19-78, 2013.

IRVING, M. A., GIULIANI, G. M.; LOUREIRO, C. F. B. Natureza e sociedade:
 desmistificando mitos para a gestão de áreas protegidas. IN: IRVING, M. A., GIULIANI, G.
 M.; LOUREIRO, C. F. B. (Orgs.) **Parques estaduais do Rio de Janeiro: construindo novas
 práticas para a gestão.** São Carlos: RIMA, 2008.

- IRVING, M. A.; MATOS, K. Gestão de parques nacionais no Brasil: projetando desafios para a implementação do Plano Nacional Estratégico de Áreas Protegidas. **Revista Floresta e Ambiente**. V.13, n.2, Rio de Janeiro, p. 89-96. 2006.
- IRVING, M. A.; MATTOS, F.; RODRIGUES, C. G. O. Rede TAPIS (Rede Turismo, Áreas Protegidas e Inclusão Social): inovando na construção compartilhada de conhecimento. IN: IRVING, M. A.; RODRIGUES, C. G. O.; RABINOVICI, A.; COSTA, H. A. **Turismo, Áreas Protegidas e Inclusão Social**. p. 21-49. Folio Digital, Rio de Janeiro. 2015.
- IRVING, M. A.; RODRIGUES, C. G. O.; RABINOVICI, A.; COSTA, H. A. **Turismo, Áreas Protegidas e Inclusão Social**. p. 21-49. Folio Digital, Rio de Janeiro. 2015.
- ISIDÓRIO, M. S. Narrativas piedosas: o imaginário mágico religioso do Rio São Francisco. **Oralidades**. V.4, n.8. 2010. (Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/oralidades/article/view/107155/105696>> Acesso em: 22/02/2017)
- JAENISCH, D. B. Política brasileira de patrimônio imaterial: apontamentos sobre o registro e salvaguarda de dois bens culturais indígenas. **Mouseion**, N. 10, p. 96-107. 2011. (Disponível em: <<http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/243>> Acesso em: 17/10/2016)
- JEANRENAUD, S. **An international initiative for the protection of sacred natural sites and other places of indigenous and traditional peoples with importance for biodiversity conservation**. WWF International. 34 p. 2001.
- JENKINS, C. N.; JOPPA, L. Expansion of the global terrestrial protected area system. **Biological Conservation**, 142, P. 2166–2174. 2009.
- JUFFE-BIGNOLI, D, *et al.* **Protected Planet Report 2014**. Cambridge (UK): UNEP World Conservation Monitoring Centre. 2014. (Disponível em: <portals.iucn.org/library/sites/files/documents/2014-043.pdf>. Acesso em: jul. 2016)
- JUNTUNEN, S.; STOLT, E. (Eds.). **Application of Akwé:Kon Guidelines in the management and Land Use Plan for the Hammastunturi Wilderness Area**. Vantaa: Metsähallitus Natural Heritage Services. 2013.
- KARSBURG, A. O. **O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012.
- KOENING, H. G. **Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade**. Porto Alegre: L&PM, 248 p. 2012.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Cia. das Letras. 2015.
- LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Dissertação de Mestrado. Campinas, UNICAMP. 2000. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000202926>> Acesso em: 21/10/2016)
- LABATE, B. C.; GOULART, S. L. **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005. 518 p.
- LANGER, J. **Ruínas e mitos: a arqueologia no Brasil Imperial**. Tese (Doutorado). Programa de pós-graduação em História. UFPR. Curitiba, 2001. (Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000103.pdf>>, acesso em: 05/11/2016)
- _____. Caminhos Ancestrais. **Nossa História**. Rio de Janeiro, nº 22, p 20-23, agosto. 2005.

- LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense. P.12–13, 2003.
- LARSEN, P. B.; WIJESURIYA, G. Nature-culture interlinkages in World Heritage: bridging the gap. **World Heritage** N°. 75. 2015 (Disponível em: <https://www.academia.edu/12807087/Nature-culture_interlinkages_in_World_Heritage_bridging_the_gap_2015_>, acesso em: mar./2017)
- LAUGHLIN, C. D. Transpersonal Anthropology: some methodological issues. **Western Canadian Anthropology**, 5:29-60. 1988.
- LAURIOLA, V. Ecologia Global contra Diversidade Cultural? Conservação da Natureza e Povos Indígenas no Brasil. O Monte Roraima entre Parque Nacional e Terra Indígena Raposa-Serra do Sol. **Os. Ambiente e Sociedade**, Campinas/SP, v.5, n.2, p. 165-189. 2003. (Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v5n2/a10v5n2.pdf>>, acesso em: nov./2016)
- _____. Parque Nacional? *Kaané!* Os índios dizem não à implementação do Parque Nacional do Monte Roraima. IN: RICARDO, F. (Org.); **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, p. 422-431. 2004. (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf> Acesso em: 17/10/2016)
- LAZZERINI, F. T.; BONOTTO, D. M. Fontes de águas “milagrosas” no Brasil. **Ciência e Natura**, Santa Maria, v. 36. Ed. Especial II, p. 559-572. 2014. (Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/cienciaenatura/article/download/13707/pdf>> Acesso em: 17/10/2016)
- LEAL, H. **O enigma do Coronel Fawcett: o verdadeiro Indiana Jones**. São Paulo: Geração Ed. 2007.
- LEE, C., SCHAAF, T. The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation. **Proceedings of the International Workshop** held in Kunming e Xishuangbanna Biosphere Reserve, People’s Republic of China, 17–20 February 2003. UNESCO-MAB, Paris. 2003.
- LEE, R. La fin de la religion? Réenchantement et déplacement du sacré. **Social Compass**, vol. 55, n. 1, 2008, p. 69-70.
- LEFF, E. **Saber Ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. Racionalidade Ambiental e Reapropriação Social da Natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEITE, F. Q. As cavernas como sede de expressão religiosa. IN: **Congresso de Espeleologia da América Latina e do Caribe**, 1, 1988, Belo Horizonte. Anais. São Paulo: SBE/UNICOPI, 1989.
- LEITE, M. C. S. **No Reino das Águas: encantados, natureza e cultura do Pantanal**. 7 p. 2000a. (Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/organon/article/view/36171/23373>> Acesso em: 17/10/2016)
- _____. **Águas encantadas de Chacororé: paisagens e mitos do Pantanal**. Tese Doutorado em Comunicação e Semiótica. Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2000b.
- _____. **Memória e Encantamento das Águas: vozes e histórias do Pantanal de Mato Grosso**. Proj. História, São Paulo, 22, p. 379-387. Jun. 2001. (Disponível em: <revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/download/10748/7980> Acesso em: 17/10/2016)
- _____. **Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal**. Cuiabá: Cathedral-Unicen Publicações, 2003.

- LÉO NETO, N. A. “Nós somos os donos”: conflitos socioambientais entre os índios Pipipã de Kambiruxu e o ICMBio no sertão de Pernambuco. **Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia (REA)** e XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE). Maceió. Jul. 2015. 16 p. (Disponível em: <<http://www.reaabanne.com.br/?menu=resumo&codResumo=3795>> Acesso em 10/08/2016)
- LEWINSOHN, T. M.; PRADO, P. I. Quantas espécies há no Brasil? **Megadiversidade** 1(1): 36-42. 2005.
- LIMA, J. A **Y-Guaçu secreta: Cataratas do Iguaçu como Chackra da Terra**. Foz do Iguaçu, 2005.
- LINO, C. F. **Cavernas: o fascinante Brasil subterrâneo**, São Paulo: Gaia, 2011.
- LINO, C.F.; BOGGIANI, P.C.; CORTESÃO, J. GODOY, N.M, KARMANN, I. **Projeto Grutas de Bonito**. Diretrizes para um plano de manejo turístico. Relatório SPHAN/MS-TUR. 212 p., mapas. 1984.
- LITAIFF, A.; DARELLA, M. D. P. “Os índios Guarani Mbyá e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro”. **Anais XXII Reunião Brasileira de Antropologia**. Fórum de Pesquisa 3: “Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação”. Brasília, 2000. (Disponível em: <www.antropowatch.com.br/os_indios_guarani_e_o_parque_estadual_da-serra_do_tabuleiro> Acesso em 10/08/2016)
- LITTLE, P. Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, 2006.
- LOBO, A. S. L.; PERINOTTO, J. A. J.; BOGGIANI, P. C. **Espeleoturismo no Brasil: panorama geral e perspectivas de sustentabilidade**. Revista Brasileira de Ecoturismo, São Paulo, v.1, n.1, 2008, pp.62-83. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/eco/pdf/bd-gpme-0402.pdf>>, acesso em: nov./2016)
- LOBO, H. A. S. Caracterização dos Impactos Ambientais Negativos do Espeleoturismo e Suas Possibilidades de Manejo. **IV SeminTUR – Seminário de Pesquisa em Turismo do MERCOSUL** Universidade Caxias do Sul, RS. Julho de 2006. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/eco/pdf/bd-gpme-0463.pdf>>, acesso em: 16/11/2016)
- LOBO, H. A. S.; BANDUCCI-JÚNIOR, A. Turismo no templo das cavernas: o imaginário e a sacralidade no mundo subterrâneo. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. P. 421-440.
- LOCKE, H.; DEARDEN, P. Rethinking protected area categories and the “new paradigm”. *Environmental Conservation*, 32: 1-10, jan./2005. (Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/258705601_Locke_H_and_Dearden_P_2005_Rethinking_protected_area_categories_and_the_new_paradigm_Environmental_Conservation_321-10>, acesso em: nov./2016)
- LOUREIRO, C. F. B. **Sustentabilidade e Educação: um olhar da ecologia política**. Coleção questões da nossa época. V. 39. São Paulo: Cortez, 2012.
- LUCÍOLA, R. Caderno Fiat Lux nº 17. **Sociedade Brasileira de Eubiose**. 2015 (Disponível em<<http://www.nucleo137.com/site/montanhas-sagradas/>>, acesso em: 18/11/2016)
- LUZI, D. Trends and evolution in the development of grey literature: A review. **International Journal on Grey Literature**, 1(3): 106–116. 2000.

MACÊDO, J. R.; GOMES, P. F.; SILVA, D. C. O imaginário da Gruta do Lapão. IN: Seminário de Pesquisa, 4, 1998, Ilhéus. **Anais...** Ilhéus-BA: Editus/UESC, 1998.

MACIEL, G. G.; GONÇALVES, R. S. Unidades de Conservação, Práticas Religiosas Neopentecostais e Direitos Humanos: O Caso do Parque Nacional da Tijuca (RJ). **Anais do VII Seminário sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social** e III Encontro Latinoamericano sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social, Florianópolis/SC, nov. 2015. P. 685-693.

(Disponível em:

<http://sapiselapis2015.paginas.ufsc.br/files/2015/11/SAPIS_ELAPIS_bq.pdf> Acesso em 18/10/2016)

MADEIRA, J. *et al.* Interfaces e Sobreposições entre Unidades de Conservação e territórios de Povos e Comunidades Tradicionais: dimensionando o desafio. IN: HANAZAKI, N., *et al.* (Orgs.). **Culturas e Biodiversidade: o presente que temos e o futuro que queremos**. Anais do VII Seminário Brasileiro sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social e II Encontro Latino Americano sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. P. 617-625. 2015.

MAFFI, L. Introduction to Biocultural Diversity. IN: Biocultural Diversity Toolkit.

Terralingua, V.1, p.4-5, 2014. (Disponível em: <http://terralingua.org/wp-content/uploads/2015/07/tk_1_Primer.pdf>, acesso em: mar./2017)

MAFFI, L.; WOODLEY, E. **Biocultural Diversity Conservation: a global sourcebook**. Earthscan, London, 2010.

MAGALHÃES, E. D. A festa da Lapa Sapezal: o catolicismo popular e o uso simbólico de cavernas no Brasil. p. 285-304. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Editora da UESC. Ilhéus/BA, 2011.

MAISONNEUVE, J. **Introdução à Psicossociologia**. Res Editora. Portugal, 1977.

MALLARACH, J. M. **Recommendations from the “Promise of Sidney” with Significance to the Work of CSVPA**. 2014. (Disponível em: <csvpa.org/.../Promise-of-Sydney-Recommendations-with-relevan...>, acesso em: jan./2017)

MALLARACH, J. M.; COMAS, E.; ARMAS, A. **El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales**. Manual para su incorporación os las áreas protegidas. Manual 10. Ed. Fundación Fernando González Bernáldez. Madrid. 2012. (Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/271847749_El_patrimonio_inmaterial_valores_culturales_y_espirituales_Manual_para_su_incorporacion_en_las_areas_protegidas>, acesso em: jan./2017)

MALLARACH, J. M., PAPAYANNIS, T. (Eds.). Protected Areas and Spirituality.

Proceedings of the First Workshop of The Delos Initiative, Montserrat/Spain 2006. Gland, Switzerland: IUCN and Montserrat, Spain: Publicacions de l’Abadia de Montserrat. 326 p. 2007.

MALLARACH, J. M., PAPAYANNIS, T., VÄISÄNEN, R. (Eds.). The Diversity of Sacred Lands in Europe. **Proceedings** of the Third Workshop of the Delos Initiative, Inari/Aanaar, Finland 2010. Gland, Switzerland: IUCN and Vantaa, Finland: Metsähallitus Natural Heritage Services. 292 p. 2012.

MALTA, R. R. **A significância religiosa do Parque Nacional da Tijuca: as paisagens valorizadas pelos usuários religiosos de uma unidade de conservação**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado). Centro de Tecnologia e Ciências. Instituto de Geografia. Rio de Janeiro, 2016.

- MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- MARINHO, T. A. **Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Goiás. 208 p. 2008.
- MARQUES, J. G. W. **Da gargalhada ao pranto**: Inserção Etnoecológica da vocalização de aves em ecossistemas rurais do Brasil. Tese. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; 1999.
- _____. **Pescando Pescadores**. NUPAUB/USP. 2001.
- _____. “É pecado matar a esperança, mas todo mundo quer matar o sariguê”. Etnoconservação e catolicismo popular no Brasil. IN: ALVES, A. G. C.; LUCENA, R. F. P.; ALBUQUERQUE, U. P. **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**, v. 2. Recife: NUPEEA. P. 25-43. 2005^a.
- _____. **O pássaro sagrado e o cavalo do cão** (Biodiversidade, Etnoecologia e Catolicismo Popular no Brasil). Universidade Estadual de Campinas. Tese de Pós-Doutorado. 2005b.
- MARQUES, J. **Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens**: um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese (Doutorado). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.
- MARQUES, J. **Ecologia do Espírito**. 1^o. Ed. Paulo Afonso: SABEH, 2016. 90 p.
- MARRA, R. J. C. **Espeleo turismo**: planejamento e manejo de cavernas. Brasília: WD Ambiental, 2001.
- MARTINEZ-REYES, J. Biocultural Diversity Conservation: A Global Sourcebook. **Ethnobiology Letters**. Book Review. V.3, p. 61-62, 2012. (Disponível em: https://www.academia.edu/7923713/Biocultural_Diversity_Conservation_A_Global_Sourcebook_Edited_by_Luisa_Maffi_and_Ellen_Woodley, acesso em: mar./2017)
- MATTEUCCI, M. B. A.; NASCIMENTO, E. P. Entre o Sagrado e o Profano: a Romaria da Gruta de Terra Ronca (GO). **Anais 13th International Congress of Speleology**. Jul., 2001.
- MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados** 19 (53), 2005. p. 259-274. (Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24092.pdf> > Acesso em 08/08/2016)
- MCNAMARA, C. **General Guidelines for Conducting Research Interview**. 2009. (Disponível em: <http://managementhelp.org/businessresearch/interviews.htm>), acesso em 06/11/2016)
- MEDEIROS, R. Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. **Ambiente & Sociedade**. Vol. IX n^o. 1 jan./jun. 2006.
- MEDEIROS, R.; IRVING, M. A.; GARAY, I. A proteção da natureza no Brasil: evolução e conflitos de um modelo em construção. **Revista de Desenvolvimento Econômico**. Ano VI, n. 9, jan 2004, Salvador/BA, p. 83-93. 2004.
- MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. EdUSP, 2007.
- MELO, G. **Desafios para a gestão participativa do Mosaico da Mata Atlântica Central Fluminense – RJ**. Tese (Doutorado). Programa EICOS. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012.

MENEZES, G. H. **Yanomami na encruzilhada da conquista**: Contato e Transformação na fronteira amazônica. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2010.

MERCADANTE. Uma década de debate e negociação: a história da elaboração da Lei do SNUC. IN: Benjamin, A. H. (Org.). **Direito Ambiental das Áreas Protegidas: o regime jurídico das unidades de conservação**. Forense Universitária. P. 190-231. 2001. (Disponível em <<http://www.oocities.org/br/mercadanteweb/artigos/historia2.htm>> Acesso em 14/12/2014)

MERCANTE, M. S. **Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2012.

MINAYO, M. C. S. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. IN: MINAYO, M. C. S. *et al.* (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25. Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

MINAYO, M. C. S. *et al.* (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25. Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **A Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB**. Cópia do Decreto Legislativo N.º 2, de 5 de julho de 1992. Brasília/DF. 2000.

MLYNARZ, R. B. Processos participativos em comunidade indígena: um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima. **Mestrado (Dissertação)**. Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo PROCAM/USP. São Paulo. 141 p. 2008.

MLYNARZ, R. B. *et al.* **“Ingarikó”**. Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental, São Paulo. 2008. (Disponível em: <pib.socioambiental.org/pt/povo/ingariko> Acesso em 15/04/2015)

MOCELIN, A. D. O Reencantamento científico do mundo e suas direções. **Os. Bras. de Sociologia**, v. 3, N. 6, jul.-dez./2015. (Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/view/120/81>, acesso em: mar./2017)

MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 128 p.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**. 4º. Ed., Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORIN, E.; KERN, A. B. **Terra-pátria**. 6º. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MOSCOVICI, S. **Natureza**: para pensar a ecologia. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, U. P. (Org.). **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Edições Bagaço, 2002. P.61-96.

MOURA, M. F. C. **Telejornal dos 500 anos**: frames de protesto e violência. Dissertação (mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos. 2001. (Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3131/MariaMouraComunicacao.pdf?sequence=1>, acesso em: 12/01/2017)

MOUTINHO-DA-COSTA, L. **A Floresta sagrada da Tijuca**: estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de parque nacional. Dissertação de Mestrado. UFRJ, Rio de Janeiro/RJ, 398p. 2008.

_____. Territorialidade e racismo ambiental: elementos para se pensar a educação ambiental

crítica em unidades de conservação. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol. 6, n. 1, p.101-122, 2011.

NASCIMENTO, D. A. Oferendas afro-religiosas e educação ambiental na Amazônia. **Revista Educação Ambiental em Ação**, n. 27, mar. 2009. (Disponível em: <<http://www.revistaea.org/pf.php?idartigo=666>> Acesso em: 18/10/2016)

NEGRÃO, L. N. Nem jardim encantado, nem clube dos intelectuais desencantados. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.20 n.59, 2005.

NERI, M. C. (Org.). **Novo Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS. 70 p. 2011.

NOGUEIRA, E. M.; FALCÃO, M. T. Serra do Sol: o turismo de base local como fonte de desenvolvimento das comunidades. **Revista Geográfica de América Central**. Número Especial EGAL, 2011- Costa Rica. II Semestre p. 1-13. 2011. (Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal13/Geografiasocioeconomica/GeografiaTuristica/04.pdf>> Acesso em: 18/10/2016)

OLIVEIRA, C. D. M. Festas religiosas, santuários naturais e vetores de lugares simbólicos. **Revista da ANPEGE**, V. 7, N. 8, p. 93-106, ago./dez. 2011. (Disponível em: <<http://anpege.org.br/revista/ojs-2.4.6/index.php/anpege08/article/viewFile/209/RA807>> Acesso em: 18/10/2016)

OLIVEIRA, E. G. S. **Os Índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no Sertão pernambucano**. Dissertação de Mestrado. História. Universidade Federal de Campina Grande, 2014. (Disponível em: <http://indiosnordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/disserta%C3%A7%C3%A3o-Edvania-Granja-Oliveira_indiosNE.pdf>, acesso em 05/11/2016)

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS - ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. (Disponível em: http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf), acesso em: mar./2017).

_____. **Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos**. 1966. (Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0592.htm, acesso em: mar./2017)

_____. **Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. 1966. (Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0591.htm, acesso em: mar./2017)

_____. **Declaração das Nações Unidas sobre Direito dos Povos Indígenas**. 2007. (Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>, acesso em: mar./2017)

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT. **Convenção Nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT em países independentes**. 1989. . Brasília: OIT, 2011. (Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>, acesso em: mar./2017)

OTEGUI-ACHA, M. **Developing and Testing a methodology and tools for the inventorying of sacred natural sites of indigenous and traditional peoples in Mexico**. Pronatura Mexico, The Rigoberta Menchu Tum Foundation e IUCN. Gland, Switzerland, 2007.

OTTO, R. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e a sua relação com o racional**. Petrópolis: Vozes, 2007.

- PÁDUA, J. A. Natureza e Projeto Nacional: as origens da Ecologia Política no Brasil. IN: Pádua, J. A. (Org). **Ecologia e Política no Brasil, Espaço e tempo**. IUPERJ, Rio de Janeiro. P.11-62. 1987.
- PAPAYANNIS, T.; MALLARACH, J. The Sacred Dimension of Protected Areas: **Proceedings of The Second Workshop of the Delos Initiative**, Ouranopolis, Greece, 2007. Gland, Switzerland: IUCN and Athens, Greece: Med-INA. p. 262. 2009.
- PARTRIDGE, C. **The Re-enchantment of the West**: alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture. New York: T. & T. Clark Publishers, 2005.
- PAULA, R. C.; GAMBARINI, A. **Histórias de um lobo**. Avis Brasilis Ed. 2013.
- PHILLIPS, A. **Management Guidelines for IUCN Category V Protected Areas**. Protected Landscapes/Seascapes. Cambridge, U.K., and Gland, Switzerland: IUCN. 2002.
- _____. Turning Ideas on Their Head: the new paradigm for protected areas. **The George Wright FORUM**. V. 20, N. 2, 2003. 15 p.
- PIERUCCI, A. F. **Desencantamento do mundo**: os passos do conceito em Max Weber. Tese de Livre Docência, São Paulo, Departamento de Sociologia da FFLCH/USP. 2001.
- _____. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34, 2003.
- PINHEIRO, D. J. F.; ALLIEVI, J.; MARAMBIO, J. E. S. **Gruta da Mangabeira: milagres e devoção**; aberta ao turismo uma das mais belas cavernas do país. Recursos Minerais. Salvador: SGM, V.1, N.1, p. 25-27, set./out.1986.
- POBLACIÓN, D. A. Literatura cinzenta ou não convencional: um desafio a ser enfrentado. **IBICT**, V.21, N.3. 1992. (Disponível em: <<http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/438>>, acesso em: 20/01/2016)
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **O desafio ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. **Os descaminhos do meio ambiente**. Contexto, 2000.
- POSEY, D. (Ed.). **Cultural and spiritual values of biodiversity**. A comprehensive contribution to the UNEP Global Biodiversity Assessment. London. 1999.
- PRANDI, R. (Org.). **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- PRATES, A. P. L.; IRVING, M. A. Conservação da biodiversidade e políticas públicas para as áreas protegidas no Brasil: desafios e tendências da origem da CDB às metas de Aichi. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 5, nº 1, 2015 p. 27-57.
- PROUS, A. **Arqueologia brasileira**. Brasília. 1992.
- PUNGETTI, G.; MACIVOR, A. **Preliminary Literature Review on Sacred Species**. Cambridge, 2007.
- PUNGETTI, G.; OVIEDO, G.; HOOKE, D. **Sacred Species and Sites: advances in biocultural conservation**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012.
- QUINTÃO, A. T. B. Evolução do conceito de Parques Nacionais e sua relação com o processo de desenvolvimento. **Brasil Florestal**. Brasília, nº 54, p. 13 a 28. Abr-jun 1983.
- RASTEIRO, M. A. **Só dez cavernas têm plano de manejo**. SBE Notícias, Campinas, n.81, p.1, 2008.

REESINK, E. Raízes históricas. A Jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas do nordeste. IN: MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, U. P. (Org.). **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Edições Bagaço, 2002. P.61-96.

RÊGO, J. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. *GeoTextos*, V.2, N.2, p.31-85, 2006.

REIS, N. J. **Monte Roraima, RR**: sentinela de Macunaíma. P. 89-98. 2006.

REZENDE JÚNIOR, J. **Diversidade Religiosa e Direitos Humanos**. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. 2013. (Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/a_pdf_dht/cartilha_sedh_diversidade_religiosa.pdf, acesso em: out./2016)

RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, 2004. (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf> Acesso em: 17/10/2016)

RICARDO, B.; RICARDO, F. (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil**: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em 18/10/2016)

_____. (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil**: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016)

_____. (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil**: 2011-2016. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

RODRIGUES, C. G. O.; GODOY, L. R. Atuação pública e privada na gestão de Unidades de Conservação: aspectos socioeconômicos da prestação de serviços de apoio à visitação em parques nacionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v.28, p.75-88, jul./dez. 2013.

ROSENDAHL, Z. Espaço & Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

_____. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. Série Investigação 2008/14. Geo-Working Papers. (Disponível em: <http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/geoworkingp/article/view/444/416>, acesso em: mar./2016)

_____. (Org.). **Trilhas do Sagrado**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

SAAD, M.; MASIERO, D.; BATTISTELLA, L. R. Espiritualidade baseada em evidências. **Acta Fisiátrica** 8(3): 107-112. 2001.

SAMPAIO, A. **Gigantes de Pedra**. Rio de Janeiro: Ed. Mãe Terra. 2012

SANDRONI, L. T.; CARNEIRO, M. J. T. “**Conservação da Biodiversidade**” nas Ciências Sociais Brasileiras: uma revisão sistemática de 1990 a 2010. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. XIX, n. 3, p. 21-46, jul./set. 2016.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. Ed. Peirópolis. 2005.

SANTOS, J. S. Vandalismo em cemitérios indígenas em cavidades naturais nos sertões da Paraíba: estudo de caso da necrópole Sítio Pintura I, Paraíba, Brasil. **Anais do 32º**. Congresso

- Brasileiro de Espeleologia, Barreiras/BA, jul. 2013. (Disponível em: <http://www.cavernas.org.br/anais32cbe/32cbe_447-453.pdf> Acesso em: 18/10/2016)
- SANTOS, J. S.; BRITO, V. Abrigos rochosos e sepultamentos pré-históricos na Paraíba. P. 163-174. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.
- SARMENTO, R. L.; TRAVASSOS, L. E. P. Cavernas e religião: alguns exemplos do Norte de Minas Gerais. P. 305-319. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.
- SCHAAF T., LEE, C. Conserving Cultural and Biological Diversity: The Role of Sacred Natural Sites and Cultural Landscapes. **Proceedings of UNESCO-IUCN International Conference**, Tokyo, Japan. 2006.
- SCHAAN, D.; PÄRSSINEN, M.; RANZI, A.; PICCOLI, J. C. Geoglifos da Amazônia ocidental: evidência de complexidade social entre povos da terra firme. **Revista de Arqueologia**, 20: 67-82. 2007. (Disponível em: <<http://www.okara.ufpb.br/ojs/index.php/ra/article/viewFile/1681/1323>>, acesso em: 16/11/2016)
- SCHOEREDER, G. **Dicionário do Mundo Misterioso**. Ed. Nova Era: Rio de Janeiro, 2002.
- SCOLFARO, A. Geografia indígena e lugares sagrados no Rio Negro. **Revista de Antropologia da UFSCar**. 6(1), p.229-257, jan./jun. 2014. (Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_11_escofaro.pdf> Acesso em: 18/10/2016)
- SCOLFARO, A. *et al.* (Orgs.). **Cartografia dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia/Primeiro informe de avanços**. São Paulo: Instituto Socioambiental; Brasília: IPHAN/Ministério da Cultura do Brasil; Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2013. 38 p. (Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/outra/publicacoes/cartografia-dos-sitios-sagrados-iniciativa-binacional-brasil-colombia-primeiro-informe-de-avanco>> Acesso em: 18/10/2016)
- SECRETARIAT OF THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY. **Akwé: Kon Voluntary Guidelines** for the Conduct of Cultural, Environmental and Social Impact Assessment regarding Developments Proposed to Take Place on, or which are Likely to Impact on, Sacred Sites and on Lands and Waters Traditionally Occupied or Used by Indigenous and Local Communities Montreal, 25p. CBD Guidelines Series. 2004.
- _____. **Tkarihwaié:ri Code of Ethical Conduct** to Ensure Respect for the Cultural and Intellectual Heritage of Indigenous and Local Communities Relevant to the Conservation and Sustainable Use of Biological Diversity. 2011. (Disponível em: <<https://www.cbd.int/traditional/code/ethicalconduct-brochure-os.pdf>>, Acesso em março/2017)
- SECUNDINO, M. A.; LUBAMBO, C.; ARAÚJO, M. L. C. Emergência étnico-indígena e conflito socioambiental no nordeste brasileiro. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 33, n. 2, p. 273-297, 2009. (Disponível em: <<https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/853>> Acesso em 10/08/2016)
- SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV. 161 p. 2002.
- SERPA, A. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. **Tempo Social**, 8(1), USP, São Paulo, p. 177-190. 1996. (Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86431>> Acesso em: 18/10/2016)

- _____. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. IN: FORMIGLI, A. L. M. (Ed.). **História, natureza e cultura** – Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu/ Editora do Parque, 1998, p. 67-69.
- SILVEIRA, E. J. S. Turismo religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. **Turismo em análise**, v. 18, n. 1, p. 33-51, mai. 2007. (Disponível em: <www.revistas.usp.br/rta/article/viewFile/62606/65394> Acesso em 11/08/2016)
- SILVA, E. L. S. **Plano de uso público do Parque Nacional do Monte Roraima**: proposta de estruturação de uma cadeia produtiva de ecoturismo na calha do rio Cotingo, com base nos princípios da economia ecológica. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRS. Porto Alegre e Boa Vista: UFRGS/UFRR, 2009. (Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/18816>> Acesso em: 21/10/2016)
- SILVA, G. O. **Tudo que tem na terra tem no mar**: a classificação dos seres vivos entre os trabalhadores da pesca em Piratininga, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FUNARTE, Instituto Nacional do Folclore, 1989.
- SILVA, G. “**Chama os Atikum que eles desatam já**”: práticas terapêuticas, sabedores e poder. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2007.
- SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas experiências antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. EdUSP, 2000.
- SIQUEIRA, E. D. **As novas religiosidades no Ocidente: Brasília, cidade mística**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2003.
- _____. Biodiversidade, Estado brasileiro e Religião na Amazônia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p.56-78, abr./jun. 2010
- SIQUEIRA, D.; FERNANDES-PINTO, E. Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais e Reservas Extrativistas. IN: **Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia**. Recife/PE. 13 p. 2007. (Disponível em: <https://www.academia.edu/13525533/Pol%C3%Adtica_Nacional_de_Povos_e_Comunidades_Tradicionais_e_Reservas_Extrativistas>, acesso em março/2017)
- SIQUEIRA, D.; REIS, M.; LEITE, J. Z.; RAMASSOTE, R. M. **Vale do Amanhecer**: Inventário Nacional de Referências Culturais. Superintendência do IPHAN no Distrito Federal: Brasília, 2010. 276 p.
- SOBRAL, L. O. G. O Ritual de Alimentação de Almas de uma Vila Garimpeira da Chapada Diamantina: Tensões e Representações Sociais de uma manifestação religiosa. **V ENECULT Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**. Salvador/BA. 2009. 12 p. (Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19494.pdf>>, acesso em: 15/11/2016)
- SOBREIRA, R. F. F.; MACHADO, C. J. S. Práticas religiosas afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro. **Revista Visões**, 5º. ED. N. 5, V. 1, 11 p. Jul./Dez. 2008. (Disponível em: <http://www.fsma.edu.br/visoes/ed05/ed05_artigo_6.pdf> Acesso em: 18/10/2016)
- SOUZA, A. R. **Direitos Culturais no Brasil**. Rio de Janeiro, Beco do Azougue. 2012.
- SPONSEL, L. E. **Spiritual Ecology: A Quiet Revolution**. 2012.
- SPYER, J. **Conectado**: o que a internet fez com você e o que você pode fazer com ela. Zahar, 2007.
- STEIL, C. A. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia. Petrópolis: Vozes. 1996.

_____. Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**, V.9, N. 20, p. 249-261. Porto Alegre, out/2003.

STEIL, C. A.; CARNEIRO, S. S. Peregrinação, turismo e Nova Era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro/RJ, 28(1): 105-124, 2008. (Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100006> Acesso em: 18/10/2016)

STEINKE, V. A.; COSTA, E. B. Da natureza do sagrado à natureza do lugar: Morro da Capelinha (DF) como patrimônio natural. **OLAM**, Rio Claro, v. 12, n. 1-2, p.52-72, dez. 2012. (Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/11797/1/ARTIGO_NaturezaSagradoNaturezaLugar.PDF> Acesso em: 18/10/2016)

STEVENS, S. **Conservation through Cultural Survival: Indigenous People and Protected Areas**. Washington DC, USA. Island Press. 1998.

TALBOT, V. **Termos de Compromisso: histórico e perspectivas como estratégia para a gestão de conflitos em unidades de conservação federais**. Dissertação (Mestrado), Rio de Janeiro, 2016.

TAVARES, J. M.; VIEIRA-JR., J. A. V.; BATISTA, J. R. M. Circuito Montanhas Mágicas da Serra da Mantiqueira (Minas Gerais – Brasil): uma análise multidimensional. **Pasos**, v. 9, n. 4, p. 661-670. 2011. (Disponível em: <http://www.pasosonline.org/Publicados/9411/OS0411_14.pdf>, acesso em: 15/11/2006)

TEIXEIRA, M. G.; SILVA, D. C.; GOMES, P. F.; MENDES, S. R. **O imaginário das grutas**. Ilhéus: Editus, 2003.

TENÓRIO, P. H. P.; CABALZAR, A. No caminho da Cobra de Pedra: narrativa de transformação e lugares importantes para os Tuyuka do Alto Tiquié. P. 42-53. IN: ANDRELLO, G. (Org.). **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.

TERRANOVA, M. **Montanhas do Rio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. 160 p.

THORLEY, A.; GUNN, C. M. **Sacred Sites: an overview**. The Gaia Foundation. 2007.

TRAVASSOS, L. E. P. **A importância cultural dos carste e das cavernas**. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Departamento de Geografia. 374 p. 2010. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/a-importancia-cultural-do-carste-e-das-cavernas/>> Acesso em: 17/10/2016)

TRAVASSOS, L. E. P.; *et al.* A Gruta de São Cosme e Damião e a Umbanda, Cordisburgo, Minas Gerais. **Pesquisas em Turismo e Paisagens Cársticas**, 1(2), Campinas, SeTur/SBE, p. 165-172. 2008. (Disponível em: <http://www.cavernas.org.br/ptpc/ptpc_v1_n2_165-172.pdf> Acesso em: 17/10/2016)

TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

TRAVASSOS, L. E. P.; RODRIGUES, E. R. O imaginário e as tradições ligadas à Nossa Senhora da Lapa em Antônio Pereira e Vazante, Minas Gerais. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. P. 321-337.

TRAVASSOS, L. E. P.; TRAVASSOS, E. G.; TRAVASSOS, L. P.; TRAVASSOS, L. C. P. Non-specialists perception about endokarst and exokarst scenarios: visions from high school

- students. **Acta Carsologica**. Postojna, Eslovênia: KRI, v. 36, n. 2, p. 329-335, 2007^a. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/eco/pdf/bd-gpme-0119.pdf>> Acesso em: 16/11/2016)
- TRAVASSOS, L. E. P.; TRAVASSOS, E. G.; TRAVASSOS, L. P.; TRAVASSOS, L. C. P.; RODRIGUES, E. R. Ensaio exploratório sobre a percepção do endocarste e do exocarste de alunos do ensino médio. **Revista Espeleologia**. Ouro Preto, MG: SEE, n. 12, p. 30-35, 2007b. (Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/304772420_Ensaio_exploratorio_sobre_a_percepcao_do_endocarste_e_do_exocarste_de_alunos_do_Ensino_Medio> Acesso em: 16/11/2016)
- TRAVASSOS, L. E. P.; VARELA, I. D. O uso religioso de uma caverna marinha: o caso da Gruta de Nossa Senhora de Lourdes, Saquarema, RJ. IN: **Anais do XXX Congresso Brasileiro de Espeleologia**, Montes Claros/MG: SBE, p. 259-265. 2009. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/anais30cbe/30cbe_259-265.pdf> Acesso em: 17/10/2016)
- TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Ed. Atlas. 1987.
- TONG, A.; SAINSBURY, P.; CRAIG, J. Consolidated Criteria for Reporting Qualitative Research (COREQ): a 32-item checklist for interviews and focus groups. **International Journal for Quality in Health Care**, v. 19, N. 6: p. 349-357. 2007. Disponível em: <<http://intqhc.oxfordjournals.org/content/intqhc/19/6/349.full.pdf>> Acesso em: 20/06/2015
- TUAN, Y. F. **Paisagens do medo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. 374 p.
- UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION - UNESCO. **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial – cultural e natural**. 1972. (Disponível em: <<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>, acesso em: mar./2017)
- _____. **Convenção do Patrimônio Mundial – Paisagens Culturais**. 1992. (Disponível em: <<http://whc.unesco.org/en/culturallandscape>>, acesso em: mar./2017)
- _____. **Estratégia de Sevilha para Reservas da Biosfera – Programa Homem e Natureza**. 1995. (Disponível em: <<https://www.cbd.int/doc/publications/ethicalconduct-brochure-es.pdf>>, acesso em: mar./2017)
- _____. **Natural Sacred Sites: cultural diversity and biological diversity International Symposium**. 89 p. Abstracts. Paris. 1998.
- _____. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. 2001. (Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>> Acesso: 25/07/2014)
- _____. **Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. 2003. (Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>> Acesso em: 25/07/2014)
- _____. **Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais**. 2005. (Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf>> Acesso: 25/07/2014)
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ – UFPR. **Tutorial de Pesquisa Bibliográfica**. Curitiba: UFPR, 2007.
- VALLE, C. N. *Txopai Itohã*: mito fundador pataxó. **Acta Scientiarum**, Maringá, 23(1), p. 61-68. 2001. (Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2734>> Acesso em: 17/10/2016)

- VASCONCELOS, E. M. **Abordagens Psicossociais: história, teoria e prática no campo**. Vol. 1. São Paulo: Hucitec; 2008. 139 p.
- VASCONCELOS, G. **Mapa dos Baobás do Brasil**. 2011. (Disponível em: <https://issuu.com/biomaurbano/docs/baobasdobrasil> Acesso em: 15/11/2006)
- VAUGHAN-LEE, L. (Ed.). **Spiritual Ecology: The Cry of Earth**. 2013.
- VERGER, P. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns** na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África. 2. Ed. São Paulo: EDUSP, 1999.
- VERSCHUUREN, B. **Believing is seeing: integrating cultural and spiritual values in conservation management**. Foundation for Sustainable Development, Earth Collective e IUCN, Gland Suíça. 2007.
- VERSCHUUREN, B., *et al.* **Sacred natural sites conserving nature and culture**. Earthscan. 2010.
- VERSCHUUREN, B., MALLARACH, J. M., OVIEDO, G. **Sacred Sites and Protected Areas**. IUCN World Commission on Protected Areas Task Force on Protected Area Categories. One of a series of papers for the IUCN Categories Summit, Andalusia, Spain May 7-11 2007.
- VERSCHUUREN, B.; WILD, R. Safeguarding sacred natural sites: sustaining nature and culture. **Langscape**. 2012.
- VIEIRA, A. C. P. **Lazer e cultura na Floresta da Tijuca: história, arte, religião, fauna, flora e literatura**. Makron Books: São Paulo, 2001.
- VIEIRA, A. C. P. *et al.* Meio Ambiente e espaços sagrados. **Anais do Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação**, V. II. Curitiba/PR, 1997. P. 810-821.
- VIVEIRO DE CASTRO, E. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. (Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>) Acesso em 18/10/2016)
- YOUNG, D. E.; GOULET, J. G. (Orgs.) **Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience**. Ontario: Broadview Press. 1994.
- WALLERSTEIN, I. **Após o Liberalismo: Em Busca da Reconstrução do Mundo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. IN: **Ensaio de sociologia**. 5. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. **Ciência e Política: duas vocações**. Cultrix, 2004.
- WEST, P. C., BRECHIN, S. R. **Resident peoples and National Parks: social dilemmas and strategies in international conservation**. Tucson, USA. University of Arizona Press. 1991.
- WILD, R.; MCLEOD, C. (Ed.) **Sacred Natural Sites: Guidelines for Protected Area Managers**. Gland, Switzerland: IUCN. Best Practice Protected Area Guidelines Series N°. 16. 2008. (Disponível em: https://cmsdata.iucn.org/downloads/pa_guidelines_016_sacred_natural_sites.pdf). Acesso em: 20/01/2017)
- WHITAKER, D. C. A. *et al.* A transcrição da fala do homem rural: fidelidade ou caricatura? IN: WHITAKER, D. C. A. (Org.). **Sociologia Rural: questões metodológicas emergentes**. Presidente Venceslau: Ed. Letras à Margem, 2002.

WORLD COMMISSION ON PROTECTED AREAS – WCPA. Non-Material Values of Protected Areas. **Parks**, V.10, N. 2, jun./2000. (Disponível em: https://www.iucn.org/sites/dev/files/import/downloads/parks_jun00.pdf, acesso em: mar./2017)

ZYLSTRA, M. **Exploring meaningful nature experience** connectedness with nature and the revitalization of transformative education for sustainability. Dissertation Stellenbosch University, 2014. (Disponível em: <http://eyes4earth.org/research/phd/>) Acesso em: mar./2017)

ZYLSTRA *et al.* Connectedness as a Core Conservation Concern: An Interdisciplinary Review of Theory & A Call for Practice. **Springer Science Reviews**, V.2, Issue 1-2, p.119-143, 2014. (Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s40362-014-0021-3>) Acesso em: mar./2017)

APÊNDICES

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar e contribuir com a pesquisa “*Sítios naturais sagrados e a gestão de unidades de conservação: o Parque Nacional do Monte Roraima*”, desenvolvida por Érika Fernandes Pinto, vinculada ao doutorado do Programa EICOS de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

O objetivo dessa pesquisa é analisar os desafios e potencialidades do reconhecimento de *sítios naturais sagrados* em unidades de conservação brasileiras, tendo como foco de estudo o Parque Nacional do Monte Roraima.

Como representante do(a) _____, sua contribuição é fundamental para a compreensão dos objetivos do estudo, e será feita a partir da realização de uma entrevista em que serão abordadas questões relacionadas com o tema da pesquisa, ou seja, *sítios naturais sagrados* e áreas protegidas.

Sua participação na pesquisa é voluntária e a entrevista se dará em um local com privacidade, à sua escolha. Se você assim permitir, a entrevista será gravada para posterior transcrição e somente a pesquisadora e sua orientadora terão acesso aos seus dados, que ficarão guardados no Instituto de Psicologia da UFRJ. As informações serão analisadas em conjunto com outras fontes de dados para compor a tese de doutorado. Sua identidade será mantida em sigilo. Uma vez que o estudo esteja concluído, você terá acesso aos resultados.

A proponente desta pesquisa é servidora do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e, no exercício de suas funções, acompanhou a implementação do PNMR (nos anos de 2010 e 2011), participando de reuniões com as instituições envolvidas com a gestão da área e colaborando com a Assembleia do Povo Ingarikó de 2011. A proposta de investigação partiu de demanda do próprio grupo indígena em função da preocupação com a proteção de seus lugares sagrados e o reconhecimento desses locais nos instrumentos de gestão do Parque Nacional. Assim, a presente pesquisa configura-se como uma oportunidade ímpar para, a partir do diálogo de saberes, interpretar os desafios que devem ser superados para a implementação de políticas públicas e pode inspirar novas formas de entender a relação entre sociedade e natureza, contribuindo para a construção de práticas inovadoras de inclusão social na gestão de áreas protegidas brasileiras. Os benefícios envolvem a valorização cultural dos povos indígenas; subsídios para o aprimoramento de regras de zoneamento e manejo de unidades de conservação que considerem as perspectivas indígenas e o respeito e proteção dos *sítios naturais sagrados*.

Na medida em que uma pesquisa sobre *sítios naturais sagrados* envolve valores culturais e espirituais dos grupos sociais a eles relacionados, será respeitado o direito de confidencialidade dos guardiões desses espaços e solicitada permissão para divulgar somente informações e/ou imagens que sejam de interesse do grupo social em tornar público. Além disso, será considerado no levantamento que a localização de alguns sítios pode ser sigilosa e o acesso de pessoas não indígenas ser restrito. Há possibilidade de que normas de uso desses locais em função do seu significado espiritual não estejam sendo respeitadas por outras organizações que atuam no território ou visitantes e isso pode revelar algum conflito para a gestão das áreas. Enquanto uma pesquisa participativa, as estratégias de levantamento de informações e também das formas de divulgação serão construídas no decorrer do

processo em conjunto com as lideranças indígenas, minimizando os riscos e maximizando os benefícios potenciais, evitando-se qualquer tipo de dano previsível.

Ao final da pesquisa, cópias impressas da tese de doutorado serão cadastradas em bibliotecas da UFRJ e encaminhadas ao ICMBio, à FUNAI e às organizações indígenas envolvidas. A tese será também disponibilizada em meio digital no sítio eletrônico do Programa EICOS/UFRJ e do Grupo de Pesquisa Governança, Biodiversidade, Áreas Protegidas e Inclusão Social (GAPIS).

Você receberá uma cópia deste termo onde consta o contato pessoal da pesquisadora e do seu grupo de pesquisa, que podem ser usados para solicitar informações ou dirimir dúvidas com relação à pesquisa ou caso você deseje cancelar a sua participação na mesma. Você tem plena liberdade de recusar-se a participar da pesquisa ou retirar o seu consentimento durante todas as fases da pesquisa. Consta no presente termo também o contato do Comitê de Ética em Pesquisa do CFCH da UFRJ, que pode ser acionado caso você tenha alguma reclamação ou denúncia sobre a pesquisa.

| | | |
|---|---|---|
| <p>Contato do grupo de pesquisa: Observatório de Áreas Protegidas – Instituto de Psicologia/UFRJ, Pavilhão Nilton Campos. Av. Pasteur, 250, Praia Vermelha – Urca – Rio de Janeiro/RJ – CEP 22290-240. Telefones: (21) 3873-5348</p> | <p>Contato do Comitê de Ética em Pesquisa do CFCH/UFRJ: Prédio da Decania do CFCH, Av. Pasteur, 250, 3º. andar, sala 40, Urca, Rio de Janeiro/RJ – 22290-240 Tel.: (21) 39385167 Email: cep.cfch@gmail.com CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – Brasília/DF – Tel.: (61) 33155878 Email: conep@saude.gov.br</p> | <p>Contato da pesquisadora: Avenida Niemeyer, 925, bloco B, apto. 1202. São Conrado – Rio de Janeiro/RJ – CEP 22450-221. Telefones: (21)33221885, (41) 96989918. Email: erika.icmbio@gmail.com</p> |
|---|---|---|

Declaro que recebi uma explicação satisfatória sobre a pesquisa e os objetivos da mesma, e que concordo em participar da entrevista, autorizando o registro do conteúdo em meio audiovisual e escrito.

Local e data _____

Nome do Participante

Assinatura

Nome da pesquisadora

Assinatura

APÊNDICE B

RECOMENDAÇÕES SOBRE *SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS* E ÁREAS PROTEGIDAS APROVADAS NOS CONGRESSOS MUNDIAIS DA IUCN



V CONGRESSO MUNDIAL DE PARQUES Durban, África do Sul, 2003

Recomendação V.13: Valores culturais e espirituais das áreas protegidas

(TRADUÇÃO LIVRE DE ÉRIKA FERNANDES-PINTO
EM 20/03/2016)

As áreas protegidas foram estabelecidas porque as sociedades humanas têm optado conscientemente por conservar a natureza, a diversidade biológica e as áreas que se destacam por seu valor e importância do ponto de vista da cultura.

Os indivíduos e as comunidades costumam utilizar as áreas protegidas por razões espirituais, porque são uma fonte de inspiração e cura e lhes oferece um lugar de paz, de aprendizagem e de comunhão com a natureza.

Muitas áreas protegidas transfronteiriças já têm sido promovidas e geridas como áreas para a paz e a cooperação, o que lhes dá um valor muito importante como meios de consolidação de paz entre os povos, as nações e as comunidades.

As áreas protegidas são instrumentos fundamentais para a conservação da natureza e, como tal, são uma expressão dos desejos e compromissos mais profundos da humanidade para a preservação da vida no planeta, pelo que são objeto de profunda reverência e percebidas como a realização de uma vocação ética.

Muitas sociedades, em especial os Povos Indígenas e tradicionais, reconhecem a existência de lugares sagrados e protegem áreas geográficas naturais, ecossistemas ou espécies como parte de suas atividades tradicionais; isso reflete escolhas sociais ou culturais e a visão da natureza como algo sagrado e indissociável da cultura. Também percebem os lugares sagrados como fonte inigualável de conhecimentos, incluindo a compreensão da sua própria cultura, pelo que eles poderiam ser comparados com universidades.

Os lugares sagrados são objeto de reverência e de cuidado por povos indígenas e tradicionais e são uma parte fundamental de seus territórios, que aportam consideráveis benefícios para as comunidades, tanto a nível local e nacional e como mundial. Em alguns casos, estes povos estão interessados em que os lugares sagrados sejam reconhecidos como parte dos sistemas de áreas protegidas existentes.

Tendo em conta estas considerações, os participantes da *Reunião sobre a promoção de apoio cultural para as áreas protegidas*, realizada no âmbito do *Workshop sobre a promoção de um apoio mais amplo* em favor dessas áreas, recomendaram que em todos sistemas de áreas protegidas se reconheçam e incorporem os valores espirituais das áreas protegidas e se tenha em conta os enfoques culturais da conservação.

Portanto, os participantes do *Workshop sobre a promoção de um apoio mais amplo em favor das áreas protegidas* organizado no marco do *V Congresso Mundial de Parques*, celebrado em Durban (África do Sul) de 08 a 17 de setembro de 2003:

1. Reconhecem os direitos garantidos internacionalmente dos povos indígenas, entre outras coisas, à propriedade e ao controle de seus lugares sagrados e do seu patrimônio arqueológico e cultural, assim como dos objetos rituais e os restos humanos contidos em museus ou coleções tanto dentro de áreas protegidas como em seus arredores. Isso inclui os direitos a:

- a. definir e nomear seus lugares e objetos sagrados, seus restos de ancestrais e arqueológicos, assim como seu patrimônio cultural e intelectual, e a ser respeitados como fonte autorizada desses nomes;
- b. guardar segredo e preservar sua privacidade, quando procedente, com respeito ao seu patrimônio, seus objetos, seus restos e lugares supra mencionados;
- c. reclamar a devolução dos lugares sagrados, o patrimônio, os objetos e os restos que tenham passado para mãos de outros sem o seu consentimento livre e informado;
- d. officiar livremente suas cerimônias, práticas religiosas e espirituais, de acordo com os seus costumes;
- e. apanhar, coletar ou colher recursos da flora e da fauna ou outros elementos naturais para utilizá-los em cerimônias e práticas desenvolvidas em lugares sagrados, arqueológicos ou em sítios do patrimônio cultural; e
- f. cumprir com suas responsabilidades para com seus ancestrais e as gerações futuras;

2. Recomendam, por conseguinte, que as instituições internacionais, os governos, as autoridades das áreas protegidas, as organizações não governamentais, as igrejas, os grupos de usuários e os grupos de interesse público reconheçam e respeitem plenamente os direitos acima mencionados em relação às atividades de conservação;

3. Recomendam aos governos que:

- a. promovam e aprovem leis e políticas que fomentem os valores e enfoques multiculturais para os sistemas de áreas protegidas;
- b. promovam e aprovem leis e políticas que reconheçam a importância dos lugares sagrados, em particular os dos povos indígenas e tradicionais, como meios valiosos para a conservação da biodiversidade e a gestão dos ecossistemas;
- c. aprovem e façam cumprir, com a participação e o consentimento pleno e efetivo das comunidades e dos povos interessados, leis e políticas para proteger a integridade dos lugares sagrados;
- d. aprovem e façam cumprir leis e políticas que garantam a devolução de lugares sagrados, assim como a função efetiva das comunidades locais e dos povos indígenas no controle e nos processos de tomada de decisões;
- e. promovam e adotem leis e políticas que reconheçam a eficácia de modelos de governança inovadores, como o estabelecimento de áreas de conservação comunitárias pelos povos indígenas e comunidades locais para garantir o controle e a proteção adequada dos lugares sagrados;
- f. promovam e apliquem medidas efetivas para apoiar as atividades comunitárias de proteção em áreas de especial importância cultural e espiritual, incluindo os lugares sagrados; e

g. aprovelem e façam cumprir políticas e medidas jurídicas que respeitem a gestão e o uso habitual (consuetudinário) dos lugares sagrados e garantam o acesso dos médicos tradicionais às áreas protegidas;

4. Recomendam aos governos, organizações não governamentais, comunidades locais e sociedade civil que:

a. velem para que nos sistemas de áreas protegidas se preste atenção equilibrada à gama completa de valores materiais, culturais e espirituais no que se refere à designação de áreas protegidas, o contexto material, o planejamento da gestão, o zoneamento e a capacitação dos encarregados pela gestão, em especial a nível local;

b. prestem assistência aos povos indígenas e tradicionais para conseguir apoio jurídico e técnico com relação à proteção de seus lugares sagrados, quando eles assim solicitarem e respeitando seus direitos e interesses; e

c. organizem e implementem campanhas de educação pública e sensibilização dos meios de comunicação para divulgar e fazer respeitar os valores culturais e espirituais e, em particular, os lugares sagrados;

5. Solicitam aos gestores de áreas protegidas que:

a. identifiquem e reconheçam os lugares sagrados em suas áreas protegidas, com a participação e o consentimento informado daqueles que reverenciam/veneram esses lugares, e promovam ativamente sua participação nas decisões relativas à gestão e proteção dos seus lugares sagrados;

b. promovam o diálogo intercultural e a resolução de conflitos junto com os povos indígenas, as comunidades locais e outros atores interessados na conservação;

c. apoiem os esforços dessas comunidades para manter seus valores e práticas culturais e espirituais relacionados com as áreas protegidas; e

d. promovam o uso das línguas indígenas em relação a estas questões;

6. Reconheçam a importância dos valores culturais e espirituais em todas as categorias de áreas protegidas e pedem à IUCN que revise as diretrizes sobre as categorias para a gestão de áreas protegidas de 1994, a fim de adicionar esses valores como possíveis objetivos de gestão nas categorias em que eles não estão incluídos atualmente.

7. Pedem à Comissão Mundial de Áreas Protegidas da IUCN e aos seus membros que planejem e executem ações no âmbito do componente de áreas protegidas do Programa da IUCN, com vista a apoiar a implementação das ações acima recomendadas.



IV CONGRESSO MUNDIAL DE CONSERVAÇÃO

Barcelona, Espanha, 2008

Moção 4.038 – Reconhecimento e conservação dos sítios naturais sagrados em áreas protegidas

(TRADUÇÃO LIVRE DE ÉRIKA FERNANDES-
PINTO EM 20/03/2016)

Reconhecendo que uma das formas mais antigas de conservação baseada na cultura tem sido a proteção de lugares naturais sagrados de comunidades indígenas e de crenças religiosas, e que estes sítios abrigam com frequência uma rica biodiversidade e salvaguardam valiosas paisagens e ecossistemas;

Conscientes de que os *sítios naturais sagrados* são definidos nas *Diretrizes sobre Melhores Práticas em Áreas Protegidas* publicadas em 2008 pela IUCN e UNESCO como “Áreas terrestres ou aquáticas que possuem um significado espiritual especial para determinados povos e comunidades” (*Sítios Naturais Sagrados: Diretrizes para gestores de áreas protegidas*, N.º 16, IUCN, 2008, página xi);

Compreendendo que os *sítios naturais sagrados* – fontes de água pura, montanhas com glaciares, formações geológicas incomuns, bosques, rios, lagos e cavernas – são hoje e têm sido desde muito tempo, parte integrante da identidade, sobrevivência e evolução humanas;

Ciente de que muitos *sítios naturais sagrados* estão em situação de risco e sujeitos a uma ampla gama de pressões e ameaças, tais como:

- (a) os impactos oriundos da operação de indústrias extrativas (por exemplo, mineração, madeiras);
- (b) a usurpação por terceiros/entrada de forasteiros (por exemplo, a caça furtiva, pesca ilegal, vandalismo, saque de cemitérios e de sítios arqueológicos);
- (c) a pobreza e dinâmica populacional (por exemplo, novos moradores, a conversão para outras crenças religiosas);
- (d) o turismo e atividades recreativas desrespeitosas;
- (e) a degradação de ambientes circundantes; e
- (f) alterações climáticas (por exemplo, eventos climáticos extremos, aumento do nível do mar, secas, inundações e erosão);

Reconhecendo que muitos *sítios naturais sagrados* têm sido integrados em áreas protegidas legalmente estabelecidas sem um adequado reconhecimento dos valores culturais e espirituais e das crenças, práticas e conhecimentos tradicionais das comunidades locais que têm sustentado os locais, culturas e recursos associados a esses sítios;

PREOCUPADOS com o fato de que, em alguns casos, as áreas protegidas legalmente estabelecidas impedem o acesso aos *sítios naturais sagrados* de povos indígenas ou de grupos religiosos aos sítios sagrados que eles têm utilizado e cuidado por muitas gerações; e

RECORDANDO que a proteção dos *sítios naturais sagrados* tem sido incentivada pelo *Programa Homem e Biosfera* (1970), pela *Convenção de Ramsar sobre Zonas Úmidas* (1971), pela *Convenção do Patrimônio Mundial* (1972), pela *Convenção sobre a Diversidade Biológica* (1992), pela *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* (2003), pela *Recomendação V.13 Valores culturais e espirituais de Áreas Protegidas*, aprovada pelo V

Congresso Mundial de Parques da IUCN (Durban, 2003); pela Resolução 3.049 Áreas conservadas por comunidades do 3º Congresso Mundial da Natureza da IUCN (Bangkok, 2004) e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007);

O Congresso Mundial de Conservação da Natureza, na sua 4ª Sessão em Barcelona, Espanha, de 05 a 14 de outubro de 2008:

1. Afirma que é necessária uma ação urgente para a conservação e gestão culturalmente apropriada dos *sítios naturais sagrados* que estão dentro (ou perto) das áreas oficiais protegidas;

2. Pede:

(a) às agências governamentais e organizações não-governamentais (ONGs) que reconheçam os direitos, as habilidades/capacidades e os conhecimentos que possuem os guardiões locais e indígenas e de comunidades de fé/religiões tradicionais com relação ao manejo dos recursos e dos ecossistemas associados com *sítios naturais sagrados*;

(b) aos organismos governamentais, ONGs e agências de conservação que trabalhem com as comunidades e guardiões locais tradicionais e indígenas e lhes prestem apoio para confrontar diretamente as ameaças que afetam os SNS, mediante uma melhor gestão desses sítios, e a adoção, quando procedente, de leis e políticas – com a participação plena e efetiva das comunidades ou organizações interessadas – que protejam a integridade biológica e cultural dos sítios; e

(c) às agências encarregadas das áreas protegidas e seus gestores que reconheçam os valores culturais e espirituais dos *sítios naturais sagrados* incluídos dentro dos limites dessas áreas, e que reconheçam e promovam os direitos e interesses das comunidades ou organizações interessadas para gerenciar e utilizar esses sítios, onde possível, como lugares para realização e reverência cultural e espiritual;

3. Pede uma maior investigação científica sobre as complexas relações que existem entre a diversidade biológica, a diversidade cultural e os SNS;

4. Incentiva que se façam investimentos adicionais em educação pública e nas redes internacionais dedicadas à conservação e proteção dos SNS; e

5. Solicita que a comunidade conservacionista promova e participe plenamente do diálogo intercultural e da resolução de conflitos com os povos indígenas, as comunidades locais e as religiões para melhorar a proteção colaborativa dos SNS;

Além disso, o Congresso Mundial de Conservação da Natureza, em sua 4ª Sessão em Barcelona, Espanha, 05 a 14 de outubro de 2008, oferece a seguinte orientação para a implementação do Programa da IUCN para 2009-2012:

6. Solicita ao Diretor-Geral que:

(a) implemente e teste em campo as novas diretrizes sobre SNS em Áreas protegidas em todas as categorias de áreas protegidas da IUCN; e

(b) incentive a sua implementação e testes de campo nas Reservas da Biosfera da UNESCO e nos Sítios do Patrimônio Mundial da Humanidade.

CONGRESSO MUNDIAL DE CONSERVAÇÃO

Jeju, República da Coreia, 2012



M054 Sítios naturais sagrados – apoio aos protocolos para custódia e direito consuetudinário frente às ameaças e desafios globais

(TRADUÇÃO LIVRE DE ÉRIKA FERNANDES-PINTO
EM 20/03/2016)

Conscientes de que os sítios sagrados naturais (SNS) são definidos pela IUCN e UNESCO em *Sítios Sagrados Naturais: Diretrizes para os gestores de áreas* protegidas como “áreas de terra ou água que têm um significado espiritual especial para povos e comunidades”;

Observando a importância do SNS para a conservação da diversidade biológica e cultural e que eles contribuem para a conectividade, resiliência e adaptação nos sistemas sócio-ecológicos interligados;

Compreendendo que o direito consuetudinário dos povos indígenas, comunidades locais, grupos baseados na fé guardiões de sítios e territórios naturais sagrados contam com protocolos de longa data relativos aos cuidados e custódia dos SNS – os quais podem ser montanhas, fontes, lagos, bosques, cachoeiras, cavernas e rotas de peregrinação, e com frequência incluem territórios que podem ser reconhecidos como “paisagens culturais”;

Recordando a *Resolução 4.038 sobre o Reconhecimento e conservação de sítios naturais sagrados em áreas protegidas*, aprovada pelo 4º Congresso Mundial da Natureza da IUCN (Barcelona, 2008) com um alto nível de apoio (97% dos governos e 99% das organizações não governamentais); e lembrando também da *Recomendação V.13 sobre valores culturais e espirituais das áreas protegidas* respaldada pelo V Congresso Mundial de Parques da IUCN (Durban, 2003):

Recordando também a *Recomendação 4.136 sobre Biodiversidade, áreas protegidas, povos indígenas e atividades de mineração*, aprovada pelo 4º Congresso Mundial da Natureza da IUCN (Barcelona, 2008) e da *Recomendação 2.82 sobre Conservação da diversidade biológica das áreas protegidas dos impactos negativos da mineração e exploração* adotadas pelo 2º Congresso Mundial da Natureza da IUCN (Amman, 2000);

Observando que IUCN e UNESCO publicaram em 2008 o trabalho: *Sítios Naturais Sagrados: diretrizes para gestores de áreas protegidas*;

Observando as *Diretrizes voluntárias Akwé:Kon para a realização de avaliações das repercussões culturais, ambientais e sociais de projetos de desenvolvimento a serem implantados em lugares sagrados ou em terras ou águas tradicionalmente ocupadas ou utilizadas por comunidades indígenas e locais*, publicado em 2004 pela Secretaria da Convenção sobre a Diversidade Biológica (CBD);

Reconhecendo a importância do SNS no âmbito do *Programa de Áreas Protegidas* da CBD, especialmente em seu Elemento 2 sobre *Governança, participação, equidade e repartição de benefícios* e seu papel na consecução da Meta 11 de Aichi do *Plano Estratégico para a Diversidade Biológica 2011-2020*;

Reconhecendo ainda o artigo 8j da CBD sobre inovações e práticas do conhecimento tradicional e o artigo 10c sobre a utilização sustentável dos componentes da diversidade biológica, e especialmente o *Protocolo de Nagoya* sobre o acesso a recursos genéticos e a repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes da sua utilização, o que incentiva as partes a criar

sensibilização e apoio para o desenvolvimento de protocolos comunitários por parte das comunidades indígenas e locais, incluindo as mulheres dessas comunidades;

Reconhecendo que a *Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas* afirma o direito dos povos indígenas de gerir os locais históricos e culturais dentro de suas terras tradicionais e ao “consentimento livre, prévio e informado” sobre questões de desenvolvimento (artigo 32);

Reconhecendo que as disposições similares também se aplicam a outros guardiões de SNS, como comunidades locais e grupos religiosos ou baseados na fé, que, apesar de terem relações duradouras com a terra e os SNS, podem não ser reconhecidos como “indígenas” nas definições internacionais ou nacionais;

Reconhecendo também que com a crescente demanda global por recursos naturais não renováveis, os povos indígenas e comunidades locais estão sofrendo desproporcionalmente as consequências de desenvolvimento industrial e das mudanças climáticas;

Reconhecendo ainda que os Povos Indígenas, as comunidades locais e os guardiões de sítios têm articulado que as indústrias extrativas e de infraestrutura associadas a elas são uma ameaça de alta prioridade para os seus SNS e territórios devido ao grande alcance dos impactos da exploração, mineração, perfuração, extração de madeira, desenvolvimento de infraestrutura, eliminação de detritos ou resíduos e atividades correlatas;

Reconhecendo e afirmando, no contexto da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, o direito inerente dos povos indígenas, comunidades locais, grupos baseados na fé e guardiões de articular seus próprios protocolos e diretrizes para a gestão e proteção dos *sítios naturais sagrados*, por exemplo sua identificação como Territórios indígenas e outras Áreas Conservadas por povos indígenas e comunidades (ACPIC), e a definir tais sítios como lhes pareça mais adequado, a assegurar a confidencialidade da localização dos sítios e das informações culturais associadas, e a estabelecer prioridades de ação para combater as ameaças, de acordo com seus próprios valores culturais; e

Afirmando que é necessária uma ação urgente para conservar e gerir os *sítios naturais sagrados* de forma culturalmente apropriada, tanto dentro como fora das áreas protegidas oficiais;

O Congresso Mundial de Conservação, na sua sessão de Jeju, República da Coreia, de 06 a 15 de setembro de 2012:

1. Pede a todos os Estados-Membros da IUCN que reconheçam os direitos fundamentais dos Povos Indígenas, comunidades locais, grupos baseados na fé e guardiões para gerir seus *sítios naturais sagrados* de acordo suas normas e práticas culturais, e através de suas instituições tradicionais;

2. Solicita a todos os Estados-Membros da IUCN e outros governos envolvidos com os povos indígenas, comunidades locais, grupos baseados na fé e guardiões de sítios e territórios naturais sagrados para reconhecer suas leis consuetudinárias e protocolos culturais para a gestão dos sítios e territórios sagrados naturais, e para desenvolver programas que respeitem e respaldem essas leis consuetudinárias e as instituições a elas associadas, que são únicas para cada cultura e paisagem, mas que exemplificam os valores que têm em comum os povos indígenas, comunidades locais, grupos religiosos e guardiões ao redor de todo o mundo;

3. Insta os Estados-Membros da IUCN e outros governos nacionais a desenvolver políticas, leis e programas apropriados (por exemplo, mediante a aplicação da Resolução 4.038 e das *sítios naturais Sagrados: Diretrizes para gestores de áreas protegidas*) que afirmem o direito das comunidades que fazem a guarda a continuar manejando os seus *sítios naturais sagrados*

usando suas práticas e protocolos tradicionais, e ao fazê-lo que respeitem a confidencialidade sobre os sítios e as práticas;

4. Recomenda que todos os Governos desenvolvam legislações nacionais que:

a. coloquem em vigor as *Diretrizes voluntárias Akwé:Kon para realizar avaliações das repercussões culturais, ambientais e sociais de projetos de desenvolvimento* da CBD;

b. adotem medidas de precaução contra o desenvolvimento que poderia danificar ou destruir SNS, e desenvolvam mecanismos que deem aos Povos Indígenas, comunidades locais, grupos baseados na fé e guardiões de SNS o direito de rejeitar mineração e outras atividades industriais em seus sítios e territórios naturais sagrados; e

c. tornem possível e incentivem o desenvolvimento de protocolos comunitários como um meio para que os povos indígenas, comunidades locais, grupos baseados na fé e guardiões de SNS exerçam seus direitos, obtenham o reconhecimento legal dos SNS e dos sistemas de custódia e governança, e estabeleçam as suas próprias regras de acesso e repartição de benefícios (com base no Protocolo de Nagoya); e

5. Insta as empresas transnacionais e nacionais das indústrias extrativas e de energia, agricultura, silvicultura/exploração florestal, infraestrutura, turismo e outros setores do desenvolvimento a:

a. adotar, respeitar e implementar ativamente os direitos reconhecidos na *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, e os façam extensivos a outras comunidades locais;

b. Utilizem as *Diretrizes Voluntárias Akwé:Kon para a realização de avaliações das repercussões culturais, ambientais e sociais de projetos de desenvolvimento*;

c. proibam as atividades que causem danos a SNS, apliquem esta política e comuniquem os princípios de boas práticas às partes diretamente interessadas; e

d. possibilitem e apoiem os povos indígenas, comunidades locais, grupos baseados na fé e guardiões de sítios e territórios sagrados no desenvolvimento de sua capacidade e na elaboração de seus próprios protocolos com base em suas leis e crenças tradicionais em resposta às demandas sobre os seus sítios e territórios naturais sagrados.

Referência: IUCN – International Union for Conservation of Nature and Natural Resources. Resolutions and Recommendations: World Conservation Congress, Jeju, Republic of Korea, 6-15 September 2012. Gland: IUCN, 2012. 251 p. (Disponível em: <https://cmsdata.iucn.org/downloads/resolutions_and_recommendations_2012.pdf> Acesso em: 20/03/2016). Tradução livre de Érika Fernandes-Pinto, 2016.



CONGRESSO MUNDIAL DE CONSERVAÇÃO

Honolulu, Hawaii, 2014

MOÇÃO 034 – RECONHECIMENTO DOS SIGNIFICADOS CULTURAIS E ESPIRITUAIS DA NATUREZA EM ÁREAS PROTEGIDAS⁴⁹⁹

(TRADUÇÃO LIVRE DE ÉRIKA FERNANDES-PINTO EM 20/10/2016)

RECONHECENDO que abordagens eficazes e equitativas para delinear, gerir e manejar áreas protegidas devem ser baseadas não apenas no conhecimento científico, mas também nas culturas, religiões, visões de mundo e práticas tradicionais⁵⁰⁰ de coexistência com a natureza;

RECONHECENDO também que em todo o mundo existem áreas protegidas designadas pelos governos que se sobrepõem a terras indígenas, áreas de conservação comunitárias (ICCA) e/ou sítios sagrados naturais e que têm uma importância cultural e espiritual distinta para as comunidades que vivem nesses lugares ou nas suas adjacências;

ACOLHENDO as iniciativas da IUCN pela afirmação dos direitos de povos indígenas e comunidades locais no sentido de integrar sua cultura e religião às áreas protegidas e de reconhecer as responsabilidades e deveres dos guardiões dos sítios sagrados;

RECORDANDO a *Resolução 4.038 – Reconhecimento e Conservação de Sítios Naturais Sagrados em Áreas Protegidas* (Barcelona, 2008⁵⁰¹), que incita os gestores e as agências responsáveis pelas áreas protegidas a reconhecer os valores culturais e espirituais dos *sítios naturais sagrados* incluídos dentro dessas áreas; bem como a *Recomendação 4.127 – Direitos dos Povos Indígenas em relação à Gestão de Áreas Protegidas inseridas integral ou parcialmente nos seus territórios* (Barcelona, 2008), que preconiza/defende a governança indígena nos territórios;

RECORDANDO também a *Resolução 5.099 – Política sobre Conservação e Direitos Humanos para o Desenvolvimento Sustentável* e a *Recomendação 5.147 – Sítios Naturais Sagrados: apoio para protocolos de custódia e ao direito consuetudinário em face a ameaças e desafios globais* (ambas do WCC de Jeju, de 2012), que promovem os protocolos dos guardiões de *sítios naturais sagrados* e suas normas consuetudinárias relacionadas a esses lugares como meios culturais válidos e efetivos de manejo e gestão de áreas protegidas;

RECORDANDO a *Recomendação V.13 do Congresso Mundial de Parques* da IUCN de 2003 (Durban/África do Sul) para “promover e adotar leis e políticas que fomentem os valores e

⁴⁹⁹ No texto original é usada a expressão *protected and conserved areas*, a partir do entendimento de que existem outras formas de proteção da natureza além daquelas previstas nos sistemas oficiais de áreas protegidas. Para simplificar a leitura da moção adotou-se, nessa versão, o uso somente do termo áreas protegidas como referência a um conjunto de possibilidades de formas de conservação da natureza (Disponível em <<https://portals.iucn.org/congress/motion/034>>, último acesso em 30/09/2016).

⁵⁰⁰ Utilizam-se os termos *customary* em inglês ou *consuetudinarias* em espanhol para se referir a normas não escritas, baseadas nos usos, costumes e tradições.

⁵⁰¹ *World Conservation Congress* realizado em Barcelona, Espanha, em 2008.

abordagens multiculturais nos sistemas de áreas protegidas” e “assegurar que, nos sistemas de áreas protegidas, se dê uma atenção equilibrada à ampla gama de valores materiais, culturais e espirituais no que se refere à designação das áreas protegidas, à definição de seus objetivos, na elaboração dos planos de manejo, no zoneamento e na formação dos gestores delas encarregados”; e

OBSERVANDO que os resultados dos eixos 6 e 7 do *Congresso Mundial de Parques* da IUCN de 2014 (Sidney/Austrália) incluem 20 recomendações para melhorar a diversidade, a qualidade e a vitalidade [dos sistemas de governança das áreas protegidas], incluindo a devolução (ou delegação de competências) para organizações locais e culturais, além de 14 recomendações no sentido de respeitar os conhecimentos e as culturas indígenas e tradicionais;

O Congresso Mundial de Conservação, na sua sessão do *Hawai'i*, Estados Unidos da América, realizado de 1 a 10 setembro de 2016:

1. SOLICITA à Diretoria Geral da IUCN, à Comissão Mundial de Áreas Protegidas (*WCPA*) e à Comissão de Política Ambiental, Econômica e Social (*CEESP*) a partir do Marco do tema dos povos indígenas e comunidades locais, equidade e Áreas Protegidas (*TILCEPA*) e parceiros ou colaboradores relevantes, que:

- a. desenvolvam e divulguem diretrizes sobre melhores práticas e módulos de formação para os atores responsáveis pela concepção, gestão e manejo de áreas protegidas sobre o reconhecimento e a integração dos significados culturais e espirituais da natureza; e
- b. incentivem instituições, autoridades das áreas protegidas e os Estados a promover o reconhecimento e a integração dos significados culturais e espirituais da natureza no manejo, governança e gestão das áreas protegidas; e

2. SOLICITA aos membros da IUCN e outros atores a:

- a. promover e implementar diretrizes e atividades de formação dirigidas para os gestores de áreas protegidas com o objetivo de construir capacidades e promover o reconhecimento do papel dos significados culturais e espirituais da natureza na concepção (ou delimitação), governança, manejo e gestão das áreas protegidas; e
- b. promover e adotar políticas e estratégias que (i) fomentem os valores e as abordagens multiculturais para as áreas protegidas, (ii) promovam a participação e o consentimento plenos e efetivos dos povos indígenas, comunidades locais, guardiões de sítios sagrados, grupos religiosos e o público em geral, e (iii) enfatizem abordagens de conservação baseadas nos direitos [socioculturais].

APÊNDICE C

PRINCÍPIOS E DIRETRIZES PARA O MANEJO DE *SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS* EM ÁREAS PROTEGIDAS LEGALMENTE RECONHECIDAS

(FONTE: WILD; MCLEOD, 2008, P. 46-50 – TRADUÇÃO E ADAPTAÇÃO LIVRE DA AUTORA)

| |
|--|
| PRINCÍPIO 1 – RECONHECER OS SNS QUE ESTÃO LOCALIZADOS EM ÁREAS PROTEGIDAS. |
| Diretriz 1.1 Valores naturais e culturais: reconhecer que os SNS são de vital importância para salvaguardar os direitos naturais e culturais para as gerações presentes e futuras. |
| Diretriz 1.2 Serviços ecossistêmicos e bem-estar humano: reconhecer que os SNS têm grande importância para o bem estar espiritual de muitos povos e que a inspiração cultural e espiritual é parte dos serviços ecossistêmicos que a natureza proporciona. |
| Diretriz 1.3 Reconhecimento: iniciar políticas que reconheçam formalmente a existência de SNS no interior ou nas proximidades das AP, governamentais ou privadas, e afirmar os direitos dos guardiões tradicionais para ter acesso e desempenhar um papel apropriado, idealmente chave, no manejo de SNS localizados em AP formalmente protegidas. |
| Diretriz 1.4 Consulta: incluir os guardiões culturais tradicionais, profissionais e líderes em todas as discussões e buscar seu consentimento no que diz respeito ao reconhecimento e gestão de SNS no interior e/ou nas proximidades de AP. |
| Diretriz 1.5 Modelos holísticos: reconhecer que os SNS integram valores sociais, culturais, ambientais e econômicos em modelos de administração holística e que são parte do patrimônio tangível e intangível da humanidade. |
| PRINCÍPIO 2 – INTEGRAR OS SNS LOCALIZADOS EM ÁREAS PROTEGIDAS AOS PROCESSOS DE PLANEJAMENTO E ADMINISTRAÇÃO DAS MESMAS. |
| Diretriz 2.1 Planejamento de AP: iniciar processos de planejamento que revisem os planos de gestão para incluir o manejo de SNS localizados no interior das AP. |
| Diretriz 2.2 Identificação de SNS: nos casos em que o segredo não é um problema e em estreita colaboração e respeito aos direitos dos guardiões tradicionais, identificar a localização, a natureza, os usos e arranjos de governança dos SNS no interior e nas proximidades das AP como parte dos processos de gestão participativa. |
| Diretriz 2.3 Respeito à confidencialidade: assegurar que não se exerça pressão sobre os guardiões para revelar a localização e outras informações sobre os SNS e, quando assim for solicitado, estabelecer mecanismos para salvaguardar a confidencialidade da informação compartilhada com as agências de administração das AP. |
| Diretriz 2.4 Demarcação ou isolamento: quando for conveniente para melhorar a proteção, demarcar claramente os SNS, ou para respeitar as necessidades de segredo, situar os SNS dentro de zonas maiores estritamente protegidas para manter a confidencialidade de sua localização exata. |
| Diretriz 2.5 Zoneamento: estabelecer zonas de apoio, amortecimento e transição ao redor e nas proximidades dos SNS, especialmente naqueles que são vulneráveis a impactos negativos externos. |
| Diretriz 2.6 Conexões e restauração: criar corredores ecológicos entre os SNS e outras áreas de ecologia similar que sejam apropriadas para a conectividade e considerar a restauração de SNS em paisagens degradadas como um passo inicial importante para recuperar áreas mais amplas. |
| Diretriz 2.7 Enfoque ecossistêmico: adotar o enfoque ecossistêmico como uma estratégia chave para integrar o manejo dos recursos biológicos terrestres e aquáticos, que promova a conservação e o uso sustentável de uma forma equitativa, incluindo os valores culturais e espirituais. |
| Diretriz 2.8 Enfoque de paisagem: adotar um enfoque ou escala de paisagem dos SNS, reconhecendo seu papel em paisagens culturais mais amplas, nos sistemas de AP, nos corredores ecológicos e em áreas com outros usos da terra. |

| |
|--|
| Diretriz 2.9 Apoiar o reconhecimento do planejamento do desenvolvimento: as autoridades de planejamento territorial e urbanístico são os principais planejadores do uso da terra em áreas que não fazem parte dos sistemas de AP. Buscar seu apoio e de outros atores para o reconhecimento dos SNS em âmbitos territoriais mais amplos. |
| Diretriz 2.10 Categorias de AP e governança: reconhecer que os SNS existem em todas as categorias de AP e tipos de governança da IUCN, e que aqueles que estão fora do sistema formal de AP podem ser reconhecidos como “áreas de conservação comunitárias” e apoiados através de diferentes mecanismos legais e tradicionais, de acordo com os interesses de seus guardiões, nos casos em que seja conveniente. |
| Diretriz 2.11 Dimensão internacional: reconhecer que alguns SNS e as culturas que os reconhecem como tais cruzam os limites internacionais e é possível que alguns se encontrem no interior ou rodeados por parques transfronteiriços existentes ou potenciais. |
| Princípio 3 – Promover o consentimento, a participação, a inclusão e a colaboração dos atores interessados na proteção dos SNS. |
| Diretriz 3.1 Consentimento prévio: estabelecer o consentimento livre, prévio e informado dos guardiões apropriados antes de incluir os SNS no interior de novas AP e dos sistemas de AP, assim como quando se elaborar políticas de manejo que afetem os lugares sagrados. |
| Diretriz 3.2 Participação voluntária: assegurar que o envolvimento do Estado ou outro ator no manejo dos SNS seja realizado com consentimento e participação voluntária dos guardiões. |
| Diretriz 3.3 Inclusão: realizar esforços para assegurar a plena inclusão de todos os guardiões relevantes e de atores chave, incluindo as partes marginalizadas, na tomada de decisões sobre os SNS, definindo cuidadosamente os processos de tomada de tais decisões, inclusive aqueles que estão relacionados com os mais altos níveis nas políticas nacionais. |
| Diretriz 3.4 Legitimação: reconhecer que os diferentes indivíduos e grupos têm diferentes níveis de legitimidade e autoridade na tomada de decisões sobre os SNS. |
| Diretriz 3.5 Manejo e mediação de conflito: sempre que resulte relevante e apropriado, usar o manejo, a mediação e os métodos de resolução de conflitos para promover a mútua compreensão entre os guardiões tradicionais e os ocupantes mais recentes, os usuários de recursos e os administradores. |
| Princípio 4 – Promover um maior conhecimento e compreensão dos SNS. |
| Diretriz 4.1 Enfoque multidisciplinar: proporcionar um enfoque multidisciplinar e integrado do manejo dos SNS convocando, por exemplo, anciões locais, líderes religiosos e espirituais, populações locais, administradores de AP, pesquisadores da natureza e de aspectos sociais, artistas, organizações não governamentais e o setor privado. |
| Diretriz 4.2 Investigação integrada: desenvolver um programa integrado de investigação biológica e social que estude os valores da biodiversidade, avalie a contribuição dos SNS para a conservação da biodiversidade e compreenda a dimensão social, especialmente como a conduta enraizada culturalmente tem conservado a biodiversidade. |
| Diretriz 4.3 Conhecimento tradicional: em coerência com o Artigo 8j da CDB, apoiar o respeito, a preservação, a manutenção e o uso do conhecimento tradicional, das inovações e das práticas dos povos indígenas e populações locais em relação aos SNS. |
| Diretriz 4.4 Redes de trabalho: facilitar reuniões e o compartilhamento de informações entre os guardiões de SNS, seus promotores, os administradores de AP, assim como os ocupantes e usuários mais recentes. |
| Diretriz 4.5 Comunicação e conscientização pública: desenvolver programas de comunicação solidária, educação e conscientização pública e acomodar e integrar diferentes formas de conhecimento, expressão e valorização no desenvolvimento de políticas e materiais educativos com respeito à proteção e o manejo de SNS. |
| Diretriz 4.6 Inventários: sujeito ao consentimento livre, prévio e informado dos guardiões, especialmente dos sítios vulneráveis, e coerente com a necessidade de confidencialidade em casos específicos, realizar inventários regionais, nacionais e internacionais dos SNS e apoiar a inclusão da informação relevante na Base de Dados de AP das Nações Unidas. Desenvolver os mecanismos necessários para salvaguardar a informação destinada a uma distribuição restrita. |

| |
|---|
| Diretriz 4.7 Renovação cultural: reconhecer o papel dos SNS na manutenção e na revitalização do patrimônio tangível e intangível das culturas locais, suas diversas expressões culturais, assim como a ética ambiental das tradições espirituais indígenas, locais e majoritárias. |
| Diretriz 4.8 Diálogo intercultural: promover o diálogo intercultural através dos SNS em um esforço para alcançar entendimento mútuo, respeito, tolerância, reconciliação e paz. |
| Princípio 5 – Proteger os SNS proporcionando um manejo adequado do seu acesso e uso. |
| Diretriz 5.1 Acesso e uso: quando os SNS estiverem localizados no interior de AP, desenvolver políticas e práticas adequadas que respeitem o acesso e o uso dos guardiões tradicionais. |
| Diretriz 5.2 Pressão de visitantes: compreender a maneira de lidar com a pressão dos visitantes e desenvolver políticas apropriadas, regras, códigos de conduta, equipamentos e práticas para o acesso de visitantes nos SNS, tomando precauções especiais ao considerar as pressões relacionadas com peregrinações e outras variações de usos sazonais. |
| Diretriz 5.3 Diálogo e respeito: promover o diálogo permanente entre as tradições espirituais relevantes, os líderes comunitários e os usuários recreativos, para controlar o uso inapropriado dos SNS, tanto mediante regulamentações das AP, como mediante programas de educação pública que promovam o respeito pela diversidade dos valores culturais. |
| Diretriz 5.4 Turismo: o turismo bem manejado e responsável tem o potencial de proporcionar benefícios econômicos para os povos indígenas e populações locais, mas as atividades turísticas devem ser culturalmente apropriadas, respeitadas e dirigidas pelos valores das comunidades que exercem a “guarda” dos SNS. Sempre que seja possível, apoiar as empresas de turismo pertencentes e operadas por comunidades indígenas e locais, na medida em que estas demonstrem sensibilidade ambiental e cultural. |
| Diretriz 5.5 Controle da tomada de decisões: devem ser realizados grandes esforços para assegurar que os guardiões dos SNS detenham o controle da tomada de decisões sobre as atividades turísticas e de outro tipo nesses sítios e que se estabeleçam mecanismos de controle adequados para reduzir pressões econômicas e de outra natureza por parte dos programas de AP. |
| Diretriz 5.6 Uso cultural: desde que seja assegurado o uso sustentável, não impor controles desnecessários sobre a coleta cuidadosa ou o uso de animais e plantas culturalmente significativos dentro dos SNS. Basear as decisões na avaliação conjunta dos recursos e na tomada de decisões consensuadas. |
| Diretriz 5.7 Proteção: incrementar a proteção dos SNS identificando, investigando, manejando e mitigando o uso excessivo, as fontes de poluição, os desastres naturais, assim como os efeitos das mudanças climáticas e de outras ameaças de origem social, tais como o vandalismo e o roubo. Desenvolver planos para mitigação de desastres em caso de eventos naturais ou humanos imprevisíveis. |
| Diretriz 5.8 Profanação e reconsagração: salvaguardar os SNS contra a profanação não intencional ou deliberada e, nos casos em que seja apropriado, promover a recuperação, regeneração e reconsagração dos SNS. |
| Diretriz 5.9 Pressões de desenvolvimento: aplicar procedimentos de avaliação de impacto integrado ambiental e social para os projetos de desenvolvimento que afetem os SNS e, no caso de terras pertencentes a povos indígenas e populações tradicionais, apoiar a aplicação das diretrizes <i>Akwé:Kon</i> da CDB, para minimizar os impactos das ações de desenvolvimento. |
| Diretriz 5.10 Financiamento: quando for apropriado, promover a devida atenção ao financiamento adequado do manejo e proteção dos SNS e desenvolver mecanismos para gerar recursos compartilhados que levem em conta a transparência, ética, equidade e sustentabilidade, reconhecendo que, em muitas partes do mundo, a miséria é a causa da degradação de SNS. |
| Princípio 6 – Respeitar os direitos dos guardiões dos SNS a partir de um marco apropriado nas políticas nacionais. |
| Diretriz 6.1 Análise institucional: compreender as instituições tradicionais de manejo, permitindo e fortalecendo o contínuo manejo dos SNS por meio dessas instituições, realizando os arranjos correspondentes para a adoção e manejo dos SNS que não possuem guardiões atualmente, por exemplo, por meio das agências de patrimônio. |

Diretriz 6.2 Proteção legal: promover mudanças na proteção legal, política e administrativa que reduzam as ameaças humanas e naturais aos SNS, especialmente daqueles que não estão protegidos por AP nacionais ou outros tipos de instrumentos de gestão de território.

Diretriz 6.3 Enfoque baseado em direitos: fundamentar a administração dos SNS em um enfoque baseado em direitos, respeitando os direitos humanos fundamentais, os direitos de liberdade de religião e culto, assim como o autodesenvolvimento, o autogoverno e a autodeterminação segundo seja apropriado.

Diretriz 6.4 Confirmar os direitos dos guardiões: dentro do marco das AP nacionais em seu conjunto, promover o reconhecimento dos direitos dos guardiões ao controle e manejo autônomo de seus SNS, protegendo-os da imposição de valores dominantes conflituosos.

Diretriz 6.5 Posse: explorar opções para a devolução dos direitos de posse aos antigos proprietários e dotá-los de segurança a longo prazo, quando os SNS tenham sido incorporados a AP privadas ou governamentais de formas que afetem os direitos de propriedade dos guardiões.

APÊNDICE D

SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS NO BRASIL IDENTIFICADOS A PARTIR DE FONTES BIBLIOGRÁFICAS

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|--|------------------------------|--------|--|---|
| ELEVAÇÕES MONTANHOSAS | | | | |
| Cerro do Campestre, Morro das Cruzes, Cerro de Santo Antão ou Cerro do Monge | Campestre da Serra | RS | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Monte Grapa | Ivorá | RS | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Morro/Cerro Botucarai (ou Monte Santo ou <i>Ybyty-caray</i>) | Candelária | RS | Indígena, Catolicismo | Gaaia, 2015; Karsburg, 2012. |
| Morro do Anhangava | Quatro Barras | PR | Catolicismo | Brito, 2005, 2006a, 2008a e 2008b; Guimarães <i>et al.</i> , 2009. |
| Morro do Taió | Itaiópolis e Santa Terezinha | SC | Catolicismo | Karsburg, 2012; Tomazi, 2009. |
| Morro dos Cavalos | Palhoça | SC | Indígena | Bertho, 2005; Hauff, 2004; Litaiff e Darella, 2000. |
| Alto da Santa Cruz | Lages | SC | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Castelo do Bugre | Joinville | SC | Religiosidades alternativas | Noite Sinistra, 2013. |
| Morro Pelado | Joinville | SC | Religiosidades alternativas | Noite Sinistra, 2013. |
| Monte Crista | Garuva | SC | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Noite Sinistra, 2013. |
| Morro do Araçoiaba | Sorocaba | SP | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Monte da Cordinha | Ribeirão Preto | SP | Neopentecostalismo | Turtelli, 2014. |
| Morro do Diabo | Teodoro Sampaio | SP | Catolicismo | Brito, 2008a e 2008b; Guimarães <i>et al.</i> , 2009. |
| Agulha do Diabo | Guapimirim | RJ | Catolicismo | Brito, 2008a e 2008b; Guimarães <i>et al.</i> , 2009. |
| Morro do Corcovado | Rio de Janeiro | RJ | Diversas – Catolicismo, Indígena, Religiosidades alternativas | Brito, 2006a e 2008a; Delphim, 2009; Guimarães e Pellin, 2015; Moutinho-da-Costa, 2008; Sampaio, 2012; Soares, 2011; Vieira <i>et al.</i> 1997. |
| Morro de São Bento | Rio de Janeiro | RJ | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Morro do Castelo | Rio de Janeiro | RJ | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Pedra da Gávea | Rio de Janeiro | RJ | Diversas – Religiosidades alternativas, Filosofias orientais (Budismo), Indígena | Bandeira, 1993; Delphim, 2009; Karsburg, 2012; Langer, 2001; Malta, 2016; Moutinho-da-Costa, 2008; Sampaio, 2012; Soares, 2011. |
| Pico do Papagaio (ou do Andaraí, do Perdido, Pedra do Grajaú, Andaraí Menor) | Rio de Janeiro | RJ | Diversas | Bandeira, 1993; Brito, 2008a; Moutinho-da-Costa, 2008; Terranova, 2003. |
| Pico do Andaraí Maior | Rio de Janeiro | RJ | Diversas – Religiosidades alternativas, Filosofias orientais (Budismo), Indígena | Malta, 2016. |
| Pico da Tijuca (ou Maciço da Tijuca) | Rio de Janeiro | RJ | Catolicismo, Indígena | Sampaio, 2012. |
| Pão de Açúcar | Rio de Janeiro | RJ | Diversas – Indígena | Delphim, 2009; Sampaio, 2012. |
| Morro Cara de Cão | Rio de Janeiro | RJ | Diversas | Delphim, 2009. |
| Morro Dois Irmãos | Rio de Janeiro | RJ | Diversas | Delphim, 2009. |
| Morro Babilônia | Rio de Janeiro | RJ | Diversas | Delphim, 2009. |
| Morro da Igreja Nossa Senhora da Penha | Penha, Rio de Janeiro | RJ | Catolicismo | Delphim, 2009. |
| Morro da Igreja Nossa Senhora da Penna | Jacarepaguá, Rio de Janeiro | RJ | Catolicismo | Delphim, 2009. |
| Dedo de Deus | Guapimirim | RJ | Catolicismo | Delphim, 2009. |
| Morro da 2-2 | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira, Catolicismo | Malta, 2016. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---|--|--------|--|--|
| ELEVAÇÕES MONTANHOSAS | | | | |
| Monte Sião | Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Santos e Matioli, 2011; Santos, C., 2014. |
| Monte da Covanca Preto Forros | Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Maciel e Gonçalves, 2015; Santos e Matioli, 2011; Santos, C., 2014. |
| Monte Escada de Jacó | Irajá | RJ | Neopentecostalismo | Alvim, 2015. |
| Monte das Oliveiras | Campo Grande | RJ | Neopentecostalismo | Alvim, 2015. |
| Monte Sião | Curicica | RJ | Neopentecostalismo | Alvim, 2015; Santos e Matioli, 2011. |
| Monte das Amendoeiras | São Gonçalo, Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Alvim, 2015. |
| Monte das Três Torres | Rocinha, Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Alvim, 2015. |
| Monte Cardoso Fontes | Jacarepaguá, Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Alvim, 2015; Malta, 2016; Silva, E., 2012. |
| Monte Horebe | Mesquita, Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Alvim, 2015; Figueiredo-Filho, 2006. |
| Monte Raiz da Serra | Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Figueiredo-Filho, 2006. |
| Monte Tingué | Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Figueiredo-Filho, 2006. |
| Monte Ubatã | Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Figueiredo-Filho, 2006. |
| Monte Grajaú-Jacarepaguá | Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Figueiredo-Filho, 2006. |
| Monte Palmares | Belo Horizonte | MG | Neopentecostalismo | Cavallera, 2011. |
| Pico da Bandeira | Ibitirama | MG | Catolicismo | Azevedo <i>et al.</i> , 2006 e 2009 |
| Pico do Papagaio | Aiuruoca | MG | Religiosidades alternativas | Tavares, Vieira-Júnior e Batista, 2011. |
| Morro do Caxambu | Caxambu | MG | Religiosidades alternativas | Tavares, Vieira-Júnior e Batista, 2011. |
| Montanha Sagrada | São Lourenço de Minas | MG | Religiosidades alternativas | Luciola, 2015. |
| Pico do Itabiria | Itabiro | MG | Catolicismo | Delphim, 2009; Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Pico do Itacolomi | Ouro Preto e Mariana | MG | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Alto da Lapinha | Santana do Riacho | MG | Indígena | Gontijo, 2003; Krenak, 2000. |
| Outeiro da Penha | Vitória | ES | Catolicismo | Delphim, 2009. |
| Pedra Azul | Domingos Martins | ES | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Morro da Capelinha/Morro da Santíssima Trindade | Planaltina | DF | Catolicismo | Siqueira <i>et al.</i> , 2010; Steinke e Costa, 2012. |
| Monte Tabor | Cidade Eclética, Santo Antônio do Descoberto | DF | Religiosidades alternativas | Araújo, 2011; Mello, 2005 e 2008. |
| Morro Salve Deus | Planaltina de Goiás | DF | Religiosidades alternativas | Arantes, 2014. |
| Morro dos Pirineus | Pirenópolis e Cocalzinho de Goiás | GO | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Novaes, 2016; Schobbenhaus e Silva, 2012; Thomé-Filho, Moraes e Paula, 2012. |
| Dedo do Moleque | Cavalcante | GO | Quilombola | Marinho, 2008. |
| Chapada dos Veadeiros | Vários | GO | Religiosidades alternativas | Vendeto, 2011. |
| Morro da Lapa | Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo | Castro, C., 2008. |
| Morro do Pai Inácio | Palmeira | BA | Quilombola, Religiosidades alternativas e Diversas | Delphim, 2009. |
| Monte Pascoal | Itamaraju | BA | Indígena | Cardoso e Pinheiro, 2012; Carvalho, 1991; Delphim, 2009; Valle, 2001. |
| Morro do Moinho | Canindé | CE | Catolicismo | Costa, s.a. |
| Morro do Serrote | Jericoacoara | PE | Populações tradicionais | Cascudo, 2002 (p.341). |
| Morro da Conceição | Recife | PE | Catolicismo | Albuquerque e Brandão, 2009. |
| Penhascos/rochedos da Ilha de Fernando de Noronha | Fernando de Noronha | PE | Diversas | Cascudo, 2002 (p.253); Delphim, 2009. |
| Morro do Pico | Fernando de Noronha | PE | Populações tradicionais | Cascudo, 2002 (p.251-254); Dantas, 1938 (p.28-29); Lima, 2000; Melo, 1916 (p.67-68). |
| Monte do Galo (Serrote Grande ou Serrote do Galo) | Carnaúba dos Dantas | RN | Catolicismo | Aguiar e Nunes, 2009; Brandão e Araújo, 2009; Brandão, Mafra e Araújo, 2008; Carvalho, 2009; Dantas, 2009. Schobbenhaus e Silva, 2012. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---|-----------------------------|---------|--|---|
| ELEVAÇÕES MONTANHOSAS | | | | |
| Monte das Graças (De N. Sra. Das Graças) | Florânia | RN | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Morro do Cruzeiro | Currais Novos | RN | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Colina do Horto | Juazeiro do Norte | PI | Catolicismo | Herzog, 2008; Novaes, 2016. |
| Bela Adormecida/ <i>Wariro Ki, Bah'sebó</i> | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Andrello, 2012. |
| Pico da Neblina (ou <i>Yaripo</i>) | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Bloch, 2014; Coelho <i>et al.</i> , 2015; Menezes, 2010. |
| Monte Roraima | Uiramutã | RR | Indígena | Castilho, 2011; Falcão <i>et al.</i> , 2013; Faleiro, 2015; Fernandes-Pinto e Irving, 2015b; Fukuda, 2009; IBAMA, 2000; Lauriola, 2004; Mlynarz, 2006 e 2008; Nogueira e Falcão, 2011; Reis, 2006; Ricardo, 2004; Silva, E., 2009; Silva, Cruz e Py-Daniel, 2011. |
| Monte Caburai | Uiramutã | RR | Indígena | Lauriola, 2004. |
| Montes com cruzeiros do Monge João Maria | Vários | PR e SC | Catolicismo | Feldhaus, 2008. |
| Serra da Beleza | Conservatória | RJ | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Serra do Mar | Vários | PR | Indígena, Religiosidades alternativas | Brito, 2006b. |
| Serra do Monge | Lapa | PR | Catolicismo | IAP, 2002; Karsburg, 2012. |
| Serra do Pirai | Joinville | SC | Religiosidades alternativas | Noite Sinistra, 2013. |
| Serra do Curral | Belo Horizonte | MG | Catolicismo | Delphim, 2009. |
| Serra do Caraça | Catas Altas e Santa Bárbara | MG | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Serra do Cipó | Santana do Riacho | MG | Indígena e religiosidades alternativas | Gontijo, 2003; Krenak, 2000. |
| Serra de Santa Helena | Sete Lagoas | MG | Catolicismo | Sales e Machado, 2009. |
| Serra da Piedade | Sabarã e Caeté | MG | Catolicismo | Azevedo <i>et al.</i> , 2006 e 2009; Cassimiro <i>et al.</i> , 2011; Guimarães <i>et al.</i> , 2009; Okawara <i>et al.</i> , 2009; Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Serra do Espinhaço | Vários | MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Monteiro, 2011; Monteiro, Pereira e Gaudio, 2012. |
| Serra do Orobó | Rui Barbosa e Itaberaba | BA | Catolicismo | INEMA, 2002. |
| Serra de Monte Santo | Monte Santo | BA | Catolicismo | Castro, C., 2008; Delphim, 2009. |
| Serra do Sincorá | Mucugê | BA | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Langer, 2001. |
| Serra da Barriga | União dos Palmares | AL | Quilombola | Correia, 2013; Delphim, 2009; Moura, 2008; Serra, 2006. |
| Serra de Itabaiana | Itabaiana | SE | Diversas, Catolicismo, Matriz africana | Menezes, 2004; Nascimento e Ennes, 2011; Souza, Nascimento e Ennes, 2015. |
| Serra do Urucum | Quixadá | CE | Catolicismo | Costa, 2010a, 2010b e 2011; Lima, 2012. |
| Serra Negra | Vários | PE | Indígena | ICMBio, 2011; Léo Neto, 2015; Secundino, Lubambo e Araújo, 2009. |
| Serra do Arapuá | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Mendonça, 2003; Oliveira, E., 2013 e 2014. |
| Serra Umã | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Oliveira, E., 2014; Silva, G., 2007. |
| Serra da Capivara | São Raimundo Nonato | PI | Povos pré-históricos | Justamand, 2007. |
| Serra Branca | São Raimundo Nonato | PI | Povos pré-históricos | Justamand, 2007. |
| Serra Talhada | São Raimundo Nonato | PI | Povos pré-históricos | Justamand, 2007. |
| Serra do Roncador | Barra do Garças | MT | Indígena, Religiosidades alternativas | Schoederer, 2002; Soares, 2011; Vendeto, 2011. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|--|--|---------|-----------------------------|---|
| ELEVAÇÕES MONTANHOSAS | | | | |
| Serra Azul | Barra do Garças | MT | Religiosidades alternativas | Schoereder, 2002. |
| Serra das Andorinhas/dos Martírios | São Geraldo do Araguaia | PA | Catolicismo | Crescencio, 2011. |
| Serra da Bodoquena | Bodoquena | MS | Indígena | Delphim, 2009. |
| Serra do Curicuriari | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Chapada do Araripe | Juazeiro do Norte | CE | Catolicismo | Delphim, 2009; Herzog, 2008; Novaes, 2016; Viana e Neumann, 2002. |
| Chapada Diamantina | Vários | BA | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. Araújo, Neves e Senna, 2002. |
| CAVIDADES NATURAIS | | | | |
| Gruta N. Sra. De Fátima | Nova Esperança do Sul | RS | Catolicismo | Guimarães, Travassos e Varela, 2011. |
| Gruta Água Santa | Água Santa | RS | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta de N. Sra. De Lourdes | Chapecó | SC | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014 |
| Grutinha Santa Emília ou Grutinha do Monge | Comunidade Serra dis Borges/ Bela Vista do Toldo | SC | Catolicismo | Ludka <i>et al.</i> , 2012. |
| Gruta de Porto União | Porto União | SC | Catolicismo | Feldhaus, 2008 e 2013. |
| Grutinha Santa Emília ou Grutinha do Monge | Três Barras | SC | Catolicismo | Ludka <i>et al.</i> , 2012. |
| Gruta do Monge João Maria | Bela Vista do Toldo | SC | Catolicismo | Ludka <i>et al.</i> , 2012. |
| Gruta do Cafundó | Ponte Alta | SC | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Gruta Água Milagrosa | Nova Trento | SC | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta com águas Santas do monge | Caçador | SC | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Furnas do Sombrio | Sombrio | SC | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Gruta Safuroza | Ibaiti | PR | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta do Monge | Lapa | PR | Catolicismo | Campos, Santana e Luiz, 2008; Feldhaus, 2013; IAP, 2002; Karsburg, 2012; Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta das Fadas | Cerro Azul e Tunas do Paraná | PR | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Gruta Milagrosa de Santa Emília | Barracão | PR | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta das Encantadas | Ilha do Mel/Paranaguá | PR | População tradicional | SBE, 2009a. |
| Furnas | Ponta Grossa | PR | Indígena | Guedes, 1997. |
| Grutas do Monge João Maria | Várias | PR e SC | Catolicismo | Feldhaus, 2008; Campos, Santana e Luiz, 2008. |
| Gruta dos Crioulos | Jaguaribe | SP | Matriz afrobrasileira | Travassos, 2010. |
| Gruta da água santa | Pilar do Sul | SP | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta da água milagrosa Bentinho de São José | Poá | SP | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta Milagrosa | São José do Rio | SP | Catolicismo | Lizzerini e Bonotto, 2014. |
| Caverna de Santana (ou Sant'Anna) | Iporanga | SP | Catolicismo | Figueiredo, 2010b e 2011; Lobo e Banducci-Jr, 2011. |
| Caverna do Diabo (ou da Tapagem) | Eldorado | SP | Catolicismo | Lino, 2011. |
| Gruta da Barreira | Itararé | SP | Catolicismo | Lobo, Perinotto e Boggiani, 2008. |
| Gruta Itambé | Altinópolis | SP | Catolicismo | Lino, 2011. |
| Gruta da Capelinha | Cajati | SP | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Pedra Santa no Morro do Araçoiaba | Sorocaba | SP | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Gruta N.Sra. Lourdes | Squarema | RJ | Catolicismo | Travassos e Varela, 2009; Travassos, 2010. |
| Gruta N. Sra. Lourdes | Ilha de Trindade | ES | Catolicismo | Travassos e Varela, 2009; Travassos, 2010. |
| Gruta dos Milagres | Planaltina de Goiás | GO | Catolicismo | Barbosa, 2009; Magalhães, 2011; Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|--|---|--------|--|--|
| CAVIDADES NATURAIS | | | | |
| Lapa da Terra Ronca | São Domingos | GO | Catolicismo | Barbosa, 2009; Delphin, 2009; Figueiredo, 2010a e 2011; Matteucci e Nascimento, 2001; Lino, 2011; Magalhães, 2011; Matteucci, Soares Filho e Nascimento, 2001; Ribeiro, 2008; Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Lapa do São Bernardo | São Domingos | GO | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Gruta do Eremita | Caeté | MG | Catolicismo | Cassimiro <i>et al.</i> , 2011. |
| Gruta dos Monges | Caeté | MG | Catolicismo | Cassimiro <i>et al.</i> , 2011. |
| Gruta de São Tomé | Caeté | MG | Catolicismo | Cassimiro <i>et al.</i> , 2011. |
| Gruta dos Romeiros | Caeté | MG | Catolicismo, Matriz afrobrasileira | Cassimiro <i>et al.</i> , 2011. |
| Gruta da Macumba | Caeté | MG | Catolicismo, Matriz afrobrasileira | Cassimiro <i>et al.</i> , 2011. |
| Gruta do Éden | Pains | MG | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Lapa Encantada | Montes Claros | MG | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Lapa de Antônio Pereira/Gruta N. Sra. da Conceição da Lapa | Distrito de Ouro Preto, Antônio Pereira | MG | Catolicismo | Figueiredo, 2010b e 2011. Guimarães <i>et al.</i> , 2009; Paula <i>et al.</i> , 2007; Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2007c e 2009; Travassos e Rodrigues, 2011; Travassos, 2010; |
| Lapa Nova I e II | Vazante | MG | Catolicismo | Figueiredo, 2011; ICMBio, 2012; IEF, 2014; Lobo e Banducci-Jr, 2011; Lott, 2005; Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Lapa da Vazante | Vazante | MG | Catolicismo | Magalhães, 2011. |
| Gruta da Pamplona/N.Sra. da Lapa | Vazante | MG | Catolicismo | Travassos e Rodrigues, 2011. |
| Gruta N. Sra. da Lapa | Ouro Preto | MG | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Lapa Sapezal | Unai | MG | Catolicismo | Figueiredo, 2011; Magalhães, 1999 e 2011; Rodrigues, 1995; Travassos, 2008 e 2010. Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Lapa de São Bento | Paraopeba | MG | Catolicismo | Oliveira e Travassos, 2015a e 2015b. |
| Gruta da Igrejinha | | MG | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Gruta da Pedra Santa do Catuné | Tombos | MG | Catolicismo | Steil e Carneiro, 2008. |
| Lapa (do) Santo Antônio | Capitão Enéas, Santana | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011; Travassos, 2010. |
| Lapa do Espírito Santo | Distrito de São Francisco | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011. |
| Lapa do Rezar | Itacarambi | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011. |
| Gruta da Lapinha | Janaúba | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011. |
| Gruta de São José | Nova Era | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta Milagrosa de Lourdes | Santa Bárbara | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta da Água Santa de Moreiras | Santa Rita | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta da Pedra Santa e Pedra da Água Santa | Tombos | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta das Duas Fontes | Itabira | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Lapa da Cerca Grande | Matosinhos | MG | Catolicismo | Delphin, 2009. |
| Lapa do Padre Cícero | Juazeiro | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011; Travassos, 2010. |
| Lapa Grande | Montes Claros | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011. |
| Lapa da Santa | Coração de Jesus | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011. |
| Lapa de uma Boca | São Francisco | MG | Catolicismo | Sarmento e Travassos, 2011. |
| Gruta do Carimbado I | São Thomé das Letras | MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Marra, 2001; Sarmento e Travassos, 2011. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|--|---|--------|-----------------------------------|---|
| CAVIDADES NATURAIS | | | | |
| Gruta da Macumba | Lagoa Santa | MG | Matriz afrobrasileira | Guimarães, Travassos e Varela, 2007 e 2011; Guimarães <i>et al.</i> , 2011; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Cavernas e abrigos com inscrições rupestres | Montalvânia | MG | Catolicismo, Povos pré-históricos | Sarmento e Travassos, 2011; Travassos, 2010. |
| Gruta do Feitiço | Lagoa Santa | MG | Matriz afrobrasileira | Guimarães, Travassos e Varela, 2007 e 2011; Guimarães <i>et al.</i> , 2011; Travassos <i>et al.</i> , 2009; Travassos, 2010. |
| Gruta da Lapinha | Lagoa Santa | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Gruta do Centenário | Caeté | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Cavernas do Peruçu | Januária, Itacarambi e São João das Missões | MG | Indígena | Mungai, 2008. |
| Gruta de São Cosme e Damião | Cordisburgo | MG | Matriz afrobrasileira | Travassos <i>et al.</i> , 2008a e 2008b; Travassos <i>et al.</i> , 2011. |
| Lapão Velho | Lapão | BA | Matriz afrobrasileira | Guimarães, Travassos e Varela, 2011; Mendes, 2003. |
| Gruta do Padre | Santa | BA | Catolicismo | Lino, 2011. |
| Gruta dos Milagres/ Gruta da Lapa | Milagres | BA | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Lapa do Convento | | BA | Catolicismo | Figueiredo, 2011. |
| Lapão Novo | Lapão | BA | Catolicismo | Guimarães, Travassos e Varela, 2011; Mendes, 2003. |
| Gruta do Patamuté (ou do Sagrado Coração de Jesus de Patamuté) | Curuçá | BA | Catolicismo | Barbosa, 2009 e 2011b; Barbosa, Nogueira e Neves, 1999; Barbosa e Travassos, 2008; Brandão e Rego, 1999; Cipriano e Maltez, 1998; Figueiredo, 2011; Travassos, 2008 e 2010; Travassos <i>et al.</i> , 2009; |
| Gruta d'Água | Curuçá | BA | Catolicismo | Barbosa, Nogueira e Neves, 1999. |
| Gruta da Marota | Andaraí | BA | Catolicismo | Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Gruta (ou Lapa) da Mangabeira | Ituaçu | BA | Catolicismo | Barbosa, 2009 e 2013; Delphim, 2009; Figueiredo, 2011; ICMBio, 2012; Leite, 1988; Pinheiro, Allievi e Marambio, 1986; Lino, 2011; Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Lapa (ou Gruta) dos Brejões (I e II) | Irecê, Morro do Chapéu | BA | Catolicismo | Barbosa, 2009, 2011a, 2011b e 2013; Barbosa e Travassos, 2008; Berbert-Born e Karmann, 2002; Lino, 2011; Schobbenhaus e Silva, 2012; Travassos, 2008 e 2010; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Gruta Bom Pastor | Paripiranga | BA | Catolicismo | Barbosa, 2013. |
| Gruta do Bom Jesus de Iramaia | Iramaia | BA | Catolicismo | Barbosa, 2009 e 2013. |
| Gruta da Soledade (de N. Sra. Da Soledade) | Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo | Castro, C., 2008. |
| Gruta do Bom Jesus da Lapa | Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo | Barbosa, 2009, 2011b e 2013; Barbosa e Travassos, 2008; Castro, C., 2008; Figueiredo, 1998, 2010a e 2011; Guimarães, Travassos e Varela, 2011; Lazzarini e Bonotto, 2014; Lino, 2011; Lobo e Banducci-Jr, 2011; Magalhães, 2010; Mota, 2008; Pires, 1922; Sampaio, 2002; Sarmento e Travassos, 2011; Segura, 1937; Steil, 1996 e 2003; Travassos <i>et al.</i> , 2009; Travassos, 2010. |
| Lapa do Sacrário | Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo | Lino, 2011. |
| Gruta dos Mártires (ou da Água dos Milagres) | Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo | Castro, C., 2008. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---|-------------------------------|--------|------------------------------------|--|
| CAVIDADES NATURAIS | | | | |
| Cova da Serpente | Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo | Cascudo, 2002 (p.288-290); Segura, 1937 (p.154). |
| Gruta do Convento ou Salitre | Campo Formoso | BA | Catolicismo | Lino, 2011. |
| Gruta de N. S. dos Milagres | Candeias | BA | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta de Santa Luzia | Salvador | BA | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta N. S. dos Anjos | São Sebastião | BA | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta da Milagrosa | Pau Brasil | BA | Catolicismo, Indígena | Barbosa, 2011b e 2013; Barbosa e Travassos, 2008; Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Gruta da Casa dos Loucos | Ilhéus | BA | Catolicismo | Barbosa, 2011b. |
| Gruta do Lapão | Santa Luzia | BA | Catolicismo, Matriz afrobrasileira | Guimarães, Travassos e Varela, 2007; Figueiredo, 2011; Macêdo, Gomes e Silva, 1998; Teixeira, 2003; Travassos, 2008; Travassos <i>et al.</i> , 2009. |
| Gruta do Funil | Ilhéus | BA | Catolicismo | Barbosa, 2011b. |
| Gruta da Igrejinha | Mascote | BA | Catolicismo | Barbosa, 2011b. |
| Gruta do Urubu | Potiraguá | BA | Catolicismo | Barbosa, 2011b. |
| Gruta de Nossa Senhora Aparecida | Bonito | MS | Catolicismo | Delphim, 2009; Figueiredo, 2011. |
| Abismo Anhumas | Bonito | MS | Catolicismo | Lobo e Banducci-Jr, 2011. |
| Gruta do Lago Azul | Bonito | MS | Catolicismo | Delphim, 2009. |
| Dolina água milagrosa | Cáceres | MT | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Gruta da Boa Vista | Jaú do Tocantins | TO | Catolicismo | Magalhães, 2011. |
| Gruta Igreja de Pedra (Casa de Pedra) | Monte Santo do Tocantins | TO | Catolicismo | Magalhães, 2011. |
| Gruta da Fazenda Furnas | Arraias | TO | Catolicismo | Magalhães, 2011. |
| Abrigo Santuário/Casa de Pedra | São Geraldo do Araguaia | PA | Catolicismo | Crescencio, 2011. |
| Caverna das Mãos | Rurópolis | PA | Povos Pré-históricos | Travassos, Rodrigues e Motta, 2013. |
| Gruta com olho d'água milagrosa | Solidão | PE | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Furna da Serra Talhada | Vila Bela | PE | Populações tradicionais | Cascudo, 2002 (p.341); Melo, 1930. |
| Gruta N. Sra. De Lourdes | Florânia | RN | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Gruta/Furna do Caboclo | Algodão de Jandaíra | PB | Povos pré-históricos | Brito, V. 2006; Santos e Brito, 2011. |
| Furna do Caboclo | Soledade | PB | Povos pré-históricos | Santos e Brito, 2011. |
| Pedra Santa | Araruna | PB | Povos pré-históricos | Andrade e Ferreira, 2007; Santos e Brito, 2011. |
| Abrigo sob pedra na encosta da Serra da Margarida | Salgado de São Félix | PB | Povos pré-históricos | Clerot, 1969; Santos e Brito, 2011. |
| Furna dos Ossos | São João do Cariri | PB | Povos pré-históricos | Azevedo, 2007; Santos e Brito, 2011. |
| Sítio Cemitério Pinturas | São João do Tigre | PB | Povos pré-históricos | Santos e Brito, 2011. |
| Lapa na encosta da Serra do Acaí | São João do Tigre | PB | Povos pré-históricos | Laroche, 1973; Santos e Brito, 2011. |
| Gruta milagrosa Cabeça Chata | São Miguel da Baixada | PI | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Toca do Boqueirão | São Raimundo Nonato | PI | Catolicismo | Travassos, 2010. |
| Gruta Betânia | Lagoa do Piauí e Mosenhor Gil | PI | Catolicismo | SBE, 2009c. |
| Gruta de Ubajara (ou de Iracema) | Ubajara | CE | Catolicismo | Lino, 2011; Silva, S., 2103; Silva e Ferreira, 2009. |
| Gruta da Água Benta | Nossa Senhora | SE | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---|------------------------------|--------|---|---|
| CORPOS HÍDRICOS | | | | |
| Água santa na base do Cerro Botucaraí | Candelária | RS | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Água santa na base do Cerro Campestre/ Fonte Campestre | Campestre da Serra/RS | RS | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Fonte Campestre | Campestre da Serra | RS | Catolicismo | Karsburg, 2012; Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte do Lajeado Paca | Erechim | RS | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte da Gruta Água Santa | Água Santa | RS | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Arroio Pelotas e Canal São Gonçalo | Pelotas | RS | Catolicismo | Farinha, 2012. |
| Fonte da água milagrosa de N. S. de Lourdes | Chapecó | SC | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte da Gruta do Cafundó | Ponte Alta | SC | Catolicismo | Karsburg, 2012. |
| Fonte da Gruta de Porto União | Porto União | SC | Catolicismo | Feldhaus, 2008 e 2013. |
| Fonte próxima à Capela do Monge João Maria em Tira Fogo | Bela Vista do Toldo | SC | Catolicismo | Ludka <i>et al.</i> , 2012. |
| Águas Santas do Monge | Caçador | SC | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte de João e Maria | Matos Costa | SC | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta Água Milagrosa | Nova Trento | SC | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Olho d'água dos Milagres | Porto União | SC | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Olho d'água São João Maria de poderes milagrosos | Ponta Grossa | PR | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta Safuroza | Ibaiti | PR | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte da Gruta do Monge | Lapa | PR | Catolicismo | Campos, Santana e Luiz, 2008; Feldhaus, 2013; Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte da Gruta Milagrosa de Santa Emília | Barracão | PR | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Cataratas do Iguaçú | Foz do Iguaçú | PR | Diversas – Indígena, Religiosidades alternativas | Guedes, 1997b; Lazznerini e Bonotto, 2014; Lima, 2005. |
| Fonte Gruta da água santa | Pilar do Sul | SP | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta da água milagrosa Bentinho de São José | Poá | SP | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Água Santa Milagrosa Santa Eudóxia | São Carlos | SP | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta Milagrosa | São José do Rio | SP | Catolicismo | Lazznerini e Bonotto, 2014. |
| Cachoeira Tanque Grande | Guarulhos | SP | Matriz afrobrasileira | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Cachoeira do Taboão (da macumba ou Maionga) | Guarulhos | SP | Matriz afrobrasileira | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Cachoeira do Quebra | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Cachoeira das Almas | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Cachoeira do Araticum | Jacarepaguá | RJ | Matriz afrobrasileira | Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Cachoeira do Pai Antônio | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Alves e Vieira, 2001; Guimarães e Pellin, 2015; Malta, 2016; Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Cascatinha de Taunay | Rio de Janeiro | RJ | Religiosidades alternativas (Druidismo, wicca), Indígenas, Filosofias orientais (Budismo) | Malta, 2016. |
| Cachoeira das Almas | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Malta, 2016. |
| Cachoeira Grande | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Malta, 2016. |
| Cascata Gabriela | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Malta, 2016. |
| Cascata Diamantina | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Malta, 2016. |
| Cachoeira Sagrada do Rio da Prata | Campo Grande, Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Ribeiro, 2014. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|--|-------------------------------|---------|-----------------------------|---|
| CORPOS HÍDRICOS | | | | |
| Cachoeira de Paulo Afonso | Paulo Afonso | BA | Indígena | Arruti, 1996; Marques, 2008. |
| Cachoeira de Itaparica | | BA | Indígena | Arruti, 1996; Marques, 2008. |
| Água milagrosa santa e pedra dos pecados | Iúna | ES | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta de São José | Nova Era | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta Milagrosa de Lourdes | Santa Bárbara | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta da Água Santa de Moreiras | Santa Rita | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta da Pedra Santa | Itabira | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fontes da Gruta das Duas Fontes | Itabira | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte da Gruta do Bom Jesus da Lapa | Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo | Barbosa, 2009, 2011b e 2013; Barbosa e Travassos, 2008; Castro, C., 2008; Figueiredo, 1998 e 2011; Guimarães, Travassos e Varela, 2011; Lazzerini e Bonotto, 2014; Lino, 2011; Lobo e Banducci-Jr, 2011; Magalhães, 2010; Mota, 2008; Pires, 1922; Sampaio, 2002; Sarmento e Travassos, 2011; Segura, 1937; Steil, 1996 e 2003; Travassos <i>et al.</i> , 2009; Travassos e Rodrigues, 2011; Travassos, 2010. |
| Fonte N. S. dos Milagres | Candeias | BA | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Nascente na Gruta de Santa Luzia | Salvador | BA | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte na Gruta N. S. dos Anjos | São Sebastião | BA | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Cachoeira de Oxumaré | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Guimarães e Pellin, 2015. |
| Cachoeira de Oxum | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Guimarães e Pellin, 2015. |
| Cachoeira de Nanã | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Guimarães e Pellin, 2015. |
| Lagoa Encantada | Ilhéus | BA | População tradicional | Santos, R., 2004; Sousa, 2010. |
| Lagoa de Extremoz | Extremoz | RN | População tradicional | Cascudo, 2002 (p.290-292). |
| Fonte nas proximidades da Igreja de Nossa Senhora das Candeias | Salvador | BA | Catolicismo | Castro, C., 2008. |
| Fonte da Dolina água milagrosa | Cáceres | MT | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte Gruta da Água Benta | Nossa Senhora | SE | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Olho d'água milagrosa | Solidão | PE | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Fonte na Gruta milagrosa Cabeça Chata | São Miguel da Baixada | PI | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Cachoeiras do Iauaretê | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Andrello, 2006 e 2012; Andrello <i>et al.</i> , 2012; IPHAN, 2008; Jaenisch, 2011; Lazzerini e Bonotto, 2014; Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Cachoeira do Ipanoré (Peta Kope) | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Cachoeira de Yurupari (Sunapoena) | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Cachoeira do Jaguar | Vale do Amanhecer, Planaltina | DF | Religiosidades alternativas | Siqueira <i>et al.</i> , 2010. |
| Queda d'água no Igarapé Paiwa | Não localizado | - | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Cachoeira de Jadu | Pari Cachoeira | AM | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Cachoeiras diversas | Uberlândia | MG | Matriz afrobrasileira | Faria e Santos, 2008. |
| Cachoeira Bulha D'Água | Tamandaré | PE | Matriz afrobrasileira | IBAMA, s.a. |
| Olhos d'água do Monge João Maria | Várias | PR e SC | Catolicismo | Feldhaus, 2008. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|--|--|--------|--|--|
| CORPOS HÍDRICOS | | | | |
| Nascente do Rio São Francisco | São Roque de Minas | MG | Catolicismo | Rodrigues, 2001. |
| Pedra do Bico Mágica | Natuba | PB | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Lageiro do Serrote do Pai Mateus | Cabaceiras | PB | População tradicional (Sertanejo) | Mariano Neto, 1999. |
| Fonte na Fazenda São Francisco | Quixadá | CE | Catolicismo | Coelho, Barreto e Nascimento, 2013. |
| Poço de Silóé | Santo Antônio do Descoberto | GO | Religiosidades alternativas | Araújo, 2011. |
| Poço das Moças | Itabaiana | SE | Catolicismo | Menezes, 2004 |
| Lago de Leite (Opekôtaro) | Não localizado | - | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Lago de Yemanjá | Planaltina de Goiás | DF | Religiosidades alternativas | Arantes, 2014; Siqueira <i>et al.</i> , 2010. |
| Lago Paranoá | Brasília | DF | Religiosidades alternativas, Matriz afrobrasileira, Catolicismo | Siqueira <i>et al.</i> , 2010. |
| Lago das Fadas | Rio de Janeiro | RJ | Religiosidades alternativas (Druidismo, Wicca), Indígena, Filosofias orientais (Budismo) | Malta, 2016. |
| Lagoa Santa de Sabará | Lagoa Santa | MG | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Lagoa da Duquesa | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, Machado e Ruchkys, 2014. |
| Lagoa Dourada | Ponta Grossa | PR | Populações tradicionais, Indígena | Guedes, 1997a; Schpatoff, 2001. |
| Lagoa Encantada dos Negros | União dos Palmares | AL | População tradicional (Quilombola) | Correia, 2013. |
| Lagoa Encantada do Rio Alminhas | Pimentel Barbosa, Ribeirão Cascalheira | MT | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Lagoa Encantada (ou Lagoa Miararé) | Campinópolis - Serra do Roncador | MT | Indígena, Religiosidades alternativas | Schoereder, 2002. |
| Represa dos Ciganos | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Igarapé do Encantado | Alcântara | MA | População tradicional (Quilombola) | Souza-Filho e Andrade, 2012. |
| Juréia | Peruibe | SP | População tradicional | Lazzerini e Bonotto, 2014; Nunes, 2003. |
| Igarapé Sangue (Diiya) | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Rio Ribeira | Iporanga | SP | Catolicismo | Figueiredo, 2000. |
| Rio Amazonas | Santa Cruz do Arari | PA | População tradicional | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Rio São Francisco | Vários | MG | População tradicional | Arruti, 1996; Isidório, 2010; Marques, 2008. |
| Rio Araguaia | Aruanã | GO | Indígena | Chaveiro e Sotto-Maior, 2015 (p.227) |
| Rio Juruena/TI Nambikwara | Vila Bela da Santíssima Trindade | MT | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Rio das Almas | Cocalzinho de Goiás | GO | População tradicional (Quilombola) | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Rio Kuluene | Vários | MT | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Rio Carioca | Rio de Janeiro | RJ | Indígena | Malta, 2016. |
| Baía de Chacororé | Barão de Melgaço | MT | População tradicional | Lazzerini e Bonotto, 2014; Leite, 2000a, 2000b, 2001 e 2003. |
| Encontro das águas do Rio Negro com o Solimões | Manaus | AM | População tradicional | Corso Neto e Soares, 2015. |
| Região dos Rios Uaupés e Papuri | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Andrello <i>et al.</i> , 2012. |
| Região do Alto Tiquié | Diversos | PA | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Sistema do Rio Xingu | Diversos | PA | Indígena | Sacred Land Film Project |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---------------------------------------|---------------------------|--------|--|--|
| FORMAÇÕES FLORESTAIS e ÁRVORES | | | | |
| Mata do Pai Ricardo | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Alves e Vieira, 2001; Guimarães e Pellin, 2015; Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Águas Férreas | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Mata do Quilombo São José | Conservatória | RJ | População tradicional (Quilombola), Matriz afrobrasileira, Catolicismo | Carneiro, 2010 |
| Jequitibá no Quilombo São José | Conservatória | RJ | População tradicional (Quilombola), Matriz afrobrasileira, Catolicismo | Carneiro, 2010 |
| Curva da Macumba | Petrópolis | RJ | Matriz afrobrasileira | Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Parque Ecológico dos Orixás | Magé | RJ | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Árvore com cruz do Monge João Maria | Bela Vista do Toldo | SC | Catolicismo | Ludka <i>et al.</i> , 2012. |
| Caminho de Oxum | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Alves e Vieira, 2001; Moutinho-da-Costa, 2008. |
| Matas de Codó | Codó | MA | População tradicional (Agricultores), Matriz afrobrasileira | Ahlert, 2013; Brandim, 2011; Ferretti, M., 2004, 2008a e 2008b. |
| Matas da Serra do Arapuá | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Oliveira, E., 2014. |
| Mata do Raul | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. Braga, Machado e Ruchkys, 2014. |
| Mata da Baronesa | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. Braga, Machado e Ruchkys, 2014. |
| Mata da Duquesa | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Mata do Andrequicé | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, Machado e Ruchkys, 2014. |
| Mata de Pinhões | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Mata do Bom Destino | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Mata do Bonanza | Santa Luzia | MG | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Diversos | Uberlândia | MG | Matriz afrobrasileira | Faria e Santos, 2008. |
| Matas do Monte Pascoal | Itamaraju | BA | Indígena | Carvalho, 1991; Cardoso e Pinheiro, 2012; Delphim, 2009. |
| Reserva da Jaqueira | Porto Seguro | BA | Indígena | Castro, M., 2008; Grunewald, 2015 (p.49); Mauro, 2007. |
| Matas do Alto Rio Juruá | Marechal Thaumaturgo | AC | Indígenas, População tradicional (Seringueiros, Ribeirinhos) | Almeida, 2013; Carneiro da Cunha e Almeida, 2002. |
| Matas de Arapixi | Boca do Acre | AM | População tradicional (Seringueiros), religiosidades alternativas | Viera, 2012. |
| Pequizeiro da Mulata | Cururupu | MA | Populações tradicionais | Ferretti, M., 2001. |
| Gameleira sagrada | União dos Palmares | AL | População tradicional (Quilombola) | Correia, 2013; Corrêa, Moutinho-da-Costa e Loureiro, 2013. |
| Cajazeiro | São Félix | BA | Matriz afrobrasileira | Mattos, Abreu, Guran, 2014. |
| Baobá do Poeta | Natal | RN | Matriz afrobrasileira | Vasconcelos, 2011. |
| Baobá da Praça da República | Recife | PE | Matriz afrobrasileira | Vasconcelos, 2011. |
| Mata da Aldeia Munguba | Itapipoca | CE | Indígena | Baines, 2015 (p.138) |
| Baobá de Nízia Floresta | Nízia Floresta | RN | Matriz afrobrasileira | Vasconcelos, 2011. |
| Baobás da Lagoa do Piató | Assu | RN | Matriz afrobrasileira | Vasconcelos, 2011. |
| FORMAÇÕES ROCHOSAS | | | | |
| Pedra do Sal | Rio de Janeiro | RJ | Quilombola | Mattos, Abreu, Guran, 2014. |
| Pedra do Urso | Ponta Grossa | PR | Indígena | Guedes, 1997a. |
| Pedra do Camelo | Ponta Grossa | PR | Indígena | Guedes, 1997a. |
| Taça de Pedra | Ponta Grossa | PR | Indígena | Guedes, 1997a. |
| Monolitos megalíticos | Garopaba | SC | Povos pré-históricos | Afonso e Nadal, 2014. |
| Ponte de Pedra, Rio Sukuriu winã | TI Ponte de Pedra, Vários | MT | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Rochedo Milagres sul | Belo Horizonte | MG | Catolicismo | Cassimiro <i>et al.</i> , 2011. |
| Rochedo Milagres norte | Belo Horizonte | MG | Catolicismo | Cassimiro <i>et al.</i> , 2011. |
| Pedra do Ingá/Itaquatiara do Ingá | Ingá | PB | c, Religiosidades alternativas | Afonso e Nadal, 2014; Cavalcante, 2008; Faria, F., 1987. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---|----------------------------------|--------|---|--|
| FORMAÇÕES ROCHOSAS | | | | |
| Pedra do Pilão | Monte Alegre | PA | População tradicional, Indígena | Shikama, Silva, Menna, 2014. |
| Pedra da Tartaruga | Monte Alegre | PA | População tradicional, Indígena | Shikama, Silva, Menna, 2014. |
| Pedra do Cogumelo | Monte Alegre | PA | População tradicional, Indígena | Shikama, Silva, Menna, 2014. |
| Rochedo Dois Irmãos | Fernando de Noronha | PE | Populações tradicionalis | Lima, 2000. |
| Geossítio no fundo da Igreja de Santa Rita | Uberaba | MG | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Terra das proximidades da Igreja N. Sra. do Bonsucesso | Guarulhos | SP | Catolicismo | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Xique-xique do Igatu | Andaraí | BA | Populações tradicionalis (Garimpeiros) | Sobral, 2009. |
| Alinhamento de rochas em Riacho das Pontas | Monte Alto | BA | Povos pré-históricos | Afonso e Nadal, 2014. |
| Pedra da Santa (ou Pedra do Letreiro) | Araruna | PB | Catolicismo | Andrade e Ferreira, 2007; Cavalcante, 2007, 2008 e 2012; Cavalcante e Mariano Neto, 2007; Cavalcante e Furtado, 2011; Cavalcante e Cestaro, 2010; Silva e Duarte, 2008. |
| Serrote do Pai Mateus | Cabaceiras | PB | Populações tradicionalis | Mariano Neto, 1999. |
| Vila Velha | Ponta Grossa | PR | Indígena | Afonso e Nadal, 2014; Gonçalves, Ludka e Medeiros, 2010; Guedes, 1997a; Schpatoff, 2001. |
| Taça de Pedra | Ponta Grossa | PR | Indígena | Schpatoff, 2001. |
| Pedra Partida | Lapa | PR | Catolicismo | IAP, 2002. |
| Buraco do Padre | Ponta Grossa | PR | Catolicismo | Gonçalves, Ludka e Medeiros, 2010; Rocha, 2011; Schpatoff, 2001. |
| Pedra do Encanto (Pedra Bonita ou Pedra do Reino) | São José do Belmonte | PE | Religiosidades alternativas (Sebastianismo) | Barbosa, 2003. |
| Pedra do Letreiro | Quixeramobim | CE | Povos pré-históricos, Religiosidades alternativas | Girão, 1994. |
| Pedra de Omolu | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Guimarães e Pellin, 2015. |
| Pedra de Oxumaré | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Bastide, 2001; Rêgo, 2006. |
| Pedra de Xangô | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Malta, 2016. |
| Pedra Angorá | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Guimarães e Pellin, 2015. |
| Pedra da Galinha-choca | Açude do Cedro, Quixadá | CE | Catolicismo | Delphim, 2009 |
| Casa Pino-Pino | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Zarabatana | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Casa de Trovão | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Tenório e Cabalzar, 2012. |
| Geoglifos | Diversos | AM | Povos pré-históricos | Afonso e Nadal, 2014; Schaan <i>et al.</i> , 2007. |
| Petroglifos | Diversos – Alto Rio Negro | AM | Povos pré-históricos | Afonso e Nadal, 2014; Koch- Grünberg, 2010. |
| Pedras de Iauaretê | São Gabriel da Cachoeira | AM | Povos pré-históricos, Indígena | Afonso e Nadal, 2014. |
| Pedra do Sapo | Bonfim | RR | Indígena | Fonseca e Herrero, 2014. |
| Pedra do Catolé | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Oliveira, E., 2014. |
| Pedra de Manoel Maior | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Oliveira, E., 2014. |
| Pedra do Cumbe | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Oliveira, E., 2014. |
| Pedra do Mestre Dondozinha | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Oliveira, E., 2014. |
| Pedra das Abelhas | Carnaubeira da Penha | PE | Indígena | Oliveira, E., 2014. |
| Pedra do Gentio | Não localizado | BA | Indígena | Oliveira, E., 2014. |
| Pedra de São Tomé | Praia do Piatã, Salvador | BA | Catolicismo | Cavalcante, T., 2008a e 2008b; Correia, 1992. |
| Pegadas de Deus e do Diabo | Riacho Pouca Vergonha, Oeiras | PI | Catolicismo | Cavalcante, T., 2008a e 2008b; Correia, 1992; Coutinho, 2007. |
| Pegadas de Nossa Senhora | Luis Correia | PI | Catolicismo | Cavalcante, T., 2008a e 2008b; Correia, 1992. |
| Sete Cidades | Brasileira e Piracuruca | PI | Povos pré-históricos | Afonso e Nadal, 2014. |
| Cromeleques de Calçoene | Calçoene | AP | Povos pré-históricos | Afonso e Nadal, 2014. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|--------------------------------------|----------------------------------|--------|---------------------------------------|---|
| FORMAÇÕES ROCHOSAS | | | | |
| Pedra do Perdão ou Pedra dos Pecados | Iúna | ES | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Lajeado Paca | Erechim | RS | Catolicismo | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| FORMAÇÕES COSTEIRO-MARINHAS | | | | |
| Baía de São Marcos | São Luís do Maranhão | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a; Oliveira, J., 1999. |
| Várzea da Marituba | Penedo | AL | População tradicional | Lazzerini e Bonotto, 2014. |
| Ilha dos Lençóis | Cururupu | MA | População tradicional (Pescadores) | Andrade, 2002; Ferretti, M., 2008a; Ferretti, S., 2013; Maués, 2005; Posey e Santos, 1985; Santos, P., 1983; Silva, 2010. |
| Praia da Sununga | Ubatuba | SP | População tradicional | SBE, 2009b. |
| Praia do Calhau | São Luís do Maranhão | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a. |
| Praia dos Lençóis | Cururupu | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a; Oliveira, J., 1999. |
| Terreiro do Egito | São Luís do Maranhão | MA | Matriz afrobrasileira | Mattos, Abreu, Guran, 2014. |
| Praia de Jericoacoara | Jericoacoara | CE | População tradicional | Cascudo, 2002 (p.340-343). |
| Praia do Rio Vermelho | Salvador | BA | População geral | Bastide, 2001; Rêgo, 2006. |
| Praia da Mariquita | Salvador | BA | População geral | Rêgo, 2006. |
| Praia do Olho d'Água | São Luís do Maranhão | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2001 e 2008a. |
| Praia Ponta da Areia | São Luís do Maranhão | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a. |
| Praia de São José de Ribamar | São Luís do Maranhão | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2001 e 2008a. |
| Praia dos Lençóis | Cururupu | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2001 e 2008a. |
| Ponta de Mangunça | Cururupu | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a. |
| Ponta de Caçacueira | Cururupu | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a. |
| Orla de Pitangi | Pitangi | RN | Catolicismo, População tradicional | Knox, 2016. |
| Orla de Santa Cruz de Cabralia | Santa Cruz de Cabralia | BA | População tradicional | Delphim, 2009. |
| Ilha de Maiandeva | Maracanã | PA | População tradicional | Maués, 2005. |
| Ilha de Florianópolis | Florianópolis | SC | População | Liz, 2016. |
| Ilhéu da Coroa Vermelha | Santa Cruz Cabralia | BA | População tradicional | Delphim, 2009. |
| Ilha de Fortaleza | São João de Pirabas | PA | População tradicional | Maués, 2005. |
| Ilha do Caranguejo/ dos Caranguejos | Bacabeira e Cajapió | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2001 e 2008a. |
| Ilha do Medo | São Luís do Maranhão | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a. |
| Ilha de Alcântara | Alcântara | MA | População tradicional | Andrade, 2002; Ferretti, M., 2008a. |
| Ilha de Fernando de Noronha | Fernando de Noronha | PE | População tradicional | Cascudo, 2002 (p.251-253); Soares, 2011. |
| Porto do Itaqui | São Luís do Maranhão | MA | População tradicional | Ferretti, M., 2008a. |
| Cerca de Alcântara | Alcântara e São Luís do Maranhão | MA | População tradicional (Quilombola) | Ferretti, M., 2008a; Souza-Filho e Andrade, 2012. |
| Pedra do Itacolomi | Alcântara e São Luís do Maranhão | MA | População tradicional (Quilombola) | Ferretti, M., 2001, 2008a e 2008b; Souza-Filho e Andrade, 2012. |
| Boqueirão | Alcântara e São Luís do Maranhão | MA | População tradicional (Quilombola) | Ferretti, M., 2001 e 2008a. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---|-----------------------------|--------|---|---|
| DIVERSOS | | | | |
| Tava | São Miguel das Missões | RS | Indígena | IPHAN, 2000. |
| Parque do Monge | Lapa | PR | Catolicismo | IAP, 2002. |
| Parque do Monge João Maria | Porto União | SC | Catolismo | Ludka <i>et al.</i> , 2012. |
| Floresta da Tijuca | Rio de Janeiro | RJ | Diversas | Alves e Vieira, 2001; Bastos, 2017; Corrêa, Moutinho-da-Costa e Loureiro, 2013; Evergreenforests, 2012; Guimarães e Pellin, 2015; Moutinho-da-Costa, 2008, 2009, 2011 e 2013. Pereira, 2005; Silva, E., 2012; Sobreira e Machado, 2008; Vieira, 2001; Vieira <i>et al.</i> , 1997; Wild e McLeod, 2008. |
| Serra da Tiririca | Niterói e Maricá | RJ | Neopentecostalismo | Silva, E., 2012. |
| Serra dos Órgãos | Teresópolis e Petrópolis | RJ | Neopentecostalismo, Catolicismo | Silva, E., 2012. |
| Pedra Branca | Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo, Indígena | INEA, 2012; Pellin <i>et al.</i> , 2014; Sampaio, 2012; Silva, E., 2012. |
| Vale das Almas | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Malta, 2016. |
| Espaço Sagrado da Curva do S | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Copelotti, 2015; Corrêa, Moutinho-da-Costa e Loureiro, 2013; Guimarães e Pellin, 2015; Kloske e Nicolay, 2015; Moutinho-da-Costa, 2008; Ribeiro, 2014. |
| Espaço Pretos Forros e Covanca | Jacarepaguá, Rio de Janeiro | RJ | Neopentecostalismo | Ribeiro, 2014; Silva, E., 2012. |
| Vale do Elefante | Rio de Janeiro | RJ | Matriz afrobrasileira | Malta, 2016. |
| Parque Natural Municipal Jardim Jurema | São João do Meriti | RJ | Matriz afrobrasileira | Evergreenforests, 2012. |
| REBIO Tinguá | Nova Iguaçu | RJ | Neopentecostalismo | Evergreenforests, 2012; Martins, 2011 |
| Santuário Nacional da Umbanda | Santo André | SP | Matriz afrobrasileira | Braga, 2014. |
| Parque Natural Municipal da Cultura Negra Sítio da Candinha | Guarulhos | SP | Matriz afrobrasileira | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Vão do Moleque | Cavalcante | GO | População tradicional (Quilombola) | Baiocchi, 1989, 1995 e 2006; Marinho, 2008. |
| Vão das Almas | Cavalcante | GO | População tradicional (Quilombola) | Baiocchi, 1989 e 2006. |
| Território Kalunga | Cavalcante | GO | População tradicional (Quilombola) | Baiocchi, 1995; Lima, 2013; Moreira, 2013; Sirico, 2008. |
| Ermida Dom Bosco | Brasília | DF | Catolicismo, Neopentecostalismo | Nogueira, 2009; Siqueira <i>et al.</i> , 2010. |
| Santuário dos Pajés | Brasília | DF | Indígena | Brayner, 2013. |
| Montanhas mágicas da Serra da Mantiqueira | Diversos | MG | Religiosidades alternativas | Tavares, Vieira-Júnior e Batista, 2011. |
| Lagoa Santa - cidade submersa | Médio Rio São Francisco | BA | Religiosidades alternativas | Langer, 1997. |
| Dique do Tororó | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Bastide, 2001; Rêgo, 2006. |
| Parque São Bartolomeu | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Bastide, 2001; Brandão, 2008; CONDER, 2013; Rêgo, 2006. Serpa, 1996 e 1998. |
| Parque do Pituaçu | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Rêgo, 2006. |
| Parque do Abaeté | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Rêgo, 2006. |
| Montserrat | Salvador | BA | Matriz afrobrasileira | Bastide, 2001; Rêgo, 2006. |
| Sete Cidades | Piracuruca | PI | Religiosidades alternativas, Povos pré-históricos | Evergreenforests, 2012; Faveira, 2002; Soares, 2011. |
| Região do Catimbau | | PE | Indígena, Povos pré-históricos | Schobbenhaus e Silva, 2012. |
| Pantanal | Vários | MT | Populações Tradicionais | Leite, 2000a, 2000b, 2001 e 2003. |
| Rio Tejo | Vários | AC | Populações Tradicionais (Seringueiros; ribeirinhos) | Araújo, 1998. |
| Parque Indígena Kuatinemu | Altamira | PA | Indígena | Cavalcante, T., 2008a e 2008b; Silva, F., 2002. |

| | | | | |
|---------------------|--------------------------|----|----------|--|
| Alto Rio Negro | São Gabriel da Cachoeira | AM | Indígena | Andrello, 2006 e 2012; Andrello et al., 2012; Baptista, 2004; Scolfaro et al., 2013; Scolfaro, 2014. |
| Hemapana, Rio Içana | Não localizado | - | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| TI Roosevelt | Não localizado | - | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |
| Tekona | Não localizado | - | Indígena | Ricardo e Ricardo, 2006. |

| SÍTIO SAGRADO | LOCALIZAÇÃO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---------------------------------------|-----------------------------|---------|---|---|
| CIDADES, LOCALIDADES E REGIÕES | | | | |
| Visconde de Mauá | Visconde de Mauá | RJ | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Itatiaia | Itatiaia | RJ | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Natividade | Natividade | SP | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Vale do Amanhecer | Planaltina de Goiás | DF | Religiosidades alternativas (Vale do Amanhecer) | Arantes, 2014; Oliveira, A., 2013; Reis, 2008; Siqueira, 2002 e 2012; Siqueira <i>et al.</i> , 2010; Vendeto, 2011. |
| Brasília | Brasília | DF | Diversas | Araújo, 2011; Gama, 2004; Kern e Pimentel, 2009; Nogueira, 2009; Siqueira, 2002 e 2003; Siqueira e Bandeira, 1997; Siqueira e Lima, 2003; Siqueira <i>et al.</i> , 2010; Siqueira e Reis, 2010. |
| Planalto Central | Diversos | GO | Religiosidades alternativas | Araújo, 2011; Gama, 2004; Siqueira, 2003; Siqueira e Bandeira, 1998; Siqueira e Lima, 2003. |
| Cidade Eclética | Santo Antônio do Descoberto | GO | Religiosidades alternativas | Araújo, 2011; Cipriano, 2005; Mello, 2005 e 2008; Siqueira, 2002; Siqueira <i>et al.</i> , 2010. |
| Cidade da Fraternidade | Alto Paraíso | GO | Catolicismo, Espiritismo | Siqueira, 2002; Siqueira <i>et al.</i> , 2010. |
| Alto Paraíso do Goiás | Alto Paraíso do Goiás | GO | Religiosidades alternativas | Vendeto, 2011. |
| Pirenópolis | Pirenópolis | GO | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Chapada dos Veadeiros | Vários | GO | Religiosidades alternativas | Siqueira e Bandeira, 1998; Soares, 2011. |
| São Thomé das Letras | São Thomé das Letras | MG | Religiosidades alternativas | Cavalcante, 2008; Soares, 2011; Vendeto, 2011. |
| São Lourenço | São Lourenço | MG | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Ouro Preto | Ouro Preto | MG | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Vale do Matutu | Aiuruoca | MG | Religiosidades alternativas (Santo Daime) | Tavares, Vieira-Júnior e Batista, 2011; Vendeto, 2011. |
| Aiuruoca | Aiuruoca | MG | Religiosidades alternativas | Soares, 2011; Vendeto, 2011. |
| Cariri | Vários | PB | População tradicional (Sertanejos) | Mariano Neto, 1999. |
| Sumé | Sumé | PB | Religiosidades alternativas | Cavalcante, T., 2008a e 2008b. |
| Lençóis Maranhenses | Diversos | MA | População tradicional | Soares, 2011. |
| Irاندuba | Irاندuba | AM | Religiosidades alternativas | Soares, 2011. |
| Céu do Mapiá | Boca do Acre e Pauini | AC e AM | População tradicional (Seringueiros), Religiosidades alternativas | Brandão, 2005; Labate, 2000; Vendeto, 2011. |

| CAMINHO | ESTADO | RELIGIÃO/ POPULAÇÃO | REFERÊNCIAS |
|---|-----------------------|--|--|
| CAMINHOS DE PEREGRINAÇÕES | | | |
| Caminho das Missões | RS | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Steil e Carneiro, 2008. |
| Caminho Sagrado de São Tomé | SC | Indígena, Religiosidades alternativas | Cavalcante, T., 2008 ^a e 2008b. |
| Caminhos da Ilha de Santa Catarina | SC | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho dos Milagres | SC | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho do Peabiru | Diversos | Indígena, Religiosidades alternativas | Borges, 2006; Cavalcante, T., 2008 ^a e 2008b; Langer, 2005. |
| Caminho da Fé | SP | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Steil e Carneiro, 2008. |
| Caminho do Sol | SP | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Silveira, 2007; Steil e Carneiro, 2008. |
| Caminho das Frutas | SP | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Jorge, s.d. |
| Caminho da Araribóia | RJ | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Estrada Real | SP e MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Steil e Carneiro, 2008. |
| Caminhos do Frei Galvão | SP e MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Jorge, s.d. |
| Caminho da Luz | MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Silveira, 2007; Steil e Carneiro, 2008. |
| Santuário de Bom Jesus do Matosinho | MG | Catolicismo | Gontijo, 2003. |
| Caminho dos Anjos | MG | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho de Aparecida | MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminhos do Rosa | MG | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho de romaria a Bom Jesus de Pirapora | Caucaia a Pirapora/MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Jorge, s.d. |
| Caminho das Graças | Bom Repouso/MG | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Jorge, s.d. |
| Caminho dos Passos de Anchieta | ES | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Silveira, 2007; Steil e Carneiro, 2008. |
| Santuário do Nosso Sr. Do Bonfim | TO | Catolicismo | Souza, 2012. |
| Caminho de Peregrinação a Bom Jesus da Lapa | BA | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Jorge, s.d. |
| Caminho da Paz | Amargosa/ BA | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho de Santiago do Iguape | BA | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho do Piripiri | BA | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho Mairapé | BA | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminhos do Padre Ibiapina | Guarabira/PB | Catolicismo | Silveira, 2007; |
| Caminho Lagunar | AL | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho da Purificação do Mosenhor Gil | PI | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Jorge, s.d. |
| Caminho de Santo Amaro | PE | Religiosidades alternativas | Rede Mundial de Computadores |
| Caminho do Padre Cícero | Juazeiro do Norte/CE | Catolicismo, Religiosidades alternativas | Jorge, s.d. |

| ESPÉCIES SAGRADAS ⁵⁰² | REFERÊNCIA |
|--|--|
| FLORA | |
| Araucária (<i>Araucaria angustifolia</i>) | Guedes, 1997. |
| Alecrim do campo (<i>Baccharis dracunculifolia</i>) | Azevedo e Silva, 2006. |
| Aroeira (<i>Schinus terebinthifolius</i>) | Azevedo e Silva, 2006. |
| Bambu (Bambuseae) | Malta, 2016. |
| Baobá (<i>Adansonia digitata</i>) | Vasconcelos, 2011. |
| Bastões de Xangô (não identificado) | Malta, 2016. |
| Barba de velho (<i>Tillandsia usneoides</i>) | Azevedo e Silva, 2006. |
| Buriti (<i>Mauritia flexuosa</i>) | Risso, 2015. |
| Cactus (Cactaceae) | Malta, 2016. |
| Cajazeira ou Taperebá (<i>Spondias mombin</i>) | Malta, 2016. |
| Caroá (<i>Neoglasiovia variegata</i>) | Gonçalves <i>et al.</i> , 2012; Oliveira, E., 2014. |
| Cedro Ygary (<i>Cedrela fissilis</i>) | Darella, 1999. Lataiff e Darella, 2000. |
| Chacrona ou rainha (<i>Psychotria viridis</i>) | Brandão, 2005; Labate, 2000. |
| Cipó-titica (<i>Heteropsis</i> sp.) | Andrade, 2006; Silva, s.a. |
| Cipó-imbê (<i>Philodendron imbe</i>) | Silva, s.a. |
| Comigo-ninguém-pode (<i>Dieffenbachia amoena</i>) | Malta, 2016. |
| Coqueiro-da-Bahia (<i>Cocos nucifera</i>) | Malta, 2016. |
| Datura ou Trombeta (<i>Datura stramonium</i>) | Jamil, s.a. |
| Dendezeiro (<i>Elaeis guineensis</i>) | Malta, 2016; Azevedo e Silva, 2006. |
| Dracena (<i>Dracaena</i> sp.) | Malta, 2016. |
| Erva-mate (<i>Ilex paraguariensis</i>) | Cascudo, 2000. |
| Espada de São Jorge ou de Iansã (<i>Sansevieria trifasciata</i>) | Evergreenforests, 2012; Malta, 2016. Azevedo e Silva, 2006. Albuquerque e Chiapetta, 1997. |
| Gameleira ou figueira (<i>Ficus spp</i>) | Malta, 2016; Verger, 1999. |
| Guaraná (<i>Paullinia cupana</i>) | Almeida, 2007; Figueroa, 2016; |
| Ginjeira (não identificado) | Malta, 2016. |
| Jagube ou mariri (<i>Banisteriopsis caapi</i>) | Brandão, 2005; Labate, 2000. |
| Jaqueira (<i>Artocarpus heterophyllus</i>) | Malta, 2016. |
| Jurema (<i>Mimosa tenuiflora</i>) | Evergreenforests, 2012; Grunewald, 2008; Malta, 2016; Mota e Albuquerque, 2002; Mota, 2008; Oliveira, E., 2014; Reesink, 2002; Souza e Andrade-Júnior, 2013. |
| Mandioca (<i>Manihot esculenta</i>) | Rede Mundial de Computadores |
| Mangueira (<i>Mangifera indica</i>) | Malta, 2016 |
| Milho (<i>Zea mays</i>) | Felipim, 2004. |
| Ouricuri (<i>Syagrus coronata</i>) | Grunewald, 2008; Reesink, 2002. |
| Palmeira Pindo (<i>Syagrus romanzoffiana</i>) | Darella, 1999. Lataiff e Darella, 2000. |
| Pinhão-branco (<i>Jatropha curcas</i>) | Malta, 2016 |
| Pitangueira (<i>Eugenia uniflora</i>) | Malta, 2016 |
| Peregum (não identificado) | Malta, 2016 |
| Pequi (<i>Caryocar brasiliense</i>) | Rede Mundial de Computadores |
| Samaúma (<i>Ceiba pentandra</i>) | Carneiro, 2009. |
| Sananga (<i>Tabernaemontana sananho</i>) | Jamil, s.a. |
| Tsunu (<i>Platycyamus regnellii</i>) | Jamil, s.a. |
| Urucum (<i>Bixa urucurana</i>) | Azevedo e Silva, 2006. |
| Virola (<i>Virola surinamensis</i>) | Coelho <i>et al.</i> , 2015. |
| Vitória-régia (<i>Victoria amazonica</i>) | Cascudo, 2000. |
| Yopo (<i>Anadenanthera peregrina</i> e <i>A. colubrina</i>) | Jamil, s.a. |

⁵⁰² A listagem inclui algumas espécies exóticas.

| ESPÉCIES SAGRADAS | REFERÊNCIA |
|---|---|
| FAUNA | |
| Boto (<i>Inia spp.</i>) | Cascudo, 2002, (p.147); Almeida, 2013; Carneiro da Cunha e Almeida, 2002; Silva, s.a. |
| Boto cor de rosa (<i>Inia geoffrensis</i>) | Cascudo, 2002. |
| Acauã (<i>Herpethoteres cachinnans</i>) | Marques, 2010. |
| Cobras (diversas espécies) | Cascudo, 2002 (p.288-297). |
| Cobra-coral (diversas espécies) | Rede Mundial de Computadores |
| Cascavel (<i>Crotalus durissus</i>) | Rede Mundial de Computadores |
| Esperança (<i>Tettigonia viridissima</i>) | Marques, 2005a. |
| Fim-fim (<i>Euphonia chlorotica</i>) | Bezerra, 2013. |
| Galinha d'angola (<i>Numida meleagris</i>) | Rede Mundial de Computadores |
| Gavião (Famílias Accipitridae e Falconidae) | Rede Mundial de Computadores |
| Gralha azul (<i>Cyanocorax caeruleus</i>) | Cascudo, 2000; Guedes, 1997. |
| Jibóia (<i>Boa constrictor</i>) | Cascudo, 2002 (p. 341). |
| Kambô (<i>Phyllomedusa bicolor</i>) | Ricardo e Ricardo, 2011. |
| Lavandeira (<i>Fluvicola nengeta</i>) | Farias, Alves e Marques, 2010. |
| Lobo-guará (<i>Chrysocyon brachyurus</i>) | Paula e Gambarini, 2013. |
| Búzios (Moluscos) | Alves, 2012; Silva, 2006. |
| Onça ou jaguar (<i>Panthera onca</i>) | Cascudo, 2002 (p.334-335). |
| Peixe-boi (<i>Trichechus spp.</i>) | Rede Mundial de Computadores |
| Raposa ou gambá (<i>Didelphis sp.</i>) | Marques, 2005b. |
| Rasga-mortalha (<i>Tyto furcata</i>) | Marques, 1999 e 2005b. |
| Rolinha fogo-pagô (<i>Scardafella squamata</i>) | Marques, 2005b. |
| Sabiá laranjeira (<i>Turdus rufiventris</i>) | Bezerra, 2013. |
| Solha ou linguado (diversas espécies) | Marques, 1995 e 2005b. |
| Sucuri (<i>Eunectes sp.</i>) | Guedes, 1998a. |
| Tangará (<i>Tangara fastuosa</i>) | Cascudo, 2002 (p.304-305). |
| Tatu-mulita (<i>Dasyops spp.</i>) | Marques, 2005b. |
| Tucandeira (<i>Paraponera clavata</i>) | Silva, s.a. |
| Ticuã (<i>Piaya cayana</i>) | Marques, 2010; Silva, s.a. |
| Uirapuru (<i>Cyphorhinus arada</i>) | Cascudo, 2002. |
| Urutau ou mãe da lua (<i>Nyctibius griseus</i>) | Cascudo, 2002. |

| SERES MÁGICOS E LENDÁRIOS | |
|----------------------------------|---|
| Anhangá | Cascudo, 2002 (p.97); Maués, 2005. |
| Bicho Homem | Cascudo, 2002 (p.245-246). |
| Boitatá/ Mboi-tatá | Cascudo, 2002 (p.143-146); Guedes, 1998a. |
| Caapora ou Caipora | Almeida, 2013; Carneiro da Cunha e Almeida, 2002; Cascudo, 2002 (p.113-121); |
| Capelobo | Cascudo, 2002 (p.224-227). |
| Cobra Honorato/ Cobra Norato | Cascudo, 2000 e 2002 (p.292-297); Maués, 2005. |
| Cobra grande | Silva, s.a. |
| Curupira/ caboclinho da mata | Cascudo, 2002 (p.105-109); Guedes, 1999a; Maués, 2005; Silva, s.a. |
| Gorjala | Cascudo, 2002 (p.243-244). |
| Iara | Cascudo, 2000. |
| Ipupiaras | Cascudo, 2002 (p.147). |
| Jarupari | Cascudo, 2002 (p.69-96). |
| Labatut | Cascudo, 2002 (p.232-234). |
| Lobisomen | Cascudo, 2002 (p.172-190); Leite, 2000a, 2000b, 2001 e 2003. |
| Mãe-d'água | Cascudo, 2002 (p.147); Guedes, 1998b; Leite, 2000a, 2000b, 2001 e 2003; Silva, s.a. |
| Mãe-da-seringueira | Silva, s.a. |
| Mapinguari | Cascudo, 2002 (p.222-224); IBDF, 1978. |
| Matinta Pereira | Maués, 2005. |
| Minhocão | Leite, 2000a, 2000b, 2001 e 2003. |
| Mula sem cabeça | Cascudo, 2002 (p.191-194). |
| Negrinho d'água | Leite, 2000a, 2000b, 2001 e 2003. |
| Negrinho do Pastoreio | Cascudo, 2000; Guedes, 2001. |
| Pai da Mata | Guedes, 1998a. |
| Papa-figo | Cascudo, 2002 (p.239-243). |
| Pé de Garrafa | Cascudo, 2002 (p.228-231); IBDF, 1978. |
| Quibungo | Cascudo, 2002 (p.235-239). |
| Saci-Pererê | Cascudo, 2002 (p.122-142); Guedes, 1999b. |
| Tupã | Cascudo, 2002 (p.57-68). |

APÊNDICE E

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SOBRE *SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS*,
ESPÉCIES SAGRADAS E SERES MÁGICOS E LENDÁRIOS QUE HABITAM E
PROTEGEM A NATUREZA NO BRASIL**

REFERÊNCIAS SOBRE *SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS* NO BRASIL

- AFONSO, G. B.; NADAL, C. A. Arqueoastronomia no Brasil. IN: MATSUURA, O. T. (Org.). **História da Astronomia no Brasil 2013**. V.1. p.52-86. 2014. (Disponível em: <http://www.mast.br/pdf_volume_1/Arqueoastronomia_no_Brasil_Germano_Afonso.pdf>, acesso em: nov./2016)
- AGUIAR, S. M. B.; NUNES, E. A. Devoção e cura no conjunto religioso do Monte do Galo - Carnaúba dos Dantas - RN. **Religare**, N.6, p. 23-37. 2009. (Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/8232>> Acesso em: 17/10/2016).
- AHLERT, M. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre Terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Tese (Doutorado). Universidade de Brasília. 2013. (Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/13742>>, acesso em: 17/10/2016).
- ALBUQUERQUE, D.; BRANDÃO, S. Santuário de Nossa Senhora da Conceição e o processo de romanização. **III Colóquio de História**, Recife, out. 2009. (Disponível em: <<http://www.unicap.br/coloiquidehistoria/wp-content/uploads/2013/11/3Col-p.198-209.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5 n. 1. P. 7-28. 2013. (Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf>, acesso em: out./2016)
- ALVES, D.; VIEIRA, A. C. A Floresta sagrada da Tijuca. IN: VIEIRA, A. C. P. **Lazer e cultura na Floresta da Tijuca**: história, arte, religião, fauna, flora e literatura. Makron Books: São Paulo, 2001.
- ALVIM, M. **Os Montes que elevam a fé no Rio**. Jornal O Globo, 10 de setembro de 2015. (Disponível em: <<http://oglobodigital.oglobo.globo.com/epaper/viewer.aspx>> Acesso em: 17/10/2016).
- ANDRADE, J. C. S. **Os Filhos da Lua**: poéticas sebastianistas na Ilha dos Lençóis/MA. Dissertação (Mestrado): Fortaleza: UFCE - PPG em História Social. Universidade Federal do Ceará. 2002. (Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp019157.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- ANDRADE, M. O.; FERREIRA, R. S. A sacralidade da natureza no pensamento ecológico: reflexos na gestão das unidades de conservação. **Gaia Scientia**, 1(1): 85-94. 2007. (Disponível em: <periodicos.ufpb.br/index.php/gaia/article/download/2231/195> Acesso em: 17/10/2016).
- ANDRELLO, G. Patrimônio Imaterial. Iauaretê, Cachoeira da Onça. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). Aconteceu. **Povos Indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 244-248. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).

ANDRELLO, G. (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012. 133 p. (Disponível em: <<https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1194/files/2013/03/Rotas-de-Transf.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

ANDRELLO, G.; MARTINI, A.; ALVES, R. A.; OLIVEIRA, A. G. Mapeando lugares sagrados: patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em Iauaretê. p.18-41. IN: ANDRELLO, G. (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012. (Disponível em: <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1194/files/2013/03/Rotas-de-Transf.pdf>, acesso em: out./2016)

ARANTES, M. M. O território religioso do Vale do Amanhecer: um relato histórico, político e cultural. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, 8(1), p.231-251. 2014. (Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/atelie/article/download/29956/16538>> Acesso em: 17/10/2016).

ARAÚJO, D. N. **Fraternidade Eclética**: compondo memórias e construindo identidades. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Brasília, 2011. (Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/10191>> Acesso em: 17/10/2016).

ARAÚJO, M. G. J. **Entre almas, encantos e cipó**. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UNICAMP. 1998. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000133008&fd=y>> Acesso em: 17/10/2016).

ARAÚJO, D. A.; NEVES, E. F.; SENNA, R. S. **Bambúrrios e quimeras** (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura). Feira de Santana: UEFS, 2002.

ARRUTI, J. M. P. **O Reencantamento do Mundo**: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. (Disponível em: <<http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2014/01/1996-Arruti-Disserta%C3%A7%C3%A3ob.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

AZEVEDO, U. R.; RENGER, F. E.; NOCE, C. M.; MAGALHÃES-GOMES, B. P.; MACHADO, M. M. M. A Serra da Piedade e sua importância como patrimônio geológico, histórico, turístico e religioso de Minas Gerais. **Anais 43 Congresso Brasileiro de Geologia**, p. 261, 2006.

AZEVEDO, U. R. **Patrimônio Geológico e Goeconservação no Quadrilátero Ferrífero, Minas Gerais**: potencial para a criação de um Geoparque da UNESCO. Tese (Doutorado). Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007. 90 p. (Disponível em: <http://www.degeo.ufop.br/terraCiencias/coloquios/IIcoloquio/doc_base/Patrimonio_Geologico_e_Geoconservacao_no_Quadrilatero_Ferrifero,_Minas_Gerais:_Potencial_para_criacao_de_um_Geoparque_da_Unesco.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

AZEVEDO, U. R.; RENGER, F. E.; NOCE, C. M.; MACHADO, M. M. M. Serra da Piedade, Quadrilátero Ferrífero, MG: da lenda do Sabarabuçu ao patrimônio histórico, geológico, paisagístico e religioso. IN: WINGE, M. (Ed.) *et al.* **Sítios geológicos e paleontológicos do Brasil**. Brasília, CPRM, v. 2, 515 p. 2009. (Disponível em: <<http://sigep.cprm.gov.br/sitio129/sitio129.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

BAINES, S. G. Os Tremembé da Barra do Mundaú: a reelaboração de uma identidade indígena frente a um projeto de grande escala de turismo internacional. **Agália**, 129-142, 2015. (Disponível em: <<https://laboter.iesa.ufg.br/up/214/o/Agalia.pdf?1447849809>> Acesso em: 17/10/2016).

BAIOCCHI, M. N. Kalunga: terra e trabalho. **XIII Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, out. 1989. 25 p.

BAIOCCHI, M. N. Kalunga - a sagrada terra. **Rev. Fac. Dir.** UFG, v. 19/20, n.1, jan./dez. p. 107-120. 1995.

BAIOCCHI, M. N. **Kalunga**: povo da terra. Ed. da UFG, 2006. 132 p.

BANDEIRA, C. M. **Parque Nacional da Tijuca**. São Paulo: Makron Books, 1993. 169 p.

BAPTISTA, F. M. Em busca da gestão socioambiental do Alto Rio Negro. IN: Ricardo, 2004. IN: RICARDO, F. (Org.); **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, p. 397-401. 2004. (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

BARBOSA, E. P. Cavernas, estórias, história e tradições religiosas no interior da Bahia. IN: **Anais do IX Simpósio** Anual da Associação Brasileira de História das Religiões. Viçosa: ABHR, p. 26-27, mai. 2007. (Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2015/04/IX-Simp%C3%B3sio-anual-da-ABHR-caderno-de-resumos.pdf>> Acesso em 17/10/2016).

BARBOSA, E. P. Cavernas e religião: considerações sobre algumas romarias em cavernas no sertão da Bahia. IN: **Anais do XXX Congresso** Brasileiro de Espeleologia. Montes Claros/MG. 2009. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/anais30cbe/30cbe_001-006.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

BARBOSA, E. P. Cavernas, Religião e Devoção. **Anais do 31º Congresso** Brasileiro de Espeleologia. Ponta Grossa/PR, jul. 2011a. p. 337-344. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/more/pdf/bd-gpme-1250.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

BARBOSA, E. P. Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil. p. 267-284. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011b. 441 p. (Disponível em: <<http://www.uesc.br/editora/sumarios/cavernas%20rituais%20e%20religiao.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

BARBOSA, E. P. Cavernas como espaços sagrados. IN: **Anais do 32º Congresso** Brasileiro de Espeleologia. Barreiras/BA, 11-14 jul. 2013. (Disponível em: <www.cavernas.org.br/anais32cbe/32cbe_157-165.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

BARBOSA, E. P.; NOGUEIRA, K. A. B.; NEVES, N. G. S. Caverna, história e tradição popular no sertão baiano. In: **Anais do XXV Congresso** Brasileiro de Espeleologia, Vinhedo/SP. p 69-75. jul. 1999. (Disponível em: <<http://www.sbe.com.br/anais25cbe/07-b.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

BARBOSA, E. P.; TRAVASSOS, L. E. P. Caves, stories, history and popular traditions in the semi-desert (Sertão) of Bahia, northeastern Brazil. **Acta Carsologica**, Ljubljana, v.37, n.2, p. 331-338, 2008. (Disponível em: <ojs.zrc-sazu.si/carsologica/article/download/155/145> Acesso em 17/10/2016).

BARBOSA, W. D. **A Pedra do Encanto**: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2003.

BASTIDE, R. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo, Cia. das Letras, 2001.

BASTOS, J. G. **O Lugar das Manifestações Religiosas nas Áreas Protegidas**: estudo a partir dos parques estaduais do Rio de Janeiro. Monografia. Instituto Federal Fluminense. Cabo Frio, 2017.

BERBERT-BORN, M. KARMANN, I. Lapa dos Brejões - Vereda Romão Gramacho, Chapada Diamantina, BA. Gigantesca caverna e vale cárstico com rico depósito de fósseis do Quaternário. SIGEP 16. IN: SCHOBENHAUS, C. *et al.* **Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil**. Brasília, 2002. (Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/SIGEP_Vol_I.pdf>, acesso em: 15/11/2006).

BERTHO, A. M. M. **Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a conservação da natureza** (uma perspectiva etnoambiental). Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2005. 224 p. (Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/101583/225282.pdf?sequence=>>> Acesso em: 17/10/2016).

BLOCH, A. **Uma saga Amazônica**. Ianomâmis: encontro com o espírito da montanha sagrada. Jornal O Globo, 30 de junho de 2014. p. 6-7. (Disponível em: <<http://memoria.oglobo.globo.com/jornalismo/reportagens/ianomacircmis-mdash-uma-saga-amazocircnica-13673660>> Acesso em: 17/10/2016).

BORGES, A. E. **Caminhos da cultura indígena**: o Peabiru e o neoindianismo. Dissertação. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. 2006.

BRAGA, L. R. O.; MACHADO, M. M. M.; RUCHKYS, U. A. Modelagem de recursos da geodiversidade como suporte às práticas ritualísticas de comunidades de matriz africana. **Caderno de Geografia**, V. 24, N. 42, p. 233-248, 2014. (Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/geografia/article/viewFile/8713/7370>> Acesso em: 17/10/2016).

BRAGA, L. R. O. **Etnocartografia e modelagem do território sagrado das comunidades tradicionais de candomblé, Santa Luzia, MG**. Instituto de Geociências. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2014. 87 p. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/IGCM-9STNKN>> Acesso em: 17/10/2016).

BRANDÃO, E. F. Um olhar sobre o Bairro de Pirajá e o Parque São Bartolomeu na década de 1970. **IV Encontro Estadual de História - ANPUH**, Vitória da Conquista/BA. 10 p. ago. 2008. (Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/anais_eletronicos/Edna%20de%20Freitas%20Brand%C3%A3o.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

BRANDÃO, P. C. **Diagnóstico geoambiental e planejamento do uso do espaço na FLONA do Purus, Amazônia Ocidental**: um subsídio ao plano de manejo. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Viçosa. 2005. (Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/pedro_cristo/tese_pedro.pdf> Acesso em: 21/10/2016).

BRANDÃO, S.; ARAÚJO, E. Práticas e representações devocionais do Sertão do Seridó. **III Colóquio de História**, Recife/PE, out. 2009. (Disponível em: <<http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/3Col-p.161-172.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

BRANDÃO, S.; MAFRA, F.; ARAÚJO, E. **Monte do Galo: uma análise das práticas devocionais católicas (XIX-XXI)**. p. 109-133. 2008. (Disponível em: <<https://www.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/V23N1-2008/2008v1n23a6.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

BRANDÃO, J. R.; RÊGO, L. F. A Gruta do Sagrado Coração de Jesus de Patamutê e outras informações sobre Curuçá. Entrevista ao Grupo Sul Baiano de Espeleologia da UESC, março de 1999. APUD: BARBOSA, E. P. *Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil*. p. 267-284. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

BRANDIM, V. A. S. O Sincretismo religioso na obrigação de Dona Constância: o reino de caboclos e encantados. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História (ANPUH)**, São Paulo, jul. 2011. (Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300874329_ARQUIVO_OSINCRETISMORELIGIOSONAOBRIGACAODEDONACONSTANCIA-reinodecabocloseencantados.pdf> Acesso em: 17/10/2016)

BRAYNER, T. N. **É terra indígena porque é sagrada: Santuário dos Pajés – Brasília/DF**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2013. (Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao_Thais_Nogueira_Brayner306.pdf> Acesso em: 17/10/2016)

BRITO, A. G. **O cerco à natureza: o simbolismo e as conflitantes formas de apropriação presentes no Morro do Anhangava (Quatro Barras - PR)**. Monografia. Universidade Federal do Paraná. Geografia. Curitiba, 2005.

BRITO, A. G. **O culto das alturas: o simbolismo presente na percepção dos humanos sobre as montanhas**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. 2006a.

BRITO, A. G. **O moderno e o mítico nas representações sobre as montanhas: o caso da serra do mar paranaense**. *Geografar*, v. 01, p. 4, 2006b. (Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/geografar/article/view/7350/5256>> Acesso em: 18/10/2016).

BRITO, A. G. **As montanhas e suas representações através dos tempos: buscando significados**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná. 2008a. 110 p. (Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp148962.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

BRITO, A. G. As montanhas e suas representações: buscando significados à luz da relação homem-natureza. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**, v. 8, p. 01-20, 2008b. (Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/500/50080101.pdf>> Acesso em: 18/10/2016).

BRITO, V. A Gruta do Caboclo. *Revista Parahyba do Norte*, N°. 14, João Pessoa, 2006. APUD SANTOS, J. S.; BRITO, V. Abrigos rochosos e sepultamentos pré-históricos na Paraíba. p. 163-174. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

CAMPOS, A.; SANTANA, D. S.; LUIZ, V. **Turismo em unidades de conservação: propostas para o Parque Estadual do Monge - Lapa/PR**. Trabalho de conclusão de curso de Turismo. Faculdades Integradas Santa Cruz de Curitiba. Curitiba, 2008. 73 p. (Disponível em: <[http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/Pesquisa%20em%20UCs/resultados%20de%20pesquisa/Dyane_dos_Santos_Santana_et_al\(1\).pdf](http://www.iap.pr.gov.br/arquivos/File/Pesquisa%20em%20UCs/resultados%20de%20pesquisa/Dyane_dos_Santos_Santana_et_al(1).pdf)> Acesso em: 18/10/2016).

CARDOSO, T. M.; PINHEIRO, M. B. (Orgs.). *Aragwaksã*: Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas. Série Experiências Indígenas N. 1. FUNAI, Brasília, 2012. 109 p. (Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Series/Aragwaksã_Pataxo/Aragwaksã_PlanoGestao_Pataxo.pdf>, acesso em 05/11/2016).

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B. **Enciclopédia da Floresta**: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia das Letras, 2002, 735 p.

CARNEIRO, L. **Viajando por territórios quilombolas da atualidade**: Reflexões sobre processos etnoterritoriais. 12 p. (Disponível em: <<http://www.ufjf.br/nugea/files/2010/09/Viajando-por-territ%C3%B3rios-quilombolas-da-atualidade.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

CARVALHO, A. R. Histórico do Monte do Galo. Carnaúba dos Dantas, s/e, 1990. APUD: AGUIAR, S. M. B.; NUNES, E. A. Devoção e cura no conjunto religioso do Monte do Galo - Carnaúba dos Dantas - RN. *Religare*, n.6, p. 23-37. 2009. (Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/8232>> Acesso em: 17/10/2016).

CARVALHO, M. R. Pataxó - Luta por Demarcações. IN: **Povos Indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental. 8 p. 1991. (Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/patax%C3%B3/luta_por_demarcacoes.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

CASCUDO, L. C. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2. ed. 2002.

CASSIMIRO, R. *et al.* Referências históricas sobre os “milagres” e as cavernas da Serra da Piedade, Quadrilátero Ferrífero, Minas Gerais. IN: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESPELEOLOGIA, 31º, 2011, Ponta Grossa, PR. **ANAIS do Congresso Brasileiro de Espeleologia**. Ponta Grossa: Sociedade Brasileira de Espeleologia, julho de 2011. p. 357-364. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/more/pdf/bd-gpme-1249.pdf>> Acesso em: 19/10/2016).

CASTILHO, C. T. Monte Roraima: experiência de lazer contemporâneo. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.4, n.3, pp.309-322. 2011. (Disponível em: <<http://www.sbecotur.org.br/rbecotur/seer/index.php/ecoturismo/article/view/152>> Acesso em: 21/10/2016).

CASTRO, J. R. B. A topografia do sagrado e a natureza mítica das cidades-santuários: uma leitura a partir de Bom Jesus da Lapa/BA. **Espaço e cultura**, UERJ/RJ, n. 24, p.33-43, jul./dez. 2008. (Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/viewFile/3572/2492>> Acesso em: 17/10/2016).

CASTRO, M. S. M. **A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília, 2008. 137 p. (Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao_231.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

CAVALCANTE, M. B. Parque Estadual da Pedra da Boca/PB: um olhar sobre o planejamento do ecoturismo em unidades de conservação na Paraíba. **Revista OKARA**, v. 1, n. 2, p. 62-78. 2007. (Disponível em: <www.okara.ufpb.br/ojs/index.php/okara/article/download/1264/1619> Acesso em: 17/10/2016).

- CAVALCANTE, M. B. Parque Estadual da Pedra da Boca/PB: um olhar sobre o planejamento do ecoturismo em unidades de conservação na Paraíba. **Caderno Virtual de Turismo**, v. 8, n. 2, p. 69-80. 2008. (Disponível em: <<http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php?journal=caderno&page=article&op=view&path%5B%5D=243>> Acesso em: 17/10/2016).
- CAVALCANTE, M. B. Políticas de Turismo em Áreas Protegidas: o caso do Parque Estadual da Pedra da Boca (Araruna/PB). **Revista de Geografia (UFPE)**, v. 29, n. 2, 2012. (Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistageografia/index.php/revista/article/viewFile/426/439>> Acesso em: 17/10/2016).
- CAVALCANTE, M. B.; CESTARO, L. A. Potencialidades do bioma caatinga para o ecoturismo: o caso do Parque Estadual da Pedra da Boca - PB. **Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos**. Porto Alegre, 11 p. 2010. (Disponível em: <www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=1666> Acesso em: 17/10/2016).
- CAVALCANTE, M. B.; FURTADO, E. M. Reflexões sobre políticas públicas de turismo em unidades de conservação: um estudo do Parque Estadual da Pedra da Boca -PB. **Geotextos**, v. 7, n. 1, jul. 2011. p. 143-157.
- CAVALCANTE, M. B.; MARIANO NETO, B. Reflexões sobre os impactos socioambientais da atividade ecoturística no Parque Estadual da Pedra da Boca, Paraíba. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 8, n. 24, p. 46-55. 2007. (Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/viewFile/15610/8831>> Acesso em: 17/10/2016).
- CAVALCANTE, T. L. V. **Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados. 2008a. 219 p. (Disponível em: <<http://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/MESTRADO-DOCTORADO-HISTORIA/THIAGO%20LEANDRO%20VIEIRA%20CAVALCANTE.pdf>>, acesso em: 15/11/2006).
- CAVALCANTE, T. L. V. As pegadas de São Tomé: Resignificações de Sítios Rupestres. **Revista de Arqueologia**, 21, n.2: 121-137, 2008b. (Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ra/article/view/3009>>, acesso em: 15/11/2006).
- CIPRIANO, C. A. C.; MALTEZ, T. Romaria do sagrado Coração de Jesus da Gruta de Patamuté: melhoria da infra-estrutura. Curuçá: Prefeitura Municipal de Curuçá, SEBRAE-BA, 1998. APUD BARBOSA, E. P. Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil. p. 267-284. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p. (Disponível em: <<http://www.uesc.br/editora/sumarios/cavernas%20rituais%20e%20religiao.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- CIPRIANO, J. R. **Cidade Eclética: messianismo, carisma e rotinização**. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2005. 97 p. (Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=85003> Acesso em: 17/10/2016).
- CHAVEIRO, E. F.; SOTTO-MAIOR, M. B. Impactos socioambientais do turismo na vida Karajá - Aruanã (Goiás): dádivas e sequestro de um rio. **Agália**, p.225-243, 2015. (Disponível em: <<https://laboter.iesa.ufg.br/up/214/o/Agalia.pdf?1447849809>> Acesso em: 17/10/2016)

- CLEROT, L. F. R. 30 anos na Paraíba. Rio de Janeiro: Editora Pongetti, 1969. APUD SANTOS, J. S.; BRITO, V. Abrigos rochosos e sepultamentos pré-históricos na Paraíba. p. 163-174. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.
- COELHO, L. V.; BARRETO, S. R.; NASCIMENTO, M. M. A água em contextos culturais no sertão: referência ambiental na pré-história e culto religioso no presente. **Revista Cadernos de Estudos e Pesquisas do Sertão**, Quixadá, V. 1, N. 1, p. 44-50, jul./dez. 2013.
- COELHO, M. A. N. *et al.* **Expedições às montanhas da Amazônia**. 2015. 123 p. (Disponível em: <http://aplicacoes.jbrj.gov.br/divulga/montanhas_amazonia.pdf>, acesso em: 15/11/2006).
- CONDER - COMPANHIA DE DESENVOLVIMENTO URBANO DO ESTADO DA BAHIA. **Plano de Manejo do Parque São Bartolomeu**. Salvador, 2013.
- COPELOTTI, L. As religiões afro-brasileiras no espaço público: uma discussão inicial sobre demandas por direitos e reconhecimento. **V Reunião Equatorial de Antropologia e XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. julho/2015, Maceió/AL (Disponível em: <http://eventos.livera.com.br/trabalho/98-1021216_30_06_2015_23-22-15_7452.PDF>, acesso em 05/11/2016).
- CORRÊA, A. M; MOUTINHO-DA-COSTA, L.; LOUREIRO, C. F. O processo de implantação do espaço sagrado em unidade de conservação: o caso da Curva do S no Parque Nacional da Tijuca na cidade do Rio de Janeiro. **14 Encuentro de Geógrafos de América Latina** (EGAL). Peru, 20 p. 2013. (Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal14/Procesosambientales/Impactoambiental/11.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- CORREIA, A. C. B. C. **Nos Passos do Herói-Santo**: na História, na Arqueologia e na Mística Popular. 1992. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- CORREIA, R. L. L. S. Territorialidades, patrimônio e conservação na Serra da Barriga, sede do antigo Quilombo dos Palmares. **IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. Fortaleza-CE. ago. 2013. 24 p. (Disponível em: <http://www.reaabanne2013.com.br/anaisadmin/uploads/trabalhos/13_trabalho_000947_1373837475.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- CORSO NETO, T.; SOARES, T. D. O Valor Cultural do Encontro das Águas entre os Rios Negro e Solimões como Fundamento para o seu Tombamento. p. 654-677. *In*: CAMPELLO, L. G. B.; PADILHA, N. S.; MARÉS FILHO, C. F. **Direito ambiental e socioambientalismo**. Florianópolis: CONPEDI, 2015.
- COSTA, O. J. L. Religião e Paisagem: a sacralidade da natureza no sertão central do Ceará. **Espaço e Cultura**, n. 28, p. 45-53, jul./dez. 2010a. (Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/8085/0>> Acesso em 10/08/2016).
- COSTA, O. J. L. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. IN: ROSENDAHAL, Z. (Org.). **Trilhas do Sagrado**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010b, p. 35-60.
- COSTA, O. J. L. **Canindé e Quixadá: construção e representação de dois lugares sagrados no sertão cearense**. Tese de Doutorado. Departamento de Geografia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011. 217 p. (Disponível em: <<http://objdig.ufrj.br/16/teses/775268.pdf>> Acesso em 10/08/2016).

- COSTA, O. J. L. **O Santuário de Canindé: a expressão geossimbólica do sagrado no sertão cearense**. 10 p. (Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/26.pdf>> Acesso em 10/08/2016).
- COUTINHO, R. Milenares Pegadas de Deus e o Diabo. **Via Fanzine**, 2007. (Disponível em: <<http://www.viafanzine.jor.br/arqueologia5.htm>> Acesso em: 15/11/2016).
- CRESCENCIO, G. Parque Estadual Serra dos Martírios/Andorinhas: desafios para a conservação de cavernas. **Anais do 31º Congresso Brasileiro de Espeleologia**, Ponta Grossa/PR, jul./2011. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/anais31cbe/31cbe_317-325.pdf>, Acesso em: mar./2017)
- DANTAS, F. R. **A Verdadeira História do Monte do Galo**. Carnaúba dos Dantas, s/e, 2007, p. 3-4. IN: Aguiar, Brandão e Nunes, 2009.
- DANTAS, O. Sob o Céu dos Trópicos. Rio de Janeiro, 1938, p.28-29. *APUD* CASCUDO, L. C. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2. ed. 2002, p.253.
- DELPHIM, C. F. M. Patrimônio Cultural e Geoparque. **Geologia USP**, V. 5, p. 75-83, out. 2009. (Disponível em: <www.revistas.usp.br/gusppe/article/download/45392/49004> Acesso em: 17/10/2016).
- DIEGUES, A. C. Água e cultura das populações tradicionais brasileiras. **I Encontro Internacional: Governança da Água**. São Paulo, nov. 2007. 20 p. (Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/simbolagua.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- EVERGREENFORESTS. **Florestas Sagradas como áreas protegidas**. 2012. (Disponível em: <<https://evergreenforests.wordpress.com/tag/sao-joao-do-meriti/>> Acesso em: 17/10/2016).
- FALCÃO, M. T.; NOGUEIRA, E. M.; OLIVEIRA, S. K. S.; PEREIRA, C. A. B. Educação e saberes ambientais: um estudo da etnia Ingarikó - região Raposa Serra do Sol - Roraima/BR. **14 Encuentro de Geógrafos da America Latina - EGAL**, Peru. 9 p. 2013.
- FALEIRO, R. P. **Alegorias das Políticas de Territorialidade: uma análise comparada da sobreposição do Parque Nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol em terras Ingarikó**. Tese de Doutorado. Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Brasília, 2015. 188 p. (Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/18352/1/2015_RodrigoParanhosFaleiro.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- FARIA, A. H.; SANTOS, R. J. Territórios de direitos culturais e étnicos das religiões de matriz africana em Uberlândia, MG. **Mercator**, V. 7, N. 13, p. 19-27. 2008. (Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/viewArticle/173>> Acesso em: 17/10/2016).
- FARIA, F. C. P. **Os Astrônomos Pré-históricos do Ingá**. São Paulo: Ibrasa, 1987.
- FARINHA, A. B. **Senhora das Águas: Memórias da antiga Procissão de Navegantes do Porto de Pelotas - RS**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural. Universidade Federal de Pelotas. 2012 (Disponível em: <<http://repositorio.ufpel.edu.br/handle/123456789/1043>>, acesso em: 15/11/2016).

FAVEIRA, J. C. D. Parque Nacional de Sete Cidades: magnífico monumento natural. SIGEP 25. IN: SCHOBENHAUS, C. *et al.* **Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil**. Brasília, 2002. p. 335-342. (Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/SIGEP_Vol_I.pdf>, acesso em: 15/11/2006).

FELDHAUS, F. **A Região do Contestado como espaço de representação do sagrado**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008. 169 p. (Disponível em: <<http://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/16542>> Acesso em: 17/10/2016).

FELDHAUS, F. O conflito do Contestado como espaço de representação do sagrado: dos monges ao ícone São João Maria. **RA'E GA** 27, p. 204-233, 2013. (Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/raega/article/view/30423>> Acesso em: 17/10/2016).

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Valores Culturais e Espirituais do Parque Nacional do Monte Roraima/RR: um horizonte inexplorado. **Anais do IV Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades**, Foz do Iguaçu, dez. 2015b.

FERREIRA, K. P. R. **Conflito, Cultura e poder no Parque Municipal da Taquara, Município de Duque de Caxias, RJ**. 2001. (Disponível em: <<http://unuhospedagem.com.br/revista/rbeur/index.php/anais/article/view/2240>> Acesso em: 17/10/2016).

FERRETTI, M. **Maranhão Encantado**: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA Editora, 2000.

FERRETTI, M. 2001. Encantaria Maranhense: o encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira. **Boletim da Comissão Maranhense do Folclore**, São Luís do Maranhão, v. 18, n. 18, p. 7-9. (Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/microsoft-word-encantaria-maranhense-um-encontro-do-negro-do-indio-e-do.html>> Acesso em: 17/10/2016).

FERRETTI, M. Lugares Sagrados e Encantarias Maranhense. **Anais da 56ª Reunião Anual da SBPC**, Cuiabá, MT, jul., 2004. (Disponível em: <http://www.sbpcnet.org.br/livro/56ra/banco_conf_simp/textos/MundicarmoFerretti.htm> Acesso em: 17/10/2016).

FERRETTI, M. Encantados e encantaria no folclore brasileiro. **VI Seminário de Ações Integradas em Folclore**. São Paulo, 2008a. 6 p. (Disponível em: <<http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Encantados%20e%20encantarias.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

FERRETTI, M. Lugares Sagrados e Encantarias Maranhense. **Boletim da Comissão Maranhense do Folclore**, N. 40, p. 3-4, jun. 2008b. (Disponível em: <<http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/ec437a7271bcff594255d30e9a4ed673.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

FERRETTI, S. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**. V. 1, n.1, p. 262-285, 2013. (Disponível em: <<http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/viewFile/19/45>> Acesso em: 17/10/2016).

FIGUEIREDO, L. A. V. Cavernas brasileiras e seu potencial ecoturístico: um panorama entre a escuridão e as luzes. In: VASCONCELOS, F. P. (Org.). **Turismo e meio ambiente**. Fortaleza: FUNECE, 1998.

- FIGUEIREDO, L. A. V. **“O `meio ambiente’ prejudicou a gente...”**: políticas públicas e representações sociais de preservação e desenvolvimento; desvelando a pedagogia de um conflito no Vale do Ribeira (Iporanga-SP). 1999b. 489 p. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2000. (
- FIGUEIREDO, L. A. V. A invenção do fenômeno espeleoturístico: Considerações internacionais e suas influências no turismo em cavernas brasileiras. **VI Seminário Latino-Americano** de Geografia Física II Seminário Ibero-Americano de Geografia Física Universidade de Coimbra, Maio de 2010a. (Disponível em: <<http://www.uc.pt/fluc/cegot/VISLAGF/actas/tema5/luiz>>, Acesso em: 16/11/2016).
- FIGUEIREDO, L. A. V. **Cavernas como paisagens racionais e simbólicas**: imaginário coletivo, narrativas visuais e representações da paisagem e das práticas espeleológicas. Tese de Doutorado. Programa de Geografia. Universidade de São Paulo. 2010b. 466 p. (Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8135/.../2010_LuizAfonsoVazdeFigueiredo.pdf>. Acesso em: 16/11/2016).
- FIGUEIREDO, L. A. V. Representações sociais e imaginário coletivo sobre as cavernas brasileiras. **ANAIS** do 31º Congresso Brasileiro de Espeleologia Ponta Grossa-PR, julho de 2011. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/more/pdf/bd-gpme-1248.pdf>>, Acesso em: 16/11/2016).
- FIGUEIREDO-FILHO, V. **Liturgia da Espiritualidade Popular Evangélica Brasileira**, um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Publit, 2006.
- FRANCA, D. T.; RIBEIRO, M. A. Tombamento e proteção dos recursos hídricos. **Congresso Luso Brasileiro do Patrimônio**. Ouro Preto, mar. 2011. 18 p.
- FUKUDA, J. C. **Sobreposição de unidade de conservação e terra indígena: o caso da área do Parque nacional do Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol**. Monografia de Especialização. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília (CDS-UNB), 31 p. 2009. (Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/122204881/Sobreposicao-de-Unidades-de-Conservacao-e-Terras-Indigenas-o-caso-da-area-do-Parque-Nacional-do-Monte-Roraima-e-a-Terra-Indigena-Raposa-Serra-do-Sol>> Acesso em: 17/10/2016).
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Levantamento Etnoambiental do Complexo Macuxi-Wapixana**. Relatório Final - Volume 1: Caracterização Ambiental e Antropológica. Dez., 2007. 172 p.
- Gaia Candelária. **Morro Botucaraí: a verdadeira história do Cerro Botucaraí**. 2015. (Disponível em: <<http://grupogaaiablog.blogspot.com.br/2015/01/morro-botucarai-verdadeira-historia-do.html>> Acesso em: 17/10/2016).
- GAMA, J. **Brasília: a terra prometida e o turismo místico e religioso da capital do país**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em gestão e marketing. Universidade de Brasília, 2004. 91 p. (Disponível em: <http://bdm.unb.br/bitstream/10483/549/1/2004_JamesGama.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- GIRÃO, V. C. **A Pedra do Letreiro**. 1994. (Disponível em: <<http://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1994/1994-APedradoLetreiro.pdf>>, acesso em: 15/11/2016).
- GÓIS, A. J. O universo cultural-religioso dos cultos afro-brasileiros e as grutas. p. 339-350. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

- GONÇALVES, A. F.; LUDKA, V. M.; MEDEIROS, D. R. M. Parque Estadual de Vila Velha e Buraco do Padre, em Ponta Grossa/PR: Turismo, Gestão em Áreas Naturais e o envolvimento da Comunidade. V **ANPPAS**. 2010. 13 p. (Disponível em: <<http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT1-770-972-20100903182541.pdf>>
- GONTIJO, B. M. **A ilusão do Ecoturismo na Serra do Cipó/MG: o caso da Lapinha**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília, 2003.
- GRUNEWALD, R. A. Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas. **Agália**, Turismo em Terras Indígenas, p.43-58, 2015. (Disponível em: <<https://laboter.iesa.ufg.br/up/214/o/Agalia.pdf?1447849809>> Acesso em: 17/10/2016)
- GUEDES, H. **Itacueretaba – A lenda de Vila Velha**. Curitiba: HGF, 1997a. (Coleção Lendas Paranaenses).
- GUEDES, H. **Naipi e Tarobá – A Lenda das Cataratas do Iguaçu**. Curitiba: HGF, 1997b. (Coleção Lendas Paranaenses).
- GUIMARÃES, E.; PELLIN, A. **BiodiverCidade: desafios e oportunidades na gestão de áreas protegidas urbanas**. São Paulo: Matrix, 2015. 200 p.
- GUIMARÃES, R. L. *et al.* O Geoturismo em espaços sagrados de Minas Gerais. **Espeleo-Tema**, SBE, Campinas, V. 20, N. 1/2, p. 49-58. 2009. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/espeleo-tema/espeleo-tema_v20_n1-2_049-058.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- GUIMARÃES, R. L. *et al.* Cavernas e Religião: os rituais de matriz africana na Gruta da Macumba e na Gruta do Feitiço, Lagoa Santa, Minas Gerais. **RA'EGA** 23, Curitiba/PR, p. 263-288. 2011. (Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/raega/article/viewFile/24840/16649>> Acesso em: 17/10/2016).
- GUIMARÃES, R. L.; TRAVASSOS, L. E. P.; VARELA, I. D. Cavernas e Religião: a Gruta da Macumba em Lagoa Santa, Minas Gerais, Brasil. In: **Anais do Congresso Brasileiro de Espeleologia**, 29, Ouro Preto. CD-ROM. s.p. 2007.
- GUIMARÃES, R. L.; TRAVASSOS, L. E. P.; VARELA, I. D. Cavernas e rituais afro-brasileiros em Minas Gerais. p. 373-386. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.
- HAAG, C. O sonho do Eldorado Amazônico: A arqueologia brasileira e a eterna busca por civilizações ocultas na Floresta Amazônica. **Pesquisa FAPESP** 160. p. 78-83. (Disponível em: <http://revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2009/06/78-83_160.pdf?a34f0f>, acesso em: 15/11/2006).
- HAUFF, S. N. Implicações ambientais da ocupação indígena no Parque Estadual da Serra do Tabuleiro (SC). IN: RICARDO, F. (Org.); **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, p. 295-297. 2004. (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- HERZOG, A. *et al.* **O Geopark Araripe Ceará/Brasil: uma pequena história da evolução da vida, das rochas e dos continentes**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2008.
- INSTITUTO AMBIENTAL DO PARANÁ – IAP. Plano de Manejo do Parque Estadual do Monge. Curitiba, 2002. (Disponível em: <<http://www.iap.pr.gov.br/pagina-1227.html>> Acesso em: 17/10/2016)

INSTITUTO DO MEIO AMBIENTE E RECURSOS HÍDRICOS – INEMA. **ARIE Serra do Orobó**. (Disponível em: <<http://www.inema.ba.gov.br/gestao-2/unidades-de-conservacao/arie/serra-do-orobo/>> Acesso em: 17/10/2016)

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS -IBAMA. **Plano de Manejo do Parque Nacional do Monte Roraima**. Brasília/DF, IBAMA/ELETRONORTE/ABES, mar./2000. (Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/1984-parna-do-monte-roraima>> Acesso em: 17/10/2016)

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS - IBAMA. **Plano de Manejo Reserva Biológica Saltinho**. (Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/pm_rebio_saltinho_encartes.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE - ICMBio. **Plano de Manejo da Reserva Biológica de Serra Negra**. Brasília, 2011. (Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/caatinga/unidades-de-conservacao-caatinga/2136>> Acesso em: 17/10/2016).

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE - ICMBio. **Plano de ação nacional para a conservação do Patrimônio Eeoleológico nas áreas cársticas da Bacia do Rio São Francisco - Pan cavernas do são Francisco**. Brasília, 2012. (Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/docs-plano-de-acao/pan-cavernas/livro_cavernas.pdf>, Acesso em: 16/11/2016)

INSTITUTO ESTADUAL DE FLORESTAS. **Proposta de criação do Monumento Natural Estadual Gruta Lapa Nova de Vazante**. Belo Horizonte: IEF, 2014. 111 p. (Disponível em: <http://www.ief.mg.gov.br/images/stories/2015_ARQUIVOS/AREAS_PROTEGIDAS/DOCUMENTOS/estudo%20vazante%20verso_rev02_%20final%2024-11-14.pdf>, Acesso em: 16/11/2016).

INSTITUTO ESTADUAL DO AMBIENTE DO RIO DE JANEIRO. **Plano de Manejo do Parque Estadual da Pedra Branca**. INEA: Rio de Janeiro, 2012. APUD: GUIMARÃES; PELLIN, 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. **Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM)**. Dossiê IPHAN 7. 2008. (Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_iauarete_m.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. **Tava - Lugar de Referência para os Guarani**. Dossiê de Registro. 2000. 51 p. (Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_da_Tava_Lugar_de_Referencia_para_o_Povo_Guarani\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_da_Tava_Lugar_de_Referencia_para_o_Povo_Guarani(1).pdf)> Acesso em: 17/10/2016).

ISIDÓRIO, M. S. Narrativas piedosas: o imaginário mágico religioso do Rio São Francisco. **Oralidades**. v.4, n.8. 2010. (Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/oralidades/article/view/107155/105696>> Acesso em: 22/02/2017).

JAENISCH, D. B. Política brasileira de patrimônio imaterial: apontamentos sobre o registro e salvaguarda de dois bens culturais indígenas. **Mouseion**, N. 10, p. 96-107. 2011. (Disponível em: <<http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/243>> Acesso em: 17/10/2016).

JORGE, W. s.d. **Peregrinação no Brasil**. O Portal do Peregrino. (Disponível em: <http://www.caminhodesantiago.com.br/walter_jorge.htm#pb> Acesso em: mar./2017).

JUSTAMAND, M. **O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato - Piauí**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2007. 212 p. (Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/29438418_O_Brasil_desconhecido_as_pinturas_rupestres_de_Sao_Raimundo_Nonato_Piaui> Acesso em: 17/10/2016).

KERN, I.; PIMENTEL, E. **Brasília Secreta: enigmas do Egito antigo**. Ed. Vestcon. 2009.

KLOSKE, I.; NICOLAY, R. Unidade de Conservação: de espaço a lugar, de lugar a território - lugar de (re)conciliação de direitos ambientais e culturais. **XI Encontro Nacional da ANPEGE**, out. 2015. 12 p. (Disponível em: <<http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/6/177.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

KNOX, W. Caminhos, peregrinações e peregrinos: sagrado e profano nas festas religiosas como a construção de identidades. **Revista Santuários**, p. 1-8. 2016. (Disponível em: <http://www.cvsp.it/web/santuarios2016/programma%20e%20pdf%20vari/pdf_articoli/knox.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

KOCH-GRÜNBERG, T. **Petróglifos Sul Americanos**. Belém, PR: Museu Paraense Emílio Goeldi. 2010.

KARSBURG, A. O. **O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012.

KRENAK, A. **O lugar onde a serra descansa**. Rio de Janeiro: ECO Rio/ NCI, 2000.

LABATE, B. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Dissertação de Mestrado. Campinas, UNICAMP. 2000. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000202926>> Acesso em: 21/10/2016).

LANGER, J. Mitos arqueológicos e poder. **Clio Série arqueológica** (UFPE), 12, 109-125, Recife. 1997. (Disponível em: <<https://www.ufpe.br/clioarq/images/documentos/1997-N12/1997a6.pdf>>, Acesso em: 16/11/2016).

LANGER, J. **Ruínas e mitos: a arqueologia no Brasil Imperial**. Tese de Doutorado. Programa de pós-graduação em História. UFPR. Curitiba, 2001. (Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ea000103.pdf>>, acesso em: 05/11/2016).

LANGER, J. Caminhos Ancestrais. **Nossa História**. Rio de Janeiro, nº 22, p 20-23, agosto. 2005.

LAROCHE, A. F. G. Nota prévia sobre um abrigo funerário do Nordeste brasileiro. **Revista Universitas**, N. 14. Salvador, 1973. APUD SANTOS, J. S.; BRITO, V. Abrigos rochosos e sepultamentos pré-históricos na Paraíba. p. 163-174. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) *Cavernas, rituais e religião*. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

- LAURIOLA, V. Parque Nacional? *Kaané!* Os índios dizem não à implementação do Parque Nacional do Monte Roraima. IN: RICARDO, F. (Org.); **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, p. 422-431. 2004. (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- LAZZERINI, F. T.; BONOTTO, D. M. Fontes de águas "milagrosas" no Brasil. **Ciência e Natura**, Santa Maria, v. 36. Ed. Especial II, p. 559-572. 2014. (Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/cienciaenatura/article/download/13707/pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- LEITE, F. Q. As cavernas como sede de expressão religiosa. In: **Congresso De Espeleologia da América Latina e do Caribe**, 1, 1988, Belo Horizonte. Anais. São Paulo: SBE/UNICOPI, 1989.
- LEITE, M. C. S. **No Reino das Águas: encantados, natureza e cultura do Pantanal**. 7 p. 2000a. (Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/organon/article/view/36171/23373>> Acesso em: 17/10/2016).
- LEITE, M. C. S. **Águas encantadas de Chacororé: paisagens e mitos do Pantanal**. Tese Doutorado em Comunicação e Semiótica. Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2000b.
- LEITE, M. C. S. **Memória e Encantamento das Águas: vozes e histórias do Pantanal de Mato Grosso**. Proj. História, São Paulo, 22, p. 379-387. Jun. 2001. (Disponível em: <revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/download/10748/7980> Acesso em: 17/10/2016).
- LEITE, M. C. S. **Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal**. Cuiabá: Cathedral-Unicen Publicações, 2003.
- LÉO NETO, N. A. "Nós somos os donos": conflitos socioambientais entre os índios Pipipã de Kambiruxu e o ICMBio no sertão de Pernambuco. **Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE)**. Maceió. jul. 2015. 16 p. (Disponível em: <<http://www.reaabanne.com.br/?menu=resumo&codResumo=3795>> Acesso em 10/08/2016).
- LIMA, L. N. M. O território simbólico da festa Kalunga de Nossa Senhora Aparecida: organização social, rituais e sentidos. **XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal/RN, jul. 2013. 18 p. (Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1363785360_ARQUIVO_LuanaNunesMartinsdeLima.pdf> Acesso em 10/08/2016).
- LIMA, F. P. F. **A produção do espaço sagrado em Quixadá - Ceará**: estudo das inter-relações econômicas, socioculturais e o lugar. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Estadual Paulista. Rio Claro/SP, 2012. (Disponível em: <<http://repositorio.unesp.br/handle/11449/95690>> Acesso em 18/10/2016).
- LIMA, J. A **Y-Guaçu secreta: Cataratas do Iguazu como Chackra da Terra**. 2005.
- LIMA, J. C. R. **O arquipélago ilhado – cotidiano e identidade no arquipélago de Fernando de Noronha**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2000.
- LINO, C. F. **Cavernas: o fascinante Brasil subterrâneo**, São Paulo: Gaia, 2011.

LITAIFF, A.; DARELLA, M. D. P. “Os índios Guarani Mbyá e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro”. **Anais XXII Reunião Brasileira de Antropologia**. Fórum de Pesquisa 3: “Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação”. Brasília, 2000. (Disponível em: <www.antropowatch.com.br/os_indios_guarani_e_o_parque_estadual_da-serra_do_tabuleiro> Acesso em 10/08/2016).

LIZ, P. A. **O homem das bruxas** : memórias e apropriações de Franklin Cascaes. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2016. (Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1972.pdf>> Acesso em 10/08/2016)

LOBO, A. S. L.; PERINOTTO, J. A. J.; BOGGIANI, P. C. **Espeleoturismo no Brasil: panorama geral e perspectivas de sustentabilidade**. Revista Brasileira de Ecoturismo, São Paulo, v.1, n.1, 2008, pp.62-83. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/wp-content/uploads/eco/pdf/bd-gpme-0402.pdf>>, Acesso em: 16/11/2016)

LOBO, H. A. S.; BANDUCCI-JÚNIOR, A. Turismo no templo das cavernas: o imaginário e a sacralidade no mundo subterrâneo. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. p. 421-440.

LOTT, C. F. A Festa de Nossa Senhora da Lapa, Vazante/MG. **O Carste**. Belo Horizonte: GBPE, v. 17, n. 4, p. 160-164, out. 2005.

LUCÍOLA, R. Caderno Fiat Lux nº 17. **Sociedade Brasileira de Eubiose**. 2015. (Disponível em<<http://www.nucleo137.com/site/montanhas-sagradas/>>, acesso em: 18/11/2016)

LUDKA *et al.* **Espaços sagrados ligados a Guerra do Contestado no território do Planalto norte catarinense: turismo religioso nas fontes, cruzeiros e capelas dedicadas ao monge João Maria de Jesus**. Cad. Est. Pes. Tur. Curitiba, v. 1, p. 123-143, jan./dez. 2012

MACÊDO, J. R.; GOMES, P. F.; SILVA, D. C. O imaginário da Gruta do Lapão. In: Seminário de Pesquisa, 4, 1998, Ilhéus. **Anais...** Ilhéus-BA: Editus/UESC, 1998.

MACIEL, G. G.; GONÇALVES, R. S. Unidades de Conservação, Práticas Religiosas Neopentecostais e Direitos Humanos: O Caso do Parque Nacional da Tijuca (RJ). **Anais do VII Seminário sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social** e III Encontro Latinoamericano sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social, Florianópolis/SC, nov. 2015. p. 685-693.

(Disponível em: <http://sapiselapis2015.paginas.ufsc.br/files/2015/11/SAPIS_ELAPIS_bq.pdf> Acesso em 18/10/2016).

MAGALHÃES, E. D. Tradições ligadas à Lapa Sapezal: o catolicismo popular e a sacralização de grutas. IN: **XXV Congresso Brasileiro de Espeleologia**, Vinhedo: Sociedade Brasileira de Espeleologia, Vinhedo/SP, jul. 1999. (Disponível em: <<http://www.sbe.com.br/anais25cbe/15-m.pdf>> Acesso em 18/10/2016).

MAGALHÃES, E. D. A Festa da Lapa Sapezal: o catolicismo popular e o uso simbólico de cavernas no Brasil. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. p. 285-304.

MAGALHÃES, J. A. **A romaria da terra e das águas de Bom Jesus da Lapa/BA: (re)invenção do religioso e do político**. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010. 135 p. (Disponível em: <<http://www.ppgcs.ufba.br/main.asp?view=Detalha.dissertacao&id=575>> Acesso em 18/10/2016).

MALTA, R. R. **A significância religiosa do Parque Nacional da Tijuca**: as paisagens valorizadas pelos usuários religiosos de uma unidade de conservação. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Centro de Tecnologia e Ciências. Instituto de Geografia. Rio de Janeiro, 2016.

MARIANO NETO, B. **Ecologia e Imaginário nos Cariris Velhos do Paraíba**: memória cultural e natureza no cerimonial da vida. 1999. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa. (Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/dezembro2011/geografia_artigos/9di sser_cariri_paraiba.pdf>, Acesso em: mar./2017)

MARINHO, T. A. **Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal de Goiás. 208 p. 2008. (Disponível em: <<https://pos-sociologia.cienciassociais.ufg.br/up/109/o/Thais.pdf>> Acesso em 18/10/2016).

MARQUES, J. S. **Cultura material e etnicidade dos povos indígenas do São Francisco afetados por barragens**: um estudo de caso dos Tuxá de Rodelas, Bahia, Brasil. Tese. Salvador: UFBA. 2008. (Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/10835/1/tese_Juracy%20Marques1.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

MARRA, R. J. C. **Espeleoturismo: planejamento e manejo de cavernas**. Brasília: Editora WD Ambiental, 2001. p.106.

MARTINS, A. L. L. Lazer e área protegida: conflitos na busca de “emoções agradáveis”. **Ambiente & Sociedade**. 2011. (Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v14n2/05.pdf>>, acesso em 05/11/2016).

MATTEUCCI, M. B. A.; NASCIMENTO, E. P. Entre o sagrado e o profano: a romaria da Gruta de Terra Ronca (GO). **Anais do 13^o Internacional Congress of Speleology**. Brasília, jul. 2001. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/anais26cbe/26CBE_525-529.pdf> Acesso em 20/10/2016)

MATTEUCCI, M. B. A.; SOARES FILHO, J. N.; NASCIMENTO, E. P. Mapa e Roteiro Ecoturístico do Complexo de Cavernas do Parque Estadual de Terra Ronca – PeteR. **13th International Congress of Speleology**, Brasília, 2001. (Disponível em: <http://www.cavernas.org.br/anais26cbe/26CBE_689-694.pdf> Acesso em 20/10/2016)

MATTOS, H.; ABREU, M.; GURAN, M. Por uma história pública dos africanos escravizados no Brasil. **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, vol. 27, no 54, p. 255-273, julho-dezembro de 2014.

MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados** 19(53), 2005. p. 259-274. (Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24092.pdf>> Acesso em 08/08/2016).

MAURO, V. F. **Turismo em Terra Indígena: o caso da Reserva Pataxó da Jaqueira**. Monografia. Centro de Excelência em Turismo. Universidade de Brasília. Brasília, 2007. 112p.

MELO, M. **Lendas Pernambucanas**. Rev. Instituto Arqueológico Pernambucano, v. XXIX, p. 34, 1930. APUD CASCUDO, L. C. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2. ed. 2002, p. 341.

MELO, M. **Arquipélago de Fernando de Noronha**, Recife, 1916, p.67-68. APUD CASCUDO, L. C. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2. ed. 2002, p. 251.

- MELLO, G. B. R. Os Peregrinos Ecléticos Cristãos. **Cadernos**. 2005. 16 p.
- MELLO, G. B. R. **Cristãos Ecléticos e a Nova Jerusalém no Planalto Goiano**. Rio de Janeiro, 2008. 209 p.
- MENDES, S. R. **O imaginário como objeto da História**. In: TEIXEIRA, M. G. O imaginário das grutas. Ilhéus: Editora da UESC, 2003. p. 71-107.
- MENDONÇA, C. F. L. **Os índios da Serra do Arapuá: identidade, território e conflito no Sertão de Pernambuco**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife, UFPE. 2003. (Disponível em: <<http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17471>>, acesso em 05/11/2016).
- MENEZES, G. H. **Yanomami na encruzilhada da conquista: Contato e Transformação na fronteira amazônica**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Brasília, 2010.
- MENEZES, L. C. **Uso sustentável da Serra de Itabaiana: preservação ou ecoturismo?** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Sergipe, 192p. 2004. (Disponível em: <<https://bdtd.ufs.br/handle/tede/1319>>, acesso em 05/11/2016).
- MLYNARZ, R. B. Parque Nacional do Monte Roraima: constituindo a arena de negociação política dos Ingarikó frente à conservação da natureza em Terra Indígena. **III Encontro da ANPPAS**. Brasília/DF. 13 p. 2006. (Disponível em: <www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro3/.../TA448-19032006-194340.DOC> Acesso em: 21/10/2016).
- MLYNARZ, R. B. **Processos participativos em comunidade indígena: um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental. Universidade de São Paulo PROCAM/USP. São Paulo. 2008. 141 p. (Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/90/90131/tde-19052008-110447/pt-br.php>> Acesso em: 21/10/2016).
- MONTEIRO, F. T. **Os(as) apanhadores(as) de flores e o Parque Nacional das Sempre-Vivas (MG): travessias e contradições ambientais Minas Gerais - Brasil**. Dissertação de Mestrado em Geografia. UFMG, Belo Horizonte, 2011.
- MONTEIRO, F. T.; PEREIRA, D. B.; GAUDIO, R. S. Os(As) Apanhadores(as) de Flores e o Parque Nacional das Sempre-Vivas: entre ideologias e territorialidades. **Soc. & Nat.**, Uberlândia, ano 24 n. 3, 419-434, set/dez. 2012. (Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/sociedadennatureza/article/view/17616/pdf>>, acesso em: 05/11/2016).
- MOREIRA, J. F. R. **Paisagens Culturais do Povo Kalunga do Engenho II em Cavalcante - GO**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. 2013. (Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/3695>> Acesso em: 11/08/2016).
- MOTA, G. N. **O fenômeno religioso da romaria sob a perspectiva da fé cristã: a romaria ao santuário de Bom Jesus da Lapa**. Dissertação de Mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte/MG, 2008. (Disponível em: <<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/121213-7uWKnR8VIwO6d.pdf>> Acesso em: 11/08/2016).

- MOUTINHO-DA-COSTA, L. **A Floresta sagrada da Tijuca: estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de parque nacional**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, 398 p. 2008. (Disponível em: <<http://pos.eicos.psicoologia.ufrj.br/wp-content/uploads/laramoutinho.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- MOUTINHO-DA-COSTA, L. A Floresta sagrada da Tijuca: estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de parque nacional como contribuição para a educação ambiental crítica em unidades de conservação. **V Encontro de Pesquisa em Educação Ambiental**. São Carlos/SP, out./nov. 2009. 13 p. (Disponível em: <http://www.epea.tmp.br/epea2009_anais/pdfs/plenary/T76.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- MOUTINHO-DA-COSTA, L. Territorialidade e racismo ambiental: elementos para se pensar a educação ambiental crítica em unidades de conservação. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 6, n. 1, p. 101-122, 2011.
- MOUTINHO-DA-COSTA, L. Educação ambiental e religiões afro-brasileiras num contexto de conflito envolvendo oferendas religiosas no Parque Nacional da Tijuca: desafios e perspectivas. IN: CORRÊA; COSTA; BARROS (Orgs.). **A floresta: educação, cultura e justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2013, p. 85-104.
- MOURA, C. 20 anos de história. **Revista Palmares**, ano IV, n. 4, out. 2008. p. 8-15.
- MUNGAÍ, M. F. **Mosaico de interesses, representações e conflitos: o Parque Nacional Cavernas do Peruaçu - MG**. Dissertação de Mestrado em Geografia. UFMG, Belo Horizonte, 2008. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/MPBB-7YKJWW>>, acesso em 05/11/2016).
- NASCIMENTO, L. M. B.; ENNES, M. A. Áreas de Conservação Ambiental e Comunidades: é possível conservar seu ambiente e suas identidades? **V Fórum Identidades e Alteridades**; I Congresso Nacional Educação e Diversidade. Itabaiana/SE. set./2011. 8 p.
- NOGUEIRA, E. M.; FALCÃO, M. T. Serra do Sol: o turismo de base local como fonte de desenvolvimento das comunidades. **Revista Geográfica de América Central**. Número Especial EGAL, 2011- Costa Rica. II Semestre p. 1-13. 2011. (Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal13/Geografiasocioeconomica/GeografiaTuristica/04.pdf>> Acesso em: 18/10/2016)
- NOGUEIRA, S. G. G. **A história não contada de Brasília/DF**. Trabalho de Pós – Graduação em Ciências da Religião. Faculdade de Teologia Integrada. 2009. (Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/brasil-ia-secreta-verdadeira-historia.html>>, acesso em: 15/11/2016)
- NOITE SINISTRA. **Entradas para o mundo subterrâneo em SC**. 2013. (Disponível em: <<http://noitesinistra.blogspot.com.br/2013/11/entradas-para-o-mundo-subterraneo-em-sc.html#.WfaJvEzOrMJ>>, acesso em: 15/11/2016)
- NOVAES, V. W. **Geoparques e turismo: um olhar sobre os Pirineus - Pirenópolis/GO**. Dissertação de Mestrado. Centro de Excelência em Turismo. Universidade de Brasília. Brasília, 2016. (Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/21460?mode=full>> Acesso em: 19/10/2016).
- NUNES, M. **Do passado ao futuro dos moradores tradicionais da Estação Ecológica Juréia-Itatins/SP**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003. (Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/nunesm.pdf>> Acesso em: 19/10/2016).

- OKAWARA, A. *et al.* **Serra da Piedade Berço da Padroeira de Minas Gerais**, Brasil. Patrimônio Histórico, Religioso, Geológico e Ambiental. 42 p. 2009. (Disponível em: <<http://justicanostrilhos.org/sites/default/files/Dossie%20Serra%20da%20Piedade.doc.pdf>> Acesso em: 18/10/2016).
- OLIVEIRA, A. As narrativas oníricas do Vale do Amanhecer: trajetória, estrutura e organização social. **Revista Brasileira de História das Religiões**. N. 17, set. 2013. (Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/21316>> Acesso em: 18/10/2016).
- OLIVEIRA, E. G. S. Identidade étnica dos índios Pankará da Serra do Arapuá: uma proposta de estudo na perspectiva da história ambiental. **XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal/RN, 2013. (Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364421559_ARQUIVO_ARTIGOANP_UH2013semresumoedivaniagranjadasilvaoliveira.pdf>, acesso em 05/11/2016).
- OLIVEIRA, E. G. S. **Os Índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no Sertão pernambucano**. Dissertação de Mestrado. História. Universidade Federal de Campina Grande, 2014. (Disponível em: <http://indiosnordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/disserta%C3%A7%C3%A3o-Edvania-Granja-Oliveira_indiosNE.pdf>, acesso em 05/11/2016).
- OLIVEIRA, J. I. **Orixás e voduns nos terreiros de Mina**. São Luís do Maranhão: VCR Produções e Publicidades, 1999.
- OLIVEIRA, I. F. G.; TRAVASSOS, L. E. P. Abordagens culturais, carste e congado: a Lapa de São Bento em Paraopeba, Minas Gerais. **Caminhos da Geografia**, V. 16, N. 56, p. 126-137. Dez. 2015a. (Disponível em: <www.seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/download/29295/17454> Acesso em: 18/10/2016).
- OLIVEIRA, I. F. G.; TRAVASSOS, L. E. P. A relação entre o carste e o congado: o exemplo da Lapa de São Bento em Paraopeba, Minas Gerais. **XI Encontro Nacional da ANPEGE**, out. 2015b. (Disponível em: <<http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/21/580.pdf>> Acesso em: 18/10/2016).
- PELLIN, A. *et al.* Gestão do Uso Público em Unidades de Conservação urbanas: o caso do Parque Estadual da Pedra Branca (RJ). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 7, n. 2, mai./jul. 2014, p. 344-373. (Disponível em: <<http://www.sbecotur.org.br/rbecotur/seer/index.php/ecoturismo/article/view/769>> Acesso em: 18/10/2016).
- PEREIRA, K. C. A. **O sujeito oculto da floresta encantada da Tijuca**. Dissertação de Mestrado. Psicologia Social. UFRJ. 2005.
- PINHEIRO, D. J. F.; ALLIEVI, J.; MARAMBIO, J. E. S. **Gruta da Mangabeira: milagres e devoção**; aberta ao turismo uma das mais belas cavernas do país. Recursos Minerais. Salvador: SGM, v. 1, n. 1, p. 25-27, set./out., 1986.
- PIRES, A. O. S. **Speleologia**. In: Sociedade Geographica do Rio de Janeiro. Geographia do Brasil. Rio de Janeiro: SGRJ, 1922. (Reedit. na Rev. Arq. Públ. Mineiro, n.23, p.107-167, 1929) APUD Figueiredo, 2011.

- POSEY, D.; SANTOS, P. B. Concepts of Health, Illness, Curing and Death in Relation to Medicinal Plants and the Appearance of the Messianic King on the Island of Lençóis, Maranhão. IN: PARKER, E. P. (Ed.). **The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives**. Williamsburg, Virginia, Department of Anthropology, College of William and Mary, 1985, p. 279-313.
- REIS, M. R. **Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra, o vale do amanhecer (1925-2008)**. Pós graduação em História. Universidade de Brasília. 2008. (Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/4780>>, acesso em: 05/11/2016).
- REIS, N. J. **Monte Roraima, RR: sentinela de Macunaíma**. p. 89-98. 2006. (Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/237590252_Monte_Roraima_RR_Sentinela_de_Macunaima> Acesso em: 21/10/2016).
- RÊGO, J. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **Geotextos**, v. 2, n. 2, p. 31-85, 2006. APUD GUIMARÃES; PELLIN, 2015. (Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/3038>> Acesso em: 18/10/2016).
- RIBEIRO, M. M. **São Domingos: tradições e conflitos**. Dissertação. Universidade Católica de Goiás. História. 2008. 129 p. (Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp111474.pdf>>, acesso em: 15/11/2006).
- RIBEIRO, E. **Rio inaugura dois locais para práticas religiosas sustentáveis**. 10/12/2014. (Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-12/stenio-rio-inaugura-dois-locais-para-praticas-religiosas-sustentaveis>>, acesso em 05/11/2016).
- RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, 2004. (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em 18/10/2016).
- RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).
- ROCHA, H. L. Formas simbólicas e a fumaça do Buraco do Padre em Ponta Grossa – PR: por uma geografia das representações. **Anais do 31º Congresso Brasileiro de Espeleologia**. Ponta Grossa-PR, 21-24 de julho de 2011.
- RODRIGUES, G. S. S. C. **Representações espaciais: Parque Nacional da Serra da Canastra**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2001.
- RODRIGUES, I. **Prospecção moedas**. Brasília: Espeleo Grupo de Brasília, 1995. [manuscrito]. APUD MAGALHÃES, E. D. A festa da Lapa Sapezal: o catolicismo popular e o uso simbólico de cavernas no Brasil. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. p. 285-304.
- SACRED LAND FILM PROJECT. **Xingu River System**. (Disponível em: <<http://www.sacredland.org/index.html@p=96.html#sthash.tpFC0kON.dpuf>>).

SALES, A.; MACHADO, A. C. **Geoturismo no Circuito das Grutas – Estudo de caso em Sete Lagoas e Cordisburgo**. 2009. (Disponível em: <<https://bhturismo.wordpress.com/2009/01/29/geoturismo-no-circuito-das-grutas---estudo-de-caso-em-sete-lagoas-e-cordisburgo/>> Acesso em: 17/10/2016).

SAMPAIO, T. **O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. APUD BARBOSA, E. P. Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil. p. 267-284. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) *Cavernas, rituais e religião*. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p. (Disponível em: <<http://www.uesc.br/editora/sumarios/cavernas%20rituais%20e%20religiao.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).

SAMPAIO, A. **Gigantes de Pedra**. Rio de Janeiro: Ed. Mãe Terra. 2012.

SANTOS, J. S.; BRITO, V. Abrigos rochosos e sepultamentos pré-históricos na Paraíba. p. 163-174. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) *Cavernas, rituais e religião*. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

SANTOS, P. B. **O sebastianismo no Maranhão**. São Luís, Ipes, 1983.

SANTOS, R. S. **O Encanto da Lagoa: o imaginário histórico-cultural como elemento propulsor para o turismo cultural na Lagoa Encantada**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Santa Cruz. Ilhéus, 2004. 125 p. (Disponível em: <http://www.uesc.br/cursos/pos_graduacao/mestrado/turismo/dissertacao/dissertacao_reinaldo_soares.pdf> Acesso em: 18/10/2016).

SANTOS, C. C.; MATIOLLI, T. Os Montes de Oração: etnografia de uma experiência religiosa. *Mneme* - Revista de Humanidades, 11(29), p. 522-536. 2011. (Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1025>> Acesso em: 18/10/2016).

SANTOS, C. C. **Monte de Oração: estudo de uma prática religiosa na cidade do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado. 2014. (Disponível em: <<http://www.ppgsa.ifcs.ufrj.br/teses-e-dissertacoes/monte-de-oracao-estudo-de-uma-pratica-religiosa-na-cidade-do-rio-de-janeiro/>> Acesso em: 18/10/2016).

SARMENTO, R. L.; TRAVASSOS, L. E. P. Cavernas e religião: alguns exemplos do Norte de Minas Gerais. p. 305-319. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) *Cavernas, rituais e religião*. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

SCHAAN, D.; PÄRSSINEN, M.; RANZI, A.; PICCOLI, J. C. Geoglifos da Amazônia ocidental: evidência de complexidade social entre povos da terra firme. *Revista de Arqueologia*, 20: 67-82. 2007. (Disponível em: <<http://www.okara.ufpb.br/ojs/index.php/ra/article/viewFile/1681/1323>>, Acesso em: 16/11/2016).

SCHOBENHAUS, C. *et al.* **Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil**. Brasília, 2002. (Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/SIGEP_Vol_I.pdf>, acesso em: 15/11/2006).

SCHOBENHAUS, C.; SILVA, C. R. (Org.). **Geoparques do Brasil: Propostas**. Cap. 5. p. 111-150. Rio de Janeiro: CPRM, 2012. (Disponível em: <<http://www.cprm.gov.br/publique/Gestao-Territorial/Geoparques-134>>, acesso em: 15/11/2016).

SCHOEREDER, G. **Dicionário do Mundo Misterioso**. Ed. Nova Era: Rio de Janeiro, 2002.

SCOLFARO, A. *et al.* (Orgs.). **Cartografia dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia/Primeiro informe de avanços**. São Paulo: Instituto Socioambiental; Brasília: IPHAN/Ministério da Cultura do Brasil; Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2013. 38 p. (Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/outra/publicacoes/cartografia-dos-sitios-sagrados-iniciativa-binacional-brasil-colombia-primeiro-informe-de-avanco>> Acesso em: 18/10/2016).

SCOLFARO, A. Geografia indígena e lugares sagrados no Rio Negro. **Revista de Antropologia da UFSCar**. 6(1), p. 229-257, Jan./Jun., 2014. (Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_11_escofaro.pdf> Acesso em: 18/10/2016).

SECUNDINO, M. A.; LUBAMBO, C.; ARAÚJO, M. L. C. Emergência étnico-indígena e conflito socioambiental no nordeste brasileiro. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 33, n. 2, p. 273-297, 2009. (Disponível em: <<https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/853>> Acesso em 10/08/2016)

SEGURA, T. V. **Bom Jesus da Lapa**. Resenha Histórica, p. 154, São Paulo, s.d 1937. APUD CASCUDO, L. C. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2. ed. 2002.

SERPA, A. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. **Tempo Social**, 8(1), USP, São Paulo, p. 177-190. 1996. (Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/86431>> Acesso em: 18/10/2016).

SERPA, A. Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu. IN: FORMIGLI, A. L. M. (Ed.). **História, natureza e cultura** - Parque Metropolitano de Pirajá. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu/ Editora do Parque, 1998, p. 67-69.

SERRA, O. Monumentos negros: uma experiência. **Afro-Ásia**, p. 169-205, 2006. (Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/3583/1/afroasia33_pp169_205_Ordep.pdf> Acesso em: 18/10/2016).

SHIKAMA, L.; SILVA, A.; MENNA, V. **Gurupatuba**: a história do homem contada na pedra. Belém, 2014.

SILVA, C. R. **As Ilhas da Encantaria: o Rei Sebastião na poesia oral nutrindo imaginários**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2010. 386 p. (Disponível em: <<http://www.portaldepoeticasorais.com.br/site/textos/TESE%20ilha%20da%20encantaria.pdf>> Acesso em: 18/10/2016).

SILVA, E. F. **A geografia religiosa no Monte Cardoso Fontes, em Jacarepaguá**. Monografia de Graduação. Departamento de Geografia. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2012.

SILVA, E. L. S. **Plano de uso público do Parque Nacional do Monte Roraima**: proposta de estruturação de uma cadeia produtiva de ecoturismo na calha do rio Cottingo, com base nos princípios da economia ecológica. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFRS. Porto Alegre e Boa Vista: UFRGS/UFRR, 2009. (Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/18816>> Acesso em: 21/10/2016).

SILVA, F. A. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatínemu – Pará. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 175-187, dez./2002. (Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v8n18/19061.pdf>>, acesso em: 15/11/2006).

SILVA, G. "**Chama os Atikum que eles desatam já**": práticas terapêuticas, sabedoria e poder. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife, UFPE. 2007. (Disponível em: http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/796/arquivo4345_1.pdf?sequence=1, acesso em 05/11/2016)

SILVA, J. C. **O mito e as crenças como constituintes do espaço ribeirinho na formação do modo de vida amazônico**. 12 p. (Disponível em: <http://www.neer.com.br/anais/NEER-1/mesas/josu%C3%A9.pdf>) Acesso em: 18/10/2016).

SILVA, M. C. **Conhecimento científico e o saber popular sobre os moluscos nos terreiros de candomblé de Recife e Olinda**, Estado de Pernambuco. Dissertação de Mestrado. Educação. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2006. 130 p. (Disponível em: http://www.ce.ufpb.br/ppge/index.php?option=com_content&task=view&id=77&Itemid=52) Acesso em: 18/10/2016).

SILVA, S. K. **As práticas de ecoturismo no Parque Nacional de Ubajara no Estado do Ceará - Brasil**. Trabalho de Conclusão de Curso de Turismo. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2013. (Disponível em: file:///C:/Users/Erika/Downloads/SUERDA_KTIA_DA_SILVA.pdf) Acesso em: 18/10/2016).

SILVA, J. P.; DUARTE, G. **Parque Estadual Pedra da Boca, Araruna/PB: uma perspectiva de conciliação entre o patrimônio natural e o homem**. 11 p. 2008. (Disponível em: http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2013%20-%20Juciane%20Patr%C3%ADcio%20da%20Silva%20TC.PDF) Acesso em: 18/10/2016).

SILVA, M. S.; FERREIRA, R. L. Caracterização ecológica de algumas cavernas do Parque Nacional de Ubajara (Ceará) com considerações sobre o turismo nestas cavidades. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**. V. 9. N. 1. 2009. (Disponível em: <http://www.biologiasubterranea.com.br/workspace/uploads/artigos/50016921006.pdf>), Acesso em: 16/11/2016).

SILVA, R. D. M.; CRUZ, J.; PY-DANIEL, V. Monte Roraima na América do Sul, Venezuela: destino mundial do turismo de natureza. **PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**. Vol. 9, no. 2, p 411-422. 2011. (Disponível em: http://www.pasosonline.org/Publicados/9211/PS0211_15.pdf) Acesso em: 21/10/2016).

SILVEIRA, E. J. S. Turismo religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. **Turismo em análise**, v. 18, n. 1, p. 33-51, mai. 2007. (Disponível em: www.revistas.usp.br/rta/article/viewFile/62606/65394) Acesso em 11/08/2016)

SIQUEIRA, D. Novas religiosidades na capital do país. **Tempo Social**, 14(1), p. 177-197, mai. São Paulo. 2002. (Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v14n1/v14n01a09.pdf>) Acesso em: 18/10/2016).

SIQUEIRA, D. **As novas religiosidades no Ocidente: Brasília, cidade mística**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2003.

SIQUEIRA, D. Religiosidades no convencionales y *new age*: en el Valle de Amanecer Brasília. IN: TORRE, R.; ZÚÑIGA, C. G.; HUET, N. J. (Coord.). **Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age**. p. 355-382. 2012.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L. O profano e o sagrado na construção da Terra Prometida. IN: NUNES, B. F. (Org.). **Brasília: a construção do cotidiano**. Brasília, Paralelo 15, 1997.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L. Misticismo no Planalto Central: a Chapada dos Veadeiros, 'chackra cardíaco do planeta'. IN: DUARTE, L. M. G. (Org.). **Tristes Cerrados**. Sociedade e Diversidade. Brasília, Paralelo 15, 1998.

SIQUEIRA, D.; LIMA, R. B. (Orgs.). **Sociologia das Adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SIQUEIRA, D.; REIS, M. Brasília Mística. IN: SIQUEIRA, D.; REIS, M.; LEITE, J. Z.; RAMASSOTE, R. M. **Vale do Amanhecer**: Inventário Nacional de Referências Culturais. Superintendência do IPHAN no Distrito Federal: Brasília, 2010. p. 33-84.

SIQUEIRA, D.; REIS, M.; LEITE, J. Z.; RAMASSOTE, R. M. **Vale do Amanhecer**: Inventário Nacional de Referências Culturais. Superintendência do IPHAN no Distrito Federal: Brasília, 2010. 276 p.

SIRICO, H. L. A. **Análise do turismo e seus impactos socioculturais na comunidade Kalunga (GO)**. Trabalho de Conclusão de Curso. Turismo. Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho. Rosana/SP, 2008. 156 p. (Disponível em: <<https://odonto.ufg.br/up/133/o/HugoSirico.pdf>> Acesso em: 18/10/2016).

SOARES, L. G. **Romaria do Bom Jesus da Lapa na Bahia**. Salvador: FUNARTE/MEC/FCEB/PMBJL, 1983, Série Romarias Brasileiras. IN: MAGALHÃES, 2011.

SOARES, F. **Lugares místicos e sagrados – os Chakras da Terra**. 2011. (Disponível em: <<http://fatimasoares-mestrememorya.blogspot.com.br/2011/01/lugares-misticos-e-sagrados-os-chakras.html>>, acesso em: 15/11/2016).

SOBRAL, L. O. G. O Ritual de Alimentação de Almas de uma Vila Garimpeira da Chapada Diamantina: Tensões e Representações Sociais de uma manifestação religiosa. **V ENECULT** Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador/BA. 2009. 12 p. (Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19494.pdf>>, acesso em: 15/11/2016).

SOBREIRA, R. F. F. **Práticas religiosas Afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011.

SOBREIRA, R. F. F.; MACHADO, C. J. S. Práticas religiosas Afro-brasileiras, marco regulatório e uso do meio ambiente e do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro. **Revista Visões**, 5º. ED. N. 5, V. 1, 11 p. Jul./Dez. 2008. (Disponível em: <http://www.fsma.edu.br/visoes/ed05/ed05_artigo_6.pdf> Acesso em: 18/10/2016)

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESPELEOLOGIA – SBE. **A lenda da Gruta das Encantadas e as Sereias**. Boletim Eletrônico da Seção de História da Espeleologia da SBE. N. 17. 2009a. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/sbeantropo/SBEAntropo_017.pdf> Acesso em: 18/10/2016)

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESPELEOLOGIA – SBE. **A lenda da gruta que chora**. Boletim Eletrônico da Seção de História da Espeleologia da SBE. N. 18. 2009b. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/sbeantropo/SBEAntropo_018.pdf> Acesso em: 18/10/2016)

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESPELEOLOGIA – SBE. **Gruta Betânia**. Boletim Eletrônico da Seção de História da Espeleologia da SBE. N. 18. 2009c. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/sbeantropo/SBEAntropo_018.pdf> Acesso em: 18/10/2016)

SOUSA, M. G. Descendentes de Ulisses: o mito das sereias na Lagoa Encantada - Ilhéus/BA. **Anais VI ENECULT**. Salvador/BA, 15p. mai/2010. (Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/wordpress/24559.pdf>> Acesso em: 18/10/2016).

- SOUZA, J. A. X. Entendimentos geográficos da religião e peregrinações: em análise a romaria do Senhor do Bonfim em Natividade (TO). **B.goiano.geogr.** Goiânia, v. 32, n. 2, p. 219-238, jul./dez. 2012.
- SOUZA, C. W. S.; NASCIMENTO, L. M. B.; ENNES, M. A. Parque Nacional Serra de Itabaiana: implementação e gestão de uma unidade de conservação e os moradores dos povoados de seu entorno. **Desafio Online**, v.3, n.3, set./dez. 2015. (Disponível em: <file:///C:/Users/Erika/Downloads/1543-4513-1-PB.pdf> Acesso em: 18/10/2016).
- SOUZA-FILHO, B.; ANDRADE, M. P. Patrimônio imaterial de quilombolas – limites da metodologia de inventário de referências culturais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 75-99, jul./dez. 2012. (Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000200004> Acesso em: 18/10/2016).
- SCHPATOFF, G. **A Lenda de Villa Velha**. 4^a. Ed. Editora Juruá, 2001.
- STEIL, C. A. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia**. Petrópolis: Vozes. 1996.
- STEIL, C. A. Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**, V.9, N. 20, p. 249-261. Porto Alegre, out/2003.
- STEIL, C. A.; CARNEIRO, S. S. Peregrinação, turismo e Nova Era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro/RJ, 28(1): 105-124, 2008. (Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100006> Acesso em: 18/10/2016).
- STEIL, C. A. As peregrinações no sertão: viajantes, enfermos e aventureiros cruzam campos, desertos e sertões em clima de religiosidade, festa e penitência. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 142, p. 32-39, set., 1998.
- STEINKE, V. A.; COSTA, E. B. Da natureza do sagrado à natureza do lugar: Morro da Capelinha (DF) como patrimônio natural. **OLAM**, Rio Claro, v. 12, n. 1-2, p.52-72, dez. 2012. (Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/11797/1/ARTIGO_NaturezaSagradoNaturezaLugar.PDF> Acesso em: 18/10/2016).
- TAVARES, J. M.; VIEIRA-JR., J. A. V.; BATISTA, J. R. M. Circuito Montanhas Mágicas da Serra da Mantiqueira (Minas Gerais - Brasil): uma análise multidimensional. **Pasos**, v. 9, n. 4, p. 661-670. 2011. (Disponível em: <http://www.pasosonline.org/Publicados/9411/PS0411_14.pdf>, acesso em: 15/11/2006)
- TEIXEIRA, M. G.; SILVA, D. C.; GOMES, P. F.; MENDES, S. R. **O imaginário das grutas**. Ilhéus: Editus, 2003.
- TENÓRIO, P. H. P.; CABALZAR, A. No caminho da Cobra de Pedra: narrativa de transformação e lugares importantes para os Tuyuka do Alto Tiquié. p. 42-53. IN: ANDRELLO, G. (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.
- TERRANOVA, M. **Montanhas do Rio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. 160 p.

THOMÉ FILHO, J. J.; MORAES, J. M.; PAULA, T. L. F. Geoparque Pireneus (GO): Proposta. In: SCHOBENHAUS, C.; SILVA, C. R. (Org.). **Geoparques do Brasil: Propostas**. Rio de Janeiro: CPRM, 2012. Cap. 5. p. 111-150. (Disponível em: <<http://www.cprm.gov.br/publique/Gestao-Territorial/Geoparques-134>>, acesso em: 15/11/2016)

TOMAZI. Profecia e Santidade: experiência religiosa de João Maria. **Rev. Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 1, n. 1, p.89-118, jan./jun. 2009. (Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/viewFile/10746/10140>>, acesso em: 15/11/2016)

TRAVASSOS, L. E. P. Áreas cársticas, cavernas e a Estrada Real. **Pesquisas em Turismo e Paisagens Cársticas**, 1 (2), Campinas, SeTur/SBE. 2008. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/ptpc/ptpc_v1_n2_107-120.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

TRAVASSOS, L. E. P. **A importância cultural dos carste e das cavernas**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Departamento de Geografia. 374 p. 2010. (Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.gpme.org.br/bd/a-importancia-cultural-do-carste-e-das-cavernas/>> Acesso em: 17/10/2016).

TRAVASSOS, L.E.P. *et al.* A Festa religiosa de Nossa Senhora da Lapa, Antônio Pereira, Minas Gerais. In: **Anais do XXIX Congresso Brasileiro de Espeleologia**, Ouro Preto. Campinas/Ouro Preto: SBE/UFOP, 2007c. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/anais29cbe/29cbe_315-315.pdf>, acesso em: 15/11/2016)

TRAVASSOS, L. E. P. *et al.* A Gruta de São Cosme e Damião e a Umbanda, Cordisburgo, Minas Gerais. **Pesquisas em Turismo e Paisagens Cársticas**, 1 (2):165-172. Campinas, SeTur/SBE. 2008a. (Disponível em: <http://www.cavernas.org.br/ptpc/ptpc_v1_n2_165-172.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

TRAVASSOS, L. E. P.; *et al.* A Gruta de São Cosme e Damião e a Umbanda, Cordisburgo, Minas Gerais. **Pesquisas em Turismo e Paisagens Cársticas**, 1(2), Campinas, SeTur/SBE, p. 165-172. 2008b. (Disponível em: <http://www.cavernas.org.br/ptpc/ptpc_v1_n2_165-172.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

TRAVASSOS, L. E. P. *et al.* A utilização de cavernas como lugares de devoção e práticas ritualísticas. **OLAM**, Rio Claro/SP, Ano IX, Vol. 9, n.1, p. 270-288, jan./jul. 2009. (Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/282504010_A_utilizacao_de_cavernas_como_lugares_de_devocao_e_praticas_ritualisticas> Acesso em: 17/10/2016).

TRAVASSOS, L. E. P. *et al.* Gruta de São Cosme e Damião e a Umbanda, Cordisburgo, Minas Gerais. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus. p. 373-386. 2011.

TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

TRAVASSOS, L. E. P.; RODRIGUES, E. R. O imaginário e as tradições ligadas à Nossa Senhora da Lapa em Antônio Pereira e Vazante, Minas Gerais. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. p. 321-337.

- TRAVASSOS, L. E. P.; RODRIGUES, B. D.; MOTTA, A. R. S. Caverna das mãos, Rurópolis, Pará: importante exemplo brasileiro de arte rupestre em zona afótica. *RA'E GA* 28, p. 226-241, 2013. (Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/raega/article/view/32308>> Acesso em: 17/10/2016).
- TRAVASSOS, L. E. P.; VARELA, I. D. O uso religioso de uma caverna marinha: o caso da Gruta de Nossa Senhora de Lourdes, Saquarema, RJ. In: **Anais do XXX Congresso Brasileiro de Espeleologia**, Montes Claros/MG: SBE, p. 259-265. 2009. (Disponível em: <http://www.sbe.com.br/anais30cbe/30cbe_259-265.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- TUAN, Y. F. **Paisagens do medo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. 374 p.
- TURTELLI, C. **Monte atrai evangélicos em busca de cura na região de Ribeirão Preto**. Folha de São Paulo, 2014. (Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/ribeiraopreto/2014/08/1498236-monte-atrai-evangelicos-em-busca-de-cura-na-regiao-de-ribeirao-preto.shtml>> Acesso em: 17/10/2016).
- VALLE, C. N. Txopai Itohã: mito fundador pataxó. **Acta Scientiarum**, Maringá, 23(1), p. 61-68. 2001. (Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2734>> Acesso em: 17/10/2016).
- VASCONCELOS, G. **Mapa dos Baobás do Brasil**. 2011. (Disponível em: <<https://issuu.com/biomaurbano/docs/baobasdobrasil>>, acesso em: 15/11/2006).
- VENDETO, A. Turismo Esotérico movimenta milhares de turistas todos os anos. **Revista Decifra-me**. 2011. (Disponível em: <https://revistadeciframe.com/2011/09/12/turismo-esoterico-movimenta-milhares-de-turistas-todos-os-anos/>, acesso em: mar./2017)
- VERGER, P. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2. Ed. São Paulo: EDUSP, 1999.
- VIANA, M. S. S.; NEUMANN, V. H. L. Membro Crato da Formação Santana, Chapada do Araripe, CE: Riquíssimo registro de fauna e flora do Cretáceo. SIGEP 5. IN: SCHOBENHAUS, C. *et al.* **Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil**. Brasília, 2002. (Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/SIGEP_Vol_I.pdf>, acesso em: 15/11/2006).
- VIEIRA, A. C. P. **Lazer e cultura na Floresta da Tijuca**: história, arte, religião, fauna, flora e literatura. Makron Books: São Paulo, 2001.
- VIEIRA, A. C. P. *et al.* Meio Ambiente e espaços sagrados. **Anais do Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação**, V. II. Curitiba/PR, 1997. p. 810-821.
- VIEIRA, M. G. **Caboclos, cristãos e encantados: sociabilidade, cosmologia e política na Reserva Extrativista Arapixi - Amazonas**. Tese de Doutorado. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2012. (Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/Vieira_Cristaos.pdf> Acesso em: 21/10/2016).
- WILD, R.; MCLEOD, C. **Sítios Sagrados Naturales**: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas. Gland, Suíça: IUCN. Série Buenas Prácticas en Áreas Protegidas N^o. 16. 2008. (Disponível em: <https://cmsdata.iucn.org/downloads/iucn_sitios_naturales_sagrados.pdf> Acesso em: 17/10/2016).

NOTÍCIAS GERAIS SOBRE SNS NO BRASIL

ANDRELLO, G. Radar do SIVAM e ampliação de pista de pouso na TI Alto Rio Negro. ISA, 15/08/2006. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 298.

APONTADOR. **15 Estátuas do Cristo Redentor pelo Brasil**. (Disponível em: <<http://dicascidade.com.br/noticias/15-estatuas-do-cristo-redentor-pelo-brasil/>>, acesso em: 15/11/2016).

AZEVEDO, C. A. **Furna dos Ossos**. Diário da Bordorema, 26/03/2008. Campina Grande-PB. Artigos. p. 2. IN: SANTOS, J. S.; BRITO, V. Abrigos rochosos e sepultamentos pré-históricos na Paraíba. p. 163-174. IN: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. (Orgs.) *Cavernas, rituais e religião*. Ilhéus: Editus, 2011. 441 p.

AZEVEDO, S. PCH Paranatinga II. A moeda da discórdia. Revista Época, 31/10/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.692.

BRASILEIRO, R. Kaxinawá: Uso indevido de desenhos sagrados. Página 20, 23/12/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.596.

CABALZAR, A. Manejo Sustentável. Prática Intercultural no Rio Tiquié. p. 263-266. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).

CABALZAR, A. Do manejo ambiental ao manejo do mundo. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.210-213.

CARDOZO, I. B. Etnozoneamento e Gestão. p. 603-606. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).

CARNEIRO DA CUNHA, M. Os efeitos perversos do regime de propriedade intelectual. p. 96-99. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).

CARVALHO, M. E. Povos de Terreiro aprovam propostas à plenária final da Cúpula dos Povos. Revista Forum, 16/06/2012. (Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/2012/06/16/povos-de-terreiro-aprovam-propostas-a-plenaria-final-da-cupula-dos-povos/>>, acesso em 05/11/2016).

CIMI . Depois de 38 anos, um encontro no tempo. CIMI, 03/10/2008. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.554-555.

CIMI. Povo Ingarikó rejeita criação de Parques e ecoturismo no Monte Roraima. CIMI, 23/11/2000. p.439. IN: RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, 2004.

FOIRN. Energia do pelotão não atende Pari Cachoeira. FOIRN, 21/03/2004. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.296

- FRANCHETTO, B. Kuikuro. Anos de muita agitação. p. 679-680. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).
- FUNAI. Ritual Fulni-ô secreto na última semana de agosto. FUNAI, 29/08/2008. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.513.
- FUNAI diz que índios do MT protestam contra Usina. 26/07/2010. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.560.
- ISA. Índios contra abrigos em local sagrado. ISA, 29/01/2009. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.303.
- ISA. Do Rio Negro para o mundo, sem intermediários. ISA, 24/05/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.281
- KAWAGUTI, L; SENRA, R. Povo Krenak fecha ferrovia da Vale em MG em protesto contra ‘morte de rio sagrado’. 15/11/2015. (Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2015/11/15/povo-krenak-fecha-ferrovia-da-vale-em-mg-em-protesto-contramorte-de-rio-sagrado/>>, acesso em 05/11/2016).
- LEVERMANN, C. Rio Alminhas pode estar contaminado. 24 Horas News, 23/08/2002. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.750
- MAKUNA, M. G. Os lugares sagrados são uma parte nossa. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.24-26
- MARTINI, A. O retorno dos mortos. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.205-209.
- MATHIAS, F. Conhecimentos tradicionais. Novos rumos e alternativas de proteção. p. 86-88. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).
- MOTTA, L. Carta aprovada pelos Povos de Terreiro sobre uso religioso de UCs. (Disponível em: <<https://evergreenforests.wordpress.com/2012/06/16/carta-aprovada-pelos-povos-de-terreiro-sobre-uso-religioso-em-ucs/>>, acesso em 05/11/2016).
- MOTTA, L. Florestas sagradas como áreas protegidas. 01/06/2012. (Disponível em: <<https://evergreenforests.wordpress.com/2012/06/01/florestas-sagradas-como-areas-protegidas/>>, acesso em 05/11/2016).
- MOTTA, L. Impactos dos cultos religiosos na paisagem natural. 28/12/2012. (Disponível em: <<https://evergreenforests.wordpress.com/2012/12/28/impactos-dos-cultos-religiosos-em-unidades-de-conservacao/>>, acesso em 05/11/2016).
- NOVA ERA. Grutas e Cavernas - Serra do Roncador. (Disponível em: <www.novaera.serradoroncador.com.br/index.php?/pdf/Cavernas/grutas.pdf>, acesso em 05/11/2016).

- PAPPIANI, A. Bororo. A morada dos Filhos do Sol. p.743-744. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).
- PIMENTEL, C. Kaiabi/TI Batelão. Diferentes significados da terra. Diário de Cuiabá, 25/02/2001. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.694-695.
- PONTES, F.; OLIVEIRA, R. A Consulta Prévia e o Sagrado. 19/11/2014. (Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2014/11/19/a-consulta-previa-e-o-sagrado-por-felicio-pontes-e-rodrigo-oliveira/>>, acesso em 05/11/2016).
- REIS, D. M. Destruição de símbolos sagrados é estratégia para desagregar índios de suas terras, denuncia depoente. 05/04/2016. (Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2016/04/05/destruicao-de-simbolos-sagrados-e-estrategia-para-desagregar-indios-de-suas-terras-denuncia-depoente/>>, acesso em 05/11/2016).
- RICARDO, B.; RICARDO, F. Militares e Índios. Normas de conduta em Terras Indígenas na Faixa de Fronteira. p. 225-232. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).
- TOURNEAU, F. M.; FIRINI, M. Nambikwara/TI Tircatinga. A Modernidade leva à Tradição. p. 627-638. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).
- VIAECOLÓGICA. PCH Paranatinga II. Kalapalos não querem barragem. Viaecológica, 27/08/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.693.
- VIAECOLÓGICA. Índios são pressionados para aceitar UHE. Viaecológica, 19/04/2002. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.329.
- WAURÁ. Caverna Kamukuaká, lugar sagrado. Midianews, 21/02/2002. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.696.
- WEIS, B. PCH Paranatinga II. Obra no Rio Culuene é suspensa. ISA, 17/11/2004. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.691.
- WEIS, B. PCH Paranatinga II. Dois laudos, duas versões. ISA, 13/01/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.692.
- WEIS, B. PCH Paranatinga II. Depois da retomada, obra é novamente suspensa. ISA, 23/02/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.693.
- Anacé disputam área com a Petrobrás. 06/02/2009. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

Área protegida e ocupada por religiosos. (Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/noticia/area-protegida-e-ocupada-por-religiosos> e <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1703986-area-protegida-e-ocupada-por-religiosos>>, acesso em 05/11/2016).

Cabeceiras do Xingu. Carta dos Professores Indígenas, Parque Indígena do Xingu. 01/06/2003. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.689

Cinta Larga. Índios matam mais dois na guerra dos diamantes. Estadão do Norte, 05/09/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.624.

Do Paraguai para o Brasil para atendimento médico. FSP, 08/03/2005. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.806

Encontro Mundial dos Povos de Terreiro na Rio + 20 – Assine a Carta do Rio Carta do Rio. 21/06/2012. (Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2012/06/21/encontro-mundial-dos-povos-de-terreiro-na-rio-20-assine-a-carta-do-rio/>>, acesso em 05/11/2016).

Estudos de PCH suspensos temporariamente. 04/03/2008. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.615

Gamela retomam fazenda usada para retirar barro do rio Pirai (MA), sagrado para o povo - 15/08/2016. (Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2016/08/15/o-povo-gamela-retomou-na-manha-desta-segunda-feira-15-uma-fazenda-incidente-no-territorio-tradicional-reivindicado-pelos-indigenas-no-municipio-de-viana-maranhao-a-area-fica-as-margens-do-rio-pira/>>, acesso em 05/11/2016).

Guarani/TI Dourados. Casa de reza indígena. Campo Grande News, 19/04/2002. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.808.

Içana/Aiari. Formatura na Escola Baniwa Coripaco. A Crítica, 23/11/2004. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.293-295.

Manifesto da Aliança dos povos Kayabi, Apiaká, Munduruku e Rikbaktsa: ‘Jamais fomos consultados sobre a destruição de nossos rios, florestas e lugares sagrados’ - 30/04/2015. (Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2015/04/30/manifesto-da-alianca-dos-povos-kayabi-apiaka-munduruku-e-rikbaktsa-jamais-fomos-consultados-sobre-a-destruicao-de-nossos-rios-florestas-e-lugares-sagrados/>>, acesso em 05/11/2016).

Ministério Público Federal. Eletronorte não quer cumprir sentença a favor de índios atingidos por Tucuruí. MPF, 29/03/2011. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.494.

Olimpíadas Indígenas do Eware. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.361.

Os mistérios da Pedra da Gávea. (Disponível em: <<http://www.oarquivo.com.br/extraordinario/lugares-extraordinarios/1668-os-misterios-da-pedra-da-gavea.html>>, acesso em 05/11/2016).

PCH Paranatinga II. Não admitiremos a destruição de um lugar tão importante. Y ikatu Xingu, 28/10/2004. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.691.

Pareci/TI Ponte da Pedra. Juiz embarga usina hidrelétrica na TI. Diário de Cuiabá, 10/07/2002. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.647-648.

Religiosos, comunidades e ambientalistas juntos na proteção do Parque Nacional da Tijuca/RJ. 09/06/2006. (Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/noticia/religiosos-comunidades-e-ambientalistas-juntos-na-protecao-do-parque-nacional-da-tijucarj-re>>, acesso em 05/11/2016).

TI Kayapó. Mas Índios negam que garimpeiros tenham saído. O Liberal, 06/05/2004. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p.525-526.

Xinguanos pedem proteção para áreas mitológicas. 11/10/2008. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos Indígenas no Brasil**: 2006-2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p.613.

REFERÊNCIAS SOBRE ESPÉCIES SAGRADAS

- ALBUQUERQUE, U. P.; CHIAPPETA, A. A. Levantamento das espécies vegetais empregadas nos cultos afro-brasileiros em Recife-PE. **Biologica brasilica**, v. 7, p. 9-22, jan./1997.
- ALMEIDA, J. **Memória dos Brasileiros**. Saberes e Fazeres: O Guaraná dos Maués. São Paulo: Museu da Pessoa, 2007. (Disponível em: <http://www.museudapessoa.net/public/editor/guarana_unificado.pdf> Acesso em: 18/10/2016).
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5 n. 1. P. 7-28. 2013. (Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf>, acesso em: out./2016)
- ALVES, R. R. N.; ROSA, I. L.; LÉO NETO N. A.; VOEKS, R. Animals for the gods: magical and religious faunal use and trade in Brazil. **Human Ecology**, 40(5), p. 751–780. 2012. (Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/257568724_Animals_for_the_Gods_Magical_and_Religious_Faunal_Use_and_Trade_in_Brazil> Acesso em: 17/10/2016).
- ANDRADE, A. **A febre do cipó títica**. p. 260-262. IN: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. (Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> Acesso em: 17/10/2016).
- AZEVEDO, S. K. S.; SILVA, I. M. Plantas medicinais e de uso religioso comercializadas em mercados e feiras livres no Rio de Janeiro, RJ, Brasil. **Acta bot. bras.** 20(1): 185-194. 2006. (Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/abb/v20n1/17.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- BEZERRA, D. M. M. et al. Birds and people in semiarid northeastern brazil: symbolic and medicinal relationships. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, 9(3), 2013. (Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3599870/pdf/1746-4269-9-3.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- CAMARGO, M. T. L. A. **As plantas medicinais e o sagrado**: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil. 1ª ed. São Paulo: Ícone, 2014. (Disponível em: <http://www.iconeeditora.com.br/pdf/243300374plantas_medicinais.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- CARNEIRO, E. **Samaúma, a rainha da floresta**. 2009 (Disponível em: <http://www.caliandrdocerrado.com.br/2009/05/rainha-da-floresta.html>> Acesso mar./2017.)
- CASCUDO, L. C. **Lendas brasileiras**. São Paulo: Global Ed. 2000.
- CASCUDO, L. C. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global Ed. 2002.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B. **Enciclopédia da Floresta**: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia das Letras, 2002, 735 p.
- COELHO, M. A. N. *et al.* **Expedições às montanhas da Amazônia**. 2015. 123 p. (Disponível em: <http://aplicacoes.jbrj.gov.br/divulga/montanhas_amazonia.pdf>, acesso em: 15/11/2006).
- DARELLA, M. D. P. **Árvores cósmicas/sagradas**: o *pindo* e o *ygary* na cosmovisão dos índios Guarani. PUC-SP. 1999.
- EVERGREENFORESTS. **Florestas Sagradas como áreas protegidas**. 2012. (Disponível em: <<https://evergreenforests.wordpress.com/tag/sao-joao-do-meriti/>> Acesso em: 17/10/2016).

- FARIAS, G. B.; ALVES, A. G. C.; MARQUES, J. G. W. Mythological relations between the "lavadeira" birds *Fluvicola nengeta* and *Motacilla alba* in northeast Brazil and northwest Spain: possible cultural implications for conservation. **Journal of Ethnobiology**, 30(2), p. 243-254. 2010. (Disponível em: <<http://www.bioone.org/doi/abs/10.2993/0278-0771-30.2.240>> Acesso em: 17/10/2016).
- FELIPIM, A. P. Práticas agrícolas e manejo do ambiente entre os Guarani Mbyá. RICARDO, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**, São Paulo: ISA Instituto Socioambiental, p. 203-308. 2004. (Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf> Acesso em: 17/10/2016).
- FIGUEROA, A. L. G. Guaraná, a máquina do tempo dos Sateré-Mawé. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v.11, n.1, p. 55-85, jan.-abr. 2016.
- GONÇALVES *et al.* **A arte do Caroá: ensinando e aprendendo os saberes Pankará**. Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura Intercultural. UFPE. 2012.
- GUEDES, H. **Curiaçu e a Gralha Azul – A lenda das Araucárias**. Curitiba: HGF, 1997. 24 p. (Coleção Lendas Paranaenses).
- GUEDES, H. **O Boitatá e o Pai-da-mata**. Curitiba: HGF, 1998a. 24 p. (Coleção Lendas Paranaenses).
- GRUNEWALD, R. A. Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, v. 60, n. 4, p. 43-45, 2008. 3 p. (Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf>> Acesso em: 17/10/2016).
- JAMIL. **As Plantas do Jardim Celestial**. (Disponível em: http://www.celestial.suhdo.com/suhdo/storage/uploads/ddd1b12ea16b77f4fb08c52e3a6a27ce/files/livro_CELESTIAL_PORT_Web_redim.pdf, Acesso em: mar./2017)
- LITAIFF, A.; DARELLA, M. D. P. (2000) Os Índios Guarani Mbya e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro. In: **XXII Reunião Brasileira de Antropologia**, Brasília. 2000. s/p.
- MALTA, R. R. **A significância religiosa do Parque Nacional da Tijuca: as paisagens valorizadas pelos usuários religiosos de uma unidade de conservação**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Centro de Tecnologia e Ciências. Instituto de Geografia. Rio de Janeiro, 2016.
- MARQUES, J. G. W. **Pescando pescadores: etnoecologia abrangente no baixo São Francisco**. São Paulo: NUPAUB-USP; 1995.
- MARQUES, J. G. W. **Da gargalhada ao pranto: Inserção Etnoecológica da vocalização de aves em ecossistemas rurais do Brasil**. Tese. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; 1999.
- MARQUES, J. G. W. "É pecado matar a esperança, mas todo mundo quer matar o sariguê". Etnoconservação e catolicismo popular no Brasil. IN: ALVES, A. G. C.; LUCENA, R. F. P.; ALBUQUERQUE, U. P. **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**, v. 2. Recife: NUPEEA. p. 25-43. 2005a.
- MARQUES, J. G. W. **O pássaro sagrado e o cavalo do cão** (Biodiversidade, Etnoecologia e Catolicismo Popular no Brasil). Universidade Estadual de Campinas. Tese de Pós Doutorado. 2005b.
- MARQUES, J. G. W. "Pássaro" é bom para se pensar: simbolismo ascensional em uma Etnoecologia do Imaginário **Revista Incelências**, 2010, 1(1): pp. 2-17

MOTA, C. N. Considerações sobre o processo visionário através do uso da jurema indígena. **26^a RBA**, junho/2008, Porto Seguro/Bahia (Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2006/clarice%20novaes%20da%20mota.pdf>, acesso em 05/11/2016).

MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, U. P. (Org.). **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Edições Bagaço, 2002.

PAULA, R. C.; GAMBARINI, A. **Histórias de um lobo**. Avisbrasilis Ed. 2013.

OLIVEIRA, E. G. S. **Os Índios Pankará na Serra do Arapuá: relações socioambientais no Sertão pernambucano**. Dissertação de Mestrado. História. Universidade Federal de Campina Grande, 2014. (Disponível em: <http://indiosnordeste.com.br/wp-content/uploads/2012/08/disserta%C3%A7%C3%A3o-Edvania-Granja-Oliveira_indiosNE.pdf>, acesso em 05/11/2016).

REESINK, E. Raízes históricas. A Jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas do nordeste. IN: Mota, C. N.; Albuquerque, U. P. (Org.). **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Edições Bagaço, 2002. p. 61-96. (Disponível em: <https://www.academia.edu/24186046/Ra%C3%ADzes_Hist%C3%B3ricas_-_a_Jurema_Ente%C3%B3geno_e_Ritual_na_Hist%C3%B3ria_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_no_Nordeste_em_livro_de_Albuquerque_e_Mota_Org._.Os_muitos_usos_da_Jurema_>, acesso em 05/11/2016).

REESINK, E. **O Segredo do Sagrado - o Toré entre os índios no Nordeste**. IN: Índios do Nordeste - temas e problemas II. (Disponível em: <https://www.academia.edu/20699765/O_Segredo_do_sagrado_-_o_Tor%C3%A9_entre_os_%C3%ADndios_no_Nordeste_em_livro_%C3%8Dndios_do_Nordeste_-_temas_e_problemas_II_>, acesso em 05/11/2016)

RISSE, L. C. Biodiversidade e cultura: estudo de caso na terra indígena apurinã (Brasil). **Entorno Geográfico**, N. 11 (30-44), 2015.

SOUZA, A. L. N.; ANDRADE-JÚNIOR, L. **Nordeste encantado**: o culto a encantaria na Jurema. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal/RN. 15p. 2013.

VASCONCELOS, G. **Mapa dos Baobás do Brasil**. 2011. (Disponível em: <<https://issuu.com/biomaurbano/docs/baobasdobrasil>>, acesso em: 15/11/2006).

VOEKS, R. A. (1997). **Sacred Leaves of Candomblé**: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil. University of Texas Press, Austin.

REFERÊNCIAS SOBRE SERES MÁGICOS E LENDÁRIOS QUE HABITAM E PROTEGEM A NATUREZA

ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5 n. 1. P. 7-28. 2013. (Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf>, acesso em: out./2016)

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B. **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, 735 p.

CASCUDO, L. C. **Lendas brasileiras**. São Paulo: Global Ed. 2000.

CASCUDO, L. C. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global Ed. 2002.

GUEDES, H. **O Boitatá e o Pai-da-mata**. Curitiba: HGF, 1998a. 24 p. (Coleção Lendas Paranaenses).

GUEDES, H. **A Mãe-d'água, o Diabo e o Violeiro**. Curitiba: HGF, 1998b. 24 p. (Coleção Lendas Paranaenses).

GUEDES, H. **O bom amigo Curupira**. Curitiba: HGF, 1999a. 24 p. (Coleção Lendas Paranaenses).

GUEDES, H. **Tiçã, o Saci Camisa Doze**. Curitiba: HGF, 1999b. 24 p. (Coleção Lendas Paranaenses).

GUEDES, H. **O Negrinho do Pastoreio**. Curitiba: HGF, 2001. 24 p. (Coleção Lendas Paranaenses).

INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL – IBDF. **Plano de Manejo Parque Nacional da Amazônia** (Tapajós). Brasília, 1978.

LEITE, M. C. S. **No Reino das Águas: encantados, natureza e cultura do Pantanal**. 7 p. 2000a. (Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/organon/article/view/36171/23373>> Acesso em: 17/10/2016)

_____. **Águas encantadas de Chacororé: paisagens e mitos do Pantanal**. Tese Doutorado em Comunicação e Semiótica. Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2000b.

_____. **Memória e Encantamento das Águas: vozes e histórias do Pantanal de Mato Grosso**. Proj. História, São Paulo, 22, p. 379-387. Jun. 2001. (Disponível em: <revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/download/10748/7980> Acesso em: 17/10/2016)

_____. **Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal**. Cuiabá: Cathedral-Unicen Publicações, 2003.

MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados** 19 (53), 2005. p. 259-274. (Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24092.pdf>> Acesso em 08/08/2016)

FIM?

Em um caminho que nunca termina, a gente é sempre aprendiz...

