

Article

Ecologias Espirituais: Relação entre Espiritualidade e Conservação da Sociobiodiversidade

Thomaz de La Rocque Amadeo¹ * , Alexandro Solórzano² 

¹ Bacharel, Geógrafo, Pesquisador do Laboratório de Biogeografia e Ecologia Histórica (LaBEH), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio; ORCID: 0000-0002-3299-9600; E-mail: thomaz_amadeo@hotmail.com

² Doutor, Professor Adjunto do Departamento de Geografia e Meio Ambiente, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Coordenador do Laboratório de Biogeografia e Ecologia Histórica (LaBEH). ORCID: 0000-0001-7562-0720; E-mail: alexandrosol@gmail.com

*Correspondence: thomaz_amadeo@hotmail.com

RESUMO

Cada vez mais o Antropoceno está em voga. O que isso quer dizer em termos políticos e socioambientais? A dicotomia simbólica e material entre sociedade-natureza exerce um papel fundamental na crise ecológica que enfrentamos. O momento nos convida a um olhar mais integrado entre natureza e cultura e faz-se necessário o resgate de narrativas em que o ser humano se perceba natureza. Perspectivas espirituais da natureza podem contribuir para o enaltecimento de narrativas éticas em que a natureza seja concebida como sagrada e, por isso, protegida. Na academia, as humanidades ambientais surgem nos últimos anos como um encontro de diferentes rotas epistemológicas que valorizam uma visão mais integrada de humanos e não humanos. Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo apresentar o debate da ecologia espiritual no contexto das humanidades ambientais no antropoceno como uma das possíveis formas de superar a dicotomia moderna ser humano x natureza. Resgatamos pontos principais sobre a ecologia espiritual, enalteçemos o animismo como posicionamento capaz de reconfigurar nosso olhar para a natureza, criticamos o modelo atual de conservação e trazemos a proposta dos Sítios Naturais Sagrados como alternativa. Por fim, trazemos a paisagem como unidade de análise que nos permite observar relações espirituais naturezas-culturas conectando dimensões do aqui e do além.

Palavras-chave: animismo; sítios naturais sagrados.

ABSTRACT

The Anthropocene is in the center of academic debate and has also reached mainstream discussions in our society. What does this mean in political and socio-environmental terms? The dichotomy between society and nature plays a fundamental role in the ecological crisis we face. The moment invites us to take a more integrated look between nature and culture and it is necessary to rescue narratives in which the human being perceives himself as nature. Spiritual perspectives on nature can contribute to the enhancement of ethical narratives in which nature is conceived as sacred and, therefore, protected. In academia, the environmental humanities have emerged in recent years as a gathering of different epistemological routes that value a more integrated view of humans and non-humans. The present article aims to present the debate of spiritual ecology in the context of environmental humanities in the Anthropocene as one of the possible ways to overcome the modern dichotomy of human beings and nature. We rescued main points about spiritual ecology, praised animism as a position capable of reconfiguring our view of nature, criticized the current model of conservation and brought the proposal of Sacred Natural Sites as an alternative. Finally, we bring the landscape as a unit of analysis that allows us to observe nature-culture spiritual relationships connecting dimensions of the here and the beyond.

Keywords: animism; sacred natural sites.



Submissão: 25/04/2022



Aceite: 01/08/2022



Publicação: 30/09/2022



1. Introdução

Em um mundo interconectado por diversas crises, climática, pandêmica e civilizatória, o debate do Antropoceno emerge como a discussão mais fundamental não apenas nas ciências naturais, mas também nas humanidades ambientais. Hoje esse debate tem um alcance muito além das discussões científicas, alcançando um público mais amplo, de fora dos muros da academia (Davies *et al*, 2019). A partir desse grande destaque do antropoceno é importante nos questionar: o que implica nomear assim este momento? Para além da ciência, qual é o significado político do termo? Para Haraway (2016), o Antropoceno é um evento limite que marca graves discontinuidades. O Antropoceno altera drasticamente a maneira como o ser humano inscreve sua história na Terra, de um co-habitante e co-criador de paisagens para uma espécie que altera drasticamente o funcionamento dos principais componentes biofísicos do planeta (ar, água, terra e vida). Ao contrário do Holoceno - um momento de estabilidade climática, levando a explosão da diversidade de vida no planeta, a expansão da nossa espécie e o desenvolvimento das civilizações -, o Antropoceno é caracterizado pela destruição de refúgios - locais de habitabilidade ideais para o surgimento da vida. Ao olhar para o termo de forma ampla é possível salientar não apenas para a perda de diversidade biológica, mas também a gradativa desagregação das relações situadas entre seres humanos, não-humanos e mais-que-humanos¹. A partir de um ponto de vista diferente, mas colaborando para a discussão, Becker (2012) percebe o termo como um chamado que nos alerta para a impossibilidade de compreender natureza sem sociedade, assim como sociedade sem natureza. Com isso, cabe também às ciências proporem caminhos teóricos e metodológicos que considerem estas duas esferas, até então ilusoriamente separadas, de maneira articulada. Nomear de Antropoceno² o momento em que vivemos nos aponta para a urgência de um olhar mais integrado, amenizando a dicotomia natureza-cultura.

O campo das Humanidades Ambientais³ surgiu nos últimos 15 anos como um campo guarda-chuva que agrega diferentes subdisciplinas das ciências sociais e ciências humanas que passaram a ter um interesse no debate ambiental e socioambiental (Heise 2017). Fundamentalmente as Humanidades Ambientais (ou Ciências Humanas Ambientais como alguns preferem) é inter e transdisciplinar buscando pontes epistemológicas com outras formas de saber, além dos muros das universidades. Este campo guarda-chuva reúne as ciências sociais, humanidades/ciências humanas e ciências naturais em torno de diversas maneiras de lidar com a atual crise ecológica a partir de entrelaçamentos éticos, culturais, filosóficos, políticos, sociais e biológicos. As Humanidades Ambientais contextualizam e complementam ciência e política com foco na narrativa, no pensamento crítico, na estética e ética e na contextualização histórica, cultural e espacial. Por fim, as Humanidades Ambientais abordam as complexidades redes materiais que atravessam culturas locais e globais, práticas econômicas e sociais e narrativas cosmológicas e discursos políticos (Oppermann & Iovino 2016).

Podemos considerar a atual crise ambiental como uma crise na maneira de nos relacionar com a vida no planeta. Ou seja, tem suas bases na forma pela qual nos relacionamos com nossa *oikos* - palavra do qual o prefixo eco é derivado, significando morada -, portanto, podemos compreendê-la enquanto uma crise ecológica.

¹ Maneira encontrada pela autora de falar dos seres de maneira menos antropocêntrica. Esses termos vêm ganhando cada vez mais notoriedade em algumas áreas da ciência. Os seres não-humanos podem ser entendidos como seres que compõem a *physis*, portanto, árvores, rios, montanhas e os seres mais-que-humanos, para esta pesquisa, se referem às entidades espirituais e divindades.

² É fundamental questionar se o prefixo Antropo é o mais adequado também. Isso porque ao utilizá-lo, há uma generalização que abrange toda a humanidade, como se a nossa espécie como um todo impactasse o ambiente de maneira homogênea, o que não é verdade. Por isso, muitos autores criticam esta nomenclatura e propõem outras como Plantationceno, Capitaloceno e Chtuloceno (HARAWAY, 2014)

³ Traduzido do inglês *Environmental Humanities*, estes campo reúne os debates da áreas já bem estabelecidas como a História Ambiental, Filosofia Ambiental, Ecologia Histórica, com campos emergentes como Ecologia Política, Ecologia Espiritual, Ecocrítica e Ecofeminismo. Disciplinas mais consolidadas no debate da dicotomia ser humano x natureza, como Geografia Cultural e Antropologia ambiental também podem ser incluídas nas discussões renovadas das Humanidades Ambientais.



Uma crise oriunda de um modo de vida moderno que ao se impor “[...] lâmina os sistemas particulares de valor, que coloca num mesmo plano de equivalência os bens materiais, os bens culturais, as áreas naturais etc.” (Guattari 1990, p.10). Segundo autores como Capra (2006) e Moreira (2006), uma das características da modernidade é a percepção da natureza enquanto algo regido pelo funcionamento mecanicista, que pode ser compreendido racionalmente e, por isso, controlado. Já para Latour (2019), um dos aspectos mais marcantes da modernidade - responsável inclusive por inaugurá-la - é a (ilusória) separação entre a esfera social e a esfera natural da vida. Além desses aspectos, talvez, para este trabalho, o ponto crucial seja que na perspectiva moderna a natureza é dessacralizada. O funcionamento dos elementos naturais passa a ser explicado por forças físicas e reações químicas (Sheldrake 2018), sendo percebido como inanimado e, relacionado a isso tudo, sem valor em si próprio. Esse é o momento em que há uma outra separação, em que a religião é responsável pelo espírito e pela moral, enquanto a ciência tem o dever de compreender racionalmente o funcionamento material do mundo. A natureza torna-se apenas matéria e perde sua dimensão metafísica.

As histórias de destruição da natureza, degradação do planeta e de um iminente cataclisma climático, ou seja as narrativas declencionistas, apesar de apontar muito bem os problemas e consequências da crise socioecológica que vivemos, muitas vezes simplifica a diversidade e complexidade humana e generaliza a vasta experiência, no passado e presente, da vida humana na Terra (Brasil et al. 2020). Além de ser muito cansativo para muitos cientistas e depressiva para a atual juventude (Mcneil 2010), as narrativas declencionistas deixam de fora outras visões de mundo e outras formas de interação do mundo, como por exemplo de povos indígenas, caiçaras e quilombolas. Outro problema da narrativa declencionista é que ela reforça a dicotomia do ser humano em relação à natureza, ao colocar o ser humano como um agente externo que destrói a natureza, e que fundamentalmente não inclui a nossa espécie como parte da natureza. Esta história clássica de destruição da natureza pelo ser humano moderno, é a base da narrativa ambientalista do século XX, e que promoveu uma agenda de conservação que exclui os povos locais e esgarça ainda mais a ruptura do ser humano ou ecossistemas (Diegues 1996); (Cronon 1996). Não devemos, de forma alguma, minimizar a ameaça da crise ecológica e o potencial de uma catástrofe climática, porém temos que ter cuidado com o excesso de histórias pessimistas sobre o determinismo climático e o colapso iminente, pois podem ser igualmente perigosos tendo o potencial de pânico e paralisia (Mauch 2019). Precisamos de narrativas esperançosas e de uma ecologia da esperança, que nos ajudam a pensar criativamente e agir com firmeza diante de um mundo se recuperando, economicamente e psicologicamente, de uma pandemia avassaladora. As narrativas das ecologias espirituais podem ajudar a resgatar um senso de esperança em um mundo mergulhado numa percepção de apocalipse climático e, mais do que isso, oferecer uma ferramenta cognitiva que ajude o mundo moderno a desfazer a ruptura do ser humano dos seres não humanos e mais que humanos.

Assim, o resgate de diferentes olhares de populações diversas sobre o ambiente, incluindo aí suas crenças, seus valores éticos e a relação com a natureza como um todo, pode ser um rico caminho em busca de uma nova-velha maneira de perceber e lidar com a natureza (Rua et al. 2007). Dentro de tal lógica, o olhar atento para grupos religiosos pode indicar formas outras de se conceber os elementos naturais e a natureza como um todo. Como nos aponta White (1967), se boa parte da crise ecológica atual está associada a uma causa religiosa - o afastamento do cristianismo da percepção de uma natureza animada a partir do advento da modernidade -, a remediação de tal crise também precisa passar por caminhos religiosos. Isso porque a espiritualidade, a religiosidade e as religiões interferem direta ou indiretamente na maneira pela qual as pessoas percebem e interagem com a natureza ao promoverem valores religiosos sobre elementos naturais (Berkers 2001). Com essa discussão destacamos a potência das ecologias espirituais como maneira de debater não apenas a atual crise



ecológica, mas também sua relação com a dessacralização da natureza e até o esvaziamento espiritual de parte da humanidade.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo apresentar o debate da ecologia espiritual no contexto das humanidades ambientais no antropoceno como uma das possíveis formas de superar a dicotomia moderna ser humano x natureza. A primeira seção apresenta o campo das ecologias espirituais. Nela resgataremos diferentes naturezas-culturas⁴ que têm suas relações ecocosmológicas embasadas na espiritualidade. Na segunda seção, será apresentado o animismo e a sua conexão com o debate das humanidades ambientais no antropoceno, reforçando a potência animista de reconfigurar nossos modelos mentais para uma estrutura não dicotômica. Na terceira seção, fazemos uma crítica ao modelo de conservação ambiental do século XX, que reforça a perspectiva dicotômica e as narrativas declencionistas ao excluir populações locais de áreas naturais protegidas. Na quarta seção, enaltecemos a paisagem enquanto unidade de análise que nos permite articular as dimensões materiais e imateriais dos elementos naturais, destacando seus valores espirituais. Por fim, apresentaremos a perspectiva de Sítios Naturais Sagrados como estratégia de política pública de conservação dentro de um viés mais integrado de naturezas-culturas.

2. As ecologias espirituais, um olhar encantado⁵ sobre o mundo

Para as pessoas religiosas, a Natureza nunca é exclusivamente "natural" (Eliade 2021, p. 126). Elas percebem na natureza algo além do que se vê, há o mistério, o oculto, o além, o sobrenatural, o majestoso e o encanto. As maneiras religiosas de perceber como sagrados os elementos da natureza, áreas e paisagens inteiras (Verschuuren 2010), os astros e a própria Terra é diferente de um olhar moderno e científico que, pensando em tempo histórico, muito recentemente dessacralizou radicalmente a natureza e a reduziu à recurso ou conjunto de objetos passíveis de serem observados/analísados de maneira distante e reducionista. Dessa maneira, grupos que apresentam uma percepção mais espiritualizada da natureza tendem a lidar com ela de maneira diferente do que a maioria da sociedade moderna, o que pode levar a práticas potencialmente menos danosas ao meio ambiente. No entanto, é importante destacar que mesmo dentro da sociedade moderna, ainda temos heranças dessa natureza misteriosa e, segundo Eliade (2021), não há ser humano moderno - independentemente da falta da dimensão espiritual em sua vida - que não seja potencialmente sensível aos encantos da natureza, por mais que isso não fique evidente em boa parte das práticas da população ocidental. Afinal, mesmo dentro da academia, como nos lembra Besse (2011, p.135), "A ciência se comunica interiormente com o mito, que é como o coração sensível de onde a ciência se desenvolve". A partir dessa herança e dos conhecimentos espirituais sobre a natureza, é possível enaltecer narrativas menos dicotômicas, que nos lembrem e façam sentir ligados à Terra (Dardel 2015) e nos permitam refletir sobre a conservação da natureza de maneira associada ao uso religioso.

No geral, ainda hoje as ciências naturais são dominadas por uma perspectiva de racionalização e objetividade que tendem a diminuir a relevância dos fundamentos imaginativos e emocionais do ser humano. Pesquisas acadêmicas relacionadas a assuntos que debatem o sagrado e o espiritual - como o presente trabalho -, para além de serem raras, muitas vezes são percebidas como tabus pseudo ou anti-científicas (Fernandes-

⁴ Termo cunhado por Bruno Latour (2019) ao enaltecer que não existe uma verdade única sobre o que é a natureza, existindo, na verdade, inúmeras maneiras de se conceber o que é ocidentalmente chamado de natureza. Estas inúmeras maneiras são elaboradas a partir da relação de determinada população com o ambiente em que vive, levando a construções de distintas cosmovisões que influenciam na forma relacional que uma natureza-cultura situada espaço-temporalmente se co-constroem.

⁵ O uso da palavra "encantado" aqui se baseia nas ideias de Simas e Rufino (2019), expressando uma maneira viva e mágica de combater a "civilidade de um mundo morto" (p.10). Com isso, os autores defendem o uso da palavra encantado como algo oposto à maneira eurocêntrica, exclusivamente racionalista e dessacralizada, característica da ciência moderna.



Pinto 2017, p. 36). No entanto, no âmbito das humanidades ambientais e da vigente crise ecológica, estamos convictos da importância de re-aproximar a ciência e a espiritualidade.

Para compreender o porquê de trazer a espiritualidade e religiosidade para o debate sobre conservação da biodiversidade, é fundamental compreendê-la enquanto uma expressão cultural específica que leva a populações religiosas a interagirem de maneiras diversas com o que é chamado ocidentalmente de natureza. A cultura influencia intensamente a maneira como lidamos com o mundo. Bonnemaïson (2002, p. 86) nos adverte que ela deve ser percebida como uma vertente do real, formando um sistema de representação simbólica sustentado em si mesmo, que, por isso, pode conformar visões de mundo específicas e mediar nossa relação com a Terra. Por sua vez, estas visões de mundo diferentes entre as culturas têm efeitos sobre a relação das sociedades com o espaço. Gil Filho (2009) destaca religiões como elementos específicos da cultura, que se diferem de outros sistemas de símbolos e modelos de realidade, até mesmo - e talvez principalmente - por buscarem respostas existenciais sobre a vida. Assim, a religião estabelece um conjunto de concepções que embasam a maneira pelas quais seus seguidores concebem, compreendem, agem e, conseqüentemente, influenciam no mundo (Stump 2008). Por isso, a espiritualidade, a religiosidade e as religiões interferem direta ou indiretamente também na maneira pela qual as pessoas percebem e interagem com a natureza ao promoverem valores religiosos sobre elementos físico-biológicos (Berkes 2001). Por conta da diversidade de correntes espirituais e religiosas, existem visões de mundo bastante diferenciadas entre si e que funcionam como estruturas estruturantes dessas diversas realidades religiosas. Com isso, recorrer às religiões e às suas cosmovisões nos permite uma miríade de caminhos alternativos à concepção moderno-ocidental de perceber e se relacionar com a natureza (Gil Filho 2009, p.4).

É claro que não podemos assumir *a priori* que todas as religiões interagem de maneira unicamente harmoniosa com a natureza. Nesse sentido, como salienta Berkes (2001), as visões religiosas sobre a natureza podem ser tanto parte da solução quanto compor o problema da nossa atual crise ecológica. Mesmo assim, há no olhar espiritualizado uma potência na reformulação da nossa maneira de lidar com a natureza, já que restabelecer e fortalecer a dimensão sagrada da relação humano-natureza pode contribuir com argumentos éticos e morais para a conservação da biodiversidade (Verschuuren 2010).

Mas, para compreender melhor por que religiões podem contribuir para uma percepção mais encantada da natureza, dando-nos também a chance de aprendermos um novo-velho modo de lidar com ela, iremos agora tangenciar brevemente algumas maneiras tradicionais de se perceber a natureza e seus elementos como dotados de valores espirituais. Em muitas, senão na maioria das tradições, elementos da natureza como montanhas, vulcões, cavernas, rios, lagos, árvores, pedras, entre outros são percebidos como sagrados. Estes elementos e espaços são extraordinários, sendo associados a uma aura de mistério, magia e milagre (Fernandes-Pinto 2017, p. 19) ou até de uma consciência própria. Por isso, em muitas comunidades tradicionais é comum que a dimensão sagrada da vida faça parte do cotidiano e se busque viver próximo aos elementos consagrados (Eliade 2021, p.18).

Um outro aspecto interessante é que muitos destes elementos apresentam simbolismos parecidos dentre diversas tradições. As árvores e as montanhas são frequentemente associadas a potências ascensionais, aproximando os humanos do céu e do divino (Eliade 2021); (Dardel 2015). A água, segundo Eliade (2021), também está presente em muitas tradições religiosas e espirituais e é comumente relacionada ao poder de tornar o mundo mais transparente, revelando a transcendência. Já as rochas são associadas à revelação da firmeza, da permanência e do poder, significando também a irredutibilidade e o absoluto do Ser.

Em outra escala, os astros como a Lua, o Sol e a própria Terra também apresentam significados comuns entre grupos variados. A Lua e os ritmos lunares compõem fortemente o imaginário espiritual de diversas culturas. Frequentemente as fases da Lua são associadas ao nascimento, à morte e à ressurreição, sendo feito



um paralelo com a tomada de consciência do próprio modo de ser humano no cosmos. Além disso, há correspondência entre os movimentos lunares com fatos e mistérios humanos como a fecundidade, o devir, a imortalidade (ou vida após a morte) e a temporalidade. Na maioria dos casos está associada aos movimentos cíclicos e ideias de dualismos, polaridades, mas por vezes também de reconciliação dos contrários. Já o Sol, apesar do constante movimento, simboliza a permanência imutável, sendo relacionado à autonomia, à força, à soberania e à inteligência. Em muitos casos, figuras de heróis são assimiladas ao Sol, no sentido do combate às trevas, já que estes iluminam os momentos sombrios (Eliade, 2021).

Por fim, em todas as partes do mundo encontra-se a noção de uma Terra-Mãe. Em muitas tradições fala-se na Terra parindo os humanos e em algumas línguas os humanos são designados como aqueles que "nasceram da Terra". Ela é percebida como provedora da vida e cabe a ela a regeneração de tudo o que é vivo e que morre, nutrindo, através de seu solo tudo o que existe. É frequentemente associada a ela então, a função da fertilidade universal, de criadora de vida (Eliade 2021). Segundo as palavras do Aílton Krenak(2019): "[...] Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência."

Mas não é apenas em culturas tradicionais epistemologicamente distantes da cultura ocidental que a natureza foi relacionada a aspectos divinos e sagrados. Na Grécia-Antiga, considerada o berço da sociedade ocidental, Parmênides (aproximadamente 520 a.C.) e Empédocles (495-435 a.C.) percebiam os deuses gregos como a personificação das forças da natureza. Mais adiante, já dentro da tradição católica, "Francisco de Assis se sentia unido por um parentesco espiritual com o vento, com a água, com os pássaros, com as flores, com as abelhas" (Dardel 2015, p.6). Se estas tradições estão na base de nossa sociedade atual, as heranças de uma natureza espiritualizada ainda podem estar escondidas em nós e devemos reativá-las para que componham nosso imaginário novamente.

Talvez um dos elementos mais venerados em diferentes culturas sejam as árvores e, por isso, agora nos aprofundaremos um pouco mais nos significados desses organismos/seres espirituais para diferentes culturas. Para Pontes (1998), desde tempos imemoriais o destino dos homens esteve associado ao das árvores. Corroborando com tal ideia, podemos dizer que a relação humano-plantas parece ser uma necessidade basal para a humanidade, não apenas por questões materiais e de subsistência, mas também pelo papel transcendental desses seres. Essa relação é fundamentada em milhões de anos de história evolutiva e cultural, e, frequentemente, as árvores são um forte canal de conexões com o mundo mais-que-humano (Sheldrake 2018). Por isso, em muitas tradições as árvores ganham uma conotação sagrada. As árvores são arquétipos universais presentes em todas as mitologias e religiões proto-históricas, deixando memórias que sobrevivem no imaginário coletivo ainda hoje (Pontes 1998). É interessante notar também que, comumente, diferentes culturas percebem em determinadas espécies um valor religioso. Apenas a título de exemplo, podemos citar a conotação religiosa das Cerejeiras no Japão e dos Carvalhos para as tradições druídicas e celtas da Europa pré-cristã (Sheldrake 2018); (Sponsel 2012).

Voltando a uma análise mais generalizada sobre o significado simbólico das árvores em diferentes culturas, é necessário destacar um dos simbolismos mais comuns desses seres: a analogia das árvores ao funcionamento do *cosmos*. Esta percepção está essencialmente vinculada ao fato das árvores remeterem à renovação rítmica da vida por conta de seus próprios ciclos. Há, em muitas tradições, uma correlação direta em que as grandes árvores representam o *cosmos*: a árvore expressa simbolicamente a capacidade infinita de se regenerar. Por isso, para além das noções de regeneração e renovação, o valor espiritual das árvores muitas vezes também se associa à origem da vida. A partir de uma perspectiva religiosa, a ideia de regeneração faz com que as árvores também



sejam vinculadas à juventude, à saúde, à imortalidade e à sapiência. Nesse sentido, a árvore funciona como uma lembrança de que a vida vem de algum lugar que não esse mundo e vai-se para o além (Eliade, 2021).

Para além da questão do funcionamento do *cosmos*, as árvores também estão diretamente vinculadas a uma imagem cosmológica amplamente difundida, a do *Axis Mundi*, os pilares do mundo ou pilares cósmicos que sustentam o céu e abrem caminho para o mundo dos deuses. Tal narrativa de um eixo central que conecta mundos está presente nas tradições celtas, entre os romanos, assim como na Índia Antiga, nas Ilhas Canárias e em etnias de onde hoje se encontram os Estados do Canadá e da Indonésia. De maneira mais situada geograficamente, mas guardando sentido similar, podemos exemplificar a Yggdrasil, da mitologia germânica, as Árvores da Vida (Mesopotâmia), da Imortalidade (Ásia e Antigo Testamento), da Juventude (Mesopotâmia, Índia e Irã) (Eliade, 2021).

Reunindo tais ideias, trazemos a síntese de Pontes (1998, p. 200), quando afirma que "[...] a Árvore Cósmica era vista como constituindo o pilar central, o eixo em torno do qual o universo se organizava: nela coexistiam o físico e o metafísico, o natural e o sobrenatural, o humano e o divino". A partir da mitologia e da transmissão desses conhecimentos, as árvores se constituem como elementos interpretativos da vida que favorecem a relação entre a sociedade e o sagrado, relacionando a interpretação espiritual do mundo às formas terrenas de viver. Assim, funcionam como mecanismos cosmológicos de mediação entre o sagrado e aspectos práticos da sociedade (Azevedo 2015).

A partir desse conhecimento acumulado em tantas tradições variadas é possível correlacionar estas visões espirituais das árvores com narrativas científicas mais criativas. Suas raízes estão fincadas no chão, ligadas à rica fauna edáfica e comunicam-se com as demais plantas através da rede de fungos micorrízicos (Sheldrake 2018). Assim, o processo de fotossíntese e o transporte da seiva vegetal podem ser associados a este caráter verticalizado das árvores, que permite uma ponte entre o que vem do céu e o que está na Terra. Da Terra vêm a água e os nutrientes, do céu, a energia do sol - invisível -, gerando a vida em forma física através da energia química orgânica (Azevedo 2015). Nesse sentido, as árvores podem ser percebidas como pontes que conectam o céu à Terra também na ciência tradicional. Parece que para isso basta um esforço de buscar os encantos já presentes nessas narrativas. Ainda reforçando narrativas científicas mais encantadas e que olham para o ambiente de maneira mais atenta às relações estabelecidas, podemos dizer que são seres generosos, suprimindo as necessidades dos outros seres com suas folhas, flores, frutas, sombras, raízes, madeiras, fragrâncias, cascas e seiva. Assim, apenas um grande indivíduo arbóreo pode abrigar inúmeras outras espécies, como lianas, epífitas, musgos e fungos. Além disso, pode ser o lar ou a passagem de até centenas de animais, de milhões de micro-organismos e ainda alterar o microclima (Sponsel 2012).

Voltando ao valor simbólico de árvores, agora é válido nos concentrar no debate acerca das figueiras (árvores do gênero *Ficus*). O foco nesse gênero se deve essencialmente à singularidade dele no que tange à religiosidade, já que lhe são atribuídos diversos aspectos simbólicos religiosos por vários povos ao redor do mundo (Sponsel 2012). Muitas espécies de figueira acompanham a história da humanidade desde tempos imemoriais, figurando em civilizações antigas como as da Mesopotâmia, os indianos, os egípcios, gregos, romanos e judeus, sempre relacionadas à valores culturais e religiosos. Na Índia, por exemplo, a *Ficus Religiosa* é sagrada, pois foi sob ela que Sidarta Gautama Buda se iluminou. Na verdade, além dele, outros Budas se iluminaram debaixo de figueiras e todos os budas se iluminaram sob alguma árvore (Azevedo 2015). Com isso, nesta região do globo, a árvore é considerada um símbolo de boa sorte, prosperidade, felicidade e longevidade. Antes mesmo da tradição Budista esta espécie já era venerada na Índia. Na tradição védica é associada à divindade Vishnu, responsável por sustentar o universo ao lado de Brahma e Shiva. Segundo o mesmo autor,



podemos citar também a importância religiosa de uma outra espécie, a *Ficus carica* (o figo comestível). A árvore figura na Sura 95 do Corão, quando Maomé jura pelo figo (Azevedo 2015).

No Egito, há registros do plantio da *Ficus sycomorus* datando de aproximadamente 3.000 anos antes de Cristo. Nesta tradição, a árvore era utilizada para a confecção dos sarcófagos dos faraós por ser relacionada à Deusa-Árvore *Nbt*. A mesma espécie era sagrada também na Grécia Antiga. Seus frutos eram fundamentais para as festas de celebração do Deus da Fertilidade, Baco, que teria se apaixonado pela ninfa *Syke* (Figo em Grego). Por fim, para os Romanos uma outra espécie do gênero *Ficus* é considerada como sagrada, pois foi sob uma *Ficus Ruminalis* que os irmãos Rômulo e Remo foram amamentados por uma loba. Por conta desse mito, as árvores desta espécie são relacionadas à Rumina, a Deusa da Amamentação e Fertilidade (Azevedo 2015).

Para finalizar a discussão sobre as figueiras, para os cristãos, estas árvores representam a Casa do Senhor no mundo natural, significando a morada do sagrado no mundo material (Azevedo 2015). A importância dessas árvores pode ser notada pelo número de referência à elas que podemos encontrar na Bíblia. No total, são 56 passagens, sendo 40 no Velho Testamento e 16 no Novo Testamento (Svorc 2007).

Em uma perspectiva religiosa ou espiritualizada, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica, ou seja, que permite uma interpretação espiritual do funcionamento do *cosmos*. Com isso, por exemplo, as pedras e árvores percebidas como sagradas não são adoradas meramente por conta de sua expressão material/física, havendo uma camada simbólica que revela algo que não é apenas árvore ou pedra, mas uma expressão do sagrado. Assim, para quem estas árvores e pedras se revelam sagradas, a realidade imediata/física é transformada em realidade sobrenatural (Eliade 2021, p.18). Ou seja, para quem assume uma vida espiritual a partir do contato com a dimensão sobrenatural dos elementos da natureza, é estabelecida uma relação de outra qualidade, capaz de conectar material e imaterial, físico e sobrenatural, ou profano e sagrado. A partir disso, comumente estes elementos passam a ser vistos como dotados de espíritos, ou, como vem sendo conceituado mais recentemente, como pessoas não-humanas (Harvey 2014), sendo estas perspectivas chamadas de animistas.

3. Reativar o animismo: uma maneira de reconfigurar a mente em relação à natureza

Originalmente, o termo animismo deriva do latim *Anima*, relacionado a espírito, alma, ou força viva (Sponsel 2012). A primeira concepção de animismo foi elaborada por E. Tylor, ainda no século XIX. Este autor descreveu o animismo como uma maneira primitiva de crença que teria dado origem às demais tradições religiosas. Para ele, referia-se a sociedades que percebiam os elementos da natureza como dotados de espírito ou alma e, por isso, foram consideradas como primitivas em relação ao ocidente. No entanto, esta concepção foi utilizada de maneira a diminuir estas tradições, percebendo-as como atrasadas e por isso, mais tarde este pensamento foi acusado de compor o conjunto de ideias do evolucionismo cultural (Harvey 2014). Entretanto, não foi por isso que o termo deixou de ser repensado. Recentemente tem-se buscando interpretações que não coloquem o animismo dentro de uma lógica do evolucionismo cultural.

Recentemente, Hogan (2014) trata *anima* como a força animadora da vida, o sopro ou fogo do Ser que a tudo dá movimento. Alinhado a esta perspectiva, Harvey (2006) re-conceitua os animistas como povos que reconhecem que o mundo é repleto de pessoas, e que apenas algumas delas são humanas. Nesse sentido, a vida sempre é constituída a partir das relações com os outros. Esta concepção pode ser percebida quando White (1967) afirma que para o mundo pré-cristão toda árvore, nascente, ou córrego tem seu próprio guardião e, por isso, antes de derrubar árvores, minerar pedreiras ou represar um riacho, havia uma relação entre a população que desejava fazer isto e o guardião dessas árvores, pedreiras ou riachos. No entanto, não é apenas no mundo pré-cristão que isso vigorava. A despeito do perverso processo colonial ainda em curso, estas maneiras de ver o mundo e a natureza não morreram, ao contrário, no momento atual parecem ganhar força. É verdade, tentaram



catequizar esses povos, tentaram tirar a *anima* da natureza, mas houve resistência e ainda hoje podemos encontrar muitos povos e tradições que tem um olhar animista para o mundo. Uma das maiores lideranças indígenas atuais no Brasil, Ailton Krenak, traz em seu livro "Ideias para adiar o fim do mundo" alguns respiros de esperança nesse sentido. Na obra, ele cita uma senhora Hopi que conversa com uma rocha que é sua irmã. Exemplifica também diversos povos que vivem nos Andes e percebem relações familiares entre montanhas, existindo montanha-mãe, montanha-pai, montanha-filha, em que elas, as montanhas, trocam afeto e que eles, os povos, fazem festas e oferecem presentes à elas, assim como recebem presentes delas. De maneira similar, faz o relato de seu próprio povo, Krenak, que considera o rio Doce - para eles Watu, - como avô.

A potência dessas narrativas trazidas por Krenak mostram o caráter relacional do pensamento animista. Para esses povos, os rios, montanhas e rochas para além de pessoas, são nossos parentes e, em alguns casos, nossos ancestrais. Aqui se faz fundamental dizer que esta relação não é apenas uma representação, mas há uma dimensão material nessa maneira parental de se relacionar. Ou seja, no caso dos Krenak, o rio é o avô do povo e não meramente uma representação metafórica. Além disso, não apenas há a concepção de que estes elementos são pessoas não humanas, mas, por outro lado - e de mesma potência - ao fazer isso, a ética e as práticas destes grupos não separam os seres humanos da natureza (Berkes 2001). Na ciência, o animismo tem como essência de sua definição a relação interpessoal entre seres humanos e não-humanos. No entanto, como destaca Hogan (2014), esta é apenas mais uma maneira de separar um nós - seres científicos, ocidentais, separados de natureza - e um outro-que-não-nós (que chamamos de animistas). Para a autora, estes povos reconhecem esta maneira de lidar com o mundo não como animismo, mas como tradição.

Assim, a tão delimitada fronteira - apesar de ilusória - entre cultura e natureza presente na sociedade moderna, para estes povos não existe, ou se existe, é muito mais porosa e, perante a crise ecológica que enfrentamos, temos muito a aprender com eles. Hogan (2014) defende a ampliação do pensamento animista e que a sociedade ocidental se inspire nele como uma maneira de *re-mind*. A palavra, em inglês significa lembrar. Por si só este significado já seria potente como uma maneira de memorar as sabedorias dos povos ancestrais animistas. Mas, a palavra ganha outro significado e com ainda mais potência quando é utilizada com o hífen, já que colocada dessa maneira, também significa repensar; uma regeneração do pensamento ocidental a partir de uma re-mentalização do nosso pensamento sobre a natureza. Ou seja, *re-mind* nos permite não só resgatar algo do passado, mas ressystematizar toda a forma moderna ocidental de perceber/conceber a natureza a partir do resgate da lógica por trás do pensamento animista e, assim, influenciar estruturalmente a necessária transformação do pensamento ocidental para uma relação mais sacralizada e, conseqüentemente, integrada ao que chamamos de natureza. Por isso, não é uma lembrança de um passado que não afeta o presente, mas, ao contrário, é um caminho de transformar as estruturas do pensamento ocidental, de reprogramar a maneira como concebemos e nos relacionamos com a natureza. Dentro desta lógica, Isabelle Stengers (2017) também propõe uma radical transformação na maneira de nos relacionar - não apenas com a natureza - quando também trata de animismo em seu texto "Reativar o animismo" (*Reclaim Animism*).

Re-mind ou *reclaim* o animismo nos permite olhar para o ambiente como uma teia de relacionalidade composta de agências humanas, não-humanas e mais-que-humanas. Com isso, o animismo pode ser um posicionamento a serviço da recuperação desses agenciamentos, assim como uma maneira de fazer pontes entre seres, já que tem o poder de nos afetar, produzindo pensamento e sentimento (Stengers 2017). Por isso, como nos atenta Morris Berman (apud. Hogan 2014, p. 22), se um dia foi heresia considerar a terra e o universo como vivos, hoje nos parece uma necessidade. E, de acordo com este pensamento, o animismo não precisa ser romântico, transcendente ou esotérico, mas, pode ser também prático e pragmático na maneira pela qual as pessoas lidam com suas necessidades diárias (Harvey 2014, p. 3). A partir de tais pensamentos renovados sobre



o que Tylor um dia interpretou como uma maneira primitiva de conceber a vida, o novo animismo desafia dualidades conceituais incrustadas no pensamento ocidental como objeto/sujeito, coisa/pessoa, inanimado/animado, animal/humano, natureza/cultura, natural/sobrenatural, corpo/mente e vida/morte (Harvey 2006, p. 206, 207 apud. Sponsel 2012, p. 39). Para além da questão conceitual, superar estas dualidades se apresenta como um grande desafio atual, pois elas se manifestam materialmente nas interações sociedade-natureza e são parte da causa da crise ecológica atual.

A fim de reforçar a ideia de que o pensamento animista pode ter um cunho bastante prático, traremos a seguir alguns exemplos de como esta maneira de ver o mundo pode colaborar para a conservação dos ecossistemas, e até para o aumento da biodiversidade. Para alguns povos tradicionais/locais, a relação entre conhecimento-prática-crença leva a um profundo vínculo com os seus territórios a partir da experiência cotidiana dada entre pessoas e a Terra (Berkes 2001). Dessa maneira, podem ajudar na elaboração de atitudes práticas que colaborem para a conservação da sociobiodiversidade e por comporem a tradição local, estas práticas já contam com respaldo local.

De acordo com Berkes (2001), dentre algumas das práticas de manejo mais comuns e que levam a uma conservação da biodiversidade estão: a proteção total a uma comunidade biológica ou habitat; a proteção total a algumas espécies chave; a proteção de indivíduos em momentos específicos da vida (como jovens, adultos de grande porte e/ou animais gestantes); e a supervisão de uso de recursos por parte de lideranças locais. Mas, para além dessas práticas acima citadas, existem casos interessantes em que a população não apenas conserva espécies ou habitats, mas responde a transformações do funcionamento dos ecossistemas, havendo, nesses casos, uma mudança de práticas e hábitos. Algumas dessas respostas práticas à mudanças ambientais são, por exemplo, o manejo associado de espécies múltiplas, a rotação de recursos e o manejo de sucessão ecológica. Nesses casos, é interessante notar que a aplicabilidade e credibilidade destas práticas estão relacionadas aos mecanismos sociais destes grupos, que incluem adaptações entre as gerações, acúmulo e transmissão de conhecimentos e uso de instituições e regras locais para regulação do uso, muitas vezes embasadas em tradições religiosas ou espirituais.

Poderíamos dar prosseguimento a esta discussão, enfatizando como estes povos tem um pensamento ecológico que leva em conta ideias similares ao conceito de ecossistema. Mas, de maneira mais sucinta, levantaremos alguns exemplos de manejo que envolvem árvores e sua dimensão religiosa. Para Sponsel (2012), muitas vezes árvores sagradas são respeitadas e protegidas e, protegendo grandes indivíduos arbóreos, ajuda-se a conservar outras espécies e uma miríade de relações simbióticas, além de microclimas, microambientes e recursos pedológicos e hidrológicos. Assim, a conservação vinculada às árvores sagradas espalhadas no globo e ao longo do tempo é considerável. Como exemplo, o mesmo autor cita a Tailândia, em que há mais 100.000 locais - entre vilas e templos - e muitos deles são associados a árvores, bosques ou florestas consideradas sagradas sendo, por isso, respeitadas e protegidas. Para além da Tailândia, podemos citar também o caso indiano, em que Figueiras, por serem associadas a boa sorte em duas grandes religiões, são plantadas nas proximidades das casas, sendo o seu corte mau visto (Azevedo 2015).

Seguindo com as figueiras, é possível citar exemplos também de casos na América Latina. No caso das Figueiras da Mata Atlântica, no sudeste brasileiro, os arquétipos religiosos vinculados tanto às tradições cristãs, quanto às tradições afro-brasileiras muito provavelmente levaram à conservação de grandes indivíduos deste gênero. Esta hipótese ganha força, pois mesmo em meio a áreas anteriormente desmatadas para a ocupação de roças, grandes indivíduos de *figus* foram encontrados, havendo, portanto, um corte seletivo de certas espécies da floresta enquanto outras, como a figueira, são poupadas (Svorc 2007). Assim, mais uma vez fica evidente que questões de cunho espiritual influenciaram práticas dessas populações e, por isso, não assumem apenas



importância religiosa, mas ecológica também ao contribuir com a conservação de grandes indivíduos do gênero *Ficus*, que, por sua vez, colabora para a regeneração das florestas por servir como pontos de nucleação da regeneração natural (Oliveira 2007; Oliveira & Solórzano 2014; Solórzano et al. 2012).

No entanto, se a importância ecológica e espiritual dessas árvores não é suficiente para convencer os tomadores de decisão a respeito de suas importâncias, é possível estimar um valor econômico para árvores ancestrais. M. Das, da universidade de Calcutá, calcula que uma árvore de 50 anos, de modo geral, pode prover em serviços ecossistêmicos um total de \$193.250 (Sponsel 2012).

4. A dicotomia está presente no Modelo moderno-ocidental de conservação da natureza

Apesar de todos os pontos explanados acima, na cultura ocidental, em quase nenhum caso o valor simbólico religioso de elementos naturais e a relação das populações espiritualizadas com espaços onde se situam estes elementos percebidos como sagrado foi levado em conta como uma potente estratégia de conservação da biodiversidade. Na verdade, o que se nota é uma estigmatização e até uma criminalização não só do uso religioso, mas também da presença de populações tradicionais/locais como um todo dentro de áreas naturais protegidas. Assim, descarta-se a oportunidade de considerar a enorme gama de conhecimentos e práticas destas populações com seus territórios como um sistema ancestral de áreas protegidas por motivos religiosos (Sponsel 2012). Uma perspectiva mais atenciosa a estas práticas e conhecimentos poderia colaborar no aumento da credibilidade das áreas protegidas perante as populações religiosas (Berkes 2001), e ainda olhar a conservação da biodiversidade e da diversidade cultural e religiosa de maneira mais integrada.

Para entender a estigmatização e criminalização dessas populações e de suas práticas é necessário fazer uma breve síntese do processo de dicotomização entre sociedade e natureza e de dessacralização da natureza que levaram à concepção moderna-ocidental de natureza e influenciaram e ainda influenciam radicalmente a lógica vigente nas áreas naturais protegidas. No entanto, por uma questão cronológica, antes de falar sobre o advento da modernidade, cabe destacar que a Igreja Católica, ao destruir o animismo pagão europeu, já influenciou no processo que tornou possível a exploração da natureza por conta da dessacralização indiferença aos elementos naturais (White 1967). Se assim aconteceu na Europa, com a expansão do cristianismo católico, não foi diferente com a colonização do Novo Mundo. A catequização das populações locais foi uma das principais estratégias de domínio e colaborou para a repressão de outras formas de ser e se relacionar com a natureza, ainda que sempre tenha havido e ainda haja resistência.

Segundo Latour (2019) a sociedade moderna é marcada pela separação entre os fenômenos considerados naturais e os fenômenos percebidos como sociais. Na análise de outros autores, essa separação leva a uma percepção de natureza enquanto recurso, numa postura utilitarista dos elementos naturais (Moreira 2006); (Capra 2006). Segundo Moreira, a Revolução Científica do século XVII é responsável pela percepção de uma natureza fragmentada, formada pela soma de corpos de extensão definidos e animados pelo movimento mecânico. Esta lógica é fortemente influenciada pela filosofia de Descartes, que tem como lema a frase “Penso logo existo” e traz à ciência moderna uma ênfase total na racionalidade, deixando de lado a intuição, a emoção e sensação e a parcela espiritual/mitológica da explicação natureza.

De acordo com o mesmo autor (Moreira 2006), a rápida evolução da ciência moderna está relacionada, desde o Renascimento, com o projeto de construção técnica do capitalismo. Assim, há “[...] a criação de um conceito técnico de natureza com valor prático de uso industrial. Razão por que desde o começo a natureza adquire a cara da máquina e a ciência a da tecnologia mecânica” (Moreira 2006, p. 19). Dessa maneira, a partir da Revolução Científica do século XVII, a natureza se tornou inanimada e esvaziada de propósito em si mesma. Por isso, o sistema solar, os planetas, animais e plantas são vistos como mecanismos inconscientes regidos por



forças físicas e químicas (Sheldrake 2018). Uma natureza mecânica, percebida como recurso, pode ser fragmentada, desmontada e reorganizada e deve ser dominada e explorada.

Este momento de priorização absoluta da racionalidade levou, como consequência, à uma percepção dessacralizada da natureza. Ou seja, de acordo com Moreira (2006) a natureza é esvaziada de espírito. Para compreender essa relação entre dessacralização, mecanização e racionalização, G. Bateson aprofundou esta análise colocando que a percepção dualista cartesiana, que separa mente e matéria, embasa também a separação homem-ambiente (Berkes 2001). Nesse sentido, ao retirar mente e consciência da matéria, a natureza se resume apenas ao material, excluindo qualquer dimensão metafísica ou sobrenatural dela. Assim, há o afastamento de uma percepção religiosa ou espiritual da natureza, e a partir de então, os domínios da ciência e da espiritualidade/religião são separados. A ciência tem em seu alcance todo o mundo natural, material, físico, enquanto a religião deve tratar apenas de aspectos morais e espirituais da alma humana. Por conta disso, a dimensão da dessacralização da natureza se fez fundamental (e continua fazendo) para a maneira moderna de conceber e se relacionar com a natureza, uma vez que permite explorar sem que haja um vínculo espiritual e existencial com os elementos naturais e também porque, nesse momento, ter uma relação sacralizada era visto como algo "primitivo", contrário ao racionalismo, absoluto no período.

É derivado dessa lógica que surgem, já no final do século XIX, as primeiras propostas de áreas naturais protegidas, nos EUA, influenciando fortemente as políticas conservacionistas brasileiras até os dias de hoje (Diegues 1996, Morais, 2015). Estas propostas se baseiam no conceito de *wilderness*, ou seja, uma noção de uma natureza intocada, anterior a qualquer interferência humana (Cronon 1996; Diegues 1996). No entanto, para estes autores, o próprio conceito é resultado da civilização ocidental, que acaba por manter a dicotomização entre sociedade e natureza ao supor que existe uma natureza pristina. Segundo Cronon (1996), o modelo de Parques Nacionais é um produto voltado para uma população urbana, e acrescentamos, em sua maioria, branca, que consome estes espaços quase como um espetáculo fictício do que supostamente seria a natureza virgem e livre das mazelas humanas. Com poesia e perspicácia, Krenak (2019, p. 19) sintetiza tal crítica afirmando que este modelo “[...] começa como parque e termina como *parking*”.

Com a adoção deste modelo pelo Estado, há uma imposição de uma ideia moderna de natureza sobre as cosmovisões de outras populações, que desde de a implementação desta lógica de conservação vêm sendo expulsas de seus territórios ancestrais, uma vez que são percebidas como elementos exógenos à natureza e potencialmente danosas ao meio ambiente apenas por estarem ali (Diegues 1996); (Fernandes-Pinto 2018). Há, portanto, uma descredibilização das práticas e saberes tradicionais/locais acima descritos, sendo justificado pela maneira não científica e não racional delas lidarem com o meio natural. Latour (2019) afirma ser uma maneira pré-moderna, uma vez que não separa sociedade e natureza, havendo uma separação entre nós (modernos) e os Outros (pré-modernos). Com isso, podemos afirmar que há uma perpetuação de uma lógica presente no darwinismo social, no sentido que impõe uma maneira moderna de conceber e lidar com a natureza como algo mais "evoluído" e mais próximo de uma interpretação "verdadeira" sobre o funcionamento do *cosmos*. Ilusão. Afinal, como o título do livro de Latour (2019) nos atenta, “Jamais Fomos Modernos”, já que, apesar das tentativas, não é possível nos separar da natureza e nos descolar da Terra. A cada dia que passa essa abstrata separação entre sociedade e natureza se mostra mais delirante e a reativação de perspectivas de naturezas-culturas mais integradas nos parece mais urgente.

Corroborando com a afirmativa acima, historicamente, a gestão de áreas protegidas são fundamentalmente pautadas em conhecimentos técnico-científicos oriundos das Ciências Naturais e, assim, contribuem para uma natureza destituída de sua face social, portanto, não apenas desumanizada, mas também esvaziada de seu aspecto sagrado e simbólico (Verschuuren 2010); (Fernandes-Pinto 2017). Assim, a invenção de uma ideia de



natureza profana, do *Cosmos* dessacralizado, apesar de recente, rapidamente fez com que a sociedade moderna sentisse (e ainda sinta) uma enorme dificuldade em reencontrar as dimensões existenciais das sociedades religiosas antigas (Eliade 2021). Com isso, paradoxalmente, a discussão sobre uso sagrado de áreas naturais não surge como estratégia de conservação, mas, ao contrário, emerge a partir dos conflitos gerados a partir das políticas públicas preservacionistas incidindo sobre territórios de povos tradicionais e percebendo o uso ritual desses espaços como algo maléfico à natureza (Fernandes-Pinto 2017)

No entanto, é curioso notar que estas populações viviam nestes espaços há gerações e, até a chegada dos parques, não haviam "destruído" nada. Pelo contrário, há estudos que enfatizam que estes povos podem ter não apenas conservado a biodiversidade do local, mas também colaborado para seu aumento (Erikson 2006); (Hecht 2016); (Toledo & Barrera-Bassols 2015). Denominada de abordagem biocultural, esta é uma perspectiva que vem ganhando força dentro do campo das humanidades ambientais. Para os pensadores dessa linha com a qual concordamos, a diversidade biológica e a diversidade cultural estão intrinsecamente ligadas (Ise 2006 apud. Verschuuren 2010).

5. Sítios Naturais Sagrados (SNS): um caminho para políticas públicas de conservação mais integradas

Por tudo que vimos até agora, precisamos de novos discursos e práticas de conservação. Nos parece que um olhar mais atento e integrado à interação entre cultura e natureza pode oferecer bons caminhos para novas abordagens. Para além dos motivos simbólicos já explanados acima, há uma significativa sobreposição de áreas com expressivos valores culturais e religiosos, com localidades de rica biodiversidade e ainda, com áreas naturais protegidas (Verschuuren 2010). Com isso, este debate sobre a inclusão ou exclusão das populações nessas áreas está no cerne do debate sobre a relação sociedade-natureza (Dudley *et al.*, 2014; Irving, 2010 apud. Fernandes-Pinto 2017). Nas últimas décadas, vêm surgindo, na academia, uma forte discussão sobre áreas consideradas sagradas e a conservação delas. Como maneira de reunir o debate acerca do tema em torno de uma noção, se propôs o termo *Sacred Natural Sites* (SNS), que em português foi traduzido para Sítios Naturais Sagrados. As publicações internacionais que utilizam este nome vêm crescendo bastante nas últimas duas décadas, apesar de serem ainda tímidas no Brasil (Fernandes-Pinto & Irving 2018).

A discussão sobre os sítios naturais protegidos sagrados em áreas naturais se destaca como uma problemática inovadora, atual, porém polêmica, complexa e desafiadora (Fernandes-Pinto 2017). O assunto ganha destaque também, pois é uma maneira mais integrada de pensar a relação sociedade-natureza, já que relaciona uso religioso e conservação e, assim, pode proteger tanto as culturas religiosas, quanto as áreas sagradas usadas ritualmente por estes grupos culturais (Verschuuren *et al.*, 2010).

Em sua definição mais geral e básica, os Sítios Naturais Sagrados são caracterizados como "áreas de terra ou de água como um significado espiritual especial para povos e comunidades (Ovideo & Jeanrenaud 2007 apud. Verschuuren 2010, p. 1). Estes locais são percebidos como sagrados por conta de alguma característica natural (não construída), apresentam grande variedade de feições morfológicas, existindo desde tempos pré-históricos até os dias de hoje e ocorrem em diversos contextos geográficos e culturais (Fernandes-Pinto & Irving 2018). Dentre alguns exemplos famosos podemos citar o Stonehenge, os vários Montes Sinais espalhados pelo mundo, Machu Picchu e o Rio Ganges. As áreas naturais sagradas, que podem ser consideradas como Sítios Naturais Sagrados, são um fenômeno cultural universal, que podem ser encontrados em todos os continentes e, provavelmente, em todos os países do mundo (Fernandes-Pinto 2017). E, sendo assim, ao saber que o Brasil conjuga uma das maiores biodiversidades do planeta, com uma expressiva pluralidade sociocultural,



é de se esperar que o país seja abundante em fenômenos que podem ser interpretados como Sítios Naturais Sagrados (Fernandes-Pinto & Irving 2018).

Ainda conceituando o termo, são locais de rituais, cultos e celebrações, sendo muitas vezes mantidos como ambientes naturais de diversas escalas - desde elementos como rochas, árvores, até áreas e paisagens inteiras. Além do próprio elemento natural percebido enquanto sagrado, em alguns casos estes locais contam com a presença de artefatos humanos, como pequenas imagens, cruzeiros, altares, ou até mesmo edificações maiores, como monumentos, mosteiros, igrejas e estátuas. Os significados simbólicos destes locais variam de acordo com as tradições e podem incluir mitos, lendas, fatos históricos, a presença de divindades e espíritos ancestrais. Por isso, são percebidos como locais de inspiração, revelação, reverência, cura e comunhão com a natureza, sendo, muitas vezes, visitados em ocasiões especiais recebendo cerimônias e rituais, que vão desde práticas coletivas de peregrinações e procissões, passando por meditações, orações, até a simples contemplação do local (Fernandes-Pinto 2017).

Portanto, são locais que englobam "[...] as complexas, intangíveis e espirituais relações entre as pessoas e nossa teia de vida originária." (Verschuuren *et al*, 2010, p. 1), sendo de suma importância para a sobrevivência e a saúde de identidades culturais que dependem intensamente do vínculo das populações com seus territórios (Verschuuren; Mallarach; Oviedo 2007 apud. Fernandes-Pinto 2017). Nessa perspectiva, não é possível a separação dos aspectos naturais destes locais aos conhecimentos e práticas culturais ali dadas. Estes componentes são indissociáveis já que a riqueza se dá justamente neste encontro ambiente-população humana espiritualizada. Com isso, torna-se urgente e fundamental a criação e disseminação de estratégias de proteção de locais naturais sagrados e os conhecimentos e práticas a eles associados. Para isso não basta a ocorrência destas áreas nem o estudo acadêmico que as levanta, se faz necessária a articulação destas ideias com políticas públicas que integrem as noções de diversidade natural e cultural no território (Thorley & Gunn 2007 apud. Fernandes-Pinto 2017).

Aqui, mais uma vez é importante destacar que nem todo o uso religioso é benéfico à conservação da biodiversidade, podendo também causar impactos negativos. Muitas vezes existe uma diferença entre o ideal de um grupo religioso e o real em relação à suas crenças e práticas (Berkes 2001) e, assim, Tucker & Grim (2017) nos alertam que não basta o direcionamento ético e moral, estes devem ser seguidos por práticas rituais ambientalmente responsáveis.

Apesar disso, estamos convictos que o uso religioso pode ser uma maneira eficiente de criar a sensação de pertencimento e co-responsabilização dos grupos espiritualizados pelas áreas por eles usadas em rituais. Isso porque, o uso ritual não apenas cria embasamento ético para práticas mais responsáveis ecologicamente (Verschuuren 2010), como também têm o poder de usar símbolos culturais emocionalmente poderosos para ajudar a manter uma noção de respeito sagrado (Berkes 2001).

Por tudo até então discutido, para que possamos conciliar uso religioso e conservação, se faz fundamental que hoje haja um reencantamento das áreas protegidas. Assim, é essencial que isso se dê a partir do reconhecimento, da recuperação e da valorização de suas dimensões sagradas, que ainda permanecem vivas nas crenças, práticas e conhecimentos de diversos grupos culturais que se relacionam com estes espaços, apesar de muitas vezes serem desconhecidas, negligenciadas e até negadas nas estratégias de gestão pública de conservação até hoje vigentes. Superando esta estigmatização, podemos almejar compatibilizar os objetivos das áreas naturais protegidas com os direitos, interesses e demandas das populações locais, ao valorizar sua dimensão sociocultural e integrar seus conhecimentos às estratégias de manejo e conservação (Phillips 2002, 2003 apud. Fernandes-Pinto 2017).



Os SNS podem servir como uma forma de conectar de maneira profunda e significativa a humanidade com a Terra e com a natureza como um todo (Putney 2005 apud. Verschuuren 2010). Por fim, como nos atenta Rosendahl (2009), estas áreas podem servir como catalisadores de uma ética *ecoespiritual* na sociedade e concordamos com Fernandes-Pinto (2017), quando ela afirma que os sítios naturais sagrados são um elo fundamental entre diversidade biológica e cultural, tendo os valores espirituais como caminhos potencializadores para uma reconexão sociedade-natureza.

6. A Paisagem como Ferramenta de Análise: Desdobramentos do Aqui e do Além

A paisagem é um conceito polissêmico e não é de interesse apenas da geografia, podendo ser abordada também por outras áreas do conhecimento (Besse 2014). Para este trabalho serão costuradas ideias vindas das perspectivas da Geografia Histórica-Cultural, da História Ambiental, da Ecologia Histórica e da Geografia Humanista - com foco no simbolismo religioso - permitindo a articulação entre a dimensão material e simbólica da paisagem, ou, nas palavras de Besse (2014, p. 80), do visível e do oculto, do aqui e do além. Em sua dimensão material, a paisagem pode ser entendida enquanto herança (Besse 2014); (AB'Saber 2003); (Santos 2017). Já em sua dimensão simbólica, a paisagem é uma forma de ver (Cosgrove 2012). A partir de uma ligação interna do observador com o que está fora, é criada uma "impressão", que une todos os elementos a partir dos sentimentos causados como conjunto (Dardel 2015).

Inaugurando o debate sobre a dimensão material da paisagem, cabe destacar o trabalho de um influente geógrafo estadunidense do século XX. A partir da proximidade com os conhecimentos da Antropologia, Carl Sauer foi o primeiro na Geografia a inserir a dimensão cultural e histórica na paisagem, salientando o papel de transformação do humano sobre a Terra (Cosgrove 2012). Em sua obra denominada "*Agricultural Origins and Dispersal*" (Sauer 1952), ele destaca, por exemplo, como o uso do fogo e a domesticação de animais e plantas, enquanto técnicas, deixaram marcas na Terra. Já em "Morfologia da Paisagem" (SAUER, 2008), o autor traz uma importante contribuição ao afirmar que a paisagem geográfica é resultado do conjunto de formas naturais e culturais em uma determinada área. Cabe destacar também a orientação metodológica do autor destacando que só se é possível fazer Geografia Histórica com a vivência da paisagem, ou seja, indo a campo (SAUER, 1941). Sem dúvida, a partir de sua proposta, Carl Sauer estreia novas possibilidades de se pensar a relação entre sociedade e natureza a partir da paisagem enquanto forma visível.

Milton Santos (2017) e Aziz Ab'Saber (2003), dois dos mais importantes nomes da geografia brasileira, destacam a paisagem como herança. Aqui, para além de considerá-la como resultado de formas naturais e culturais, é incorporada uma dimensão histórica, uma vez que a paisagem como herança carrega as marcas de sucessivos processos dados ao longo do tempo. Como síntese dessa ideia, trazemos Santos (2017, p. 103), afirmando que a "[...]paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza". Dialogando com a passagem anterior, destacamos as palavras de Crumley - um dos principais nomes da Ecologia Histórica - que nos diz que a paisagem é um "produto" das "[...]relações dialéticas entre atos humanos e atos da natureza [...]" (Crumley, 1993, p. 14). Ao incluir a dialética com os atos da natureza, a autora nos alerta que o humano não inscreve a história sobre uma tábula rasa, mas sim partindo da relação com agência de elementos não humanos. Talvez um último ponto importante a ser destacado aqui é que, apesar de herança, a paisagem não é um produto acabado, já que as maneiras da sociedade lidar com a natureza e a própria agência da natureza é dinâmica. Nesse sentido, Dardel (2015) traz um ponto elucidativo e sintético, afirmando que a paisagem não é um círculo fechado, mas um desdobramento.



A partir dos pontos acima, que compreendem a paisagem enquanto o resultado da relação entre agência humana e não humana em sucessivos processos ao longo do tempo, é possível analisar as marcas deixadas na paisagem. Nesse sentido, Besse (2014) nos atenta para a possibilidade de ler a paisagem enquanto maneira de apreender a relação entre visível e invisível, de extrair formas de organização do espaço, perceber os processos dados e os símbolos culturais nela inscritos. Assim, concordamos com Donald Worster (1991), quando considera a paisagem um documento histórico passível de ser decifrado, nos permitindo contar a história, refletindo aspectos sociais, culturais e econômicos. De maneira similar, mas talvez mais atento aos elementos mais sensíveis e simbólicos, Dardel (2015) destaca o poder da geografia de exprimir, a partir das marcas inscritas na paisagem, a própria concepção do homem sobre o mundo, refletida em sua maneira de se encontrar e ordenar o espaço como indivíduo ou coletivo.

Dialogando com este último ponto do parágrafo acima, como nos atenta Besse sobre a paisagem, “[...] seu ser não se reduz à sua visibilidade” (Besse 2014, p. 64), ela vai além do que se vê. Ou seja, carrega em si uma camada simbólica e é, portanto, uma maneira de ver. Assim, “Múltiplas são as modalidades sob as quais a realidade geográfica conduz, através dos símbolos e de suas imagens, para além da matéria” (Dardel 2015, p.37). Dessa maneira, cada grupo cultural, ao se deparar com uma fisionomia específica, enxerga conteúdos diferentes. Está inscrito em cada paisagem uma série de símbolos e signos e, dependendo de quem a está analisando, diferentes aspectos culturais - no caso desta pesquisa, religiosos - serão percebidos. Portanto, é “[...] como um texto cultural, mas reconhece que os textos têm muitas dimensões, oferecendo a possibilidade de leituras diferentes simultâneas e igualmente válidas.” (Cosgrove 2012, p. 101). Ou seja, existem diferentes narrativas explicativas sobre o que é aquela paisagem, o que ela significa e do que pode ser enxergado nela. No caso da Serra da Estrela, a associação cultural feita entre elementos não humanos e elementos mais-que-humanos resulta em uma paisagem repleta de signos. A paisagem provoca a cada um uma maneira distinta de ver o mundo, algo que será notado nos capítulos que seguem, quando apresentarmos a discussão sobre os símbolos religiosos impregnados na mata da Serra da Estrela.

Os símbolos percebidos por determinado grupo nessa paisagem interferem na forma prática pela qual ele atua sobre ela. Portanto, quando cada grupo cultural lança um olhar distinto sobre a natureza, atribuindo aos elementos não humanos um universo próprio de significações, as atitudes deste grupo sobre a Terra são afetadas por esta maneira específica de ver (Besse 2014), resultando em marcas específicas de cada grupo na paisagem. Ou seja, a partir da relação entre os grupos religiosos e a mata da Serra da Estrela “[...] práticas são mantidas ou modificadas, decisões são tomadas, e ideias ganham forma; a paisagem retém a evidência física dessas atividades mentais[...].” (Crumley 1993, p. 14).

Por se tratar da relação religiosa com a mata, é interessante especificar um pouco mais a discussão da dimensão simbólica da paisagem e trazer as contribuições de Gil Filho (2009), quando o autor trata do que ele chamou de Paisagem Religiosa. Para o autor, estas são expressões imediatas das religiões e sua sucessão no mundo perceptual, uma vez que fornece os elementos simbólicos basais para a realização das práticas religiosas, ao mesmo tempo que expressa as marcas oriundas de tais práticas. Nesse sentido, esta tipologia específica de paisagem retém as intencionalidades das religiões em sua relação com o mundo, nesse caso, com a mata. É interessante notar também que há, na proposição de Gil Filho, o que fora comentado acima, ao mobilizar a ideia de Crumley. Ou seja, pode-se notar nas paisagens religiosas uma transição entre o perceptual, o representacional e o material através das marcas deixadas por práticas associadas a essas maneiras religiosas específicas de perceber e, conseqüentemente, lidar com o mundo. Em síntese, “[...]a paisagem religiosa é uma expressão de representações culturais de significados que testemunham a prática religiosa do homem e seu anseio de transcendência” (Gil Filho, 2009, p.3).



Por fim, a paisagem permite destacar uma relação viva entre populações humanas e a natureza que as cerca (Besse 2014, p. 82). A partir dessa ideia, concordamos com a proposição de Fernandez *et. al* (2021), que destaca a paisagem por eles estudados como uma paisagem-personagem, contando com a agência de atores não-humanos para a produção da história local. Além disso, propomos também a inclusão de agências mais-que-humanas, como a de divindades e entidades relacionadas à elementos naturais. Nesse sentido, considerar a paisagem como protagonista (Tsing 2019) nos permite realçar as forças que, relacionadas, mantêm vivos saberes, símbolos, outras formas de ser (n)a Terra. A paisagem enquanto totalidade de encontros possui agência e um poder de fazer lembrar “[...] que o homem se sinta e se saiba ligado à Terra como um ser chamado a se realizar em sua condição terrestre.” (Dardel 2015, 33).

As humanidades ambientais e ecologias espirituais podem usar essa base teórica e metodológica da Geografia para poder conectar a paisagem à uma narrativa não-declencionista. A paisagem é o campo de estudo da Geografia. Uma parte fundamental da prática científica do geógrafo se dá ao realizar o trabalho de campo e mergulhar na paisagem. Assim, é na paisagem que se materializa a conexão entre o visível (dimensão física da paisagem) e invisível (dimensão simbólica e personagens mais-que-humanos da paisagem). O pesquisador se torna mais um personagem nesta vasta teia de histórias ocultas que a paisagem retém. Aos poucos, como muitos povos e os nossos ancestrais, aprendemos a escutar a floresta e os personagens, ora tímidos, passam a narrar as suas histórias. No âmbito da ecologia espiritual, é no campo que é possível investigar as espécies sagradas, os vestígios ritualísticos e ter uma diálogo com os praticantes de diferentes espiritualidades na floresta. Na paisagem, é possível ler essa interação animista entre populações e elementos naturais. Entender como a paisagem é vista, interpretada, usada e narrada por diferentes grupos sociais e praticantes religiosos, só se faz através de muitas visitas e trabalhos de campo na floresta.

7. Considerações finais

É claro que o ser humano pode causar impactos negativos ao ambiente, basta olhar para atual crise ecológica, fortemente relacionada à maneira moderna-ocidental de perceber e se relacionar com a natureza. No entanto, é fundamental situar quais grupos humanos e quais pensamentos podem levar à práticas danosas aos ecossistemas em suas diversas escalas. Não faz sentido generalizar narrativas declencionistas, como se estas abrangessem para todos os grupos humanos. Afinal, o ser humano não é intrinsecamente degradante ao meio ambiente. A consideração de que o ser humano como algo necessariamente maléfico ao planeta parte de uma perspectiva dicotômica, pautada no pensamento moderno, que é alarmista e tende a nos levar a uma postura niilista e hedonista, causando também uma sensação de impotência, paralisia e medo.

Por isso, hoje é fundamental destacar outras narrativas de naturezas-culturas mais harmônicas e integradas como maneira de contar outras histórias que não a moderno-ocidental e pouco a pouco superá-la. Como diz Ailton Krenak (2019), é uma maneira de abrir paraquedas coloridos, contando histórias que nos permitem adiar o fim do mundo. A partir dessas histórias podemos lidar com a crise ecológica, ou com a intrusão de gaia - como prefere Isabelle Stengers (2017) - de maneira mais responsiva e responsável. Ou seja, a proposta não que apenas deixemos de contar histórias declencionistas, mas também narrar outras histórias em que naturezas-culturas espiritualizadas - e por isso encantadas - possam abrir novos-velhos caminhos possíveis. Caminhos estes que enalteçam encontros relacionais entre naturezas e culturas como forma de proliferar tanto a diversidade biológica, quanto a diversidade cultural (Erikson, 2006); (Hecht 2016); (Toledo & Barrera-Bassols 2008), (Verschuuren 2010)

Em uma perspectiva mais prática, defendemos que o uso religioso em Unidades de Conservação passe a ser menos estigmatizado, buscando uma aproximação entre a gestão e os praticantes religiosos destes espaços.



Mas, indo além, consideramos que a dessacralização da natureza - marcante da maneira moderna de concebê-la - é um dos mais graves problemas que nos leva à crise ecológica pela qual passamos e, para tentar superá-la, a ressacralização pode ser uma potente estratégia. A relação espiritual com a natureza permite um contato íntimo entre praticante e elementos naturais e, com isso, permite uma "singularização" dos espaços terrestre [que] os retira de sua banalidade, como uma redescoberta que revaloriza todas as aparências" (Dardel 2011, p.36)

Referências

- Ab'Saber, A. N. 2003. Os domínios de Natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas. 1a ed. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Azevedo, Vitor de. 2015. "Ewé Igbo: Árvores Sagradas Do Candomblé No Contexto Socioambiental." Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Becker, Egon. 2012. Social-ecological systems as epistemic objects. En *Human-nature interactions in the Anthropocene: Potentials of social-ecological systems analysis*, 37-59. Routledge
- Berkes, F 2001. Religious traditions and biodiversity. *Encyclopedia of Biodiversity*, v. 5, p. 109- 120
- Besse, Jean-Marc. 2011. Geografia e existência a partir da obra de Eric Dardel. En *O homem e a Terra*. São Paulo: Perspectiva.
- Bonnemaison, J. 2002. Viagem em torno do território. En: Corrêa, Roberto Lobato e Rosendhal, Zeny. (orgs). *Geografia cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: Editora Uerj.
- Brasil, Lucas Santa Cruz de Assis; Amadeo, Thomaz de la Rocque; Solórzano, Alexandro. 2020. O Ser humano não é um vírus: compreendendo o nosso papel no planeta terra para além da sua destruição. *Revista Ensaios de Geografia, Niterói*, vol. 5, nº 9, p. 112-117
- Capra, F. 2006. *O Ponto de Mutação*. trad. Álvaro Cabral; 26ª reimpressão; São Paulo: editora Cultrix
- Cosgrove, Denis. 2012. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. En *Geografia cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Cronon, William. 1996. The trouble with wilderness: or, getting back to the wrong nature. *Environmental history*, v. 1, n. 1, p. 7-28.
- Crumley, C. L. 1993. Historical Ecology: a multidimensional ecological orientation. In.: Crumley, C. L. (Eds). En. *Historical Ecology: cultural knowledge and changing landscapes*. Santa Fé: School of American Research Press.
- Davies, Janae et al. 2019. Anthropocene, capitalocene, plantationocene?: A manifesto for ecological justice in an age of global crises. *Geography Compass*, v. 13, n. 5: 1- 15
- Dardel, Eric. 2015. *O Homem e a Terra: Natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva.
- Diegues, Antonio Carlos. 1996. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: HUCITEC
- Eliade, Mircea. 2021. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Erickson, C. 2006. The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon. In: Balée, W; Erickson, C. (Orgs.). *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical lowlands*. New York: Columbia University Press, pp.235-278
- Fernandes-pinto, Erika. 2017. *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas*. Tese (Doutorado em Psicossociologia e Ecologia Social – UFRJ, 2017. Disponível em: <https://goo.gl/ZNCE11>



- Fernandes-Pinto, Erika e Irving, Marta De Azevedo. 2018. Entre Santos, Encantados e Orixás: uma jornada pela diversidade dos sítios naturais sagrados no Brasil. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 46, p. 37–60.
- Fernandez, Vicente Leal E., Gabriel Paes da Silva Sales, Ana Brasil Machado, and Alexandro Solórzano. 2021. Geografia Histórica Do Caminho Do Ouro Na Serra Da Estrela (RJ), Sudeste Do Brasil: Barreira, Fronteira e Permeabilidade. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) Revista de La Solcha*. Vol. 11. <https://doi.org/10.32991/2237-2717.2021v11i1.p51-81>.
- Guattari, Félix. 1990. *As três ecologias*. - São Paulo: Papirus Editora
- Gil Filho, S. F.; GIL, A. H. C. F. Geografia da Religião: Estudos da Paisagem Religiosa. En: VIII Encontro Nacional Da ANPEGE – ENANPEGE, CURITIBA: ANPEGE, 2009
- Haraway, Donna. 2016. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica*, v. 3, n. 5: 139-146
- Harvey, Graham. 2014. En. HARVEY, Graham (ED). *The handbook of contemporary animism*. 1-14. Routledge.
- Harvey, Graham. 2006. Animals, animists, and academics. *Zygon®*, v. 41, n. 1, p. 9-20.
- Hecht, Susanna. 2006. Domestication, Domesticated Landscapes, and tropical natures. In. HEISE, U. Christensen M. (Eds.) *Handbook of environmental humanities*, Routledge, NY.
- Heise, U.K., 2017. Introduction: planet, species, justice—and the stories we tell about them. En Ursula K. Heise, Jon Christensen and Michelle Niemann (Eds.) *The Routledge companion to the environmental humanities* (pp. 17-26). Routledge.
- Hogan, Linda. 2014 . We call it tradition. En Graham Harvey (Ed.), *The handbook of contemporary animism*, 17-26. Routledge.
- Krenak, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras.
- Latour, B. 2019. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.
- McNeil, J. R. 2010. The state of the field of environmental history. *Annual Review of Environment and Resources*, v. 35, p. 345-374.
- Morais, Marcelo Alonso. 2015. *Umbanda, Oxóssi e as florestas. Ideia Jurídica*. Rio de Janeiro
- Moreira, Ruy. 2006. *Para onde vai o pensamento geográfico? Por uma epistemologia Crítica*. São Paulo: Editora Contexto
- Oliveira, R. R. 2007. Mata Atlântica, paleoterritórios e história ambiental. *Ambiente & Sociedade*, v. 10, n. 2, p. 11-23.
- Oliveira, R.R. and Solórzano, A., 2014. Três hipóteses ligadas à dimensão humana da biodiversidade da Mata Atlântica. *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, 3(2), pp.80-95.
- Oppermann, S. and Iovino, S., 2016. Introduction: the environmental humanities and the challenges of the Anthropocene. In: Oppermann, S., & Iovino, S. (Eds.). *Environmental humanities: Voices from the anthropocene*. Rowman & Littlefield
- Pontes, M. R. 1998. A árvore: um arquétipo da verticalidade (contributo para o estudo simbólico da vegetação). *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, v. 15, p. 197-219
- Rosendahl, Zeny. 2009. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2ed. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Rua, João; Oliveira, Rogério Ribeiro de; Ferreira, Alvaro. 2007. *Paisagem, Espaço e Sustentabilidade: uma perspectiva multidimensional da geografia*. p. 7-32. Rio de Janeiro: Ed. PUC
- Santos, Milton. 2017. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp
- Sauer, Carl O. 1952. *Agricultural origins and dispersals*. The American Geographical Society.
- Sauer, Carl. 2008. The morphology of landscape. En: *The cultural geography reader*. Routledge, . p. 108-116.



- Sauer, Carl O. 1941. Foreword to historical geography. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 31, n. 1, p. 1-24.
- Sheldrake, Rupert. *Science and Spiritual Practices: Reconnecting through direct experience*. UK:Hachette.
- Solórzano, A., Guedes-Bruni, R.R. and Oliveira, R.R.D., 2012. Composição florística e estrutura de um trecho de floresta ombrófila densa atlântica com uso pretérito de produção de banana, no parque estadual da Pedra Branca, Rio de Janeiro, RJ. *Revista Árvore*, 36, pp.451-462.
- Sponsel, Leslie Elmer. 2012. *Spiritual ecology: a quiet revolution*. Santa Monica: ABC-CLIO.
- Stengers, Isabelle. 2017. Reativar o animismo. *Cadernos de leitura*, v. 62, p. 1-15.
- Stump, R. W. 2008. *The Geography of Religion – Faith, Place, and Space*. Lanham – Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc
- Svorc, Rita de Cássia de Paula. 2007. *Figueiras centenárias, história ambiental e estrutura da Mata Atlântica no município de Angra dos Reis, RJ*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
- Toledo, Víctor M.; Barrera-Bassols, Narciso. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria editorial
- Tsing, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- Tucker, Mary Evelyn e Grim, John. 2017. *The movement of religion and ecology*. En Jenkins, Willis; Tucker, M. E; Grim, J.(Org.). *Routledge handbook of religion and ecology*. [S.l.]: Routledge, 2016. p. 3–12. 281>.
- Verschuuren, Bas et al. 2010. *Introduction: Sacred natural sites: the foundations of conservation*. En *Sacred natural sites*. p. 1-13. Taylor and Francis.
- White Jr., Lynn. 1967. *The historical roots of our ecologic crisis*. *Science*, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207.
- Worster, D. 1991. *Para fazer história ambiental*. *Estudos Históricos*, v. 4, n. 8, p. 198-215.