

# CAPÍTULO 5

## OS VALORES CULTURAIS E ESPIRITUAIS NA GESTÃO DE ÁREAS PROTEGIDAS: ENFOQUES E OLHARES SOB A PERSPECTIVA AMBIENTAL

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/arq05>

*Isabela Barbosa Frederico*

# SUMÁRIO

Ao pensarmos na relação proposta pelo nosso título entre gestão de áreas protegidas, valores culturais e espirituais e a questão ambiental, colocamo-nos, a princípio, diante de uma reflexão elementar entre as fronteiras e o encontro das temáticas cultura e natureza. Para além de vieses estanques, propomos, neste capítulo, o alcance elementar entre ambas as instâncias por meio das subjetividades inerentes aos valores espirituais. Mas qual seria a conexão entre espiritualidade, cultura e natureza? Por que abordá-la faz sentido em uma sociedade ocidental que priorizou a ruptura com as crenças religiosas e místicas, durante o desenvolvimento de uma racionalidade científica e econômica? Abordar os valores culturais e espirituais no campo científico e no discurso ambiental é relevante e atual para a gestão de áreas protegidas? Essas e outras questões que, com facilidade, emergem da leitura de nosso título desenham o contexto no qual este capítulo foi construído e pensado. Todavia, estamos no desenvolvimento de uma pesquisa mais ampla e aprofundada,<sup>1</sup> que busca atender a esses questionamentos. Algumas contribuições teóricas e empíricas, contudo, já podem dar início à teia de reflexões a qual estamos nos propondo neste momento.

147

## Antecedentes da questão ambiental

O desenvolvimento de um discurso de participação cultural e local na gestão e no uso de áreas protegidas decorre de um debate mais amplo no âmbito das questões ambientais. Podemos destacar a década de 1960 como o grande marco para os debates ao redor desta temática e da percepção de uma crise em escala planetária. A questão ambiental nasce mundializada (CARVALHO, 2001), perpassando os países com diferentes abordagens, muitas delas vinculadas ao contexto histórico, político e social inerente às nações e aos povos do mundo. Por essa razão, configura-se como uma questão complexa e multivariada.

<sup>1</sup> Estamos desenvolvendo a pesquisa de doutorado interdisciplinar em Ambiente e Sociedade, com a temática “O papel da espiritualidade no turismo e na gestão de áreas protegidas: o caso da RPPN Santuário do Caraça/MG”, no Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (Nepam) da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Professor Pedro Paulo A. Funari. A pesquisa teve início em 2014 e está com a defesa pretendida para o ano de 2018.

Concebida, inicialmente, no meio científico<sup>2</sup> (LEIS e D'AMATO, 2005), a crítica ecológica é impulsionada pela publicação da obra “A primavera silenciosa”, de Rachel Carson, na década de 1960<sup>3</sup>. O texto apresentava ao mundo uma visão pessimista em relação aos efeitos dos pesticidas para a saúde ambiental e, em consequência, para o ser humano. Nesse mesmo período, ocorre também o chamado Clube de Roma (1968), cujos relatórios científicos traziam fortes críticas ao modelo de desenvolvimento pautado pelo capitalismo (CARVALHO, 2001).

Já a década de 1970 vê em seu desabrochar a emergência do termo crise ambiental nas pautas governamentais, em âmbito global. Por essa razão, no ano de 1972, ocorreu a Conferência de Estocolmo, reunindo líderes mundiais ao redor de uma pauta que buscou refletir sobre uma série de elementos para a regulação, legislação e controle das temáticas envolvendo o meio ambiente. O planeta, como um todo, já percebia uma série de impactos que figuravam ao redor de suas paisagens, como a vivência de uma forte poluição do ar em Nova Iorque e Londres (já nas décadas de 1950 e 1960); os casos de intoxicação por mercúrio em Minamata e Niigata (entre 1953 e 1965); a contaminação do mar em grande escala originada pelo naufrágio do petroleiro Torrey Canyon (em 1966), entre outros.

Os antecedentes desses cenários já eram também observados no século anterior (XIX), vinculados às diferenças socioeconômicas existentes nos países. Moran (2011) nos lembra as consequências advindas do uso dos combustíveis fósseis ao longo do século XIX, como os *fogs* (nevoeiros espessos) vivenciados por cidades como Londres. Esse período já ilustrava uma associação entre os impactos ambientais e as questões sociais, isto é, as parcelas mais pobres da população tinham uma vivência mais próxima com os efeitos sobre o ambiente, provocados pelo modo de produção capitalista.

Já na década de 1980, uma série de estudiosos publicaram obras com suas interpretações sobre a crise ambiental. O físico Fritjof Capra lança seu livro, em 1982, intitulado “O ponto de Mutação”, no qual denuncia a vivência de

<sup>2</sup> A criação da União Internacional para a Conservação da Natureza (1948) teria impulsionado esse processo. Apesar de a disciplina de ecologia já ter, nesse período, um histórico de estudos de mais de um século, as preocupações ecológicas ganham força na década de 1950.

<sup>3</sup> A obra “Antes que a natureza morra”, de Jean Dorst, publicada em 1965, também elucidava por meio da literatura os riscos eminentes do progresso, associados à exploração desenfreada dos recursos naturais desde o período da Revolução Industrial (CARVALHO, 2001).

uma crise de dimensões intelectuais, morais e espirituais. No interior desta, o homem se depara com a possibilidade real de autodestruição, denunciando a sua face “[...] materialista, agressora do meio ambiente e bélica.” (CARVALHO, 2001, p. 57).

Para Enrique Leff (2007), estudioso da ecologia política, a problemática ambiental aparece como um sintoma e um questionamento do modelo de civilização construído sobre um conjunto de elementos da racionalidade moderna capitalista, cujos impactos se fizeram sentir na degradação do meio ambiente e na qualidade de vida. O decênio de 1980 marca também o início de um debate mais amplo, vinculado à participação comunitária na gestão dos ambientes naturais. No cenário brasileiro, a crítica ecológica mostra-se bastante associada à questão social. O processo de redemocratização associado à desconfiança perante o desenvolvimento concentrador de renda e destruidor da natureza favorece o fortalecimento do ecologismo dos movimentos sociais<sup>4</sup> (DIEGUES, 1994).

## **A participação e a espiritualidade como agenda no debate ambiental**

A década de 1980 clamou o início de um debate no qual a participação comunitária e cultural ganhou um viés de relevância perante às questões ambientais. Essas, já não mais vistas de forma estanque e unicamente relacionadas às demandas ecológicas do planeta, foram se ampliando, e o debate associado às esferas culturais e naturais ganhou escopo e foi fortalecido. Para Leff (2007), a destruição dos recursos naturais e a degradação do meio ambiente, ocasionadas pelo processo de reprodução do capital, tornaram-se um dos maiores problemas políticos e econômicos do nosso tempo. Em suas palavras:

Esta crisis ambiental há desencadenado un vasto proceso de conscientización popular, así como un movimiento social para frenar los efectos negativos que tienen los patrones de produc-

<sup>4</sup> No Brasil, o autor menciona os exemplos do Movimento dos Seringueiros, dos Povos da Floresta da Amazônia, dos Atingidos pelas Barragens. Também ressalta esse movimento indiano, com o Movimento de Chipko e dos pescadores artesanais da Índia (DIEGUES, 1994). Em especial, o movimento de Chipko constitui um exemplo interessante, pois evidencia a inferências dos elementos espirituais na relação com a conservação. Antes mesmo de a espiritualidade vigorar na era da sustentabilidade, as mulheres dessa região, inspiradas nas tradições do grupo espiritual Bishnois de Rajastán, abraçaram-se às árvores para evitar o desmatamento que ameaçava seus territórios (LEIS, 1998).

ción y de consumo de mercancías em el agotamiento de los recursos, em la desestructuración de los ecosistemas y em la desintegración cultural de los pueblos. (LEFF, 2007, p. 124).<sup>5</sup>

De fato, o debate amplia-se para as demais esferas que compõem a questão ambiental. Nesse sentido, a participação popular e a diversidade cultural são colocadas como ponto crucial para a tomada de ações em prol do planeta. A década de 1990 tem em seu âmago um discurso mais enfático sobre a presença do aspecto social como elemento importante nas discussões envolvendo o planeta. Podemos rapidamente lembrar a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio 92), realizada no Rio de Janeiro no ano de 1992<sup>6</sup>.

Após cinco anos, Leis (1998) fez um balanço dos resultados e constatou que, desde a perspectiva ambiental, o mais importante não foi necessariamente a assinatura de acordos pelos governos. Para o autor, a Rio 92 teve sua real importância e contribuição na constituição de um espaço público global, com uma participação efetiva das diferentes dimensões que compõem o ambientalismo, pertencentes às diversas regiões do planeta (norte, sul, leste, oeste), cujos atores ultrapassavam os muros do ambientalismo *stricto sensu* e eram advindos dos diferentes campos possíveis, como a ciência, a política, a sociedade civil, a economia, a cultura e a religião.

Jacobi (2006) ressalta que parte da problemática ambiental é também provocada pela ausência de participação no processo de gestão de ambientes. Para o autor, esse cenário, em conjunto com a falta de informação e de consciência ambiental, gerou uma postura de dependência e de desresponsabilização da população. Em suas palavras, carecemos de “[...] práticas comunitárias baseadas na participação e no envolvimento dos cidadãos, que proponham uma nova cultura de direitos apoiada na motivação e na co-participação [sic] na gestão do meio ambiente, através de diversas dinâmicas.” (JACOBI, 2006, p. 463).

<sup>5</sup> Essa crise ambiental desencadeou um vasto processo de conscientização popular, bem como um movimento social para frear os efeitos negativos que têm os padrões de produção e de consumo de mercadorias baseados no esgotamento dos recursos, na desestruturação dos ecossistemas e na desintegração cultural dos povos. [Tradução nossa].

<sup>6</sup> No marco da Rio 92, foram firmados importantes acordos, como a Convenção sobre as Mudanças Climáticas e sobre a Diversidade Biológica. Particularmente, esta última traz em seu bojo a busca por políticas destinadas a garantir os “[...] direitos dos povos indígenas e das populações tradicionais sobre os recursos genéticos, haja vista a estreita relação entre preservação desses recursos e os conhecimentos, costumes e tradições dessas populações.” (ZANIRATO e RIBEIRO, 2009, p. 226).



A tomada de decisão nos processos de governança ambiental passa a integrar de maneira gradativa as pessoas comuns que estão diretamente relacionadas com os recursos em determinados contextos geográficos. “Quanto mais localizados estiverem os recursos, mais a decisão deverá caber à população local [...]”, nas palavras de Moran (2011, p. 218).

É no interior desse debate que o sociólogo brasileiro Antônio Carlos Diegues lança, em 1994, sua obra de referência, “O mito moderno da natureza intocada”. Com um viés bastante crítico, o autor enfatiza como as áreas protegidas brasileiras foram inspiradas e concebidas segundo o modelo estadunidense, que previa a exclusão de importantes grupos sociais locais.

Os Estados Unidos foram pioneiros na criação de áreas naturais protegidas, com o primeiro parque nacional em 1872: *Yellowstone*. Foram duas as correntes que motivaram a instituição dessa proteção, a conservacionista e a preservacionista. A primeira, baseada nas premissas do engenheiro florestal Gifford Pinchot, tinha como foco central a conservação de recursos naturais desde uma ótica antropocêntrica de uso. Já a segunda, liderada por John Muir, tinha como foco o resguardo dos elementos estéticos e espirituais advindos da vida selvagem dos ambientes naturais. Essa visão, de caráter mais biocêntrico, tinha suas inspirações nas ideias de Thoreau. No entanto, ambas as correntes tinham como similaridade a criação de grandes “ilhas”, que eliminavam o elemento histórico de ocupação humana e, conseqüentemente, a identidade que muitos grupos humanos tinham desenvolvido ao longo de décadas e séculos com essas áreas. Para tanto, muitos moradores locais foram expulsos de suas casas durante a instituição dessa ação de proteção.

A participação social e cultural em práticas de conservação de áreas naturais ganhava, portanto, não apenas o plano governamental, como mostra a Rio 92, mas também o debate científico sobre o tema. Pimbert e Pretty (2000) esclarecem que até a década de 1970 o elemento participativo não era visto como análogo à conservação. As pessoas que residiam nesses ambientes eram tidas como atores passivos nesse processo. Os argumentos de que a participação seria um elemento-chave na gestão desses ambientes inicia-se na década de 1980, porém, no decênio seguinte, ela ganha uma força maior, resultado também do fortalecimento do ecologismo social vivenciado por países como o Brasil e a Índia (DIEGUES, 1994).

Apesar desse reconhecimento, a década de 1990 trouxe em seu histórico iniciativas que notadamente não estavam direcionadas ao debate existente.

No plano governamental brasileiro, por exemplo, podemos mencionar a própria proposta de criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), enviada ao Congresso em 1992. Com caráter tecnocrático e conservador, o documento apresentava baixíssima alusão às comunidades tradicionais existentes nesses ambientes (DIEGUES, 1994).

Já no plano acadêmico, Pimbert e Pretty (2000) ressaltaram que mesmo após cinco anos da Rio 92, era, todavia, comum escutar biólogos da conservação proporem a apropriação de vastas áreas do planeta à rede de áreas protegidas. Para eles, as prioridades sobre o que proteger deveriam ser impostas por especialistas-chave do campo científico. A própria interdisciplinaridade era vista por alguns como “[...] restrita às bem conhecidas tribos de botânicos, zoólogos e outros cientistas naturais [...]” (PIMBERT e PRETTY, 2000, p. 188) e apresentava como objetivo o tornar a ciência objetiva e racional.

Por outro lado, observamos também estudiosos nacionais e internacionais que se destacaram na inclusão da participação como elemento-chave nos debates da conservação de áreas naturais e protegidas. Em 2000, Berkes e Folke publicam a obra “Linking Social and Ecological Systems: management practices and social mechanisms for building resilience” e trazem uma série de estudos com a temática da gestão adaptativa e da resiliência socioecológica. Um elemento importante na abordagem dos autores refere-se ao papel das comunidades locais, indígenas e rurais frente aos distúrbios ocasionados e/ou ocorridos em seus ambientes naturais. Dessa forma, grande relevância é dada ao chamado TEK – *Traditional Ecological Knowledge* (Conhecimento ecológico tradicional), isto é, ao conjunto de conhecimentos, práticas e crenças que estão envolvidos nos processos de adaptação e que são transmitidos culturalmente de geração a geração. O TEK constitui atributo de sociedades que possuem vínculos históricos com o seu território, bem como com os recursos nele existentes.

Dentre os vínculos históricos com o território, gostaríamos de mencionar os valores culturais e espirituais que comunidades e grupos locais possuem com a natureza, o elo imaterial de subjetividade que rompe com a racionalidade utilitarista e desabrocha em uma visão de natureza mais ampla e complexa. Esse elo demonstra incitar uma relação mais equânime com as outras formas de vida existentes na natureza. Berkes (2001), ao teorizar sobre a relação entre as tradições religiosas e a conservação de áreas naturais, menciona que o ponto-chave não constitui a religião, mas sim o uso emocionalmente poderoso de

símbolos culturais que contribuem para a manutenção de um sentido de sagrado a respeito.

No que se refere aos elementos objetivos da biodiversidade, o autor afirma que as religiões têm pouco a dizer. No entanto, elas lapidam os valores, as visões de mundo e a ética ambiental que sustentam as diferentes formas que as sociedades encontram para interagir com a diversidade biológica e a natureza em geral (BERKES, 2001). Por essa razão, a religião e a espiritualidade também ganharam enfoque nas discussões ambientais desenvolvidas na década de 1990. Somados ao já mencionado ecologismo social (oriundo dos movimentos sociais), os povos indígenas também se somam ao debate, sobretudo pelo aspecto ideológico e espiritual enraizado em suas crenças e em seus valores culturais.

Toledo (2006) destaca o forte impacto existente nas visões complexas de mundo de povos indígenas, na gestão e no uso dos ambientes naturais. Diferentemente da percepção utilitarista dos recursos naturais existentes nos espaços industriais, a natureza para esses povos não constitui apenas uma fonte de recursos produtivos, mas sim o centro do universo, aquilo que se refere ao núcleo da cultura e da origem de sua identidade étnica.

Existe uma relação clara e estabelecida entre os grupos indígenas e a floresta (POSEY, 1999). Apesar das diferenças existentes em suas organizações internas, a cosmologia desses povos converge no fato de eles não realizarem diferenças ontológicas absolutas entre seres humanos de um lado e animais e plantas do outro (DESCOLA, 2000). Parece existir no interior das sociedades indígenas uma relação de agradecimento pelos benefícios advindos da natureza. Essa relação de gratidão estrutura comportamentos e ajustes culturais que substanciam o modo de vida desses povos e a interação com o meio em que vivem.

É importante ressaltar que a relação de ligação com o ambiente natural por meio de uma sacralidade não é característica exclusiva dos povos indígenas. Baseado em estudos da Etnoecologia, Marques (2005) evidencia como o catolicismo popular brasileiro incorpora elementos favoráveis ao meio ambiente. O autor exemplifica, inclusive, mitos nos quais estão presentes conhecimentos de fauna (em especial os de caráter etiológico), semelhantes aos reconhecidos pela ciência ecológica no campo científico.

Desde uma perspectiva da história ambiental, Frascaroli (2013) apresenta, também, uma relação entre valores religiosos católicos e a conservação



de áreas naturais na Itália central. Por meio de dados provenientes da ecologia da paisagem, o autor menciona que algumas vertentes do catolicismo estão mais associadas aos ambientes naturais do que outras. Portanto, as conclusivas do estudo sugerem que uma maior consciência em relação às heranças espirituais locais seja considerada para garantir uma gestão eficaz dos recursos naturais.

## **Patrimônio como valor cultural e sua interação com o campo ambiental**

Como pudemos observar no item anterior, a relação entre cultura e natureza, mais precisamente a inserção dos valores culturais e espirituais no debate sobre a gestão de áreas protegidas, ganhou destaque na década de 1990. Os exemplos brevemente mencionados demonstram como os elementos simbólicos e cosmológicos relacionados ao ambiente natural estão intimamente atrelados às expressões de religiosidade e espiritualidade inerentes aos diferentes grupos humanos que habitam o interior e/ou as proximidades de áreas protegidas.

Por essa razão, os estudos que contemplam a conservação de áreas naturais precisam, necessariamente, estar envolvidos com a questão cultural e patrimonial. As estratégias de conservação horizontais, que relacionam cultura e natureza de forma participativa, são mais efetivas que as iniciativas verticalizadas, nas quais governo e organizações internacionais frequentemente ignoram crenças, valores, instituições locais e tradicionais. O ponto crucial para a relação entre as religiões e as crenças no cerne ambiental é justamente os valores inerentes a elas, que traduzem e orientam comportamentos e significações em prol da conservação do ambiente.

De fato, a abertura do século XXI tem assistido a um debate mais enfático sobre a participação da sociedade e da cultura na gestão dos ambientes naturais. Observamos, também, um reconhecimento maior dos saberes que estão para além dos muros científicos. Órgãos internacionais que se debruçam sobre a temática ambiental passam a unir esforços e a pensar em novas estratégias de trabalho que incluam também outros atores relacionados ao tema. Um dos exemplos mais expressivos nesse sentido foi a criação da Plataforma Global “Future Earth”, em 2012. Ao propor o entendimento e a busca de soluções de

ordem científica e social para as mudanças ambientais globais, essa iniciativa enfatiza o anseio de integrar (em formato de *c-design-production*) os diferentes atores envolvidos na complexidade do tema em questão.

Consolidada com a Rio + 20 (Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável, após os 20 anos da Rio 92), essa plataforma traz o envolvimento de importantes comissões, como o Conselho Internacional para a Ciência (ICSU), o Conselho Internacional de Ciências Sociais (ISSC), o Fórum Belmont de agências de financiamento, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), o Programa das Nações Unidas para o Ambiente (UNEP), a Universidade das Nações Unidas (UNU) e a Organização Mundial de Meteorologia (FUTURE EARTH, 2013). Essa iniciativa demonstra a importância e a relevância que a integração do conhecimento e de saberes vem se dando no plano ambiental.

Para além das abordagens científicas e interdisciplinares sobre o tema está também em voga a relação com outras formas de conhecimento e sabedoria existentes no planeta. O estudioso mexicano de ecologia política Enrique Leff (2010), por exemplo, tece argumentos para que os imaginários sociais sejam considerados nos debates sobre a crise ambiental. Os saberes das populações locais e sua vivência possuem informações riquíssimas sobre as estratégias de gestão de áreas naturais, bem como das simbologias e éticas perante a natureza.

Durante o contexto da Rio + 20, a presença da cultura no debate ambiental se apresenta de forma mais direta. No campo do diálogo sobre a sustentabilidade, a cultura passa a ser incorporada como possível quarto eixo do desenvolvimento. Em um nível mais fundamental, o patrimônio cultural é reconhecido por suas evidências sobre a adaptação mútua ao longo da história entre os grupos humanos e o ambiente biofísico. Reflete, também, a subjetividade individual e coletiva, bem como a interação dos grupos humanos com o seu próprio contexto. De forma bastante clara, o patrimônio resguarda o laço indissociável entre a diversidade cultural e biológica, ao longo dos processos coevolutivos complexos (BOCCARDI; DUVELLE, 2013).

A inserção do patrimônio cultural nas questões ambientais é facilitada pelo próprio amadurecimento do conceito e das pesquisas e políticas envolvendo o mesmo. O patrimônio, para além de suas relações já conhecidas com o passado, passa também a relacionar-se com o presente e o futuro. Dessa forma, ele é associado a outras questões, entre elas as sociais, econômicas, políticas e ecológicas do nosso tempo.

A pluralidade, inerente aos discursos patrimoniais e às práticas de herança, é reconhecida como propulsora de subsídios para se trabalhar o futuro almejado (HOLTORF, 2012). O patrimônio, até então visto de forma estanque, valorizado segundo preceitos estéticos ocidentais, passa a ser criticado. A ideia da separabilidade entre cultura e natureza, presente nas categorias oficiais, começa a ser questionada, baseando-se nos debates ambientais que circundavam o planeta e fundamentavam a relação direta entre ambas as instâncias. Francesco Bandarin (2016, p. 187) demonstra essas questões ao mencionar um exemplo empírico:

Pensemos em el volcán Tongariro, en Nueva Zelanda, centro de espiritualidade de los pueblos maoríes. En aquel espacio no hay ninguna construcción humana; se trata simplemente del volcán, em toda su materialidade, con una serie de valores inateriales asociados. Este constituye un claro ejemplo de inclusión de nuevos elementos que no pertenecen a la concepción clásica del patrimonio y de quebra de las fronteras entre el patrimonio cultural y el natural. Esa segmentação, de la tradición greco-judaica, no se da em otras sociedades no europeas; por lo tanto, em su superación, se atisban muchas posibilidades para de futuro.<sup>7</sup>

Como podemos ver, os valores espirituais desenham toda a subjetividade existente na relação entre vários povos e seus ambientes. Em uma condição de imaterialidade, a espiritualidade configura e estrutura significados que orientam a forma pela qual grupos humanos manejam e se utilizam dos recursos naturais existentes ao seu redor. Na atualidade, essa questão se coloca também como uma possível janela para ampliar o debate ambiental para além dos discursos objetivos e científicos. Além disso, possibilita a inclusão de outras formas de conhecimento e sabedoria que não estão diretamente relacio-

<sup>7</sup> Pensemos no vulcão Tongariro, na Nova Zelândia, centro de uma espiritualidade dos povos maoris. Naquele espaço, não há nenhuma construção humana. Trata-se simplesmente de um vulcão, em toda a sua materialidade, com uma série de valores imateriais espirituais associados. Este constitui um exemplo claro de inclusão de novos elementos que não pertencem à concepção clássica de patrimônio e de quebras às fronteiras entre o patrimônio cultural e o natural. Esta segmentação, de tradição greco-judaica, não se dá em outras sociedades europeias, portanto, em sua superação, arriscam-se muitas possibilidades de futuro [tradução nossa].

nadas aos modos de se entender o ambiente, desde uma perspectiva disciplinar e fragmentada.

O conhecimento local, proveniente da experiência e da história cultural dos povos, ressurge com força se para somar ao debate ambiental. Não estamos defendendo aqui um embate entre atores científicos e comunitários. Mas, sim, uma integração de saberes, fundamentada no diálogo e na troca de experiências e conhecimentos em prol de um bem maior, a conservação da natureza. Esta, de caráter vital para a existência humana neste planeta, carece de reflexões e estratégias de planejamento e manejo participativo. Já não mais podemos olhar para a vida que nos cerca e nos rodeia com sua flora, fauna e geologia como elementos estáticos e independentes das construções históricas e culturais humanas.

Nosso desafio como estudiosos do patrimônio cultural no presente século XXI não reside mais nas fronteiras do conhecimento, mas, sim, no avanço das diferenças e na valorização das diversidades. Nesse âmbito, os valores culturais, associados aos seus ambientes, têm muito a nos ensinar e a contribuir perante os desafios complexos e presentes em nosso presente planetário.

### **O Santuário do Caraça: um breve exemplo da associação dos valores culturais e espirituais na conservação de áreas protegidas**

É nas montanhas mineiras, encrustado entre os dois maiores picos<sup>8</sup> da extensa e majestosa Serra do Espinhaço, que se encontra o nosso estudo de caso sobre os elementos discutidos até aqui. O Santuário do Caraça traz em seu percurso histórico uma relação entre cultura e natureza desenhada por valores espirituais. Ele, como todo patrimônio cultural imaterial, é também ressignificado ao redor dos anos. Nesse caso, poderíamos dizer que os valores espirituais Caracenses demonstram manter suas raízes fortes na tradição histórica e suas folhas ao alto, abraçando o novo e as oportunidades advindas do movimento e da dinâmica social.

O Caraça resguarda uma biodiversidade expressiva ao longo de um encontro de dois grandes biomas, cerrado e mata atlântica, com a presença também de campos rupestres. Está situado sob o chamado Quadrilátero Ferrífero, razão pela qual se explica a presença abundante de minérios e, em consequên-

<sup>8</sup> Pico do Sol (2072 metros de altitude) e Pico do Inficionado (2068 metros de altitude).

cia, uma exploração econômica datada desde períodos coloniais. O santuário está localizado entre os municípios de Santa Bárbara e Catas Altas, a uma distância aproximada de 120 quilômetros da capital mineira, Belo Horizonte.

Abordar a história do Caraça é também interagir com o mágico ambiente que lhe conforma, em estreita relação com os elementos sociais que ali desenharam uma ocupação humana efetiva desde o século XVIII. Para fins explicativos, gostaríamos de abordar o santuário em três grandes momentos de sua ocupação. No entanto, destacamos que essa é apenas uma possibilidade. Um dos grandes escritores do Caraça, Padre Tobias Zico (1982) propõe uma divisão amparada na fundação do santuário e nas diferentes nacionalidades que estavam sob a gestão religiosa vicentina que logo seguiram o seu fundador<sup>9</sup>.

Nosso objetivo central aqui é ilustrar a relação inerente entre os valores culturais e espirituais na gestão dos ambientes naturais. Para tanto, faremos uma breve descrição em três etapas norteadoras, que estamos desenvolvendo em nosso estudo. São elas: a ermida do Irmão Lourenço; o espaço educativo e, por fim, a ecologia e o turismo no santuário. Essas três fases compõem os laços entre o patrimônio cultural e o meio ambiente existente, assim como evidenciam também os usos do espaço Caracense e sua relação com os valores espirituais. Os usos, em cada fase, peregrinação, educação, conservação e turismo, conformam as diferentes ressignificações que foram atribuídas ao espaço do santuário. Refletem uma história que foge às concepções fragmentadas e estáticas, mas que evidenciam a dinamicidade inerente aos processos envolvendo cultura e natureza ao longo dos diferentes períodos trilhados.

A primeira fase, que aqui chamamos de a Ermida do Irmão Lourenço, corresponde ao primeiro indício de ocupação efetiva do território que hoje abarca o santuário. Registros anteriores fazem menção à palavra Caraça e a uma ocupação oriunda da atividade de exploração minerária já no início do século XVIII (ZICO, 1982; PLASTINO et. al., 2010). Mas é no ano de 1973 que efetivamente chega às montanhas do Espinhaço aquele que seria o fundador do Santuário, o ermitão de origem portuguesa Irmão Lourenço. São inúmeras as histórias sobre a origem de Lourenço, no entanto, a convencionalmente aceita é a de que pertencia à família Távora e de que teria chegado ao Brasil fugindo das perseguições do Marquês de Pombal após o ataque sofrido pelo rei D. João VI.

<sup>9</sup> A divisão elaborada por Zico (1982) foi: I) Caraça do Irmão Lourenço – 1770/1819; II) Caraça, dirigido pelos Padres Portugueses ou Caraça Português – 1820/1854; III) Caraça, dirigido pelos Padres Franceses ou Caraça Francês – 1854/1903; IV) Caraça, dirigido pelos Padres Brasileiros ou Caraça Brasileiro – 1903/até hoje.

Ao chegar ao Brasil, mais precisamente a Minas Gerais, Lourenço tomou o hábito da Ordem Terceira de São Francisco e trabalhou no serviço de diamantes. Não se sabe ao certo o que aconteceu, mas ele desapareceu por alguns anos e ressurgiu nas áreas do Caraça em 1774, fundando uma pequena ermida de caráter barroco, nas entranhas das montanhas do Espinhaço. Tal como sua origem, há algumas histórias que inspiram as motivações do irmão para surgir em um local tão ermo. A mais aceita é a hipótese levantada pelo historiador José Carrato (1963) de que Lourenço teria cometido algum delito entre 1767 e 1770, como sonegação de impostos, descaminho do ouro ou algo semelhante. Isso teria motivado a penitência, obrigando-o a se valer da proteção de uma ordem terceira religiosa e a buscar um local estratégico onde poderia exercer sua doação condicional (LIMA JÚNIOR, 1948). As palavras de Lima Júnior (1948, p. 78) ilustram o ambiente natural e sua relação com os elementos sociais advindos da história de Lourenço:

Contemplando-se as construções que ali deixou o Irmão Lourenço, compreende-se bem a acertada escolha daquele local terrível por quem desejava fugir às maldades humanas e atingir pela perfeição do espírito as bem-aventuranças. E quem, sem ser visto à distância, poderia chegar até as proximidades do cenóbio? Desde longe a vista alcança dos trilhos de desfiladeiros, e por detrás da Casa, sobre a montanha com os seus atalhos vêredas [sic].

Cruz (1920, p. 8) também traz relatos semelhantes ao dizer que “[...] transpôs os alcantis destas serras e veio buscar, no êrmo, [sic] a paz que não encontrava mais entre os homens”. E assim, para materializar o seu retiro, instituiu a Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens, aglomerando um número de fiéis que contribuíram com escolhas e trabalho (ANDRADE, 2000). A natureza no Caraça, nesse primeiro instante, era reconhecida como um local de descanso e retiro espiritual, palco para peregrinações e cantorias que os devotos realizavam ao percorrerem as montanhas e chegarem ao santuário de Lourenço. Ademais da busca espiritual do ambiente, o Caraça recebeu também a visita de ilustres naturalistas que percorriam o Brasil, na busca por descrever sua flora e fauna. Entre eles estavam o francês Saint Hilaire (1816) e os alemães Von Martius e Spix (1818).

O segundo uso/fase do santuário refere-se ao espaço educativo, isto é, o Colégio do Caraça. Ao deixar seu testamento ao Rei D. João VI, o irmão Lourenço pediu que aquele espaço fosse destinado a missionários. Caso assim não pudesse, que servisse, portanto, a um seminário de meninos, no qual pudessem aprender artes, ciências e línguas (ZICO, 1982). É nesse contexto que são enviados ao Caraça os padres vicentinos Leandro Rabelo Peixoto e Antônio Ferreira Viçoso, no ano de 1820. Nesse mesmo ano, ganham a posse legal do território e a casa do Caraça passa a ser a primeira “Casa Mãe da Congregação da Missão” no Brasil (CRUZ, 1920).

A natureza Caracense ganhou novas nuances com o colégio. O famoso estabelecimento teve importante papel na educação do país e recebeu mais de 11 mil alunos, entre eles os Presidentes da República Afonso Pena e Arthur Bernardes. A forte tradição educativa era amparada e dirigida pela Congregação da Missão, ordem religiosa francesa. Nesse período, o patrimônio material do local foi ampliado e tivemos a construção da primeira igreja neogótica no Brasil, no ano de 1876.

Os espaços naturais compunham o cenário de isolamento e silêncio pretendido para a educação naquele lugar e também eram utilizados para a produção de alimentos do colégio, como também para o lazer dos alunos durante os momentos de recreação. As atividades educativas no Caraça funcionaram até o ano de 1968, quando, devido à ocorrência de um incêndio, os padres foram confrontados com um momento central para reflexões ao redor do seu patrimônio material, da cultura imaterial e do ambiente natural.

Lembremo-nos de que nesse mesmo período, conforme explicitado no início deste capítulo, o mundo perpassava também um período importante de surgimento da crítica ambiental. Ao passo que a gestão religiosa lidava com as interrupções de sua atividade central, a educativa, eram também apresentados a uma recente preocupação que ecoava ao redor do planeta: a conservação dos recursos naturais.

Portanto, o início da década de 1970 trouxe ao Caraça novos desafios, mais complexos e amplos. A dúvida sobre o futuro não perpassava apenas o universo interno e local do santuário, mas também as fortes pressões econômicas e capitalistas externas que ameaçavam o seu ambiente natural. Iniciou-se, nesse período, a chegada de turistas e de visitantes que vinham até o Caraça. Eles eram curiosos da região e familiares de ex-alunos do colégio. Outras atividades somavam-se aos usos do santuário. Eram elas a viagem e o lazer. A *prio-*



ri, provocaram impactos negativos nos elementos arquitetônicos e naturais do lugar. Por essa razão, no ano de 1973, foi fundada a Comissão Pró-Caraça, que era formada por padres membros da Congregação da Missão e outros membros externos que auxiliavam a gestão religiosa, entre eles estudiosos, políticos e advogados. Fundamentados na tradição existente no local e em seu histórico de usos, definiram três grandes eixos norteadores para o local: centro de irradiação espiritual, centro de cultura e centro de repouso e turismo (ZICO, 1982). Os valores existentes foram ressignificados e o local passou a incorporar também o novo, proveniente dos turistas que ali chegavam.

Um exemplo disso é a própria motivação que traz viajantes para o Caraça. Frederico (2013), após entrevistas com membros da gestão local, identificou que o atual peregrino (metáfora utilizada para designar o atual turista) que chegou ao santuário no contexto contemporâneo não buscava apenas a igreja, mas também outros elementos da paisagem que remetem a um Deus mais abrangente e híbrido. Dessa forma, a religião institucionalizada que desenhcou a ocupação do Caraça, desde a ermida do Irmão Lourenço, ganhou também uma abertura maior com a chegada de um público diferente.

No entanto, gostaríamos de mencionar aqui o papel crucial exercido pela natureza nos imaginários dos turistas caracenses no presente século. Frederico (2013) esclarece que, diferente de outras áreas protegidas brasileiras, nas quais pouco se tem acesso à cultura do local, o Caraça traz de singular os valores culturais e espirituais na vivência com a natureza. Nota-se que, apesar de uma religião instaurada no patrimônio cultural do local, os relatos dos turistas demonstram uma espiritualidade mais ampla, em direta conexão com um caráter mais plural e ético com a natureza.

Pude detectar, nas falas dos meus entrevistados, uma religiosidade relacionada a um sentimento de religamento sem vínculos com religiões instituídas. Situando uma vertente mais teocêntrica para a realidade do Caraça, podemos trazer um aspecto comum nos relatos sobre uma percepção, no espaço, em questão, de um Deus, manifestado na preservação da natureza, no ambiente e no silêncio. Somado a isso, a existência de uma ética baseada no respeito pelas outras formas de vida, intensificada pela experiência no local. (FREDERICO, 2013, p. 136).

O vínculo da natureza com a religião do local tem, ao longo da história do Santuário do Caraça, lapidado os usos do local e a subjetividade inerente a eles. Com a terceira fase, já turística, observamos uma característica elementar dos valores e do patrimônio cultural, a dinamicidade, a qual acompanhou e tem acompanhado os novos desafios com os quais o Caraça se defronta no seu cotidiano.

Ademais desse elemento, gostaríamos também de enfatizar que a fase na qual o santuário se depara com o turismo e com a ecologia – nos cânones da conservação institucionalizada (áreas protegidas) – é pautada por uma conexão forte com os preceitos culturais e espirituais existentes. A Comissão Pró-Caraça, encabeçada pela Congregação da Missão, bem como a gestão da unidade realizada por ela, demonstrou também, na década de 1970, uma preocupação em tomba a área como um parque natural. Lembremo-nos de que a década em questão viu o fervilhar do debate sobre a conservação e a legislação de áreas protegidas.

O processo de reestruturação nesse período teve também a participação de uma das mais importantes organizações não governamentais daquele período, a Fundação Brasileira de Conservação da Natureza (FBCN). Em parceria com a gestão religiosa, fundaram, em 1978, a Estação Biológica, com o intuito de servir como hospedaria para os pesquisadores que fossem realizar seus estudos no Santuário. Nesse mesmo ano, o Caraça recebeu a visita da Dra. Maria Buchinger, secretária executiva do antigo Comitê Latino-Americano de Parques Nacionais (ZICO, 1982).

Esses anseios foram materializados no ano de 1994, quando a área recebeu a proteção federal legal e foi tombada como Reserva Particular de Patrimônio Natural. Do total dos aproximadamente 12.000 hectares, foram resguardados 10.187,89 como área protegida. O restante ficou destinado às atividades de manejo agrícola e pastoril (PALÚ, 2012). A gestão da reserva é feita pela Congregação da Missão e tem no turismo o seu principal meio de subsistência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exemplo do Santuário do Caraça nos aproxima de um caso empírico sobre como as iniciativas de conservação de áreas naturais estão diretamente

relacionadas aos elementos culturais e, também, em alguns casos, espirituais. Ao longo de todo o seu histórico, o santuário estabeleceu vínculos diretos com o espaço natural, amparado por diferentes subjetividades. A princípio, a peregrinação e as viagens dos grandes naturalistas; posteriormente, o silêncio e o isolamento invocados pelo colégio, e, por fim, o espaço turístico e de conservação ambiental. Em todos esses elementos nos deparamos com uma forte relação com a tradição e uma abertura para o novo, como fonte de oportunidade para a conservação.

O Caraça demonstra um caso específico no qual valores espirituais foram associados também às práticas de conservação vinculadas a uma racionalidade científica. O caso da Comissão Pró-Caraça e o envolvimento com a Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza (FBCN) ilustram como a ciência pode dividir espaço e abrir diálogo com outros saberes em prol de um bem comum, como o caso da conservação. Desse modo, a gestão religiosa, amparada por conhecimentos científicos e também pela influência de outros importantes atores, como políticos e turistas, exemplifica a importância de pensarmos na questão ambiental para além das fronteiras que nos circundam no meio acadêmico.

Notadamente, o santuário reflete questões desafiadoras do nosso presente. Entre elas, a inserção da cultura como elemento fundamental nas discussões sobre desenvolvimento sustentável. No entanto, o processo de debate e diálogo entre os diferentes atores que estão envolvidos na gestão de uma área natural não é ausente de conflitos. Desde uma perspectiva dos estudos patrimoniais, De La Torre (2013) esclarece que toda a ação de conservação busca manter uma importância cultural que se inicia no momento em que se atribui um valor ao local. Contudo, esse valor cultural, na atualidade, perpassa por processos intrínsecos, mutáveis, não estáticos, múltiplos e conflituosos.

Ao desafiarem os preceitos de conservação já estabelecidos e desgastados por um viés unilateral, essas características nos colocam desafios iminentes para a busca de uma sociedade mais sustentável e de uma relação mais ética e participativa com a natureza.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, M. G. de. **A educação exilada: colégio do Caraça**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BANDARIN, F. Las tasas a los servicios turísticos podrían constituir el futuro de la financiación de la conservación del patrimônio. **Revista Ph**, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, n. 89, p. 186-191, 2016.

BERKES, F. Religious traditions and biodiversity. In: **Encyclopedia of Biodiversity**, v. 5, p. 109-120 (S. Levin, ed.). Academic Press: San Diego, 2001.

BERKES, F.; FOLKE, C. (Orgs.). **Linking social and ecological systems: management practices and social mechanisms for building resilience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BOCCARDI, G.; DUVELLE, C. **Introducing Cultural Heritage into the Sustainable Development Agenda**. [S.l.]: UNESCO, 2013.

CAPRA, F. **O Ponto de mutação**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1982.

CARRATO, J. F. As Minas Gerais e os primórdios do Caraça. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, Série Brasileira, v. 317, 1963. 463 p.

CARSON, R. **Primavera Silenciosa**. São Paulo: Pórtico, 1962.

CARVALHO, I. C. M. **A invenção ecológica: narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil**. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Annablume, 2000.

CRUZ, A. da. C. M. **O centenário do Caraça**. Rio de Janeiro: Besnard Frères, 1920.

DE LA TORRE, M. Values and Heritage. **Heritage and Society**, v. 6, n. 2, p. 155-166, 2013.

DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção nos trópicos**. São Paulo: Annablume, 2000.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB, 1994.

FRASCAROLI, F. Catholicism and conservation: The potential of sacred natural sites for biodiversity management in Central Italy. **Human ecology**, v. 41, n. 4, p. 587-601, 2013.

FREDERICO, I. B. Natureza, história e espiritualidade: pelas trilhas do Santuário do Caraça (MG). 1988. 186 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, 2013.

FUTURE EARTH. **Future Earth Inicial Design**: Report of the transition team. Paris: International Council for Science (ICSU), 2013.

HOLTORF, C. **Search the Past – Find the Present**: Qualities of Archaeology and Heritage in Contemporary Society. Oxford: Archaeopress, 2012.

JACOBI, P. R. Sociedade de risco, crise ambiental e diálogo de saberes. In: CONGRESSO IBERO-AMERICANO DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL: PERSPECTIVAS DE LA EDUCACIÓN AMBIENTAL EM IBEROAMÉRICA, 5., México, 2006. **Anais...** México: PNUMA, 2006, p. 461-472.

LEFF, E. **Ecología y capital**: racionalidade ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. México: Siglo XXI Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. Imaginários sociais y sustentabilidad. **Cultura y Representaciones Sociales**, v. 5, n. 9, 2010. Disponível em: <<http://132.247.146.34/index.php/crs/article/view/19202>>. Acesso em: 10 set. 2016.

LEIS, H. Espiritualidade e Globalização na perspectiva do ambientalismo. **Ambiente e Sociedade**, ano 1, n. 2, Sem. I, 1998.

LEIS, H.; D'AMATO, J. L. Para una teoría de las prácticas del ambientalismo mundial. **Revista Theomai [on-line]**, Buenos Aires, v. 11, n. Sem. I, 2005.

LIMA JÚNIOR, A. A. de. **O fundador do Caraça**. [S.l.]: Jornal do Commercio, 1948. 149p.

MARQUES, J. G. **O pássaro sagrado e o cavalo do cão**: biodiversidade, etnoecologia e catolicismo popular no Brasil. Relatório Final de Pós-Doutorado. São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais/Universidade Estadual de Campinas, 2005.

MORAN, E. F. **Meio ambiente e ciências sociais**: interações homem-ambiente e sustentabilidade. São Paulo: SENAC, 2011.

PALÚ, P. L. Santuário do Caraça. In: OTTONI, C. **Serra do Caraça**. Belo Horizonte: V & M do Brasil, 2012.

PIMBERT, M. P.; PRETTY, J. N. Parques, comunidades e profissionais: incluindo 'participação' no manejo de áreas protegidas. In: IEGUES, A. C. **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Annablume, 2000.

PLASTINO, M. R. et al. Ecoturismo, Cultura e Comunidades: Reflexões Sobre o Entorno da RPPN Santuário do Caraça (MG). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 382-407, 2010.

POSEY, D. A. **Cultural and spiritual values of biodiversity**: A Complementary Contribution to the Global Biodiversity Assessment. London: Intermediate Technology Publications, 1999.

TOLEDO, V. **Ecología, espiritualidad y conocimiento**: de la sociedade del riesgo a la sociedade sustentable. Puebla: PNUMA, 2006.

ZANIRATO, S. H.; RIBEIRO, W. C. O patrimônio natural sob proteção: A construção de um ordenamento jurídico. In: FUNARI, P. P. A; RAMBELLI, G. **Patrimônio cultural e ambiental**: questões legais e conceituais. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2009.

ZICO, J. T. **Caraça**: Peregrinação, Cultura, Turismo. 4. ed. Minas Gerais: Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, 1982.