

Eraldo Medeiros Costa Neto

Elis Rejane Santana da Silva

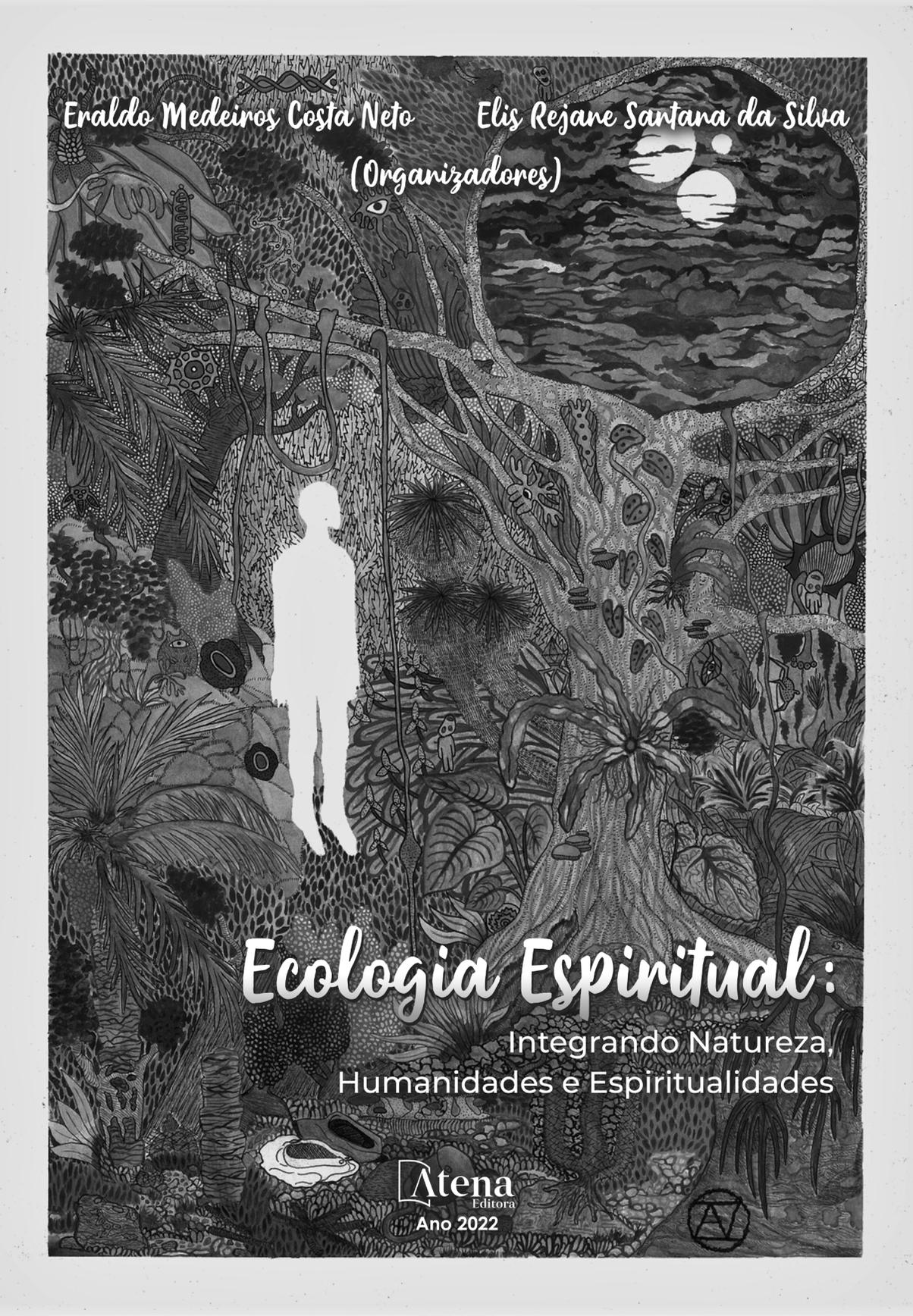
(Organizadores)

Ecologia Espiritual:

Integrando Natureza,
Humanidades e Espiritualidades

Atena
Editora
Ano 2022





Eraldo Medeiros Costa Neto

Elis Rejane Santana da Silva

(Organizadores)

Ecologia Espiritual:

Integrando Natureza,
Humanidades e Espiritualidades

Atena
Editora

Ano 2022

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Daphynny Pamplona

Gabriel Motomu Teshima

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagem da capa

Ian de Melo Freitas

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-Não-Derivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Agrárias e Multidisciplinar**

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano

Profª Drª Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras

Profª Drª Andrezza Miguel da Silva – Universidade do Estado de Mato Grosso

Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria



Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Prof^o Dr^a Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Edevaldo de Castro Monteiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Prof^o Dr^a Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Jayme Augusto Peres – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof^o Dr^a Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Prof^o Dr^a Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Renato Jaqueto Goes – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof^o Dr^a Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas



Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades

Diagramação: Gabriel Motomu Teshima
Correção: Yaidy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizadores: Eraldo Medeiros Costa Neto
Elis Rejane Santana da Silva

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E19 Ecologia espiritual: integrando natureza, humanidades e espiritualidades / Organizadores Eraldo Medeiros Costa Neto, Elis Rejane Santana da Silva. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5983-935-3
DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.353221802>

1. Espiritualidade. 2. Ecologia espiritual. 3. Natureza. I. Costa Neto, Eraldo Medeiros (Organizador). II. Silva, Elis Rejane Santana da (Organizadora). III. Título.

CDD 248.4

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br



DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



Dedicado a todos e todas que almejam construir uma Nova Terra, reconhecidamente majestosa, irmanados na convivência harmoniosa com os seres que vivem em suas diferentes dimensões.

PREFÁCIO

O presente livro é uma ação e organização de membros do grupo de pesquisa “Ecologia Espiritual: integrando Natureza, Humanidades e Espiritualidades”, da Universidade Estadual de Feira de Santana, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil (DGP), ligado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O livro tem por organizadores os professores Dr. Eraldo Medeiros Costa Neto (UEFS) e Dra. Elis Rejane Santana da Silva (UNEB, *Campus 3*), com a colaboração de diversos pesquisadores, de diferentes instituições de ensino superior, os quais vêm demonstrando interesse e ações no campo interdisciplinar da ciência, com foco na busca e compreensão da relação do universo espiritual com o universo natural, dentro da temática da Ecologia Espiritual. Aproveitamos esse momento para parabenizar tanto os organizadores quanto os demais autores dessa obra literária tão importante no atual momento que vivemos na ciência e academia, parabenizar pela determinação e ousadia em quebrar os paradigmas cartesianos e fechados da ciência tradicional, e por evidenciar que a ciência é um campo aberto e que nela podemos ter diferentes diálogos, diferentes olhares, diferentes percepções e diferentes atores sociais envolvidos.

O livro está organizado em quatro partes: 1) Ecologia, Espiritualidades e Conservação da Natureza; 2) Ecologia Espiritual na vertente de uma Ciência Ecocentrada; 3) Conexões com os Seres Elementais; e 4) Ecologia Espiritual e Saúde Integral. Os capítulos distribuídos nessas quatro partes apresentam diferentes olhares no contexto da Ecologia Espiritual, com reflexões sobre possíveis caminhos a serem trilhados pelo grupo de pesquisa, formado junto ao CNPq em março de 2021. Os autores destacam, entre outras coisas: a tentativa de extermínio da percepção da Terra como a Grande Mãe, como vetor, embora não isolado, da separação ser humano-Natureza; correntes de pensamento integrativo onde o ser humano não está apartado da Natureza, mas dela é elemento; e desafios e possíveis caminhos para que a Ecologia Espiritual auxilie na reunificação ou reconexão do ser humano com a Natureza.

Sobre a Ecologia Espiritual, podemos encontrar afirmações e explicações interessantes, como as que seguem, extraídas do livro “Ecologia Espiritual: o choro da Terra” (The Golden Sufi Center, 2013), editado por Llewellyn Vaughan-Lee, no qual temos textos de escritores, filósofos e mestres espirituais:

“Se é para nós restaurarmos o equilíbrio em nosso planeta, nós precisamos ir além da superfície para curar a separação entre espírito e matéria e assim contribuir em trazer o sagrado de volta à vida.”

“A Ecologia Espiritual é uma resposta espiritual à presente crise ecológica. Este campo em desenvolvimento une ecologia com a consciência do sagrado existente na criação, firmando uma nova forma de se relacionar no mundo”.

"A Ecologia Espiritual propõe que as realidades físicas da crise ecológica que vivenciamos – desde os fenômenos de alteração climática ao consumismo exacerbado e poluição das águas, ar e solo, refletem uma realidade mais profunda, a da crise espiritual".

Diante da importância dessa área da ciência e de toda a contribuição que a Ecologia Espiritual pode trazer para auxiliar no entendimento e busca por soluções das crises ambientais que o mundo vem passando, inclusive com impactos na vida emocional, pessoal, social, familiar e espiritual de cada pessoa, que referendamos o presente livro, o qual chega em hora muito oportuna para fazer eco e propagar essa realidade, que tem sido negligenciada por muitos. Precisamos nos reconectar com a natureza e salvá-la enquanto temos tempo. Essa reconexão também passa pelo respeito e proteção dos povos indígenas e populações tradicionais, os quais são os guardiões da natureza e vêm passando por diversos e complexos momentos de destruição de suas culturas e formas de viver, assim como suas conexões com a natureza.

Outro ponto a ser destacado no presente livro é seu caráter internacional, pois temos capítulos de pesquisadores de países como Argentina, Canadá, Colômbia, Equador e Estados Unidos, evidenciando que a temática da Ecologia Espiritual está sendo observada, discutida e desenvolvida em várias partes do mundo. Nesse contexto, o Brasil tem como colaborar fortemente nesse universo, em virtude da gigantesca diversidade biológica e cultural que temos em nosso país, em suas diversas regiões, com uma ampla heterogeneidade cultural, étnica, social e econômica, aliadas e relacionadas aos diferentes biomas como a Amazônia, Caatinga, Cerrado, entre outros, e em cada um deles, a presença marcante da espiritualidade com seus mitos e lendas, dos quais, muitos são relacionados com a proteção dos ecossistemas e sua biodiversidade.

Esse livro também contribuirá com a formação acadêmica de alunos, professores e pesquisadores que se interessem pela área da Ecologia Espiritual, fortalecendo assim o contexto da mesma como uma ciência séria, e que vem para somar com resultados robustos e necessários para enfrentar os problemas atuais da sociedade.

Termino deixando meus imensos parabéns aos organizadores e autores do livro "Ecologia Espiritual: integrando Natureza, Humanidades e Espiritualidades", e desejo que o mesmo possa promover uma reconexão espiritual e natural de cada pessoa, cada leitor que tiver contato com o mesmo.

Reinaldo Farias Paiva de Lucena
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Campo Grande, 05 de novembro de 2021

SUMÁRIO

PARTE I - ECOLOGIA, ESPIRITUALIDADES E CONSERVAÇÃO DA NATUREZA

CAPÍTULO 1..... 1

Ecologia Espiritual: REFLEXÕES PARA A CONSTRUÇÃO DE CAMINHOS INTEGRATIVOS

Eraldo Medeiros Costa Neto

Paula Chamy

Claudia Nunes-Santos

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218021>

CAPÍTULO 2..... 17

SPIRITUAL ECOLOGY: RECONNECTING WITH NATURE

Leslie E. Sponsel

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218022>

CAPÍTULO 3..... 36

COSMOPERCEPÇÕES SOBRE AS SERPENTES

Jamille Ferreira Marques

Geraldo Jorge Barbosa de Moura

Moacir Santos Tinoco

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218023>

CAPÍTULO 4..... 46

A BUSCA DO ELO PERDIDO PARA A RECONEXÃO SOCIEDADE E NATUREZA E O PAPEL DOS SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS

Érika Fernandes-Pinto

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218024>

PARTE II - ECOLOGIA ESPIRITUAL NA VERTENTE DE UMA CIÊNCIA ECOCENTRADA

CAPÍTULO 5..... 63

THE QUANTUM CONSCIOUSNESS PARADIGM FOR THE UNIFICATION OF SCIENCE AND SPIRITUALITY

Raul Franco Valverde

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218025>

CAPÍTULO 6..... 84

ECOLOGIA PROFUNDA

Hildo Honório do Couto

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218026>

CAPÍTULO 7..... 92

ECOLOGIA ESPIRITUAL INTEGRATIVA NO EXERCÍCIO DA CIDADANIA PARA UM MEIO AMBIENTE SUSTENTÁVEL

Ian Felipe Nascimento
Fábio dos Santos Massena
Eraldo Medeiros Costa Neto

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218027>

CAPÍTULO 8..... 100

TEMPO, CORPO, MUNDO: PARA UMA FENOMENOLOGIA DO MISTICISMO ECOLÓGICO

João José de Santana Borges

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218028>

PARTE III - CONEXÕES COM OS SERES ELEMENTAIS

CAPÍTULO 9..... 123

AS FUNÇÕES ECOSSISTÊMICAS EXERCIDAS PELAS FADAS E OUTROS SERES DO REINO FEÉRICO

Ana Cecília Maria Estellita Lins
Eraldo Medeiros Costa Neto

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.3532218029>

CAPÍTULO 10..... 145

LA RECIPROCIDAD CON EL REINO ELEMENTAL: UNA INTERACCIÓN DE AMOR Y ARMONÍA CAPAZ DE DETENER CATACLISMOS, PANDEMIAS Y OTRAS ALTERACIONES PLANETARIAS

Aurora Lope
Mónica Tacca

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.35322180210>

PARTE IV - ECOLOGIA ESPIRITUAL E SAÚDE INTEGRAL

CAPÍTULO 11..... 163

MODO ANTIGO DE REZAR: INTEGRANDO A ESPIRITUALIDADE DO SER

Gemicrê do Nascimento Silva
Gabriela Passos Moreira

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.35322180211>

CAPÍTULO 12..... 174

ECOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: CONTRIBUIÇÃO PARA O RESGATE HUMANO

Geraldo Milioli
Caroline Vieira Ruschel
Isaura Awas Remor Milioli

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.35322180212>

CAPÍTULO 13..... 189

PLANTAS SAGRADAS DEL SISTEMA MÉDICO TRADICIONAL EN TIERRADENTRO,
CAUCA, COLOMBIA

Olga Lucia Sanabria Diago
Victor Hugo Quinto Huetocue

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.35322180213>

CAPÍTULO 14..... 214

ETNOFARMACOPEA SAGRADA DEL ECUADOR: INTERACCIONES ESPIRITUALES
ENTRE GENTE Y PLANTAS

Montserrat Rios
Fabián Aguilar-Mora

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.35322180214>

Parte I - Ecologia, Espiritualidades e Conservação da Natureza

ECOLOGIA ESPIRITUAL: REFLEXÕES PARA A CONSTRUÇÃO DE CAMINHOS INTEGRATIVOS

Eraldo Medeiros Costa Neto

Universidade Estadual de Feira de Santana,
Departamento de Ciências Biológicas
Feira de Santana – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/2521953264550977>

Paula Chamy

Grupo Conservação e Gestão de Recursos de
Uso Comum (NEPAM/Unicamp)
Campinas – São Paulo
<http://lattes.cnpq.br/3554370491408010>

Claudia Nunes-Santos

Universidade Federal de Sergipe,
Departamento de Biologia
Aracaju – Sergipe
<http://lattes.cnpq.br/2492271962939337>

RESUMO: O presente texto apresenta algumas reflexões sobre possíveis caminhos a serem trilhados pelo grupo de pesquisa em Ecologia Espiritual, formado no CNPq em março de 2021. Para tanto, o texto encontra-se dividido em três partes. Na primeira parte destacamos, por meio da literatura, a tentativa de extermínio da percepção da Terra como a Grande Mãe, como vetor, embora não isolado, da separação ser humano-Natureza. Na segunda parte, o texto aborda algumas correntes de pensamento integrativo onde o ser humano não está destacado da Natureza, mas dela é elemento. Na terceira parte apontamos desafios e possíveis caminhos para que a Ecologia Espiritual auxilie

na reunificação ou reconexão do ser humano com a Natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Unicidade. Ecocentrismo. Bioética. Religião e ecologia.

SPIRITUAL ECOLOGY: REFLECTIONS FOR CONSTRUCTION OF INTEGRATIVE PATHS

ABSTRACT: This text presents some reflections on possible paths to be followed by the research group in Spiritual Ecology, formed at CNPq in March 2021. Therefore, the text is divided into three parts. In the first part, we highlight through literature the attempt to exterminate the perception of the Earth as the Great Mother, as a vector, although not isolated, of the separation between human being and Nature. In the second part, the text addresses some currents of integrative thought where the human being is not detached from Nature, but is an element of it. In the third part we point out challenges and possible ways for Spiritual Ecology to help in the reunification or reconnection of human beings with Nature.

KEYWORDS: Uniqueness. Ecocentrism. Bioethics. Religion and ecology.

INTRODUÇÃO

Mas será que a ciência está dialogando com os espíritos da floresta? Será que a ciência está entendendo de que não adianta só escrever? Que tem que sentir, que

tem que perceber, que tem que interagir com todas as formas outras não humanas? (TAKUÁ, 2020, p. 5).

Nas últimas décadas, o Brasil registrou um crescimento nos estudos voltados à compreensão e ao reconhecimento dos saberes etnoecológicos de diferentes povos indígenas e comunidades tradicionais. Estes saberes permitem que essas comunidades mantenham seus modos de vida aliados às práticas e técnicas ético-ecológicas de interação com o mundo natural, tanto por meio das relações que estabelecem com os bens materiais quanto com os bem imateriais. Essas conexões têm despertado o interesse de pesquisadores sobre as diferentes cosmopercepções que envolvem a dimensão espiritual contida nestes saberes e as interações delas resultantes (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2017; DIEGUES, 2019; Costa Neto, 2020a) não somente para entender a pluralidade de relações existentes entre seres humanos e entes mais-que-humanos, mas para o aprimoramento da própria cidadania planetária.

Devido às experiências transcendentais vivenciadas por alguns desses pesquisadores no cerne das comunidades estudadas, concomitantemente à preocupação com as condições socioambientais do planeta, urge repensar e ressignificar o modo mercantilista, mecanicista e materialista de se fazer uma ciência dissociada de sentido espiritual. Como Fernandes Silva (2020, p. 31) alerta, muito da sistemática destruição do ambiente caracterizada no século XX, e que segue avançando na atualidade, bem como a caótica urbano-industrialização, têm sua origem no senso de usurpação da Natureza e na alienação pela posse da matéria.

Hoje, contudo, com o avanço principalmente da física quântica, não cabe mais a separação entre as realidades físicas da matéria e energético-espirituais (MORLEY, 2019). Maturana e Varela (1995) imputam a incompreensão dos seres humanos entre si como uma ameaça não somente à destruição da vida humana no planeta, mas principalmente à vida interior que suporta o viver social, ou o que chamamos neste texto de bem viver. Por outro lado, um número significativo de pessoas está construindo suas próprias relações espirituais com a Terra, com outros povos e culturas e com outros seres com os quais se partilha o ambiente (COSTA NETO, 2020a, 2020b). Com razão, no processo de formação do ser ecológico, socialmente ecorresponsável, é necessário fazer da ecologia uma parte integrante da vida, repensando a própria episteme da ecologia (FERNANDES SILVA, 2020). Por essa razão, as práticas ecoespiritualistas, aqui concebidas como herança religiosa, e a sustentabilidade ambiental devem ser vistas como a expressão dos componentes intangíveis e materiais de certos grupos humanos. Essa categoria de herança também representa uma interação mais ampla em que sistemas de símbolos e crenças relacionam-se – e muitas vezes se fundem – com a paisagem (FREDERICO; FUNARI, 2019).

A dificuldade em detectar as conexões espirituais, muitas vezes por preconceito e mesmo temor em encontrar situações que desestremem as crenças consolidadas dos

cientistas, faz com que percamos oportunidades de encontrar elos entre espiritualidade e ciência. Na contramão desse percurso, um grupo de cientistas, em especial após o advento da crise sanitária mundial provocada pela Covid-19, tem refletido sobre as conexões espirituais relegadas muitas vezes a um segundo plano pela ciência. Com o intuito de avançar nas reflexões sobre a importância dos elementos espirituais em estudos ecológicos (no sentido amplo), foi formado no CNPq, em março de 2021, o grupo de pesquisa intitulado Ecologia Espiritual: integrando Natureza, humanidades e espiritualidades. Atualmente, o grupo é composto por seis doutores (UEFS, UESC, UFS, UFMS, UFPA, UNICAMP), quatro mestres (UEFS, UNIT, UNEB) e um técnico, além de dois estudantes de graduação ligados à UESC e um de pós-graduação (Ecologia e Evolução/UEFS).

Ecologia Espiritual pode ser definida como uma arena vasta, complexa, diversa e dinâmica nas interfaces das religiões e espiritualidades com os ambientes, ecologias e ambientalismo, incluindo componentes intelectuais, espirituais e práticos. Segundo Sponsel (2016), outras designações para esta arena podem ser usadas, embora uma busca mais restrita esteja geralmente envolvida, a saber: religião do verde escuro, espiritualidade da terra, misticismo da terra, ecomisticismo, ecopsicologia, ecoespiritualidade, misticismo da natureza, religião da natureza, espiritualidade da natureza, religião e ecologia, religião e natureza, ecologia religiosa, ambientalismo religioso e naturalismo religioso. Ao citar Moyes (2012), Sponsel (2016, p. 2) afirma que as raízes da Ecologia Espiritual são bem antigas, remontando sua presença a pelo menos 30.000 anos atrás, por meio das pinturas rupestres do Paleolítico Superior na França. A interpretação mais recente dessa arte pré-histórica é que ela reflete a possessão de espíritos xamânicos. Trata-se de uma expressão do Animismo como uma crença em múltiplos seres e forças da natureza que é, de longe, a mais antiga e mais difundida de todas as religiões.

A espiritualidade ecológica equivale, portanto, a um caminho para a obtenção de uma consciência ecológica (RECH, 2011), união da pluralidade de saberes intelectuais e emocionais (o “saber do coração”) que horizontaliza todos os seres em uma comunidade de vida. No entanto, Rech (*op. cit.*) alerta que a jornada para a consciência ecológica é bastante longa e árdua, porque deriva de uma experiência gradativa de contemplação, que no sentido teológico equivale a concentrar-se no Divino. Assim, a preocupação com o planeta e o reconhecimento de si como um ser capaz de criar uma vida conectada com a natureza é um caminho para a integração pessoal (*religare*) com a Totalidade (CARVALHO; STEIL, 2008), com o Pluriverso, ou seja, a diversidade de visões de mundo que respeitam os ritmos e limites da natureza, bem como todas as formas de vida para alcançar o bem-estar planetário (KOTHARI *et al.*, 2019).

Cientes desse desafio e pautados em heterodoxias responsáveis, apresentamos no presente texto algumas reflexões sobre possíveis caminhos a serem trilhados pelo grupo de pesquisa em Ecologia Espiritual. Para tanto, o texto encontra-se dividido em três partes. Na

primeira parte destacamos, por meio da literatura, a tentativa de extermínio da percepção da Terra como a Grande Mãe, como vetor, embora não isolado, da separação ser humano-Natureza. Na segunda parte, o texto aborda algumas correntes de pensamento integrativo onde o ser humano não está destacado da Natureza, mas dela é elemento. Na terceira parte apontamos desafios e possíveis caminhos para que a Ecologia Espiritual auxilie na reunificação ou reconexão do ser humano com a Natureza.

A DESASSOCIAÇÃO DO SER HUMANO DA NATUREZA

Comunidades humanas são influenciadas e influenciam os ambientes com que se relacionam por meio do desenvolvimento da cultura. Sob uma perspectiva ontológica, a geobiologia e, por extensão, a geopsicologia, marcam as múltiplas relações inter e transpessoais que os indivíduos mantêm com os diversos elementos que constituem o ambiente em que vivem. Assim, podemos afirmar que todo agrupamento humano interage com o que os povos originários denominam de Mãe Terra ou Pachamama, seja por uma questão de vinculação aos bens materiais, seja por conexões arquetípicas e simbólicas estabelecidas com o ambiente onde está inserido (METZNER, 2002).

Na antiguidade, comunidades humanas entendiam a Terra como uma Grande Mãe, generosa e provedora, a ser venerada e respeitada (SAHTOURIS, 1991). Estudos provenientes da Antropologia e da Arqueologia revelam que o entendimento da Terra como entidade sagrada foi universalmente compartilhado por diversas culturas humanas ao longo da nossa história. A visão de sacralidade da vida baseava-se na compreensão de que o mundo físico era animado por uma força espiritual – uma energia ou inteligência – impregnada em todas as formas de vida e elementos naturais, como mananciais, rios, mares, montanhas, rochas entre outros (HOSKEN, 2009; VAUGHAN-LEE, 2013; KALA, 2017).

O culto à Grande Mãe, muito anterior à palavra escrita, foi simbolizado em arcaicas esculturas de argila, as “Vênus esteatopíguas”, mulheres com seios e nádegas avantajadas. Na Grécia arcaica, venerava-se a imagem da Grande Mãe Animal, que alimentava o pequeno Zeus em forma de cobra, porca ou vaca. Na Suméria, a Grande Deusa é Inana; no Egito é Neith, a mais velha e mais sábia das deusas, andrógina primogênita, virgem que fertilizava a si própria; Istar na Babilônia; Ísis no Egito; e Astarté entre os hebreus. Para os romanos, ela é Reia-Cibebe (LEVY; MACHADO, 1999).

Com o advento do Cristianismo, o culto à Grande Deusa foi relegado à clandestinidade, só retornando com os templários, que trouxeram para as suas pátrias representações de pequenas deusas negras pagãs que eles vestiam com o manto de Maria e nome cristão: são as Virgens Negras ou Madonas Negras. Como sempre, a Deusa reaparece acompanhada de seus animais sagrados, pretos e dourados (LEVY; MACHADO, 1999).

Na mitologia Tupi-Nhengatu, nada na Natureza deixa de ter Mãe ou Cy. Essa corporificação da maternidade onipresente (CERIDWEN, 2003) também foi destacada por Cascudo (2001) em relação aos indígenas brasileiros. Cy seria uma entidade feminina geradora de todo o Universo independentemente de um ente masculino. É ela a criadora do sono, da chuva, do sorriso, da fonte e da canoa.

Para os Yanomami, Uríhi designa a floresta e seu chão, significando também o território: *ipaurihi*, a terra Yanomami. Uríhi, a Mãe terra-floresta, é viva, tendo uma imagem essencial (*urihinari*), um sopro (*wixia*) e um princípio imaterial de fertilidade (*něrope*). Os animais abrigados por Uríhi são vistos como avatares dos antepassados míticos homens/animais de uma primeira humanidade, que acabaram assumindo a condição animal em razão de seu comportamento descontrolado, o que levou à inversão das regras sociais atuais. As profundezas emaranhadas de Uríhi, em suas colinas e em seus rios, são esconderijos de inúmeros seres mágicos, alguns amistosos, outros a serem temidos (CERIDWEN, 2003).

Nas cosmovisões hindu a pluralidade divina se manifesta em diversas formas e gêneros. Em algumas escrituras védicas, diz-se que o ser supremo é indescritível em forma e gênero. Em outras, o supremo é concebido como “homem perfeito” ou como “mãe primordial”. Aparece venerado também como “meio homem e meio mulher” ou como “uma família de divindades”. Esta cosmopercepção de que o divino está além de nome, gênero e número resultou em sua representação em diversas figuras e formas (como homem, animal, árvores e, ainda, como combinações destes seres) (NARAYANAN, 2009).

Grupos étnicos atualmente nomeados Povo Romá (ciganos), oriundos da grande civilização Hindu, dispersaram-se pelo planeta em diversas diásporas e, para facilitar o processo de aceitação, adaptaram seus mitos e cultos às culturas dos diversos lugares. Na contemporaneidade ocidental cristã, o culto à “mãe natureza” tem sido representado pelas “virgens negras” Santa Sara Kali (França) e/ou Nossa Senhora Aparecida (Brasil). Os Romani brasileiros da etnia Calon utilizam a palavra *Duvêl* para se referir a Deus. Palavra que, segundo Heredia (1974), deriva da palavra sânscrita *Deva*. E, de acordo com Sarramone (2007), em Hindi (língua derivada do sânscrito) é uma palavra feminina e válida para qualquer “divindade”, significando uma ampla concepção da deusa.

Berkes (1999) destaca que, em quase todos os sistemas de conhecimento ecológico tradicional, existe uma ética de não dominância na relação do ser humano com a natureza, uma **Ecologia Sagrada** que pode ser identificada principalmente no Panteísmo. Em contextos urbanos, também são várias as manifestações que demonstram a importância das relações espirituais com divindades femininas, sejam estas manifestações religiosas panteístas ou monoteístas, e merecem atenção nos estudos em Ecologia Espiritual. As comemorações para Nossa Senhora Aparecida, padroeira da religião católica no Brasil; para Iemanjá, orixá mãe de todos os orixás; para Santa Sara Kali em uma gruta localizada no parque Garota de Ipanema no Rio de Janeiro (praia do Arpoador) e que integra, desde

2017, o calendário oficial de eventos da prefeitura da cidade, entre outras, são alguns exemplos dessas manifestações de consagração do espiritual feminino.

Nos tempos em que a Grande Mãe era adorada, os seres humanos viviam em maior harmonia consigo mesmos e com a própria força vital (STARHAWK, 2003). A autora cita que havia uma unidade primordial, quando uma Mãe Terra e um Pai Espírito desfrutavam de uma união feliz e harmoniosa. No entanto, esse paraíso foi perdido e, afastados e alienados, os seres humanos foram levados a aceitar a amorosa propaganda de um Pai vingativo, porém todo poderoso.

Até antes do século XVII, os acadêmicos e teólogos cristãos ensinavam que o universo era vivo, permeado pelo Espírito de Deus, o sopro divino da vida. Todas as plantas, animais e seres humanos eram dotados de alma. As estrelas, os planetas e a Terra eram seres vivos guiados por inteligências angelicais. Citado por Sheldrake (2014, p. 37), Leonardo da Vinci [1452-1519] assim se referia à natureza viva: “Podemos dizer que a Terra tem alma vegetativa, que sua carne é o solo e seus ossos, a estrutura das rochas [...] sua respiração e sua pulsação são o fluxo e refluxo do mar”. Segundo o autor, Tomás de Aquino [c. 1225-1274] entendia que o corpo físico de plantas e animais era moldado pela alma desses organismos.

Boff (2015) aponta a contribuição do fortalecimento do modelo patriarcal para o declínio de uma visão de mundo interconectada. O feminino passou a ser algo considerado inferior e uma vez subalternizado, passível de ser dominado e usufruído, assim como a natureza. A Mãe foi destituída de seus poderes; seus cultos foram dispersos, divididos, abandonados e perseguidos (CAMPBELL, 1997). Segundo Sahtouris (1991), a mudança na cosmovisão do matriarcado para o patriarcado decorre da divisão de duas escolas de pensamento filosófico da Grécia antiga: i) a visão de unicidade, que incluía o ser humano na natureza viva e autocriativa; ii) a que destacou o ser humano da natureza pela razão e dominou o mundo ocidental desde então.

O advento da ciência moderna passou a relacionar o funcionamento da natureza a uma máquina inesgotável a serviço da humanidade. Essa visão utilitarista e controladora da natureza decorre, segundo Berkes (1999), do desenvolvimento da industrialização e da ciência reducionista, que levaram à perda de uma visão de mundo interconectado, onde seres humanos integram a teia da vida (MORLEY, 2019). Um paradoxo interessante decorrente desse entendimento, segundo Sheldrake (2014), reside no fato dos lucros da exploração da natureza servirem para a compra de propriedades rurais pelos mesmos exploradores, a fim de (re)estabelecerem uma (re)conexão com a natureza que destroem.

Esse entendimento ilusório de que se pode destacar o ser humano da natureza e que esta existe para ser explorada pelo “progresso humano” tem sido responsável pelos inúmeros problemas ambientais que enfrentamos atualmente. Desde a cisão da unidade da natureza, vive-se uma crise civilizacional centrada principalmente na dominação humana do

mundo natural, guiada pelo materialismo, pelo crescimento do consumo dos bens naturais mesmo que à custa de vidas, sejam elas humanas ou não humanas (UNGER, 1991; BOFF, 2005; CAPRA, 2006; ALVES, 2008; PECK, 2010).

Essa crise sistêmica não se limita a dimensões econômicas, sociais ou ecológicas. Ela abarca um esfacelamento de pensamentos e valores que necessitam de transformações profundas para serem ultrapassados. A crise sanitária global de 2020, que se arrasta em 2021, descortina as inúmeras facetas da crise sistêmica: racismo, xenofobia, sexismo, polarizações e inúmeras fobias disseminadoras de violência e radicalismos que rechaçam a pluralidade da vida, as identidades coletivas.

No Brasil, os profundos abismos sociais tornaram-se ainda mais visíveis com a pandemia de COVID-19. Enquanto países europeus exibiam inúmeras mortes e alertavam para a gravidade da doença, o governo brasileiro desdenhava da situação. A pandemia no país, que já contava com problemas derivados dos monopólios das indústrias farmacêuticas, foi agravada pela propagação governamental de notícias inverídicas, pela negação dos estudos científicos robustos, pela incompetência para aquisição de vacinas, pelo investimento irrisório no sistema de saúde, pela corrupção sistêmica, pelo aproveitamento da pandemia por setores que lucram com a dizimação da Natureza, entre tantas outras tristes realidades que demonstram o quão longe alguns seres humanos estão de exercer a compaixão e a solidariedade para com sua própria espécie.

Globalmente – e localmente, no caso brasileiro –, a pandemia tem reafirmado o fracasso humano diante da imprevisibilidade das respostas proferidas pela Natureza quando violentada, um fato que a humanidade conhece desde que as diversas espécies de *Homo* coexistiam na Terra. Os mitos existentes na história confirmam a derrota da prepotência humana frente à grandiosidade da Natureza. Exemplo disso é a narrativa do Dilúvio (LEEMING, 2004) presente em muitas partes do mundo, como na mitologia babilônica, hindu, hebraica, entre outras, que pune as imperfeições humanas, mas como uma Mãe generosa, perdoa e concede a possibilidade de um novo começo, uma segunda chance, uma redenção para seus filhos.

Quais seriam as possibilidades desse novo começo pós-pandêmico para os seres humanos em um século de tantos avanços tecnológicos, mas de inúmeros retrocessos éticos? A Ecologia Espiritual, ao interligar os sentimentos e pensamentos, espiritualidades e ciências, ambientes materiais e imateriais, razão e emoção, pode ser um caminho para a (re)integração do ser humano à teia da vida? Haverá tempo para essa interconectividade, para esse *(re)ligare*?

CAMINHOS PARA INTEGRAÇÃO CIÊNCIA-ESPÍRITO

Sabemos pela epigenética que o meio ambiente, a nutrição, as emoções, o estresse,

o clima, entre outros fatores, interferem na atividade genética. Ou seja, as informações genéticas isoladamente não podem ser consideradas responsáveis pelo destino de um indivíduo, já que existe transmissão de informações hereditárias também por mecanismos epigenéticos (LIPTON, 2007).

A física quântica, por sua vez, revelou que toda matéria emana uma energia única, o que significa que energia e matéria são elementos interdependentes. Segundo Lipton (2007), todos os organismos se comunicam entre si e com o ambiente por meio de campos de energia. É o que ocorre quando pajés se comunicam com a energia das plantas medicinais.

Cientes de que muitas vezes as questões espirituais são relegadas equivocadamente à esfera religiosa e os estudos metafísicos são rechaçados pela ciência, os autores estão buscando alternativas para reconectar ciência e espiritualidade em seus estudos. Vejamos algumas trajetórias possíveis.

GAIA/GEA E O FEMININO SAGRADO

Na concepção de James Lovelock, em especial após a parceria com a bióloga Lynn Margulis a partir do início da década de 1970, a Terra é um sistema complexo que se autorregula e age como qualquer organismo vivo (LOVELOCK; MARGULIS, 1984). Ressalte-se que o nome *Gaia*, nesse caso, embora seja uma homenagem à deusa grega da Terra, não significa que o planeta é um ser feminino – a reencarnação da Grande Deusa ou Mãe Natureza – ou que os autores citados tivessem pretendido iniciar uma nova instituição religiosa com dogmas e ritos.

O termo *Gaia*, na filosofia de Lovelock, pretende designar o conceito de uma Terra viva, indicando que fazemos parte de um todo maior, um sistema vivo, que contrasta com a ideia de uma terra com vida, ou que suporta vida (SAHTOURIS, 1991). Todas as espécies existentes no planeta constituem, portanto, um único organismo que é vivo e interativo (LIPTON, 2007).

O entendimento da Terra como organismo vivo corresponde à cosmovisão de muitos povos originários (KALA, 2017), que entendem que as influências externas provocam respostas proporcionais de *Gaia*. Ou seja, ao afetar o equilíbrio desse organismo vivo com desmatamentos, poluição, entre outras violências, ameaçamos a sobrevivência de *Gaia* (LIPTON, 2007).

Os avisos no Brasil, nos últimos anos, foram muitos: as tragédias de Mariana e Brumadinho, o incêndio no Pantanal, o petróleo cru que atingiu no mínimo oito estados nacionais, sem contar todo o envenenamento do solo e da água a que todos estamos submetidos devido à ingestão de pesticidas e compostos químicos utilizados na

agropecuária. As calamidades e pandemias seriam, portanto, a resposta de *Gaia* aos que não escutaram seu clamor e impactaram, muitas vezes, de modo permanente, as outras formas de vida que habitam o planeta?

A Ecologia Espiritual também entende que todas as feridas causadas à Natureza serão revertidas, em maior ou menor medida, para a humanidade. Essa diferença semântica resulta em abordagens filosóficas e decisões políticas distintas em relação ao tratamento que dispensamos à Terra.

Gaia ou a forma romana *Gea*, conforme Sahtouris (1991), foi o nome primitivo do nosso planeta. De acordo com a prática usual de chamar os planetas pelos nomes de divindades gregas em suas versões romanas, a Terra realmente deveria ser denominada de *Gea*. No entanto, a palavra inglesa “earth” (terra) originou-se do antigo radical grego *ergaze*, que corresponde a “trabalhando o solo”, ou terra (earth) – *Ergaze* evoluiu para o nome da deusa nórdica, Erda, e daí para o alemão Erde e a inglesa Earth. Portanto, mesmo a palavra “earth” remete a uma divindade feminina.

Já a palavra Natureza é emblemática, porque em latim tem origem na palavra *natura* que significa nascimento. No entanto, há registros de que o imperador romano Constantino pediu que seus sacerdotes atribuíssem um rótulo àquilo que era considerado bruto e selvagem – o incognoscível, incontrolável, perigoso e suspeito. A palavra escolhida foi *natura* (destaque para a terminação feminina). Como “inimiga de Deus” (esta era uma interpretação comum da palavra na Igreja primitiva), a natureza também era chamada de “mente carnal”. Aqueles que queriam viver em harmonia com o mundo natural eram considerados primitivos, ignorantes, perversos, ou tudo isso ao mesmo tempo. Dada a influência da Igreja sobre a cultura europeia, a desconfiança e o medo do mundo natural se tornaram tendências persistentes no desenvolvimento do pensamento ocidental (KRAUSE, 2013).

Assim, a mulher passou a ser identificada com a Natureza e a exploração de ambas foi aceita e reconhecida pelas sociedades patriarcais (SHIVA, 1995). Em eras pré-patriarcais, a Natureza concebida tanto como uma mãe benévola como uma fêmea selvagem e incontrolável que protege sua prole, foi corporificada em múltiplas manifestações da Deusa (a iconografia das divindades femininas em todo o mundo). Sob o patriarcado, a concepção da mulher selvagem e da natureza perigosa deu origem à ideia de que ambas tinham que ser dominadas e submeter-se ao domínio masculino.

A antiga associação entre mulher e natureza é a fonte da conexão entre feminismo e ecologia que se manifesta em grau crescente (CAPRA, 2006), mas combatido por parte da sociedade que entende o feminino como subalterno. A violência e a dominação sofridas tanto pelas mulheres como pela Natureza poderão ser revertidas se a sociedade recuperar o *princípio feminino* da compaixão, do respeito por todas as formas de vida e pela interconectividade que essas vidas estabelecem entre si, além de adotar sistemas

igualitários e não hierárquicos.

O RETORNO DO BEM-VIVER

O bem-viver surgiu a partir dos povos indígenas da América Latina como proposta de mudança ao processo civilizatório dominante. Trata-se de outra forma de viver baseada no sistema de conhecimentos, crenças e práticas dos povos indígenas andinos. Segundo Acosta (2016), não se trata de uma alternativa de desenvolvimento, mas ao desenvolvimento. A visão antropocêntrica característica da sociedade dominante atribui apenas um valor utilitário à natureza. Já o bem-viver tem uma proposta de reciprocidade, relacionalidade, complementariedade que integra e consensua visões alternativas.

Além disso, o bem-viver tem matriz comunitária e reconhece que o Pluriverso e a diversidade cultural repousam nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza. O bem-viver, incluído nas Cartas Magnas da Bolívia e do Equador, não é uma novidade para os povos originários que seguem princípios ancestrais de priorizar a vida, respeitar as diferenças de todos os seres, saber escutar, viver em complementariedade e equilíbrio com a natureza, priorizar direitos cósmicos, celebrar a Pachamama, promover a união dos povos, proteger a terra e as sementes, entre outros.

Assim, o viver bem não se limita ao acúmulo de bens materiais. Trata-se de comer, beber, dormir bem, festejar e também aprender a morrer. A morte faz parte do ciclo da vida porque o espírito retorna para as montanhas, rios e lagos (SÓLON, 2019). Os seres humanos são cuidadores da Pachamama com valores como harmonia, justiça, equidade e espiritualidade.

Embora seja um avanço a inserção do bem-viver nas Cartas Magnas da Bolívia e do Equador, Acosta (2016) aponta para a impossibilidade de existir reciprocidade e solidariedade no sistema capitalista que é, em seu cerne, alicerçado na desigualdade, havendo a necessidade de se recriar o mundo a partir da esfera comunitária. Para atingir esse objetivo, as sociedades devem descolonizar seus territórios a fim de conquistar a autodeterminação e libertarem-se da submissão em todas as esferas (SÓLON, 2019) da dominação das sociedades hegemônicas.

Existem vários debates sobre o conceito de Bem-Viver: (1) indigenista e pachamamista, caracterizada pela autodeterminação dos povos na construção do Bem-Viver, o que inclui a inserção dos elementos mágicos e espirituais; (2) socialista e estadista, que destaca a relevância da gestão política-estatal do Bem-Viver e a equidade social; e (3) pós-desenvolvimentista e ecologizadora, que é centrado na preservação da natureza e da construção participativa; e (4) do pensamento complexo, que visa a impulsionar políticas civilizatórias para a humanidade e outras possibilidades de futuro (HIDALGO-CAPITÁN, 2014; MUÑOZ, 2017).

Ainda que seja um conceito dinâmico, entendemos que as correntes indigenista e ecologizadora possuem interfaces melhor identificadas com a Ecologia Espiritual – embora não descartemos as demais correntes para futuras reflexões – devido à combinação do uso da razão com a subjetividade social e coletiva sob uma perspectiva cósmica e cidadã (MUÑOZ, 2017), onde elementos espirituais, divindades, ritos e mitos existentes nas diferentes culturas são importantes aliados para o enfrentamento das crises sociais e ecológicas.

APROXIMAÇÕES ESPIRITUAIS COM A NATUREZA

As práticas ecológicas espiritualmente orientadas (re)surgem e se popularizam em todo o mundo, quando se observa que um número crescente de pessoas está construindo suas próprias relações espirituais com a Terra, com outros povos e culturas e com outros seres com os quais se partilha o ambiente, como plantas, animais e demais seres não humanos (SCURO, 2018).

Dentre as tentativas de reconexão com a Natureza e com a Totalidade, podemos notar o avanço das práticas (neo)xamânicas em contextos urbanos em vários países ao redor do mundo. De acordo com Cottrell (2008), o Xamanismo é uma tradição mundial, ou família de tradições, aparecendo com notável consistência em lugares tão geograficamente diversos como Sibéria, Austrália, América do Norte, Ásia Central, Malásia, partes da África e da América Central, passando pela América do Sul até a ponta da Patagônia. Sem vínculo com o tempo ou com o lugar, o Xamanismo parece ser uma das alternativas para o reencantamento do mundo. Muitos consideram que foi a primeira disciplina espiritual da humanidade, a técnica original do despertar místico e o precursor das práticas espirituais posteriores. Como o navegador mais antigo da psique humana e além, o xamã incorpora nosso anseio inato de transcendência – entrar nos níveis mais profundos de nosso ser e beber da fonte da consciência, da própria fonte de vida.

O Xamanismo ensina que estamos unidos à Terra e toda a vida por meio de nossa interconectividade espiritual (ANDREWS, 2013). As culturas indígenas e orientais já reconheciam, desde muito tempo, que a única constante é a mudança e que o princípio de interdependência é essencial para a sobrevivência (ARRIEN, 2015). Assim como a física quântica descreve um campo de energia que conecta toda a vida (CAPRA, 1996), xamãs também já falavam de uma teia de vida que a tudo conecta (RINPOCHE, 2002; INGERMAN, 2008).

O xamã boliviano Carlos Prado Urban afirma que o corpo humano é reflexo da Pachamama e qualquer dano provocado na Natureza é um mal que o ser humano comete contra si mesmo e sua comunidade.

Isso explica o absoluto respeito que o povo andino tem pela Pachamama, que para

nós é sagrada. Isso justifica tanto nossa preocupação ecológica quanto as oferendas que fazemos à mãe-natureza sempre que desejamos alcançar alguma cura física ou espiritual por meio de nossos rituais (URBAN, 2002, p. 60-61).

De acordo com o pensamento xamânico, a importância espiritual de características especiais de um ecossistema, tais como rios, montanhas ou uma espécie de árvore ou animal, levou ao seu reconhecimento como sítios naturais sagrados, lugares que são conhecidos por seu alto valor em biodiversidade (VERSCHUUREN, 2006).

Outro indício da (re)conexão espiritual com a natureza se revela no reconhecimento dos sítios naturais sagrados. Os sítios naturais sagrados, segundo Hosken (2009), formam uma rede de pontos de potente energia no corpo do planeta. São lugares tradicionalmente manejados baseados em princípios ancestrais e valores espirituais os quais, em muitos casos, garantem continuidade cultural e gestão ambiental (VERSCHUUREN, 2006; FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015). Eles desempenham um papel ecológico e energético vital em manter a resiliência da Terra e das comunidades humanas. O papel de ecossistemas e da biodiversidade em manter o equilíbrio climático, hidrológico e energético da Terra é uma das leis centrais que o conhecimento de lugares sagrados ensina (HOSKEN, 2009).

Igualmente, bosques sagrados são culturalmente associados a deidades, espíritos ancestrais, rituais e tabus, sendo manifestações de ligações históricas, culturais e emocionais dos seres humanos com as florestas (KALA, 2017). Diferentes estudos registrados por Kala (*op. cit.*) revelam que os bosques sagrados albergam habitats de muitas espécies de animais e plantas ameaçados. Os costumes locais baseados nos sistemas de crença proíbem a derrubada de árvores e a matança de animais ameaçados, o que ajuda na conservação da diversidade biológica.

Para Verschuuren (2006, p. 299), os valores culturais e espirituais são forças críticas na condução da conservação da natureza e manejo de ecossistema, mas geralmente difíceis de representar nos processos de tomadas de decisão. Por essa razão, o autor diz que se faz necessário compreender a importância das diferentes percepções culturais sobre ecossistemas e paisagens naturais para o desenvolvimento e fortalecimento de estratégias mais eficazes e holísticas direcionadas ao manejo dos ecossistemas e coexistência das realidades simultâneas.

Os povos indígenas vêm alertando àqueles envolvidos no complexo militar-industrial que o efeito cumulativo de romper constantemente as leis espirituais, energéticas e ecológicas levará inevitavelmente ao caos social, econômico e ecológico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A resposta à crise socioambiental e civilizatória que perdura há décadas requer uma profunda mudança em nosso sentir, pensar e agir. Sem uma conexão material e imaterial

com o mundo natural, a Natureza continuará a ser explorada e considerada um bem a ser apropriado. Os ecossistemas continuarão a ser pensados em termos utilitaristas com “serviços” que beneficiem economicamente os seres humanos e não o planeta como super organismo vivo.

Os desafios são complexos e múltiplos, mas há caminhos que podem promover a reconexão do ser-humano com *Gaia/Gea*. Consideramos que a conexão ciência e espiritualidade é um caminho. A teoria de *Gaia* recupera o sagrado feminino e a percepção de que tudo faz parte de um único organismo vivo. O Bem-Viver é um projeto alternativo de construção coletiva alicerçado nos saberes e princípios ancestrais de conduta ética e espiritual, enquanto o Xamanismo e demais aproximações espirituais com a Natureza conduzem a uma ressignificação de nossa relação com o Grande Espírito.

A conexão dos saberes ancestrais com os saberes cientificamente construídos amplia a consciência humana para além da dimensão espaço-temporal. Confiar nesta integração, no presente, ampliará a visão humana, possibilitando a cocriação de existências saudáveis necessárias à preservação e evolução da vida no planeta terra.

Para evitar o colapso total dos mecanismos que sustentam a vida na Terra, torna-se necessário e urgente que os indivíduos voltem a ter a sensação de pertencimento, de conexidade com o cosmos, ficando claro, desde sempre, que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

ALCÂNTARA, L. C. S. Bem Viver ou vida em plenitude: tecendo a teia da existência. In: SQUAREZI, S. B. (org.). **Ambiente e sociedade no Brasil Central**: diálogos interdisciplinares e desenvolvimento regional. 2. ed. (e-book). São Leopoldo: Oikos; Cáceres: Editora UNEMAT, 2019. p. 28-38.

ALVES, J. J. F. Ecologia e espiritualidade. **Kairós - Revista Acadêmica da Prainha**, v. 2, p. 428-435, 2008.

ANDREWS, T. **Animal chamán**: la sabiduría y los poderes mágicos y espirituales del mundo animal. Madrid: ArkanoBooks, 2013.

ARRIEN, A. **Las cuatro sendas del chamán**. Madrid: Gaia Ediciones, 2015.

BERKES, F. **Sacred ecology**: traditional ecological knowledge and resource management. Philadelphia: Taylor & Francis, 1999.

BOFF, L. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direito da mãe terra. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOFF, L. **Ética da vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

- CAMPBELL, J. **Todos os nomes da deusa**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997.
- CAPRA, F. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & Sociedade**, v. 11, n. 2, p. 289-305, 2008.
- CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 11. ed. São Paulo: Global, 2001.
- CERIDWEN, M. **Wicca Brasil**: guia de rituais das deusas brasileiras. São Paulo: Gaia, 2003.
- Costa Neto, E. M. Conexões espirituais com a Mãe Terra: plenitude humana manifestada pelo Xamanismo. **Ethnoscientia**, v. 5, 2020a. DOI: 10.22276/ethnoscientia.v5i1.343
- Costa Neto, E. M. Ecologia Espiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, v. 14, n. 1, p. 14-23, 2020b.
- COTTRELL, Barry. **The way beyond the shaman**: birthing a new earth consciousness. O Books, 2008.
- DIEGUES, A. C. S. Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 50, p. 116-126, 2019.
- FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Sítios naturais sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 40, p. 275-296, 2017.
- FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Sítios naturais sagrados no Brasil: o gigante desconhecido. In: HANAZAKI, N. *et al.* (Org.). **Culturas e biodiversidade**: o presente que temos e o futuro que queremos. 1. ed. Florianópolis: UFSC, 2015. p. 397-408.
- FERNANDES SILVA, C. M. L. **Ciência ambiecológica**: por uma razão espiritualizada. Curitiba: Appris, 2020.
- FREDERICO, I. B.; FUNARI, P. P. A. Religious heritage and nature: spirit of place and tourism in a Brazilian case. In: ÁLVAREZ-GARCÍA, J.; RIO RAMA, M. DE LA C.; GÓMEZ-ULLATE, M. (eds.). **Handbook of research on socio-economic impacts of religious tourism and pilgrimages**. Hershey: IGI Global, 2019. p. 148-166.
- HEREDIA, J. D. R. **Nós, os ciganos**. Portugal: Editorial Franciscana-Braga, 1974.
- HIDALGO-CAPITÁN, A. L. Seis debates abiertos sobre el sumakkawsay. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**, v. 48, p. 25-40, 2014.
- HOSKEN, L. Potent places. **Resurgence**, n. 255, 2009. Disponível em: <<https://www.resurgence.org/magazine/article2844-potent-places.html>>. Acesso em: 12 jan 2021.

- INGERMAN, S. **Shamanic journeying**: a beginner's guide. Boulder, CO: Sounds True, 2008.
- KALA, C. P. Conservation of nature and natural resources through spirituality. **Applied Ecology and Environmental Sciences**, v. 5, n. 2, p. 24-34, 2017.
- KOTHARI, A. *et al.* **Pluriverso, um dicionário del posdesarrollo**. Barcelona: Icaria Editorial, 2019.
- KRAUSE, B. **A grande orquestra da natureza**: descobrindo as origens da música no mundo selvagem. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- LEEMING, D. **The Oxford companion to world mythology**. New York: Oxford University Press, 2004.
- LEVY, C.; MACHADO, A. **A sabedoria dos animais**: viagens xamânicas e mitologias. 2. ed. São Paulo: Ground, 1999.
- LIPTON, B. **A biologia da crença, ciência e espiritualidade na mesma sintonia**: o poder da consciência sobre a material e os milagres. São Paulo: Butterfly Editora, 2007.
- LOVELOCK, J. E.; MARGULIS, L. Gaia and geognosy. In: RAMBLER, M. B. **Global ecology**: towards a science of the biosphere. Londres: Jones and Bartlett, 1984.
- MATURANA, H.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Campinas: Workshopsy, 1995.
- METZNER, R. **Ayahuasca**: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.
- MORLEY, J. J. **Future sacred**: the connected creativity of nature. Rochester: Park Street Press, 2019.
- MUÑOZ, J. G. *et al.* **Buen Vivir y organizaciones regionales mexicanas**: miradas de la diversidad. Guadalajara: ITESO, 2017.
- NARAYANAN, V. **Conhecendo o hinduísmo**: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Petrópolis: 2009.
- PECK, S. L. Death and the ecological crisis. **Agriculture and Human Values**, v. 27, n. 1, p. 105-109, 2010.
- RECH, H. T. Espiritualidade ecológica: o caminho do coração. Partilha de uma experiência. **Atualidade Teológica**, n. 37, p. 137-145, 2011.
- RINPOCHE, T. W. **Healing with form, energy and light**: the five elements in Tibetan Shamanism, Tantra, and Dzogchen. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2002.
- SAHTOURIS, E. **Gaia**: do caos aos cosmos. São Paulo: Interação, 1991.
- SARRAMONE, A. **Gitanos**: historia, costumbres, misterio y rechazo. Buenos Aires: Biblos Azul, 2007.

SCURO, J. (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. **Horizonte Antropológico**, n. 51, p. 259-288, 2018.

SHEKDRAKE, R. **Ciência sem dogmas**: a nova revolução científica e o fim do paradigma materialista. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2014.

SHIVA, V. **Abrazar la vida**: mujer, ecología y supervivencia. Cuadernos Inacabados, 18. Madrid: Horas y Horas, 1995.

SÓLON, P. **Alternativas sistémicas**: bem-viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Elefante, 2019.

SPONSEL, L. E. Spiritual ecology. In: LEEMING, D. A. (ed.). **Encyclopedia of psychology and religion**. Berlin: Springer-Verlag, 2016. p. 1-5.

STARHAWK, J. **A dança cósmica das feiticeiras**: guia de rituais à Grande Deusa. São Paulo: Nova Era, 2003.

TAKUÁ, C. **Seres criativos da floresta**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020.

UNGER, N. M. **O encantamento do humano**. São Paulo: Loyola, 1991.

URBAN, P. O médico dos Andes. **Planeta**, setembro 2002, p. 56-61.

VAUGHAN-LEE, L. **Spiritual ecology**: the cry of the earth. Califórnia: The Golden Sufi Center, 2013.

VERSCHUUREN, B. An overview of cultural and spiritual values in ecosystem management and conservation strategies. In: HAVERKORT, B.; RIST, S. (eds.). **Endogenous development and bio-cultural diversity**. 2006.

Data de aceite: 10/02/2022

Leslie E. Sponsel

University of Hawai'i, Department of
Anthropology
Honolulu - HI

ABSTRACT: Spiritual ecology argues that reconnecting with nature is necessary to reduce, if not completely resolve, the environmental crisis from the local to the global levels. Furthermore, the elemental, pivotal, and vital principles of Indigenous Animism may well be one of the most appropriate paths for this revolution, the Great Turning. Learning from and adapting these principles will not be identical to any particular variant of Indigenous Animism in specific details, but can usefully pursue generic Animism as a heuristic model for developing more sustainable, greener, and just lifestyles and societies. Accordingly, this chapter successively surveys the meaning and significance of spirit and its scientific study, spiritual ecology, Animism in general, Indigenous Animism in particular, and the ethnographic case of the Amazonian Yanomami variant. Numerous references to the literature and websites are provided to assist readers in exploring further many of the points raised.

KEYWORDS: Spirit. Spiritual ecology. Animism. Indigenes. Yanomami.

ECOLOGIA ESPIRITUAL: RECONECTANDO-SE COM A NATUREZA

RESUMO: A Ecologia Espiritual argumenta que reconectar-se com a natureza é necessário para reduzir, se não resolver completamente, a crise ambiental do nível local ao global. Além disso, os princípios elementares, centrais e vitais do Animismo Indígena podem muito bem ser um dos caminhos mais apropriados para esta revolução, que é a Grande Virada. Aprender e adaptar esses princípios não será idêntico a qualquer variante particular do Animismo Indígena em seus pormenores, mas pode buscar o Animismo genérico como um modelo heurístico para desenvolver estilos de vida e sociedades mais sustentáveis, mais verdes e justas. Consequentemente, este capítulo examina sucessivamente o significado e a importância do espírito e seu estudo científico, a Ecologia Espiritual, o animismo em geral, o animismo indígena em particular e o caso etnográfico da variante amazônica Yanomami. Numerosas referências à literatura e sites são fornecidas para ajudar os leitores a explorar ainda mais muitos dos pontos levantados.

PALAVRAS-CHAVE: Espírito. Ecologia Espiritual. Animismo. Indígenas. Yanomami.

"We can find, in the love that grounds us in the living Earth, clarity, courage and self-respect to free ourselves from bondage to a sick and death-

SPIRITUALITY

In Latin, among other things, "spiritus" refers to breath. The wind is not visible, yet its effects may be, such as the movement of leaves and branches in a tree. Likewise, while a scientist may not see a spiritual being or force, individuals who claim to have done so can be interviewed and their behavior observed such as in shamanic rituals and other activities. An open mind is indispensable for science and scholarship (cf. GOTTLIEB, 2013). In anthropology, cultural relativism is a methodological principle. Judgement is suspended in order to try to objectively study, understand, and document phenomena. Thus, ideally the validity of the spiritual should not be contested. It can be problematic to try to understand something summarily rejected. Moreover, some anthropologists candidly claim to have had spiritual experiences during their field research (e.g., SCHLEGEL, 1998; TURNER, 1993; YOUNG; GOULET, 1994). However, even if one does not accept the existence or possibility of spiritual beings and forces in nature, nature can still be inherently spiritual in the sense that humans are and they may react to nature spiritually (e.g., EVANS, 1993; RIPATRAZONE, 2021).

Spirituality may involve profoundly moving emotional experiences generating vision, meaning, purpose, and direction in an individual's life and the pursuit of the sacred. Often the experience is a sense of awesome unity with the cosmos, inner peace, and even transcendence. Spiritual experiences may be profoundly transformative in reorienting an individual's identity, worldview, values, attitudes, behavior, and even life trajectory. The locus of spirituality may be thought to reside in the individual human being, supernatural being(s), and/or nature.

Evidence for the antiquity of spirituality is the awesome paintings at Chauvet Cave in France dated at around 32,000 years ago (CHAUVET et al., 1996). This is documented in the film *Cave of Forgotten Dreams* by Werner Herzog. The art of animal forms is most likely associated with shamanic rituals. Another form of prehistoric art is painted hand prints on rock surfaces such as cliffs that can be impressions or stencils using rock pigments. These are found worldwide on every continent except Antarctica, and on many islands like in the Pacific. This might be interpreted as a universal manifestation of human spirituality. Awesome rock art, including hand prints as well as human and animal figures and geometric patterns, is known from the Brazilian Amazon near Monte Alegre in Para State at Caverna da Pedra Pintada (Painted Rock Cave). It is dated at around 11,200 years ago, the earliest in the Amazon and also among such sites in the Western Hemisphere (DAVIS et al., 2017; ROOSEVELT et al., 1996).

Several different lines of evidence may be interpreted to suggest that contemporary humans are inherently spiritual. Children naturally express spirituality until it is suppressed

by a society's dominant religions (TOBIN, 2003). Many astronauts report having spiritual or mystical experiences when viewing the Earth from outer space, a phenomenon sometimes called the Overview Effect (WHITE, 2014). Another line of evidence is the revitalization of religion after state government suppression was relieved in China, Mongolia, the U.S.S.R, and elsewhere (JOHNSON, 2017).

SPIRITUALITY IN ECOLOGY

Spiritual ecology is the vast, diverse, complex, and dynamic arena of interactions of religions and spiritualities with environments, ecologies, and environmentalisms. The plurals emphasize the diversity within each of these five domains. Spiritual is more inclusive than religion. Followers of any religion may be spiritual; but people who are not religious may be spiritual as well including atheists and agnostics (CROSBY; STONE, 2018).

Secular approaches to environmental problems, although indispensable and achieving many successes, have proven insufficient to resolve the environmental crisis which is only growing worse such as with biodiversity loss and global climate change. Adding religions and spiritualities to environmental concerns may help to turn things around for the better. In general, spiritual ecology does not privilege any particular religion or spirituality, but encourages all to be more environmentally aware, responsible, reverential, and caring toward promoting more sustainable, greener, and just lifestyles and societies.

Spiritual ecology has three primary components: intellectual (including science and scholarship), emotional (including spiritual), and behavioral (including activism). Individuals and organizations may focus on one, two, or all three components.

Spiritual ecology is extraordinary in promoting collaboration among and within religions, between science and religion, and among the natural sciences, social sciences, and humanities. Consequently, it transcends some habitual conflicts and antagonisms. Participants recognize their common interests as fellow passengers on spaceship Earth and the need to collaborate to grapple with the environmental crisis.

Religious leaders and their organizations can provide important motivation, guidance, and resources for environmental education and activism (GARDNER, 2006). Religious organizations own 8% of the Earth's habitable land mass, 5% of all commercial forests, 50% of schools worldwide and 64% of schools in sub-Saharan Africa, 14% of all community development corporations, and 10% of the world's financial institutions (UNITED NATIONS ENVIRONMENTAL PROGRAMME AND PARLIAMENT OF WORLD'S RELIGIONS, 2020, p. 7). Through leveraging these assets world religions can be crucial for environmental and biodiversity conservation and mitigating global climate change (e.g., VELDMAN et al., 2014; YAHYA, 2010). While secular environmental education remains critical to increase environmental information, awareness, and responsibility, clearly religions can help too.

There are, however, many difficult obstacles to religious environmentalism and more broadly spiritual ecology. Perhaps the greatest obstacle is the frequent discrepancy between ideals and actions. Also, some aspects of religions can be maladaptive while others are adaptive (WEXLER, 2016). It should be acknowledged that spiritual ecologies, including Animism, are not always positive, there can be negative aspects as well (e.g., WHITEHEAD; WRIGHT, 2004).

Mutual healing of nature and humans may be achieved through reconnecting with nature, the pivotal principle of ecopsychology which overlaps with spiritual ecology (CHALQUIST, 2007). Time in nature can improve physical fitness and mental mood, lower blood pressure, and improve immune function (HARTIG et al., 2014; ROBBINS, 2020; SCHIFF; SENFT, 2021; SELHUB; LOGAN, 2012). Reconnecting with nature may also generate spirituality. Often one of the underlying working presuppositions is that both nature and humans are spiritual in various ways and degrees. A correlate is that this mutuality must be recognized and facilitated for healing humans physically and emotionally in many cases as well as healing the biosphere and other planetary systems like the atmosphere (COSTA NETO, 2020a, p. 17).

A specific example is walking through a forest which can be emotionally calming and have positive physiological impacts (FRIES, 2018). This reflects neurotheology as well as an affective attraction to living beings (biophilia) and landscapes (topophilia) (SPONSEL, 2018). Neurotheology is the scientific study of how religion may affect the structure and functioning of the brain employing methods like brain scans (ARVAY, 2018; NEWBERG, 2018; TUAN 1990; WILSON, 1984).

In general, spiritual ecology is a quiet revolution because it is growing exponentially since the 1990s; nonviolent but radical (root causes and solutions); and potentially transformative at both the individual and societal levels. As one indication of its growth, from 2004 to 2021, the number of results for a Google.com search of the term “spiritual ecology” increased from 420,000 to 19,900,000. Moreover, the overall pattern of increasing frequency and intensity of extreme weather events caused by global climate change may become a catalyst accelerating the growth of this spiritual ecology revolution. Throughout history various events associated with climate change have often influenced significant changes in religions and spiritualities (JENKINS, 2021).

Joanna Macy and Chris Johnstone (2012) refer to this revolution as the Great Turning in contrast to the Great Unraveling and Holding Actions. Tragically, we are witnessing the Great Unraveling in many ways, such as the human consequences of the unprecedented droughts and wildfires in many countries of the world. Holding Actions are initiatives like environmental regulations and conservation programs for endangered species and habitats. While vital, these are only treating the superficial symptoms of the environmental crisis. Ultimately, this is a moral and spiritual crisis (e.g., ROCKEFELLER; ELDER, 1992). In this

context it can be useful to distinguish between moral ecology and immoral ecology (see BOURNE, 2008; KAZA, 2020; KORTEN, 2006; MACY; BROWN, 2014).

Spiritual ecology does not diminish the necessity of secular approaches for dealing with environmental crises and problems (cf. SPONSEL, 2016). It is grounded in environmental sciences and studies, but adds the profound forces of religions and spiritualities (WILBER, 2017). This mutual relevance is recognized by natural scientists like Edward O. Wilson (2006), and secular environmental organizations like the Worldwatch Institute (GARDNER, 2006).

A quote from environmental historian Carolyn Merchant (2005, p. 136-137) encapsulates the meaning and significance of spiritual ecology: “The main purpose of spiritual ecology is to effect a transformation of values that in turn leads to action to heal the planet. Whatever religion or form of spirituality one practices, it is possible to find a connection to the earth and to the political work that needs to be done to change the present way of managing resources.” (For more on spiritual ecology see the FORUM ON RELIGION AND ECOLOGY, 2021; GRIM; TUCKER, 2014; KINSLEY, 1995; SPONSEL, 2012, 2014a, 2019; TAYLOR, 2005, 2010; VAUGHAN-LEE; HART, 2017).

ANIMISM AND NATURE

The widespread belief in spiritual beings and forces in many cultures of the world was recognized as Animism by the first anthropologist at Oxford University, Edward B. Tylor in 1871 (SEGAL, 2013). (Here Animism is capitalized like other religions out of respect). As a unilinear evolutionist, Tylor considered Animism to characterize the stage of savagery, and as merely mistaken, pre-scientific, and irrational superstition. Yet he considered Animism to be the origin and foundation of subsequent religions. Now Tylor’s characterization has been rejected for over a century. However, in recent decades the term Animism has been revitalized with new meaning and significance (BIRD-DAVID, 1999; DESCOLA, 2014; HARVEY, 2006, p. xii-xv; SWANCUTT, 2019; VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Graham Harvey (2006, p. xx), the foremost student of Animism as well as a practitioner, asserts: “Far from being a primitive, simplistic and irrational misunderstanding of the nature of life, animism has much to contribute to significant debates taking place in particular academic disciplines.”

Harvey and others refer to the New Animism as a life-affirming world religion. Animism is distinguished from other religions by its unique antiquity and ubiquity. It is also quite diverse and its vitality persists, even when forced underground by dominating religions and/or hegemonic sociopolitical systems. Animists reverentially engage in relationships with inspired persons including animals, plants, “things”, and places. They understand nature as inspired and sacred.

Modernity and scientism disenchant, desacralize, and objectify nature. Some even reject all religion as delusion (cf. DAWKINS, 2006; HAUGHT, 2006). Harvey critically challenges this as ignorance and prejudice (cf. BERMAN, 1981; JENSEN, 2000; OBEYESEKERE, 2012). Moreover, the objectification of nature facilitates its commodification and commercialization generating its degradation and destruction. Part of the problem is also the simultaneous dehumanization of nature and the denaturalization of humans (SPONSEL 2012).

Harvey asserts: “[...] consciousness is embedded in the nature of all things and seems intimately linked to matter at every level.” He concludes: “[...] If every ‘thing’ we humans encounter might in fact be a living person, the implications and ramifications are immense. It is this that generates the particular etiquettes, protocols and dialogues that are at the heart of the lived realities that are animism.” Harvey observes: “Animism provides various ways of speaking, listening, acting and being [...]”. He explains: “Animists are people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship with others. Animism is lived out in various ways that are all about learning to act respectfully (carefully and constructively) toward and among other persons.” (Quotes respectively from HARVEY, 2006, p. 193, xiv, 212, and xi).

Animism is also pursued by many non-indigenous people, often identified as Pagans or Neo-Pagans in Europe, North America, and elsewhere (HARVEY, 2011; YORK, 2003). Furthermore, Animism may be integrated into the beliefs of adherents of other religions, even some Christians (BECK, 2015; JOERSTAD, 2020; WALLACE, 2019).

Animists view nature as alive and sentient with intelligence, volition, and agency (WEBER, 2016). One possible line of evidence is the fascinating documentation of soundscapes by Bernie Kraus (2012). For decades he has recorded the sounds of nature encompassing some 15,000 species of animals.

Animists view nature as permeated with spiritual beings and forces, including in particular places that are often considered sacred. Nature has inherent or intrinsic value, not just extrinsic or utilitarian value for humans. As Harvey (2013, p. 5) asserts: “[...] the world is a community of living persons, all deserving respect [...]”. This is reminiscent of a statement by the Catholic priest and historian of religions, Thomas Berry (2006, p. 17): “[...] the universe is a communion of subjects, not a collection of objects [...]”. Although it is unlikely that he would consider himself an Animist, his statement coincides with such beliefs even if inadvertently.

Harvey (2006, p. 207) writes that Animism provides “[...] alternative ways of understanding what it means to be human [...]”. A Jesuit priest, philosopher, and geological scientist, Pierre Teilhard de Chardin contends: “We are not human beings who have a spiritual experience, we are spiritual beings having a human experience.” (See AMERICAN TEILHARD FOUNDATION, 2021). Teilhard’s provocative statement could reflect Animism,

and perhaps even imply that there are also spiritual beings having an animal experience or a plant experience.

Animists tend to favor ecocentrism, while rejecting anthropocentrism. In Animism, humans are spiritual beings, but among many other spiritual persons in nature, involving “things” that many others would consider inanimate lacking sentience and agency. Harvey (2006, p. 113) observes that: “[...] the boundaries of a person are not coterminous with their body.” Indeed, any human is connected with nature with every inhalation and exhalation of air. A multitude of microorganisms in the intestinal tract facilitate food digestion. In these and many other ways, humans, like everything else, are interconnected and interdependent with nature, an elemental, pivotal, and vital principle often obscured in contemporary non-indigenous societies.

Many Animistic cultures are an integral part of nature, reverentially engaged with it in sustainable and green lifestyles, especially relatively traditional indigenous societies like the Yanomami in the Amazon bordering Brazil and Venezuela. Even indigenous cultures that changed through contact with others may still retain core aspects of their culture like Animism (e.g., KOPENAWA; ALBERT, 2013).

Many non-indigenous cultures are unnatural and unsustainable, especially industrial capitalist societies fixated on rampant and rapacious materialism and consumerism, and on economic development at any costs instead of spiritual development (FOSTER et al., 2010; KASSER, 2002; MOORE, 2016; SUZMAN, 2017; ZERZAN, 2008). Increasing urbanization over the last 5,000 years, and especially in the 20th century, has increasingly alienated a multitude of people from nature. Many urbanites suffer a nature-deficit that can detrimentally affect their physical and/or mental health (LOUV, 2008). Some even fear nature (biophobia).

For Animists, humans are spiritual beings and part of nature which is inspirited. Human relationships with spiritual beings, forces, and places should be responsible with respect, reverence, care, gratitude, reciprocity, and rituals like seasonal celebrations. Humans have a moral responsibility to nature as well as to ancestors and future generations.

In general, many dualisms typical in Western thought do not imprison Animist thought: mind/body, self/other, person/thing, human/animal, culture/nature, nurture/nature, animate/inanimate, sentient/non-sentient, life/matter, life/death, spirit/matter, supernatural/natural, subject/object, and religion/science (DESCOLA, 2014; VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Yet there are some convergences between Animism and Western science. For instance, recent discoveries in botanical research demonstrate that plants actually possess cognition, awareness, and communication, as for example, through chemical transmission in their symbiotic networks of roots and fungi (e.g., SIMARD, 2021). Researchers describe plant cognition, intelligence, and neurobiology plus plants as social organisms (cf. BUHNER, 2014; NARBY, 2005). Arguably plants deserve respect, gratitude, and moral consideration

(STONE, 1974).

As a component of spiritual ecology, Animism offers one example of how religion can help facilitate the vital re-thinking, re-feeling, and re-visioning of the place of humans in nature (e.g., WILDCAT, 2009). This is imperative in order to deal with the worsening challenges of environmental problems and crises from the local to the global levels, including the existential threat of global climate change. (See CORLETT, 2012; IPCC, 2021; MCKIBBEN, 2019; RIPPLE et al., 2019).

INDIGENOUS ANIMISM AS SPIRITUAL ECOLOGY

The public appeal of Animism is revealed with the popularity of the awesome Hollywood movie *Avatar* by James Cameron. The Na'vi indigenous inhabitants of Pandora reflect Animists, plugged into nature literally as well as metaphorically (SPONSEL, 2012, p. 137-146; TAYLOR, 2013).

Most Indigenous people are Animists in some ways and degree (WOLFF, 2001). Indigenes comprise 4% of humanity with 300 million individuals in 75 of 184 countries. They inhabit 22% of the world's landmass containing 80% of all biodiversity, mostly in tropical rainforests. The 5,000 Indigenous cultures of the world comprise 95% of world cultural diversity. From that perspective, the role of Indigenes as spiritual ecologists assumes even greater meaning and significance (SOBREVILA, 2008). The protection of cultural diversity protects biological diversity, and vice versa (MAFFI, 2001; MAFFI; WOODLEY, 2010; COSTA NETO, 2020a, p. 19; POSEY et al., 1990). Generally, there is a correlation between high cultural diversity and high biological diversity, especially in the tropics. This is apparent in megadiversity countries like Brazil, Congo, Indonesia, Mexico, and Papua New Guinea (SPONSEL, 2016). Sacred sites in nature, and sometimes entire landscapes as sacred, are especially important for biocultural diversity conservation (LITJEBLAD; VERSCHUUREN, 2019).

In the Amazon, usually wherever indigenous communities flourish so does the forest, as proven by satellite images (cf. RAISG, 2021; SPONSEL, 1986, 1995). Wherever non-indigenous people have invaded the tropical forests, such as shifted farmers, cattle ranchers, agribusiness monocrop plantation farmers, and miners, the forest is degraded and usually totally destroyed with the enormous loss of invaluable biodiversity (CHARITY, 2016; SPONSEL et al., 1996).

In many ways, Indigenes may be considered to be the original spiritual ecologists (GRIM, 2001; PORTER, 2012; SPONSEL, 2012, p. 13-30). This was demonstrated by the pioneering research with the Tukano Desana in the Vaupes River region of the Colombian Amazon by Gerardo Reichel-Dolmatoff (1971, 1976, 1996). Analyzing myth, symbol, and ritual, he argued that the shaman is like an ecological engineer in managing the dynamic

balance between the Desana population and the ecosystems in their habitat. This was accomplished through regulating food and sex taboos which, respectively, managed the use of natural resources and Desana population growth.

Animists may be environmental activists too. The Kogi are extraordinary Indigenous in the Sierra Nevada de Santa Marta of Colombia. In recent decades, they tried to warn the rest of humanity about environmental degradation and destruction, as Western scientists have also done (EREIRA, 1990).

YANOMAMI

An extraordinary case of Animism is revealed in the book *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* by Davi Kopenawa and anthropologist Bruce Albert. Kopenawa is a Yanomami in the northern Amazon of Brazil, and also a leading political activist for his people recognized internationally (HUTUKARA, 2021). He provides a unique account of Yanomami spiritual ecology and his shamanic apprenticeship. He is also something of an environmental activist, recognizing that the survival and flourishing of the Yanomami depends on the survival and flourishing of the ecosystems in their habitat.

This book is a unique and awesome masterpiece. It provides any reader with the special privilege of beginning to enter, understand, and appreciate the complex and profound mental and spiritual realms of the Yanomami. It reveals the intellectually rich and complex cosmology and symbolism of the Yanomami and their mystical shamanic rituals.

The first part of the book describes Kopenawa's shamanic training and experience. Albert writes that Kopenawa "hoped not only to denounce the direct threats affecting the Yanomami and the Amazon rain forest, but to launch an appeal, in his role as shaman against the widespread damage caused by 'the People of Merchandise' and the danger it represents for the future of humanity [...]" (p. 8). Further Albert writes that

"Davi Kopenawa is a complex man, alternately tense or welcoming, introverted or charismatic. Every episode in his personal trajectory attests to his remarkable intellectual curiosity, his unflinching determination, and his great personal courage [...]. Despite his fame, he remains utterly detached from material things, and he takes pride only in challenging the arrogant deafness of white people. In the forest, his passion is to respond to the songs of shamanic spirits; in the city, to advocate for his people. A tireless defender of Yanomami territory and rights, he remains a zealous partisan of the tradition of his elders and especially their shamanic knowledge" (p. 5).

The extraordinary friendship and collaboration between Kopenawa and Albert gradually developed over several decades. Their book is the result of 93 hours of interviews, most during 1989-2001. Albert transcribed the recordings into over 1,000 pages, all in the Yanomami language. The final revision of the book was completed during March 2008 in the

community of Watoriki. Albert asserts: "I sought to keep together ethnographic accuracy and aesthetic concerns, make the text readable, convey the poetic and contrastive conceptual effects of Yanomami speech, and bring out the voice of the narrator, at times indignant, jovial, or poignant" (p. 453). Both agreed completely on the final text.

Albert started his field research with Yanomami in March 1975. He writes: "The Yanomami charmed me immediately with their elegance and mocking pride as they wove their way among giant bulldozers opening the road, or humorously outsmarted the intrusive good intentions of a local Italian priest" (p. 5). Moreover, Albert decided to make a permanent commitment to basic and applied research with the Yanomami as an engaged observer and as a way of life (p. 5-6).

Kopenawa celebrates the spiritual ecology of the Yanomami and their forest habitat. He warns about the existential threat to them and the planet of the rampant and rapacious materialism, consumerism, and greed of industrial capitalism.

For the Yanomami, spirits enchant the hills and mountains. In the forest every being has a spirit image. These spirits can be awesomely beautiful and powerfully helpful in curing the sick. Alternatively, they can be terribly frightening, dangerous, and malevolent under some circumstances.

The book chapter called "The Spirits of the Forest" provides a unique lesson in Yanomami spiritual ecology. The Yanomami, forest, and spirits are ecology. He says that: "What the white people call 'nature's protection' is actually us, the forest people, those who have lived under the cover of its trees since the beginning of time [...]. We have friendship for the forest because we know that the xapiri spirits are its true owners" (p. 398). Kopenawa states that: "If we did not know anything of the xapiri, we would also know nothing of the forest, and we would be as oblivious as the white people. We would not think to defend it. The spirits worry that the white people will devastate all its trees and rivers" (p. 257).

In the chapter titled "Merchandise Love" Kopenawa observes:

"But the white people are other than us [...]. Their thought remains constantly attached to their merchandise. They make it relentlessly and constantly desire new goods. But they are probably not as wise as they think they are. I fear that this euphoria of merchandise will have no end and that they will entangle themselves with it to the point of chaos. They are already constantly killing each other for money in their cities and fighting other people for minerals and oil they take from the ground. But they do not seem concerned that they are making us all perish with the epidemic fumes that escape from all these things. They do not think that they are spoiling the earth and the sky and that they will never be able to recreate new ones." (p. 338).

In December 1989, Kopenawa traveled for the first time outside of Brazil at the invitation of Survival International in London in order to represent them in Stockholm to receive the Right Livelihood Award, the alternative Nobel Prize. This provided the first

important international venue for him to speak in defense of his people and the forest against the ongoing mining invasion. As he movingly says: “We do not want to tear the minerals out of the earth nor make their epidemic fumes fall back on us. We just want the forest to remain silent and the sky to be clear so that we can see the stars when night falls” (p. 340). Kopenawa says: “The shamans clearly see that the forest is suffering and sick. They fear that it will finally return to chaos and that all the human beings will be crushed, as it happened once before.” (p. 255-256).

Kopenawa comments that: “These white people’s thought is obscured by their avidity for gold. They are evil beings” (p. 263). Miners become by far the greatest danger for the survival, well-being, and rights of the Yanomami. During the late 1980s, an estimated 40,000 miners invaded Yanomami territory in Brazil. This illegal invasion caused the deaths of more than a thousand Yanomami, more than 13% of the population, mostly from introduced diseases, but some from violence. Kopenawa responded to this catastrophe by starting an international campaign to defend his people and their forest. Most tragically, in recent years illegal gold miners have again invaded and devastated communities and their forests and waterways, and spread diseases, worst of all COVID-19. (For example, see SPONSEL, 1994, 1997).

Kopenawa reflects: “I often listen to the words of my spirits who angrily ask themselves: Why are the white people so hostile to us? Why do they want us to die? What do they have against us who do not mistreat them? Is it simply because we are other people, inhabitants of the forest?” (p. 408). (For more on this book and the Yanomami see SPONSEL, 2014b. For more on Yanomami shamanism see JOKIC, 2015. For other aspects of shamanism see DUBOIS, 2009; COSTA NETO, 2020b; and NARBY; HUXLEY, 2001).

CONCLUSIONS

Those with an open mind can learn by studying the profound knowledge and wisdom of the spiritual ecology of Indigenes like the Desana, Kogi, and Yanomami (OLUPONA 2004). Many Indigenes pursued sustainable societies for centuries or even millennia, as archaeology, ethnohistory, ethnography, linguistics, and other lines of evidence prove. Seriously exploring the spiritual ecology of Indigenous cultures may help others to reconnect with nature in more sustainable, greener, and just ways (DESCOLA, 2014; KOHN, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; YONEYAMA 2020).

Reconnecting with nature can be healing for people and the planet, as ecopsychology affirms. Moreover, Indigenes could be the only hope for the future, if only their human rights are defended and promoted, and if racism and ethnocentrism can be transcended (e.g., GOODALE, 2009; MANDER, 1991; ROBINSON, 1994). Among other things, that encompasses respecting and defending their ancestral territories. That would also help

conserve biodiversity.

For centuries, Christian and other missionaries tried to convert and “civilize” Indigenous peoples throughout the world (e.g., LEWIS, 2013; VILACA, 2016). The time is long overdue for the reverse, for Indigenous to convert the rest of the world to Animism in order to restore eco-sanity! This must happen within coming decades, if not sooner, to avert global ecological catastrophe (HARVEY, 2013). It would not be the same as Indigenous Animism, but could emulate and engage its elemental, pivotal, and vital principles. Arguably, spirituality is inherent in both humans and nature, and they would both be healthier if reconnected, similar to many Indigenous who are intimately and viably connected in socially and ecologically profound ways.

REFERENCES¹

AMERICAN TEILHARD FOUNDATION. American Teilhard Foundation, 2021. Available at: <http://teilhardechardin.org/>.

ARVAY, C. G. **The biophilia effect**: a scientific and spiritual exploration of the healing bond between humans and nature. Boulder: Sounds True, 2018.

BECK, S. S. **Christian animism**. The Bothy, Deershot Lodge Park Lane, Ropley Hampshire: John Hunt Publishing, 2015.

BERMAN, M. **The reenchancement of the world**. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

BERRY, T. **Evening thoughts**: reflections on Earth as a sacred community. San Francisco: Sierra Club Books, 2006. Available at: <https://thomasberry.org/>.

BIRD-DAVID, N. “Animism” revisited: personhood, environment, and relational epistemology. **Current Anthropology**, v. 40, suppl, p. S67-S91, 1999.

BOURNE, E. J. **Global shift**: how a new worldview is transforming humanity. Oakland: New Harbinger Publications, Inc., 2008.

BUHNER, S. H. **Plant intelligence and the imaginal realm**: beyond the doors of perception into the dreaming world. Rochester: Bear & Company, 2014.

CHALQUIST, C. **Terrapsychology**: reengaging the soul of place. New Orleans: Spring Journal Books, 2007. Available at: <https://www.chalquist.com/bio.html>.

CHARITY, S. *et al.* **Living Amazon report 2016**: a regional approach to conservation in the Amazon. Brasília and Quito: WWF Living Amazon Initiative, 2016. Available at: http://d2ouvy59p0dg6k.cloudfront.net/downloads/wwf_living_amazon__report_2016_mid_res_spreads_1.pdf.

¹ Related websites are included for easy access to further information, unlike many publications that may not be readily available. All websites were accessed on October 10, 2021.

CHAUVET, J.-M. *et al.* **Dawn of art: the Chauvet Cave.** New York: Henry N. Adams, 1996. Available at: <https://archeologie.culture.fr/chaudet/en/virtual-visit>.

CORLETT, R. T. Climate change in the tropics: the end of the world as we know it. **Biological Conservation**, v. 151, p. 22-25, 2012.

COSTA NETO, E. M. Ecologica spiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, Cascavel, v. 14, n. 1, p. 14-23, 2020a. Available at: <http://www.unioeste.br/travessias>.

_____. Spiritual connections with mother nature: human wholeness unveiled through shamanism. **Ethnoscintia**, v. 5, p. 1-17, 2020b. DOI: 10.22276/ethnoscintia.v5i1.343.

CROSBY, D. A.; STONE, J. A. (eds.). **The Routledge handbook of religious naturalism.** New York: Routledge, 2018.

DAVIS, C. S. *et al.* Paleoindian solar and stellar pictographic trail in the Monte Alegre Hills of Brazil: implications for pioneering new landscapes. **Journal of Anthropology and Archaeology**, v. 5, n. 2, p. 1-17, 2017. DOI: 10.15640/jaa.v5n2a1.

DAWKINS, R. **The God delusion.** Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.

DESCOLA, P. **Beyond nature and culture.** Chicago: University of Chicago Press, 2014.

DUBOIS, T. A. **An introduction to shamanism.** New York: Cambridge University Press, 2009.

EREIRA, A. **The elder brother's warning.** London: Tairona Heritage Trust, 1990. Available at: <https://www.taironatrust.org/home>.

EVANS, D. **Spirituality and human nature.** Albany: State University of New York Press, 1993.

FORUM ON RELIGION AND ECOLOGY. **Forum on religion and ecology.** New Haven: Yale University, 2021. Available at: <https://fore.yale.edu/>.

FOSTER, J. B.; CLARK, B.; YORK, R. **The ecological rift: capitalism's war on the earth.** New York: Monthly Review Press, 2010.

FRIES, H. **Forest bathing retreat: finding wholeness in the company of trees.** North Adams: Storey Publishing, LLC., 2018.

GARDNER, G. T. **Inspiring progress: religions' contributions to sustainable development.** Washington, D.C.: Worldwatch Institute, 2006.

GOODALE, M. (ed.). **Human rights: an anthropological reader.** Malden: Wiley-Blackwell, 2009.

GOTTLIEB, R.S. **Spirituality: what it is and why it matters.** New York: Oxford University Press, 2013.

GRIM, J. (ed.). **Indigenous traditions and ecology: the interbeing of cosmology and community.** Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____; TUCKER, M. E. **Ecology and religion**. Washington, D.C.: Island Press, 2014.

HARTIG, T. *et al.* Nature and health. **Annual Review of Public Health**, v. 35, p. 207-228, 2014.

HARVEY, G. **Animism**: respecting the living world. New York: Columbia University Press, 2006.
Available at: <https://www.open.ac.uk/people/gh2744>.

_____. **Contemporary paganism**. Washington Square: New York University Press, 2011.

_____. (ed.). **The handbook of contemporary animism**. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2013.

HAUGHT, J. F. **Is nature enough?** Meaning and truth in the age of science. New York: Cambridge University Press, 2006.

HUTUKARA. **Hutukara Yanomami Association**. Boa Vista: Hutukara 2021. Available at: <http://www.hutukara.org/>.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). 2021. Available at: <https://www.ipcc.ch/>.

JENKINS, P. **Climate, catastrophe, and faith**: how changes in climate drive religious upheaval. New York: Oxford University Press, 2021.

JENSEN, D. **A language older than words**. White River Junction: Chelsea Green Publishing Company, 2004.

JOERSTAD, M. A brief account of animism in biblical studies. **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, v. 14, n. 2, p. 250-270, 2020.

JOHNSON, I. **The souls of China**: the return of religion after Mao. New York: Pantheon Books, 2017.

JOKIC, Z. **The living ancestors**: shamanism, cosmos and cultural change among the Yanomami of the upper Orinoco. New York: Berghahn, 2015.

KASSER, T. **The high price of materialism**. Cambridge: MIT Press, 2002.

KAZA, S. (ed.). **A wild love for the world**: Joanna Macy and the work of our time. Boulder: Shambhala Publications, Inc., 2020.

KINSLEY, D. **Ecology and religion**: ecological spirituality in cross-cultural perspective. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1995.

KOHN, E. **How forests think**: toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **The falling sky**: words of a Yanomami shaman. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

KORTEN, D.C. **The great turning**: from empire to earth community. Bloomfield: Kumarian Press, Inc., 2005.

KRAUS, B. **The great animal orchestra**: finding the origins of music in the world's wild places. New York: Little, Brown and Company, 2012. Available at: <https://www.wildsanctuary.com/>.

LEWIS, N. **The missionaries**: God against the Indians. London: Eland Publishing, 2013.

LITJEBLAD, J.; VERSCHUUREN, B. (eds.). **Indigenous perspectives on sacred natural sites**: culture, governance and conservation. New York: Routledge, 2019.

LOUV, R. **Last child in the woods**: saving our children from nature-deficit disorder. Chapel, Hill: Algonquin Books, 2018.

MACY, J.; BROWN, M. Y. **Coming back to life**: the updated guide to the work that reconnects. Gabriola Island: New Society Publishers, 2014.

MACY, J.; JOHNSTONE, C. **Active hope**: how to face the mess we're in without going crazy. Novato: New World Library, 2012. Available at: <https://www.joannamacy.net/>.

MAFFI, L. **On biocultural diversity**. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 2001. Available at: <https://terralingua.org/>.

_____; WOODLEY, E. **Biocultural diversity conservation**: a global sourcebook. New York: Routledge.

MANDER, J. **In the absence of the sacred**: the failure of technology and the survival of the Indian nations. San Francisco: Sierra Club Books, 1991.

MCKIBBEN, B. **Falter**: has the human game begun to play itself out? New York: Henry Holt and Company, 2019. Available at: <https://350.org/>.

MERCHANT, C. **Radical ecology**: the search for a sustainable world. New York: Routledge, 2005.

MOORE, J. W. (ed.). **Anthropocene or capitalocene?** Nature, history, and the crisis of capitalism. Oakland: MP Press, 2016.

NARBY, J. **Intelligence in nature**: an inquiry into knowledge. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2005.

_____; HUXLEY, F. **Shamans through time**: 500 years on the path to knowledge. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2001.

NEWBERG, A. **Neurotheology**: how science can enlighten us about spirituality. New York: Columbia University Press, 2018. Available at: <http://www.andrewnewberg.com/>.

OBEYESEKERE, G. **The awakened ones**: phenomenology of visionary experience. New York: Columbia University Press, 2012.

OLUPONA, J. K. **Beyond primitivism**: indigenous religious traditions and modernity. New York: Routledge, 2004.

PORTER, J. **Land and spirit in native America**. Santa Barbara: Praeger, 2012.

POSEY, D. A. *et al.* (eds.). **Cultural and spiritual values of biodiversity**. London: Intermediate Technology Publications, 1999.

RAISG. **Amazon Geo-Referenced Socio-Environmental Information Network (RAISG)**, 2021. Available at: <https://www.amazoniasocioambiental.org/en/about/>.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Amazonian Cosmos**: the sexual and religious symbolism of the Desana Indians. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

_____. Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest. **Man**, v. 11, n. 3, p. 307-318, 1976.

_____. **The forest within**: the world-view of the Tukano Amazonian Indians. Chicago: University of Chicago Council Oaks Books, 1996.

RIPATRAZONE, N. **Wild belief**: poets and prophets in the wilderness. Minneapolis: Broad Leaf Books, 2021.

RIPPLE, W. J. *et al.* World scientists' warning of a climate emergency. **BioScience** v. XX, n. X, p. 1-5, 2019, Doi: 10.1093/biosci/biz088.

ROBBINS, J. **Ecopsychology**: how immersion in nature benefits your health, 2020, e360, Yale. Available at: <https://e360.yale.edu/features/ecopsychology-how-immersion-in-nature-benefits-your-health>.

ROBINSON, K. S. (ed.). **Future primitive**: the new ecotopias. New York: Tom Doherty Associates, Inc., 1994.

ROCKEFELLER, S. C.; ELDER, J. C. (eds.). **Spirit and nature**: why the environment is a religious issue. Boston: Beacon Press, 1992.

ROOSEVELT, A. C. *et al.* Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. **Science** n.s. v. 272, n. 5260, p. 373-384, 1996.

SCHIFF, J.; SENFT, R. **Nature itself is the best physician**. Harvard Medical School, 2021. Available at: <https://sitn.hms.harvard.edu/flash/2021/nature-itself-is-the-best-physician/>.

SCHLEGEL, S. A. **Wisdom of the rainforest**: the spiritual journey of an anthropologist. Athens: The University of Georgia Press, 1998. Available at: <http://rainforestwisdom.com/>.

SEGAL, R. A. Animism in Tylor. In: HARVEY, G. (ed.). **The handbook of contemporary animism**. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2013. p. 53-62.

SELHUB, E. M.; LOGAN, A. C. **Your brain on nature**: the science of nature's influence on your health, happiness, and vitality. Toronto: HarperCollins Publishers Ltd., 2012.

SIMARD, S. **Finding mother tree**: discovering the wisdom of the forest. New York: Knopf, 2021. Available at: <https://mothertreeproject.org/>.

SOBREVILA, C. **The role of indigenous peoples in biodiversity conservation**: the natural but often forgotten partners. Washington, D.C.: World Bank Working Paper Report Number 443000, 2008.

SPONSEL, L. E. Amazon ecology and adaptation. **Annual Review of Anthropology**, v. 15, p. 69-97, 1986.

_____. The Yanomamo holocaust continues. In: JOHNSTON, B. R. (ed.). **Who pays the price?** Examining the sociocultural context of the environmental crisis. Washington, D.C.: Island Press, p. 37-46, 1994.

_____. Relationships among the world system, Indigenous peoples, and ecological anthropology in the endangered Amazon. In: SPONSEL, L. E. (ed.). **Indigenous peoples and the future of Amazonia**: an ecological anthropology of an endangered world. Tucson: University of Arizona Press, 1995. p. 263-293.

_____. The master thief: gold mining and mercury contamination in the Amazon. In: JOHNSTON, B. R. (ed.). **Life and death matters**: human rights and the environment at the end of the millennium. Thousand Oaks: Altamira Press, 1997. p. 99-127.

_____. **Spiritual ecology**: a quiet revolution. Santa Barbara: Praeger, 2012. Available at: <http://spiritualecology.info>.

_____. Spiritual ecology: is it the ultimate solution for the environmental crisis. **CHOICE**, v. 51, n. 8, p. 1339-1342, 1344-1348, 2014a.

_____. The falling sky: words of a Yanomami shaman. KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 12, n. 2, p. 172-177 (article 13), 2014b. Available at: <http://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1193&context=tipiti>.

_____. Human impact on biodiversity: overview. In: LEVIN, S. A. (ed.). **Encyclopedia of biodiversity**. Waltham, MA: Academic Press, v. 4, 2016. p. 136-152.

_____. Love in/of nature: biophilia, topophilia, and solastalgia. In: CARSPECHEN, L. (ed.). **Love in the time of ethnography**: essays on connection as a focus and basis of research. Lanham: Lexington, 2018. p. 17-34.

_____. Ecology and spirituality. In: BARTON, J. (ed.). **The Oxford research encyclopedia of religion**. New York: Oxford University Press, 2019. DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.95.

_____.; HEADLAND, T. N.; BAILEY, R. C. (eds.). **Tropical deforestation**: the human dimension. New York: Columbia University Press, 1996.

STONE, C. D. **Should trees have standing?** Toward legal rights for natural objects. Los Altos: William Kaufman, Inc., 1974.

SUZMAN, J. **Affluence without abundance**: the disappearing world of the Bushmen. New York: Bloomsbury.

SWANCUTT, K. Animism. In: STEIN, F. *et al.* (eds.). **The Cambridge encyclopedia of anthropology**. Cambridge: University of Cambridge, 2019. DOI 10.29164/19anim

TAYLOR, B. R. (Editor-in-chief). **The encyclopedia of religion and nature**. New York: Thoemmes Continuum, 2005. Available at: <http://www.religionandnature.com/ern/>.

_____. **Dark green religion**: nature spirituality and the planetary future. Berkeley: University of California Press, 2010. Available at: <http://www.brontaylor.com/>.

_____. (ed.). **Avatar and nature spirituality**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2013. Available at: <https://www.avatar.com/movies/avatar>.

TOBIN, H. **The secret spiritual world of children**. Novato: New World Library, 2003.

TUAN, Y. **Topophilia**: a study of environmental perception, attitudes, and values. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1990.

TURNER, E. The reality of spirits: a tabooed or permitted field of study. **The Anthropology of Consciousness**, v. 4, n. 1, p. 9-12, 1993.

TYLOR, E. B. **Primitive culture**. London: John Murray, 1871.

UNITED NATIONS ENVIRONMENTAL PROGRAMME; PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS. **Faith for Earth**: a call for action. Nairobi: United Nations Environmental Programme, 2020.

VAUGHN-LEE, L.; HART, H. **Spiritual ecology**: 10 practices to reawaken the sacred in everyday life. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 2017. Available at: <https://goldensufi.org/>.

VELDMAN, R. G.; SZASZ, A.; HALUZA-DELAY, R. (eds.). **How the world's religions are responding to climate change**: social scientific investigations. New York: Routledge, 2014.

VILACA, A. **Praying and preying**: Christianity in indigenous Amazonia. Berkeley: University of California Press, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Images of nature and society in Amazonian ethnology. **Annual Review of Anthropology**, v. 25, p. 179-200, 1996.

WALLACE, M. I. **When God was a bird**: Christianity, animism, and the re-enchantment of the world. New York: Fordham University Press, 2019.

WEBER, A. **The biology of wonder**: aliveness, feeling, and the metamorphosis of science. Gabriola Island: New Society Publishers, 2016.

WEXLER, J. **When God isn't green**: a world-wide journey to places where religious practice and environmentalism collide. Boston: Beacon Press, 2016.

WHITE, F. **The overview effect**: space exploration and human evolution. Reston: American Institute of Aeronautics and Astronautics, Inc., 2014. Available at: <https://overviewinstitute.org/>.

WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (eds.). **In darkness and secrecy**: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia. Durham: Duke University Press, 2004.

WILBER, K. **The religion of tomorrow**: a vision for the future of the great traditions – more inclusive, more comprehensive, more complete. Boulder: Shambhala, 2017.

WILDCAT, D. R. **Red alert!** Saving the planet with indigenous knowledge. Boulder: Folcram Publishing, 2009.

WILSON, E. O. **Biophilia**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

_____. **The creation**: an appeal to save life on Earth. New York: W. W. Norton & Company, 2006.

WOLFF, R. **Original wisdom**: stories of an ancient way of knowing. Rochester: Inner Traditions International, 2001.

YAHA, H. S. A. **Biodiversity conservation ethics in major religions**. Bloomington: AuthorHouse, 2010.

YONEYAMA, S. **Animism in contemporary Japan**: voices for the Anthropocene from post-Fukushima Japan. New York: Routledge, 2020.

YORK, M. **Pagan theology**: paganism as a world religion. New York: New York University Press, 2003.

YOUNG, D. E.; GOULET, J-G. (eds.). **Being changed by cross-cultural encounters**: the anthropology of extraordinary experience. Orchard Park: Broadview Press, 1994.

ZERZAN, J. **Twilight of the machines**. Port Townsend: Feral House, 2008.

Data de aceite: 10/02/2022

Jamille Ferreira Marques

Universidade Católica do Salvador
Doutoranda em Território, Ambiente e
Sociedade (PPGTAS - UCSAL)
Salvador – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/6767014097315343>

Geraldo Jorge Barbosa de Moura

Universidade Federal Rural de Pernambuco,
Departamento de Biologia
Recife – Pernambuco
<http://lattes.cnpq.br/1348666346504103>

Moacir Santos Tinoco

Universidade Católica do Salvador, Centro de
Ecologia e Conservação Animal
Salvador – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/0433618384031837>

RESUMO: A cultura engloba vários aspectos, como a epistemologia, ações, saberes, valores, crenças, visão de mundo e a espiritualidade de um determinado grupo social, que são fundamentais para a interação com o ambiente, de forma a moldar as atitudes e relações que são construídas com a natureza e, conseqüentemente, as implicações para a conservação da mesma. Neste capítulo procuramos destacar a partir do conceito da cosmopercepção, termo mais amplo que a cosmovisão, que utiliza a cultura, os valores, a organização social, a língua e o sagrado, para compreender como os indivíduos e sociedades percebem e representam as

serpentes. O simbolismo animal que envolve as serpentes pode carregar valorizações tanto negativas quanto positivas, existindo uma polivalência semântica complexa relacionada a estes animais com expressiva diversidade de significados e simbolismos. As serpentes podem estar ligadas aos símbolos teriomórficos, quando a forma do animal é associada a algum aspecto extremamente negativo em construções fantasiosas (relacionando com algo de natureza demoníaca do ser humano) e diaréticos, que representam muitas vezes uma luta espiritual do bem e do mal, que são retratadas em iconografias através de medalhas de santos ou obras de arte, como foi observada na época colonial, por ocasião da luta travada entre o Cristianismo e as sociedades ameríndias, ditas pagãs. Porém, observamos o uso das serpentes em símbolos ligados a elementos cíclicos, como renovação, fecundidade, a exemplo do *Ouroboros*. A percepção do veneno, que materializa a consciência mítica sobre a lógica da vida e da morte, pode ser ao mesmo tempo a cura e o fim, e por isso vem sendo utilizado por comunidades tradicionais para o tratamento de enfermidades. Isso exposto, fica evidente a complexidade da cosmopercepção no que se refere às serpentes.

PALAVRAS-CHAVE: Etnoherpetologia. Percepção. Representação. Simbolismo. Imaginário.

COSMOPERCEPTIONS ABOUT SNAKES

ABSTRACT: Culture encompasses several aspects, such as the epistemology, actions, knowledge, values, beliefs, worldview and spirituality of a particular social group, which are fundamental for the interaction with the environment, in order to shape the attitudes and relationships that are built with nature and, consequently, the implications for its conservation. In this chapter, we seek to highlight the concept of cosmoperception, a broader term than worldview, which uses culture, values, social organization, language and the sacred, to understand how individuals and societies perceive and represent snakes. The animal symbolism involving snakes can carry both negative and positive valuations, with a complex semantic polyvalence related to these animals with an expressive diversity of meanings and symbolisms. Snakes can be linked to theriomorphic symbols, when the animal's shape is associated with some extremely negative aspect in fanciful constructions (relating to something of the demonic nature of human beings) and diaretics, which often represent a spiritual struggle of good and evil, which are portrayed in iconographies through saints' medals or works of art, as observed in colonial times, during the struggle between Christianity and the so-called pagan Amerindian societies. However, we observe the use of snakes in symbols linked to cyclical elements, such as renewal, fecundity, such as Ouroboros. The perception of poison, which materializes the mythical awareness of the logic of life and death, can be both the cure and the end, and that is why it has been used by traditional communities to treat illnesses. This exposed, the complexity of cosmoperception with regard to snakes is evident.

KEYWORDS: Ethnoherpetology. Perception. Representation. Symbolism. Imaginary.

INTRODUÇÃO

"A cobra deslizou pelo chão em movimentos rápidos e sinuosos. Havia uma pequena fresta entre a porta e o chão da sala e foi por ali que escapou a cobra, foi por ali que escapou Oxumarê." (PRANDI, 2001, p. 227).

Para Merleau-Ponty (1966), a análise reflexiva que fazemos do mundo a partir de nossas experiências e vivências se origina da nossa cultura, que é carregada de valores, simbolismos, crenças e pertencas. A reconstrução da visão de mundo por cada indivíduo e sociedade não pode ser encarada numa perspectiva universal, mas sim, como pluriversal, diversa e profunda.

Segundo a pensadora nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (1997), a cosmopercepção trata da construção de uma percepção de mundo, trazendo consigo os valores, as crenças, as práticas, a língua e a oralidade, que têm como princípios epistêmicos a base lógica cultural das sociedades africanas em contraposição ao pensamento ocidental, sobretudo à cosmovisão colonial europeia, que se baseia apenas nos aspectos visuais (NASCIMENTO, 2019).

A cosmopercepção se relaciona com a estruturação das representações socioculturais das sociedades, que vai permitir uma compreensão dos processos e estruturas ligadas às construções das epistemologias, sentidos, processos de formação de sistemas simbólicos e imaginário, comunicação, interações, comportamento e pensamento social das comunidades humanas (JODELET, 2004; CARVALHO, 2005).

A criação e uso dos símbolos é uma forma de comunicação onde o homem, em seus grupos sociais, exterioriza medos, sonhos, angústias, crenças religiosas, relação com animais e a natureza (ENDERSON, 1964; BRUINELLI, 2009). Dentro das relações entre humanos e animais, podemos destacar a complexa relação com as serpentes, elementos cosmogônicos de forte apelo simbólico.

As serpentes representam um dos símbolos mais importantes do imaginário humano e com variadas direções de significados e, portanto, sempre despertaram uma diversidade de sentimentos que fazem parte de uma riqueza de mitos, lendas e crenças. Porém, para maior compreensão dos sentidos envolvidos nessas representações, é necessário um aprofundamento na cultura, espiritualidade, ancestralidade e experiências dos indivíduos e grupos humanos (RIBEIRO, 2017).

Quando passamos a aprofundar nas construções das representações socioculturais e cosmopercepção mítica que se relacionam com as serpentes, encontramos relações entre o aspecto mítico e os aspectos físico, biológico e comportamental. A capacidade da troca de pele, enrolar-se sobre si mesma, o tamanho, a capacidade de engolir presas sem mastigar, o corpo alongado que desliza sobre a terra e extremamente silencioso, entre outras características, permeiam a sabedoria ancestral e permitem a criação dos simbolismos, lendas, mitos e credences carregadas de elementos fantasiosos.

AS SERPENTES E SUA SIMBOLOGIA

Na cultura egípcia, observamos o Ouroboros, uma serpente que parece enrolar-se sobre si e morde a própria cauda, representando ciclos, continuidade e renascimento. A capacidade de evolução sobre si mesma em um infinito movimento (RIBEIRO, 2017; BARATA, 2018). Assim como os egípcios, na cultura indígena mesoamericana os povos Nahua e Mexica utilizavam as serpentes em iconografias religiosas que representavam divindades femininas: *Cihuacoatl* (“mulher serpente”), Deusa da Terra e do poder interno das cidades; e *Coatlicue* (“aquela com a saia de serpentes”), Deusa da vida, da morte e do renascimento (ANDRADE, 2018). *Quetzalcoatl* também era uma representação zoomórfica que envolvia as serpentes com plumas que simbolizava o vento, a vida, a vegetação, o renascimento, a sabedoria e as artes (ANDRADE, 2018).

A natureza representa a base primordial para as Comunidades Tradicionais de Terreiro, significando a energia, a força vital e o axé para as suas práticas e cada divindade

tem uma forte ligação com os elementos da biodiversidade e recursos naturais (KILEUY; OXAGUIÃ, 2015). Como bem disse o cantor e compositor Gerônimo Santana em sua canção Salve as Folhas: “Sem folha, não tem sonho. Sem folha, não tem festa. Sem folha não tem vida, sem folha, não tem nada”. Dentro dessa cosmopercepção, para as Comunidades Tradicionais de Terreiro, como as pertencentes ao Candomblé e suas diferentes nações, as serpentes desempenham um papel importante na liturgia, pois são consideradas sagradas por significar uma representação do orixá Oxumarê, do reino de Daomé (LÉO-NETO; ALVES, 2010), do Vodun Bessen, Dan, da região do Benin, e o Nkisi Angoro, da região de Angola, entidades responsáveis pela transformação, equilíbrio do ar, ligação entre a parte de cima do mundo e a de baixo, evaporação da água, da força, do movimento e representados também pelo arco-íris (OLIVEIRA-BRAGA, 2014; RIBEIRO, 2017).

As serpentes também possuem ligação com a orixá Ewá, a orixá do crepúsculo, a faixa vermelha do arco-íris, representando a beleza e a guardiã do cosmos. Ewá carrega um *adô*, uma cabaça enfeitada com búzios, adornada com uma cobra enrolada e, segundo os *itans* (contos populares da vida dos orixás), dentro da cabaça há mil mistérios e foi presente de Xangô para conquistar o amor de Ewá (PRANDI, 2001).

Segundo Léio-Neto e Alves (2010), todas as serpentes estão relacionadas a Oxumarê, bem como a serpente de importância médica, a cascavel (*Crotalus durissus*) tendo sido citada por diversos Babalorixás e lalorixás em seu estudo. Dessa forma, o *ethos* das comunidades de terreiro proporciona a conservação desses animais pela impossibilidade de lhes cometer algum tipo de injúria devido à representação sagrada que as serpentes possuem (comunicação pessoal de um sacerdote do Candomblé da nação Ketu, 2021).

Na Índia, as serpentes também são consideradas sagradas, uma vez que elas são as representações das *Nagas*, as guardiãs dos templos ligados ao Deus Shiva e representam a imortalidade e a vida, a fertilidade e o poder. Existem cultos na Índia ligados à Princesa Naga, que seria a soberana das serpentes (KULKE; ROTHERMUND, 2004).

Na cosmovisão cristã no período da Idade Média e em passagens da mitologia grega, as serpentes passam a representar o mal, o Diabo, a tentação, a luxúria, sedução, vingança, bruxaria, seres bestiais (MACHADO-ÁLVAREZ, 1987; GRIMAL, 1997; TAUNAY, 1998; DEL PRIORE, 1995; PERRELLI; SANTA-RITA; CONTINI, 2010; AZENHA, 2012; VÁZQUEZ, 2012; ANDRADE, 2016). As serpentes são causadoras do Apocalipse e assassinas de deuses na perspectiva cataclísmica dos nórdicos, ao passo que esses povos também utilizavam a serpente como amuleto de sorte com significados semelhantes àqueles dos povos africanos e ameríndios (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2017).

Dentro do livro de Gênesis, na Bíblia, a serpente é apresentada como um ser artiloso e trapaceiro, expondo um discurso de cunho misógino ao relacionar as mulheres com a percepção que o Cristianismo e outras vertentes teosóficas tinham com o “réptil” (DEL PRIORE, 1995). Devido a esta visão da época medieval, várias representações

iconográficas relacionadas às serpentes eram retratadas nas artes plásticas como referência ao bestialismo e selvageria; muitas destas obras são oriundas do período jesuítico nas Américas, período em que para os cristãos a evangelização dos povos indígenas eram verdadeiras batalhas e triunfo sobre o território dominado pelas serpentes (ANDRADE, 2016).

SERPENTES NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO

Muitas crendices zoológicas foram criadas a partir de documentos descritivos da fauna no continente americano a partir das grandes navegações e extensas explorações do “Novo Mundo” entre os séculos XVI e XVII, assim como os bestiários eram carregados de descrições fantasiosas sobre as serpentes, como neste trecho:

“Longamente se occupa dos ophidios vicentinos. O seu primeiro capítulo consagra-o ás enormes serpentes sucuryuba. Havia-as immensas. Um leigo jesuíta ao avistar uma destas cobras, nadando em um rio, a tomara pelo mastro de um navio”. (TAUNAY, 1998, p. 84).

Das muitas lendas que habitam o imaginário popular no Nordeste do Brasil, havia também uma representação de uma serpente com plumas: A Serpente Emplumada da Lapa, assim como o *Quetzalcoatl*, porém, de natureza feroz e devoradora de homens que ousassem adentrar na cova onde morava, contrapondo a lenda da Cobra Norato na região amazônica, que era de índole dócil, salvava pessoas do afogamento, lutava com peixes grandes e ferozes e praticava benevolência. Norato tinha uma irmã gêmea, a Maria Caninana, que era violenta e má (CASCUDO, 2003).

Alguns contos de provável origem indígena, como Cobra Grande, também chamada de Boiúna ou Anaconda e Boitatá, são lendas bem difundidas em todo território brasileiro de cobras com tamanho descomunal, olhos grandes aterrorizantes. No caso da Cobra Grande, ela era responsável por criar os rios, formando os sulcos na terra ao se rastejar; porém, há uma infinidade de versões no imaginário popular onde ela assume por vezes o comportamento brando e por vezes agressiva. Já o Boitatá é representado por ser uma cobra que assusta os caçadores dentro das matas e os afugenta para não molestar os animais (RIBEIRO, 2017).

No imaginário brasileiro há muitos contos que abordam situações de feitiços e encantamentos envolvendo a transformação de homens ou mulheres em animais. Alguns desses contos tratam de princesas que foram transformadas em serpentes e o encanto só pode ser quebrado se alguém, com um extremo ato de coragem, optasse por enfrentar a fúria da serpente para libertar a princesa de seu castigo (CASCUDO, 2004).

Na comunidade indígena Pankararé, localizada no município de Glória, na Bahia, foi observada interação conflituosa com as cobras, onde há uma relação de medo, sensação

de perigo, desconfiança e a crença de que toda serpente é peçonhenta (LIMA, 2015). Fato também observado em Fernandes-Ferreira *et al.* (2012) em relatos de moradores em dez localidades no estado do Ceará, onde constatou-se que há uma tendência em crenças nas quais as serpentes se mostram vingativas e zangadas, incluindo a boídea *Epicrates assisi*, comumente chamada de salamanta ou jiboia-arco-íris. Os moradores entrevistados em ambos os estudos citaram que ela, por vezes, é mansa, mas possui veneno, pode matar quando se zanga e quando pica a pessoa tem o comportamento de ir atrás e ouvir o som do tombo para confirmar que o veneno fez efeito. Porém, como os outros boídeos *E. assisi* não possui glândulas de veneno e não tem importância médica (FERNANDES-FERREIRA *et al.*, 2012; LIMA, 2015).

Argôlo (2004) relatou que no imaginário de trabalhadores nos cacauais no Sul da Bahia as serpentes representavam o perigo e em muitas construções fantasiosas eram seres vingativos, trapaceiros e ardilosos. Corroborando com os dados obtidos por Moura *et al.* (2010) e Marques *et al.* (2019), que relatam que por influência da religião de matriz judaico-cristã, as pessoas creem que todas as serpentes oferecem perigo.

Souza *et al.* (2006) registraram que os moradores do Alto Juruá, no Acre, contam com a proteção divina de São Bento contra as picadas de cobras e que, muitas vezes, quando ocorriam acidentes ofídicos, procuravam a medicina ancestral dos benzedores, prática que entrou em desuso pela chegada de estrutura de saúde fornecida pelo Estado, mas os mais fervorosos ainda utilizam as preces como tratamento complementar, o que também foi observado em Itatiaia, interior de São Paulo, por Pires e Pinto (2013), e na zona rural de Uruçuaia, em Minas Gerais, por Pereira (2017), pois quando moradores adentravam as áreas de mata rogavam por tal proteção.

São Bento é um santo católico conhecido por ser o “Santo das Cobras”, pois durante sua vida sofreu diversas tentativas de envenenamento. Uma das histórias mais difundidas é a da serpente saindo do cálice de vinho depois de ele ter feito o sinal da cruz em uma das suas missas. Na medalha do santo, utilizada pelos fiéis nos dias de hoje, é possível ver a iconografia da serpente e o cálice junto com a inscrição da reza: “*A Cruz Sagrada seja minha Luz. Não seja o dragão o meu guia. Afasta-te Satanás. Nunca me aconselhes coisas vãs. É mau o que me ofereces. Bebes tu mesmo teu veneno!*” (BARBOSA NETO, 2020).

Devemos destacar que o imaginário não se limita apenas a mitos e credices. Apesar da percepção de que todas as serpentes têm o potencial de causar injúrias aos humanos e por esse motivo as pessoas têm a tendência de exterminá-las indiscriminadamente, esses répteis são utilizados em práticas zoterápicas em comunidades no semiárido nordestino para o tratamento de reumatismos, furúnculos, artroses, contusões, fascite plantar, dores em geral, utilizando-se principalmente a gordura das espécies *Eunectes murinus*, *Boa constrictor* e para *Crotalus durissus* cita-se também o uso do chocalho para o tratamento da asma (ALVES *et al.*, 2009; ALVES; ROSA, 2007, 2013).

Observa-se para além da cura de problemas físicos, o uso mágico-religioso para tratar complicações da saúde espiritual, com a criação de amuletos apotropaicos produzidos com a finalidade de afastar energias negativas, “mau-olhado” e maus espíritos, além de patuás, através do uso do chocalho e pele curtida (Costa Neto, 2000; SANTOS-FITA; Costa Neto; SCHIAVETTI, 2010). Os patuás, que são pequenas bolsinhas de couro, onde na época colonial foi trazida pelo povo Malinke (ou Mandinga) para colocar mensagens, trechos do livro sagrado do Alcorão, elementos terapêuticos para curar doenças do corpo e da alma, muitas vezes confeccionados com as peles das serpentes e com um cordão para pendurar no pescoço, que adquiriram outros componentes simbólicos e são utilizados até os dias hoje e com o uso originou-se a frase “quem não pode com mandinga, não carrega patuá” (BERTOLOSSI, 2006; BRASILEIRO, 2010).

CONCLUSÃO

Quando analisamos as cosmo percepções das diferentes culturas citadas neste capítulo, relacionando-as com a ecologia profunda e Ecologia Espiritual, percebemos que devemos levar em consideração nas ações de conservação as dimensões espirituais nas formas de perceber o mundo e sua biodiversidade (MARCHI, 2005; Costa Neto, 2020). Essas dimensões nos possibilita compreender a multiplicidade de modos e sentidos na construção das relações com a natureza, que apresentam interações e práticas diversas a partir dos sistemas de crenças religiosas (CARVALHO; STEIL, 2008; PEREIRA, 2019). Devemos nos perguntar: de que forma essa dimensão espiritual pode implicar a conservação das serpentes e quais ações devem ser tomadas para manter a equidade?

A bioculturalidade que é expressada pela cultura indiana, pelas comunidades de terreiro de Candomblé e pelos indígenas mesoamericanos é de que as serpentes são parte do patrimônio sagrado dessas culturas, que é transmitido primordialmente por via oral de geração a geração, contrapondo-se à visão judaico-cristã de repulsa e maldição que recaem sobre esses animais que podem gerar um declínio populacional, colocando esse grupo em vulnerabilidade à extinção se medidas conservacionistas e de educação ambiental não forem tomadas.

A conservação desse grupo exige um trabalho árduo por parte dos profissionais porque estão lidando com camadas profundas das construções mítico-religiosas da maioria das pessoas; assim, devemos estar atentos com as nossas produções dentro das universidades para que dia após dia possamos quebrar paradigmas junto a sociedade em relação às serpentes e demonstrar que elas desempenham um papel importante para o equilíbrio dos ecossistemas.

REFERÊNCIAS

ALVES, R. R. N.; ROSA, I. L. **Animals in traditional folk medicine: implications for conservation.** Berlin: Springer-Verlag, 2013.

ALVES, R. R. N.; ROSA, I. L. Zootherapy goes to town: the use of animal-based remedies in urban areas of NE and N Brazil. **J. Ethnopharmacol.**, v. 113, p. 541-555, 2007.

ALVES, R. R. *et al.* Hunting strategies used in the semi-arid region of northeastern Brazil. **J. Ethnobiology Ethnomedicine** 5, 12, 2009. Doi 10.1186/1746-4269-5-12.

ALVES, R. R. N.; SILVA, W. L. V.; SANTANA, G. G. Reptiles used in traditional folk medicine: conservation implications. **Biodiversity Conservation**, v. 17, p. 2037-2049, 2008. Doi 10.1007/s10531-007-9305-0.

ANDRADE, R. A. C. de. **Entre a cruz e a serpente: poderes e simbologias opostas em uma tela persuasiva.** Disponível em: <http://www.cbha.art.br/coloquios/2016/anais/pdfs/1_rafael%20andrade.pdf. 2016>. Acesso em: 10 set 2021.

ANDRADE, R. A. C. de. **Tlacamictiliztli: os rituais sacrificiais nahuas e sua recepção no universo artístico europeu e do Vice-Reino da Nova Espanha.** 2018. Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

ARGÔLO, A. J. S. **As serpentes dos cacauais do sudeste da Bahia.** Ilhéus: Editus, 2004.

AZENHA, J. A. **O arquétipo da bruxa: de Aura a Inquieta companhia.** 2012. 113 f. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara, 2012.

BARATA, F. Espécies animais de Miróbriga e suas referências bibliográficas e mitológicas. **Albeterivum**, v. 4, p. 81-167, 2018.

BARBOSA NETO, J. **A poderosíssima medalha de São Bento.** São Paulo: Editora Ave-Maria, 2020.

BERTOLOSSI, L. C. A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, séc. XVIII. **XII Encontro Regional de História**, p. 1-9, 2006.

BRASILEIRO, J. **Cultura afro-brasileira na escola: o Congado em sala de aula.** São Paulo: Ícone Editora, 2010.

BRUINELLI, T. O. Simbologia animal: a pomba e o corvo nos bestiários medievais. **Revista Aedos**, v. 2, n. 2, p. 230-239, 2009.

CARVALHO, J. E. C. As representações sociais e o conhecimento do cotidiano: uma crítica metodológica a partir da filosofia da linguagem. **Revista Neurociências**, v. 13, n. 3, p. 145-151, 2005.

CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & Sociedade**, v. 11, p. 289-305, 2008.

- CASCUDO, L. C. **Contos tradicionais do Brasil**. 13. ed. São Paulo: Editora Global, 2004.
- CASCUDO, L. C. **Lendas brasileiras**. 3. ed. São Paulo: Editora Global, 2003.
- Costa Neto, E. M. Ecologia Espiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, v. 14, p. 14-23, 2020. Doi 10.48075/rt.v14i1.24180.
- Costa Neto, E. M. Conhecimento e usos tradicionais de recursos faunísticos por uma comunidade afro-brasileira. Resultados preliminares. **Interciência**, v. 25, n. 9, p. 423-431, 2000.
- DEL PRIORE, M. L. M. Melusinas, sereias e mulheres-serpentes na literatura sacra do século XVII. **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 49-74, 1995.
- FERNANDES-FERREIRA, H. *et al.* Crenças associadas a serpentes no Estado do Ceará, Nordeste do Brasil. **Sitientibus, Série Ciências Biológicas**, v. 11, p. 153-163, 2012. Doi 10.13102/scb70.
- GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- HENDERSON, J. L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: **O homem e seus símbolos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- JODELET, D. Representações sociais: contribuição para um saber sociocultural sem fronteiras. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, v. 1, n. 2, p. 23-38, 2004.
- KULKE, H.; ROTHERMUND, D. **A history of India**. 4. ed. Londres: Routledge, 2004.
- KILEUY, O.; OXAGUIÃ, V. de. **O candomblé bem explicado: nações Bantu, Iorubá e Fom**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- LÉO-NETO, N. A.; ALVES, R. R. N. A natureza sagrada do Candomblé: análise da construção mítica acerca da natureza em Terreiros de Candomblé no Nordeste do Brasil. **Interciência**, v. 35, n. 8, p. 568-584, 2010.
- LIMA, E. L. C. **Relações entre os indígenas Pankararé e os répteis no semiárido nordestino, Bahia, Brasil**. 2015. Dissertação (Mestrado Ecologia Humana) – Universidade do Estado da Bahia, Paulo Afonso, 2015.
- MACHADO-ÁLVAREZ, A. **El folk-lore Andaluz**. 1. ed. Sevilha: Sociedad Folk-Lore de Andaluz; Fundación Antonio Machado de Sevilla, 1987.
- MARCHI, E. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**, v. 43, n. 2, p. 33-53, 2005. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/7861/5542>>. Acesso em: 09 set. 2021. Doi: 10.5380/his.v43i0.7861.
- MARQUES, J. F. *et al.* Sociobiodiversidade, etnoecologia e etnoherpetologia. In: **Restinga: herpetofauna do Litoral Norte da Bahia**. 1. ed. São Paulo: Barro de Chão, 2019. p. 524-531.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

MOURA, M. R. *et al.* O relacionamento entre pessoas e serpentes no leste de Minas Gerais, sudeste do Brasil. **Biota Neotropica**, v. 10, n. 4, p. 133-141, 2010.

NASCIMENTO, W. F. Oyèrónké Oyewùmi: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019.

OLIVEIRA, L. V.; OLIVEIRA, Â. A. de. O simbolismo do lobo e da serpente no Ragnarök. **Diversidade Religiosa**, v. 7, n. 1, p. 216-240, 2017.

OLIVEIRA-BRAGA, L. R. **Etnocartografia e modelagem do território sagrado das comunidades tradicionais de Candomblé, Santa Luzia, MG**. 2014. 86 f. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

OYÈWÙMÍ, O. **The invention of women: making an African sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PEREIRA, V. A. **Ecologia cosmocena: a redefinição do espaço humano no cosmos**. Juiz de Fora: Garcia Edizioni, 2016.

PEREIRA, L. P. "Ofensa de cobra": corpos, venenos e mundos em conflito. **Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, v. 3, n. 3, p. 92-113, 2017.

PERRELLI, M. A. de S.; SANTA-RITA, P. H.; CONTINI, A. Z. Saberes tradicionais sobre as serpentes e implicações para educação ambiental intercultural. **Série-Estudos**, n. 30, p. 363-381, 2010.

PIRES, M. R. S.; PINTO, L. C. C. Percepção ambiental sobre o conhecimento popular de moradores rurais relativo às serpentes e acidentes ofídicos. **Educação Ambiental em Ação**, 2013. Disponível em: <<https://www.revistaea.org/artigo.php?idartigo=1615>>. Acesso em: 29 set 2021.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, M. G. **O imaginário da serpente de A a Z**. Campina Grande: EDUEPB, 2017.

SANTOS-FITA, D. S.; COSTA NETO, E. M.; SCHIAVETTI, A. 'Offensive' snakes: cultural beliefs and practices related to snakebites in a Brazilian rural settlement. **J. Ethnobiology Ethnomedicine**, 6, 13, p. 1-13, 2010. Doi 10.1186/1746-4269-6-13.

TAUNAY, A. **Zoologia fantástica do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1998.

VÁZQUEZ, F. **Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala (1681-1714)**, v. 4, apud ALCALÁ, L. E., op. cit., 2012, p. 599.

A BUSCA DO ELO PERDIDO PARA A RECONEXÃO SOCIEDADE E NATUREZA E O PAPEL DOS SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS

Data de aceite: 10/02/2022

Érika Fernandes-Pinto

Iniciativa Sítios Naturais Sagrados do Brasil
Brasília – DF
<https://orcid.org/0000-0003-0917-3840>

Capítulo baseado na Tese de Doutorado intitulada *Sítios Naturais Sagrados do Brasil: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas* (FERNANDES-PINTO, 2017). (Disponível em: <https://goo.gl/ZNCE11>).

RESUMO: Ao longo da história humana, diversas visões de mundo e concepções de natureza vêm sendo construídas, consolidando a base a partir da qual os grupos estabelecem suas relações sociais e formas de interagir com o ambiente. Na contemporaneidade, a visão de separação entre sociedade e natureza vem contribuindo para um processo contínuo de agravamento dos problemas socioambientais, em uma crise de escala planetária que envolve diversas facetas e a perda da conexão com uma dimensão mais profunda da vida. Por outro lado, também se perpetuam sistemas de crenças e modos de vida vinculados a uma profunda sabedoria da natureza – especialmente entre povos indígenas e outros grupos tradicionais – alicerçados em cosmovisões onde todos os aspectos estão interligados. Eles que vêm apoiando a emergência de novos paradigmas estruturantes

da humanidade, onde os elementos naturais traduzem múltiplos significados espirituais, representados tanto no plano material quanto imaterial. Nesse processo, uma nova temática vem adquirindo visibilidade crescente em fóruns mundiais sobre políticas de conservação da natureza – os *sítios naturais sagrados*, considerados elos entre a diversidade biológica e cultural. Como abordado nesse capítulo, eles são elementos chave de um movimento global crescente, que vê a espiritualidade como força motriz para o despertar de uma nova consciência ecológica, a partir do resgate de um sentimento de unidade e comunhão com a natureza, conjugado à ideia de reencantamento e reconexão.

PALAVRAS-CHAVE: Sacralidade da natureza. Ecoespiritualidade. Valores culturais e espirituais. Reencantamento da natureza. Consciência ecológica.

THE SEARCH FOR THE LOST LINK FOR THE RECONNECTION OF SOCIETY AND NATURE AND THE ROLE OF SACRED NATURAL SITES

ABSTRACT: Throughout human history, different views of the world and conceptions of nature have been built, consolidating the base from which groups establish their social relationships and ways of interacting with the environment. Nowadays, the vision of separation between society and nature has been contributing to a continuous process of worsening socio-environmental problems, in a crisis on a planetary scale that involves several facets and the loss of

connection with a deeper dimension of life. On the other hand, belief systems and ways of life linked to a profound wisdom of nature are also perpetuated – especially among indigenous peoples and other traditional groups – based on worldviews where all aspects are interconnected. They have been supporting the emergence of new structuring paradigms for humanity, where natural elements translate multiple spiritual meanings, represented both on the material and immaterial planes. In this process, a new theme has been gaining increasing visibility in world forums on nature conservation policies – sacred natural sites, considered links between biological and cultural diversity. As discussed in this chapter, they are key elements of a growing global movement, which sees spirituality as a driving force for the awakening of a new ecological awareness, from the rescue of a feeling of unity and communion with nature, combined with the idea of reenchancement and reconnection.

KEYWORDS: Sacredness of nature. Ecospirituality. Cultural and spiritual values. Re-enchancement of nature. Ecological awareness.

INTRODUÇÃO

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

Como consequência, a crise da atualidade, além de abranger questões ambientais centrais para o funcionamento da sociedade, assume múltiplas facetas, com profundos reflexos também nas relações sociais e suas dimensões psicológicas e éticas (GUATTARI, 1990). Por essa via de interpretação, a problemática contemporânea se expressa como a manifestação de uma crise de valores e de paradigmas estruturantes da humanidade (MORIN, 2003).

Essa é causada, entre outros aspectos, pela separação entre razão e emoção, pela dessacralização da natureza – transformada, em uma sociedade de consumo, em mero recurso a ser explorado – e pelo desencantamento do mundo, sintomas de uma problemática mais complexa que reflete a perda de conexão com uma dimensão mais profunda da vida (BOFF, 1999; LEFF, 2001; MOSCOVICI, 2007).

Entretanto, distintas percepções de mundo vêm também se perpetuando na história da humanidade, especialmente entre povos indígenas e outros grupos tradicionais cujos sistemas de crenças e modos de vida em geral estão vinculados a uma profunda

sabedoria sobre a natureza, alicerçados em cosmovisões onde todos os aspectos da vida estão interligados. Para muitos desses grupos, os elementos naturais traduzem múltiplos significados espirituais, representados tanto no plano material – o visível –, quanto na sua dimensão imaterial – o invisível (BERKES, 1999; POSEY, 1999).

No grave contexto atual da humanidade, o reconhecimento desses saberes acumulados milenarmente e o resgate de valores éticos presentes nessas fontes ancestrais formadoras da identidade das nações vêm sendo valorizados como um caminho necessário e essencial para apoiar o processo de renovação e transformação da humanidade (CARVALHO, 2013).

Nesse processo, uma nova temática vem adquirindo uma visibilidade crescente em fóruns mundiais sobre políticas de conservação da natureza – os *sítios naturais sagrados* (SNS). Reconhecidos em diversas partes do planeta, esses lugares encantados expressam valores espirituais ancestrais e a visão de sacralidade da natureza de vários grupos sociais, sendo considerados elos entre a diversidade biológica e cultural (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2017).

O reconhecimento, a valorização e a proteção desses sítios fazem parte de um movimento global crescente, que vê a espiritualidade como força motriz para o despertar de uma nova consciência ecológica, a partir do resgate de um sentimento de unidade e comunhão com a natureza (THORLEY; GUNN, 2007).

Para compreender essa conexão, neste capítulo revisita-se o debate teórico sobre as raízes da crise civilizatória e a problematização de suas consequências até algumas abordagens contemporâneas sobre a emergência de novos paradigmas estruturantes da humanidade, conjugando-o com a ideia de reencantamento da natureza e o potencial dos SNS como elementos chaves na promoção desses valores.

DAS ORIGENS DA CRISE CIVILIZATÓRIA: A DESCONEXÃO

A situação mundial contemporânea é considerada, por diversos autores, como uma *crise civilizatória* porque, à problemática ambiental, subjaz o colapso do modelo de sociedade e dos seus paradigmas estruturantes, no que Wallerstein (2002) considerou como a própria crise do sistema mundo.

Esse processo, de acordo com alguns autores, opera a partir de um processo de ruptura que envolve múltiplas dimensões: dos seres humanos com a natureza – o que produz a crise ecológica; dos indivíduos entre si – o que acarreta em uma crise ética, social, política e econômica; e do ser humano consigo mesmo – o que reverbera como crises de caráter psicológico (ARANTES, 2005; GUATTARI, 1990; LEFF, 2001).

Para alguns autores, essas dimensões, entretanto, são apenas aspectos de uma

problemática maior, causada pela perda de valores existenciais e do sentimento de conexão com uma dimensão mais profunda da vida, no que pode ser considerado uma crise de caráter *espiritual* (ARANTES, 2005; CARVALHO, 2013).

Essa conjuntura foi traduzida por Morin (2011) como a crise geral de uma sociedade que não consegue mais acessar a sua própria humanidade.

Nas raízes dessa problemática estão a visão materialista, reducionista e mecanicista que vem influenciando, principalmente a partir do século XVII, o pensamento filosófico e científico hegemônico ocidental, com a propagação das ideias de pensadores como Francis Bacon, René Descartes e Isaac Newton. No processo histórico de construção da sociedade moderna, a ciência assumiu o cartesianismo, enfatizando a razão e o método científico como única forma de conhecimento.

Ao longo dos últimos séculos, a civilização vem se desenvolvendo tendo como base uma ética egocêntrica e uma lógica antropocêntrica, levando a um padrão de dominação da natureza baseado em uma suposta superioridade humana focada, por sua vez, no progresso tecnológico, no controle e na exploração dos recursos naturais e na compartimentalização da interpretação da realidade. Essa conjuntura vem sendo acompanhada por um progressivo afastamento com relação à dimensão sagrada da existência, acentuando os aspectos que fundamentam o paradigma positivista da modernidade (BOFF, 1999; IRVING, 2014; LOUREIRO, 2012; MORIN, 2003, 2011; MOSCOVICI, 2007).

Como consequência, o domínio da ciência restringiu-se, historicamente, a objetos materiais, a forças mensuráveis e à razão – em oposição a questões relacionadas com a psique e a religião. Assim, as experiências subjetivas passaram a ser consideradas como atributos secundários da realidade, irrelevantes para o estudo científico. Na visão de Marques (2016), a pesquisa científica passou, em meio a esse processo, a desprezar aspectos simbólicos da experiência vivencial, essenciais para a compreensão do fenômeno da vida. Para Morin e Kern (2011), essa conjuntura tornou o reconhecimento da verdadeira natureza do mal que acomete a civilização muito difícil, dadas suas ambivalências e complexidades.

Essa ruptura entre o material e o espiritual se reflete tanto nas relações sociais como na interação com a natureza. Destituída de seu valor intrínseco e sagrado – *dessacralizada* – a natureza passa a ser interpretada, predominantemente, por um viés utilitário, como um recurso a ser explorado para satisfazer as necessidades humanas, de forma quase totalmente dissociada de outros significados. Ou ainda, como destacado por Irving, Giuliani e Loureiro (2008), pela perspectiva do *não valor*, ou seja, apenas como um insumo para a produção de bens e serviços.

A partir dessa perspectiva, o ambiente é entendido como algo externo ao ser humano, que, por sua vez, também se percebe como desvinculado do mundo natural

(CHADDAD; GHILARDI, 2010). Na visão de Boff (2002, p.19), esse processo resulta em uma desconexão ainda mais profunda da consciência humana, que leva ao “abandono da reverência pela vida”.

Em meio a esse cenário, há um crescente entendimento de vários teóricos – como Edgar Morin (2011), Enrique Leff (2001), Félix Guattari (1990), Leonardo Boff (2002) e Serge Moscovici (2007) – de que essa visão de dicotomia entre sociedade e natureza está na base da problemática atual.

Esses autores vêm questionando a eficácia das estratégias comumente utilizadas na busca de soluções para a crise planetária – usualmente estruturadas a partir das noções de desenvolvimento sustentável e sustentabilidade –, que não pressupõem uma transformação dos padrões de produção e consumo e, portanto, são insuficientes para resultar em uma mudança significativa no quadro global (IRVING, 2014; PORTO-GONÇALVES, 2004). Em outras palavras, essas alternativas, geradas pelo mesmo padrão de racionalidade que causa o problema, propõem somente *remédios paliativos* que se limitam a mitigar os sintomas da crise, sem atingir as reais causas das suas mazelas (BOFF, 2002).

Para que se possa, então, avançar efetivamente no sentido de superação da crise atual, os autores mencionados anteriormente vêm reafirmando que é necessária uma transformação na estrutura de base da sociedade, com a construção de uma nova racionalidade social e produtiva – uma verdadeira revolução na forma de ser e estar no mundo. Uma mudança de paradigma civilizatório que vai muito além do mero estímulo à preservação ambiental ou à utilização sustentável dos recursos naturais. Trata-se, na visão de Carvalho (2005, p. 15), de “buscar promover uma mudança profunda de valores em escala planetária, o que envolve a consideração de diferentes dimensões do viver”.

Da mesma forma, para Guattari (1990, p. 9), “não haverá resposta à crise ecológica a não ser que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural”. Nesse processo, é fundamental que se efetive uma desconstrução da histórica cisão entre sociedade e natureza e do mito dessa última como obstáculo para o desenvolvimento econômico (IRVING, 2010).

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

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

RUMO A UM NOVO PARADIGMA DE HUMANIDADE: A RECONEXÃO

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

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

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

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

Essa perspectiva implica na necessidade tanto de questionar e desconstruir

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

Nessa mesma linha de pensamento, Boff (2011) também alerta para o fato de que toda mudança de paradigma civilizatório é precedida por uma revolução na cosmologia, ou seja, na visão coletiva que a sociedade tem do universo e da vida. O autor evidencia a necessidade da humanidade superar uma era definida como *tecnozóica* – fundamentada na exploração sistemática e cada vez mais acelerada dos recursos naturais em benefício de uma minoria da população –, para adentrar em uma nova era *ecozóica* – em que o ecológico é colocado como o elemento central a partir do qual se organizam as atividades humanas.

O autor defende que o objetivo dessa mudança não consiste somente em diminuir a devastação em curso, mas alterar o estado de consciência da humanidade responsável por essa devastação. Isso implica em atribuir um novo significado à vida e ao modo de se produzir e consumir os recursos no mundo, provido a partir do sentimento do sagrado face ao mistério do universo e de nossa própria existência que, de acordo com o autor, tem origem na espiritualidade (BOFF, 2011).

Por essa perspectiva, o *elo perdido* para a reconexão sociedade e natureza somente pode ser encontrado a partir de uma transformação interior das consciências humanas, que reverbera, secundariamente, na realidade exterior do mundo. Uma visão que coaduna com ensinamentos de antigas filosofias espirituais que enfatizam a responsabilidade pessoal perante a coletividade, representada, por exemplo, na famosa frase de Mahatma Gandhi “seja a transformação que você quer ver no mundo”.

Nesse sentido, as noções apresentadas nesta reflexão nos convidam a ir além do simples nível factual dos aspectos comumente reproduzidos no discurso ambientalista – em grande parte pautados em argumentos cientificistas e utilitaristas – para adentrar em camadas mais profundas da problemática, envolvendo uma consciência ecológica atrelada à espiritualidade.

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

climáticas, perda de espécies e desmatamento, entre outros¹.

Autores de referência nesse campo como Leslie Sponsel, organizador do livro *Spiritual Ecology: a quiet revolution* (2012), e Llewellyn Vaughan-Lee, da obra *Spiritual Ecology: The Cry of Earth* (2013), reconhecem elementos desse teor na raiz da problemática ambiental, reforçando a necessidade de uma resposta espiritual à crise ecológica.

Para esses autores, a visão de mundo patriarcal e o predomínio da orientação religiosa monoteísta em direção a uma divindade transcendente tiveram – e ainda têm – grandes efeitos sobre o cenário de degradação do mundo na atualidade. Como reforça Vaughan-Lee (2013),

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

No Brasil essa linha de pesquisa – que se pode denominar *Ecologia Espiritual* –, ainda é incipiente². Argumentações e reflexões similares vêm sendo desenvolvidas no campo da denominada *Ecopsicologia* (CARVALHO, 2013), que propõe uma nova abordagem no estudo do comportamento humano³. Consolidada em vários países, mas ainda recente no Brasil, a Ecopsicologia se estrutura não apenas como um *locus* de encontro entre a Ecologia e a Psicologia – com interseção de vários outros campos do conhecimento – mas também como um movimento social promotor de transformações na relação da sociedade com a natureza.

Segundo Carvalho (2013), essa abordagem, para além das relações do indivíduo consigo mesmo e suas interações sociais que são o foco de trabalho de outras áreas da Psicologia, busca compreender também as relações do ser humano com o planeta e com os ecossistemas dos quais ele faz parte. Na abordagem ecopsicológica, a conexão básica com a natureza está na raiz da psique humana. A repressão dessa conexão na sociedade moderna teria gerado não apenas a perda do sentimento de pertencimento para com a natureza, como também se coloca como a causa mais profunda do que o autor chama de *conluio da insanidade* na contemporaneidade.

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

2 Leonardo Boff é considerado um dos precursores dessas ideias no país, sendo seu livro *Ecologia, Mundialização e Espiritualidade* (2008) uma das principais obras de referência. Ver também artigo de Costa Neto (2020) para uma abordagem atual do tema.

3 Essa linha tem como precursor Theodore Roszak, que cunhou o termo Ecopsicologia no livro *The Voice of the Earth* (publicado originalmente em 1992 e reeditado em 2002, ainda não traduzido no Brasil).

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

Essas linhas de pensamento implicadas com as práticas sociais instigam a reavaliar as atitudes pessoais e a atentar para a responsabilidade de cada ser humano em relação ao planeta, entendendo que “se quisermos restabelecer o equilíbrio em nosso mundo, precisamos passar por baixo da superfície para curar a separação entre espírito e matéria e ajudar a recuperar a vida” (VAUGHAN-LEE, 2013, p. 1).

Nesse contexto, espiritualidade e ecologia são compreendidas como campos conectados e essenciais para que seja possível o exercício de uma verdadeira cidadania planetária – uma *ecocidadania* – entrelaçada também com as noções de bem-estar e da paz. Na interpretação de Marques (2016, p. 26), “o engajamento espiritual é uma das formas mais potentes de salvar o planeta”, pois indica “um caminho de humanização de uma humanidade que insiste em desumanizar-se”.

Outra referência fundamental nesse debate consiste na *Encíclica Laudato Si* – do líder máximo da Igreja Católica Apostólica Romana, o Papa Francisco – sobre o cuidado para com a nossa casa comum. Publicada em 2015, ela contribuiu para trazer ao cerne de uma das religiões majoritárias do mundo a ideia de que a crise ecológica é essencialmente um problema espiritual, conclamando crentes ou não a atentar para a emergência desse processo de resgate (FRANCISCO, 2015).

Assim, diversos autores – partindo de diferentes vertentes de abordagem do conhecimento – vêm reafirmando a necessidade de que os esforços pela conservação ambiental na contemporaneidade incluam elementos que resgatem valores espirituais na busca de conscientização e envolvimento das pessoas com as questões ecológicas.

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

Na visão de Moscovici (2007), desencantar o mundo consistiu, primeiramente – e

sobretudo – em desencantar os saberes do mundo, ao desqualificar as outras formas de conhecimento que não o científico. Assim, para reverter esse quadro, ele propõe que se promova o encontro entre ciência, o senso comum e as artes – em uma coalizão de saberes para a recuperação da *mítica poética da existência*.

O espírito dessa nova época que se anuncia se expressa, assim, via rupturas epistemológicas, dissoluções de paradigmas e novas junções políticas, éticas, estéticas, científicas e culturais (ECHEVERRI, 2004) e a atribuição de outros sentidos ao mundo pela ressignificação da relação sociedade e natureza.

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

Assim, esse processo – que reforça a noção de sacralidade da natureza e a perspectiva de indissociabilidade da relação entre esta e a cultura – tem sido acompanhado também por um crescente interesse pelas antigas cosmologias e práticas espirituais dos denominados povos nativos que, em diferentes graus, preservaram essa conexão espiritual com a natureza. Como salientam Thorley e Gunn (2007), no resgate e na valorização desses conhecimentos, crenças e práticas encontram-se importantes aprendizados que podem apoiar a construção de outro padrão de relação da sociedade com a natureza, com equilíbrio e sustentabilidade.

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

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

Esse transcurso tem sido acompanhado, também, por uma redescoberta e

ressignificação dos lugares na natureza dotados de significados simbólicos e valores culturais e espirituais, como será abordado a seguir.

OS SÍTIOS NATURAIS SAGRADOS COMO ELEMENTOS CHAVE PARA A RECONEXÃO SOCIEDADE E NATUREZA

Conforme explanado anteriormente, nas sociedades tradicionais os valores espirituais frequentemente estão associados a lugares específicos, imbuídos de significados e características singulares. Identificados em diversas regiões do mundo, os denominados *sítios naturais sagrados* (SNS) – além de fundamentais para a vitalidade e a perpetuação das identidades culturais dos povos a eles associados – têm se revelado também como importantes núcleos de crenças e expressões religiosas/espirituais para toda a humanidade (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005; THORLEY; GUNN, 2007; VERSCHUUREN et al., 2010; FERNANDES-PINTO; IRVING, 2018).

Entendidos como “áreas de terra ou de água com um significado especial para povos e comunidades” (WILD; MCLEOD, 2008, p. 20), a expressão SNS pode ser considerada um conceito *ético* – proposto e empregado por agentes externos para se referir às culturas pesquisadas – abarcando uma grande riqueza de nomes dados a esses lugares localmente pelos nativos a partir de suas próprias categorias culturais. Essa definição abrangente e genérica remete a identificação dos seus parâmetros às características culturais dos próprios grupos sociais envolvidos, permitindo, assim, múltiplas interpretações (THORLEY; GUNN, 2007; FERNANDES-PINTO; IRVING, 2018).

Uma das características mais marcantes dos SNS consiste na relação que determinadas populações têm com esses lugares, existindo aqueles indivíduos ou grupos que assumem a responsabilidade de cuidar de um ou vários *sítios naturais sagrados*, atuando como seus *guardiões* ou *custódios*. De acordo com Wild e McLeod (2008), esses grupos podem inclusive viver a uma distância considerável de seus sítios, mantendo-se a eles conectados por meio de sua história, cultura, identidade e práticas espirituais.

Um mesmo SNS pode ter importância para mais de uma tradição espiritual ou religiosa e ser reconhecido por uma gama de organizações socioculturais. Alguns deles remontam ao período pré-histórico e a povos de culturas extintas. Mas também existem sítios que vêm sendo reconhecidos ou ressignificados por grupos sociais contemporâneos, em resposta a novas circunstâncias culturais ou mudanças do ambiente (VERSCHUUREN, 2007).

Assim, os SNS não representam elementos estáticos no tempo e no espaço, estando sujeitos a processos dinâmicos de abandono, esquecimento e extinção, por um lado, e revitalização e ressignificação, por outro.

As razões para a sacralidade de cada SNS se mostram muito variadas e eles podem

estar associados a uma ampla gama de representações sociais. Em geral, esses sítios são reconhecidos como lugares que têm uma energia ou força especial, perceptivelmente distinta da paisagem circundante. Podem remeter à ideia de retorno a uma condição idílica do passado, o local perfeito ou *paraíso*, onde a natureza inanimada é percebida como dotada de vida e o mundo, habitado também por seres elementais, mitológicos e encantados. Certos SNS são interpretados como moradas de divindades e de espíritos ancestrais; podem ter relação com alinhamentos astronômicos e fenômenos sazonais ou reconhecidos como fonte de recursos especiais como águas sagradas e plantas medicinais. Podem, ainda, estar associados a eventos significativos na história de um determinado grupo social, com suas lendas e mitos (THORLEY; GUNN, 2007; WILD; MCLEOD, 2008; FERNANDES-PINTO; IRVING, 2018).

Em linhas gerais, os *sítios naturais sagrados* são comumente concebidos como lugares especiais que favorecem experiências de conexão tanto interior – no processo de autoconhecimento – como exterior, com a teia que interliga toda a vida na Terra e também com o cosmos. Expressar esses aspectos simbólicos associados aos SNS somente pelo uso da linguagem escrita consiste em algo por si só limitado. Conforme comumente relatam seus guardiões, a magia desses lugares dificilmente pode ser explicada pela razão intelectual, pois remetem a atributos passíveis somente de serem sentidos e experienciados (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2018).

Uma vez que o resgate e a valorização da dimensão espiritual da existência vêm sendo reconhecidos como uma necessidade intrínseca para a superação da crise contemporânea, vários autores têm argumentado que os significados culturais atribuídos aos SNS podem ter um importante papel em influenciar positivamente mudanças de percepções e atitudes que perpassam a relação entre sociedade e natureza (DUDLEY; HIGGINS-ZOGIB; MANSOURIAN, 2005).

Essa problemática é um tema de abordagem relativamente recente no âmbito das pesquisas acadêmicas, mas que vem se constituindo como objeto de uma discussão crescente nos principais fóruns mundiais sobre questões ambientais. Ela adquire, no contexto atual, uma importância estratégica central frente à um processo de construção de novos paradigmas na relação entre sociedade e natureza (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2017)⁴.

É nesse sentido que um grande mote do debate internacional na conservação da natureza, na atualidade, vem sendo propor maneiras inovadoras para inspirar a reconexão da sociedade com a natureza⁵. Assim, para além das argumentações técnico-científicas,

4 Para uma contextualização do debate internacional sobre a temática e dos caminhos em curso para o reconhecimento e a salvaguarda de SNS recomenda-se a leitura do artigo *Sítios Naturais Sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza* de Fernandes-Pinto e Irving (2017). Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/47843>.

5 Nas últimas décadas, diversos têm sido os caminhos percorridos na busca por integrar os valores culturais e espiri-

dos números catastróficos sobre a perda de habitats e espécies biológicas ou dos dados alarmantes do quadro das mudanças climáticas, se tem reforçado a importância de *contar histórias* e trazer de volta o encantamento e a magia que a natureza pode oferecer.

As iniciativas em curso nessa direção passam pelo que é denominado, por alguns autores, como *eco humanização*, ou seja, uma reaproximação dos argumentos ecológicos com aquilo que sensibiliza e emociona a sociedade. Há que se criar oportunidades para a emergência de novas estratégias de gestão ambiental criativas, integradoras e transformadoras, a partir da promoção da espiritualidade ecológica e de uma *conservação com coração*.

Nessa direção, outro aspecto destacado na literatura internacional sobre a importância dos SNS, consiste no potencial que eles apresentam para o despertar de uma ética espiritual na sociedade de forma mais ampla – um papel relevante não somente para os grupos sociais a eles diretamente relacionados, mas para toda a humanidade.

Pois como discutido por Leonardo Boff, “por trás da falta de cuidado com o planeta se oculta o vazio de consciências que não se percebem mais como parte do universo, que perderam a conexão com o todo”. Assim, para modificar as práticas da sociedade, é necessário primeiro renovar os sujeitos que as exercem.

É urgente, no contexto de crise da contemporaneidade, conforme exorta Moscovici, “descongelar do pensamento entediado, despertar de sensações anestesiadas e converter as consciências a um mundo familiar ao qual não prestávamos mais atenção, que não víamos mais por força do hábito”, restaurando a plenitude dos laços com a natureza. Afinal, “se nós não temos o sentido de participação do universo, o senso cósmico, não existe ecologia possível”.

A experiência da espiritualidade no contexto contemporâneo – ao romper as fronteiras entre religiões – representa uma poderosa força de transformação social. Conforme debatido anteriormente, não se trata da ideia de conversão religiosa no sentido convencional, mas um processo de reforma íntima que, ao restabelecer a conexão pessoal com uma unidade vital, implica em uma mudança ética na relação com a natureza e com os nossos semelhantes, capaz de inaugurar um processo de transformação que resgate valores estruturantes da essência do SER humano para um novo sentido de viver e atuar no mundo.

Assim, se a ecologia nos instiga a olhar para a situação planetária e agir pensando nas gerações futuras, o seu entrelaçamento com a espiritualidade, nos desafia e convoca a refletir também sobre a qualidade dos seres humanos que queremos ser e deixar para o

tuais associados à natureza e os SNS aos sistemas formais de áreas protegidas. Em muitos países, entretanto, esse debate permanece ainda incipiente – como no caso do Brasil e da maior parte dos países sul americanos, onde a recorrência da manifestação desse fenômeno e a sua importância para muitos grupos sociais, contrastam com o seu incipiente reconhecimento nas políticas públicas (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2018).

nosso planeta.

Pois, como retratado em uma placa que encontrei caminhando por um parque nacional na Colômbia, “No interior do ser humano foi cortado o bosque da sua sensibilidade e secou o rio da esperança, por isso é preciso” [antes de mais nada] “reflorestar o coração!”.



Placa em trilha no Parque Nacional *Tayrona*, Santa Marta/Colômbia.

Foto de Érika Fernandes-Pinto (2016).

Caminheemos, pois, cantando...

Como exorta o Papa Francisco na *Encíclica Laudato Si*: “Que as nossas lutas e a nossa preocupação por este planeta não nos tirem a alegria da esperança!”.

REFERÊNCIAS

ARANTES, J. T. **Do xamã ao Prêmio Nobel**: todos são filhos de Deus. São Paulo: Terceiro Nome, 2005.

ASSUNÇÃO, R. A. O reencantamento do mundo? Interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n. 9, p. 1-16, 2011.

BERKES, F. **Sacred Ecology**: traditional ecological knowledge and resource management. Philadelphia, USA: Taylor & Francis, 1999.

BOFF, L. **Saber cuidar**: ética do humano, compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARVALHO, M. A. B. **De frente para o espelho**: ecopsicologia e sustentabilidade. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2013.

CARVALHO, V. S. **Raízes da ecologia social**: o percurso Interdisciplinar de uma ciência em construção. 2005. Tese (Doutorado). Programa EICOS. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

CHADDAD, F. R.; GHILARDI, R. P. Necessidades atuais para a educação ambiental: serão possibilidades? **Enciclopédia Biosfera**, v. 6, n. 9, p. 1-12, 2010.

Costa Neto, E. M. Ecologia Espiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, v. 14, n. 1, p. 14-23, 2020.

DUDLEY, N.; HIGGINS-ZOGIB, L.; MANSOURIAN, S. **Beyond belief**: linking faiths and protected areas to support biodiversity conservation. New York: WWF; Equilibrium; The Alliance of Religions and Conservation (ARC), 2005.

ECHEVERRI, A. P. N. **El reencantamento del mundo**. México: PNUMA. 2004.

FERNANDES-PINTO, E. **Sítios Naturais Sagrados do Brasil**: inspirações para o reencantamento das áreas protegidas. 2017. Tese de Doutorado. Programa EICOS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/ZNCE11>>.

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Sítios naturais sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 40, p. 275-296, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/47843>. Acesso em: 15 ago 2018.

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Entre santos, encantados e orixás: uma jornada pela diversidade de sítios naturais sagrados do Brasil. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 46, p. 37-60, 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/57281/37082>>. Acesso em: 17 dez 2019.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'** do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum. 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf>. Acesso em: 24 set 2016.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. 9. ed. Campinas: Papirus, 1990.

IRVING, M. A. Áreas protegidas e inclusão social: uma equação possível em políticas públicas de proteção da natureza no Brasil? **Sinais Sociais**, v. 4, p. 122-147, 2010.

IRVING, M. A. Sustentabilidade e o futuro que não queremos: polissemias, controvérsias e a construção de sociedades sustentáveis. In: IRVING, M. A. (Org.). **Sinais sociais**, v. 9, n. 26, p. 11-36, 2014. Rio de Janeiro: SESC.

IRVING, M. A.; GIULIANI, G. M.; LOUREIRO, C. F. B. Natureza e sociedade: desmistificando mitos para a gestão de áreas protegidas. In: IRVING, M. A.; GIULIANI, G. M.; LOUREIRO, C. F. B. (Orgs.). **Parques estaduais do Rio de Janeiro**: construindo novas práticas para a gestão. São Carlos: RIMA, 2008.

LEFF, E. **Saber ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2001.

LOUREIRO, C. F. B. **Sustentabilidade e educação**: um olhar da ecologia política. v. 39. São Paulo: Cortez, 2012. (Coleção questões da nossa época.)

MARQUES, J. **Ecologia do espírito**. 1. ed. Paulo Afonso: SABEH, 2016.

MOSCOVICI, S. **Natureza**: para pensar a ecologia. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

MORIN, E.; KERN, A. B. **Terra-pátria**. 6. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. 4 ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

PARTRIDGE, C. **The Re-enchantment of the West**: alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture. New York: T. & T. Clark Publishers, 2005.

POSEY, D. (ed.). **Cultural and spiritual values of biodiversity**: a comprehensive contribution to the Global Biodiversity Assessment. London: UNEP, 1999.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **O desafio ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SPONSEL, L. E. **Spiritual ecology**: a quiet revolution. Westport: Praeger, 2012.

VAUGHAN-LEE, L. (ed.). **Spiritual ecology**: the cry of Earth. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 2013.

THORLEY, A.; GUNN, C. M. **Sacred sites**: an overview. New York: The Gaia Foundation, 2007.

VERSCHUUREN, B. **Believing is seeing**: integrating cultural and spiritual values in conservation management. Gland, Suíça: Foundation for Sustainable Development, Earth Collective e IUCN, 2007.

VERSCHUUREN, B. *et al.* **Sacred natural sites**: conserving nature and culture. Earthscan, 2010.

WALLERSTEIN, I. **Após o Liberalismo**: em busca da reconstrução do mundo. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

WILD, R.; MCLEOD, C. (ed.) **Sacred Natural Sites**: guidelines for protected area managers. Gland, Suíça: IUCN, 2008. Best Practice Protected Area Guidelines Series, n. 16. Disponível em: <https://cmsdata.iucn.org/downloads/pa_guidelines_016_sacred_natural_sites.pdf>.

Parte II - Ecologia Espiritual na vertente de uma Ciência
Ecocentrada

THE QUANTUM CONSCIOUSNESS PARADIGM FOR THE UNIFICATION OF SCIENCE AND SPIRITUALITY

Data de aceite: 10/02/2022

Raul Franco Valverde

Concordia University, Montréal, Canada
ORCID: 0000-0002-8769-4927

ABSTRACT: The quantum consciousness paradigm explains that our consciousness is immortal, non-local and can work independently of the physical brain and supports a multidimensional view of the human mind. Everything is connected in the universe, and we are just part of this great network of connected consciousness that are becoming aware of this great reality. The quantum consciousness paradigm explains there is no present, future and past but only a constant present. The quantum mind is responsible for the paradigms being constantly renewed, because the level of consciousness in the human is growing, awakening and evolving. The human kind is always evolving and what was called before religion then becomes science in modern times. The chapter aims at linking several spiritual teachings with the quantum paradigm such as the gnostic gospel of Mary Magdalene that supports the idea of a unified quantum field. We are immortal and timeless, once we identify with the eternal reality and consistent with the quantum vision, we will enter the new paradigms of quantum consciousness.

KEYWORDS: Consciousness, Quantum consciousness, Quantum physics, Spirituality.

O PARADIGMA DA CONSCIÊNCIA QUÂNTICA PARA A UNIFICAÇÃO DA CIÊNCIA E DA ESPIRITUALIDADE

RESUMO: Consciência é imortal, não local e pode funcionar independentemente do cérebro físico e suporta uma visão multidimensional da mente humana. Tudo está conectado no universo, e nós somos apenas parte desta grande rede de consciência conectada que está se tornando ciente desta grande realidade. O paradigma da consciência quântica explica que não há presente, futuro e passado, mas apenas um presente constante. A mente quântica é responsável pelos paradigmas sendo constantemente renovados, pois o nível de consciência no ser humano está crescendo, despertando e evoluindo. A espécie humana está sempre evoluindo e o que era chamado antes de religião, então se torna ciência nos tempos modernos. O capítulo visa vincular vários ensinamentos espirituais com o paradigma quântico, como o evangelho gnóstico de Maria Madalena, que apóia a ideia de um campo quântico unificado. Somos imortais e atemporais, uma vez que nos identificamos com a realidade eterna e consistentes com a visão quântica, entraremos nos novos paradigmas da consciência quântica.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência. Consciência quântica. Física quântica. Espiritualidade.

INTRODUCTION

The use of quantum theories to explain

consciousness has grown in popularity in recent years, and while neuroscientists are clearly opposed, more and more researchers are following suit. Brian D. Josephson (1962), of the University of Cambridge, winner of the Nobel Prize in Physics in 1973 for his studies on quantum effects in superconductors (Josephson effect), proposes a unified field theory of quantum nature that would explain not only consciousness and its attributes, but also all phenomenology observed to date in terms of parapsychological, metaphysical, and mystical experiences (VALVERDE, 2015).

The quantum school uses quantum theories to explain consciousness. According to the quantum consciousness model, the universe is a collection of vibrating beings, and consciousness has a quantum origin. According to the model, consciousness is non-local and can function independently of the physical brain, as well as being infinite and immortal. The model also proposes that our consciousness creates our perceived reality by interpreting vibrating energy, and that reality can have multiple versions depending on the observer. The quantum school also explains that we live in a collective consciousness that connects all of the consciousnesses of the universe to the supreme consciousness by employing the quantum entanglement concept, which states that the quantum states of two or more objects must be described with reference to each other, even if the individual objects are spatially separated (VALVERDE, 2015). The chapter aims at linking several spiritual teachings with the quantum paradigm such as the gnostic gospel of Mary Magdalene that supports the idea of a unified quantum field. We are immortal and timeless, once we identify with the eternal reality and consistent with the quantum vision, we will enter the new paradigms of quantum consciousness.

QUANTUM PHYSICS AND CONSCIOUSNESS

Hu and Wu (2010) conclude that materialistic theories for explaining consciousness are likely invalid and that quantum effects play important roles in consciousness as part of their explanation of the quantum consciousness model. Roger Penrose, a physicist, was another figure who advocated for a quantum theory of consciousness. Penrose (1994) criticises and almost mocks those who claim that artificial intelligence in computers can replicate human attributes such as consciousness. Based on Gödel's mathematical theorem and subsequent elaborations, Penrose concludes that no deterministic system, that is, one based on rules and deductions, can explain the creative powers of the mind and its judgement. This refutes the claim of classical physics, computer science, neurobiology, and other disciplines that consciousness is a complex phenomenon. According to Penrose, only the peculiarities of non-deterministic quantum physics could render an approximate judgement on consciousness within a theory involving quantum phenomena, macrophysical conditions, and non-locality. At this point, it may be useful to clarify that in quantum

physics, local conditions are not known; those capabilities that either have a quantum system or experience instant communication between two parts without a time lag between communication of an event from one point to another system.

Another proponent of this explanatory theory of consciousness is Dr. Ian N. Marshall (MARSHALL; ZOHAR, 1997), who claims to have the solution through an empirical testing system. Marshall and Zohar (1997) demonstrated that conscious thought is generated by quantum effects. Quantum physics aided in developing a quantum understanding of consciousness, as what we can perceive with our five senses is not reality. Quantum physics has demonstrated that space and time are perceptions. Our body cannot be a reality if it does not occupy the majority of the space it appears to occupy; an experiment conducted at the University of Manchester revealed that the shape of an atom's interior is almost entirely empty space. The question then became how we could possibly make the rest of the world see us if this is the case (RUSSELL et al., 1993).

QUANTUM CONSCIOUSNESS MODEL

According to the quantum consciousness model, consciousness exists outside of time and space. According to Fred Wolf (1984), there has never been an adequate definition, a clear metaphor, or even a good physical picture of what time is. Time is not an observable phenomenon in quantum mechanics; it is only an extraneous ordering parameter. According to Davies (1988), time exists only as a parameter for determining the interval between events. According to Griffin (1986), the notion that physics is in some fundamental sense “timeless” is widely accepted. According to Wolf (1984), space is an observable in quantum mechanics. We need both the observer and the observed to observe space. Their separation is defined as ‘space’.

Hu and Wu (2013) demonstrated, through theoretical and experimental studies, that: (1) human consciousness is non-spatial and non-temporal, existing outside of the brain in prespacetime; and (2) the brain serves as an interface between human consciousness and the external world. According to Hu and Wu (2010), the quantum consciousness model includes the fact that quantum effects, such as wave function collapse, play important roles in the brain and consciousness. They also explain that consciousness is most likely located outside of spacetime and serves as the foundation of reality, and that conscious intentions have physical effects on matter.

The quantum consciousness model proposes that our true consciousness does not exist in our brains or bodies, but the illusion of our individual bodies, combined with misinformation about our true origins, has manifested the idea that we all think independently of one another. With this understanding, it appears possible to scientifically explain phenomena such as telepathy, clairvoyance, and spiritual mediums that involve the transfer

of information between sources without the use of physical means of communication. When we understand that all things in the universe share a spiritual bond and that we are all part of a divine intelligence, this simple understanding will fill all the gaps in modern religions and predictions about the future, as well as literally every occurrence of events (RUSSELL et al., 1993). Beyond the current forms of quantum mechanics, unity of mind is most likely achieved through quantum entanglement (HU; WU, 2010). Through the principle of entanglement, the quantum consciousness paradigm also proposes that, while each person appears to be separate and independent, we are all connected to the patterns of universal intelligence, also known as the absolute. Our bodies are components of a universal body, our minds are components of a universal mind, and all of these components are components of the universe (VALVERDE, 2016).

According to quantum physics, the physical world and its reality are nothing more than a recreation of what has been observed. Consciousness is most likely involved in quantum effects such as wave function collapse, which is responsible for the creation of our reality (HU; WU, 2010). We created the body and reality, just as we created the experience of our world in its various dimensional manifestations. The body is made of energy and information in its essential state (atomic or cosmic subquantum micro), not solid matter; this is only a meagre level of perception; this is energy and information arising from the endless fields of energy and information spanning the entire universal creation (VALVERDE, 2015).

The quantum consciousness model also teaches that our true consciousness exists in the present moment and is not bound by time past or future. Consider the distinction between past, present, and future; what we perceive as now is already past, albeit by a fraction of a second. As a result, the conscious content of the moment is of the past and gone. The future has not yet arrived. The present is present, but it cannot be expressed in words or thoughts without slipping into the past. A similar situation will prevail at a later time. As a result, we may be able to predict the past of the future from the past of the present. The actual present is always the unknown.

According to Wolf (1984), “the closest we come to observing time is observing what Buddhists call being-time. Everything that was, is, or will be. Every second is motionless and frozen. The past, present, and future serve as a map for the all-seeing being-time”. According to David Bohm, atomic structure dissolves into electrons, protons, neutrons, quarks, subquarks, and other dynamically changing forms in an all-encompassing and universal set of fields. When these fields are treated quantum mechanically, we discover that even in what is known as a vacuum, there are zero-point fluctuations, giving ‘empty space’ an energy that is vastly greater than that contained in what is known as matter. In the vacuum state, the state function (which represents all of space and time) oscillates uniformly at such a high frequency that it defies all physical interpretation. Furthermore, “we would be justified in saying that the vacuum state is, in some ways, ‘timeless’ or ‘beyond

time', at least as time is now known, measured, and experienced".

With this in mind, it's not surprising that science is perplexed about what happens at the quantum level. For example, in a paper titled "The emergent paradigm in science", which appeared in *Revision* in 1978, L. Beynam provided a formulation of the well-known Bell's Theorem. According to the fundamental principles of quantum theory, spatially separated parts of reality cannot be independent, which "opens up avenues of scientific development for which the classical constructs of space and time prove almost totally useless and meaningless".

In *God and the New Physics*, Paul Davies (1988) reports on an experiment conducted by Aspect, Dalibard, and Roger at the Institute of Theoretical and Applied Optics in Paris in 1982. The following conclusion can be drawn from this experiment: "Either objective reality does not exist and it is meaningless to speak of things or objects as having any reality above and beyond the mind of an observer, or faster-than-light communication with the future and the past is possible".

J.T. Fraser (1987) writes in his recent book *Time: The Familiar Stranger*: "The passage of time has no reality for a photon travelling at the speed of light". All events occur simultaneously in the "life" of a photon, and all distances are reduced to zero.

EXPERIMENTAL RESULTS SUPPORTING BRAIN/MIND/CONSCIOUSNESS

Evoked and transferred potential

Several published research studies provide empirical evidence to support the proposed quantum consciousness model in this paper. Neurophysiologist Jacobo Grinberg-Zylberbaum conducted experiments on the brain activity of paired students at the University of Mexico in 1993. Two people meditated together with the intention of communicating directly (signal-free, nonlocally). They were separated after twenty minutes (while maintaining their unifying intention), placed in individual Faraday cages (electromagnetically impervious chambers), and each brain was wired up to an electroencephalogram (EEG) machine. One subject was shown a series of light flashes, which caused electrical activity in his or her brain, which was recorded in the EEG machine, resulting in a "evoked potential" extracted from brain noise by a computer. Surprisingly, the same evoked potential was discovered in the other subject's brain and was visible on this subject's EEG (again minus brain noise). This is known as a "transferred potential" (Figure 1) and is similar in phase and strength to the evoked potential (GRINBERG-ZYLBERBAUM et al., 1987). This experiment backed up the idea that consciousness is non-local.

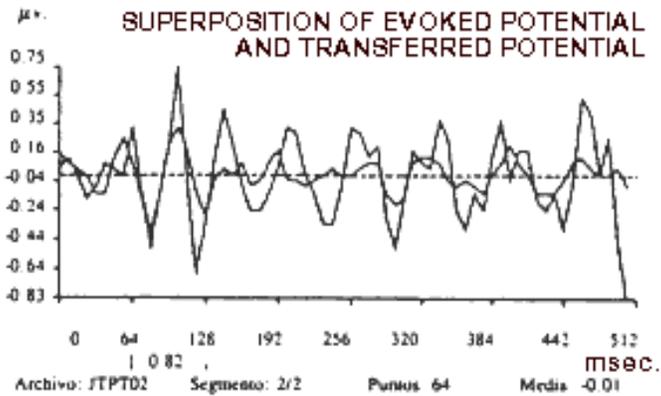


Figure 1. The experiment conducted by neurophysiologist Grinberg-Zylberbaum (evoked and transferred potential) (GRINBERG-ZYLBERBAUM *et al.*, 1987).

Wackermann *et al.* (2003) performed an experiment in which six channels of electroencephalogram (EEG) were simultaneously recorded from pairs of separated human subjects in two acoustically and electromagnetically shielded rooms. Although no biophysical mechanism is known, the findings suggest that correlations between brain activities of two separate subjects may occur. This also lends credence to the non-local property of human consciousness.

COLLAPSE OF THE WAVE'S FUNCTION

Early experiments found that consciousness causes the wave function to collapse (Figure 2) According to some, collapsing the wave function is not due to human consciousness. Human observers, according to the 'subjective reduction' interpretation of measurement, can cause the wave-pack, associated with measurement, to collapse. Rationalized conceptual testing of the same theory, conducted in the 1970s (2003). Two changes are made. The original experiment had a pre-observation time delay of milliseconds, whereas the replication showed a post-observation time of microseconds. Secondly, rather than using the final observer's verbal response, the dependent variable is used. These findings confirm the wave function collapse, but without discussion on either side of whether the environment or bias is responsible.

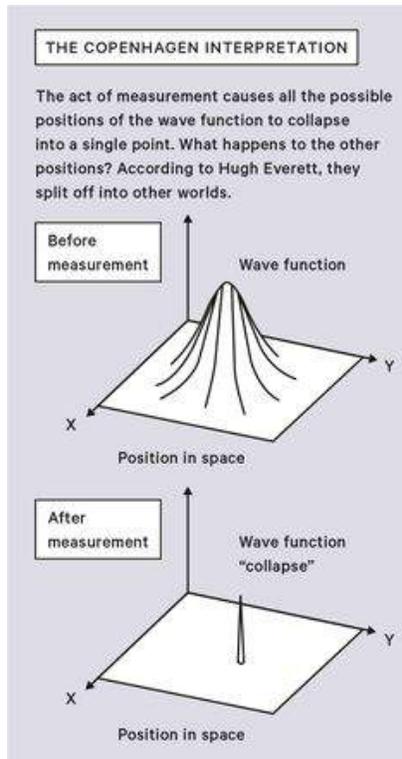


Figure 2. Interpretation of the collapse of the wave function.

By radioactive decay, random and nondeterministic stimuli are created. To this end, the data have been observed by a human subject analyses were completed with the same information We hypothesise that a cognitive process occurs when the wavefunction is collapsed. These electrical-photoc changes will only happen to the first subject, who is decreasing the erratic and incomplete data. a plot of the brain potentials for two time points in time will be created for each subject When all other variables are held constant, the differences in the statistics will mean the wavefunction has collapsed These findings supported the concept that the wavefunction collapses universally.

EVIDENCE OF NON LOCALITY OF THE QUANTUM CONSCIOUSNESS

The further evidence of the non-set locality of quantum consciousness is proposed by Dr. Lorber (1982). A much greater than normal number of spinal fluid is found in the central nervous system of these children, and most commonly leads to mental retardation, paralysis, and ultimately death if not treated. The children pictured have lived happy, healthy lives despite having hydrocephalus. Half of these children had 95% of their cranium occupied by fluid with no room for any brain tissue, and 30% had a higher IQ than a hundred.

Penrose and Hameroff (2011) claim that the brain is a quantum-mechanical computer and that brain computations can be quantized literally. It is in fact this kind of quantum computation in the brain that causes both the mind and consciousness. A lot of effort has been put into finding out how quantum computations are carried out in the brain via entangled microtubules and gap junctions when the reductionist understanding of entanglement is in quantum gravity becomes ineffective (Figura 3). This OR repertoire has recently been linked to the 40-Hz gamma brain signal, suggesting a 25-ms conscious rhythm.

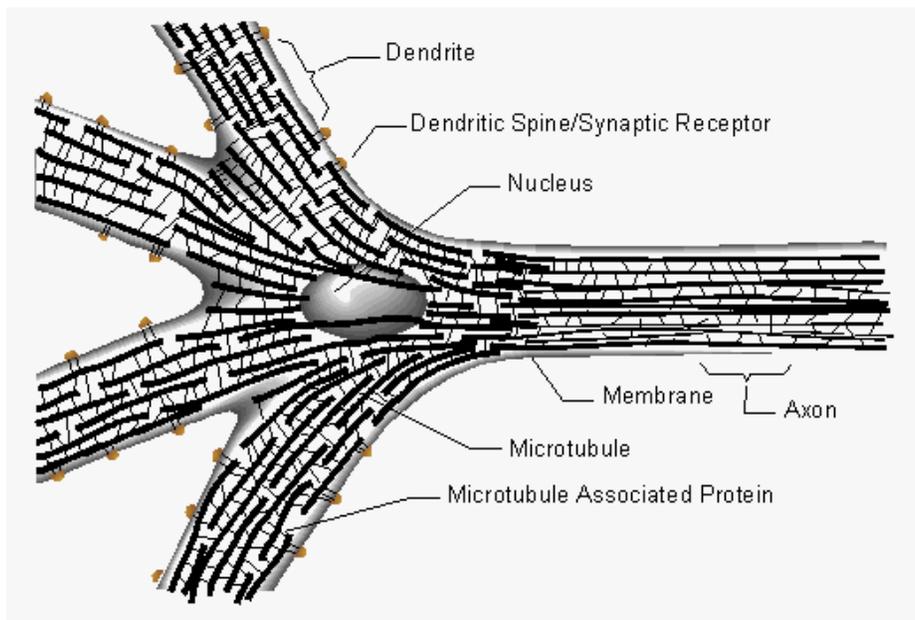


Figure 3. Microtubules.

Hitchcock (2003) proposed a quantum computing model of the brain called T-computer, which is in charge of linearizing events in order to create time. T-computers are critical to our reality maps. They are used to generate ordered sets of time labelled observed events whose 'linear' or non-linear causal time ordering may be the location of the infostates representing the events in memory and their contents. An infostate of a system is the set of configuration observables for that system as well as the information content, which is typically expressed as the system's wavefunction. Information originates in a quantum system and is processed as quantum or classical states of our brain's neural networks. The model lends support to the notion that time is simply a series of events generated by the brain from quantum reality.

QUANTUM CONSCIOUSNESS AND HUMAN SPIRIT

Heisenberg's (1958) uncertainty principle continues to have a significant impact today, as it is tempered by current notions in particular scientists who once had Newton's physics convinced French Laplace that the universe was completely deterministic. This occurred during the turn of the nineteenth century. Laplace believed that because the cosmos is governed by rigid laws that describe its condition, these same laws would also predict the future evolution of things. This concept extended a little farther, claiming that these principles also apply to human behaviour, hence governing all future possibilities for man. These theories achieved unexpected success and have persisted until the present day, however the name "determinism" has been substituted by the phrase "destiny". "Everything is predetermined", "we cannot evade our fate", and "the future is immutable". This effectively nullified the first and most crucial gift we received from God, which is none other than freedom: the freedom to live or die, the freedom to love or hate, the freedom to believe something or not believe anything, and so forth. To which determinism responded with a "a posteriori" technique, because once a man's action exercised his freedom by choosing something, determinism immediately responded: "Part of your destiny, as the universal laws governing at the time of your choice are truly elected for you". Human freedom was reduced to a mere illusion from this perspective.

Heisenberg rightly believed that in order to anticipate the future of a particle, it was necessary to know its current speed and position, and that only one item was necessary to analyse the present time particle. However, Heisenberg discovered an inconceivable difficulty: if light waves with quanta content strike the particle, we will perceive its position but not its speed. On the contrary, we have no way of detecting the particle's passing through a point and another that is not connected to the first, and measuring its speed tells us nothing about its position in space at any point in time. Heisenberg established that one cannot predict the future position and velocity of a particle.

The consequences of Planck and Bohr's work were not recognised until Heisenberg articulated his famous uncertainty principle, and it is just as likely that the implications of this principle have not been fully appreciated today, despite extensive debate and intense disagreement. The Heisenberg uncertainty principle is self-evident in that it applies to both particles and the entire cosmos, making it impossible to anticipate future events, as even the current state of play is not measurable.

Heisenberg, together with Schrödinger and Dirac, defined the so-called "Quantum mechanics", which is to redefine, because it is impossible to know both the speed and position of a particle at the same time, the so-called "quantum state", which is a combination of both. This does not result in a single unpredicted result for each observation event, but rather a number of unpredicted results are provided in place after calculating probable probability for each (from the call wave function). A frequently cited example is the room

in which we are currently located; quantum mechanics can predict the millions of millions of possible configurations that the room space can occupy for each of the molecules of air present and likely to be met. One of these situations is such that the entire volume of air in the room can concentrate in one of the higher corners, causing us to suffocate from a lack of oxygen. This is exceedingly improbable, but it is certain to occur in the time span between now and 46 billion years in the future.

Einstein objected to the uncertainty principle because, as he famously stated, “God does not play dice”, he despised the concept of leaving the final decision on which would likely be among trillions of them at any one time to chance. Nevertheless, experimentation has consistently supported the Heisenberg uncertainty principle.

Schrödinger’s cat is one of the most renowned and perplexing thought experiments in recent physics history (LEGGET, 1984). A cat is confined in a steel chamber alongside the following device (which must be protected from direct interference by the cat): in a Geiger counter, a trace of radioactive material is contained; if one of the atoms decays during the hour, the counter tube discharges, releasing a hammer that shatters a small flask of hydrocyanic acid. If one leaves this complete system alone for an hour, one could conclude that the cat is still alive if no atom decays during that time. The psi-function of the entire system would express this by mixing or smearing the living and dead cat in equal proportions.

It is typical of these cases that an indeterminacy that originated in the atomic domain transforms into macroscopic indeterminacy, which can subsequently be addressed through direct observation. This prevents us from naively adopting a “blurred model” of reality as valid. It would not imply anything ambiguous or contradictory in and of itself. There is a distinction between a wobbly or out-of-focus photograph and a cloud and fog bank snapshot. Each has a fifty percent probability of occurring, but at least one must have occurred to determine whether the cat lives or dies. Quantum physics is not as straightforward as this simple assumption implies. The so-called Copenhagen Interpretation asserts that there is a superposition of quantum states corresponding to a living/ non-alive cat, and it is ridiculous to speculate which of the two states is correct until a decided observer arrives. This is what is referred to as the collapse wave function. At that moment, the cat was either alive or dead, but only at that moment, as an observer, “the cosmos chose”. Naturally, this is a hypothetical experiment, as it is not possible to entirely isolate a showcase for this purpose.

Now some of the issues raised in this mental exercise if present in the microscopic reality, include the one by the famous physicist David Bohm (BOHM; HILEY, 1984), he says the situation is not possible described and that the cat is really dead or alive. To solve the problems of indeterminacy, he suggests a complex process of “hidden variables” that would eliminate conceptually. Finally, not worth remembering the Interpretation Many Worlds of Everet III (1983), according to which the universe would unfold in two: one with a dead cat

and a live, in which case we would be only one, but also in other without being aware of it. This assumption is highly questionable since imply a doubling of the universe in every quantum process, thereby dramatically increases the complexity at each instant.

Now, if the concerns addressed in this mental exercise are present in microscopic reality, they include the one posed by the eminent physicist David Bohm (BOHM; HILEY, 1984), who asserts that the situation cannot be explained and that the cat is truly dead or alive. To resolve indeterminacy issues, he proposes a sophisticated procedure of “hidden variables” that would conceptually erase them. Finally, it is pointless to recall Everet III’s (1983) interpretation of many Worlds, according to which the cosmos would unfold in two directions: one with a dead cat and another with a live cat, in which case we would be just one, but also in another without being aware of it. This is a highly dubious assumption, as it implies a doubling of the universe in each quantum process, substantially increasing the complexity at each instant.

Until around 25 years ago, it was believed that the elementary particles of matter were electrons, protons, and neutrons. However, investigations on those that generated collisions of protons with protons, electrons, or protons led to the conclusion that the substance contained even more elementary particles. Indeed, in 1964, physicist Gell-Mann was awarded the Nobel Prize for discovering these particles, which he coined “quarks”. The study began by Gell-quarks Mann’s (1964) prepared the stage for the next quantum physics surprise. Additionally, like excellent quantum world citizens: protons, neutrons, and quarks exhibit inexplicable behaviour. For example, a proton is made up of three quarks: two up quarks and one down quark (generally quarks cannot be linked in varying amounts three). The final colour of the three quarks must always be “white”, implying that their colours are combined with those of the other quarks to cancel them out. Additionally, the proton’s mass is smaller than the total of the masses of the three quarks that make it up. When quarks are bound to protons, neutrons, and other particles, they achieve this stability, for the time required for them to disintegrate and die “on their own” has not yet elapsed precisely enough since the universe began, and presumably will not in the future. When a quark is liberated in a collision between particles, it does not survive the billionth of a second half-life (GELL-MANN, 1964). The concept of spin is another critical concept in quantum theory. Spin is a fundamental property of particles and atomic sub-particles, and a brief description is intended to show the number of turns required to detect all of their attributes. The spin of a particle is what defines and creates the distinction between physical and virtual (or forces) particles. As Dirac predicted (COOPER; JENNINGS, 1986), each particle has an antiparticle, which is a particle with the same mass but the opposite charge (including electric charge). For instance, the electron’s antiparticle is the positively charged electron, or positron, which occurs spontaneously during some forms of radioactive decay.

The cosmos is composed of four fundamental forces from which all others derive.

The electromagnetic force, the weak nuclear force, the strong nuclear force, and gravity are all examples of these forces. Theoretically, it is believed that its action is caused by the exchange of sub particles known as virtual photons, bosons massive, gluons, and gravitons. A grand unifying theory is one that attempts to explain how these four forces are distinct representations of the same force, the same force that governed at the Big Bang's inception (GEORGI, 1979).

Quantum physics states that the physical world and its reality are nothing more than a reconstruction of the observed. We built the body and reality in the same way that we produced the experience of our planet in its various dimensional incarnations. The body is composed of energy and information, not solid matter, in its most fundamental state (atomic or cosmic subquantum micro), however this is a primitive level of perception.

Our inner consciousness is not contained within our brains or bodies. However, this illusion of our distinct bodies, combined with ignorance about our true origins, has resulted in the emergence of the notion that we all think independently of one another. With this misunderstanding, it appears easy to scientifically explain telepathy, clairvoyance, and spiritual mediums as phenomena involving the transmission of information between sources without the use of physical methods of communication. However, when one understands that all things in the cosmos share a similar spiritual tie and that we are all part of a divine intellect, mysterious phenomena become apparent. This straightforward approach reconciles all of modern religion's flaws, including déjà vu incarnation, future prophesies, and literally any recurrence of events or oddity some experience.

Tornell (2001) asserts that this energy and information arise from the infinite fields of energy and information that span the entirety of the universe. From the physical to the spiritual and various multidimensional expressions, the mind and body are inseparably linked as "I am". The studio will divide into two streams of experience with this unit "I am".

The initial encounter as a subjective current (thoughts, concepts, ideas, feelings, emotions, and desires). The current purpose is physical body experience, but on a deeper level, the two streams merge into a single creative source (essence), which is where we truly express and exist. Quantum awareness, feelings, emotions, thoughts, and ideas all contribute to the biochemistry of the body, which generates reactions that support life in every cell. Although perception appears to be instinctive, it is a learnt phenomenon; altering your perception alters your experience of yourself, as this only has reality in your acting ability, whether conscious, subconscious, or supraconscious, and therefore this universe. Every micro quantum moment, intelligence impulses reshape your body in new ways, corresponding to the sum of each quantum momentum, in order to alter these patterns, which alter the being.

Although each individual appears to be distinct and self-contained, we are all related to the patterns of universal intelligence, which are also referred to as the absolute and

conflate with local terminology such as God. Our body is a component of a larger universal body, which is itself a component of the larger global body. Our minds are a part of the universal mind, and the universal mind is a part of our minds.

Real-time, eternity existing as a continuous present, timelessness is quantified, and timelessness is split into bits, or fragments of time we refer to as days, hours, minutes, and seconds. What we refer to as linear time is really a reflection of how we experience events or changes in our restricted perceptual system, which is encapsulated by our inefficient usage of the brain system.

The sequential time is defined by the inability to process all data encountered concurrently; this would create what is referred to as continuous present. Then, the brain processes the series of sensations data sequences according to its own processing capacity.

If you could observe the changeless entity, time would be perceived and measured in the way we are accustomed to. However, we must learn to alter our ability to process data and the intricacy of the processes in order to raise our level of consciousness.

When we look through an electron microscope, we see our microcosm; we observe how quantum particles manifest virtually, as a symphony and intelligent orchestration at speeds considerably faster than visible light; and when we gaze up to heaven, we see the immutability of the macrocosm.

Each of us inhabits a reality that is impervious to change, as well as a reality that exists deeper within us than our three-dimensional or physical outer senses can perceive. There is a core of existence, a field of energy that, like nature, creates immortality and manifests as the physical body. This core is the being that is, the I am, the primordial seed, the essential being or soul, housed in an atom called seed. We are important seeds of eternity at this stage of quantum eternity.

This is the seed that was sown by Max Planck, J. Clark Maxwell, Faraday, Heisenberg, Schrodinger, Bohr, Einstein, and S. Hawking, among numerous other quantum mechanics pioneers.

They recognised that the way the world was perceived at the time was fundamentally flawed; you are more aware of your limited body, self, and personality (the current). As we all know, the laws of cause and effect have brought us into the volume of a body and the length of a human existence. Indeed, the scope of human life is broad and limitless at the subatomic level.

According to Edelman and Tonomi (2000), the entire cosmos is actually a single sentient self-aware creature. Our universe's mind is accountable for the form and purpose that all matter takes on. John Lorber (1978) is a British neurologist who specialises in children with hydrocephalus, or water on the brain. Children with this disorder accumulate an inordinate quantity of cerebral spinal fluid in the cavities of their brain, compressing brain

tissue and typically resulting in mental retardation, convulsions, paralysis, and blindness, and eventually death if not treated. Lorber describes dozens of toddlers and people, however, who have severe hydrocephalus but lead regular lives. Indeed, in a sample of children whose cerebral space was filled with 95% spinal fluid, leaving virtually little capacity for brain tissue, half had an IQ greater than 130.

Near death experiences provide some of the strongest evidence that consciousness can work independently of the brain. These are intense experiences that some people report while they are on the verge of death. Near-death experiences are extremely brief accounts of people who have been clinically dead and then spontaneously resurrected or revived with the memory of what they experienced during that period. According to Greyson (2010), many persons who have had near death experiences have described vivid mental clarity, excellent sensory imagery, a vivid remembrance of the experience, and an experience that is more real than their regular existence.

We are everlasting and timeless due to our ageless body and mind. When we identify with eternal reality in accordance with the quantum omniverse vision, we join the new paradigms of quantum consciousness, which expands their omniversales, radio, exponential, and dimensional fractals.

Each particle in the omniverse reveals itself to be an energy vibrating in a seeming emptiness enormous (ether); the quantum field is not distinct from us, but “is us”, and this is where it all manifests itself as stars, galaxies, leptons, and quarks.

Each nano-moment, we are building ourselves with enormous power and ingenuity. Every nanosecond, the human body and the entire cosmos are produced and recreated; the body is a flowing body amplified by billions of years of sentient experience. This intelligence is dedicated to monitoring each nanosecond, every atropic and entropic alteration that occurs within each of us; each cell is a little terminal connected to the cosmic computer or Omniversal mind we refer to as all or God of all gods.

Morphogenesis is a scientific term that refers to the process by which tissues, organs, and complete organisms are formed (GURWITSCH, 1915). Consciousness is the universe’s creative force. It has been referred to by numerous names, including God Yahweh Krishna, nature, the field, and divinity (HICK, 1982). The entire cosmos is, in fact, a single conscious creature capable of perfect self-awareness.

Carl Young established that all humans share a common unconscious (JUNG, 1936). That is, mankind as a whole shares a single mentality. This is demonstrated throughout the world via narratives of shared mythology and symbols. This collectivity is a global manifestation of the human body’s unconscious mind, in which trillions of cells share a common signal. Our evolution is shaped by the collective consciousness.

THE QUANTUM CONSCIOUSNESS MODEL AND THE GOSPEL OF MARY

Mary Magdalene has a key role in the Gospel of Mary, which most likely originates from the second century (TUCKETT, 2007). Mary Magdalene was likely the apostle who most grasped Jesus' worldview. Her Gospel was omitted from the Bible for a variety of reasons, including political ones (LELOUP, 2002). The church of Rome was opposed to appointing a woman as an apostle because it would grant women the same rights as males in the clergy (BROWN, 1975). The other point is that the Gospel of Mary Magdalene teaches that the truth about all spiritual matters is contained within us; a fraction of Christ resides within us, and it is through connection with this fraction of the divine that we can achieve inner wisdom; there is no need to adhere to dogmas or organised religions. Additionally, it appears as though the other apostles did not comprehend the Gospel. The same Gospel explains that the apostles were doubtful of Mary's teachings; the apostles inquired of Mary Magdalene whether these teachings were her own inventions or genuine teachings of Jesus. However, the apostles recognise Mary Magdalene as Jesus' most beloved apostle and the one to whom Jesus revealed many of the universe's mysteries (DE BOER, 2005). The Gospel very certainly never made it into the Bible, most likely because it does not focus on the miracles and life of Jesus, but on his genuine teachings, which people at the time did not grasp. The canonical Gospels were more concerned with Jesus than with Jesus' teachings; the Roman empire was more concerned with erecting an image of a God like Jesus and ignoring everything that did not fit this picture.

The gospel of Mary teaches "Will matter then be destroyed or not? 22) The Savior said: All nature, all formations, all creatures exist in and with one another, and they will be resolved again into their own roots. 23) For the nature of matter is resolved into the roots of its own nature alone".

All creation originates from a single source. The gospel is consistent with the quantum physics paradigm, which explains that we exist in a collective consciousness that unites all the universe's consciousnesses and ties them to the ultimate consciousness (VALVERDE, 2018). A quantum field is responsible for the universe's creations being connected (VALVERDE, 2018). When the Gospel states, "All beings exist in and with one another", the teaching indicates that the ultimate purpose of consciousness is to return to the creator, the supreme consciousness. The Universe is unified, and we are a part of that unity.

The gospel also teaches: 33) When the Blessed One had said this, He greeted them all, saying, Peace be with you. Receive my peace unto yourselves. 34) Beware that no one lead you astray saying Lo here or lo there! For the Son of Man is within you. 35) Follow after Him! 36) Those who seek him will find him.

According to quantum physics, the cosmos is composed of quantum particles, which act as the universe's cells, and vibrating particles generate various forms of energy and

matter. Quantum physics shows that particles that originate from the same source are entangled at the quantum level regardless of space and time (HORODECKI et al., 2009). This means that two entangled particles can instantly interact and communicate with one another regardless of the distance between them.

According to Mary's Gospel, the son of Man dwells within. The Son of Man is a breath, a force, an energy, the light, the power, and the Christ Universal (LUZ, 1992). If our spirit has a quantum genesis, we can explain this unity of spirit and Universal Christ using the quantum effect of entanglement.

The Gospel of Mary affirms the human mind's non-locality and its power to speak with Christ regardless of time or space. However, intention is required to open this channel; communication with Christ involves the individual's intention through what faiths refer to as prayer.

The gospel also teaches: 25) Peter said to him, since you have explained everything to us, tell us this also: What is the sin of the world? 26) The savior said there is no sin, but it is you who make sin when you do the things that are like the nature of adultery, which is called sin. 27) That is why the Good came into your midst, to the essence of every nature to restore it to its root. 28) Then He continued and said, that is why you become sick and die, for you are deprived of the one who can heal you.

According to the quantum consciousness paradigm, humans exist in a collective consciousness that connects all of the universe's consciousnesses to the supreme consciousness. The teaching describes how the law of cause and effect (KEOWN, 1996), illness, and death are all used to teach consciousness how to align with nature or the supreme consciousness.

In the gospel of Mary Magdalene, Mary says to Jesus:

8. And she began to speak to them these words: I, she said, I saw the Lord in a vision and I said to Him, Lord I saw you today in a vision. He answered and said to me,
9. Blessed are you that you did not waver at the sight of Me. For where the mind is there is the treasure.
10. I said to Him, Lord, how does he who sees the vision see it, through the soul or through the spirit?
11. The Savior answered and said, He does not see through the soul nor through the spirit, but the mind that is between the two that is what sees the vision and it is [...].

A vision is something seen in a dream, trance, or religious ecstasy, most often a supernatural manifestation conveying a message (HULTGRD, 1982). Mary is distinguishing the soul from the spirit. The term "soul" may refer to the aspect of man that is defined by

his intellectual and emotional faculties (Gen. 27:25; Job 30:16). The soul is the eternal component of man that is created in the image of God (Gen. 1:26) and is capable of existing independently of the physical body (Mt. 10:28; Rev. 6:9). On the other hand, the spirit is that aspect of us that most directly worships and prays to God (see John 4:24 and Philippians 3:3). According to the new testament, “Jesus cried out with a loud cry, ‘Father, I commit my spirit into your hands’. He exhaled his final breath as he uttered this.” (Luke 23:46), Jesus’ final statement affirms the spiritual connection with God. The Bible states that when Rachel died, “her soul was fleeing (because she died).” (3:18; Gen. 35:18). Elijah prays for the reintroduction of the dead child’s “soul” (1 Kings 17:21), and Isaiah predicts that the Servant of the Lord would “pour out his soul to death” (Isaiah 53:12). The term “soul” appears to refer to the entire nonphysical aspect of man, whereas “spirit” refers to the aspect of man that originates straight from God and is inextricably tied to God.

Additionally, the Urantia text distinguishes between soul and spirit, stating that the material eyes are truly the windows of the spirit-born soul (Urantia 42:12.12). According to the Urantia text, the soul possesses a spirit (MULLINS; SPRUNGER, 2000).

According to Mary’s gospel, the inner self is made up of soul, spirit, and mind, which is something in between these two (soul and the spirit). This concept is comparable to the definition of mind in the Urantia book, which is organised consciousness that is not entirely subject to material gravity (nonmaterial), and that becomes totally liberated when transformed by spirit (Urantia 12:8.11). As with Mary’s message, the Urantia supports the concept of the mind being distinct from and impacted by spirit (MULLINS; SPRUNGER, 2000).

Mary’s gospel teaching is consistent with the quantum consciousness concept, which asserts that awareness is non-local and capable of functioning independently of the physical brain. According to the gospel, the mind is non-material because it exists between the soul and the spirit, both of which are non-material. The vision, according to this teaching, is how the spirit communicates with the intellect.

If a vision is intended to deliver a spiritual message from the spirit, it is the mind that receives it and then transmits it to the soul. The mind can coexist with the physical brain in order to facilitate the spiritual progress. The physical brain serves as the mind’s computer, allowing it to interact with this three-dimensional environment. The brain saves all we learn in this world as part of our educational and cultural systems; it keeps everything connected to mathematics, physics, and science in general. At the end of the day, this information serves just this reality and has no purpose for the spirit’s survival or progress.

On the other hand, the non-material mind retains all information pertaining to the spirit’s progress, including the experiences of prior lives. This immaterial mind embodies divine purpose and is activated through the physical brain. As there is contact between the physical brain and the non-material mind, the evolution of the spirit has an effect on the

conscious conduct of the individual.

The non-material mind is primarily concerned with the spirit's progress and transformation; the spirit communicates with the mind via visions. The ultimate purpose of the non-material intellect is to learn about truth; truth is a concept that is as difficult to explain as it is simple to comprehend; truth is a fact that cannot be changed, but may be interpreted via wisdom.

CONCLUSIONS

The chapter introduced the quantum consciousness concept and provided evidence for it through experimental data. Although orthodox psychologists may not fully understand or accept the quantum consciousness model, it does present a multidimensional vision of the human being that may help explain the complex human consciousness. Although each individual appears to be distinct and self-contained, the quantum paradigm reveals that we are all related to the patterns of global intelligence, also known as the absolute and in religions as God. Our bodies are components of a larger universal body, and our minds are components of the larger universal mind. Eternity exists as a continuous present; this is quantified eternity; timelessness is broken down into fragments of time we refer to as days, hours, minutes, and seconds. What we refer to as linear time is really a reflection of how we experience these sequences of events or changes in our restricted perceptual system, which is encased in our brain's inefficient utilisation. We are immortal and timeless; if we identify with the eternal reality and adopt the quantum vision, we will enter the quantum consciousness new paradigms.

REFERENCES

- BEYNAM, L. M. The emergent paradigm in science. **ReVision**, v. 1, n. 2, p. 56-72, 1978.
- BIERMAN, J. B. Does consciousness collapse the wave-packet? **Mind & Matter**, v. 1, n. 1, p. 45-77, 2003.
- BOHM, D. **Wholeness and the implicate order**. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- BOHM, D.; HILEY, B. J. Measurement understood through the quantum potential approach. **Foundations of Physics**, v. 14, n. 3, p. 255-274, 1984.
- BROWN, R. E. Roles of women in the Fourth Gospel. **Theological Studies**, v. 36, n. 4, p. 688-699, 1975.
- DE BOER, E. **The Gospel of Mary**: listening to the beloved disciple. London: London: A&C Black, 2005.
- DAVIES, P. **The cosmic blueprint**. New York: Simon and Schuster, 1988.

- EVERETT III, H. Generalized Lagrange multiplier method for solving problems of optimum allocation of resources. **Operations research**, v. 11, n. 3, p. 399-417, 1963.
- EDELMAN, G. M.; TONONI, G. **A universe of consciousness**: how matter becomes Imagination. New York: Basic books, 2000.
- FRASER, J. T. **Time, the familiar stranger**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1987.
- GERMINE, M. Experimental model for collapse of the wave function. **Dynamical Psychology**, 1998. Available at: <http://www.goertzel.org/dynapsyc/1998/collapse.html>
- GELL-MANN, M. A schematic model of baryons and mesons. **Physics Letters**, v. 8, n. 3, p. 214-215, 1964.
- GEORGI, H. Towards a grand unified theory of flavor. **Nuclear Physics B**, v. 156, n. 1, p. 126-134, 1979.
- GREYSON, B.; STEVENSON, I. The phenomenology of near-death experiences. **The American Journal of Psychiatry**, v. 137, n. 10, p. 1193-1196, 1980.
- GREYSON, B. Implications of near-death experiences for a postmaterialist psychology. **Psychology of Religion and Spirituality**, v. 2, n. 1, p. 37-45, 2010.
- GRIFFIN, D. R. **Physics and the ultimate significance of time**. Albany: State University of New York Press, 1986.
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, J.; RAMOS, J. Patterns of interhemispheric correlation during human communication. **International Journal of Neuroscience**, v. 36, p. 41-53, 1987.
- GURWITSCH, A. On practical vitalism. **The American Naturalist**, v. 49, n. 588, p. 763-770, 1915.
- HAMEROFF, S. Quantum computation in brain microtubules? The Penrose-Hameroff 'Orch OR' model of consciousness. **Philosophical Transactions-Royal Society of London Series A Mathematical Physical and Engineering Sciences**, v. 25, p. 1869-95, 1998.
- HEISENBERG, W.; NORTHROP, F.S.C. **Physics and philosophy**: the revolution in modern science. New York: Harper, 1958.
- HICK, J. **God has many names**. Westminster: John Knox Press, 1982.
- HITCHCOCK, S. M. T-computers and the origins of time in the brain. **NeuroQuantology**, v. 1, n. 4, p. 393-403, 2003.
- HORODECKI, R.; HORODECKI, P.; HORODECKI, M.; HORODECKI, K. Quantum entanglement. **Reviews of Modern Physics**, v. 81, n. 2, p. 865, 2009.
- HU, H.; WU, M. Current landscape and future direction of theoretical and experimental quantum brain/mind/consciousness research. **Journal of Consciousness Exploration & Research**, v. 9, n. 8, p. 888-897, 2010.

- HU, H.; WU, M. The relationship between human consciousness and universal consciousness. **Scientific GOD Journal**, v. 4, n. 3, p. 209-225, 2013.
- HULTGÅRD, A. Ecstasy and vision. **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, v. 11, p. 218-225, 1982.
- KEOWN, D. Karma, character, and consequentialism. **The Journal of Religious Ethics**, v. 24, n. 2, p. 329-350, 1996.
- JOSEPHSON, B. D. Possible new effects in superconductive tunnelling. **Physics Letters**, v. 1, n. 7, p. 251-253, 1962.
- JUNG, C. G. The concept of the collective unconscious. **Collected Works**, v. 9, n. 1, p. 42, 1936.
- LEGGETT, A. J. Schrödinger's cat and her laboratory cousins. **Contemporary Physics**, v. 25, n. 6, p. 583-598, 1984.
- LELOUP, J. Y. **The Gospel of Mary Magdalene**. New York: Simon and Schuster, 2002.
- LORBER, J. Is your brain really necessary? **Nursing Mirror**, v. 152, n. 18, p. 29-30, 1981.
- LUZ, U. The Son of man in Matthew: heavenly judge or human Christ. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 15, n. 48, p. 3-20, 1992.
- MARSHALL, I.; ZOHAR, D. **Who's afraid of Schrödinger's cat?** New York: Quill/William Morrow, 1997.
- MANSFIELD, V.; SPIEGELMAN, J. M. The opposites in quantum physics and Jungian psychology: Part I: theoretical foundations. **Journal of Analytical Psychology**, v. 36, n. 3, p. 267-287, 1991.
- MULLINS, L.; SPRUNGER, M. J. **A History of the URANTIA Papers (p. 5)**. Boulder, CO: Penumbra Press, 2000.
- PAULI, W. The connection between spin and statistics. **Physical Review**, v. 58, n. 8, p. 716-722, 1940.
- PENROSE, R. **Shadows of the mind**. Vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- PENROSE, R.; HAMEROFF, S. Consciousness in the universe: Neuroscience, quantum space-time geometry and Orch OR theory. **Journal of Cosmology**, v. 14, p. 1-17, 2011.
- RUSSELL, R. J.; MURPHY, N.; ISHAM, C. J. **Quantum cosmology and the laws of nature: scientific perspectives on divine action**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993
- TUCKETT, C. The Gospel of Mary. **The Expository Times**, v. 118, n. 8, p. 365-371, 2007.
- TORNELL, H. **The quantum man**. Mexico: Diana, 2001.
- VALVERDE, R. Possible role of quantum physics in transpersonal and metaphysical psychology. **Journal of Consciousness Exploration & Research**, v. 7, n. 4, p. 303-309, 2015.
- VALVERDE, R. A quantum biofeedback and neurotechnology cybertherapy system for the support of transpersonal psychotherapy. **NeuroQuantology**, v. 14, n. 4, 2016. doi:10.14704/nq.2016.14.4.963.

VALVERDE, R. Quantum theory, consciousness, God and the theology of the Urantia book. **Scientific GOD Journal**, v. 9, n. 6, p. 445-466, 2018.

WACKERMANN, J.; SEITER, C.; KEIBEL, H.; WALACH, H. Correlations between brain electrical activities of two spatially separated human subjects. **NeuroScience letters**, v. 336, n. 1, p. 60-64, 2003.

WOLF, F. A. **Star wave**. New York: Macmillan, 1984.

WATSON, J. B. The place of the conditioned reflex in psychology. **Psychological Review**, v. 23, n. 2, p. 89, 1916.

Data de aceite: 10/02/2022

Hildo Honório do Couto

Universidade de Brasília, Brasília – DF
<http://lattes.cnpq.br/7016153207130008>

RESUMO: O objetivo deste ensaio é apresentar a Ecologia Profunda, proposta pelo filósofo norueguês Arne Naess. Contrariamente a uma “ecologia rasa”, a EP procura ir à raiz do problema, vendo os humanos como parte da natureza como todas as demais formas de vida. Por isso, não são superiores a elas, que têm os mesmos direitos de viver quanto os humanos. A diferença consiste em que estes têm consciência, portanto, em vez de devastar a natureza viva, devem intervir sempre que necessário a fim de preservá-la em seu próprio interesse.

PALAVRAS-CHAVE: Ecologia Profunda. Vida na face da terra. Devastação. Preservação.

DEEP ECOLOGY

ABSTRACT: The objective of this essay is to present Deep Ecology, proposed by the Norwegian philosopher Arne Naess. Contrary to a “shallow ecology”, DE seeks to get to the root of the problem, seeing humans as part of nature like all other forms of life. Therefore, they are not superior to them, who have the same rights to live as humans. The difference is that humans are aware, so instead of devastating living nature,

they must intervene whenever necessary in order to preserve it in their own interest.

KEYWORDS: Deep Ecology. Life on Earth. Devastation. Preservation.

Grande parte das filosofias ocidentais tem ignorado o mundo natural, atendo-se mais ao nível do espírito. Nos últimos tempos, porém, vem emergindo uma filosofia centrada na valorização do meio ambiente, filosofia que teve praticamente um pontapé inicial no livro *Silent spring*, de Rachel Carson (Greenwich, Conn.: Fawcett Publications, 1962). Nesse contexto, surgiu a chamada Ecologia Profunda (*deep ecology* em inglês, *dyp økologi* em norueguês), proposta pelo filósofo norueguês Arne Naess (1912-2009), cuja personalidade merece uma monografia inteira. Ele conviveu com o grupo austríaco de Filosofia liderado por Moritz Schlick e conhecido como Círculo de Viena de 1934 a 1936, onde se praticava o Empirismo Lógico. Pouco depois tornou-se titular da Universidade de Oslo, mas, ainda jovem renunciou ao cargo e passou a se dedicar exclusivamente ao movimento ambientalista, como pensador e ativista. Naess tinha parentes empresários do ramo petrolífero, mas vivia de maneira extremamente simples. Tanto que construiu uma cabana no alto de uma montanha² com as próprias mãos e é nela que passava grande parte do tempo, meditando, lendo e escrevendo. Às vezes ele convidava amigos a visitá-lo lá; em

seu interior havia os seguintes dizeres em latim: *vana verba hic loqui non licet* (aqui não é permitido palavrório sem sentido).

Certa feita, Arne Naess estava presente em um encontro de empresários com seu parente, que, a certa altura, se virou para os colegas e disse, referindo-se a Naess: “Ele é ecologista, mas é inteiramente inofensivo”. Arne Naess era uma celebridade na Noruega. A tal ponto que quando um pesquisador americano foi ao país para se encontrar com ele, primeiro foi a um bar para tomar alguma coisa. Quando disse aos presentes que tinha ido para se encontrar com Arne Naess, todos foram unânimes em dizer que tinham muita informação sobre ele, que ele era famoso.

Naess era montanhista e inclusive escreveu muito sobre isso. Tomando emprestado uma expressão do ecologista americano Aldo Leopold, ele “pensava como uma montanha”, não no sentido de se sentir superior, mas no de ter uma visão ampla da paisagem. Talvez também porque no topo da montanha se sentia livre da azáfama da vida lá embaixo, sobretudo na cidade. A vida nas montanhas fê-lo ver valores como “austeridade”, “firmeza”, “distanciamento”, “perspectiva”, “altivez”, “amplitude de investigação”, “contemplação da totalidade”, “estar ‘acima das coisas’”, “serenidade” e “equanimidade”.

O impulso para a criação da Ecologia Profunda vem de sua infância. Nas sessões de Psicanálise que teve em Viena descobriu que fora uma criança carente de afeto. Tanto que “dos quatro anos até a puberdade eu ficava horas, dias, semanas na água rasa da costa observando e me maravilhando com a grande diversidade e riqueza da vida marinha. As pequenas belas formas com que ‘ninguém’ se preocupava, ou eram até mesmo invisíveis, eram parte de um mundo aparentemente infinito, mas, de qualquer forma, meu mundo. Sentindo-me desligado de muitas relações humanas, eu me identificava com a natureza”. Observando caranguejos e camarões, Naess notou o seguinte: “duas coisas relevantes para a filosofia em geral e para mim em particular são elucidadas por isso: um entusiasmo pela diversidade, [e] a ausência de incentivo para julgar algo (algumas formas de vida) como inquestionavelmente superiores, mais nobres ou mais certas do que qualquer outra” (FOX, 1992). Aí está a origem “profunda” da Ecologia Profunda que surgiria mais tarde. Vale dizer, profundidade no sentido de ir à raiz da questão, no caso, a raiz é a vida (de todas as espécies).

Naess preferia falar em Ecosofia, que seria sabedoria ligada ao meio ambiente. Em (NAESS, 1973) temos uma espécie de manifesto do movimento da Ecologia Profunda, mais desenvolvida em inglês em Naess (1989, 2002), além de uma grande produção em norueguês. O órgão do movimento é *The trumpeter*³, fundado pelo também filósofo ambientalista Alan Drengson em 1983⁴. Essa revista contém muitos ensaios de Naess. Porém, há uma coleção das obras selecionadas do filósofo em inglês, intitulada *Selected works of Arne Naess* (2005) em dez volumes, pela editora alemã Springer, além dos livros recém-mencionados.

Se no manifesto de 1973 Naess propôs uma “ecologia profunda” frente à já existente “ecologia rasa”, na década de 1980 ele formulou, juntamente com George Sessions os Princípios da Plataforma do Movimento da Ecologia Profunda⁵, reproduzidos a seguir (DEVALL; SESSIONS, 1985):

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em si próprios (sinônimos: valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para propósitos humanos.
2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmas.
3. Os humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade exceto para satisfazer necessidades humanas vitais.
4. O florescimento da vida humana e das culturas é compatível com uma substancial diminuição na população humana. O florescimento da vida não humana exige essa diminuição.
5. A interferência humana atual no mundo não-humano é excessiva, e a situação está piorando rapidamente.
6. As políticas precisam ser mudadas. Essas políticas afetam estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas. O estado de coisas resultante será profundamente diferente do atual.
7. A mudança ideológica é basicamente a de apreciar a qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco), não a de adesão a um sempre crescente padrão de vida. Haverá uma profunda consciência da diferença entre grande (*big*) e importante (*great*).
8. Aqueles que subscrevem os pontos precedentes têm a obrigação de tentar implementar, direta ou indiretamente, as mudanças necessárias.

Os princípios de número 1, 2 e 3 dessa Plataforma têm a ver com a questão da biodiversidade. De acordo com eles, todos os seres vivos têm direito a ser respeitados como tais, eles têm valor em si mesmos, quer os humanos pensem assim quer não. A própria biodiversidade favorece a valorização desses seres, uma vez que todos estão inseridos em ecossistemas em que cada um tem um papel a exercer, mesmo que isso não traga vantagens imediatas para os humanos. A Ecologia Profunda é ecocêntrica, não antropocêntrica como muitos movimentos ecológicos, como é o caso da ecologia rasa, como a praticada por algumas empresas poluidoras e devastadoras do meio ambiente,

que afirmam em suas propagandas que são amigas do meio ambiente, que o defendem, sendo que a natureza não precisa de defesa. Ela seguirá sua evolução com os humanos ou sem eles. Eles é que têm que decidir se querem continuar com ela ou perecer. A propósito, o ecologista americano Christopher Manes disse que “Se os fungos, um dos seres ‘mais baixos’ na escala de valores humanos, se extinguissem amanhã, o efeito no resto da biosfera seria catastrófico, uma vez que a saúde das florestas depende do fungo micorrízica (*Mycorrhizal*), e o desaparecimento das florestas perturbaria a hidrologia, a atmosfera e a temperatura de todo o globo. Ao contrário, se o *homo sapiens* desaparecesse, o fato passaria inteiramente ignorado pela grande maioria das formas de vida sobre a terra” (MANES, 1996: 24). Naess acrescentaria que as outras formas de vida floresceriam mais, como está implícito na segunda parte do princípio de número 4: “O florescimento da vida humana e das culturas é compatível com uma substancial diminuição na população humana. O florescimento da vida não humana exige essa diminuição”.

Por esses e outros motivos, a Ecosofia de Naess já foi acusada de misantropia. Ele rebateu dizendo que defender a vida das demais espécies não implica ser contra a vida humana. Pelo contrário, implica que a vida humana é parte de algo maior, a vida na face da terra. É a visão englobante, contrariamente à visão fragmentadora dominante no mundo ocidental. Metaforicamente, é como a visão da paisagem que se tem a partir da cumeeira da casa, contrariamente à que se tem a partir de uma janela. Melhor ainda, como Naess gostava de escalar montanhas (lembra-se de sua cabana no alto de uma delas na Noruega), é a vista que se tem a partir do topo de uma montanha.

O movimento da ecologia rasa pode até lutar contra a poluição e a depredação dos recursos naturais. Mas, seu objetivo central é a saúde e o bem-estar dos povos dos países desenvolvidos, uma vez que põe em primeiro plano o desenvolvimento econômico, não o desenvolvimento pessoal. Portanto, contrariamente ao movimento da Ecologia Profunda, não vai a fundo nas questões ambientais. Ele se atém a interesses humanos de curto prazo. É formado por movimentos e ideias pretensamente ambientais que, a despeito de bem-intencionados, não têm por objetivo modificar o atual estado de coisas. Por ser antropocêntrica, frequentemente, a ecologia rasa chega a justificar a depredação da natureza em nome de um passageiro bem-estar humano imediato. A Ecologia Profunda, ao contrário, questiona os próprios fundamentos de nossa civilização “ocidental”, centrada na Economia, não na Ecologia. Mas, ela o faz sem recorrer à violência. Pelo contrário, seus partidários são explicitamente contra qualquer forma de violência. Tanto que uma das inspirações de Naess é a filosofia de vida de Mahatma Gandhi, sobre a qual ele escreveu um livro inteiro, além de diversos ensaios.

Naess salienta que o mais importante não é o índice de desenvolvimento econômico, medido em PIB, por exemplo. Pelo contrário, desenvolvimento só se justificaria se tivesse por objetivo um índice de desenvolvimento humano, portanto, IDH, não propriamente PIB.

Nesse ponto ele concorda com o economista Lester Brown, que defende a tese de que os economistas deveriam trabalhar junto com os ecologistas, a fim de se averiguar o ônus do desenvolvimento econômico, como exaustão dos recursos naturais, diminuição dos mananciais de água, desmatamentos, efeito estufa e outros. As consequências estão se tornando mais sérias a cada ano, entre elas, secas terríveis, incêndios devastadores, enchentes que inundam cidades, nuvens de poeira, tornados, furacões, tsunamis e assim por diante. É bem verdade que essas manifestações da natureza sempre existiram, mas a presença humana fez com que aumentassem e se tornassem mais frequentes.

A ideia de defender a vida de todos os seres vivos, de biofilia em vez de antropofilia, faz parte de uma visão ampla da realidade, não fragmentada de acordo com os interesses humanos. Essa perspectiva inclui os humanos, não os considerando superiores aos demais: são apenas mais uma espécie de ser vivo animal. Esse princípio foi aplicado na Análise do Discurso Ecosistêmica (parte da Linguística Ecosistêmica). Por exemplo, contrariamente a quase todas as formas de análise do discurso de base político-ideológica existentes do mercado, ela defende uma mulher espancada pelo marido bêbado que às vezes a mata, não em nome de patriarcalismo, machismo, sexismo, androcentrismo etc. Tudo isso é muito importante e deve ser combatido, mas a Análise do Discurso Ecosistêmica defende essa mulher não por ser mulher, mas por ser um ser vivo que sofre, ou seja, em nome de uma causa muito maior (COUTO, 2020). Naess sempre defendeu essa visão inclusiva, abrangente, holística, do topo da montanha.

Uma das ideias centrais da Ecosofia proposta por Naess e colaboradores é ter uma visão total e compreensiva de nossa situação humana e individual. Isso significa que o indivíduo está incluído no meio ambiente. Não faz sentido fazer uma separação rígida entre eu e o mundo. O eu é parte do mundo. Isso implica uma visão que contemple a diversidade das manifestações da vida no mundo, embora para cada indivíduo o importante seja a autorrealização, o que significa que ele precisa levar em conta a autorrealização dos outros indivíduos. Dentro da visão de tolerância que caracteriza a Ecofilosofia ou Ecosofia, como Naess prefere chamá-la, crenças diversas podem ser acomodadas. Para isso, foram previstos Níveis de Questionamento e Articulação. No Nível I, das Premissas Primeiras, estão os princípios que cada um segue, suas convicções pessoais. Aí podem incluir-se os seguidores do Taoísmo, do Cristianismo, da Ecosofia de Naess (que ele chama de Ecosofia T), a sua visão de mundo e assim por diante. Esses movimentos só são aceitáveis pelos seguidores da Ecologia Profunda se se enquadram nos preceitos do Nível II, que é o Movimento dos Princípios da Plataforma visto acima. O nível superior, Nível III, é o das políticas seguidas. Dependendo das Premissas Primeiras que o indivíduo segue, ele poderá ter uma política A, uma política B, uma política C e assim por diante, mas sempre filtradas pelos princípios do Nível II. O último nível, o Nível IV, é o das Ações Práticas, que podem ser W, X, Y etc. É o nível em que se aplicam os princípios na intervenção sobre o

mundo em prol da vida. Como vimos, isso se dá de forma pacífica. A despeito de parecer um tanto complexo, esse modelo revela a visão do autor que valoriza a diversidade de opiniões. Ele procura pôr em comunhão seguidores de ideias aparentemente diferentes, ou seja, diferentes apenas na superfície, não no nível profundo.

Pode haver muita diferença de estratégia no Nível III e de tática no nível IV, contanto que não infrinjam os Princípios do Nível II. No fim, tudo converge para a ideia central de valorização da diversidade, de respeito por todas as formas de vida e pela própria natureza mineral. O modelo desses níveis de questionamento é chamado por Naess “modelo do avental”. A aparente formalidade do modelo pode ser explicada também pelo fato de Naess ter começado sua carreira como filósofo no grupo de Viena, que praticava o que ficou conhecido Empirismo Lógico, como já lembrado acima.

Nas palavras do próprio Naess, Ecosofia é “uma filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico. Filosofia como um tipo de sofia (“sabedoria”, em grego) ou sabedoria é abertamente normativa, contém normas, regras, postulados, anúncio de prioridades e hipóteses relacionados à situação do universo. Sabedoria é sabedoria política, prescrição, não apenas descrição científica e predição. Os detalhes de uma ecosofia conterão muitas variações devidas a diferenças significativas relacionadas não apenas aos ‘fatos’ da poluição, dos recursos naturais, da população etc. mas também a prioridades de valores” (NAESS, 1973). Como se vê, Naess diz que a Ecologia Profunda é prescritiva, embora esse termo pareça demasiadamente impositivo em português. O que Naess queria dizer é o que está no princípio número 8 da Plataforma, ou seja, “Aqueles que subscrevem os pontos precedentes têm a obrigação de tentar implementar, direta ou indiretamente, as mudanças necessárias”. Parece que um termo mais adequado em português seria “recomendação”: a ecologia profunda recomenda a seus seguidores que intervenham em prol da vida de todas as espécies na face da terra, como recomendado também na Análise do Discurso Ecosistêmica/Ecológica (ADE), proposta em Couto, Couto e Borges (2015) e Couto (2020).

Enfim, a Ecologia Profunda, ou Ecosofia, representa uma nova maneira de ver o mundo e de se relacionar com ele. Antes de tudo respeitar a diferença, agir de modo benevolente, evitar suntuosidade, procurar aproximar-se da natureza exterior aos nossos corpos físicos, na medida do possível. A grande maioria dos males do mundo moderno vêm de nosso distanciamento da natureza, de nossa ganância, que nos leva a sempre querer mais e nunca ter tempo para simplesmente viver. Os mais ricos não são necessariamente os mais felizes e os mais pobres não são necessariamente os mais infelizes⁶. Certa feita, uma pessoa que ganhava salário mínimo me disse que estava muito feliz porque tinha pago a última prestação da geladeira.

Notas

1. Este texto é uma versão ampliada e atualizada de um artigo homônimo que saiu em *Meio ambiente – revista de ecologia e consumo*, Ano XXIX, n. 1, p. 15-17, 2007, pela Thesaurus Editora, Brasília. Como a revista é de difícil acesso e não é mais publicada, considere de bom alvitre divulgá-lo neste livro.
2. Naess deu o nome de Tvergastein à cabana, de onde tirou o nome para sua filosofia, ou ecosofia, ou seja, Ecosofia T. A cabana ficava na montanha Hallingskarvet. Se algum visitante dissesse “vamos sair um pouco” ele contestava dizendo “não, vamos entrar [na natureza]”, saindo de uma “bolha/redoma/estufa”.
3. *The trumpeter* começou sendo publicado em papel, de forma artesanal, pouco depois, mais profissionalmente. O conteúdo de todas as edições está disponível em: <http://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet>
4. O número disponível até o presente momento (outubro/2021) é volume 36, número 1 é de 2020.
5. Esses princípios foram traduzidos para o português pela primeira vez em meu livro *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente* (Brasília: Thesaurus, 2007, p. 37).
6. Em Couto (2012) há um capítulo (cap. 3, p. 49-67) dedicado à Ecologia Profunda, no qual se encontram mais informações sobre ela, tais como uma comparação dela com a Ecologia, com a visão ecológica de mundo (VEM) e, é claro, com o Taoísmo.

REFERÊNCIAS

COUTO, H. H. do. **O tao da linguagem**: um caminho suave para a redação. Campinas: Pontes, 2012.

_____. Análise do discurso ecossistêmica. **Árboles y rizomas**, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2020. Doi: 10.35588/ayr.v2i2.4634.

COUTO, H.; COUTO, E.; BORGES, L. **Análise do discurso ecológica – ADE**. Campinas: Pontes, 2015.

DEVALL, B. SESSIONS, G. **Deep ecology**. Salt Lake City: Gibbs Smith, 1985.

FOX, W. Intellectual origins of the ‘depth’ theme in the philosophy of Arne Naess. **The trumpeter**, v. 9, n. 1, 1992.

MANES, C. Nature and silence. In: GLOTFELTY, C.; FROMM, H. (orgs.). **Ecocriticism reader**: landmarks in literature and ecology. Athens: The University of Georgia Press, p. 15-29, 1996.

NAESS, A. The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary. **Inquiry**, n. 16, p. 95-100, 1973.

_____. **Ecology, community and lifestyle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. **Life's philosophy**: reason & feeling in a deeper world. Athens: The University of Georgia Press, 2002.

ECOLOGIA ESPIRITUAL INTEGRATIVA NO EXERCÍCIO DA CIDADANIA PARA UM MEIO AMBIENTE SUSTENTÁVEL

Data de aceite: 10/02/2022

Ian Felipe Nascimento

Universidade Estadual de Santa Cruz
Ilhéus – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/7160882378472173>

Fábio dos Santos Massena

Universidade Estadual de Santa Cruz
<http://lattes.cnpq.br/6082113007855811>

Eraldo Medeiros Costa Neto

Universidade Estadual de Feira de Santana,
Departamento de Ciências Biológicas
Feira de Santana – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/2521953264550977>

RESUMO: A Ecologia Espiritual Integrativa está unificada a diversos exercícios em prol da sustentabilidade no planeta, daí a relevância aos direitos e deveres dos indivíduos na prática contínua à cidadania por um meio ambiente sadio e harmonioso, no intuito da interiorização de anseios e processos ecológicos que visem, nesta totalidade, à busca por uma mediação religiosa na esperança de uma cidadania da paz no sentido transdisciplinar. O presente texto contribui em estimular diversas formas de compreender as relações Sociedade e Natureza, bem como novas abordagens de estudos e gestão que oportunizem, principalmente, a interconexão que vá para além daquilo que observamos e temos contato tangível. Nessa perspectiva, é evidente a importância de ações

ecológicas conscientes que alcancem as práticas da cidadania. Deve-se promover diálogos entre pedagogia e espiritualidade de modo que eles possam contribuir para uma Ecologia Espiritual integral, que seja planejada e efetivada oportunizando aos cidadãos um retorno à magia da conexão com a natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Pedagogia espiritual. União planetária. Humanização.

INTEGRATIVE SPIRITUAL ECOLOGY IN THE EXERCISE OF CITIZENSHIP FOR A SUSTAINABLE ENVIRONMENT

ABSTRACT: Integrative Spiritual Ecology is unified with several exercises in favor of sustainability on the planet, hence the relevance to the rights and duties of individuals in the continuous practice of citizenship for a healthy and harmonious environment, in order to internalize ecological concerns and processes that aim, in this totality, the search for a religious mediation in the hope of a citizenship of peace in the transdisciplinary sense. This text contributes to stimulating different ways of understanding the Society and Nature relationships, as well as new approaches to studies and management that mainly provide opportunities for interconnection that goes beyond what we observe and have tangible contact. From this perspective, the importance of conscious ecological actions that reach the practices of citizenship is evident. Dialogues between pedagogy and spirituality must be promoted so that they can contribute

to an integral spiritual ecology, which is planned and implemented, providing citizens with opportunities to return to the magic of connection with nature.

KEYWORDS: Spiritual pedagogy. Planetary union. Humanization.

INTRODUÇÃO

Na história dos seres humanos o exercício à cidadania contribui para o meio ambiente quando as pessoas estabelecem conexões a partir das relações que estão intimamente interligadas aos costumes e hábitos desenvolvidos principalmente nos lugares nos quais nasceram e/ou cresceram. Hoje, porém, o que nós temos em comum, em especial grande parte dos indivíduos que vivem nas metrópoles e subúrbios, é a dependência à tecnologia, encontrando-se frequentemente desconectados do que os antigos cidadãos chamavam de Mãe Terra (COSTA NETO, 2020). Os povos de outras eras realizavam uma interação mais próxima com a natureza, respeitando e acreditando na influência de entidades mágicas que dirigiam todos os fenômenos que aconteciam na Terra.

Perceptivelmente, a integração entre ecologia e espiritualidade, dando origem a diferentes tradições religiosas, desempenha importante papel na ligação do homem com o divino, sendo este representado e venerado das mais diferentes formas desde o surgimento da consciência espiritual em nossa espécie (SPONSEL, 2012).

Entretanto, observa-se que o ser humano vem causando consideráveis impactos ao ambiente, especialmente devido ao tipo de padrão de desenvolvimento socioeconômico que a maioria dos países do mundo adotam. Os Estados Unidos, por exemplo, são responsáveis por quase um quarto das emissões globais de dióxido de carbono e praticamente nada faz para controlá-las (RIBEIRO; CARVALHO, 2001). Veem-se claramente os motivos da degradação socioambiental intensificarem-se em todo o mundo, em parte devido à desvinculação do humano com as vivências e práticas ecoconscientes. Ou seja, grande parte dos seres humanos não possuem uma consciência ecológica desperta e amplificada que possa se transformar em ações benéficas ao meio ambiente, tampouco em crenças nas várias dimensões e seus cohabitantes, em prol de uma concepção de uma Terra Viva (LOVELOCK, 2001).

Concorda-se com Cascino *et al.* (1998) em suas reflexões perante a interminável busca pela construção de ações interdisciplinares que contribuam para um pensamento integrador, holístico, onde se requer fundamentalmente uma postura não apenas investigativa – no sentido acadêmico –, mas também pessoal à permanência do desejo de vasculhar o desconhecido e ousar sobre o incógnito, levando a uma mudança de paradigma para o bem-viver de toda a humanidade e dos entes mais-que-humanos que habitam o planeta Terra.

Nessa perspectiva, demonstra-se a relevância de uma formação interdisciplinar

e pedagógica, a qual seja disseminadora de uma cidadania integrativa, sistematizada, baseada em uma dupla identidade: ecoespiritual e ativista-ecológica.

ECOLOGIA ESPIRITUAL INTEGRATIVA

O que é ecologia? Quando voltamos à atenção ao termo ecologia, costumeiramente lembramos de algo relacionado à natureza ou às manifestações ambientalistas. A origem do termo vem do grego “*oikos*”, que significa casa, e “*logos*”, que se refere à pesquisa, estudo, observações. Em síntese, a ecologia é o estudo das relações entre os seres humanos e o seu meio, sua casa. Mas, como são diversas as “casas” que integram a vida das pessoas, não se pode desconsiderar o sentido emocional, espiritual e, conseqüentemente, dos pensamentos, daí a atenção a uma ecologia da individuação (MILANEZ, 2020).

Compreende-se que é necessário que os indivíduos integrantes do planeta Terra tenham um encontro em termos de sentidos, os quais permeiam a busca por um meio natural e sustentável, sobretudo no espaço de novos pensamentos (MENEZES, 2008). Não obstante estarmos em um mundo globalizado, com notícias acessíveis a todos por meio da rede mundial de computadores (World Wide Web, em inglês, ou simplesmente de web), ainda é rasa a percepção ambiental de interconexão ao meio natural, bem como a uma idealização na prática consciente do ser humano que vise ao bem-estar coletivo para que se desenvolva uma paz social, principalmente, no sentido da erradicação da fome, da degradação ambiental, da necessidade de água potável e até mesmo dos anseios básicos do saneamento, o qual é premente não só no Brasil como também para muitos outros países (SALLES FILHO, 2018).

É necessário que os cidadãos, enquanto agentes de mudança e proclamadores da Paz, em prol de um planeta equilibrado, também se apropriem dos fundamentos da ecologia como ferramenta pedagógica e metodológica (MENDES, 2013). Este autor diz que cabe a nós, partícipes deste terceiro planeta que orbita o Sol, “identificar quais ações podemos fazer e de que jeito, para tornar este mundo um lugar melhor e mais justo”. Portanto, mesmo de passagem, devemos todos dar uma atenção cuidadosa ao mundo onde “estagiamos em nossa jornada evolutiva”.

O Ser terrestre e espiritual – que somos – precisa vir à tona de forma harmônica, resgatando o equilíbrio tão necessário, rescindindo os modelos dos males que não respeitam e nem aplicam as boas práticas habituais para que se tenha um meio natural sustentável. Para isso, os setores educacionais responsáveis em disseminar o conhecimento ambiental devem ser unificados em todas as áreas curriculares, explorando nos níveis local, regional e nacional, para que se possam fluir energias positivas em uma esfera socioambiental como seres que realizam a cidadania de forma comunitária (SIQUEIRA; CASTRO; FARIA, 2013).

ECOLOGIA ESPIRITUAL E CIDADANIA

Pensando a Ecologia Espiritual na prática da cidadania e da educação, acolhe-se aqui uma reflexão da espiritualidade pautada em pedagogias em conformidade a um ativismo ecológico no qual se enfatizam os valores, o bem coletivo, as vivências e as convivências, deve-se buscar estudar as relações e inter-relações das populações locais e globais com os ecossistemas (STANISK; FLORIANI; SILVA, 2015). Em 2015, o Papa Francisco, em sua Encíclica *Laudato Si*, conclama não apenas os fiéis católicos, mas em especial as elites política e econômica de todo o mundo, para a prática de uma ecologia integral, que uma preocupação para a integridade dos ecossistemas com cuidado os pobres e expansão de justiça social para maior sustentabilidade ecológica e econômica (PAPA FRANCISCO, 2015).

A Ecologia Espiritual no exercício da cidadania é um ramo que visa evidenciar a cidadania, as comunidades e as organizações como integrantes do planeta, evidenciando os direitos, os deveres e as responsabilidades de seus cuidados em prol de pilares importantes para a sociedade na construção de uma nova perspectiva social, internalizando uma espiritualidade em harmonia. Busca-se enfatizar que desde a revolução industrial os seres humanos dão continuidade às devastações de sua Mãe Terra, contribuindo para seu próprio extermínio devido a tanta negligência.

Aprendemos a viver com a natureza assim que nascemos, e o ambiente que molda a sociedade, é ao mesmo tempo por ela moldado. Por isso se chama essa relação de interdependente. Colocar o ser humano como centro das atenções, ou o centro do mundo, é uma concepção que se chama de “antropocêntrica”. O homem, antropo, tido como o centro do mundo e pensando como tal. Isso resulta na discriminação contra outras espécies, que se chama de especismo. (MILANEZ, 2020, p. 20).

O meio ambiente está relacionado às conexões intimamente ligadas ao princípio da equidade, o que denota uma relação de interdependência entre os dois, pois não há meios de haver sustentabilidade sem o princípio da igualdade concernente ao uso que se faz do ambiente por todos no cenário global (CIDIN; SILVA, 2004).

Decididamente, significaria ser ingênuo esperar uma transfiguração social operada apenas pela escola, sem outros meios para se conjugar um movimento mais coeso, assim como da educação ambiental, visando à unidade de todas as áreas do conhecimento, pois esta caminha solitariamente em tempos emergentes. Afinal, os colégios são uma organização desertada e muitas vezes pouco aberta às reflexões que possam buscar compreender as mudanças ambientais na Terra com uma percepção que esteja alicerçada nas forças da natureza, que ajudaram a esculpir a face da Terra que vemos hoje (ALCÂNTARA; ALCÂNTARA, 2020).

A família é um agente para a Paz e uma das principais formas de instituir uma

consciência ecologicamente ativa, contribuindo no processo basilar educacional para adolescentes e jovens, uma vez que os pais e parentes próximos, atuando diretamente na formação dos cidadãos, são fundamentais na progressão de uma visão de mundo e de futuro. Vários fatores dão surgimento aos problemas sociais, não somente pelas más ações das (des)organizações familiares, mas por diversas disfunções da própria sociedade, entretanto, não há como a família, em sua organização, dispensar a responsabilidade social (PILATTI; WALTRICK; PEDROSO, 2017).

Educar é uma ferramenta elementar e integrante da vida. Com uma educação socioambiental integradora, o ser humano atingiria seu ideal progressivo educacional, vivenciando em toda a plenitude, desencadeando novas funções e reinventando suas potencialidades, buscando afetar o menos possível o meio ambiente ao qual faz parte.

A educação ambiental não se esgota na escola, nem na educação formal, pois toda a sociedade tem direito e dever a esta luta ambiental (GUIMARÃES; AVEZUM, 2007). As atividades educacionais devem estar pautadas na conscientização e preservação da natureza devendo-se pluralizar a ciência ambiental interdisciplinar em sentido amplo. A educação ambiental deve enfatizar o estudo do meio em que se vive, procurando estabelecer os principais problemas e as contribuições que a ciência pode proporcionar para as possíveis soluções dos agravos humanos ao planeta (AMADO; SILVA; FRANCO NETTO, 2017).

Não basta, ilusoriamente, ter um elo amigável com as árvores e os animais. É primordial re(visitar) a precisão de uma educação ambiental mais embasada e engajada no comprometimento, que dê valor à sustentabilidade para que não possa apenas instruir alunos, mas toda uma comunidade. Evidenciar a ecologia integrativa no cotidiano é o significado de muitas oportunidades de buscar uma consciência ligada à conexão com a natureza e transformações em ações sustentáveis.

A partir dessa escolha, é preciso perceber os elementos da tríade ecossistêmica na comunidade ou no grupo de falantes elegidos para análise. Uma vez que a análise ecossistêmica é holística, facilmente o pesquisador se deparará com elementos que podem ser tanto de cunho mental quanto social e vice-versa, mas o posicionamento inicial é apenas o de identificação da tríade. Fatos e elementos externos àquele ecossistema não devem ser considerados nem descartados. Reserve-os. (SCHMALTZ, 2018, p. 10).

ESPIRITUALIDADE E QUALIDADE DE VIDA

A espiritualidade é uma das formas de interligar o ser humano a uma consciência ecologicamente ativista transformando suas atitudes e modelos de vida. A espiritualidade está relacionada com o transcendente, com questões definitivas sobre o significado e propósito da vida, e com a concepção de que há mais na vida do que aquilo que pode ser

visto ou sentido fisicamente. Qualidade de vida, por sua vez, é um conceito abordado de forma acentuada na literatura, a qual engloba e transcende as conceituações em áreas da saúde (THIENGO et al., 2019).

A relação da qualidade de vida e a espiritualidade estão salientadas em dimensões espirituais que trazem a consciência da busca por um planeta, seres vivos e humanidade a experimentar um estágio necessário para um entendimento mais analítico sobre o ambiente onde se vive, englobando e transparecendo no campo da vida humana, bem como interligando a conectividade mágica a outras dimensões (PAZINI et al., 2007). Entende-se que dimensões espirituais no campo da qualidade de vida podem vir a se tornar um intercessor perante o núcleo da saúde humana e da questão religiosa ou espiritual, facilitando intervenções em prol da saúde e espiritualidade.

A introdução do conceito de qualidade de vida (QV) como medida de desfecho em saúde surgiu a partir da década de 1970, no contexto do progresso da medicina. Este trouxe um prolongamento na expectativa de vida, na medida em que doenças anteriormente letais (por exemplo, infecções) passaram a ser curáveis ou a ter, pelo menos, controle dos sintomas ou retardo no seu curso natural. (PANZINI et al., 2007, p. 2).

É possível observar as contribuições das discussões diante dos conceitos de desenvolvimento sustentável no exercício da cidadania aliada à ecologia integrativa em prol do ambiente, da humanidade e de todos os seres físicos e não-físicos que coabitam o planeta. Pautando-se tais discussões na responsabilidade social e ambiental, diante das atitudes e relações dos seres humanos com a natureza, como também dos humanos entre si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se existem posições favoráveis ao desenvolvimento de uma práxis metodológica na busca pelo novo, deve-se resgatar o entendimento de que é imprescindível que a vida humana tenha diferentes meios de compreender as dimensões da vida. Daí a relevância de existir na prática indivíduos na sociedade que busquem a reflexão a respeito de suas ações enquanto sujeitos que sejam exemplares no meio social, profissional ou religioso.

A interdisciplinaridade sobre os profissionais de todas as áreas pode contribuir não apenas a uma qualidade de vida, mas também para o alcance de mais indivíduos em sua forma de pensar e agir. É nesse sentido que a reflexão sobre a temática proposta deve ser ampliada como principal ferramenta no exercer da cidadania e meio de colocar essa prática metodológica à disposição da educação ambiental interdisciplinar em prol do desenvolvimento sustentável, holístico e integrador.

O momento atual requer o retorno ao pensamento consciente para minimizar as crises ambientais, visto que na história da humanidade só se tem somado as devastações

dos recursos naturais, impactando ecossistemas e ameaçando diversas espécies ao risco de extinção. Como colocado por Mendes (2013), é importante reconhecer nossa responsabilidade, como espécie pensada egocentricamente como a “mais evoluída”, na destruição dos recursos naturais não renováveis fundamentais à vida. Devemos todos nos posicionar, para o bem de nós mesmos e de todo o Planeta, a buscar medidas urgentes à conservação dos recursos que são finitos, enfrentar fraternalmente os efeitos das mudanças climáticas, a escassez de recursos hídricos, a produção crescente de lixo, a destruição vergonhosa da biodiversidade (e os sistemas bioculturais a ela associados) e o crescimento anárquico e irregular das cidades em que vive a maior parte da população mundial em condição de pobreza.

REFERÊNCIAS

ALCANTÁRA, F. L.; ALCANTÁRA, A. L. Os impactos da mudança climática e os desafios bioéticos. Mudança climática e seu contexto histórico. In: CASTRO, J. C.; NIEMEYER-GUIMARÃES, M.; SIQUEIRA-BATISTA, R. (orgs.). **Caminhos da bioética**, v. 3. Teresópolis: UNIFESO, 2020. p. 33-51.

AMADO, C. S.; SILVA, M. A. L.; FRANCO NETTO, F. Estratégias de desenvolvimento sustentável: um estudo na Universidade Estadual do Centro-Oeste. In: SILVEIRA, J. H. P. (org.). **Sustentabilidade e responsabilidade social**, v. 3, Belo Horizonte: Poisson, 2017.p. 37-49.

CASCINO, F.; JACOBI, P.; OLIVEIRA, F. J. **Educação, meio ambiente e cidadania**: reflexos e experiência. São Paulo: SMA/CEAM, 1998.

CIDIN, R. C. P. J.; SILVA, R. S. Pegada ecológica: instrumento de avaliação dos impactos antrópicos no meio natural. **Estudos Geográficos**, v. 2, n. 1, p. 43-52, 2004.

COSTA NETO, E. M. Ecologia Espiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, v. 14, n. 1, p. 14-23, 2020.

GUIMARÃES, H. P.; AVEZUM, A. O impacto da espiritualidade na saúde física. **Rev. Psiq. Clín.**, v. 34, supl. 1, p. 88-94, 2007.

LOVELOCK, J. **Homage to Gaia**: the life of an independent scientist. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MENDES, A. T. **Espiritismo e ecologia**. 3. ed. 2. imp. Brasília: FEB, 2013.

MENEZES, B. **Ecologia e espiritualidade**: mudanças ambientais e pessoais. Sociedade Beneficente Espírita Bezerra de Menezes, 2008. v.4 , n.22, p.1-8.

MILANEZ, F. **Fundamentos de ecologia**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2020.

PANZINI, R. G.; ROCHA, N. S.; BANDEIRA, D. R.; FLECK, M. P. A. Qualidade de vida e espiritualidade. **Rev. Psiq. Clín.**, v. 34, supl. 1, p. 105-115, 2007.

PAPA FRANCISCO. **Laudato Si**: on care for our common home. Huntington: Our Sunday Visitor, 2015.

PILATTI, A. C.; WALTRICK, M. S.; PEDROSO, S. M. Sustentabilidade organizacional: desafios dos gestores frente às questões ambientais. In: SILVEIRA, J. H. P. (org.). **Sustentabilidade e responsabilidade social**, v. 3, Belo Horizonte: Poisson, 2017. p. 6-14

RIBEIRO, A. M. V.; CARVALHO, J. L. R. Bem-vindos à ecologia integral. **Revista Ecologia Integral**, n. 1, p. 1, 2001.

SALLES FILHO, N. E. A espiritualidade como componente pedagógico da educação para a paz: reflexões e possibilidades. **Luminar, Revista de Ciências e Humanidades**, v. 1, n. 2, p. 83-95, 2018.

SCHMALTZ, G. F. Meio ambiente espiritual. **Ecolinguística, Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 4, n. 2, p. 83-96, 2018.

THIENGO, P. C. S.; GOMES, A. M. T.; MERCÊS, M. C.; COUTO, P. L. S.; FRANÇA, L. C. M.; SILVA, A. B. Espiritualidade e religiosidade no cuidado em saúde: revisão integrativa. **Cogitare enfermagem**, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5380/ce.v24i0.58692>>. Acesso em: 29out 2021.

SIQUEIRA, M. M.; CASTRO, S. S.; FARIA, K. M. S. Geografia e ecologia da paisagem: pontos para discussões. **Sociedade e Natureza**, v. 25, n. 3, p. 557-566, 2013.

SPONSEL, L. E. **Spiritual ecology**: a quiet revolution. Santa Barbara: Praeger, 2012.

STANISK, A.; FLORIANI, N.; SILVA, A. A. A metodologia da história e seu uso em pesquisas etnoecológicas. **Terr@ plural**, v. 9, n. 1, p. 119-134, 2015.

TEMPO, CORPO, MUNDO: PARA UMA FENOMENOLOGIA DO MISTICISMO ECOLÓGICO

Data de aceite: 10/02/2022

João José de Santana Borges

Universidade do Estado da Bahia,
Departamento de Ciências Humanas
Juazeiro – Bahia

<http://lattes.cnpq.br/0492589392111343>

RESUMO: A abordagem fenomenológica apresenta um processo de compreensão bastante fecundo para examinar relatos e vivências oriundos da pesquisa sobre o misticismo ecológico. Nesse texto, proponho rever os caminhos da investigação que culminou na minha pesquisa de Doutorado, revelando o percurso adotado que, em termos sociológicos, partiu de uma perspectiva weberiana da sociologia da religião para circunscrever o tipo ideal místico ecológico, mas precisou mergulhar na experiência com as comunidades do estudo. Assim, exploro os significados dos fenômenos místicos na comunidade Figueira; procedo a uma descrição da prática de yoga, evidenciando as concepções de corpo desempenhadas pelos praticantes; e examino a experiência xamânica da Fundação Terra Mirim. O viés fenomenológico foi essencial para levar às últimas consequências o experimento de interpretação dos significados espirituais, das rotinas de cuidado, das relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política do movimento místico ecológico.

PALAVRAS-CHAVE: Misticismo ecológico. Yoga.

Fenomenologia. Corporeidade. Espiritualidade.

TIME, BODY, WORLD: TOWARDS A PHENOMENOLOGY OF ECOLOGICAL MYSTICISM

ABSTRACT: The phenomenological approach presents a very fruitful process of understanding to examine reports and experiences arising from research on ecological mysticism. In this text, I propose to review the paths of investigation that culminated in my Doctoral research, revealing the path taken which, in sociological terms, started from a Weberian perspective of the sociology of religion to circumscribe the ecological mystical ideal type, but needed to delve into the experience with the study communities. Thus, I explore the meanings of mystical phenomena in the Figueira community; I proceed to a description of the practice of yoga, highlighting the body conceptions performed by the practitioners; and examine the shamanic experience of the Terra Mirim Foundation. The phenomenological bias was essential to carry the experiment of interpreting spiritual meanings, care routines, the relationships between worldview, lifestyle and political attitude of the mystical ecological movement to its ultimate consequences.

KEYWORDS: Ecological mysticism. Yoga. Phenomenology. Corporeality. Spirituality.

INTRODUÇÃO

Este texto aborda as contribuições do olhar fenomenológico na construção metodológica da minha tese de doutorado, defendida em janeiro

de 2011, assim intitulada: “Árvores e Budas: alternativas do misticismo ecológico e suas teias políticas” e convertida em livro no ano de 2015. A pesquisa tinha como problema as relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política do movimento Nova Era. As primeiras operações metodológicas consistiram em fazer um recorte tipológico do fenômeno; para tanto, escolhi três grupos, procurando dar conta do caráter místico-ecológico do movimento, ao evitar que o enfoque fosse dirigido às abordagens terapêuticas e à literatura de autoajuda que fazem fronteira, ao menos nas prateleiras das livrarias, com o universo das práticas místico-ecológicas. O acento privilegiado, para levar a sério o componente político que se fazia instituinte, foi o de considerar o caráter comunitário das alternativas, a partir de um terreno parcialmente mapeado na dissertação de mestrado desenvolvida por mim (BORGES, 2001).

Além de buscar investigar o solo de onde se parte, como diria Heidegger, o que posso chamar aqui, ainda que de modo displicente, de olhar fenomenológico, é que este propiciou um refundar de questões, não só inerentes ao campo de trabalho, mas ao sujeito que o investiga. O olhar fenomenológico, pois, permitirá ocupar-me com certa inserção no universo estudado e refletir sobre as implicações desse modo de inserção para a pesquisa. Investigar os modos de engajamento e os tipos de intencionalidade que marcam essa investida é um dos objetivos que serão desbravados ao longo do texto. O outro objetivo diz respeito às próprias descobertas em campo e o modo algo singular de tratá-las. Categorias gerais como tempo, corpo e mundo não só expressam algumas das temáticas centrais da tradição fenomenológica, mas também se apresentam como objetos de tematização durante a pesquisa. Para efeito deste trabalho, tais categorias revelam-se fundantes da abordagem que se propõe a relacionar religiosidade e política em vias não apenas macroteóricas, mas microsociológicas, concernentes mesmo a um exame das experiências e trajetórias dos agentes envolvidos.

DA TEMÁTICA

Ao debruçar-me sobre uma pesquisa bibliográfica básica acerca da Nova Era, enquanto objeto de estudo de uma sociologia da religião, deparei-me com um universo amplo de perspectivas teóricas e metodológicas que podem ser resumidamente elencadas: 1) autores que procuram localizar as “causas” históricas do fenômeno em oposição às religiões oficiais, evidenciando distinções face às mesmas (HERVIEU-LÉGER, 1996; CAMPBELL, 1997; D’ANDREA, 2000); 2) abordagens classificatórias da Nova Era, identificando os componentes do movimento e seus agentes (CAROZZI, 1999; ALMEIDA, 2006; HERVIEU-LÉGER, 2008; MAGNANI, 2000); 3) autores que se dedicam a descrições etnográficas dos eventos (AMARAL, 2000; CARDOSO, 1999); 4) autores que procuram analisar as implicações dessa nova religiosidade quanto a outras esferas da vida moderna, como a esfera da saúde e a esfera política (DONE GANI, 2002; MICHEL,

1994), onde possivelmente minha problematização estaria inserida. Algumas visões gerais do fenômeno puderam ser identificadas nesses estudos: “supermercado espiritual” (CHAMPION; ROCCHI, 2000), “novas experimentações religiosas” (SOARES, 1994), “diversidade e hibridismo” (TAVARES, 2002) – são ingredientes dos marcos conceituais trabalhados na literatura. Chama a atenção, no entanto, uma expressão corrente nos textos, cunhada por Danièle Hervieu-Léger (1996) e citada por outros autores (TAVARES et al., 2003), que é a de considerar o movimento Nova Era como uma nebulosa místico-esotérica, dada a pluralidade e fluidez dos elementos que compõem o fenômeno: práticas orientais, terapias alternativas, técnicas de meditação, vivências na natureza, como um “caleidoscópio vertiginoso de formas” (TAVARES et al., 2003) que teria algo a dizer acerca da modernidade: seja como crítica à mesma, seja como adequação e criação de um tipo de religiosidade condizente com o individualismo dos tempos modernos.

Uma das observações do meu próprio trabalho de campo, entretanto, apontou-me para outra direção. Conforme se verá nas páginas a seguir, tal fato se deve em parte ao caminho metodológico que me aventurei percorrer e que teve, sem dúvida, a presença de uma visada fenomenológica como fator crucial de distinção. A primeira constatação, ao propor um corte metodológico a fim de aproximar-me dessa diversidade irrefreável de elementos híbridos oriundos dos mais diversos contextos culturais (BORGES, 2001, 2011), foi a de perceber nessa diversidade diferenças importantes que mereceriam ser colocadas em ênfase e que acabam sendo ocultadas pelo modelo da nebulosa. Esse modelo sugere um trânsito fluido e vertiginoso dos praticantes que, de fato, se evidencia no campo. Mas ele não torna visível, por exemplo, os distintos graus de participação e de engajamento em cada uma das alternativas, bem como as oposições e conflitualidades existentes nesse universo, que não se reduzem a disputas econômicas, mas que singularizam visões de mundo, concepções de corpo e formas particulares de se dispor do tempo, muitas vezes distintas e mesmo opostas entre si.

Tendo em conta que o problema da pesquisa a que me propus demandava uma compreensão das relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política dos grupos em estudo, precisei fazer um primeiro recorte: dado o vasto universo da Nova Era, usei o método tipológico que me levou a adotar o termo místico-ecológico para salientar a minha preocupação. Desse modo, estaria organizando nesse modelo, e mesmo exagerando, em termos weberianos, certas características que me fariam, via de regra, aproximar-me do que se poderia chamar de efeitos da religião na vida política. Obviamente, os termos “religião” e “política” precisaram ser postos em questão e salientados os sentidos específicos que deveriam encarnar na pesquisa.

DO RECURSO À FENOMENOLOGIA

A Fenomenologia se apresenta nesse trabalho como um horizonte metodológico que informa um modo singular de aproximação do objeto. Tal modo se distancia da visão corrente acerca do Movimento Nova Era, cuja ênfase remete a uma nebulosa mística e que não leva em conta as especificidades dos grupos e das alternativas. O olhar acurado acerca da “atitude natural” que faz como que as comunidades estudadas desempenhem um cotidiano eivado de aprendizagem e normalizações, me fez recuperar a ideia de “processo” como algo constitutivo do movimento das comunidades, seus ritmos existenciais, os ciclos de sua crença, as durações de seus conflitos.

Ao abordar tais situações, foi importante o mergulho na experiência de ser um buscador. Nesse sentido, a fenomenologia desentranhou uma atitude de suspensão da crença/descrença na medida em que se primou pelo fenômeno, pelo modo como ele se apresenta.

A fenomenologia se interessa pelos fenômenos que se oferecem ao indivíduo, porque nada é possível sem levar em consideração a consciência; porém, todo dado deve ser compreendido como fenômeno e não como existente real. Isso é possível na fenomenologia porque há aí interesse pelo objeto da intuição para o qual a consciência se orienta necessariamente, e porque este objeto não tem a ver com a característica de ser real. Mesmo quando o objeto é reconhecido como real, esta marca é colocada entre parêntesis, e a análise recai sobre o estatuto do fenômeno. (GIORGI, 2010, p. 390).

As implicações desse modo de abordar o campo repercutem na diferenciação de estilos e ritmos, na compreensão das temporalidades distintas que o movimento místico-ecológico desentranha. Esse retorno às coisas elas mesmas, aplicado ao universo em questão, permite um desvelar das ditas particularidades e modos singulares de temporalização que são ensejadas por cada grupo. Em contrapartida, a busca por essências permite que tais particularidades possam remontar ao tipo ideal assim construído pela pesquisa, evidenciando o que permanece como essencial ao fenômeno místico-ecológico.

O recurso à redução fenomenológica revelou-se profícuo na caracterização dos grupos e em suas dinâmicas próprias. Este pesquisador pôde, em momentos cruciais da pesquisa empírica, colocar em suspensão a (des)crença quanto à manifestação de discos voadores, para usar um exemplo mais pitoresco, e assim experimentar a visão de um deles, para assim, compreender o significado existencial que tem essa possibilidade de manifestação para a vida da comunidade de Figueira. O segundo exemplo que trarei neste texto advém da pesquisa de campo realizada em um dos retiros de yoga em locais de natureza exuberante, e uma reflexão sobre natureza, do ponto-de-vista fenomenológico, pôde se fazer presente. Além disso, a descrição de uma prática de yoga possibilitou descortinar uma discussão acerca da corporalidade que terá como principal interlocutor o trabalho de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção* (2006). O terceiro exemplo

que trarei é oriundo da vivência de um ritual místico em Terra Mirim, cujo escopo permitirá refletir sobre o tema consciência-mundo em uma perspectiva mística.

Fui a campo, todavia com os óculos apropriados para melhor situar-me nele, garantindo-me, portanto, uma variedade orgânica de instrumentos de coleta, desde questionários a entrevistas, mas sobretudo de uma observação participante em todas as fases de estadia em Figueira, em Terra Mirim e no circuito entretecido pelos professores de yoga.

Passo aqui a destacar três momentos da pesquisa em que o que estou a chamar de visada fenomenológica foi determinante para salientar aspectos do campo que passariam despercebidos, ou ao menos teriam uma leitura já condicionada às tipificações usuais que permeiam o universo acadêmico acerca de “fenômenos espirituais”.

A VISÃO DE UMA NAVE ESPACIAL

Para evidenciar o contributo que o aspecto doutrinário fornece ao estilo de vida adotado pela comunidade de Figueira, faço uma leitura analítica das principais obras de Trigueirinho que, junto a Arthur e madre Shimani, assume o papel de instrutor-guia e principal agente do discurso espiritualista que marca a vivência comunitária nesse grupo. Demonstro na tese que os livros como *Padrões de conduta para a nova humanidade* (1989), *Portas do Cosmos* (1991), *A hora do Resgate* (1991), *Encontro Interno* (1991) e outros parecem dirigir-se para um destinatário em uma voz impessoal, transcendente, como oriunda de uma fonte superior que muito sutilmente se revela: em geral dizem respeito a seres das civilizações intraterrenas ou extraterrestres que estão a aconselhar, a anunciar e mesmo a profetizar. Essa voz impessoal, lida no silêncio da biblioteca, parece calar fundo na consciência de quem lê, e silenciosamente medita sobre tais palavras. O indivíduo retorna ao ritmo diário da comunidade, marcado por tarefas e meditações, com a convicção de sua presença ali, e se esmera a aplicar os ensinamentos obtidos na lida diária. Como um maná diário nas horas livres, não raro observa-se a presença de aspirantes na biblioteca, consultando livros, fazendo anotações, registrando desenhos. Pouca conversa. Muita introspecção.

Além disso, nota-se a “vantagem” mística que se obtém ao adotar essas normas.

Aprendei a respeitar o silêncio e aprendereis a amar. Seguindo essa Lei, no silêncio encontrareis a magnanimidade da compreensão cósmica e com ela a diligência para o serviço. No silêncio vos sentireis donos de vossos conhecimentos, e fortes para compreender e empreender os novos caminhos. No silêncio encontrareis a paz que apesar de vossos defeitos vos envolve e vos dá segundas oportunidades para a transformação e rejeição do obsoleto. (TRIGUEIRINHO, 2005, p. 68).

Ou ainda:

Tereis uma visão mais global, real e certa de tudo o que acontece ao vosso redor. Jamais sereis surpreendidos por situações que a vida diária vos apresentar. Tereis uma grande compreensão e coragem diante dos fatos, e encontrareis a forma de manejar as forças para que chegueis à vossa meta. [...] Mas estareis diante da paz e da serenidade, que deixarão mais leves as situações conflitantes e turbulentas que virão para quase todos. (TRIGUEIRINHO, 2005, p. 99).

Além dos conceitos de Vida Única e o da Operação Resgate, um outro elemento central para compreender o corpo doutrinário em Figueira é a existência das Hierarquias, seres que vivem uma escala acima da evolução humana. O mais importante, entretanto, é que nos mundos visíveis e invisíveis que Figueira apresenta, tudo está vivo e consciente. A própria água é uma consciência com a qual “teríamos que nos relacionarmos de forma apropriada”. Há, portanto, algo muito próximo de outras doutrinas já vividas pela humanidade, e que se manifestam em formulações panvitalistas e ecológicas. O misticismo ecológico, portanto, enfatiza a possibilidade de pluriversos, algo como um reencantamento do mundo. Mas, principalmente, essa visão tem efeitos práticos na realidade vivida pela comunidade.

Ao mesmo tempo, o reforço da linguagem parece ser suficiente para garantir certa estabilidade comunitária: uma comunidade linguística é assim consolidada. É em Figueira que se pode falar em “partilha”, “ritmo”, “trabalho”, “irmandade”, “sintonia”, “tarefa”, de um modo muito particular. Utilizando tais expressões e outras, o aspirante passa a se sentir parte do grupo. Sobretudo se, acrescido deste vocabulário, a atitude converte-se em um modesto atuar, sem grandes deslumbramentos, com precisão e firmeza na tarefa a cumprir, em silêncio e pouca emotividade. Com o tempo de cultivo dessa atitude, a “vitalidade” do indivíduo assume um aspecto de autoridade e compleição firme, a voz se torna mais eloquente, os movimentos corporais mais rápidos. Ele pode então assumir a tarefa de “coordenar energias” para um determinado propósito, geralmente focalizando a tarefa de um grupo recém-chegado para lavar os banheiros da área, por exemplo.

O esmero do indivíduo em demonstrar interesse e concentração em tudo o que faz, possibilita com que o mesmo “ganhe a confiança” de quem coordena certo setor e passe a assumir atividades mais amplas, que lhe exijam habilidades outras, que as de seguir os modos de fazer de outrem. Ele vai incorporando e mesmo produzindo seu próprio estilo, sua economia de tempo, espaço e recursos, para cumprir a necessidade do momento. Esse tipo de aprendizagem, bem observado por Norbert Elias em seus trabalhos sobre configurações socio-históricas, é a base da inserção do aspirante no grupo. Assim como o professor de yoga passa por etapas para o seu reconhecimento, o adepto de Figueira vai construindo sua carreira, alcançando graus mais elevados de legitimação, na medida em que se engaja e demonstra estar afinado com os ensinamentos práticos de como se viver junto na comunidade.

A VISÃO DE UMA NAVE ESPACIAL SOB UMA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

No Núcleo Sohin, uma área de Figueira, no segundo dia de minha experiência em comunidade, foi ministrada uma palestra sobre a “imensidão da vida” e a “vida em outros planetas”, em substituição ao evento “observando o céu com Clemente”, em que os moradores passam a noite ao ar livre, sob a orientação do mesmo palestrante, médico radicado em Figueira e um dos principais instrutores da comunidade. Ao retornar da palestra, no caminho de volta para Vida Criativa, em meio a estrada escura, com lanterna à mão, e acompanhado por um visitante (também era a sua primeira vez na comunidade), notei algo diferente no céu. Bem poderia ser uma estrela, ou parecia um planeta, só que ainda maior. Jefferson exclamou: “é um planeta bem diferente!”. Gracejei: “parece mais uma nave espacial”. Ele retrucou: “parece não, é uma nave [...] e ela acaba de sumir”. De fato, já não havia mais nada no céu, além das estrelas habituais. Jefferson afirmou que já havia visto muitas e que simbolizavam, de acordo com seus estudos, “um chamado à evolução”. Disse ainda que tais aparições seriam muito comuns em tempos vindouros. Essa fala, aliás, era bem condizente com o que o próprio já havia dito em conversas anteriores: ideias como “estamos sendo guiados”, de que “o nosso ser interno sabe o que está por vir”, eram bastante recorrentes nos diálogos.

A narrativa continua no diário de campo e é analisada no livro em que publiquei a minha tese. Diferentes reações que cada interlocutor teve ao ouvir o relato: quanto mais antigo o morador, mais lacônico e menos entusiasmado com a aparição, dando a impressão de censura: “guarde para si, não disperse”. Os visitantes como eu ficavam entre descrentes e exaltados ante a minha narração.

Agora, uma pausa. Mas então o próprio pesquisador, questiono eu em minha tese, se vê imbricado na crença do mundo pesquisado? Qual o limite para tal “irreverência” do ponto de vista metodológico? Chamo a atenção para a importância não tanto do conteúdo da crença, da fiel correspondência entre o percebido e o significado, mas principalmente para a relação entre condicionamento cultivado da crença e o efeito coletivo da mesma.

Como, então, compreender as emoções místicas em seus efeitos? Em suas representações? Aqui lidamos com um vasto material informativo: brochuras, livros, CDs, que funcionam como alimento para os moradores e visitantes. A Biblioteca do lugar está sempre ocupada por um leitor silencioso, ávido por obter informações que justifiquem o seu estar-ali. Em dado trecho do livro *Bases do mundo ardente*, Trigueirinho esclarece:

Quando um grupo está reunido, forma-se um vórtice magnético que se coliga com um nível de consciência específico, contata as forças e energias daquele nível e torna-se delas canal. Nos exercícios com os símbolos, percebo ser fundamental que, realizados individualmente ou em grupo, tenham sempre

a chama viva do espírito a iluminá-los e conduzi-los. Na verdade, mesmo quando o grupo trata de assuntos práticos, do dia-a-dia, essa chama deve ser, para ele, a razão de qualquer encontro ou atividade. (TRIGUEIRINHO, 1994, p. 149).

Observei em meu trabalho de pesquisa que esse unidirecionamento para o espírito produz uma economia de gestos e palavras, um refinamento de atitudes, um comportamento intensamente conduzido que, em algum momento, poderá parecer repressão, no sentido habitual do termo. Mas até a “repressão” é tornada sutil e autojustificada, para superar “etapas da humanidade anterior”.

A atitude com relação ao sexo é mesmo um exemplo dessa repressão: o convite para o celibato promove uma tal economia que se manifesta, desde o preparo do alimento, isento de “estimulantes dos sentidos primitivos”, até o esmero total nas atividades diárias, espécie de “canalização da energia interna”. Mas, ao contrário da rigidez observada nos corpos de outros grupos de celibatários, o que se observa em Figueira, na aparência ao menos, é que homens e mulheres convivem “fraternalmente”. Os gracejos e os sorrisos não estão ausentes, mas conversas “picantes” raramente são ouvidas. Uma visitante que passou dois meses no local contou-me que, em dado momento do trabalho da horta, foi pedido a um “jovem de músculos harmoniosos” que vestisse sua camisa. A ordem foi acatada sem questionamentos.

Como conseguir tal sublimação de conduta? É ela humanamente possível? A mensagem doutrinária não indica, por exemplo, que praticar ato sexual seja “errado”. Afirma, no entanto, que, para a evolução da consciência humana, esse estágio precisa ser transcendido. Para ascender ao contato com “os mundos ardentes”, é preciso canalizar essa energia para outras formas de manifestação. A atitude de silêncio interno, oração, mantras, autocontrole funcionam como “*tecnologias espirituais*” que parecem favorecer tal sublimação.

A busca pela androginia, por exemplo, parece ser construída desde os detalhes mais práticos, como a proibição de perfumes e “roupas que chamem a atenção”, até estímulos mais sutis, como a conduzir o ímpeto de conquista humano para zonas mais etéreas como a percepção do sobrenatural, sob forma de naves, luzes e aromas misteriosos.

A tipificação aqui, para usar um termo de Schultz (1997), diz respeito ao modo habitual em que o percebido (a natureza, os acasos harmoniosos em que “tudo conspira para”, o sobrenatural) e o significado atribuído ao mesmo, se conjugam e se reforçam com a doutrina, o comportamento coletivo e o cotidiano dos moradores. Assim, tudo passa a ser tecido e interpretado em uma rede de significados que confirmam o sistema de crenças. Ao mesmo tempo, o cultivo do silêncio, o falar estritamente o necessário, a busca por um uso correto do tempo, parecem impedir o crescimento de pequenos desvios. A tagarelice e a crítica eram firmemente repelidas, como sendo manifestação de “forças involutivas”.

Ao levar em conta o “fluxo de consciência” deste autor-observador, como será visto mais adiante, inspirei-me em um postulado da Fenomenologia de Husserl: “nenhuma pessoa hesita em acreditar que sente o próprio pensar e que distingue o estado mental como uma atividade interior diferente dos objetos com os quais pode lidar em termos de cognição” (SCHUTZ, 1997, p. 56). Essa é certamente a base para a compreensão do que ocorre em Figueira, nesse fluxo constante entre a visão interior e o mundo concreto vivido coletivamente, numa confirmação contínua da crença no estilo de vida e nos motivos desse estilo.

Além disso, o primado da experiência é aqui reafirmado. Assim, Schutz (*op. cit.*) vai desenvolver habilmente os passos para chegar à necessidade de uma suspensão da crença na existência de um mundo exterior. O que sobra do mundo, pergunta ele, após essa suspensão? “A totalidade concreta da corrente de nossa experiência.”. Certamente, só é possível conceber a crença na visão do disco voador em termos analíticos, através desse arcabouço teórico acerca da experiência, que prolonga e atualiza possibilidades de uma consciência voltada inteiramente para a percepção do inaudito. O místico, sob o ponto de vista sociológico, é aquele que atualiza fantasmagorias perfeitamente possíveis, criadas coletivamente. Há uma aposta coletiva, ainda que manifestada individualmente, na existência dos seres intraterrenos e extraterrestres.

Estar em comunidade favorece a manifestação de tais entidades. Por que isso se dá? Qual o efeito da vivência comunitária sobre a crença do indivíduo no invisível tornado visível? Há, de certo modo, uma produção de expectativas que se confirmam e se reforçam e se perpetuam. O “ritmo existencial”, imposto pela comunidade, proporciona predisposições específicas, estímulos específicos para essas aparições, para essa percepção “interna”. Curiosa a variedade das reações ao relato acerca do “disco voador”: uma pessoa totalmente alheia à comunidade e ao sistema de vida místico-ecológico gracejou: “Terrível esse povo. Até efeitos especiais eles têm para enganar vocês”. É certo que não se trata simplesmente de “enganar”. Tal reação só é possível em virtude de um total descolamento ideológico da pessoa que o proferiu, reforçando as expectativas de que um fenômeno dessa natureza existe para “manipular” os crentes.

Essa Unidade que religa todos os seres, intraterrenos, extraterrenos, humanos e não-humanos, em uma diversidade irreprimível de formas da Vida Una – fundamento de toda vivência mística –, é visada de uma certa maneira, é apreendida por uma certa intencionalidade. O pressuposto básico de uma análise fenomenológica a ser integrada a uma analítica dos fenômenos místicos é de que a consciência é sempre intencional: tende para ou é dirigida para os objetos do mundo.

Assim escrevi na tese: o argumento geral que se pôde alinhar até aqui, nesta linha de investigação, passou pelo exame do cotidiano na comunidade místico-ecológica de Figueira, que mune o adepto de tantos quantos forem os recursos necessários para

dotá-lo de uma visão de mundo particular, qual seja, a de que a civilização atual está em crise e de que a solução para essa crise só pode ser encontrada na conexão interna da vida do planeta, nos “mundos ardentes”, “nos mundos espirituais”. Para tal incorporação – visto que esta visão se traduz no corpo – um conjunto de recursos interpretativos está à disposição do adepto: CDs, audições, livros, partilhas, retiros de silêncio, sono ao ar livre, passeios no “labirinto”, vigília permanente. Tudo isso configura a disposição do adepto em penetrar nas “dimensões internas da existência”.

São nessas dimensões – nesse desdobramento de mundo – onde se encontra a referida geografia mística, que associa pontos do planeta a retiros intraterrenos, a discos solares, que vão sendo revelados, descobertos, conhecidos. Os centros planetários – o começo dessa odisseia ao reencantamento cósmico do planeta, não são mais que o começo desse desvelar. A cada partilha de Shimani, Trigueirinho ou Arthur – os três instrutores que lidam mais diretamente com assuntos transcendentais mais radicais – há novas revelações sobre esse revelar. Primeiro os centros intraterrenos são: Mirna Jad, no Brasil; Erks, na Argentina; Aurora, no Uruguai; Lis-Fatima, em Portugal; Iberah, na Argentina; Miz Tli Tlan, nos Andes Peruanos; Anu Tea, na região próxima a Austrália. A estes estão ligados cidades intraterrenas, retiros intraterrenos, em vários pontos do planeta, desde a Antártida; espelhos solares; redes magnéticas ocultas. Cada um desses centros guarda informações que serão reveladas na medida em que a fase de purificação pela qual atravessa o planeta – e cujas catástrofes naturais são a expressão física – ir se consumando.

O CORPO COMO AGENTE CULTURAL

Caminho espiritual, disciplina de autoconhecimento, filosofia de vida, arte corporal ou uma exótica ginástica de origem hindu, o Yoga tem adquirido fama e prestígio na sociedade de consumo. Abundam publicações a respeito nas prateleiras de autoajuda ou de esoterismo (e até nas de esporte!) das livrarias; estúdios, academias, institutos e escolas dedicam-se à sua prática e ensino; há disciplinas acadêmicas sobre yoga em cursos de educação física e há, ainda, cursos e especializações autorizados pelo Ministério da Educação que graduem professores de Yoga. O universo do Yoga é um campo de disputas (BORGES, 2001): não há consenso em absoluto, embora algumas particularidades sejam aceitas por todos. Patanjali (300 a.C) sistematizou o Yoga Clássico e seu Yoga Sutra é reputada como a obra mais importante, originária e mesmo inspiradora de várias publicações e comentários.

No Yoga Sutra, o segundo verso resume o que acontece em estado de yoga: o praticante atinge a sua verdadeira natureza original. A “verdadeira natureza”, presume-se, diz respeito, por um lado, à noção de *Púrusha* (ser puro), por outro, à noção de *Moksha*, ou liberdade original. No entanto, para atingir tal liberdade, uma série de restrições e normas são recomendadas por Patanjali. Sem uma finalidade necessariamente moral, o

que está em jogo é que certas atitudes (como a violência, a mentira e o roubo) impedem que o praticante atinja sua meta, visto que causam “distrações, dispersões e perturbações ao corpo-mente”. A finalidade, portanto, de cultivar certos hábitos e evitar outros, como primeiro dos oito ramos do Yoga de Patanjali, é muito mais pragmática que ética: visa exclusivamente ao êxito do adepto.

O que mais importa, contudo, é que grande parte das modalidades e, em especial a que nos é interessante levar em conta, dispensa o teor especulativo e mesmo metafísico das escrituras, importando-se muito mais com o aspecto prático da disciplina. A prática nos leva ao cerne do campo de experiência do yogui: o seu corpo. A compreensão que o yogi tem do corpo nos fornece o cimento para atuarmos em nossa proposta.

CORPO, SER-NO-MUNDO E REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

O corpo, para o yogue tântrico, está inserido em uma rede de energias que ligam o microcosmos ao macrocosmos. O próprio termo *Tantra*, em sânscrito, remete a tecido ou tessitura, trama, em que a máxima “o que está aqui está em toda a parte/ o que não está aqui/ não está em parte alguma” revela a própria radicalidade da ideia de um corpo interdependente, nunca separado.

O *modus operandi* do corpo, esse objeto cultural, do qual, enquanto corpo próprio jamais podemos nos ausentar, se dá por conjuntura, por integração orgânica de suas partes com o mundo, através de um modo de existência essencialmente afetivo. Corpo é consciência encarnada. A ideia de objeto, quando aplicada ao corpo, torna-se constrangedora por tentar ocultar aquilo que lhe é intrínseco e condição de possibilidade de toda objetivação: porque, em certo sentido, somos um corpo. Não podemos falar dele como de um mecanismo estranho a nós, isento de relação afetiva, descolado de sua realidade existencial, sob o risco de sequelar o próprio conhecimento a partir dele construído. Ainda assim, não seria inútil lembrar que é usualmente desse modo que o corpo é abordado pela ciência oficial.

Ser-no-mundo, de Heidegger, é essa condição existencial primeira, a partir da qual podem ser derivadas atitudes como a de colocar um “sujeito” diante de um “objeto”. Antes, portanto, de determinar-nos sujeitos, somos seres-no-mundo. E, se somos inseparáveis de nossos corpos, estamos no mundo, antes de mais nada, por uma existência corporal. No yoga, há duas atitudes gerais que podem ser aqui referidas, tendo como pano de fundo a discussão fenomenológica. Antes disso, todavia, vale recordar o comentário que Merleau-Ponty faz acerca da rationale fenomenológica: “Quando Husserl diz que a redução supera a atitude natural, é para logo acrescentar que essa superação conserva ‘o mundo inteiro da atitude natural’” (MERLEAU- PONTY, 1991, p. 179). Oportunamente, o esforço aqui empreendido não corresponde a uma visão objetiva que dissecou o universo yogui à luz de uma fenomenologia estranha a esse universo. Faz-se necessário evidenciar uma

visão de dentro do mesmo, sob o risco de não compreendê-lo em seu próprio horizonte de significação.

Há uma atitude clássica, influenciada pelo *Vedanta*, que considera o corpo como um instrumento do espírito. Um tal verticalismo espiritual propõe um total desapego e superação do corpo, ou no dizer de Mircea Eliade, há, no Yoga, uma busca radical por ir de encontro à corrente da vida comum. Tal busca se reflete nas posições imóveis, na contenção dos impulsos, no refreamento dos prazeres, na atitude ascética. Uma imagem comum é a que costuma ser narrada nos textos clássicos: a de um renunciante que, mesmo estando no mundo, mantém-se tão focado em seu próprio objetivo de iluminação que nada no mundo o afeta. Ele pode participar das atividades mundanas e mesmo agir no mundo, como aliás, é preciso que ele o faça, mas de tal modo desapegado, que se torna imune “ao jogo das sensações”. No Gita, um dos textos mais importantes da literatura Yogi, Arjuna é convocado à guerra, mas é instruído por Krishna a desapegar-se completamente dos resultados da ação.

Há uma outra perspectiva, mais recente para alguns, que é derivada da visão tântrica. De acordo com essa visão, o corpo é sagrado, contém os “segredos do universo”. É imprescindível cultivá-lo como templo da alma. Corpo e alma compõem uma realidade indissociável. A matéria é toda ela energia, possui a semente do espírito e o realiza, no vir-a-ser contínuo e silencioso. A noção de interdependência, salientada pelo Budismo (há inclusive um budismo tântrico), é deveras cara ao *Tantra*, em que tudo está interligado. Certamente, essa atitude culmina numa abordagem mais apurada do corpo: os *ásanas* (posições ou posturas), que na outra atitude resumem-se aos sentados para a meditação, nesta ganham um colorido e uma multiplicidade de variações, algumas imitando formas geométricas, seres da natureza, animais e plantas. A própria concepção de *Maya*, que no *Vedanta* ganha o atributo de ilusão cósmica (o mundo é irreal); no *Tantra*, *Maya* é sabedoria, poder de criação, universo manifestado e em movimento.

O *Ashtanga Vinyasa* Yoga possui uma espécie de síntese dessas duas atitudes. Partindo da base conceitual e filosófica do Yoga Sutra, ele se concretiza na radicalização do Hatha Yoga, visto sua prática ser considerada extremamente desafiadora para o corpo físico. Independentemente de qualquer diferença entre as linhagens, é necessário dizer que, no Yoga em geral, o corpo está longe de ser apenas um sistema integrado de órgãos, músculos, tecidos e nervos. Ele abrange outras dimensões: há um corpo físico, um corpo etérico, um corpo astral, mental e espiritual ou causal, para dizer, no mínimo. Há correntes sutis, as *nadis*, e centros energéticos denominados *chakras*. Ao mesmo tempo, e é esse o objetivo do Yoga, há uma unidade central desses corpos, cuja meta é chegar a um nível excelente de saúde para uma realização máxima de sua existência.

Se é possível encontrar algum correlato à redução fenomenológica de Husserl no *Ashtanga Vinyasa* Yoga, há de ser uma suspensão de qualquer referência a essas

dimensões outras e considerar a unidade, sem fragmentação, lidar com o que se tem em ato. Pôr entre parêntesis, pode-se dizer, toda referência metafísica e mergulhar na experiência do corpo. Ou ainda, inibirmos qualquer interesse voltado “ao conhecimento teórico do mundo”.

INTENCIONALIDADE E PRÁTICA: POR UM YOGA EXISTENCIAL

Uma descrição pode ser um instrumento necessário para a reflexão fenomenológica em curso. Sem dúvida, trata-se aqui de mais um empreendimento arriscado: a vigilância que se deve ter no modo de descrever a experiência não acompanha a compreensão teórica: exige um dado grau de maturação que não pode ser aqui ambicionada. O que se propõe é um experimento, ainda precário certamente, mas que apontará para tentativas futuras. Dados “objetivos”, impressões pessoais e fragmentos de relatos dos “informantes” serão conjugados com o esforço de “deixar o fenômeno falar por si”.

Uma das descrições que adotei na tese foi inspirada na aula ministrada por Ana Maria Magalhães, professora de *Ashtanga Vinyasa* Yoga há mais de 20 anos, no Hotel Fazenda Pedra do Sabiá. Trata-se de uma reserva privativa da Mata Atlântica, de mais de 4.000 hectares de mata virgem, cachoeiras, riachos e bosques junto à plantação de cacau. A sala de prática foi construída às margens do rio de Contas, tornando o lugar um ambiente propício para uma vivência “em contato com a natureza”.

A professora começa ensinando uma posição sentada para o exercício respiratório inicial. Ênfase na globalidade do corpo, rijo, firme, estável e quase imóvel, sendo apenas preenchido e esvaziado ritmicamente pelo ar. Ao inspirar, “como se fosse um balão subindo”; ao expirar, “uma folha caindo ao solo”.

Primeiro, uma referência breve ao sentido das “saudações ao sol”, utilizando um texto de Tagore, que afirma que o maior legado da Índia, o Yoga, nos faz lembrar desse grau de parentesco que temos com tudo o que há. E ao saudar ao sol estamos saudando o universo do qual fazemos parte, saudamos a terra que nos sustenta e os elementos que nos garantem a existência. A ideia de ser-no-mundo é aqui incorporada.

Começando por uma posição em pé, chamada postura da montanha ou da igualdade, o corpo se estabelece em prontidão: os pés estão firmemente enraizados, unidos, o calcanhar e os dedos maior e mínimo formam um tripé de apoio, criando-se um arco entre os arcos, num grau de estabilidade e equilíbrio que advém dessa sensação de contato íntimo com a terra; as rótulas dos joelhos elevadas e em conexão com os calcânhares; a região dos quadris guarda um ponto-chave para toda a prática: um centro em torno do qual partem duas forças opostas, uma que desce via pernas em direção ao chão, outra que sobe em direção “às estrelas”, via alongamento da nuca em conexão com o pescoço que, por sua vez, está alinhado à coluna impecavelmente ereta.

Enraizamento da base da coluna para baixo, elevação da base ao alto da cabeça. Essa sensação, contudo, só acontece plenamente com o trabalho da respiração, um outro ponto-chave da prática. É a respiração que nos conduz a essa atualidade radical, que com o tempo e a aplicação na prática, ganha o aspecto de um estado de atenção, onde não há mais esforço em mantê-lo. “Um esforço de atenção que se transforma em um estado de atenção”, como a professora procura frisar.

A série começa com saudações ao sol, uma espécie de coreografia que amplia a capacidade respiratória, aquece e fortalece o sistema muscular, bem como contribui para o ganho de flexibilidade e força na coluna vertebral, necessária para o restante da prática. Desde o início, a instrução estimula o foco da atenção no olhar, mas não apenas nele, e sim em todo o corpo. O olhar direcionado para o nariz, por exemplo, facilmente induz a observar a respiração.

As posturas são cadenciadas pelo ritmo respiratório, que é quem vai guiar as passagens de um *ásana* a outro, como um dança magistral. Há posições que remetem a figuras geométricas, outros a certos animais ou a seres míticos, espaços vão sendo criados em cada uma das posturas, espaços no corpo por onde circulam o ar e a atenção. Sensações de espreguiçamento, alongamento, leveza e força são abundantemente presentes. Momentos difíceis na prática conduzem a temores e frustrações: estas são observadas e dispensadas pelo discernimento acerca do real propósito da prática. Este real propósito, alega a professora, “não está na execução de um modelo perfeito da postura”, mas na profunda vivência desentranhada por ela, o romper de expectativas quanto ao porvir, embora nele já lançado.

Certa vez, uma praticante confidenciou que ao executar posturas como o *Kurmásana* (tartaruga), é como se estivesse visitando regiões do corpo nunca antes visitadas. É comum ouvir alguém dizer que passou a sentir que possui quadris a partir da prática. Certamente, tal sentido de partes ou órgãos que antes se davam em conjunto e passam a se destacar na atenção que o seu proprietário lhe confere pode ser tematizado. Ao dizer “eu tenho quadris”, esquece-se de se perguntar quem é aquele que possui os quadris como parte de si. Quem é este si, que consegue destacar-se do próprio corpo? O mesmo si consegue fazê-lo em relação à mente e aos sentimentos? O que lhe sobra então? Ao ser algo mais que a mente que se pensa a si mesma e que ao mesmo tempo aponta para um outro que, possuindo-a, pode controlá-la, o que resta do ser? Essa questão aparentemente pouco importante ganha central dimensão na cosmogonia do Yoga.

Esse modo de atenção plena que se quer alcançar nos remete à intencionalidade Husserliana. Ou ainda: intencionalidade remete, no Yoga, a esse grau de atenção máximo, em que a consciência, tendo reunido seus fios dispersos, ganha poder de concentração. Este empoderamento lhe garante o brilho da intencionalidade: foco no corpo, nas habilidades corporais, na respiração. Ao possuir a maestria sobre o corpo, que mesmo

relativa, faz o yogi experimentar sensações nos órgãos internos com um grau de acuidade bastante incomum, corpo que conhece a si mesmo e leva sua atenção às entranhas, torna-se apto para explorar outras regiões da prática. Aqui começa uma metafísica, um ode à transcendência, inspirada em superlativa vitalidade, como se uma disponibilidade extra tomasse corpo no yogi e refletisse na vivência interna do seu corpo.

O corpo é deveras humilde. Enfrenta os medos do emocional e os conflitos da mente e entra no estado de presença aberto pelo *àsana*. Se o limite de alguma articulação impede o êxito completo dessa abertura, o corpo, estando a salvo dos hábitos mentais de competição, se acomoda onde der, “arranja-se com o que tem”. Mas aqui estamos na cisão mente/corpo. O que acontece, na verdade, é um modo de ser mente/corpo integrado, vivido pelo praticante quando ele atinge o yoga, “a arte da integração”. (BORGES, 2015, p. 251).

A prática conduz a movimentar os braços e pernas em conjunção com o fluxo respiratório, numa sintonia entre gesto e respiração, realizando uma visão de mundo incorporada, em que a unidade e a inteireza do ser torna-se possível. Ao executar posições que remetem a animais, plantas ou seres arquetípicos, o yogi realiza uma visão, um modo de ser no mundo. Sua iniciativa de reproduzir na linguagem do corpo, o triângulo, círculo ou outras formas geométricas, ele incorpora ideais de equilíbrio, força e simetria. Quanto a essa potencialidade corporal, lembremo-nos de Merleau-Ponty:

Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 519).

E há uma transformação que se revela no final da prática, quando as últimas posturas convidam para um maior relaxamento e quietude, quando a respiração se estabiliza em sua profundidade e vastidão longamente conquistadas e os movimentos quase ininterruptos cedem espaço para a serenidade. A mente pode agora contemplar a si mesma. O corpo tende a refleti-la. Sabemos que a intencionalidade, em Husserl, diz respeito ao caráter básico da consciência de ser consciência de alguma coisa. “O fenômeno que aparece na reflexão é o objeto intencional da intenção, sobre o qual eu penso, o qual eu percebo, do qual tenho medo etc.” (SCHUTZ, 1997, p. 58). A prática do Yoga revela-se como um jogo em que essa intencionalidade é atualizada, momento a momento, até, enfim, a consciência “aquietar-se”, como em um lago das águas profundas e paradas.

Neste ponto da prática, a busca da consciência por si mesma pode alcançar, ainda que em átimos, vislumbres do estado descrito por yogis lendários: o estado de *Sat Chit Ananda*: estado de superlativa felicidade, onde existência, consciência e beatitude são coincidentes. Existir, estar consciente e *Ananda* (vulgarmente traduzido como alegria, bem-aventurança) formam um só modo de ser.

“O TEMPO É COMO UM RIO”: POR UM ESTUDO DOS RITMOS, DOS CICLOS, DAS DURAÇÕES

O que segue é um relato de campo da pesquisa em Fundação Terra Mirim, durante o ritual do Aywaska, chá de duas plantas de origem indígena que tem sido usado em ritos da União do Vegetal. Para efeito desse estudo, a narrativa que segue tem o propósito de examinar a experiência “concreta” de ruptura, entre o profano e o sagrado, inscrita pelo tempo do ritual. Esse evento, narrado em *Árvores e Budas* (BORGES, 2015), se deu dias antes do Ecoarte de outubro de 2010, numa quinta-feira de lua cheia, momento propício para que os efeitos de um tempo “natural” ocorram na experiência de uma temporalidade coletiva marcada pelo compartilhamento do chá.

O tempo parou e voltou a se mover – um relato sobre Aywaska

Cheguei encima da hora. Não sabia ao certo onde seria o rito, mas tive a “sorte” de encontrar Rafael, também perdido, de modo que juntos ultrapassamos a Casa do Sol e os bambuzais e ganhamos o outro lado da porteira. De lá, ainda hesitantes de qual trilha seguir, sob a luz pálida de um poente nublado, avistamos o outro Rafael, que naquele exato momento viera nos acudir. Conta a ele que o grupo perguntou por nós. E quando perceberam que não saberíamos chegar sozinhos incumbiram-no de nos guiar. Perguntei por Shiniata, sua mãe, e ele respondeu que ela não estava ali. Um adolescente, já envolvido na tradição xamânica, e vindo sem a companhia de sua mãe iniciadora, deixou-me ligeiramente impressionado. Quando chegamos ao local, nas terras do São Francisco, Alba Maria disse: “Pronto, já podemos começar”. Éramos catorze no círculo dentro da cabaninha, aberta dos lados, teto de palha de coqueiro. Sentávamos em tapetes e colchonetes usados no yoga, amontoados, com pouco espaço de sobra. Uma fogueira se fazia acendendo-se, à medida que a noite chegava, no lado de fora da cabana. Alba Maria e Albina deram instruções sobre o papel higiênico, a pá, os locais onde poderiam ser mais bem utilizados para depósito das fezes, e o alerta para quando cada um quises sair da cabaninha, que voltasse para ela, pois aquele era o círculo de proteção. Até aquele momento, e mesmo até um pouco depois de tomar o chá, estava preparado e esperando alguma travessia simbólica para uma dimensão mágica da realidade, algo que poderia ser perfeitamente controlado e até mesmo encenado, bem como um ligeiro mal-estar, devido à substância das ervas. Mas não estava preparado para o que viria. Comecei com total consciência dos pensamentos, e até um profundo estado de clareza mental, lucidez. Dan começa a cantar ladainhas invocando o poder do chá, das plantas que o compõem. O embalo de sua voz contribui para que eu comece a perder o senso de eu. A sensação é que eu começava a estar entre dois mundos: o mundo físico e outra dimensão inteiramente desconhecida para mim, e ao mesmo tempo familiar, pois lembrava algo do mundo que eu conhecia. Ora abria os olhos numa dimensão, ora voltava para a realidade concreta. Até que perdia também a noção de olhos que abriam. Via tudo sempre, olhos fechados ou não, e sequer percebia olhos. Sabia

estar no meio de vivos conhecidos e desconhecidos, e todos os movimentos deles me afetavam enormemente. Era eu que movia. O eu era só movimento, pulsação. Alguém que não era do mundo ordinário (que, vai lá, era eu mesmo travestido de outro pra mim) vez ou outra perguntava: você tem medo? Eu falava que não, mas sabia que tinha medo de uma serpente que parecia estar por ali, que poderia ser qualquer das coisas moventes que me chegavam à consciência. E numa das voltas dessa entidade, já não havia quem sentir medo. Eu estava em tudo que se movia. De repente percebi meu corpo se deitando. Ouvi de longe uma voz chamando meu nome: era Dan perguntando se eu estava bem. A minha boca respondeu que estava tudo bem. Enquanto na dimensão estranha, um diálogo era vivido dentro: alguém dizia ou você se entrega por inteiro ou vai ser pior para você. E eu me entreguei, já não era eu. A capacidade de pensar sumia aos poucos e eu tinha uma vaga consciência de sensações indefiníveis, ruídos, sons, tatos, eu era tudo aquilo que se movia em conjunto e que poderia ser gente, bicho, coisa, cobra: era tudo vida. Quando me dei por mim estava na entrada da cabana e Dan pedia para que eu sáísse da entrada. De-me conta por alguns instantes de que havia um eu, e obedeci. Vi-me diante da fogueira. À minha frente, meu amigo Rafael me olhava fixamente. Eu não sabia se era ele. De repente, ele se aproximou de mim e perguntou: “Está tudo bem?”. A boca respondia: tem que estar. E eu sumia. Parecia louco. Percebi o que era a loucura, ouvia coisas indistintas, algo em mim perguntava se eu retornaria. Algo respondia: sempre retorno. E algo falava: retornar para onde? Era como se eu tivesse dentro de um sonho lembrando vagamente que aquilo não era tudo. Que eu precisava acordar para o outro lado. Mas vez por outra, esse outro lado desaparecia e eu estava em um mundo inteiramente novo e desconhecido, vivendo uma vida de pura sensação. Foi quando consegui ouvir ao longe a voz de Dan. “João, coloque os pés na terra”. E a minha boca falou: ah, tem algum João? E ria. Ouvi risadas atuarem juntas. Notei que uma coisa que poderia ser pé, tocava em algo que só poderia ser “terra”. Notei que havia pessoas, como se elas fossem um bloco só, com as mesmas reações, todas formadas de pontos de luz. Tudo era o riso delas. Comecei a chamar: João, João. E algo em mim lembrou uma canção: Oração ao Tempo. E olhando para a fogueira em brasa, comecei a cantar em voz alta. Alguém me acompanhava. Redescobria pois a linguagem, mas não tinha qualquer controle. Eu era a própria música cantando e sabia a letra de cor. Parecia impecável, poderia até ouvir os instrumentos. Via pessoas vomitando. Movimentos. Apaguei novamente, por alguns instantes. E quando dei por mim, estava de pé conversando com Rafael. Ouvia de dentro da cabana: os dois lá fora estão filosofando. Percebi que eu era um desses dois. Vi-me perguntando: estão todos lúcidos? Ou estão todos assim? Rafael sorria. Perguntei: “Essa experiência dura para sempre?”. Rafael respondia: “A experiência, sim, é para sempre”. Ele me perguntou: “Você está meio perdido, não é?” Respondia: “Tem alguém aqui perdido, quem eu não sei”. E voltei para a cabana. Pessoas vinham falar comigo, pessoas conversavam coisas esquisitas ao lado. O tempo era uma eternidade. A memória me trazia de volta a quadros já vividos, e eu os

via repetindo, como se os tivesse vivendo de novo. Ouvia um eu perguntar: “Quem se importa se o fogo queime? Alguém se importa?”. E um outro eu respondia: “Deus”. Um outro eu ria: “Deus?”. Decidi parar de lembrar do que havia acabado de acontecer, pois sentia que voltava ao mesmo instante. O tempo andava em círculos e por um momento eu não sabia como sair deles. Vi-me repetindo as invocações de Alba Maria. Havia um clarão e ela se referia à nave. Eu perguntava: “Estão todos na nave?”. Ela dizia: “Sim, estão”. Ouvia risadas, e eu tornava a perguntar. Vez ou outra não sabia se estava só eu delirando ou todos estavam. Como passei a ter corpo, comecei a despertar um instinto de autopreservação. O problema é que eu não sabia onde o corpo estava. Algo em mim começou a direcionar o fluxo de pensamento. Escolhia um símbolo – a mãe divina – e passei a viver este símbolo, a ver uma mulher maternal e acolhedora, e ria de felicidade. Alba Maria cantava para a Senhora da Floresta e eu acompanhava. De repente comecei a recitar poemas novos, surgidos inteiramente ali, a partir das palavras da Xamã que eu ia completando. Ouvia suspiros: “Que lindo, um poeta”. E eu não parava de recitar, sem nenhum controle ou inibição. Vi-me dizendo: “Gratidão à Mãe Divina, para onde tudo retorna e de onde tudo ressurge”. Comecei a respirar e perceber algo respirando. Comecei a tomar consciência dos limites do meu corpo. E comecei a concordar com todos que aquela era uma experiência muito forte, que o tempo havia parado. Que a noite estava clara, a lua estava linda, o céu descoberto como por milagre. Deitei e continuei em viagem, dessa vez, mais aliviado, pois eu estava de volta. Revia rostos amados e era como se estivesse com eles. Comecei a chorar com um sentimento que poderia ser descrito como embriaguez de amor por familiares e amigos. Lembrei que ouvia ao fundo, dizendo algo como: só você. Naquele momento parecia compreender do que se tratava. Sabia então que havia uma tese por concluir, e me dei por satisfeito: estava inteiramente de volta.

Tal experiência culminante, guardadas suas devidas idiossincrasias e “sujeiras” de pensamento, nos remete à dimensão constitutiva da consciência, em uma análise fenomenológica. O substrato do não-eu revelou esse dado que Husserl designou como uma consciência sempre de algo, e que os budistas chamam de coemergência, quando a percepção e o percebido coemergem no instante, percepção que, para Merleau-Ponty, é originária da existência. Nos momentos finais, isso se tornou ainda mais decisivo quando este pesquisador dirigiu sua atenção para o propósito de sua ida àquele ritual: colher um relato, uma descrição do modo de ruptura do tempo entre o profano e o sagrado.

Contrariando, no entanto, o título desse tópico, lemos a certa altura, em Merleau-Ponty, que o tempo não é como um rio, porque pressupõe a presença de um observador e da posição na qual ele está situado:

“A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda a sua individualidade. [...] O tempo supõe

uma visão do tempo, portanto, ele não é como um riacho., ele não é como uma substância fluente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 551).

Ele afirma que o porvir é constituído a partir do ponto de vista do observador. Se estiver num barco que segue a corrente do rio, por exemplo, o porvir será as paisagens novas que se descortinam para ele. “Portanto, o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de minha relação com as coisas” (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 551).

É nessa relação com as coisas que a descrição do ritual acima precisou, de certo modo, tornar-se “límpida” a fim de apreender o vivido em estado nascente. Proporcionou também algumas intuições sobre “corpo” e “mundo” que foram exploradas nas seções anteriores. Por ora, resta-nos o tempo.

CONCLUSÕES

Refletir sobre o próprio engajamento na pesquisa tornou-se possível graças a essa interlocução com alguns autores da tradição fenomenológica, bem como resultou desse esforço constante de adotar um viés inspirado na descrição da experiência em campo. Mundo como horizonte aberto, em que o percebido e o ato de perceber se revelam constitutivos do momento de percepção (como no caso da “visão” do disco voador). Corpo enquanto sujeito cultural, implicado em uma prática que descreve o corpo como consciência encarnada. Tempo enquanto estrutura, cuja análise de suas durações, ritmos e ciclos possibilitaram apreender a atualização do conteúdo doutrinário na vivência comunitária, bem como rupturas e continuidades, como no caso do ritual xamânico descrito.

Em outros termos, o tempo vivido socialmente é constitutivo da existência, marcado por ritmos, ciclos e durações, que estruturam as redes de significações sociais. O tempo também é fenômeno de continuidade e ruptura. A continuidade que garante o progresso do yogin, a continuidade que garante o êxito em Terra Mirim e que expande o território em Figueira; a ruptura que constitui uma autonomização relativa do Sagrado, que permite haver essa abertura para experiências não-ordinárias, incomuns, culminantes. Os rituais se adéquam aos índices do tempo: é lua cheia, é 08.08, são 04h30min da manhã – momentos propícios para a ação. Momentos que fornecem a abertura para o rito, para a reflexão, e a introspecção, para a meditação. Também o tempo revela as transformações, a impossibilidade de “cristalizações”, o risco das “repetições”, o usufruto das promessas.

Quando observamos nos registros do diário de campo em Figueira, por exemplo, essa regulação do tempo marcado por horas de atividade física e horas de repouso e atividade mental, podemos perceber o quanto essa “dialética” permite a abertura a esse tempo de densidade e intensidade, próprios dos momentos de comunhão mística.

Ao estudar as relações entre visão de mundo, estilo de vida e atitude política

dos três grupos aqui relacionados, as categorias “tempo”, “corpo” e “mundo” enquanto essências postas em ato, serviram de guias para a compreensão do conteúdo doutrinário, da história e das formas de existência ali desenvolvidas. Para além e para aquém de uma nebulosa indiferenciada, compreender o universo das práticas místico-ecológicas é auscultar o fenômeno com os sentidos abertos à experiência, em que método é exercício de reflexividade, usando cordas, mas sem amarras.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, G. **A dialética da duração**. São Paulo: Ática, 1994.

BOURDIEU, P. **Meditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BORGES, J. J. de S. **Yoga: imagens em três dimensões**. Salvador: EDUNEB, 1997.

_____. **Esoterismo: imagem, vivência e consumo – O extramundano na sociedade de comunicação**. 2001. Dissertação (Comunicação e Cultura Contemporânea). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

_____. **Árvores e budas: alternativas do misticismo ecológico e suas teias políticas**. Simões Filho-BA: Kalango, 2015.

BRUSEKE, F. J.; SELL, C. E. **Mística e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2006.

BURGER, M. What price salvation? The exchange of salvation goods between India and the West. In: **Social Compass**. v. 53. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2006.

CAMPBELL, C. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião & sociedade**, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.

CAROZZI, M. J. A autonomia como religião. In: _____. (org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Otras religiones, otras políticas: algunas relaciones entre movimientos sociales y religiones sin organización central. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v.8, n. 8, p. 11-29, 2006.

CARDOSO, A. Pés na terra e cabeça nas nuvens: contornos teóricos e empíricos do misticismo contemporâneo. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 143-166, 1999.

COULON, A. **L'ethnométhodologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

CSORDAS, T. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

D'ANDREA, A. A. F. **O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: edições Loyola, 2000.

DESIKACHAR, T. K. V. **O coração do yoga**. São Paulo: Jabuticaba, 2007.

DONE GANI, J. M. (org.). **Aux frontières des attitudes entre le politique et le religieux**. Paris: L'Harmattan, 2002.

DUMONT, L. **Ensaio sobre o individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIAS, N. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FEUERSTEIN, G. **Yoga verde**: atitudes sustentáveis para mudar sua vida e salvar o planeta. São Paulo: Pensamento, 2010.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

HOLLOWAY, J. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Viramundo, 2003.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____; DAVIE, G. **Identités religieuses en Europe**. Paris: La découverte, 1996.

JONAS, H. **O princípio Vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

JUNG, C.G. **Um mito moderno sobre coisas vistas no céu**. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

LASCH, C. **La culture du narcissisme**. Paris: Flammarion, 2006.

MACIOTI, M. I. **Les leaders charismatiques: quelles fonctions sociales et spirituelles?** Paris: L'Harmattan, 2009.

MAGNANI, J. G. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLO, V. **Os ensinamentos de Sri Aurobindo**: o yoga integral e o caminho da vida. São Paulo: Pensamento, 2010.

MICHEL, P. **Politique et religion**: la grande mutation. Paris: Albin Michel, 1994.

SIVANANDA, S. **Concentração e meditação**. São Paulo: Pensamento, 1993.

TRIGUEIRINHO, J. **Os oceanos têm ouvidos**. São Paulo: Pensamento, 2009.

_____. **Glossário esotérico**: uma obra dedicada aos tempos novos. São Paulo: Pensamento, 2003.

_____. **Aos que despertam**. São Paulo: Pensamento, 2003.

_____. **Padrões de conduta para a nova humanidade.** São Paulo: Pensamento, 2007.

_____. **Sinais de Blavatsky: um inusitado encontro nos dias de hoje.** São Paulo: Pensamento, 2007.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **Sociologie de la religion.** Paris: Flammarion, 2006.

_____. **Hindouïsme et Bouddhisme.** Paris: Flammarion, 2003.

Parte III - Conexões com os Seres Elementais

AS FUNÇÕES ECOSSISTÊMICAS EXERCIDAS PELAS FADAS E OUTROS SERES DO REINO FEÉRICO

Data de aceite: 10/02/2022

Ana Cecília Maria Estellita Lins

Auditora de Controle Interno do Governo do
Distrito Federal (aposentada)
Brasília – DF
<http://lattes.cnpq.br/7778011442131491>

Eraldo Medeiros Costa Neto

Universidade Estadual de Feira de Santana,
Departamento de Ciências Biológicas
Feira de Santana – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/2521953264550977>

RESUMO: O texto trata da importância da ação sutil de seres do reino feérico para a criação, manutenção e preservação da Ecosfera. Baseando-se em exemplos da literatura clássica, produzidas por contadores de histórias como Shakespeare, os irmãos Grimm e Yeats, observamos os diferentes papéis desempenhados por tais seres, bem como os ambientes onde são encontrados. Apresentamos uma breve incursão relativa ao aparato e às funções neurobiológicas da consciência no que tange à percepção da existência de fadas, elfos, gnomos e outros seres elementais que habitam diversas dimensões sutis e que, vez ou outra, fazem-se manifestados aos seres humanos. Contudo, compreendemos que, no atual estágio em que se encontra o desenvolvimento científico, as energias conscienciais como fadas e demais seres do reino feérico ainda não sejam

contempladas. Concluímos, assim, que para garantir a manutenção e resgate dos espaços ecológicos de nosso planeta, precisamos nos colocar em ressonância com as fadas e demais seres aliados que pertencem ao reino feérico, considerando os preceitos ético-ecológicos que partem da consciência do impacto de nossas ações na natureza, inclusive nos seres feéricos, e focam na manutenção das espécies, na distribuição social dos recursos e no consumo responsável.

PALAVRAS-CHAVE: Seres enteais. Ecologia profunda. Reino feérico. Gnose.

THE ECOSYSTEMIC FUNCTIONS EXERCISED BY FAIRIES AND OTHER BEINGS OF THE FAIRY KINGDOM

ABSTRACT: This text deals with the importance of the subtle action of beings from the fairy realm for the creation, maintenance and preservation of the Ecosphere. Based on examples from classical literature, produced by storytellers such as Shakespeare, the brothers Grimm and Yeats, we observe the different roles played by such beings, as well as the environments in which they are found. We present a brief incursion on the apparatus and neurobiological functions of consciousness regarding the perception of the existence of fairies, elves, gnomes and other elemental beings that inhabit different subtle dimensions and that, from time to time, are manifested to human beings. However, we understand that, at the current stage of scientific development, the consciencial energies such as

fairies and other beings from the fairy realm are not yet contemplated. Thus, we conclude that to guarantee the maintenance and recovery of the ecological areas on our planet we must put us in resonance with fairies and other allied beings that belong to the fairy realm, considering those ethical-ecological precepts that start from the awareness of the impact of our actions on nature, including on fairy beings, and having focus on the maintenance of species, on the social distribution of resources, and on responsible consumption.

KEYWORDS: Enteal beings. Deep ecology. Fairy realm. Gnosis.

INTRODUÇÃO

Nós que habitamos áreas urbanas convivemos geralmente com um entorno formado principalmente por edificações, em que a natureza assume um papel secundário: há algumas árvores que despontam em meio a calçadas, gramados de pouca extensão, algumas praças e, com sorte, algum parque nas proximidades. Quem tem, nessas condições, a oportunidade de aproveitar o parque é porque talvez tenha destinado parte da sua rotina para fazer exercícios físicos, caminhar com seu animal de estimação ou levar seus filhos para brincar ao ar livre – às vezes, tudo isso ao mesmo tempo.

Mesmo próximos à natureza, costumamos ter a mente muito ocupada. Raramente nos colocamos naquele estado de quietude, de contemplação, em que distraidamente olhamos para algumas dessas florezinhas que despontam inadvertidamente no meio da vegetação, podendo assim perceber seu brilho tênue, aquele seu colorido adicional e distinguir, em seus movimentos contínuos, os contornos de uma forma humana. Só então nosso campo perceptivo é preenchido de reflexos, de estalidos, de impressões fugazes que não podemos ligar de maneira precisa ao contexto percebido, mas que situamos imediatamente no mundo, pois não são meras divagações (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 5-6). Esse é um dos raros momentos de maravilhamento em que poderemos ter pressentido a presença de uma fada.

Como salientado por Gaffin (2012, p. 24), “a sensibilidade [em vivenciar] às fadas fundamenta o indivíduo na Natureza. E tudo isso incorpora uma filosofia política e ambiental que talvez seja melhor descrita como um estilo místico de ecologia profunda”.

Para este autor, o Mundo das Fadas é um reino espiritual, não corpóreo, situado em outra dimensão da realidade onde as fadas e demais seres feéricos residem e de onde, às vezes, eles vêm para o plano corpóreo de existência dos humanos.

“Por muito tempo nos países celtas e na Escandinávia, fadas e seres espirituais de naturezas semelhantes eram comumente vistos e ouvidos. No entanto, a religião organizada ocidental, o discurso acadêmico e a modernidade – em sua difamação da crença nas fadas como ‘religião popular’, folclore ou superstição – e o desenvolvimento tecnológico / urbano – em sua destruição de habitats naturais e espaço selvagem contemplativo – diminuíram o número de pessoas que aceitavam as fadas como reais”. (GAFFIN, 2012, p. 16).

Andrews (2020, p. 7) diz que as informações sobre os reinos etéreos são abundantes e encontradas em todas as partes do mundo. Quer sejam eles chamados de Tir Nan Og, Neverland, Eden ou Avalon, as Hespérides, Elysium, Em Hain ou Terra Média; dos antigos sumérios aos antigos gregos, a existência de outros reinos lado a lado com o nosso é uma crença estabelecida. Muitas fadas trabalharam e conviveram com os seres humanos quando, como humanos, tínhamos uma conexão mais instintiva e intuitiva com toda a vida. Esses seres mais-que-humanos (HALLOWELL, 1960) nos ajudaram com as colheitas, ensinando-nos os ciclos lunares e solares de plantio. Eventualmente, porém, “os humanos pararam de ouvi-los: à medida que o mundo natural foi domesticado, as fadas que ele abrigou tornaram-se mais evasivas” (ANDREWS, 2020, p. 32).

O termo fada parece ser derivado do latim “*fatum*” ou “destino”, em reconhecimento à habilidade das fadas em prever e até controlar o destino humano. Na França, *feer* se referia à capacidade das fadas de alterar o mundo que os humanos viam – lançar um feitiço sobre a visão humana. De *feer* veio não apenas ‘taxa’, mas a palavra inglesa fada, que englobava tanto a arte do encantamento quanto todo o reino no qual as fadas existiam. *Fairy* e *fay* – outros derivados da palavra-mãe – referiam-se apenas a criaturas individuais (ANDREWS, 2020). Um termo comum em inglês para uma fada individual era elfo; isso veio das tradições e línguas escandinavas e teutônicas.

Hoje, classificamos as fadas de acordo com linhas mais simples. Muitos se referem a elas apenas como devas. Isso vem do sânscrito, que significa “brilhar”. Este termo se aplica principalmente àqueles que trabalham nas e por meio das forças da natureza. Mais frequentemente, aqueles dos reinos das fadas são agrupados de acordo com seu nível dentro da hierarquia angelical. Isso inclui arcanjos, anjos, devas, a multidão de fadas, elfos e anões e até mesmo os elementais na extremidade inferior da hierarquia. Hoje, esses seres são frequentemente chamados simplesmente de “espíritos da natureza”.

Vamos, então, nos colocar em ressonância com esse reino feérico para compreender um pouco quem são esses seres – fadas e também outros enteais que vivem no mesmo mundo etérico, sutil – e quais funções eles exercem no nosso planeta Terra. Para tanto, vamos partir de registros literários e vamos validar e justificar essa nossa escolha, com base em estudos atuais sobre a neurobiologia da consciência.

A razão para optar por esse tipo de registro reside em que nossas delimitações de campo são estabelecidas por nossas limitações biológicas. Em princípio, não enxergamos esses seres feéricos com nossos olhos físicos, mas com o terceiro olho. E como não costumamos utilizar esse recurso com suficiente conhecimento e habilidade, só nos resta afirmar que podemos enxergar esses seres com nossa intuição.

Em vista disso, nos fazemos auxiliar pelos artistas e visionários que conseguiram intuir a presença e comunicação desses seres com mais facilidade do que nós. Essa capacidade do artista de se deixar guiar por sua intuição é expressa por Shakespeare nos

seguintes versos:

O olho do poeta, num delírio excelso,
passa da terra ao céu, do céu à terra
e como a fantasia dá relevo
a coisas até então desconhecidas,
a pena do poeta lhes dá forma,
e a essa coisa nenhuma aérea e vácuo
empresta nome e fixa lugar certo (SHAKESPEARE, 1982, p. 172).

Recorremos, assim, a algumas obras clássicas da literatura, produzidas pelos contadores de histórias como Shakespeare, os irmãos Grimm e Yeats. Não se trata de apresentar mais uma reinterpretação literária desse material bibliográfico, mas de se compreender, a partir do registro desses textos, que efetivamente contamos, na nossa caminhada na Terra, com a existência de seres aliados que são incorpóreos.

Os citados mestres da literatura incluíram em suas vastas obras relatos do mundo feérico, dos quais destacamos três exemplos de atuação das fadas em momentos decisivos da vida humana e, por extensão, da vida de qualquer ser vivo, representativos de passagens iniciáticas, como o são o casamento – ritual simbólico da iniciação sexual ou do ato sexual –, o nascimento de um filho e a morte.

Em “Sonho de uma Noite de Verão” (SHAKESPEARE, 1982, p. 107-183), William Shakespeare [1564–1616] brinca com as relações tumultuosas entre seres humanos e entre estes e os seres feéricos, tendo como pano de fundo a paixão; no conto “A fada da represa do moinho” (GRIMM, 2013, p. 508-512), os irmãos Jacob Grimm [1785–1863] e Wilhelm Grimm [1786–1859] abordam, como um tema de responsabilidade ética, as consequências dos pedidos e da quebra de promessas, envolvendo relações que soem ser de extrema importância para os seres humanos, como aquela entre pais e filhos – no caso, com um filho único – e entre marido e mulher; e em “A morte de Hanrahan” (RIBEIRO, 2014, p. 69-71), o escritor irlandês William Butler Yeats [1865–1939] apresenta o processo de morte intermediado por uma fada, demonstrando com isso a relação intrínseca desta com a natureza.

A peça de Shakespeare apresenta, como personagens do Mundo das Fadas, Oberon, rei dos elfos, Titânia, rainha dos elfos, os elfos Flor de Ervilha, Teia de Aranha, Traça e Semente de Mostarda, Puck ou o Bom Robim, que é um espírito travesso, e mais outros elfos do séquito de Oberon e Titânia (SHAKESPEARE, 1982, p. 111).

Uma das fadas do séquito descreve Puck:

És tu que enleias de noite as raparigas das aldeias,

tiras do leite a nata e, de mansinho,
desajustas as peças do moinho;
fazes que a batedora de manteiga
se esbofe sem proveito e que a taleiga
de cerveja, por vezes, não fermente;
que ris às gargalhadas, de inclemente,
do viajante noturno exausto e lasso,
pós o teres transviado um bom pedaço.
Mas quem de meigo Puck e de trasguinho
te chama, a esse auxílias com carinho,
fazes que refloresça quanto é dele,
lhe dás suma ventura. (Ibidem, p. 127).

Puck age assim para agradar a Oberon, rei dos elfos, que teima em ficar implicando com Titânia, rainha das fadas, quando desta não consegue o que quer. Contudo, cansada dessas brincadeiras de mau gosto – que, portanto, são direcionadas não apenas aos humanos, mas também às fadas – Titânia, com seu séquito, parou de dançar pelos prados, colinas, bosques, fontes e praias. Com isso, os ventos sibilantes, em represália por não serem mais ouvidos pelas fadas, derramaram as margens das águas, provocando inundações. Resultou disso que o trigo ainda verde ficou podre, os currais se esvaziaram com as campinas alagadas e o gado, doente, serviu de alimento para os corvos (Ibidem, p. 128-129).

Shakespeare inclui nessa intrincada relação entre o rei e a rainha dos elfos o fato de tanto Titânia quanto Oberon estarem apaixonados por seres humanos que estão para se casar – Teseu e Hipólita. Nesse clima, Oberon então decide aprontar mais uma com sua rainha e pede que Puck busque uma florzinha chamada Amor Ardente, cujo suco, se despejado sobre as pálpebras de alguém, faz com que este fique loucamente apaixonado pelo primeiro que vir. Sua intenção é que Titânia se apaixone por qualquer animal que esteja pela floresta (Ibidem, p. 128 e 131).

Nisso também entram na floresta um grupo que vai ensaiar uma peça para o casamento, além de Hércules, que na ocasião vai se casar com Demétrio, mas é apaixonada por Lisandro, Helena, que é apaixonada por Demétrio, e os próprios Demétrio e Lisandro. Titânia, ao acordar com Amor Ardente nos olhos, vê Bottom, um dos atores e também tecelão, e se apaixona por ele. Diz-lhe que vai livrá-lo da mortal grosseria e transformá-lo num espírito aéreo. Para isso chama os silfos Flor de Ervilha, Teia de Aranha, Traça e Semente de Mostarda e lhes pede que o deem nas flores mimosas e o adulem. A graça está em que, antes disso, Puck havia transformado a cabeça de Bottom na de um burro (Ibidem, p. 145 a 148).

Ao mesmo tempo, Oberon e Puck também brincam com os quatro jovens que haviam adentrado na floresta, até conseguir que todos briguem e que Demétrio e Lisandro queiram travar duelo (Ibidem, p. 156-157). Mas Oberon, tendo conseguido de Titânia apaixonada (e atordoada) o que bem queria, que era a posse de um pajezinho que a acompanhava, desmanchou todos os encantos, fazendo crer aos outros dois casais que tudo não passara de pesadelos. Titânia, agora desperta, se assusta por ter-se apaixonado por um asno e se reconcilia com Oberon:

Vamos, amor; em caminho
Me relata com carinho
De que modo me encontre
A dormir neste contraste (Ibidem, p. 163-164).

Demétrio, ao acordar do que crera fosse apenas um mau sonho, descobre que toda sua paixão por Hércia se derreteria qual neve e decide casar-se com Helena, enquanto Hércia se casa com Lisandro (Ibidem, p. 166-167).

Ao final da peça, Titânia e Oberon abençoam com orvalho consagrado os nubentes, sua futura prole e suas moradias (SHAKESPEARE, 1982, p. 182-183). Esse fecho evidencia um dos papéis de Titânia, cujo nome foi extraído da obra “Metamorfoses” de Ovídio [43 a.C. - 17 d.C.], o qual a coloca como uma das personagens principais no repovoamento da Terra, após o dilúvio (VEIGA, 2017, p. 70).

Mas como têm lidado os seres humanos com essas bênçãos dos espíritos da natureza?

Os irmãos Grimm contam que, no vai e vem da vida, um moleiro que era rico tornou-se extremamente endividado e vivia angustiado com isso. Certa madrugada, ao chegar à represa do moinho, “partiu um ruído característico de ondulamento, de agitação na água.” (GRIMM, 2013, p. 508). Ele então percebeu no lago uma fada, assustou-se, mas ela o chamou pelo nome e ofereceu sua ajuda, nos seguintes termos: “Eu te tornarei mais rico e mais feliz do que eras, mas terás de prometer-me que me darás o pequeno ser que acabou de nascer em tua casa.” (GRIMM, *ibidem*). O moleiro aceitou a condição, sem refletir sobre seu verdadeiro significado.

Ocorre que a esposa do moleiro acabara de dar à luz um menino, e foi só ao saber dessa notícia que o moleiro compreendeu a troca que fizera. “De que me vale a riqueza, se tenho de perder meu filho? – concluiu.” (GRIMM, 2013, p. 510). Mas se absteve de fazer a escolha e de comunicá-la à fada. Resolveu a situação proibindo o filho de se aproximar da represa.

O filho ficou adulto e se casou. Contudo, um belo dia, ao chegar à represa durante uma caça, esse rapaz foi levado pela fada para o fundo do lago.

A esposa dele, ao reparar no seu sumiço e sabendo da história da fada, não teve dúvida do que havia ocorrido. Em seu desespero, ficou à beira do lago gritando desesperada pelo seu marido, até que, exausta, adormeceu e sonhou com uma velha de cabelos brancos que morava no cume de um monte.

Ao acordar, a moça foi ao local com o qual sonhara, encontrou a velha e foi orientada para voltar à beira do lago durante a lua cheia, com um pente de ouro. Esperou impacientemente por esse período da lua, fez o que a velha indicara e viu como, no momento em que a água levou o pente, surgiu rapidamente a cabeça de seu esposo.

Retornou à velha, que a aconselhou a proceder da mesma forma, levando na lua cheia seguinte uma flauta mágica de ouro. Quando a água levou a flauta, apareceu rapidamente o torso do rapaz.

Da terceira vez que esteve com a velha, esta recomendou que levasse para a beira do lago um fuso de ouro. Foi então que, ao descer o fuso para o fundo da represa, outra onda enorme trouxe para fora da água seu marido (GRIMM, 2013, p. 508-512).

Parecia que a promessa finalmente estava paga, mas não.

Os irmãos Grimm seguem contando que, mal o casal se afastou da represa, toda a água do lago se levantou, com um ruído ensurdecador, e separou o rapaz da moça, levando-os para longe um do outro. Cada qual se viu num povo distante, onde teve que pastorear para se sustentar, até que, após muitos anos, se reencontraram, mas não se recordaram um do outro. Contudo, numa noite de lua cheia, quando o pastor tocou sua flauta, a pastora lembrou-se da cena à beira do lago, e ambos se reconheceram (Ibidem, p. 512).

A espécie humana ocupa o planeta Terra junto com todas as demais espécies dos reinos animal, vegetal, mineral e também do reino feérico. Isso implica em acordos tácitos de boa vizinhança, de forma que todos sejam beneficiados por um ecossistema equilibrado. O que o conto “A fada da represa do moinho” nos mostra é que, quando o ser humano não somente burla esses acordos, como ainda fica pedindo por mais benefícios, torna-se necessário um ajuste.

A política ambiental adotada até o momento pelos governos reflete uma cultura preponderante dissociada dos princípios filosóficos que devem nortear o papel ecológico do ser humano. A economia mundial dispõe da posse de animais e vegetais sem refletir sobre seu verdadeiro significado, se abstendo de fazer escolhas conscientes. Mas se existe alguém que se sobrepõe a todas as espécies próprias do planeta Terra, é o espírito da morte.

Yeats nos conta que Hanrahan, já velho, passava os dias vagueando pela floresta ou sentado entre os juncos, observando as sombras nas poças castanhas dos pântanos. Sentia que começava a pertencer a outro mundo e percebia, às vezes, imagens e sons

inusitados, como um vai e vem de música que em seguida sumia de sua memória. Começou, então, a ouvir as seguintes palavras:

Sou bonita, sou bonita. Os pássaros no ar, as traças debaixo das folhas, as moscas sobre a água olham para mim, pois nunca viram ninguém tão bonita como eu. Sou jovem, sou jovem: olhem para mim, montanhas; olhem para mim, florestas a morrer, pois o meu corpo brilhará como as águas límpidas quando vocês tiverem sido arrasados. Vocês e toda a raça dos homens, a raça dos animais, a raça dos peixes e a raça dos pássaros estão a desaparecer como uma vela que está quase extinta. Mas eu rio-me alto porque estou na minha juventude (RIBEIRO, 2014, p. 66-67).

Hanrahan, embora sentindo-se muito pesado, decidiu seguir lentamente a dona dessa voz, uma mulher muito velha, cor da terra, com cabelos cinzentos suspensos em tufo, até sua cabana. Viu uma luz e tentou ir a seu encontro, mas escorregou e caiu deitado no pântano. Contudo, com coragem levantou-se e foi até a luz, na entrada da cabana da velha. Outras quatro velhas, que estavam lá dentro jogando cartas, discutiam e se amaldiçoavam, e Hanrahan comparou esse ruído ao de pessoas que falam mal de alguém que está próximo da morte (Ibidem, p. 67-68).

Hanrahan passava os dias deitado na cabana, sentindo-se cada vez mais fraco e sendo cuidado pela velha que ele seguira. Quando já se sentia sem fôlego, viu a velha transformar-se numa pálida e sombria noiva e percebeu que sua casa estava povoada de mãos pálidas e sombrias que seguravam o que poderia ser uma vela acesa para um casamento ou para os mortos. No dia seguinte, a velha se foi da cabana e, dois dias depois, os cortadores de trufas encontraram o corpo de Hanrahan no pântano (Ibidem, 2014, p. 69-71).

Esses contos nos auxiliam na percepção do que sejam as fadas, pois nos apresentam algumas de suas características, como sua aparência, seu meio ambiente, sua função. Vimos elfos, silfos, um trasguinho, que pode ser um duende ou outro espírito travesso, e seres feéricos da água e do pântano.

Eoin Neeson [1927–2011], historiador irlandês que se dedicou ao estudo da cultura celta, nos alerta que os contos de fadas não são apenas histórias infantis, pois, como mitologia, constituem-se num espelho da imagem que povos antigos tinham de si mesmos (NEESON, 2007, p. 9-10). Refletem a busca da verdade sob a perspectiva daquelas culturas centenárias ou até milenares (NEESON, op. cit., p. 10). Portanto, se estamos trabalhando com esse tipo de narrativa, é para extrair o conhecimento que esta encerra e detectar o que transmite de real.

É importante que nos desvinculemos da imagem que se tem atualmente das fadas, construída pelo mercado de entretenimento. Saíram dos contos dos irmãos Grimm fadas que tiveram sua identidade visual reformulada para atender às expectativas do público consumidor atual: todas do sexo feminino, ganharam corpos tão densos quanto os dos

seres humanos, com formas adultas, roupas glamourosas e personalidade complexa.

Mas, como seres incorpóreos que são, sua aparência na verdade é sutil, sem contornos muito definidos, como tudo o que pertence a seu reino. Em “A morte de Hanrahan” (RIBEIRO, 2014, p. 69-71), a transformação da velha em noiva é percebida por sua face e braços murchos irem se tornando cinzentos como terra e irem se desmanchando, para então saírem braços tão brancos como a espuma de um rio, que envolvem o corpo de Hanrahan (RIBEIRO, op. cit., p. 70).

Os irmãos Grimm descrevem fisicamente a fada da represa como “uma linda mulher emergindo lentamente do pequeno lago. Tinha cabelos longos, que ela afastava dos ombros com as mãos perfeitas, e caíam dos dois lados, cobrindo o corpo muito branco” (GRIMM, 2013, p. 508). Trata-se de uma imagem diáfana, formada principalmente por cabelos que poderiam estar refletindo o movimento das águas e do ar.

Arthur Rackham [1867–1939] foi um ilustrador inglês que, entre suas obras, produziu as ilustrações para a edição de ‘Sonho de Uma Noite de Verão’ de 1908. Na representação da rainha-fada Titânia e de seu séquito, “a diafaneidade, as asas de inseto, as orelhas pontiagudas e eclético anacronismo dos trajes parecem hoje tão apropriados a esses seres quanto o pareciam no início do século passado” (SOUZA, 2015, p. 188).

CRENÇA E CONSCIÊNCIA

Já observamos que dificilmente enxergamos esses seres feéricos com nossos olhos físicos. Por isso não os vemos quando estamos em estado de vigília, mas apenas estando profundamente relaxados. Podemos percebê-los com o terceiro olho, o que equivale a dizer que os captamos com nossa intuição. Para tanto, precisamos nos encontrar num estado particularmente aberto, que consiste em ter o sexto chacra, do terceiro olho, ativado e o resto da mente num estado relativamente calmo, focalizado (BRENNAN, 2008, p. 219).

Mas o ser humano não está acostumado a agir dessa forma. Nós olhamos o mundo ao nosso redor com nossos olhos físicos e fazemos inferências a partir das aparências. Nos acostumamos a ser extremamente racionais. Quando usamos nossa intuição, em geral nem nos damos conta da forma como ocorre esse processo. Na verdade, nem nos tornamos conscientes da ocorrência desse processo.

Estamos postulando que os seres feéricos são uma realidade que efetivamente impacta os ecossistemas, de forma que, além de descrevê-los, devemos observar sua interação com o ambiente. Eles trabalham para a manutenção da terra e seus vários ambientes, esperando por um maior grau de evolução de realização nos humanos. Por causa de seu nível de desenvolvimento e sua tarefa na vida, esses enteais estão destinados a sofrer as consequências dos maus tratos da humanidade ao meio ambiente. Assim, um riacho poluído afetará tais seres, envenenando-os e muitas vezes desfigurando-os, pois

estão ligados ao carma e aos efeitos dessa poluição (ANDREWS, 2020).

Os registros sobre sua existência e atuação devem ser, portanto, pesquisados à luz de diferentes áreas do saber. Mas o grande empecilho para a investigação desse objeto está, conforme dissemos, nas nossas limitações biológicas. Devido a essa falta de aptidão da visão humana para distinguir a existência de outros reinos lado a lado com o nosso, a ecologia profunda como um estilo místico é considerada uma crença que a religião organizada ocidental, o discurso acadêmico e a modernidade fazem equivaler a ‘religião popular’, folclore ou superstição, conferindo a estes termos e expressão um sentido pejorativo.

Desse modo, para compreender as fadas e demais seres feéricos, devemos também buscar compreender o olhar do observador, que diz respeito à nossa própria consciência e subjetividade, e distinguir a partir daí os conceitos de crença e de consciência. Para além do significado de crença na linguagem coloquial, existe o conceito de crença em termos culturais:

Um sistema de crenças reúne crenças e valores compartilhados por uma determinada cultura, que definem nesse conjunto, um modo específico de perceber o mundo social, cultural, físico e psicológico, o qual afeta diretamente nosso estado de consciência e nossa compreensão daquilo que formulamos como realidade. A maneira como compreendemos o real e os adjetivos que a ela atribuímos é construída em nosso sistema de crenças. (AZEVEDO; LEMOS, 2017, p. 238).

O que Gilson Azevedo e Carolina Lemos nos fazem enxergar a partir dessa definição do sistema de crenças é que, uma vez que este define o olhar do observador, a religião organizada ocidental, o discurso acadêmico e a modernidade avaliam a ecologia profunda a partir de suas crenças e valores compartilhados, os quais conformam suas próprias visões da realidade, e a qualificam com base em sua percepção da alteridade. Dessa forma, para dialogar com essas parcelas da sociedade, devemos buscar em sua concepção de mundo as áreas fronteiriças que possamos contatar. Cremos que essa interação possa se dar com a discussão do que seja consciência, abordada em estudos atuais da área de neurociência.

De fato, uma vez que os enteais têm corpo sutil, são frequentemente definidos em termos conscienciais. “As fadas são representantes daquela consciência-energia permanente que subjaz a todas as formas fenomênicas da vida. Este é o âmbito da Deusa Mãe.” (CAMPBELL, 2015, p. 268). As palavras de Joseph Campbell nos introduzem numa área ainda pouco desbravada pela ciência, que é a dos mistérios da consciência. Então, para situar as fadas no campo da realidade, devemos definir os parâmetros pelos quais nos relacionamos com elas, no campo da consciência.

Podemos começar pela voz do discurso acadêmico e da modernidade, dando uma olhada na cronologia sobre pesquisas em Neurociências, realizada por Eric Chudler,

para verificar como se deu o rumo das pesquisas nessa área e em que ponto estamos (CHUDLER, 2021):

Platão (387 a. C.) e Aristóteles (335 a. C.) foram os primeiros a discorrer sobre o processo mental e a refletir se este se sedia no cérebro ou no coração. Nemésio (circa 390) desenvolveu a doutrina da localização do ventrículo de todas as funções mentais. Andreas Vesalius (1543) estudou a glândula pineal, assim como também o fez René Descartes (1649), que descreveu sua função como centro de controle do corpo e da mente. Pouco antes, Robert Burton (1621) publicou “A Anatomia da Melancolia”, sobre a depressão. John Locke (1696) escreveu o “Ensaio sobre o Entendimento Humano”. Mesmer (1774) introduziu o conceito de magnetismo animal, que depois foi denominado hipnose. Eduard Zeis (1838) publicou um estudo sobre os sonhos de pessoas cegas. James Braid (1843) cunhou o termo ‘hipnose’. William Benjamin Carpenter (1853) propôs o ‘gânglio sensorial’ (tálamo) como sede da consciência. Charles Darwin publicou “A Origem das Espécies” (1859) e “A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais” (1872). Richard Caton (1875) foi o primeiro a registrar a atividade elétrica do cérebro. David Ferrier (1876) publicou “As Funções do Cérebro”. Wilhelm Wundt (1879) criou um laboratório dedicado a estudar o comportamento humano. Emil Kraepelin (1883) cunhou os termos neurose e psicose. Charles Scott Sherrington (1897) cunhou o termo sinapse. Sigmund Freud (1900) publicou “A Interpretação dos Sonhos”. Alois Alzheimer (1906) descreveu a degeneração pré-senil. Karl Jaspers (1909) publicou “Doenças Mentais Gerais”. Henry Head (1920) publicou “Estudos sobre Neurologia”. No mesmo ano, Stephen Walter Ranson demonstrou as conexões entre o hipotálamo e a glândula pituitária, e John B. Watson e Rosalie Rayner publicaram experimentos sobre o clássico condicionamento do medo, com base em experimento efetuado com o pequeno Albert.

Continuando com a cronologia de Chudler (2021), Edgar Douglas Adrian e Charles S. Sherrington ganharam o Prêmio Nobel de 1932 com seu trabalho sobre a função dos neurônios. Eugene Roberts e J. Awapara (1950) identificaram o neurotransmissor GABA no cérebro. Eugene Aserinski e Nathaniel Kleitman (1953) descreveram o movimento rápido dos olhos durante o sono. L. Leksell (1956) examinou o cérebro com ultrassom. John Carew Eccles, Alan Lloyd Hodgkin e Andrew Fielding Huxley dividiram o Prêmio Nobel de 1963 pelo trabalho sobre os mecanismos da membrana celular dos neurônios. Alexander Romanovich Luria (1968) publicou “A Mente e a Memória”. Julius Axelrod, Bernard Katz e Ulf Svante von Euler dividiram o Prêmio Nobel de 1970 por seu trabalho sobre neurotransmissores. Choh Hao Li e David Chung (1976) publicaram um artigo sobre a beta-endorfina. Roger Guillemin e Andrew Victor Schally dividiram o Prêmio Nobel de 1977 por sua pesquisa sobre peptídeos no cérebro. Roger Wolcott Sperry ganhou o Prêmio Nobel de 1981 por seu estudo sobre as funções dos hemisférios cerebrais. John O’Keefe, Edvard Moser e May-Britt Moser dividiram o Prêmio Nobel de 2014 por suas descobertas sobre as células que

constituem no cérebro o sistema para orientação espacial.

Esse longo percurso foi trilhado ora por médicos que se detiveram no estudo dos órgãos físicos, ora por filósofos e psicólogos que buscaram desvendar os aspectos mentais, e tem continuado com aportes cada vez maiores de recursos e de contribuições científicas. Mas o caminho rumo à conexão mente-cérebro e, paralelamente, rumo ao binômio consciente-inconsciente ainda é longo e pouco explorado, e depende da capacidade dos pesquisadores de ampliarem cada vez mais seus campos de estudo. Rubem Alves [1933–2014] dizia a esse respeito:

A especialização pode transformar-se numa perigosa fraqueza. Um animal que só desenvolvesse e especializasse os olhos se tornaria um gênio no mundo das cores e das formas, mas se tornaria incapaz de perceber o mundo dos sons e dos odores. E isto pode ser fatal para a sobrevivência. (ALVES, 1981, p. 8-9).

Vamos pinçar desse grande arcabouço algumas hipóteses sobre a nossa natureza inconsciente. Acreditemos ou não, a espécie humana possui uma conexão natural com o reino feérico. Afinal, somos uma das formas fenomênicas da vida que trazem subjacente a consciência-energia representada pelos enteais. “As fadas são as forças naturais da região, e a razão do encanto e fascínio que exercem é que a natureza delas e a nossa natureza inconsciente, profunda, é a mesma.” (CAMPBELL, 2015, p. 268). Tal natureza profunda é definível e pode se tornar acessível: “o banco completo de memórias adquiridas pelo indivíduo (e todas suas combinações possíveis), constitui ‘o inconsciente’”. (RIBEIRO, 2013, p. 14). Sidarta Ribeiro (2013) nos explica que esses estudos são ainda recentes, visto que “o inconsciente foi completamente intangível por muitas décadas após sua concepção. Hoje, a investigação do processamento cerebral inconsciente constitui um importante programa de pesquisa” (FANG; HE, 2005; GAILLARD et al., 2009 apud RIBEIRO, op. cit., p. 15).

Dr. Ronald Fiuza, neurocirurgião, nos explica que a consciência engloba os estados de vigília, de atenção, de percepção, o pensamento e algo mais (FIUZA, 2011, p. 35). Vemos que entram aí conceitos que já utilizamos, como os de vigília e de percepção. Contudo, não podemos equiparar a consciência à mente, nem podemos utilizar esses termos como sinônimos, pois a mente “é conhecida por abranger todas as funções desempenhadas pelo cérebro (conscientes e inconscientes). É como se a mente fosse a congregação de todas as informações, sendo a consciência a ‘noção’ de algumas destas informações” (FIUZA, 2011, p. 36). Ou seja, no âmbito da mente, existem noções de algumas informações cujo conjunto denominamos consciência, e um enorme ponto cego denominado inconsciente. O que se encontra nesse ponto cego é o que os seres humanos, com base em seus próprios olhares de observador, afirmam que não existe, que não compõe a realidade.

Devemos considerar que o ser humano, em seu processo de socialização, é moldado

pela civilização a que pertence, à qual geralmente procura se ajustar conscientemente. Ou seja, desde o início o ser humano se molda a um sistema de crenças que se constitui nuns óculos que o fazem enxergar a realidade dentro de certos parâmetros previamente definidos. Isso ocorre a partir da primeira infância. “Dois conceitos intimamente associados à obra freudiana são a repressão inconsciente e a supressão consciente de memórias.” (RIBEIRO, 2013, p. 14). Quem não se ajusta convenientemente, corre o risco de ser visto como desajustado. Daí que Fiuza ressalte que “a consciência é um fenômeno pessoal e representa uma propriedade de nosso corpo, provavelmente do cérebro. Entendemos ainda que seu conteúdo é variado, englobando percepções, pensamentos, memórias, emoções e todo tipo de cognição” (FIUZA, op. cit., p. 36). Assim, também estão incluídas no universo da consciência as emoções de que temos consciência.

Estamos definindo consciência como o caminho para vislumbrar o que possa ser nosso enorme ponto cego, que é o inconsciente. Mas já encontramos dificuldades no estudo da consciência sob os parâmetros científicos usuais, pois tanto esta quanto a mente não podem ser estudadas diretamente.

António Damásio também se debruça sobre a consciência, buscando-a desde suas origens. Ele afirma que “tornamo-nos conscientes quando internamente nosso organismo constrói e exhibe um tipo específico de conhecimento sem palavras – o conhecimento de que nosso organismo foi mudado por um objeto” (DAMÁSIO, 2015, p. 140). Esse é o momento de consciência em que ainda não houve a escolha entre manter ou reprimir a experiência, mas apenas vive-se ela. Contudo, nesse mesmo momento, a aquisição desse conhecimento ocorre junto com a exibição interna destacada do objeto, o qual se dá inicialmente na forma de um sentimento (DAMÁSIO, op. cit.). Damásio denomina esse processo de “produção da consciência central” e o apresenta como a seguinte hipótese:

A consciência central ocorre quando os mecanismos cerebrais de representação geram um relato imagético, não verbal, de como o próprio estado do organismo é afetado pelo processamento de um objeto pelo organismo, e quando esse processo realça a imagem do objeto causativo, destacando-o assim em um contexto espacial e temporal. (DAMÁSIO, 2015).

Damásio esclarece que não se pode afirmar que o ser humano se diferencie das espécies não humanas pela consciência central. Esta se situa “acima, mas não muito distante, de outras capacidades fundamentais, como ação, emoção e representação sensorial” (DAMÁSIO, op. cit., p. 249). Mas, acrescenta esse neurocientista, para além da consciência central, encontra-se a consciência ampliada, que “vai além do aqui e agora da consciência central, em direção tanto ao passado como ao futuro” (Ibidem, p. 161). Se temos dificuldade de viver no presente, de viver um dia a cada dia, é porque a consciência ampliada expande nosso contexto espaço-temporal. A consciência ampliada, para o autor, “só faz crescer com a evolução e com as experiências que cada indivíduo tem ao longo

da vida”. Ela é, portanto, cumulativa. Nos permite interconectar uma gama enorme de entidades e eventos para construir nossa própria perspectiva individual (DAMÁSIO, *ibidem*, p. 163).

Mas voltemos ao inconsciente. Fiuzza recorda que Freud separou consciente de inconsciente, incluindo, ainda, um estágio intermediário – o pré-consciente, e indicou que o material reprimido não é suprimido, nem permanece latente, mas busca emergir. “Apresentou assim uma proposta de funcionamento ‘dinâmico’ do inconsciente, caracterizando-o como produto de conteúdos recalçados, cujo acesso ao pré-consciente fora até então negado. Os conflitos se submetem às regras dessa dinâmica de defesas e censuras” (FIUZA, 2011, p. 77). Ocorre que, longe de ser dominado, o inconsciente tem primazia sobre a consciência e, mesmo que Freud tenha sido contestado por outros psicanalistas e filósofos, hoje em dia “todos concordam com a conhecida metáfora de que a consciência é apenas a ponta do iceberg e que a maioria dos processos mentais encontra-se mesmo abaixo do nível da água” (FIUZA, 2011, p. 78). Afirmar, então, que a natureza das fadas é a mesma da nossa natureza inconsciente, profunda, significa dizer que, se não a enxergamos, é porque também não enxergamos o que há embaixo da água, a não ser que mergulhemos e, assim, eliminemos parte desse enorme ponto cego.

Nosso inconsciente cognitivo engloba muito da realidade à nossa volta e inclusive nós mesmos. Como exemplo, normalmente ele abrange o funcionamento do nosso corpo, do qual não temos consciência alguma. Contudo, é possível trazer para a consciência a informação sobre o funcionamento do organismo próprio e de outras pessoas. Barbara Ann Brennan compartilha suas experiências de visão interior e ensina como estabelecê-la. Ela conta: “Comecei a ‘ver’ meus clientes por dentro”, e define esse fenômeno como “a versão humana dos raios X ou do processo de ressonância magnética nuclear” (BRENNAN, 2008, p. 219).

Fiuzza segue lembrando que também são inconscientes, para as pessoas em geral – inclusive nós mesmos – nosso sistema imunológico, nossa memória genética, a posição de nossas articulações, o grau de contração de nossos músculos, e mesmo determinados estímulos que não são considerados importantes, como alguns sons contínuos ou muito frequentes que estão presentes, mas não escutamos (FIUZA, *op. cit.*, p. 79-80).

A partir do conceito de Damásio sobre consciência central, podemos interpretar a afirmação de Campbell sobre as fadas serem representantes da consciência-energia permanente que subjaz a todas as formas fenomênicas da vida (CAMPBELL, 2015, p. 268). Podemos sentir esses seres, assim como sentimos a presença de plantas e animais, e podemos ou não lhes voltar nossa atenção. Contudo, não podemos limitar a compreensão de como ocorre nossa percepção ao estágio em que se encontram atualmente os estudos sobre consciência. Deduzimos, então, que as fadas e os demais seres do reino feérico são energias conscienciais que ainda não podem ser compreendidas dentro dos limites

do campo de experimentações científicas. Isso não faz com que eles sejam relegados ao espaço das crenças como “crendice que é a crença sem senso crítico” (AZEVEDO, 2017, p. 238). Lembramos que estamos numa área fronteira de sistemas de crenças, tanto quanto de pesquisas de ponta sobre o intangível. E, além disso, incluir as fadas e demais seres feéricos no ponto cego do inconsciente nos abre um mundo de possibilidades, como a que postulamos, qual seja, que esses enteais são uma realidade que efetivamente impacta os ecossistemas. Portanto, estamos querendo apenas induzir à reflexão sobre o vasto mundo existente além dos limites do que é usual. E se para os discursos acadêmico e da modernidade esses seres ainda são considerados forâneos, isso não pode, contudo, implicar na afirmação de sua inexistência.

PASSEANDO PELO MUNDO DAS FADAS

Vamos reunir mais alguns registros sobre os seres feéricos e sua interação com o ambiente, para apreender o que for possível de suas imagens, considerando que sua realidade sutil não se situa dentro dos parâmetros usuais do nosso campo da consciência, mas que nossa interpretação não pode prescindir deste.

Os contos que selecionamos já nos ajudaram a nos apropriarmos um pouco do espaço que as fadas habitam. Elas estão, em princípio, presentes na natureza, nos reinos vegetal e mineral. São encontradas, conforme vimos nesses contos, nos bosques, florestas, pântanos, rios e lagos. Mas, na verdade, podem estar em qualquer lugar, pois o mundo feérico encontra-se no espaço etérico, sutil, de nosso mundo, “está apenas uma dimensão abaixo do mundo visível; ele está em toda parte” (CAMPBELL, 2015, p. 268).

O cenário do pântano, relatado por Yeats em “A morte de Hanrahan”, torna o evento crível, pois, nesses ambientes mais úmidos, torna-se mais fácil perceber os seres elementais, como as fadas. Isso ocorre devido ao fenômeno de refração da luz através da água. Por isso, se existem alguns locais em que mais facilmente se tem acesso ao reino feérico, estes se situam geralmente nas proximidades ou em meio a espelhos de água. Campbell menciona a existência de Avalon, “terra feérica localizada no mar do oeste”, que ele denomina de ilha das fadas e cujo nome, segundo explica, estaria etimologicamente relacionado a ‘maçãs’ (Ibidem, p. 277). Outras denominações de terras das fadas são: Tir Nan Og, uma terra mágica de eterna felicidade onde ninguém envelhece, o sol nunca se põe e a chuva nunca cai (MINEY, 2014, p. 4); Elysium, que no poema “Serenade”, isto é, ‘Serenata’ (1833), de Edgar Allan Poe [1809–1849], é percebida no oceano durante a noite calma e silenciosa, como um espaço mitológico grego paradisíaco, com Endímio e as sete filhas de Atlas (POE, 2014); a Ilha da Fada (1841), também descrita por Poe como uma pequena ilha encantada no meio de um riacho, de um lado envolta em um sentimento profundo de vida e alegria, plena de movimentos, do outro, em ideias de tristeza mortal pela morte das fadas, após o breve ano de sua vida (POE, 2019); e muitas outras que têm

sido registradas em diferentes regiões do mundo, por artistas e místicos que enxergaram o numinoso durante suas inspirações.

Foi Paracelso [1493–1541] quem, pela primeira vez, descreveu os gnomos e os duendes como Elementais da Terra. A palavra gnomo advém do grego *genomos*, que poderá traduzir-se como da terra; já a palavra *duende* é uma abreviação de *dono da casa* (ABALADA, 2009).

O domicílio dos gnomos são as matas fechadas, rochas e margens das lagoas. Como seus corpos são feitos de substância etérea fina, conseguem atravessar os corpos sólidos como nós atravessamos o ar. Cuidam das flores e plantas, árvores e arbustos. São atraídos por pessoas amáveis e dóceis. Brigas, desordem e desarmonia são um suplício para eles. Seu tamanho varia entre 40 e 100 cm e sua aparência assemelha-se à dos humanos.

Os contos que mencionamos também nos mostram um pouco da função das fadas. Ao assumirmos a existência do reino feérico nos ecossistemas, podemos passar a identificar as atividades ou funções realizadas por seus integrantes e, conseqüentemente, também a contribuição destes para determinadas propriedades dos ecossistemas, das quais podem ser destacadas a capacidade de recuperação do sistema após perturbações, a resiliência e a decomposição (NUNES-NETO, 2013, p. 51). Nesse sentido, a partir das considerações apresentadas por Nunes-Neto sobre o conceito de função, definimos esta, para a finalidade deste estudo, como a capacidade que os elementos integrantes do reino feérico, ou seja, cada um dos elementais, têm de cumprir um ou mais papéis definidos que os caracterizem (NUNES-NETO, op. cit., p. 61).

Paracelso também registrou que cada árvore tem sua hamadriada, cada flor tem sua fada e cada erva, seu gênio (PARACELSO, 2005, p. 68). Dessa forma, uma das funções das fadas, das hamadriades e dos gênios é acompanhar e proteger esses vegetais, como se fossem, digamos, seus anjos da guarda. De fato, podemos intuir a influência das fadas e de outros seres que pertencem ao mesmo reino, na construção da natureza e manutenção dos espaços ecológicos, como demonstrado no trecho abaixo:

Quando a samambaia floresce ou seus brotos surgem, ela emite uma luz maravilhosa. Ela cintila como o ouro, e seu brilho é incandescente. Seu tempo de florir é às vésperas do dia de São Jorge ou no solstício de verão (e às vezes no Natal, Pentecostes, véspera de Ano Novo, dia da Santíssima Trindade ou véspera do dia de São Tomé), mas a flor não pode ser vista ou arrancada, porque o diabo a pega imediatamente, ou então uma fada ou um passarinho a toma antes de qualquer ser humano, ou ainda porque, ao florescer, a samambaia emite um brilho cálido que faz as pessoas adormecerem. Ocasionalmente, a flor permanece fresca apenas por alguns momentos, para logo murchar e desaparecer. Também é difícil obter esporos de samambaia, pois eles caem de imediato e só podem ser colhidos sobre a toalha de Natal ou a Bíblia Sagrada. Mas quem conseguir alguma vez surpreender a flor se

tornará um sábio onisciente, ou compreenderá a linguagem dos animais e pássaros, assim como dos estrangeiros e até de bruxas transformadas em suínos ou gado. (BABAI et al., 2014, p. 226-227. Tradução nossa).¹

O conto “A fada da represa do moinho” também nos indica a ligação das fadas com as fases da lua. Os povos tradicionais sabem da “influência da lua nos seres humanos, animais e as plantas durante todo o seu ciclo de vida, seja na saúde, reprodução e produção de alimentos.” (MORAES, 2016, p. 171). Assim, em seu papel de protetores e mantenedores dos ecossistemas, os enteais atuam em harmonia com os ciclos lunares. Varner (2007, p. 17), ao coletar um amplo registro de dados para efetuar seu estudo de mitologia comparativa, reunido no livro “Criaturas na Névoa”, destacou, dentre as narrativas, que as fadas de cabelo verde adoram festejar, à luz da lua, nos poucos mananciais sagrados que há no oceano. Da mesma forma, o avô das fadas marinhas ou sereias gosta de se sentar à luz do luar para pentear seus longos cabelos verdes e sua barba. Ele é considerado um perigoso espírito da água, porque pode se metamorfosear e afogar as pessoas que nadam ao meio-dia ou à meia-noite (Ibidem, p. 18). Já na Grã-Bretanha, as florestas são os lugares preferidos das fadas, e nas claras noites de luar elas e os elfos dançam de mãos dadas ao redor das árvores, fazendo crescer a relva a seus pés e formando círculos verdes chamados ‘anéis de fada’ (Ibidem, p. 50). Lembremos que Titânia e seu séquito dançavam pelos prados, colinas, bosques, fontes e praias, com a função de garantir o equilíbrio das águas, nas cheias e vazantes, das produções agrícolas e da saúde dos animais.

O título da obra de Varner define por si só a aparência sutil, sem contornos definidos, de tudo o que pertence ao reino feérico, de forma que poderíamos chamar a esses seres ‘criaturas da névoa’, mas também realça o fato de que os vemos mais facilmente, como já dissemos, quando há na atmosfera maior concentração de vapor aquoso. É claro que a ótica explica esse fenômeno. Mas podemos ampliar o nosso olhar, conforme nos ensina Rubem Alves:

A psicologia tradicional pensava que a sua lagoa só continha peixes que nadavam nas águas do consciente e do racional. Quaisquer fenômenos que se desviassem da consciência e da racionalidade eram simplesmente classificados como perturbações irrelevantes, que não deviam ser levadas em consideração. Ela se comportava frente aos fenômenos mentais da mesma forma como um ouvinte de música se comporta, com o seu rádio de ondas curtas ligado. Junto com a música aparece uma série de bips curtos, que não são fala, nem música, nem coisa nenhuma. Ele ignora os tais ruídos

¹ When the fern flowers, or the bud pops open, it emits a wonderful light. It glitters gold, and shines as if glowing. The time of flowering is the eve of Saint George's day or Midsummer Day (sometimes it is Christmas, Pentecost, New Year Eve, Holy Trinity day, or the eve of St Thomas's day), but the flower cannot be seen or cannot be taken off, because the devil takes it immediately, or a fairy or a little bird picks it before men, or because the fern emits a warm glow upon flowering, which makes people fall asleep. Sometimes the flower stays fresh only for moments, then withers and vanishes. It is difficult to obtain fern seeds, too, because the seeds fall immediately, and can be caught only in the Christmas tablecloth, or on the Holy Bible. One who once caught sight of the flower will become an omniscient sage, or will understand the speech of animals and birds, of foreigners, and even of witches turned into hogs or cattle.

e concentra sua atenção na bela ópera que ouve [...]. Outro ouvinte, que conheça código morse, pode perceber que aquilo que o amante da música escutou sem “dar olvidos” é uma importante mensagem (ALVES, 1981, p. 77-78).

Outra função das fadas é a decomposição. A fada da morte é retratada por Yeats como uma velha cujo aspecto mimetiza a natureza circundante. Ela representa o ciclo da natureza, que para sua manutenção, engloba a morte, ou seja, a decomposição da matéria.

Nos contos que vimos podemos perceber também o grau de influência desses seres feéricos na vida dos seres humanos. Eles podem pregar peças, negociar e até ameaçar, quando os seres humanos não cumprem seus acordos com eles, mas eles são, em princípio, nossos colaboradores e aliados. Podemos inferir daí que, nesse caso, sua função é de auxiliar no equilíbrio das relações entre os diversos seres que compõem o ecossistema, incluído o ser humano. Por outro lado, mesmo quando encarnam essa personalidade picaresca, os seres feéricos tendem a apresentar aspectos de nobreza. “Nobres são, também, algumas das mais célebres dentre suas contrapartes masculinas que, embora em menor número, figuram igualmente na literatura do medievo – é o caso do rei feérico Oberon, personagem do poema épico *Huon de Bordeaux* (séculos XII-XIII)” (SOUZA, 2015, p. 190). Temos então que a personagem de Shakespeare, rei dos elfos, já era uma fada masculina conhecida em séculos anteriores, e sua nobreza em “Sonho de uma noite de verão” é evidenciada pelo fato de ele ter auxiliado os quatro jovens que estavam confusos a harmonizar suas relações afetivas.

De fato, essas obras literárias, assim como os contos de fadas em geral que contenham seres feéricos, enfocam em suas mensagens a necessidade de manutenção do equilíbrio entre todos os seres e entre estes e seus espaços ecológicos, no que inclusive é, atualmente, um momento decisivo para o planeta: ou restauramos os espaços degradados, ou perecemos com eles. Elas nos ensinam que as fadas e demais seres que pertencem ao reino feérico são os protetores desses espaços e que, portanto, precisamos nos colocar em ressonância com eles para ajustar o impacto de nossas ações na natureza e nesses próprios seres feéricos, em prol da manutenção das espécies, com uma melhor conservação e distribuição social dos recursos naturais.

Apenas à guisa de exemplo, muitas plantas consideradas ervas daninhas, que são erradicadas com uso de venenos nos cultivos extensivos para exportação, são na verdade grandes remédios para a humanidade e para outros seres. A corda-de-viola (*Ipomoea* cf. *grandifolia*), por exemplo, é utilizada no preparo do floral de Minas denominado *Ipomea* (SILVA, 2018, p. 19). Com a tiririca (*Cyperus rotundus*), produz-se um preparado homeopático utilizado em agroecologia (DUTRA et al., 2014). E o caruru (*Amaranthus viridis*) é a matéria-prima da produção de um fitoterápico catalogado pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2006). Enxergar essas plantas fora do sistema de crenças prevalecente, que as considera apenas ervas que afetam a produtividade de espaços econômicos, amplia

nossa percepção da função das fadas na manutenção dos espaços ecológicos.

Vimos citando de forma genérica os outros seres do mundo feérico que existem além das fadas, mas, dentre todos esses elementais, cada agrupamento possui características e funções ecossistêmicas próprias que também mereceriam descrições detalhadas.

De acordo com Abalada (2009), os quatro elementos que constituem o universo (Terra, Água, Fogo e Ar) estavam já presentes muito antes de o homem ter sido criado e, inclusivamente, o pensamento gnóstico e o cabalístico reconhecem a sua grande importância. Os espíritos elementais constituem uma ordem de evolução que corre paralelamente, ainda que combinada, à própria evolução humana. A sua principal característica é viverem num espírito coletivo, formando uma “alma de grupo”. No entanto, quando morrem, rompem esse elemento grupal. Por isso, carecem de uma alma imortal, assunto que foi abordado com apreensão pelos teólogos de toda Europa nos séculos XVI e XVII (ABALADA, 2009).

Para aquele que crê nos espíritos da Natureza, não existe *matéria sem vida* em nenhuma parte do mundo criado. Assim sendo, toda a rocha ou pedra (o mundo mineral) palpita vida, com a sua respectiva consciência, por mais minúscula que seja. As árvores e as plantas (o mundo vegetal) pulsam ao menor contacto de pequenos agentes, cujos corpos magnetizados atuam como a matriz a partir da qual se tornam possíveis os milagres do crescimento e da cor. Quando compreendermos e partilharmos a exuberância vital da Natureza, os seus seres elementais transformar-se-ão em verdadeiros e amistosos colaboradores e, na sua companhia, poderemos abarcar a missão que nos cabe. (ABALADA, 2009, p. 125).

Conforme já afirmamos, partimos do conceito de função de Nunes-Neto (2013) para definir como funções dos elementais – entidades integrantes do reino feérico – o cumprimento dos papéis que os caracterizam, conforme a capacidade de cada um deles. E essas funções, como vimos, abarcam o cuidado com toda vida presente nos reinos animal, vegetal e mineral. Contudo, compreendemos que, no atual estágio em que se encontra o desenvolvimento científico, as energias conscienciais como fadas e demais seres do reino feérico ainda não sejam contempladas.

[...]. O cientista natural comum investiga os fenômenos externos da Natureza e, provavelmente, imagina conseguir conhecer, dessa maneira, todos os seus tesouros. Contudo, existem outros pesquisadores além destes, os quais se embrenham profundamente no interior da Natureza, passando a conhecer os reinos ocultos por detrás de seu véu. Lá, nada encontram de 'sobrenatural'; deparam-se, sim, com coisas pertencentes a uma oitava superior à nossa no grande realejo da Natureza, de cuja existência nem suspeitam aqueles eruditos ocupados em fazer ciência unicamente a partir da manipulação do aspecto físico-material. Porém, àquele que explorou o reino situado nas profundezas da Natureza abre-se também um mundo novo, de riqueza inestimável. [...]. (HARTMANN, 2013, p. 62-63).

Claro que, a depender das intenções que manifestem os que busquem essas

informações, poderão não encontrar evidência alguma. Os dirigentes das matas reconhecem quem se aproxima com amor ou interesse egoístico através de sua vibração. Para entrar em contato com eles, devemos sentir-nos em sincronicidade com o mundo feérico. Pois já referimos que esses seres sofrem as consequências dos maus tratos da humanidade ao meio ambiente, como a poluição, que os envenena tanto quanto a Deusa Mãe que representam, e que é a consciência-energia permanente que subjaz a todas as formas fenomênicas da vida. É em razão disso que muitos dos gnomos, devido a imitar os humanos, tornaram-se distorcidos e de aspecto desagradável. Tornaram-se malignos e tramam ciladas contra os humanos, como reflexo do que os humanos têm sido.

Portanto, para abraçar a filosofia política e ambiental como um estilo místico de ecologia profunda, para garantir a manutenção dos espaços ecológicos de nosso planeta, precisamos reconhecer a presença desses seres aliados que pertencem ao reino feérico, como as fadas, sátiros, gnomos, elfos, ninfas, ondinas, etc. Mas esse trabalho de resgate do meio ambiente, por dever ser realizado com preceitos ético-ecológicos que ampliem nossa percepção do que é necessário para sua efetiva consecução, deve também incluir a reflexão sobre o modelo econômico que devemos perseguir de agora em diante.

CONCLUSÃO

Concluimos, assim, que para garantir a manutenção e resgate dos espaços ecológicos de nosso planeta, precisamos nos colocar em ressonância com as fadas e demais seres aliados que pertencem ao reino feérico, considerando os preceitos ético-ecológicos que partem da consciência do impacto de nossas ações na natureza, inclusive nos seres feéricos, e focando na manutenção das espécies, na distribuição social dos recursos e no consumo responsável.

Resumindo, neste percurso sobre as fadas e outros seres feéricos descobrimos quem eles são, como podemos percebê-los, onde vivem e que funções ecossistêmicas exercem no planeta Terra.

Refletimos também sobre as formas que temos de percebê-los, tendo em vista o funcionamento de nossa consciência. Naturalmente, dada a natureza de nosso objeto de estudo, encontramos dificuldades de toda ordem para obter informações válidas e por isso tivemos que nos basear em registros literários. Bem que desejaríamos possuir a habilidade necessária para observar diretamente o reino feérico e interagir com ele, utilizando nossa consciência expandida.

Esperamos seguir evoluindo em nossas capacidades conscienciais para poder dar seguimento a esse trabalho de investigação do reino feérico e servir de inspiração para quem se proponha a colaborar no mesmo sentido.

E vamos lembrar que aquelas florezinhas que chamamos de mato ou erva daninha

podem ser utilizadas como medicamentos fitoterápicos, homeopáticos e florais. O contato com cada um desses elementos nos serve de instrumento de harmonização própria e de nosso entorno, e os elementais podem nos orientar quanto a seu uso. Portanto, vamos buscar as fadas que as acompanham e nos explicam seus benefícios!

REFERÊNCIAS

ABALADA, D. L. **Horóscopos ocultos da natureza**: a astrologia dos xamãs, dos druidas e dos alquimistas. 1. ed. Sintra: Zéfiro, 2009.

ALVES, R. **Filosofia da ciência**: Introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

ANDREWS, T. **Enchantment of the faerie realm**: communicate with nature spirits and elementals. 28. ed. Woodbury: Llewellyn Publications, 2020.

AZEVEDO, G. X.; LEMOS, C. T. Sistema de crenças: uma conceituação. **Protestantismo em Revista**, v. 43, n. 2, p. 237-255, 2017.

BABAI, D.; MOLNÁR, Z.; FILEP, A. Hunting, gathering and herding. Béla Gunda (1911–1994) and other Hungarian ethnobiologists. In: SVANBERG, I.; ŁUCZAJ, Ł. (eds.). **Pioneers in European ethnobiology**. Uppsala, Sweden: Uppsala University, 2014. p. 219-246.

BRASIL. **A fitoterapia no SUS e o programa de pesquisas de plantas medicinais da Central de Medicamentos**. Brasília: Ministério da Saúde, 2006. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/fitoterapia_no_sus.pdf>. Acesso em: 12 set. 2021.

BRENNAN, B. A. **Mãos de luz**: um guia para a cura através do campo de energia humana. São Paulo: Pensamento, 2008.

CHUDLER, E. H. **Milestones in neuroscience research**. Disponível em: <<http://faculty.washington.edu/chudler/hist.html>>. Acesso em: 12 set. 2021.

DAMÁSIO, A. **O mistério da consciência**: do corpo e das emoções ao conhecimento de si. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DUTRA, M. *et al.* Avaliação produtiva de rabanete submetido a preparados homeopáticos de tiririca *Cyperus rotundus*. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 9, n. 2, p. 151-159, 2014.

FIUZA, R. M. **A consciência**: uma viagem pelo cérebro. Rio de Janeiro: Di Livros, 2011.

GAFFIN, D. **Running with the faeries**: towards a transpersonal anthropology of religion. Cambridge Scholars Publishing, 2012.

GRIMM, J.; GRIMM, W. **Contos de fadas**: obra completa. Belo Horizonte: Itatiaia, 2013.

HALLOWELL, A. I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: DIAMOND, S. (ed.). **Culture in**

history: essays in honor of Paul Radin. New York: Columbia University Press, 1960. p. 19-52.

HARTMANN, F. **Os elementais**: sua natureza e diversas categorias, grupos, gêneros e classes. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2013.

MINEY, H. **The Irish emigrant**: a nation in miniature. 2014. Tese (História). University of Florida, Liberal Arts & Sciences, Florida, 2014.

MORAES, P. R. C.; NASCIMENTO, A. F.; PAES, S. R. **A natureza e os saberes tradicionais**. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 4., 2016. p. 171-174.

NEESON, E. **Mitos y leyendas celtas**. 1. ed. Buenos Aires: Lumen, 2007.

NUNES-NETO, N. F.; CARMO, R. S.; EL-HANI, C. N. O conceito de função na ecologia contemporânea. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 43-73, 2013.

PARACELSO. **As plantas mágicas**: botânica oculta. 1. ed. rev. São Paulo: Hemus, 2005.

POE, E. A. **Serenade**. By E. A. Poe. Disponível em: <<https://www.eapoe.org/works/poems/serendea.htm>>. Acesso em: 21 set. 2021.

POE, E. A. **A ilha da fada**. 2. ed. [S.l.] Literatura Descoberta, 2019.

RIBEIRO, S. Tempo de cérebro. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 27, n. 77, p. 7-22, 2013.

RIBEIRO, V. S. G. **Hanrahan, o Ruivo**: tradução, análise e comentário de seis contos de W. B. Yeats. 2014. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2014.

SILVA, B. M.; VASCONCELOS, E. B. **Guia de uso prático produtos Florais de Minas**. 9. ed. Itaúna/MG: Florais de Minas Ltda., 2018. Disponível em: <<https://site.floraisdeminas.com.br/wp-content/uploads/2020/02/Guia-de-Uso-Pr%C3%A1tico-Floras-de-Minas.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2021.

SHAKESPEARE, W. **Comédias**. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Ed. da UnB, 1982.

SOUZA, G. L. A iconografia dos seres feéricos: seus modelos e suas transformações. **VIS Revista do Programa de Pós-graduação em Arte da UnB**, Brasília, v.14, n. 2, p. 187-208, 2015.

VARNER, G. R. **Creatures in the mist**: little people, wild men and spirit beings around the world - A study in comparative mythology. Nova Iorque, EUA: Algora Publishing, 2007.

VEIGA, P. E. de B. **A cosmogonia nas metamorfoses de Ovídio**: um estudo sobre as figuras da origem do mundo, com tradução e notas. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2017.

LA RECIPROCIDAD CON EL REINO ELEMENTAL: UNA INTERACCIÓN DE AMOR Y ARMONÍA CAPAZ DE DETENER CATACLISMOS, PANDEMIAS Y OTRAS ALTERACIONES PLANETARIAS

Data de aceite: 10/02/2022

Aurora Lope

Mónica Tacca

Ciudad Kumara
Córdoba – Argentina

RESUMEN: Por desconocimiento de la interacción que nosotros como Reino Humano tenemos con el Reino Elemental, creemos que los cataclismos son algo natural, pero los Maestros Ascendidos nos dicen que ni Dios ni la naturaleza producirían nada que fuera destructivo para la humanidad. En este documento, abordaremos la comprensión del Reino Elemental como una forma de comprensión y dominio basados en la evolución hacia el Amor y la Armonía sobre los Elementos. Ese Amor y Armonía, al ser alcanzados, son capaces de detener cataclismos, pandemias, huracanes y tsunamis, erupciones volcánicas y otras alteraciones. Iniciaremos con una descripción general de las dimensiones que conforman el Reino Elemental, comprendiendo cómo estas se entrelazan entre sí y con el Reino Humano; continuaremos con una propuesta práctica para desarrollar sensibilidad hacia el Reino Elemental, y con ello, contribuir a comunicarnos con la Naturaleza y así, comprender –entre otras cosas– que alteraciones planetarias como aquellas a las que llamamos “desastres naturales” no son más que

manifestaciones de sentimientos y emociones colectivas. Desarrollar el conocimiento y la capacidad de reflexión, así como la práctica en la meditación y los decretos, para sentir Amor, Agradecimiento, Compasión y Perdón, son métodos sencillos para construir el camino hacia la sanación de nuestra única casa: este planeta, la Tierra.

PALABRAS-CLAVE: Maestros Ascendidos. Ciudad Kumara. Directores y Seres Elementales. Decretos. Sanación planetaria.

A RECIPROCIDADE COM O REINO ELEMENTAL: UMA INTERAÇÃO DE AMOR E HARMONIA CAPAZ DE DETER CATACLISMAS, PANDEMIAS E OUTRAS ALTERAÇÕES PLANETÁRIAS

ABSTRACT: Due to the ignorance that we, the humankind, hold about the interactions between the Human Kingdom and the Elemental Kingdom, we perceive cataclysms and other planetary disorders as something natural. However, the Ascended Masters have said that neither God nor Nature would produce anything that would be destructive nor harmful for humankind. Through this paper, we argue that building up an understanding of Elemental Kingdom aims to evolve around the mastery of love and harmony over the Elements. Such love and harmony, when achieved, can make us capable to stop cataclysms, pandemics, hurricanes, tsunamis, volcanic eruptions, and other phenomena of this kind. We begin with a general description of the dimensions that make up the Elemental

Kingdom, understanding how these are intertwined among them and with the Human Kingdom. We continue with a practical proposal aimed to develop sensitivity towards the Elemental Kingdom. In turn, developing a special way to communicate with Nature, therefore understanding that the planetary alterations to which we usually refer to as “natural disasters” are nothing else than vivid manifestations of our collective fear (inharmonious feelings and emotions). Last but not least, developing both knowledge and reflection capacity as well as the regular practice of meditation and decrees, with the purpose to feel Love, Thankfulness, Compassion, and Forgiveness, are simple methods to build the path towards the healing of ourselves and of our only home: the Earth.

KEYWORDS: Ascended Masters. Ciudad Kumara. Directors and Elemental Beings. Decrees. Planetary healing.

INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene el propósito de coadyuvar a elevar la conciencia de quien lo lea respecto al potencial que los humanos tenemos de transmitir nuestros sentimientos y emociones a la naturaleza; que cuando son negativos, pueden traducirse en lo que comúnmente llamamos catástrofes naturales, o, por lo contrario, cuando son positivos, en lo que conocemos como Milagros y Sanación.

A lo largo de este capítulo, nos referimos a la comúnmente llamada Naturaleza como el Reino Elemental, comprendido por la Sustancia Elemental que son los cuatro Elementos: Fuego, Tierra, Aire y Agua, y que constituyen todo lo creado. De igual modo, nos referimos al Reino Humano como el colectivo de hombres y mujeres, de cualquier edad, etnia y demás categorías con las que solemos definirnos. Tomando como base lecturas extraídas de las publicaciones de libros de “El Puente a la Libertad” (*The Bridge to Freedom*) hechas por la Fundación para la Enseñanza de los Maestros Ascendidos (*the Ascended Master Teaching Foundation*) del Señor y Señora Werner y Annete Schroeder, traducidas al español por el señor Jorge Arturo Carrizo y editadas por Grupo Serapis Bey de Panamá y Grupo Ciudad Kumara de Córdoba, Argentina, así como por la experiencia impartiendo y atendiendo seminarios, servicios y prácticas realizadas, las autoras concluimos, que, si como Reino Humano desarrollamos el conocimiento, sensibilidad y comprensión de la interacción y cooperación que nos unen al Reino Elemental, podremos también obtener Dominio sobre nuestros cuerpos emocional, mental, etérico y físico ya que estos están formados también por elementales; el cuerpo emocional por el elemento agua, el cuerpo mental por el elemento aire, el cuerpo etérico por el elemento éter y el cuerpo físico por el elemento tierra, sostenidos todos por el elemento Fuego (interno).

Algo importante, que debemos comprender es que el tener Dominio en Comprensión y Amor sobre los Elementos es requisito indispensable para adquirir la Maestría sobre las energías y vibraciones a las que anhelamos poder manejar muchos seres humanos.

Tomemos en cuenta que los pensamientos tienen forma, color, olor y están hechos del elemento aire. Es así que, dominar el pensamiento o la mente pensante, implica en consecuencia el Dominio del elemento Aire. Lo mismo sucede con los demás elementos y su Dominio relacionándolo a uno de los cuerpos humanos.

Para tener el Amoroso Dominio sobre los Elementos tenemos que conocerlos, conocer su Servicio hacia nosotros, comprender su interacción con nosotros, conocer quiénes son sus directores, quiénes son ellos, como actúan, por que actúan con Armonía... o sin ella.

Al dar amor y agradecimiento al reino de la Naturaleza colaboramos a su desarrollo y manifestación perfecta y, si damos Amor, Agradecimiento y Perdón ayudamos a liberar a estas vidas elementales; seres que usualmente están aprisionados debido al frecuente mal uso que de estos se viene haciendo por el hombre. Es así que, si los liberamos, ayudamos a su evolución.

Al ayudarlos a evolucionar en Amor y Agradecimiento, evitamos desarmonías, cataclismos y pandemias, situaciones que no tendrían que pasar, situaciones inarmoniosas que nosotros como humanos no tendríamos que padecer. Además, si nosotros como Reino humano hemos creado esta discordia entre el Reino Elemental y el Reino humano, nos corresponde a nosotros corregir esa energía mal calificada.

Debemos sensibilizarnos: el pensamiento y el sentimiento del Ser Humano son fuentes creadoras, y cuando son inarmoniosos, la sustancia elemental que copia –que nos espeja– se ensucia. Para ejemplificar esto, pensemos en que una especie de “cuñas” se adhieren a las órbitas de los electrones que conforman la sustancia, provocando que no giren en la velocidad de vibración debida, lo cual origina una frecuencia vibratoria menor. Las Figuras 1 y 2 ilustran este fenómeno.

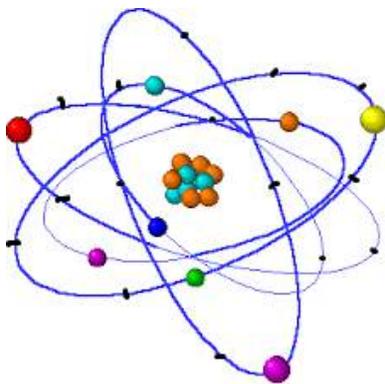


Figura 1. Ejemplificación de electrones con ‘cuñas’ en sus órbitas que alteran su frecuencia vibratoria. Adaptado por las autoras a partir de una imagen de la teoría atómica de Bohr, de libre acceso y sin autoría. Disponible en: <https://www.freepng.es/png-3yhsrc/#google_vignette>. Recuperado en: 21 oct. 2021.



Figura 2. Parásitos etéricos, cuerpo energético vibrando en una frecuencia inarmónica. Imagen adaptada del libro *Manos que curan* (B. Brennan), difundida por Facebook Bionérgica Universal.

Es así como el Reino Elemental está interactuando permanentemente con el Reino Humano. La ciencia nos dice que el cuerpo físico está compuesto por miles de millones de átomos o células; un átomo está compuesto por un núcleo alrededor del cual gira un cierto número de electrones a una determinada tasa vibratoria. El número y la tasa vibratoria distinguen la calidad.

LA SUSTANCIA ELEMENTAL

Los cuatro Elementos que conocemos y que componen la vida proporcionada al planeta son Fuego, Tierra, Aire y Agua; están compuestos de la sustancia elemental – la vida en el Planeta; en ella habitan los Elementales –ondinas, salamandras, sílfides y hadas–, seres que componen a su elemento:

Los Elementales fueron creados para servir a la humanidad a través de su elemento particular; las Salamandras a través del fuego, las Ondinas a través del agua, las Sílfides y Hadas a través del aire: y los Gnomos a través del elemento tierra. Algunos son llamados Espíritus de la Naturaleza y Devas de la Naturaleza. Los Elementos son los trabajadores de la naturaleza. (SCHROEDER, 2013, p. 53).

Es a través de los efectos y usos de su vida que estos pequeños seres proveen al hombre con los ropajes de carne que usan, el agua que toman, la tan abundante comida suministrada, el aire que respiran, y todo lo necesario para sostenerse sobre la Tierra.

El Plan Divino era que el hombre fuera servido con Amor, y que en retorno la humanidad vertiera Amor, Gratitude y Bendiciones al Reino Elemental.

Toda sustancia es inteligente o tiene inteligencia dentro de ella, y responde a una dirección inteligente; toda la inteligencia en la sustancia tiene el voto de obedecer las órdenes de los seres individualizados de Dios que dicen “YO SOY” (ser humano). Las emociones son sentidas por nuestra parte emocional, por un cuerpo de emociones que está compuesto de átomos de agua; por eso ‘lloramos’, ‘sudamos las manos’, ‘transpiramos más de lo común ante el miedo o susto’ y así sucesivamente.

El doctor Masaru Emoto, científico japonés, estudió ampliamente el agua y el Reino de las energías sutiles relacionadas con la conciencia, *hado*, sinónimo de *chi* en japonés. Descubrió que el agua es sensible a la vibración de la música y de las palabras; principio que aplica a plantas y alimentos, y por supuesto, a nuestro cuerpo físico al contener importantes cantidades de agua; esto es perceptible a través de imágenes de cristales. En su deseo de saber más acerca de las propiedades del Elemento Agua y a través de las enseñanzas del doctor Lorenzen, Emoto (2011) encontró una máquina que podía medir el *hado* llamada Analizador de Resonancia Magnética (MRA, por sus siglas en inglés: *Magnetic Resonance Analyzer*). Emoto entonces se dedicó a investigar el agua, desarrollando el “agua micro-particulada” (o agua de Resonancia Magnética) con el que ha dado conocer las hoy populares imágenes de moléculas de agua reaccionando a determinadas palabras o piezas musicales con diferentes frecuencias vibratorias, generando evidencia de que los pensamientos y las emociones pueden alterar la estructura molecular del agua; esto nos ayuda a comprender la forma tan íntima en que estamos conectados entre seres humanos y con la Sustancia Elemental, particularmente con el Agua. (Veáse “Mensajes del agua” de M. Emoto).

Lo anterior ejemplifica el poder creativo a través de nuestros pensamientos y emociones, y cómo una acción, palabra o pensamiento desarmonizado puede manifestar tanto la imperfección como la destrucción en todos los elementos. Para profundizar en esto, es necesario comprender que el núcleo de un átomo está gobernado por una Llama –etérica– dentro del corazón y los electrones que dan vueltas alrededor de él están gobernados por dicho núcleo; se manifiestan de acuerdo con el núcleo; a esto se le refiere como la “triple llama inmortal”¹,

Los elementales reflejan, copian y se convierten en aquello que el Reino Humano piensa y siente. Todo lo que te rodea incluso tus alegrías o desdichas son “formas” vivientes que estos seres diminutos han llenado y que tú mismo creaste en tu inconciencia. Un ejemplo de esto en la Naturaleza es lo que se manifiesta como “camouflage” como cuando las lagartijas se mueven a lo largo de una pared y se convierten en el color de ésta; cuando se mueven a un entorno de color diferente, su color cambia al de ese entorno.

¹ Inmortal, porque la energía no se crea ni se destruye, solo se transforma.

El mismo principio puede ser aplicado a los llamados Milagros o curaciones instantáneas y, como se argumenta en este texto, siguiendo dicho principio, se pueden llegar a detener y transmutar cataclismos, pandemias y otras alteraciones planetarias a las que solemos llamarles “desastres” pero que no son más que la manifestación de la carga de un átomo: seres elementales que son la inteligencia que trabaja en la Naturaleza; los mismos que producen la vegetación, y con ella, las flores y las cosechas de alimentos.

Aquella a la que llamamos Naturaleza, nunca ha tenido la intención de crear algo que pueda ser destructivo para la humanidad, pero la fuerza colectiva de los sentimientos y emociones discordantes de la humanidad son captadas por ella –por los elementales– y es así que su inconmensurable fuerza se puede tornar en lo que conocemos como “desastres naturales”.

CONCIENCIA ELEMENTAL

Como hemos venido argumentando, la conciencia natural de un Elemental es copiar y es así como evoluciona todo este Reino desde lo más ínfimo y pequeño, como una bacteria, hasta montañas, lagos y ecosistemas. Los elementales copian de nuestra mente, “leen-mental” y copian esa energía de nuestros pensamientos. Su evolución está *precisamente* en aprender a copiar lo más perfectamente que se pueda tanto la perfección como la distorsión de pensamientos humanos.

La conciencia de los Elementales consiste en CONVERTIRSE EN ESA FORMA, EN SACRIFICAR Su libertad, Su felicidad y Su alegría para entrar dentro del patrón de pensamiento del hombre que evoluciona, dándole forma a esa idea por medio de su propia Vida. (MIGUEL, 2020, p. 92).

Cataclismos, como son un terremoto, un tsunami, un huracán, un maremoto o incluso un volcán en erupción, suceden por la acumulación de infinidad de estos pensamientos negativos y destructivos que, por Ley de Atracción, se juntan en vórtices. Los elementales –cuya esencia es COPIAR– repiten dichos patrones y los traducen en catástrofes y cataclismos, porque no discernen si es o no dañino; ellos sencillamente COPIAN. La Ley de Atracción presente y actuando en todo el Universo hace el resto.

LA VIDA ELEMENTAL

A.D.K Luk en “Ley de la Vida Iluminador” explica que toda forma de vida en el planeta es producida por los Elementales o Seres de los cuatro elementos:

Del 5 al 10% de una planta, proviene de la tierra, su elemental particular extrae las cualidades y la calidad necesaria de la tierra, lo demás es extraído por los elementales de agua, aire y fuego, producen una determinada planta o árbol

y es así como se determinan los nutrientes, las vitaminas, los minerales y las sustancias que darán su particular sabor y fragancia. De la misma manera, los seres humanos pueden extraer el Amor, la Sabiduría, el Poder, la Verdad, el Consuelo, la Curación, la Iluminación, etc., según sea necesario [...]. (LUK, 1983, p. 29).

Una planta tiene energía vital y, a través de esta, siente la proximidad de las manos humanas que la van a destruir o a amar y dirigirla palabras agradables (por ejemplo: ¡Qué bonita es esta flor!). Cuando cortas una hoja o una rama, la planta lo “siente” debido a esa vitalidad que posee, y continúa por unos días sosteniendo la forma de la parte cortada. Es bajo esta misma premisa que el Reino Humano tiene el poder de “sanar” a los mismos elementales a los que ha contaminado no sólo con basura y otros contaminantes, sino con dolor, sufrimiento, crueldad, quejas y otros sentimientos y emociones discordantes; las grandes ciudades y urbes son más susceptibles a este tipo de contaminación debido a acumulaciones de personas, muchas de ellas pensando y sintiendo erradamente, y con apegos y adicciones que terminan dañando a los delicados y pequeños seres de estos ELEMENTOS: los elementales.

RELACIÓN DE LA HUMANIDAD CON LOS OTROS REINOS

El ser humano tiene el poder magnético de la palabra, del pensar y del sentir, con los que invoca, atrae, moldea y sostiene la vida elemental; **cuando nosotros tenemos el Control de nuestros pensamientos y pensamos con la calidad que debemos pensar, entonces el Reino Elemental responde a nuestros pensamientos controlados.** Dentro del humano están los reinos de la mente y del sentimiento, donde los Elementales responden al PENSAMIENTO que sostiene a la MENTE, y a los SENTIMIENTOS que sostienen las EMOCIONES. A este último se le llama cuerpo emocional o **ASTRAL**. La mente es el centro magnético para el Reino Elemental, así como el sentimiento (positivo) es el centro magnético del Reino Angélico —el poder y energías de sanación— que sostienen estas otras energías creadoras conocidas como ángeles.

El Reino Elemental, al igual que el Angélico, están evolucionando junto con el Reino Humano, pero ellos con una disponibilidad permanente de colaboración con nosotros. El Reino Elemental es el que manifiesta la Mente y trabaja con los Elementales y ellos son quienes sostienen las formas Mentales. El Reino Angélico es el que manifiesta a los Sentimientos y Ellos son quienes sostienen las formas emocionales. El centro creador de la mente está ubicado en el cerebro, órgano dentro de la cabeza del ser humano, donde se registra la electricidad del Sistema Nervioso. El centro creador de las emociones está ubicado en el corazón, órgano dentro del pecho del ser humano, donde se registran las pulsaciones cardíacas y la entrada y salida de la sangre conductora de oxígeno y de electricidad.

Por desconocimiento de la interacción que nosotros como Reino Humano tenemos con el Reino Elemental, creemos que los cataclismos son algo natural, pero los Maestros Ascendidos nos dicen que ni Dios ni la Naturaleza producirían nada que fuera destructivo para la humanidad. Como la vida elemental tiene que obedecer los mandatos de los hombres, ellos absorben esa discordia, que se convierte en **efluvia**^{2,3} destructiva y es lo que causa toda clase de cataclismos y/o los llamados desastres naturales o apariencias de enfermedades, en un esfuerzo por los Seres de los Elementos de tirar fuera la impureza y discordia que los hombres les hemos impuesto durante millones de años, sumado a todos los desechos que hemos derramado sobre el planeta.

La materia de desecho que se ha derramado en la tierra y en las aguas, así como la energía impura que se ha vertido en el aire, la invasión a las minas de las montañas, y tantos otros malos hábitos humanos, han causado una presión de creación humana, no sólo en el hombre, sino en el Reino Elemental. Cuando vemos y/o vivimos estos cataclismos tenemos que comprender, entender que estos Elementales son seres vivientes que están respondiendo a nuestras energías nefastas, a nuestras creaciones negativas, como una respuesta a nuestras críticas, egoísmos, juicios, celos, miedos, rencores, pecados capitales etc. Son nuestras energías como humanos, las copiadas y manifestadas por ellos.

Nos dicen los Maestros Ascendidos que “las actividades destructivas pueden ser controladas por la humanidad que comprende la Ley y cómo hacer el llamado para liberar a los seres elementales de la discordia impuesta sobre ellos” (SCHROEDER, 2013, p. 63). Cuando comprendemos la Ley y actuamos, **cuando comprendemos cómo funciona esta interacción⁴ entre los Reinos**, es cuando podemos liberar a esos elementales de la discordia impuesta sobre ellos, y acabar con todas estas apariencias y cataclismos.

En el libro “Misterios develados”, Godfrè Ray King (2000) nos explica la relación entre la Sustancia Universal y la voluntad humana:

La Sustancia Universal le obedece **en todo momento** a tu voluntad consciente. Está constantemente respondiendo al pensamiento y sentimiento de la humanidad, sea que los seres humanos estén conscientes de ello o no. No hay siquiera un instante en que los seres humanos no le estén dando una cualidad u otra a esta Sustancia, y es sólo mediante el conocimiento de que el individuo tiene un **control consciente** y manipulación de un océano ilimitado de la misma, que comienza a entender las posibilidades de sus

2 Atmósfera de discordia, sombras, duda, miedo, depresión, a modo de conciencia colectiva que flota por encima de las ciudades, en los ámbitos psíquicos y astrales que rodean al planeta Tierra. Los elementales, al unirse a esta efluvia por Ley de vibración, copian y devuelven negatividad aumentada. Este término acuñado por la Gran Hermandad Blanca aparece en toda la literatura de las Enseñanzas del Yo Soy.

3 La Ley de atracción es una Ley Universal. Es la energía lumínica en la que viajan las vibraciones, pero a la vez obedece a otra Ley Universal, la del círculo, ya que al proyectarla, al enviarla, en su trayectoria atrae la misma energía vibratoria, y al regresar a quien la proyectó, viene con una cantidad superior de la misma cualidad de pensamientos y sentimientos con que comenzó.

4 La palabra INTERACCIÓN se refiere a la “acción que se ejerce recíprocamente entre dos o más objetos, personas, agentes, fuerzas, funciones”. (RAE, 2021).

propios Poderes Creativos y las **responsabilidades** que descansan sobre sus hombros en cuanto al **uso** del pensamiento y el sentimiento. (RAY KING, 2000, p. 114).

En la misma obra, el autor profundiza en como el acumulamiento de sentimientos y emociones discordantes son “leídas” por los Elementales:

A lo largo de las centurias, la humanidad ha calificado la Sustancia Universal con fragilidad y limitación y los cuerpos que utiliza hoy en día son expresiones de tales características. La raza humana en su totalidad experimenta tormentas de odio, ira, venganza y muchas otras erupciones de los sentidos; y los cuatro elementos, que han registrado dichas cualidades, se las devuelven al hombre a través del mundo de la naturaleza como tormentas. La gente de la Tierra tiene cataclismos de pensamientos y sentimientos tales como resentimientos de unos contra otros, contra la injusticia, contra lugares y cosas, enviando consciente e inconscientemente el **sentimiento** de venganza. El gran mar de Sustancia Universal sobre el cual han sido grabadas estas cualidades, las expresa de vuelta a su fuente -el individuo- por medio de los cuatro elementos, como cataclismos en la naturaleza. [...] Tales actividades no son más que la forma que tiene la Naturaleza de purificarse y deshacerse de la contaminación de los pensamientos y sentimientos humanos discordantes, y regresar a su prístina condición de Pureza Divina”. (RAY KING, 2000, p. 114-115).

Es así que, para ejercer el Control, el dominio y el mando sobre los Cataclismos es necesaria la Acción, una acción de nosotros como Reino Humano, estamos en la Era del “Yo Soy” (importa quién es cada uno) y no del “Yo Sé” (pura intelectualidad y teoría); es necesaria la Acción ¡nuestra acción!, “Yo Soy la Acción”, rompiendo la Ley de Inercia que rige en estos planos inferiores; inercia que debe romperse mediante el AMOR.

El Maestro Ascendido Saint Germain nos enseña que el Amor es el camino ascendente para cualquier forma de Vida:

El Amor es la esencia primigenia, y el desarrollo y logro de esta cualidad en la conciencia individual son los únicos medios mediante los cuales se puede liberar a cualquier expresión de vida [...] La presencia en la Tierra de cualquier forma que expresa menos que la perfección debería no solo ser un reproche para el hombre por sus descuidos en el pasado, sino también una apelación de parte de la vida aprisionada dentro de esas formas que, interpretadas por los misericordiosos, reza: “Libérame a punta DE AMOR”. (SAINT GERMAIN, 1991).

No podemos tener dominio sobre algo que no conocemos; si queremos dominar un tema o si queremos graduarnos tenemos que dominar el tema y actuar. Es igual a cuando queremos aprender a dominar una técnica de cualquier cosa, de tocar el piano, por dar un ejemplo, tenemos entonces que conocer el piano, la afinación del piano, conocer las notas musicales, la acústica, las teclas y practicar con entusiasmo y amor hasta acostumbrarnos al movimiento de manos y dedos hasta que logremos el dominio de las teclas y en ellas el dominio para emitir el sonido, hasta hacernos uno con la Armonía, la melodía, la música, el

sonido, el movimiento de los dedos y las manos automáticamente. En la siguiente sección, presentamos algunos ejercicios para la práctica.

CONOCIENDO A LOS DIRECTORES DE LOS ELEMENTOS

Para dirigirnos a los Elementales debemos hacerlo mediante su Director ya que ellos (los elementales) no tienen la capacidad de discernir, y si les pedimos que descarguen lluvia –por poner un ejemplo– ellos simplemente nos envían lluvia, pero podría llover en exceso y hasta caer un diluvio. Pedir por ejemplo a las nubes que se aparten si debemos realizar una actividad que requiere de sol (especialmente en países donde hay muchos días y momentos nublados) podrían los elementales del aire soplar tan excesivamente que convierten en tornado lo que debiera ser una suave brisa. Por eso enseñamos que para solicitar a un Elemento algo de su tarea, debemos dirigirnos a quien Comanda y Dirige a los que “son” la esencia de dicho elemento o elementales que lo componen.

A continuación, se enlistan los elementos con sus respectivos Seres Elementales y Directores:

ELEMENTO	SERES ELEMENTALES	DIRECTORES ⁵
Fuego	Salamandras	Helios y Vesta
Tierra	Gnomos, hadas, duendes y espíritus de la naturaleza	Pellëur y Virgo
Aire	Silfos y sílfides	Aries y Thor
Agua	Ondinas	Neptuno y Lunara

Neptuno es un Ser Cósmico que provee la sustancia del elemento agua para la Tierra. El agua es una condensación de sustancia traída desde el Gran Sol Central. Neptuno es el Director de ese elemento y, por tanto, la sustancia de nuestros cuerpos emocionales también entra bajo Su dirección –como también lo están las ondinas, los seres del elemento agua. **El Rayo Gemelo de Neptuno es Lunara** y gobiernan juntos las mares. La acción de **Lunara** en relación a la luna es similar a la de Virgo para la Tierra, regulando lo relacionado a ciclos –menstruación en la mujer, oleaje del mar, cosechas y siembras en el campo–. Neptuno le da a todo ser humano la capacidad de sostener un balance dentro del cuerpo emocional (sentimientos), el control del cual es gobernado por la Llama Triple en el corazón.

Aries es un Ser Cósmico que creó la atmósfera y gobierna y dirige el elemento aire para la Tierra – aire, el cual es nuestro mismísimo aliento. La iluminación y

⁵ Los Directores fueron descritos por A.D.K. Luk en “La Ley de la Vida” (volumen 2, 1989, p. 97-98, p. 133-136). Ciudad Kumara.

la Inspiración son actividades y servicios que Aries presta a través del elemento aire. Aries se encarga de la actividad de purificación de la atmósfera de la Tierra. La purificación de la atmósfera incluye la mente de la gente. Es la discordia que la humanidad genera e irradia dentro de la atmósfera la que oscurece nuestra capacidad de oír y ver a distancia, la cual de otra manera sería ilimitada. Aries gobierna el sonido. El elemento aire lleva la música, el sonido, la fragancia, etc. de un lugar a otro. Ese es el servicio de las sílfides, los seres del aire. Las bendiciones de los Seres Ascendidos también llegan a nosotros en el elemento aire, y las bendiciones que enviamos a otros se transportan también por el aire bajo la dirección de Aries.

El Ser Cósmico **Pellëur** es la Inteligencia Directriz de las Actividades en el centro de la Tierra; éste es un lugar de gran Perfección y un gran foco de Luz, desde donde se dirigen rayos de Luz a la superficie, su actividad es equilibradora. **Virgo**, la Diosa de la Tierra, representa el elemento tierra, esto es, la sustancia del planeta y los elementos del cuerpo físico; es su sustancia la que sostiene al elemento agua.

Helios y **Vesta** son los Seres auto-conscientes que constituyen el punto focal del Sol de nuestro sistema. Ellos y Sus Cuerpos Causales, Su radiación y actividades componen el Sol. Representan a la Deidad (Godhead) para el sistema solar. Son la Autoridad para este sistema. El Elemento Fuego desde el Sol es el que constituye la Vida, la Luz y el Poder Sostenedor de un sistema de mundos. El Servicio Cósmico de Helios y Vesta es la proyección del Elemento Fuego para este sistema solar.

PROPUESTA PARA LA PRÁCTICA

El **primer paso es comprender –usualmente a través de la lectura y la reflexión–** que el hombre es el único creador de la inarmonía en el planeta, concientizarse de que el correcto pensar y sentir, así como verter Amor y Gratitude a los Elementales es lo que hará un camino ascendente que libere a todo elemental y hará que nuestro planeta regrese a la belleza y perfección que una vez conoció.

El **segundo paso es meditar**, “meternos para adentro”, haciendo ejercicios de introspección; conocernos y darnos cuenta de los errores que cometemos, y que por libre albedrío tenemos la capacidad de reconocer nuestros errores y tomar la decisión de cambiar, sacando todo (re)sentimiento de inarmonía en nosotros.

Todas y todos podemos cambiar, porque las actitudes, prejuicios y preconceptos, los modismos, los caprichos del ego y de la personalidad son hábitos; hábitos viejos, hábitos encasillados en nuestra personalidad. Sin embargo, los hábitos se pueden cambiar, y así, lograremos ser cada vez más perfectos; ser cada vez más divinos para manifestar cada vez más la Voluntad de Dios, para ser cada vez más luminosos, más budas, más cristos.

El tercer paso es hacer Decretos de Amor, Gratitude y Perdón a los Elementales.

De acuerdo con las enseñanzas de los Maestros Ascendidos y de Saint Germain “*la importancia de los decretos audibles reposa en el hecho de que las formas de pensamiento y sentimiento se revisten de la sustancia, energía y acción vibratoria de la octava en que se encuentran la mayoría de las apariencias de aflicción*” (SAINT GERMAIN, 1991, p. 51). La eficacia de los Decretos –explica el Maestro Saint Germain– radica en la habilidad que se construye para visualizar y para incrementar el sentimiento positivo; esta visualización y sentir constituyen al menos el 80% de la eficacia de un Decreto.

A continuación, se enlistan una serie de Decretos, tomados del libro *Servicio de Amor por los Elementales, Ceremonial y Decretos*, publicación original de “El Puente a la Libertad”, traducido al español por Jorge A. Carrizo y editado por Ciudad Kumara.

Invocación y Gratitude al amado Reino Elemental

A través del Santo Ser Crístico dentro de nuestros corazones y del corazón de la humanidad en pleno, enviamos océanos de gratitude y amor al amado Reino Elemental por el gran Confort, Belleza y Suministro abundante que trae a nuestro mundo.

Amados Helios y Vesta y salamandras del Fuego; amados Aries, Thor y sílfides del aire; amados Neptuno, Lunara y ondinas del agua; amados Pelléur, Virgo y gnomos de la tierra; y amada Inmaculata, Guardiania Silenciosa del Planeta Tierra:

¡Invocamos la Asistencia Cósmica y ayuda amorosa de todos Ustedes para devolver al planeta Tierra la gran Belleza y Perfección que una vez conoció!

Apelamos a Ti amado Gran Señor MaháChohán para que ¡**CARGUES! (x3)** Tu Gran Poder Equilibrador dentro de todos los Seres del Reino de la Naturaleza, de manera que todos estemos en Paz dentro de Tu gran Llama Equilibradora de Vida.

Amado Virgo, querida Madre Tierra, te amamos por Tu dulce hospitalidad a lo largo de las edades. ¡Que la humanidad tenga reverencia por la sustancia Elemental que comprende tus vestiduras, caminando con alas de Amor, de manera que toda pisada deje una huella de Luz, acariciando a los queridos Elementales y devolviendo esta querida tierra al orbe brillante que una vez fue!

¡Así lo decretamos... EN EL MAS SAGRADO NOMBRE DE DIOS “YO SOY”! (donde dice (x3) se debe repetir 3 veces)

Decreto solicitado por la Amada Virgo

“Yo Soy” (x3) la Ley del Perdón y la Llama Violeta Transmutadora de los Maestros Ascendidos por todo el mal uso de los regalos de la tierra; de todas las torturas infligidas consciente o inconscientemente sobre los gnomos y Espíritus de la Naturaleza por mí y por todos y cada uno de los seres humanos.

¡Amada Presencia de Dios “Yo Soy” en mí y en toda la Humanidad y amada Astrea, Encierra en Tu Círculo Cósmico y Espada de Llama Azul, todo estrago, desastre y travesura causado por las rebeliones, resentimientos y odios de los Seres de la Tierra hacia la humanidad, y **TRANSMÚTALO TODO (x3)** en cooperación amorosa y confiada entre los gnomos y la humanidad! Saca de la humanidad el deseo y capacidad de usar la tierra, las riquezas de sus depósitos montañosos y todos sus regalos, para propósitos destructivos. Disuelve y transmuta todo eso, para todo aquel que pertenezca a esta evolución,

LIBERA (x3) a todos y cada uno de los Espíritus de la Naturaleza, gnomos, sílfides, ondinas y salamandras de toda influencia destructiva de la humanidad, y a los Espíritus de la Tierra de recordar tales asociaciones, indicaciones y actividades destructivas.

Decreto por la purificación de los Espíritus de la Naturaleza

“YO SOY” (x3) la Ley del Perdón y la Llama Violeta Transmutadora de los Maestros Ascendidos de toda ACCIÓN HUMANA PERJUDICIAL infligida sobre los Elementales y Espíritus de la Naturaleza por mí y toda la humanidad!

Grandes Fuerzas Cósmicas del Fuego Violeta:

¡LIBEREN! (x3) a todos los Espíritus de la Naturaleza, Gnomos, Sílfides, Ondinas y Salamandras de toda influencia destructiva de la humanidad y a los Espíritus de la Tierra, de recordar tales asociaciones, indicaciones y actividades destructivas.

En el nombre del Señor Shri Magra, invocamos la absoluta purificación del Espíritu de la Tierra en el plano astral, de manera que el espíritu del hombre pueda evolucionar más libremente, libre de los errores del pasado y sus efectos dentro del Reino del Espíritu.

¡ACEPTAMOS ESTE LLAMADO COMO YA REALIZADO...!

¡EN EL MÁS SAGRADO NOMBRE DE DIOS “YO SOY”!

Decreto del poderoso Elohim Arcturus por los Seres de los Elementos

En el Nombre y por el Poder de la Llama Violeta Transmutadora, ustedes conocerán la liberación de la acumulación de la efluvia discordante, conocerán esa liberación en armonía de acción, desde la más desarrollada salamandra, sílfide, ondina y gnomo, ¡hasta el menor de éstos!

¡En el Nombre de la Presencia de Dios “YO SOY”, comandamos la OBEDIENCIA a la Ley de Paz y Equilibrio – la Ley de Cooperación Amorosa con la armonía de este Universo!

Le hablo directamente a todos estos Seres, y exijo su **obediencia continuada a la Ley de Armonía**, para que nuevamente podamos crear un glorioso Jardín del Edén en esta Tierra.

¡Amados Seres de los elementos, y sus Poderosos Directores! En el Nombre del Representante Elohímico del Séptimo Rayo, y del Superior del Chohán de este Rayo, exijo la asistencia adicional desde Sus Reinos a través y alrededor de la Tierra y toda su gente, así como también para el gran Ámbito “Invisible” que rodea al planeta, para SOSTENER LA PAZ;

.... ¡**PAZ EN LAS AGUAS**

.... **PAZ EN LA TIERRA**

.... **PAZ EN EL AIRE**

.... **PAZ EN EL ELEMENTO FUEGO!**

¡En el Nombre y mediante el Poder del “YO SOY” ...Que así sea!

Decreto por los Reinos Humano y Elemental

En el nombre de la Amada Presencia de Dios “YO SOY LO QUE YO SOY” a través del poder magnético del Fuego Sagrado investido en mí y en toda la humanidad:

Llamo e invoco el pleno Ímpetu Cósmico acumulado del Fuego Sagrado Transmutador dentro de las causas y núcleos de toda aflicción impuesta sobre el Reino Elemental desde el principio de los tiempos, para que puedan ser ahora transmutados en Armonía; y que los Reinos Humano y Elemental ahora y de aquí en adelante cooperen el uno con el otro, para traer a la acción la perfección requerida según el Plan Divino.

Hago el llamado y comando en el Nombre de la Amada Presencia de Dios “YO SOY” en mí y en toda la humanidad.

Hago el llamado y comando en el Nombre del amado MaháChohán.

Hago el llamado y comando en el Nombre de los Reinos Humano y Elemental, y de la redención completa de la Tierra.

¡Y así lo decreto ahora, Amado “YO SOY”!

Decreto por la liberación de todo Elemental

Amada Presencia de Dios “YO SOY” en todas las almas de la raza humana que partieron, en los ángeles aprisionados y en los elementales que han sufrido durante mucho tiempo ... **¡LOS AMAMOS! (x3).**

A través de sus propios Santos Seres Crísticos, imploramos que **SE LES LIBERE (x3)** de todas las imperfecciones impuestas sobre ellos, y de aquéllas que ellos mismos crearon –consciente o inconscientemente- en cualquier encarnación desde el principio de los tiempos.

Llénenlos a todos y cada uno de ellos con Su confianza, Su alegría, Su gratitud por el uso de la vida. Llévenlos a los Templos de la Ascensión. Permitan que allí el Serafín unja sus vehículos internos con la esencia purificadora de la Luz Cristalina.

Luego, con su Misericordia, acompañen a cada uno de tales seres a comparecer ante la Junta Kármica. Ayúdenlos a dar una buena respuesta por su uso de la Vida. Denles una tarea que sea gozosa, y asístanlos a ganar su Ascensión sin que tengan que regresar de nuevo al plano de la Tierra. ¡Les damos las gracias porque ya está hecho!

CONCLUSIONES

Hoy estamos frente a una Nueva Era, donde la humanidad está clamando por liberación –y la liberación, viene y podrá venir únicamente a través del control de los procesos mediante los cuales creamos: Pensar y Sentir.

Tener conocimiento y comprensión sobre el Reino Elemental es lo que nos permitirá tener dominio sobre los Elementos y también sobre nuestros cuerpos emocional, mental y físico-etérico. Esto también es requisito indispensable para adquirir una Maestría sobre las energías y vibraciones; no podemos tener dominio sobre algo que no conocemos. Si queremos dominar un tema o si queremos graduarnos tenemos que conocer, entender y actuar: toda maestría requiere del control consciente de la tasa de acción vibratoria de cada electrón que ha de ser usado para un propósito específico.

Ni Dios, ni la naturaleza produciría nada que fuera destructivo para la humanidad.

¿Qué sucede entonces? ¿Por qué toda esta vivencia mundial?, ¿o por qué se dan pandemias o cataclismos o los llamados desastres naturales?

Lo que sucede es que la naturaleza de la vida elemental es obedecer los mandatos de los individuos que estamos dotados con la Llama Triple en nuestros corazones, elemental, leen mental, copian, duplican esa energía que emiten nuestros cuerpos inferiores, entonces lo que ellos absorben son nuestros pensamientos y sentimientos discordantes y esta discordia absorbida, leída por ellos, al unirse entre ellos por vibración, por Ley de atracción se convierten en esa **efluvia destructiva** y es lo que causa pandemias, huracanes, tornados, maremotos, toda clase de cataclismos y/o los llamados desastres naturales, en un esfuerzo por los Seres de los Elementos de tirar fuera la impureza y la DISCORDIA QUE LOS HOMBRES LES HEMOS IMPUESTO durante millones de años.

Tenemos que ser conscientes, por ejemplo, que la pandemia que enfrentamos desde 2020 ha sido provocada por Seres Vivientes y que estos Seres Vivientes están respondiendo a nuestras energías. De hecho, lo que estamos viendo como una manifestación desordenada y violenta de la Naturaleza es la respuesta de estos Seres Vivientes a nuestras creaciones negativas, es una respuesta a nuestras críticas, egoísmos, juicios, celos, miedos, rencores, pecados capitales. Son nuestras energías como humanos las que han sido copiadas y manifestadas por ellos: “las actividades destructivas pueden ser controladas por la humanidad que comprende la Ley y entiende cómo hacer el llamado para liberar a los seres elementales de la discordia impuesta sobre ellos” (SCHROEDER, 2013, p. 63).

Es decir que cuando comprendemos la Ley y actuamos, cuando comprendemos cómo funciona esta interacción entre los dos Reinos es cuando podemos liberar a esos elementales de la discordia impuesta, es cuando podemos acabar con todas estas apariencias, pandemias y cataclismos. Para esto, es necesario estudiar, comprender, reflexionar, meditar y lo más eficaz, eficiente y productivo que es **DECRETAR**.

NOTA FINAL: PARA PROFUNDIZAR EN LAS ENSEÑANZAS

Para iniciarse en el conocimiento del Reino Elemental, se sugiere leer los libros de las enseñanzas originales descargadas y entregadas a la humanidad para esta nueva Era de Acuario, mediante la I am Activity (Actividad Yo Soy) con el discípulo aceptado el señor Guy Ballard, y luego mediante “El Puente a la Libertad” por Geraldine Innocente –quien fue un Complemento encarnado de un Maestro Ascendido–, enseñanzas todas recopiladas por el Señor y la Señora Werner y Annette Schroeder, traducidos al español por Jorge A. Carrizo y editados por Ciudad Kumara y por Serapis Bey Editores. De igual modo, escuchar los audios de las clases impartidas en el Grupo de Ciudad Kumara a través de la aplicación de [ivoox.com Ciudad Kumara](https://www.ivoox.com/escuchar-ciudad-kumara_nq_86982_1) (https://www.ivoox.com/escuchar-ciudad-kumara_nq_86982_1).

html).

También se puede encontrar información en el canal de Youtube –<https://www.youtube.com/c/MonicaTacca>; en la página web –<https://ciudadkumara.com/nuestra-casa>; y en Facebook Ciudad Kumara Tu Evolución Espiritual – <https://www.facebook.com/ciudadkumara>

AGRADECIMIENTOS

A Diana Lope Alzina por su Amoroso y solidario apoyo en cristalizar y conjuntar diversas enseñanzas y aprendizajes en un solo texto. A la comunidad que conforma la Escuela de Enseñanza Espiritual Ciudad Kumara que atiende las clases impartidas y que han sido la principal fuente de inspiración para este texto. A los editores y revisores de este texto por su invaluable retroalimentación.

REFERÊNCIAS

EMOTO, M. **Mensajes del agua**. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2011.

LUK, A.D.K. **La ley de la vida**. Ciudad de Panamá: Serapis Bey Editores, 2006.

LUK, A.D.K. Era de liberación. **Ley de la Vida Iluminador**, v. 5, n. 2, p. 29, 1983.

LUK, A.D.K. **Law of life - Books I & II**. Pueblo, Colorado: A.D.K. Luk Publications 1989. Summary of Ascended Master Teachings from 1934-1958 as released through The I AM Activity and The Bridge to Freedom.

MIGUEL, A. **El Libro del Arcángel Miguel**. Compilación de la instrucción dada por (y sobre) el Arcángel Miguel a través de “El Puente a la Libertad”. Ciudad de Panamá: Serapis Bey editores, 2020. (Edición de Ciudad Kumara).

RAY KING, G. Ciudades sumergidas del Amazonas. In: _____. **Misterios develados**. Panamá: Serapis Bey Editores, 2000. p. 113-134.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Interacción. **Diccionario de la lengua española**. Disponible en: <<https://dle.rae.es/interacción>>. Recuperado en: 19 oct 2021.

SAINT GERMAIN, C. **El séptimo rayo**. Córdoba, Argentina: Ciudad Kumara; CS Ediciones, 1991.

SCHROEDER, W. **Metafísica 21 lecciones esenciales**. v. 2. Córdoba, Argentina: Ciudad Kumara, 2013.

Parte IV - Ecologia Espiritual e Saúde Integral

MODO ANTIGO DE REZAR: INTEGRANDO A ESPIRITUALIDADE DO SER

Data de aceite: 10/02/2022

Gemicrê do Nascimento Silva

Universidade Estadual de Feira de Santana,
Departamento de Letras e Artes
Feira de Santana – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/3651528370637378>

Gabriela Passos Moreira

Prefeitura Municipal de Feira de Santana
Feira de Santana – Bahia
<http://lattes.cnpq.br/3522872068127986>

RESUMO: Este trabalho oferece uma reflexão sobre as contribuições dos saberes populares de rezadoras e curandeiras na procura por oferecer condições para a construção de um ser melhor espiritualmente e fisicamente mediante práticas integrativas e uma saúde mais perfeita. Assim, apontamos os conflitos e intercâmbios entre os saberes da medicina tradicional e dos terapeutas populares, mostrando sua importância e seus desafios. Apresentamos uma breve apreciação nessa área do conhecimento e sua contribuição para a prática mais consciente, a partir do reconhecimento da saúde e doença enquanto processos socioculturais. Expomos possibilidades em se repensar nossas políticas de saúde para um jeito mais humanitário, além de possibilitar a ressignificação dessas atividades e desses profissionais de saúde tradicional, bem como o poder do etnoconhecimento com eficácia – certamente, já são alicerces das práticas

relacionadas com a cura e são idealizados e mantidos com a força da fé da sociedade local.

PALAVRAS-CHAVE: Oração. Saberes. Espiritualidade. Existência.

ANCIENT WAY OF PRAYING: INTEGRATING A BEING'S SPIRITUALITY

ABSTRACT: This work offers a reflection on the contributions of the popular knowledge of the prayers and healers, in an attempt to offer conditions for the construction of a better being spiritually and physically through integrative practices and a more perfect health. Thus, we point out the conflicts and exchanges between the knowledge of traditional medicine and popular therapists, showing their importance and challenges. We present a brief overview of this area of knowledge and its contribution to a more conscious practice, based on the recognition of health and disease as sociocultural processes. We expose possibilities for rethinking our health policies in a more humanitarian way, in addition to enabling the redefinition of these activities and these traditional health professionals, as well as the power of ethnoknowledge effectively - certainly, they are already the foundations of practices related to healing and they are idealized and maintained with the strength of the faith of the local society.

KEYWORDS: Prayer. Knowledge. Spirituality. Existence.

REZAS, MEIZINHAS E BÊNÇÃOS: ANTIGAS ARTES DA CURA

As rezadeiras, as benzedeadas e mesmo as curandeadas são mulheres que realizam seus ofícios em busca de melhorar as condições das pessoas (clientes) quando estas apresentam alguma enfermidade (física ou espiritual). Para dar cumprimento a esta prática, elas acionam seus conhecimentos religiosos populares, utilizando “pedidos” e “preces”, com o desígnio de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual daqueles que buscam por sua ajuda.

É interessante perceber que a prática das rezas e curas populares é bastante utilizada na maioria por mulheres; entretanto, existem homens que realizam tal prática. Em meio às “doenças” corriqueiras nas quais as benzedeadas e os curadores são considerados especialistas, estão: espinhela caída, mau olhado, ventre virado, cobreiro, benzimento de crianças, dor de cabeça, moleza no corpo, entre outras.

Sem dúvidas, esse misticismo vem desde o Brasil colonial, quando as pessoas se valiam das até então chamadas crendices, fórmulas naturais em busca de melhorias na luta contra as enfermidades, diante da precária assistência à saúde. Assim, as pessoas, levadas pelo limitado conhecimento científico disponível na época, recorriam aos recursos da natureza e à própria fé, utilizando-se de uma variada *farmacopeia* (catálogo, compilação de fórmulas e receitas de medicamentos e drogas) composta de *meizinhas* (remédios caseiros), *garrafadas* (uma mistura de várias ervas medicinais que é preparada de forma popular para ajudar na melhora de determinada doença), *infusões* (bebidas que resultam da imersão de alguns ingredientes em água quente) e *chás* (bebidas preparadas através da infusão de folhas, flores, raízes de plantas, geralmente preparadas com água quente). Cada variedade adquire um sabor definido, de acordo com o processamento utilizado, que pode incluir oxidação, fermentação, bem como o contato com outras ervas, especiarias e frutos. Os amuletos (objetos que são pensados que podem trazer sorte ou proteção) e as *oferendas* aos Santos (nas religiões afro-brasileiras, é um sacrifício ritualístico, em que, assim como em outras religiões, os praticantes se desfazem de um bem material em homenagem a um orixá ou entidade espiritual) também constituem parte do tratamento curativo. Essas crendices se misturaram aos traços culturais e religiosos das raças que formaram a etnia brasileira, resultando em receitas, habilidades e saberes que se perpetuaram oralmente, passando de pai para filhos, de geração a geração.

Assuntos relacionados à saúde que envolvem fé e religiosidade fazem parte dos mais diversos cenários culturais dos vários povos do mundo. A expressão das práticas de cura mesclando a religiosidade e esse contato com a verdade espiritual da Divindade, da Matriz Divina ou Deus, por meio da experiência direta ou intuitiva, sempre teve um papel importante em diversas culturas e são determinantes nos sentidos de sistemas simbólicos universais.

É verdade que durante décadas e até à atualidade, a medicina acadêmica ainda convive lado a lado com as diferentes práticas tradicionais de cura, tentando impor seu saber como o único capaz de explicar as verdadeiras causas e modos de tratamento para as enfermidades. Portanto, médicos, intelectuais e cientistas conviviam, muitas vezes, de forma pouco harmoniosa com as práticas populares dos pajés, benzedeiros, curadores, homeopatas, boticários, feiticeiros, parteiras, sangradores, espíritas, entre outros, que trabalham nesse ofício, os quais os médicos acadêmicos atribuem como práticas consideradas como “charlatanismo”.

Vale ressaltar que essa mesma medicina acadêmica teve sua origem nas tradições europeias construídas a partir de meados do século XVIII, baseando-se no racionalismo e na observação, algo bastante novo na época se comparado às outras práticas de cura, as quais se baseavam nas tradições culturais e nas experiências empíricas da população.

No Brasil, esse processo de apossamento das artes de curar pela medicina acadêmica foi uma ação do início do século XIX, com a implantação do ensino médico pelo governo imperial em 1832, a partir da categorização dos demais conhecimentos de saúde e doença, assim, atribuindo às práticas populares o charlatanismo.

De acordo com Minayo (2015), o fenômeno saúde-doença não pode ser entendido à luz unicamente de instrumentos anátomo-fisiológicos da medicina, mas deve ser considerado na visão de mundo dos diferentes segmentos da sociedade, bem como suas culturas e suas crenças, e isso significa dizer que nenhum ser humano deve ser observado apenas pelo lado biológico, mas percebido em seu contexto sociocultural.

A PONTE

O conhecimento é a ponte que nos liga com todos aqueles que nos precederam, com seus saberes do modo antigo de rezar e que integram a espiritualidade ao nosso ser. De civilização em civilização e de existência em existência, contribuíram com suas histórias individuais que se tornaram a nossa história coletiva. Essas informações ágrafas desses povos pretéritos, as suas palavras e as suas histórias são pouco mais que “dados” até que lhes demos sentido e é o modo como aplicamos o que compreendemos dos nossos antepassados que se torna a sabedoria do presente.

Em templos majestosos e em sepulturas muitas vezes modestas, por meio dessa linguagem e dos seus costumes que mudaram muito pouco pelo menos durante mais de 5.000 anos, os nossos ancestrais preservaram um conhecimento poderoso: as orações. Esse segredo, contudo, não se encontra apenas nas palavras das orações em si. Assim como o poder de um programa no computador é mais do que a linguagem em que ele está escrito, precisamos pesquisar mais profundamente para conhecer o verdadeiro poder que nos espera quando rezamos. Nas palavras de São Francisco de Assis, “Encontrastes agora

as condições em que o desejo do teu coração pode se tornar a realidade do teu ser”. Para possibilitar o que São Francisco chamou de “forças belas e impetuosas” dentro de nós e descobrir as condições em que o desejo do nosso coração se torna realidade, precisamos compreender a nossa relação com nós mesmos, com o nosso mundo e com a Matriz Divina.

No livro *O Profeta*, Khalil Gibran nos lembra de que não podemos aprender coisas que já sabemos. Ele diz: “Nenhum homem pode revelar-vos o que já está meio adormecido na aurora do vosso conhecimento”. Todos nós temos essa capacidade de nos comunicarmos com a força responsável por nossa existência. Para isso, porém, precisamos descobrir quem realmente somos. Os guardiões das sabedorias das famílias indígenas contam que foram testados pela terra, pela natureza e pelas tribos vizinhas. Os extremos de aridez, de calor intenso e da falta de alimento vividos por suas sociedades levaram a compreender que deviam utilizar o poder do seu sofrimento interior para suportar as condições severas do seu mundo exterior. A sobrevivência dependia do aprendizado dessa lição.

Reconhecendo que essas provações da vida os empurravam para as profundezas de seu maior sofrimento, eles também descobriram que as mesmas provações revelavam sua maior força. A chave para sua sobrevivência consistia em encarar os desafios da vida sem se perder na experiência. Eles precisavam encontrar uma “âncora” dentro de si mesmos – uma fé que lhes desse a força interior para suportar as adversidades – e a esperança de que dias melhores sobreviriam. A partir desse lugar de poder eles adquiriram confiança para assumir riscos, mudar suas vidas e compreender o seu mundo.

Ainda hoje, em parte do Brasil, principalmente no Nordeste rural, é possível encontrarmos pessoas dispostas a exercer seus conhecimentos dando assistência às aflições físicas, existenciais e espirituais. Essas pessoas carregam consigo uma aura incompreensível que inspira respeito e confiança aos que procuram as rezadeiras, benzedoras e curandeiras (bem como suas contrapartes masculinas). Dependendo da maneira como são usados esses saberes, numa mistura de dom, solidariedade e ofício, é possível identificar tipos e denominações diferentes em relação às suas características de atuação.

Nas rezas atuais são usadas formas modificadas das orações oficializadas pela Igreja Católica, misturadas a palavras pronunciadas indistintamente e incompreensíveis de um latim obsoleto. Essas rezas abrangem as mais variadas necessidades, podendo solucionar conflitos familiares, chamar pessoas de volta à responsabilidade, acabar com o poder maléfico de um ambiente, assim como problemas que contribuem para a credibilidade dos rezadores, como a cura do mau-olhado, quebranto, espinhela caída, cobreiro, febre, tristeza, míngua, ar na cabeça, erisipela, dores em geral e outras doenças que muitas vezes variam de nome de acordo com a cultura local.

MEDICINA RÚSTICA: BÊNÇÃO E LIBERTAÇÃO

Atualmente, a nossa vida parece ser muito diferente da vida dessas pessoas que iniciaram aqui no nosso país e que tiveram a coragem em usar seus conhecimentos tradicionais com a soma de seus aprendizados baseadas nas suas teorias, crenças e experiências das diferentes culturas e tempos, especialmente as indígenas que aqui já se encontravam, sendo acrescidas os procedimentos advindos das tribos das culturas africanas, que muitas vezes foram utilizados na manutenção da saúde, assim como na prevenção, diagnóstico, tratamento e melhora das enfermidades. Esse ainda tem sido um papel crucial que a medicina tradicional exerce no cuidado à saúde de grande parte da população que vive em países em desenvolvimento e é reconhecido mundialmente. De fato, por séculos, a medicina tradicional era o único sistema de cuidado à saúde disponível para a prevenção e tratamento de doenças em diferentes culturas. Desde a chegada dos exploradores europeus nesse país, embora o cenário seja outro e as circunstâncias tenham mudado, ainda vivemos situações que abalam os alicerces das nossas crenças, põem à prova os limites da nossa sensibilidade e nos desafiam a superar os obstáculos que nos restringem.

Vale advertir que diversas drogas foram descobertas por meio de estudos etnofarmacológicos, que levam em consideração os conhecimentos populares sobre o uso terapêutico dos bens naturais, especialmente das plantas. Os diversos tratamentos à base de elementos naturais podem tornar possível o desenvolvimento de terapias de baixo custo a serem utilizadas em regiões desprivilegiadas das ações dos órgãos públicos. Contudo, cabe salientar a respeito da ausência dos olhares acadêmicos para uma construção de base científica para essas práticas populares. Por outro lado, os usos abusivos e inadvertidos de algumas plantas medicinais, com princípios ativos diversos e efeitos colaterais igualmente diversos, já são citados hoje como um importante problema de saúde para seus usuários.

Num mundo que muitos descrevem como “despedaçado”, pontilhado por atos insensatos de ódio, relacionamentos fracassados, lares desfeitos e condições que ameaçam a sobrevivência de sociedades inteiras, somos desafiados a encontrar um modo de viver diariamente em paz, com alegria e um sentido de ordem.

Por serem consideradas portadoras de um dom divino especial, os rezadores e as rezadeiras normalmente não costumam cobrar por seus serviços, mesmo porque em geral os usuários desses serviços são pessoas de baixa renda ou com renda mínima e com dificuldades de acesso a serviços formais de saúde. No entanto, aceitam a contribuição. Tanto no meio rural como nos centros urbanos, essas pessoas têm formação católica; já os seus rituais variam seguindo as diversidades religiosas conforme preceitos que podem ser católicos, kardecistas, adventistas, umbandistas ou esotéricos. Entretanto, mesmo se baseando em cultos ou religiões diferentes, elas seguem os mesmos princípios de humildade, solidariedade, justiça e contato diário com o Divino.

As tradições mais antigas e sagradas nos lembram de que a beleza das Orações está em todas as coisas, independentemente de como as interpretamos na nossa vida diária. Essa beleza já está criada e está sempre presente. Embora possamos modificar o ambiente que nos envolve, criar novos relacionamentos e nos mudar para novos lugares internos para satisfazer as nossas ideias sempre instáveis de equilíbrio e harmonia, os fundamentos que sustentam essa beleza já estão presentes no nosso coração, na nossa mente e na nossa alma.

A chave para utilizar a forma de Oração é reconhecer o poder oculto da Beleza, da Bênção, da Sabedoria e do Sofrimento. As palavras de um escriba anônimo que registrou os ensinamentos de Jesus há quase 2.000 anos lembram-nos de que o poder para mudar o nosso mundo, como também os obstáculos que se interpõem entre nós e esse poder, está dentro de nós mesmos. Ele afirmou simplesmente, “A coisa mais difícil de todas [de fazer como seres humanos] é pensar como os anjos pensam [...] e fazer como os anjos fazem”.

A Oração é a Linguagem de Deus e dos Anjos. Ela é também a Linguagem que nos foi dada para curar o sofrimento da vida com Sabedoria, Beleza e Graça.

ORAÇÕES, LIÇÕES SAGRADAS DO PASSADO

Gregg Braden (2009), em seu livro *Segredos de um modo antigo de rezar*, nos propõe que a Oração talvez seja uma das experiências humanas mais antigas e misteriosas. É também uma das mais pessoais. Mesmo antes que a palavra Oração surgisse nas práticas espirituais, os registros mais antigos das tradições cristã e gnóstica usavam palavras como comunhão para descrever a nossa capacidade de falar com forças invisíveis do universo.

A Oração é exclusiva de cada pessoa que a vivencia. Alguns estimam que haja tantas formas de oração quantas são as pessoas que rezam. Atualmente, estudiosos da Oração identificaram quatro categorias gerais que, segundo eles, abrangem todas as diferentes formas de Oração. Sem seguir uma ordem determinada, são elas: Oração coloquial ou informal; Oração petição ou rogatória; Oração ritualística; e Oração meditativa.

Os pesquisadores nos sugerem usar uma dessas quatro formas para rezar, ou uma combinação delas. Por melhores que sejam essas descrições e por mais eficaz que seja cada uma dessas Orações, sempre existiu outro **modo de Orar** não incluído nessa lista.

A quinta modalidade de oração, a “forma perdida”, é uma Oração baseada unicamente no sentimento. Em vez da sensação de impotência que muitas vezes nos leva a pedir ajuda a um poder superior, a oração baseada no sentimento reconhece a capacidade que temos de nos comunicar com a força inteligente em que aproximadamente 95% das pessoas acreditam e de ser responsável na participação no resultado.

Sem palavras, sem mãos postas numa determinada posição, sem nenhuma expressão física exterior, dessa forma de Oração simplesmente nos convida a sentir a

sensação clara e poderosa de já termos a nossa prece atendida.

Por meio dessa “linguagem” intangível, participamos da cura do nosso corpo, da abundância que se derrama sobre os nossos amigos e familiares e da paz entre as nações. Às vezes, vemos referências a esse **modo de Orar**, talvez sem ter consciência do que ele representa.

No deserto do sudoeste americano foram erigidas antigas estruturas que seus construtores consideravam “capelas”: lugares sagrados onde a sabedoria podia ser transmitida e Orações oferecidas. Essas construções de pedra perfeitamente circulares, algumas hoje soterradas, eram conhecidas como Kivas (é uma sala usada para ritos e reuniões políticas, muitas delas associadas ao sistema de crenças). Esboços, gravuras e pinturas nas paredes de algumas delas fornecem pistas de como a forma perdida de Oração era usada nas tradições nativas (BRADEN, 2009).

EXISTEM BELAS E IMPETUOSAS FORÇAS DENTRO DE NÓS: A ASSINATURA ENERGÉTICA

O Macrocosmo espelha o Microcosmo e o Microcosmo espelha o Macrocosmo.

Nosso padrão vibracional é retratado no macrocosmo e no microcosmo. Eles mostram os padrões vibracionais que trouxemos para viver a nossa jornada no planeta Terra. É por meio desse campo vibracional pulsante e por meio da oração que atraímos essas poderosas forças de condução.

Para uma breve compreensão sobre a Vibração, esta é qualquer movimento que se repete, regular ou irregularmente, dentro de um intervalo de tempo. Por sua vez, a energia vibracional é originada por estímulos emocionais ou sexuais. Uma vez desenvolvida essa energia, devemos mantê-la ativada, usando-a no nosso auxílio ou no de outras pessoas, energizando e estabilizando o campo vibracional.

A Vibração é emitida através da nossa energia, do comportamento, das palavras, dos nossos pensamentos, das nossas intenções com nosso diálogo interno. De acordo com pesquisas sobre a cocriação de projetos, todos os seres vivos são formados por diferentes níveis de energia: física, mental, emocional e espiritual. Cada uma delas possui uma assinatura de frequência vibratória que é emitida por meio das nossas vibrações, que podem ser de alta ou de baixa frequência. As emoções de baixa frequência vibracional são as que nos bloqueiam e fazem com que tudo dê errado em nossa vida. As emoções de alta frequência vibracional são as que deixam tudo em ordem, inclusive a nossa vida. Assim, a vida acontece, flui e se expande. Tudo entra em harmonia.

Pelas Vibrações das nossas Orações, poderemos novamente comungar com os ideais da Perfeição Divina que nos levará à compreensão de nossas vidas, à aceitação de nossos limites e à prática da disciplina para trabalhar nossas imperfeições.

Já temos esses conhecimentos adormecidos dentro de cada um de nós, entretanto, por estarem adormecidos e não estimulados, acabamos recorrendo aos rezadores para que mediante suas Preces e percepções mais aguçadas, por terem suas mentes mais expandidas, possibilitando se conectarem às múltiplas verdades que se encontram disponíveis para todos no universo, e que só precisam ser acessadas para nos ajudar nos diversos tratamentos por meio das suas bênçãos e paz. Dessa forma, nós necessitamos mais do que nunca voltar às origens da simplicidade que espelha essa verdade, e a Oração abre a todos um longo caminho de acesso ao reconhecimento do verdadeiro propósito de viver.

Este é o tempo do reconhecimento do enorme poder que temos, no íntimo do nosso ser; este é o tempo de reconhecer o que podemos fazer com nosso poder; este é o tempo de aceitar nossas experiências reconhecendo erros e acertos, reconhecendo vitórias e derrotas, transformando tudo para gerar uma única verdade, a verdade que transpõe a barreira do nosso mundo ilusório revelando-nos nossa verdadeira identidade, nossa estampa Divina, aquilo que verdadeiramente somos.

Nos momentos em que as angústias invadem os espaços ocultos da nossa alma, que possamos nos refugiar na beleza e nas bênçãos das Orações e nas sabedorias profundas dos nossos ancestrais. É nesse refúgio que podemos encontrar sentido para o que parece incompreensível e a força para nos orientar nesse processo de evolução até nosso último átomo vibrar. O resultado da Oração é vida. A Oração nos dá vida, porque irriga a terra e o coração.

O poeta Jalaladim Maomé Rumi escreveu: “Coloque seus pensamentos para dormir, não os deixe lançar uma sombra sobre a lua de seu coração. Pare de pensar. Eu não sou este cabelo, eu não sou esta pele, eu sou a alma que vive dentro. Sem amor, nem uma gota sequer se transformaria em pérola” (RUMI, 2013).

ESTE É UM TEMPO DE ORAÇÃO

Que possamos nos preparar pela força da Oração, solicitando ao Universo Criador que nos revele a cada dia, a cada passo, o nosso plano de amor e luz, o caminho que aceitamos percorrer nesse nosso mundo ilusório, onde as experiências precisavam ser vividas em plenitude para poder revelar-nos o verdadeiro sentido que elas contêm.

Como seres energéticos e multidimensionais, com a capacidade de nos manifestar, mas em várias dimensões, ou seja, em diferentes planos de realidade no qual possuímos um complexo sistema de corpos, entre os quais, o nosso corpo físico, de fato visível. Este, na verdade, é um conglomerado de todos os outros, com os acréscimos da matéria ou substância planetária, o nosso corpo sutil, a Centelha Divina.

Os nossos corpos sutis são o veículo da consciência e a guia de uma vida à outra.

Essa energia sutil não se refere aos corpos físicos, mas aos corpos sutis. E consiste em todo o aspecto abstrato da existência, aquilo que não podemos ver, ouvir ou tocar, e está presente em todos nós seres vivos. Existem diferentes linhas que classificam esses corpos sutis de acordo com seu campo de atuação como vital, emocional, mental, causal etc. Sendo compostos de substância luz e representados por sete corpos de energias e fluidos, que têm seus centros em pontos distribuídos ao longo do eixo central do nosso corpo e são conhecidos como chakras e conhecidos como corpo espiritual (Eu Sou), que é o princípio inteligente do ser humano.

A física quântica vem explicando como essa energia vibra através de uma determinada velocidade e esta velocidade determina a sua frequência. Quanto mais lenta for a frequência de vibração de uma energia, mais densa ela se apresentará. Quanto mais acelerada for a frequência de vibração de uma determinada energia, menos densa ou mais sutil ela será. Assim, utiliza a frequência de vibração da luz como uma referência para determinar o que é matéria e o que são energias mais sutis.

Entretanto, o que chamamos de corpos sutis, essa nova física chama de corpos quânticos como uma manifestação da energia que vibra numa frequência acima da frequência de vibração da luz e que não pode ser percebida através dos cinco sentidos.

A nossa personalidade atua nos corpos quânticos inferiores, sendo estes o local de origem das nossas doenças. Vibrando numa frequência mais acelerada que o corpo físico, existe um corpo mais sutil conhecido tradicionalmente como corpo etérico e que na quântica é chamado de corpo vital. Ele é uma cópia energética do corpo físico, tanto anatômica quanto fisiologicamente e a ele se interpenetra. É nesse local que as rezadeiras e os benzedores atuam. É onde se interage energeticamente orientando o crescimento, o desenvolvimento e a manutenção da saúde do corpo físico. Nele, as doenças podem se manifestar semanas, meses ou até mesmo anos antes de serem somatizadas, ou seja, de se manifestarem no corpo físico. É nele também que atuam as terapias energéticas, também chamadas de terapias vibracionais, tais como a homeopatia, florais, a acupuntura, entre outras, harmonizando as disfunções energéticas neste nível para que a cura possa se reestabelecer no corpo físico. Dessa forma, é no corpo vital ou etérico que as rezas e as terapias podem até mesmo prevenir doenças, eliminando-as deste corpo antes mesmo de elas comparecerem no corpo físico.

O trabalho dos benzedores é limpar esse campo, por isso que a reza funciona. Limpando o campo energético, a energia vital se manifesta no corpo físico como saúde e vitalidade. É mais importante entender o que acontece do que dizer a oração que está em todo lugar.

Sempre que possível intencione suas vibrações pelos vossos irmãos, pedindo que possam reencontrar o verdadeiro sentido da vida, para que a paz brote de seus corações e para que a fraternidade permita o exercício do verdadeiro compartilhar, onde cada um

se abre para dar e receber, importando-se menos com seu próprio bem-estar para que na felicidade gerada pelo “todo” ele receba sua parcela e revele a gratidão de reconhecer no “todo” o verdadeiro propósito do viver.

Peça por nosso planeta, para que a natureza possa voltar a resplandecer em harmonia, para que todos que a compartilham possam viver em fraternidade, reconhecendo a insensatez de continuar violentando-a, e unindo esforços para reconstruir tudo que foi devastado pelo querer sem limites do ser humano.

Reze pelos dirigentes, que eles encontrem o caminho e equilíbrio que leva à liberdade de todos os povos, construindo um novo mundo, um mundo melhor.

Ore por seus familiares e entes queridos, que cada um encontre seu verdadeiro caminho, para que haja entre todos a compreensão do propósito que os uniu nessa vida.

Estas Bênçãos estão nos antigos segredos de **O modo de Orar**. E o que nos liberta das dificuldades encontradas na vida é descobrir que devemos substituir os nossos velhos pensamentos por novos sentimentos. Esta é a chave para ficarmos livres das amarras, quando conseguimos essa conexão do nosso coração e nossa mente.

As Tradições antigas e sagradas nos lembram de que é essa a Beleza e estão em todas as coisas, independentemente de como as interpretamos na nossa vida diária.

Orai por Nós mesmos e fervorosamente para que a vida não nos pegue “distraídos” no caminho que trilhamos, com a certeza do que somos e, cada vez mais, possamos ser alimentados e sedimentados por nossa consciência maior, a consciência que reflete nossa origem Divina e que nos leva na busca da conclusão de uma única meta, a meta de ser feliz.

A SEIVA DAS REZAS DOS NOSSOS ANTEPASSADOS

Costumamos ver muitas pessoas se perguntarem: “Se os grandes laboratórios farmacêuticos não são capazes de encontrar a cura para os problemas com todo o investimento que existe, como é que a terapia alternativa irá? E os benzédores?”

Podemos dizer que sim, pois assim como os nossos antepassados descobriram nas energias das plantas os poderes de limpeza, como arruda, guiné, quarana, vassourinha, entre outras tantas plantas com os seus dons ocultos, atualmente as pessoas nem imaginam os seus próprios poderes. Basta querer se permitir e se dar uma chance para que sejam revelados os talentos para quem merece. O importante é discorrer com o coração, ter a conexão com o sentimento. Nesse caso, qualquer palavra quando dita com emoção funciona.

CONCLUSÃO

Que possamos nos preparar pela força da oração, solicitando ao universo criador que nos revele a cada dia, a cada passo, o nosso plano de amor e luz, o caminho que aceitamos percorrer nesse nosso mundo ilusório onde as experiências precisavam ser vividas em plenitude para poder nos revelar o verdadeiro sentido que elas contêm. Necessitamos, mais do que nunca, resgatar essas origens. Origens da simplicidade que propaga a verdade da oração que abre a porta para os caminhos de acesso à importância do nosso verdadeiro desígnio da vida. Através desse ato de esperança, derrama-se na nossa alma a sabedoria e o amor duradouros. É o olhar do espírito para a verdade e o anseio do coração para a beleza divina.

REFERÊNCIAS

BRADEN, G. **Segredos de um modo antigo de rezar**. São Paulo: Cultrix, 2009.

MINAYO, M. C. de S. Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia. **Caderno de Saúde Pública**, v. 4, n. 4, p. 363-381, 1988.

RUMI, J. M. **A dança da alma**. Rio de Janeiro: Bibliomundi serviços digitais LTDA, 2013.

ECOLOGIA, ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: CONTRIBUIÇÃO PARA O RESGATE HUMANO

Data de aceite: 10/02/2022

Geraldo Milioli

Universidade do Extremo Sul Catarinense,
Criciúma – Santa Catarina
Laboratório de Sociedade, Desenvolvimento e
Meio Ambiente (LABSDMA)
<http://lattes.cnpq.br/2731977737884111>

Caroline Vieira Ruschel

Universidade do Extremo Sul Catarinense
Laboratório de Sociedade, Desenvolvimento e
Meio Ambiente (LABSDMA)
Criciúma - Santa Catarina
<http://lattes.cnpq.br/4746435495067413>

Isaura Awas Remor Milioli

Prefeitura Municipal de Laguna
Universidade do Extremo Sul Catarinense
Laboratório de Sociedade, Desenvolvimento e
Meio Ambiente (LABSDMA)
Criciúma - Santa Catarina

RESUMO: O presente texto objetiva demonstrar as causas da crise civilizatória em que estamos vivendo e buscar alternativas para a sua superação. Traz como hipótese que o distanciamento que ocorreu entre natureza e humanidade, por meio da fragmentação da ciência, tem causado o colapso planetário, não só sanitário, mas também ecológico. A pesquisa demonstra a necessidade de aproximação às origens, por meio do pensamento sistêmico e complexo e sugere que técnicas terapêuticas como Reiki, meditações, mantras, medicina tradicional chinesa, dentre outras, podem auxiliar

na reconexão humana com sua essência e com o sagrado, auxiliando para que o planeta terra possa novamente florescer e alcançar o equilíbrio ecológico.

PALAVRAS-CHAVE: Crise global. Pensamento sistêmico. Sustentabilidade. Saúde integral. Práticas integrativas e complementares na saúde.

ECOLOGY, SPIRITUALITY AND HEALTH: CONTRIBUTION TO HUMAN RESCUE

ABSTRACT: This text aims to demonstrate the causes of the civilizing crisis in which we are living and to seek alternatives to overcome it. It hypothesizes that the distancing between nature and humanity, through the fragmentation of science, has caused a planetary collapse, not only sanitary, but also ecological. The research demonstrates the need to approach the origins, through systemic and complex thinking and suggests that therapeutic techniques such as Reiki, meditations, mantras, traditional Chinese medicine, among others, can help in the human reconnection with its essence and with the sacred, helping so that planet earth can once again flourish and achieve ecological balance.

KEYWORDS: Global crisis. Systems thinking. Sustainability. Integral health. Integrative and complementary practices in health.

INTRODUÇÃO

“É uma crise complexa, multidimensional, cujas facetas afetam todos os aspectos de nossa vida – a saúde e o modo de vida, a qualidade do meio ambiente e das relações sociais, da economia, tecnologia e política. É uma crise de dimensões intelectuais, morais e espirituais; uma crise de escala e premência sem precedentes em toda a história da humanidade. Pela primeira vez, temos que nos defrontar com a real ameaça de extinção da raça humana e de toda a vida no planeta.” (CAPRA, 2006).

“A única alternativa que nos resta é nos integrarmos nessa totalidade cósmica por etapas, a começar pela nossa integração pessoal, como indivíduos. Mente e corpo, consciente e inconsciente, material e espiritual, nosso saber e fazer constituem um repertório de dicotomias com as quais nos habituamos e aceitamos como normalidade.” (D'AMBRÓSIO, 1997).

Como resgatar o Humano e resgatar sua essência, vibrando no sagrado e em sua missão no planeta? Essa não é, certamente, uma tarefa fácil de se pensar ao se considerar a Crise Global e do Humano que afeta nossa percepção, identidade, existência, entre outros. Muitas questões são colocadas nessa aventura e saudação à história da humanidade no planeta, mas também para a perspectiva da ciência e às possibilidades então para um novo florescer em equilíbrio e interconexão sistêmica biofísica e espiritual.

Torna-se necessário um repensar o contexto em que estamos e os desafios subsequentes, onde tudo esteja em sintonia com o Universo, numa dimensão de integração, ampliação de pensamentos e consciência do papel do humano e sua razão de ser enquanto espécie. Aqui cabe citar a importância dos valores e dignidade humana, do desenvolvimento e a sustentabilidade, do diálogo de saberes e a teoria da complexidade, sistêmica, holística-transdisciplinar, bem como das práticas de cura e meditação.

Nessa direção, a meta principal deste texto é, a partir de uma reflexão sobre Espiritualidade, Ecologia e Saúde, trazer uma contribuição para do Resgate Humano. Para isso, o percorrer teórico se organiza em três incursões: 1) Relação entre desenvolvimento, sustentabilidade e saúde; 2) Um novo olhar: a visão sistêmica do humano na Terra; 3) O resgate humano: prática de meditação, mantras e Reiki como aliadas.

RELAÇÃO ENTRE DESENVOLVIMENTO, SUSTENTABILIDADE E SAÚDE

“Tendo o sujeito múltiplas dimensões: física, psíquica, social, ambiental e espiritual que se inter-relacionam e influenciando-se mutuamente, a saúde e o bem-estar são fenômenos multilaterais que envolvem o ser humano em todos os seus aspectos”. (CAPRA, 2006).

Nítida está, nos dias atuais, a crise dos paradigmas. Acredita-se que o colapso civilizatório pelo qual estamos passando e que se reflete na saúde física, mental e emocional é a consequência de uma política adotada em prol do desenvolvimento a qualquer custo,

associado a uma ciência mecanicista e fragmentada.

Mesmo que tenhamos a intenção de preservação, mesmo que no íntimo de cada indivíduo a vontade seja a proteção ao ambiente e a ascensão de novos padrões, com novos valores, ainda vivemos antigos padrões. Normalmente valores e interesses imediatos são privilegiados frente a interesses mediatos, além da base de nossa sociedade ser o consumo, que, por si só, acaba por intensificar a destruição dos recursos naturais.

Não temos a intenção de excluir o desenvolvimento, nem o capitalismo, nem a economia. No entanto, precisamos olhar para a forma com que a sociedade vem evoluindo, considerar os problemas do desenvolvimento econômico e reconhecer que existem muitos ajustes a serem feitos para vivermos em equilíbrio.

A primeira questão a ser analisada é a relação entre sustentabilidade e desenvolvimento.

O termo desenvolvimento carrega um viés econômico. Surge mais especificamente no ano 1949, quando Truman, em seu discurso de posse do governo norte-americano, referiu-se pela primeira vez ao hemisfério sul como “áreas subdesenvolvidas”. No entanto, a era do desenvolvimento entra em declínio porque as quatro premissas que lhe serviram de base foram superadas pela história. Wolfgang Sachs, no livro “Dicionário do Desenvolvimento”, apresenta-as, as quais utilizaremos para apoiar nossa ideia neste capítulo (SACHS, 2000, p. 12).

A primeira premissa do desenvolvimento colocava os países industrializados acima da escala da evolução social. Ela foi superada totalmente pela difícil situação ecológica em que se encontram esses países (SACHS, 2000, p. 12). O desenvolvimento, baseado na sociedade de consumo, acaba por utilizar em pouco tempo os recursos que o planeta levou séculos para armazenar.

A segunda premissa veio com a ideia de um desenvolvimento que oferecesse aos norte-americanos uma visão reconfortante de uma ordem mundial na qual os EUA estariam à frente. No entanto, com o desenvolvimento da União Soviética, os EUA foram forçados a atrair a confiança dos países em processo de descolonização para garantir apoio na luta contra o comunismo. A realidade é que por mais de 40 anos o desenvolvimento foi uma arma na competição entre sistemas políticos. Quando a Guerra Fria acaba, ele perde o seu combustível político (SACHS, 2000).

A terceira premissa era transformar o homem tradicional em um homem moderno. No entanto, essa também fracassou, pois as velhas formas de vida foram aniquiladas e as novas formas são inviáveis para os países em desenvolvimento. Na época do projeto de desenvolvimento, os países mais ricos detinham 20 vezes mais riquezas que os mais pobres. Segundo Sachs (2000, p. 14), esse número já passou de 46 vezes. Dessa forma, é mais difícil para as pessoas que vivem nos países em desenvolvimento acompanharem os

avanços exigidos pelo progresso.

Os camponeses que dependem da compra de sementes para progredir, mas não têm meios para comprá-las; mães que não se beneficiam nem dos cuidados das outras mulheres da comunidade, nem da assistência de hospitais públicos; o funcionário que tinha conseguido algum sucesso na cidade, mas que, nos dias de hoje, é subitamente despedido como uma consequência das medidas empresariais para diminuir custos. São os refugiados que foram rejeitados e não tem para onde ir. Desprezados pelos setores “avançados” da economia, desligados de seus modos de vida tradicionais, são expatriados em seus próprios países; são obrigados a viver precariamente em uma terra de ninguém situada entre a tradição e a modernidade. (SACHS, 2000, p. 14).

A quarta e última premissa: cresce a desconfiança de que o desenvolvimento, desde o início, já era um empreendimento mal concebido. Na verdade, não é o fracasso do desenvolvimento que deve causar medo, e sim, seu sucesso. Como seria um mundo totalmente desenvolvido? (SACHS, 2000, p. 14).

A “Era do Desenvolvimento”, que tem o seu início nos anos 1920 – mesmo que o termo com a conotação atual surja somente nos anos 1950 – aponta resultados caóticos:

O resultado foi uma perda tremenda de diversidade. A simplificação generalizada da arquitetura, do vestiário e de objetos do uso cotidiano ofende a vista; o eclipse das linguagens, costumes e gestos variados que o acompanha já é menos visível; e a padronização de desejos e de sonhos ocorre em camadas mais profundas do subconsciente das sociedades. O mercado, o Estado e a ciência foram as grandes forças universalizantes: publicitários, especialistas e educadores expandiram seus domínios, inexoravelmente. O espaço mental no qual as pessoas sonham e agem está hoje quase totalmente ocupado pelo imaginário do Ocidente. (SACHS, 2000, p. 15).

Nesse cenário, surge o conceito de sustentabilidade, que vem sendo usado com diferentes enfoques, muitas vezes fora de contexto. A sustentabilidade assume várias facetas, umas mais retóricas – podemos citar Martin Rees (2008), Edward Wilson (2008), Albert Jacquard (2004), James Lovelock (2010) e Michael Löwy (2011) –; outras mais práticas e já aplicadas, como o modelo do ecodesenvolvimento estudado por Ignacy Sachs (2007), o modelo do decrescimento, de Nicholas Georgescu-Roegen (2002), além das múltiplas redes já existentes na economia solidária e o bem-viver dos povos andinos.

No entanto, há outros conceitos que apenas utilizam o termo de forma manipulativa, sem levar em consideração o valor intrínseco do meio ambiente e sem compreender que é mais difícil atingir a sustentabilidade em seu sentido complexo dentro do modelo de desenvolvimento econômico pré-estabelecido. Exemplos desses modelos de sustentabilidade são: o desenvolvimento sustentável, a economia verde e o capitalismo natural (BOFF, 2012, p. 39-65), que são os mais difundidos.

O problema é que condicionam o cidadão, todos os dias, a seguir um modo de vida

dentro de um sistema desenvolvimentista, que não o permite pensar sobre sua vida, suas ações, seu consumo, sua saúde e suas reais necessidades. Pode-se dizer que a palavra sustentabilidade acaba por pertencer ao rol de palavras que podem ser usadas em qualquer contexto (RAHNEMA, 2000, p. 190), sendo também instrumento real de manipulação.

Esta escolha pelo desenvolvimento é a causa de doenças, pois a humanidade, ao deixar de seguir o que era natural, o seu tempo natural, se afastou de sua essência ao se condicionar, sem perceber, para um sistema manipulador, que a cada dia interfere e a afasta do todo e da vida planetária.

Aí está a relação das doenças (ou falta de saúde) com a escolha pelo desenvolvimento, que afastou o ser humano da natureza e da biosfera. O ser humano é a única espécie que destrói o habitat necessário para sua sobrevivência. Destruindo-o, não consegue se manter saudável, já que o que come e bebe está contaminado por químicos. Vivendo na ilusão, ele continua acreditando que se remediar com medicamentos, um dia ele terá saúde.

Sem dúvida, a fragmentação da ciência, que também afastou o ser humano da espiritualidade, trouxe problemas para o colapso que estamos vivendo hoje. A ciência nos fez acreditar que as soluções estavam fora de nós, em um objeto meticulosamente estudado. A humanidade ainda acredita nisso, que a solução dos seus problemas está fora, sejam em medicamentos, seja em alguém que poderá salvá-la.

UM NOVO OLHAR: A VISÃO SISTÊMICA DO HUMANO NA TERRA

“O grande desafio do séc. XXI é da mudança de sistema de valores que está por trás da economia global, de modo a torná-lo compatível com as exigências da dignidade humana e da sustentabilidade ecológica”. (CAPRA, 2006).

Se pararmos para resgatar a história da Terra e a história humana, percebemos que o humano ocupa um papel quase insignificante dentro do tempo-espaço do planeta.

David Bronwer, ecologista, utiliza a metáfora da gênese bíblica para demonstrar que dentro da história planetária o *Homo habilis* surge quatro minutos antes da meia-noite, evolui para *Homo erectus* meio minuto mais tarde, e para as formas arcaicas de *Homo sapiens* trinta segundos antes da meia-noite.

Os homens de *Neandertal* comanda a Europa e Ásia dos quinze segundos aos quatro segundos antes da meia-noite. A espécie humana moderna aparece na África e na Ásia onze segundo antes da meia-noite, e na Europa, cinco segundos antes da meia-noite. A história humana escrita começa por volta de dois terços de segundo antes da meia-noite (CAPRA; LUISI, 2014, p. 300).

Essa comparação traz o seguinte questionamento: fomos a última espécie a chegar e, mesmo assim, em função de uma crença religiosa que nos colocou a imagem e

semelhança de Deus e “nos permitiu” usar as outras espécies, estamos destruindo tudo que precisamos para continuar vivos. A ciência moderna, que substituiu um Deus manipulador, continuou a seguir o mesmo padrão, manipulando os indivíduos e os fazendo acreditar que eles são mais e melhores que outras espécies e que não precisam da natureza para sobreviver.

Contudo, alma e tecnologia-ciência dissociadas, em nada fazem sentido, havendo a imperiosa necessidade de intersecção entre esses dois pólos, para que assim, haja o equilíbrio necessário afim de não sobrecarregar ou faltar em algum dos extremos. (SOARES, 2020, p. 57).

Como já mencionamos, a espécie humana é a única espécie que destrói sua maior riqueza, a natureza, que nos dá tudo que precisamos para sobreviver.

A visão sistêmica de Fritjof Capra (1997) aponta esta crise de limite de percepção, mostrando ser necessária uma profunda mudança na nossa maneira de perceber e pensar, se quisermos garantir a nossa sobrevivência. Segundo ele,

Há soluções para os principais problemas de nosso tempo, algumas delas até mesmo simples. Mas requerem uma mudança radical em nossas percepções, no nosso pensamento e nos nossos valores. E, de fato, estamos agora no princípio dessa mudança fundamental de visão do mundo na ciência e na sociedade, uma mudança de paradigma tão radical como o foi a revolução copernicana. (CAPRA, 1997, p. 23).

Esta visão se aproxima do conceito de dupla ruptura epistemológica de Santos¹ (2003), mas desafia a busca de uma compreensão maior da realidade em que vivemos, por meio do conceito de ecologia profunda, que não separa o ser humano ou qualquer outra coisa do Meio Ambiente natural. Ela reconhece o valor intrínseco de todos os seres e “concebe o ser humano como apenas um fio particular da teia da vida” (CAPRA, 1997, p. 26). Em sua visão, os fenômenos estão profundamente conectados e são interdependentes (CAPRA, 1997, p. 26).

Capra reconhece que a ascensão do capitalismo global, composto de redes eletrônicas e de fluxo de informação, pode ter um caráter decisivo no futuro da humanidade. Para ele, a criação de comunidades sustentáveis fundamentadas no que ele chama de alfabetização ecológica e compostas de redes ecológicas de fluxo de energia e matérias, pode ser um caminho para sairmos da crise e da catástrofe (BOEIRA, 2012, p. 221).

Capra e Luisi (2014, p. 454) também discutem a necessária mudança da forma do sistema econômico ilimitado para um sistema econômico ecológico sustentável – que seria um crescimento qualitativo. O conceito de desenvolvimento sustentável é problemático, pois o desenvolvimento é medido pelo dinheiro e pelos padrões dos países no norte,

¹ Santos (2003) afirma que deverá haver uma ruptura na própria ruptura epistemológica, ou seja, a dupla ruptura epistemológica. Esta não anularia a ruptura anterior, pois não se regressa ao estado anterior. Seria necessário a transformação do senso comum a partir da ciência constituída.

trazendo o Produto Interno Bruto (PIB) como um péssimo indicador (MONTIBELLER, 2004; CAPRA; LUISE, 2014, p. 456-459).

Para Capra e Luisi (2014, p. 461-469), a mudança no nível individual, com a superação do materialismo e da cultura de consumo material, fruto da virilidade patriarcal, deve ser prioridade. Além disso, defendem a revisão do processo de globalização, já que ela, dentre outros fatores degradantes, exclui as questões éticas

Por fim, a reflexão sobre o papel do homem no planeta Terra é trabalhado por Capra e Luisi (2014) dentro da discussão de sustentabilidade.

Em poucas palavras, a natureza sustenta a vida criando e alimentando comunidades. A sustentabilidade não é uma propriedade individual, mas uma propriedade e toda uma teia de relações. Ela sempre envolve toda uma comunidade. Essa é uma ligação profunda que precisamos aprender com a natureza. A maneira de sustentar a vida é construir e nutrir a comunidade. Uma comunidade humana sustentável interage com outras comunidades – humanas ou não – seguindo caminhos que lhes permitem viver e se desenvolver de acordo com sua natureza. (CAPRA; LUISI, 2014, p. 438).

O que leva sistemas vivos e comunidades a continuarem vivos ao longo do tempo diz respeito a dois princípios da ecologia: a flexibilidade e a diversidade. Eles permitem a sobrevivência do ecossistema frente às perturbações, adaptando-se às condições de mudança (CAPRA; LUISI, 2014, p. 438).

Segundo os autores,

[...] precisamos ensinar aos nossos filhos, nossos alunos e nossos líderes empresários e políticos fatos fundamentais de vida – por exemplo, o de que o resíduo de uma espécie é alimento de outra espécie; o de que a matéria circula continuamente ao longo da teia da vida; o de que a diversidade assegura a flexibilidade; o de que a vida desde o seu início, há 3 bilhões de anos não toma conta do planeta pelo combate, mas pelo trabalho em rede (CAPRA; LUISI, 2014, p. 440).

Em “Conexões Ocultas”, Capra (2002) apresenta as dimensões biológicas, cognitivas e sociais da vida, onde todas elas estão interligadas por redes complexas.

Esta realidade se expressa na filosofia Hellingeriana em três princípios ou leis fundamentais para a vida: a) a ordem ou hierarquia – ensina que não podemos alterar o passado e que precisamos respeitar todas as formas de vida que vieram antes de nós; b) pertencimento – explica que muitas vezes seguimos padrões errôneos de nossos antepassados pela falsa ideia de que, assim, iremos ter mais chances de sobrevivência; c) equilíbrio entre o dar e o receber – fundamental entre todas as relações humanas e não humanas.

Se compararmos as leis da Vida de Hellinger com a metáfora de David Brower, perceberemos que chegamos muito depois de todas as espécies que compõem a biosfera.

O homem coloca-se maior e mais importante que todas elas, destruindo-as e infringindo, portanto, o princípio da ordem.

Esta postura de se colocar acima das outras formas de vida é o que está prejudicando o equilíbrio do planeta, o que favorece o desenvolvimento de diferentes doenças e desastres nos dias atuais, assim como acentua o distanciamento do homem com a sua própria natureza.

O pensamento sistêmico, é, portanto, um pensamento em uma rede/ teia conectada. É um olhar amplificado em largura, altura, profundidade e, mais um vetor, que é o espaço-tempo (movimento). Mas, o pensamento sistêmico, também, é multidimensional e transgeracional, pois através das constelações, conseguimos alterar o nosso entendimento sobre determinada questão e alterá-lo em nossa linha de tempo interno. Essa tomada de consciência, não nos permitirá mais a ação desconectada, egóica, desumanizada e impensada que temos adotado conosco nos dias atuais, com nossas famílias, com os nossos pacientes e tutores/ clientes, com as nossas relações interpessoais, com o nosso trabalho, com nossa relação com a natureza e a vida. Os níveis conscienciais planetário, têm permitido que a ciência e a tecnologia avancem num curto período de tempo, sem espaços. (SOARES, 2020, p. 55-56).

Neste contexto, o conceito de saúde abordado pela Organização Mundial da Saúde (OMS), em que saúde “é o estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença” (SAÚDE BRASIL, 2020), elucida a importância de um convívio harmônico com o meio em que vivemos. O bem-estar físico está diretamente associado aos recursos naturais, tais como a água, o ar, a terra que fornece o alimento. O uso inadequado dos recursos naturais, além de prejudicar o lar que acolhe e sustenta a vida humana, também revela o distanciamento do homem dos movimentos da natureza.

O RESGATE HUMANO: PRÁTICAS DE MEDITAÇÃO, MANTRAS E REIKI COMO ALIADAS

“À medida que ampliamos nossa capacidade de beber na fonte de águas puras que há no nosso interior, começamos a ver o mundo externo de forma diferente.” (AVELINE, 1999).

A Terra é um ser vivo e está em constante transformação, assim como os seus habitantes. O sopro e a energia que mantêm e sustentam a vida são algo em comum entre todos os seres vivos (CAPRA; LUISI, 2019). O homem tem um corpo físico assim como o lar que o acolhe, e ambos são sustentados por uma mesma energia, que possibilita a vida.

Os hindus nominam esta energia de Prana, os chineses a conhecem por Qi e esta energia deve ser cuidada e preservada. Assim como no planeta, nada no corpo humano tem existência independente (CAPRA; LUISI, 2019). Considera-se o corpo humano como um microuniverso reflexo do macrouniverso, que é a Terra. O homem e sua casa comum

são feitos dos mesmos elementos e há uma relação de unidade em que o equilíbrio é regido pelo fluxo natural entre os movimentos da natureza e onde é impossível dissociar a saúde do humano à saúde do planeta.

Diferentes tradições há muito compreendem o corpo humano como um conjunto. O corpo que hoje está cada vez mais sendo visto como uma unidade bio-psico-energética que se relaciona com o meio, já era assim compreendido por antigos sábios e mestres orientais. E tal visão de mundo conduzia também à convivência do homem com o meio natural, com os elementos e ritmos da natureza (COSTA, 2017).

O fluxo de energia é um condutor de vida. O adoecimento sinaliza que algo não está funcionando harmonicamente e aí reside uma oportunidade de transformação. Provavelmente, os sinais não foram vistos e a doença possibilita uma revisão na forma de ser e estar no mundo. O aparecimento de doenças que comprometem o corpo e a mente, reverbera nas doenças do planeta. A Terra em que moramos não adocece só: seus habitantes, suas escolhas e comportamentos são quem facilitam o seu adoecimento (COSTA, 2017).

A busca humana por bem-estar físico, emocional e mental é antiga e por muito tempo o homem tendeu a buscar as respostas e soluções para sua felicidade, saúde, realização no ambiente externo, fora de si. Contudo, cada vez mais fica evidente que o resgate do humano passa pelo desenvolvimento da espiritualidade, que estimula o crescimento interior das pessoas, e conseqüentemente, contribui para uma maior consciência da relação consigo e com os recursos do planeta (CAPRA; LUISI, 2019).

Para o ser humano, o corpo é o canal pelo qual ele sente a vida e a espiritualidade não é uma experiência que acontece fora da dimensão corporal, mas sim, uma experiência vivida e percebida fisicamente, em momentos de vitalidade intensa, de presença (CAPRA; LUISI, 2019). A integração com a totalidade, a consciência de unidade, confere a experiência de realização, de bem-estar. E considera-se que o indivíduo está saudável quando ele se sente bem mental, emocional e fisicamente (LENZI, 2017).

Quatro dimensões principais integram a vida de todo ser humano: a biológica, cognitiva, social e ecológica (CAPRA; LUISI, 2019), e a relação do indivíduo com cada uma destas dimensões influencia em sua experiência de saúde, tendo em vista que a saúde humana realiza-se na relação harmoniosa entre o homem e seu meio ambiente natural e social (LENZI, 2017). Para os hindus, por exemplo, o corpo humano é constituído por centros de energia denominados chakras, que são responsáveis por nosso equilíbrio. Sete principais centros energéticos irradiam energia por todo o corpo, comunicando-se com glândulas endócrinas, hormônios, nervos, órgãos, plexos (SPEZZIA; SPEZZIA, 2021).

Neste contexto, a doença pode ser compreendida como um desequilíbrio entre estes centros energéticos e atua como um alerta ao corpo, pois os desequilíbrios são

janelas de resgate para o reestabelecimento da harmonia e constituem uma oportunidade de reencontro com seu próprio fluxo natural e o do planeta. Os ritmos de vida da sociedade moderna têm refletido corpos cansados, sem vitalidade, por vezes sedentários, alimentados com nutrientes de baixa qualidade, corpos em que a mente não desacelera e que há predominância do excesso de pensamentos.

A suscetibilidade ao adoecimento é resultado de um conjunto de fatores. Na concepção da medicina tradicional chinesa, a teoria dos fatores patogênicos (aqueles que ocasionam o adoecimento) apresenta duas grandes causas – internas e externas – para o desequilíbrio. As causas internas podem ser advindas da alimentação e das emoções, e as externas estão relacionadas com fatores ambientais, como o clima por exemplo (PEREZ, 2010).

Para a Medicina Tradicional Chinesa (MTC), a saúde está atrelada à sincronia com os movimentos da natureza, como, por exemplo, viver adaptado e em concordância com as estações do ano. A humanidade e o meio ambiente natural são integrantes da mesma unidade. E a separação entre o homem e o meio pode ser considerada uma das principais causas de doenças (MILLER, 2015). Estar distante de sua essência enfraquece e debilita a vitalidade.

Portanto, a conexão verdadeira com o seu interior e com os elementos naturais contribui para o resgate do humano, visto que ele se reaproxima de si mesmo. Para a MTC, os cinco elementos (Terra, Metal, Água, Madeira, Fogo) estão em constante interação, em ciclos de geração e dominância, proporcionando o desenvolvimento da vida. Cada um destes elementos se relaciona com um dos sentidos do corpo humano (água com a audição, terra com o paladar, metal com o olfato, madeira com a visão, fogo com a fala). Um dos caminhos para o resgate com a essência da natureza humana é a reaproximação com seus sentidos. Trazer a atenção para o corpo, a percepção dos aromas, dos sons, dos gostos e sensações táteis e a quietude dos excessos mentais.

O resgate da essência do humano encontra partida com o chamado à presença. A presença que aproxima o homem dos movimentos terrestres, que desperta a atenção para o corpo, suas verdadeiras necessidades e sua conexão com os sentidos; a presença que permite sentir os cheiros de si e do ambiente, que percebe o silêncio e os ruídos, que enxerga os detalhes e sente o toque.

Toda e qualquer terapia que proporciona um momento de entrega e que estimula que a vida seja vivida e sentida intensamente no agora é um canal entre o homem, o Todo e sua espiritualidade. É no agora que a experiência espiritual acontece, e que a percepção da unidade com o planeta e com o universo é sentida. É no desacelerar dos pensamentos e na vazão para o contato com os sentidos que o ser sente sua própria natureza, e que ele se apropria da conexão com a natureza da qual ele faz parte e que nele pulsa.

Muitas práticas naturais curativas utilizam-se dos próprios elementos da natureza (plantas, barro, gemas, cores, água, fogo) para estimular a regeneração do corpo com o objetivo de estimular o poder de autorreparação do organismo para que ele se reconecte com o fluxo natural de seus próprios movimentos internos. Todo o funcionamento do organismo busca a evolução. A energia sustentadora da vida, os elementos da natureza e a natureza do próprio corpo, em essência, buscam a evolução.

A ausência de recursos não constitui motivo para o distanciamento de si. Algumas práticas de cura que demandam de poucos recursos, como a meditação, os mantras e o Reiki, possibilitam a amplitude da consciência humana e de sua relação com o meio do qual faz parte e constitui um verdadeiro estímulo ao resgate para o contato consigo.

Tais práticas, ao incentivar o maior contato do indivíduo consigo mesmo, o incentivam a conduzir conscientemente sua própria vida. Conforme o olhar sobre o que é rotineiro é ampliado e valorizado, o que antes pudera ser considerado mundano e de pouco valor, pode ganhar uma conotação de sagrado. E esta valorização de si e das pequenas coisas de seu dia contribuem para a valorização da vida e do mundo.

Neste contexto, uma das formas de fortalecer o resgate do homem e de sua saúde é através das Práticas Integrativas e Complementares (PICS). Dependendo de como elas são aplicadas e incorporadas na rotina no indivíduo, elas incentivam e ancoram a ressignificação de vivências que podem instigar no homem novas reflexões sobre sua forma de ‘Ser’ no mundo.

As práticas integrativas são excelentes aliadas para os cuidados de mente e corpo, assim como auxiliam na promoção de autonomia e independência do sujeito através de intervenções não farmacológicas (SILVA et al., 2021). Tanto a singularidade do sujeito e a subjetividade de suas experiências e sensações são acolhidas e valorizadas, e um dos objetivos centrais está no desenvolvimento do potencial humano, em seu autoconhecimento e fortalecimento para vivenciar as transformações e autotransformações que o estar vivo demanda (SPEZZIA; SPEZZIA, 2021).

As três práticas abordadas neste capítulo apontam para a integração do ser humano, unindo corpo e espírito. Além de proporcionarem melhora da qualidade de vida e bem-estar, elas relacionam-se com um contato cada vez mais presente do homem com a busca pelo sentido da vida, superando a separação entre o corpo e suas “partes” e abrangendo o ser humano de modo multidimensional, para além do aspecto biológico.

Meditação

A prática de meditação é ampla, tendo origem nas tradições orientais, cerca de 1500 a.C. Ela revela-se como o treino de focalização da atenção e da mente através de algumas práticas para proporcionar a integração entre mente e corpo (MEDEIROS, 2017). Com a constância da prática, treinando a ação consciente e unidirecional da mente, desenvolve-

se uma visão sobre o corpo e o ambiente com menos interferências de pensamentos intrusivos e involuntários e de fatores externos (MOREIRA et al., 2021).

O efeito de relaxamento da meditação é sentido pela mente e por todo o corpo. Esta prática, que tem sido cada vez mais estudada e comprovada, contribui para a manutenção da saúde estimulando o equilíbrio físico e também emocional, o que por conseguinte reverbera nos relacionamentos interpessoais.

A relação da meditação com o desenvolvimento espiritual é mais explorada no Oriente, enquanto que no Ocidente se explora mais a procura pelos efeitos terapêuticos que a mesma proporciona. Algumas pesquisas apontam para benefícios como maior tolerância à dor, redução de sintomas ansiosos e depressivos, diminuição do consumo de medicamentos analgésicos e ansiolíticos, regulação do sistema imunológico e neuroendócrino, maior motivação no dia a dia e na prática de hábitos saudáveis, como atividade física, qualificação das relações interpessoais, aumento da vitalidade e satisfação com a vida (COSTA, 2017; SILVA et al., 2021).

Mantras

Originalmente em sânscrito, os mantras podem ser definidos por uma palavra ou sílaba que são cantados ou recitados de forma cíclica. Compilados e/ou registrados por antigos sábios, eles devem seguir sendo utilizados conforme foram tradicionalmente repassados, de mestre para mestre. Há uma combinação de elementos que potencializam sua utilização, como os ritmos, as palavras, a intenção e o pensamento, o que se considera que pode proporcionar a conexão com o divino (COSTA, 2017). Sua prática incentiva o estabelecimento de uma relação harmônica entre o interior e o exterior, e a repetição contribui para a ativação de aspectos internos que proporcionam a sensação de autorrealização (COSTA, 2017).

Em sua pesquisa, Costa (2017) faz uma relação dos efeitos constatados com a prática de mantras com a pesquisa realizada por Masaru Emoto em 2004. O corpo humano é formado por 90% por água e Emoto defendeu que a emissão de energias positivas e negativas originam diferentes estados físicos. Costa chama atenção para a possibilidade de que o som dos mantras produz vibrações nas moléculas de água do organismo humano.

Reiki

A prática de Reiki, também originária do Oriente, mais especificamente da cultura japonesa, é conhecida pela promoção de inúmeros benefícios, como: diminuição de ansiedade, estresse e sintomas depressivos; alívio de dores; melhora da qualidade do sono; maior comprometimento com processos terapêuticos; e melhor enfrentamento de processos de adoecimentos (AMARELLO et al., 2021).

A palavra Reiki quer dizer energia vital universal: *Rei* significa Universal e *Ki*, energia

vital (SPEZZIA; SPEZZIA, 2018). Seu objetivo é potencializar a energia vital e estimular os mecanismos naturais do corpo para promoção, recuperação ou manutenção de saúde. A aplicação é feita através da canalização de energia vital transmitida pela imposição de mãos, direcionada principalmente aos centros energéticos do corpo, denominados chakras (AMARELLO et al., 2021).

Com a crise global que estamos vivenciando e sabendo que o ser humano ainda busca sua realização no externo, acredita-se que as práticas integrativas e completares de saúde podem ser um veículo de auxílio para que o humano consiga sair do caos trazido pelo progresso a qualquer custo, pelo desenvolvimento baseado apenas no pilar econômico e na cresça de uma ciência e pensamento cartesianos.

Por esta razão, acredita-se que exista um alinhamento entre práticas milenares e o pensamento sistêmico da vida e que tais práticas contribuem para o resgate humano no planeta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“[...] procuro despir-me do que aprendi. Procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram, e raspar a tinta com que me pintaram os sentidos, desencaixotar as minhas emoções verdadeiras, desembrulhar-me e ser eu [...]. É preciso esquecer a fim de lembrar, é preciso desaprender a fim de aprender de novo [...]”. (Fernando Pessoa).

“Se o Universo tem limites, deve existir um Deus”. (Stephen Hawking).

Refletir sobre a temática em questão nos faz abrir um conjunto de parênteses. Nossos voos remetem para um navegar que é ao mesmo tempo racional, emocional, sonhador, poético e utópico. Nesse sentido, nos afinamos com pensadores que pensam o Planeta e o ser humano em sua complexidade como um ser inacabado, em processo de evolução e que tem na sua imperfeição também sua oportunidade de ser mais humano em sua essência.

Com as referências teóricas e algumas convicções colocadas enquanto práticas de conexão com o divino e de cura, admitimos de maneira categórica que somos constituintes dos mesmos elementos da natureza, que pertencemos e vibramos a partir de uma energia maior que não só nos constitui, mas que nos inspira a respirar o sopro da vida no entendimento e da necessidade de um pacto entre nossa feição constituinte material e nossa feição mística-espiritual.

Nesse sentido, vale colocar que precisamos pensar nossa intervenção no Planeta que, através da nossa concepção de ciência e dos paradigmas trabalhados neste texto, refletem no comportamento do cosmo e nos mostram a grandeza de um todo maior onde Deus e o Universo são referências primeiras e que a essência do humano a ser resgatada

passa por um sentido de entendimento que não somos seres econômicos, mas sim seres ecológicos.

REFERÊNCIAS

AMARELLO, M. M.; CASTELLANOS, E. P.; SOUZA, K. M. J. de. Terapia Reiki no Sistema Único de Saúde: sentidos e experiências na atenção integral a saúde. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 74, n. 1, e201908162021. Doi: 10.1590/0034-7167-2019-0816.

AVELINE, C. C. **A vida secreta da natureza**. Blumenau, SC: FURB, 1999.

CAPRA, F. **Alfabetização ecológica**. A educação das crianças para um mundo sustentável. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAPRA, F.; LUISI, P. L. **A visão sistêmica da vida**. 3. ed., São Paulo: Cultrix 2019.

CAPRA, F.; LUISI, P. L. **A visão sistêmica da vida**: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sócias e econômicas. São Paulo: Cultrix, 2014.

COSTA, C. S. A. **Mantras**: sons, espiritualidade e qualidade de vida. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Música) – Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2017.

GEORGESCU-ROEGEN, N. **O decrescimento**: entropia, ecologia, economia. São Paulo: Senac, 2002.

JACQUARD, A. **Lições de ecologia humana**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

LÖWY, M. **Ecosocialismo**: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. Buenos aires: El Colectivo – Herramienta, 2011.

MEDEIROS, A. M. Práticas integrativas e complementares no SUS: os benefícios do Yoga e da Meditação para a saúde do corpo e da alma. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 2, p. 283-301, 2017.

MILLER, J. P. **O livro dos chakras, da energia e dos corpos sutis**. São Paulo: Pensamento. 2015.

MONTIBELLER FILHO, G. **O mito do desenvolvimento sustentável**. Florianópolis: Editora UFSC, 2004.

MOREIRA, M. M.; SOUZA, D. M. de; ALMEIDA, L. M. B.; BELCHIOR, L. D. Meditação como ferramenta de intervenção na qualidade de vida de pacientes com a doença de Parkinson. **Revista Inspirar Movimento e Saúde**, v. 21, n. 1, p. 1-9, 2021.

PÉREZ, A. C. N. **Acupuntura**: fundamentos de bioenergética. Validollide: Ediciones Cemetc, 2010.

SACHS, I. **Rumo à ecossocioeconomia**: teoria e prática do desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2007.

SACHS, W. **Dicionário do desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, 2000.

SAÚDE BRASIL. **O que significa ter saúde?**. 2020. Disponível em: <<https://saudebrasil.saude.gov.br/eu-quero-me-exercitar-mais/o-que-significa-ter-saude>>. Acesso em: 18 out 2021.

SILVA, R. C. de L. *et al.* O papel das práticas integrativas na saúde mental no contexto da pandemia do COVID-19. In: ONDAERA, A. K. *et al.* (orgs.). **COVID-19 sob o olhar das especialidades médicas**. Volta Redonda: Editora Pasteur, 2021. p. 147-157.

SOARES, C. A. **Tratado de medicina veterinária sistêmica**. Brasília: UniCEUB, 2020.

SPEZZIA, S.; SPEZZIA, S. O uso do Reiki na Assistência à Saúde e no Sistema Único de Saúde. **Revista de Saúde Pública do Paraná**, v. 1, n. 1, p. 108-115, 2018.

PLANTAS SAGRADAS DEL SISTEMA MÉDICO TRADICIONAL EN TIERRADENTRO, CAUCA, COLOMBIA

Data de aceite: 10/02/2022

Olga Lucia Sanabria Diago

Universidad del Cauca, Grupo Latinoamericano de Etnobotánicos (GELA)
Popayán – Cauca, Colombia

Victor Hugo Quinto Huetocue

Universidad del Cauca, Grupo Latinoamericano de Etnobotánicos (GELA)
Tierradentro – Cauca

El presente artículo se escribió para E-book basado en la experiencia e interacción de los últimos años de los autores, especialmente en el trabajo de campo realizado entre 2015 y 2019 en Tierradentro, Cauca, el segundo autor como Ecológico perteneciente a la comunidad indígena de la región.

RESUMEN: La etnobotánica de las plantas medicinales aborda las plantas espirituales, también denominadas mágico-religiosas, más allá del concepto de la enfermedad física. Esta investigación presenta las plantas de importancia espiritual que forman parte del sistema médico tradicional de las comunidades indígenas Nasa. Colombia cuenta con una diversidad cultural que comprende comunidades indígenas y campesinas donde las autoridades espirituales o médicos tradicionales de cada territorio, implementan y generan diferentes métodos de usos y manejos de plantas de importancia espiritual para la preservación y conservación de la biodiversidad

y de la cultura Nasa. El trabajo se realizó en el municipio de Inzá, Resguardo indígena de San Andrés de Pisimbalá, con zonas de vida como Subpáramo (3.000 m), Páramo propiamente dicho (3.600 m), Selva Andina (2800) y Selva Subandina (1.800 m). Se utilizaron métodos de investigación cualitativa, como la etnografía, fichas etnobotánicas, la observación participante en el territorio indígena, la descripción de las actividades culturales, las entrevistas libres con las autoridades espirituales, la participación directa en los diferentes rituales tradicionales de armonización, defensa y agradecimiento como el *seek'mbuy*, el *saakhellu* y el *chapux*. Durante los recorridos del territorio se registraron y colectaron 50 plantas consideradas espirituales por las autoridades tradicionales. Las plantas de importancia espiritual son llamadas por la comunidad indígena medicinales o de remedio: *yuu'xç*, siendo utilizadas para armonizar y curar las diferentes enfermedades naturales y culturales de los Nasa. Así también se utiliza para defender y proteger el territorio de problemáticas externas que pueden afectar el colectivo nasa; a su vez, las diferentes plantas medicinales se encuentran en los sitios sagrados de la comunidad siendo clasificadas por las diferentes energías o atributos culturales según las zonas de procedencia como lo frío o lo caliente del territorio.

PALABRAS-CLAVE: Enfermedades espirituales. Territorio. Rituales. Atributos culturales.

SACRED PLANTS OF THE TRADITIONAL MEDICAL SYSTEM IN TIERRADENTRO, CAUCA, COLOMBIA

ABSTRACT: The ethnobotany of medicinal plants addresses spiritual plants also called magical-religious, beyond the concept of physical disease. This research presents the plants of spiritual importance that are part of the traditional medical system of the indigenous Nasa communities. Colombia has a cultural diversity that includes indigenous and peasant communities where the spiritual or traditional medical authorities of each territory implement and generate different methods of use and management of plants of spiritual importance for the preservation and conservation of biodiversity and the Nasa culture. The work was carried out in the municipality of Inzá, San Andrés de Pisimbalá indigenous reservation, with life zones such as Subpáramo (3.000 m), Paramo proper (3.600 m), Andean Forest (2.800 m) and Sub-Andean Forest (1.800 m). Qualitative research methods were used, such as ethnography, founded theory and phenomenology, participant observation in the indigenous territory, description of cultural activities, free interviews with spiritual authorities, direct participation in different traditional rituals of harmonization, defense and gratitude, such as *seek'mbuy*, *saakhellu* and *chapux*. During the tours of the territory, 50 plants considered spiritual by the traditional authorities were registered and collected. Plants of spiritual importance are called by the indigenous community medicinal or remedial: *yuu'xç*, being used to harmonize and cure the different natural and cultural diseases of the Nasa. Thus it is also used to defend and protect the territory from external problems that can affect the Nasa collective; In turn, the different medicinal plants are found in the sacred sites of the community, being classified by the different energies or cultural attributes according to the areas of origin, such as how cold or hot the territory is.

KEYWORDS: Spiritual diseases. Territory. Rituals. Cultural attributes.

INTRODUCCIÓN

El sistema médico tradicional es un proceso de conocimiento cultural que se ha generado a través del tiempo y el espacio, donde la medicina tradicional se ha fortalecido en gran medida y ha sido prioritaria entre los demás sistemas de salud existentes en los territorios de la cultura de los indígenas Nasa del Cauca, Colombia. Las autoridades médicas tradicionales mantienen su eficiencia colectiva, contrarrestando enfermedades y problemáticas que surgen y afectan a la comunidad (QUINTO, 2017).

El incumplimiento de ciertas normas que integran los valores culturales de la cosmovisión Nasa pueden, en ciertos contextos, generar una enfermedad cultural. Este sistema ha sido desarrollado por las Autoridades Espirituales o médicos tradicionales que en *Nasa yuwe* se denominan *The' Walas*, quienes a través de su permanente investigación y constante interacción con el medio natural y espiritual, han logrado codificar e interpretar los mensajes que la madre naturaleza expresa para prevenir, decidir o mediar para sanar los pobladores de las diferentes enfermedades culturales y colectivas (PEÑA; SANABRIA,

2019).

Las plantas de la medicina tradicional constituyen el recurso terapéutico más importante en la atención, prevención y cura de las enfermedades culturales entre los indígenas Nasa de Tierradentro (QUINTO, 2017; NATES et al., 1996; HERNÁNDEZ; LÓPEZ, 1993; PEÑA; SANABRIA, 2019). Al realizar estudios etnobotánicos sobre la importancia de la medicina tradicional de esta cultura, se tuvieron como objetivos conocer el uso y manejo de las plantas mágico-religiosas, también conocidas como plantas sagradas o de poder, que forman parte de la medicina tradicional Nasa, e identificar los principales métodos de conservación vegetal y de la naturaleza que utilizan las autoridades espirituales en este territorio ancestral (QUINTO, 2017; SANABRIA, 2001).

ESTUDIOS SOBRE PLANTAS MEDICINALES DEL SISTEMA MEDICO TRADICIONAL NASA

Para el Departamento del Cauca, Hernández y López (1993) en su trabajo “El *The’Wala* y sus plantas medicinales: etnobotánica de la medicina Páez en el Cabuyo, Tierradentro”, realizado en el Municipio de Belalcázar Páez, Cauca, analizaron los procesos que componen el sistema médico tradicional que se relaciona con el uso y manejo de plantas medicinales de gran importancia entre los sabedores de la comunidad e identifican los métodos de etnoclasificación de los mayores Nasa para categorizar las plantas mágico-religiosas, en función de sus energías, atributos culturales y ubicación o distribución en el territorio.

Quintero (1994) en su documento “El chamán Paéz”, aborda un análisis sobre la importancia de la medicina tradicional dada su eficiencia para contrarrestar enfermedades de la población, dando a conocer el gran significado que tienen los espacios sagrados entre los Nasa, y los procesos de manejo y utilización de plantas medicinales por los médicos tradicionales o *The’Wala*.

Nates *et al.* (1996) en el libro “Las plantas y el territorio: clasificaciones, usos y concepciones en los Andes Colombianos”, analizaron la relación del conocimiento tradicional y el uso de plantas medicinales constituyentes como recursos terapéuticos y fundamentales de la cultura nasa, indicando que gran parte del recurso vegetal curativo se encuentra a la disposición local y cuando lo requiere es accesible a los pobladores, quienes reconocen los lugares para colectarlos, además de los espacios cultivados de huertas o *Tules*; dado que la importancia terapéutica radica en la procedencia de la planta dado su espíritu o poder curativo. Indican que las plantas mágico-religiosas son utilizadas en todos los rituales de refrescamiento o armonización, en las curaciones y ofrendas a los espíritus sobrenaturales, siendo recursos terapéuticos fundamentales en Tierradentro (NATES et al., 1996). También se complementan con algunas partes de animales que se consideran

importantes para reforzar la energía espiritual necesaria para curar estas enfermedades.

Rappaport (2000), en su trabajo “La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los andes colombianos”, desarrollado en Tierradentro, en los municipios de Inzá y Belalcázar Cauca, abordó la geografía sagrada, compuesta por pequeños resguardos delimitados por las altas montañas consideradas como de los antepasados, relevando la distintiva visión histórica de estos relatos, representados en cada sitio sagrado, y estableciendo una conexión de los pueblos indígenas Nasa con estos sitios estratégicos para sus defensas espirituales.

Puerta (2001) en su libro “Tierradentro Territorio Mágico”, aborda el estudio de la cultura Nasa y sus componentes cosmológicos, los cuales se integran a una gran variedad de prácticas mágico-religiosas relacionadas con rituales u ofrendas como el pago o agradecimiento a los espíritus cósmicos de la Madre Tierra; así como al proceso organizativo, luchas y resistencias de las comunidades indígenas, resaltando las prácticas de uso y manejo de las plantas medicinales para curar y prevenir las enfermedades de los comuneros de esta región.

Sanabria (2006) en la publicación “Manejo de germoplasma nativo en agroecosistemas tradicionales de la región Andina de Tierradentro, Cauca, Colombia, Suramérica”, aborda los calendarios complementarios al cultivo tradicional del maíz, para la utilización y el manejo de plantas medicinales o mágico-religiosas, indicando las temporadas de mayor frecuencia de uso, con el fin de generar estabilidad, equilibrio y persistencia entre los componentes cosmogónicos del pueblo Nasa en Tierradentro.

Pino (2008) en su libro “Plantas usadas con fines mágico-religiosos en el Pacífico Colombiano Norte”, documenta las actividades cotidianas de comunidades afrodescendientes del Chocó y explica el procedimiento para realizar rituales o ceremonias mágico-religiosas, alabanzas, ritos y curación de enfermedades, afirmando que esta alternativa ha sido uno de los principales métodos utilizados para contrarrestar sus enfermedades.

Reyes *et al.* (2009) en “Diálogo de saberes: plantas medicinales, salud y cosmovisiones”, hacen un análisis del manejo y uso de plantas medicinales, teniendo en cuenta las propiedades y principios activos de las plantas que podrían generar la producción de medicamentos para tratar enfermedades.

Bernal, García y Quevedo (2011) en su publicación “Pautas para el conocimiento, conservación y uso sostenible de las plantas medicinales nativas en Colombia”, resaltan el uso y manejo de la flora medicinal mediante la promoción del conocimiento tradicional en las comunidades indígenas, considerando que son quienes hacen uso sostenible de la biodiversidad, manteniendo un equilibrio para generar buena disponibilidad de recursos medicinales y así contribuir con salud comunitaria.

Sanabria (2013) en su libro “Valoración del conocimiento, uso, manejo y prácticas

de conservación de la diversidad de recursos forestales no maderables en diferentes ambientes socioculturales de la región del pacífico colombiano”, compila para la región del pacífico colombiano varios enfoques sobre los conocimientos tradicionales que se relacionan principalmente con el territorio, a su vez que se interrelacionan con plantas de alto valor medicinal en territorios sagrados de la Selva de esta rica zona biogeográfica, manejando cultivos tradicionales con fines de conservar y proteger las especies forestales no maderables en esta región de comunidades indígenas y afrodescendientes.

Sanabria y Argueta (2015) en su artículo “Cosmovisiones y naturalezas en tres culturas diferentes del suroccidente colombiano”, analizan la conservación del conocimiento tradicional asociado a la diversidad biológica de los territorios ancestrales, sus interrelaciones con el medio y sus procesos de defensa y protección de los ecosistemas naturales, en los componentes estructurales de la visión médica tradicional como son los espíritus y sitios sagrados en sistemas del medio espiritual. De acuerdo con estos autores, las plantas mágico-religiosas son elementos de la medicina tradicional de alto poder espiritual, que solo pueden ser manejadas por las autoridades espirituales. La conexión permanente Nasa-Universo, la realizan las plantas como ejes integradores, las cuales pasan al plano sagrado y constituyen un sacramento en los rituales que reafirman la identidad nasa tanto a nivel individual como del colectivo.

Duarte y Parra (2015) en su documento “Plantas de páramo y sus usos para el buen vivir: páramos de Guerrero y Rabanal”, presentan un trabajo taxonómico por estratos y distribución altitudinal de las plantas medicinales y herbáceas del páramo de Guerrero en el Departamento de Cundinamarca, Colombia, y resaltan sus principales características ecológicas.

Peña y Sanabria (2019) abordan los pasos culturales de formación y reconocimiento de llegar a ser médico tradicional Nasa desde los contextos socioculturales y políticos, así como la problemática actual para su continuidad y entretrejo con la vida cultural. De acuerdo con estos autores, las plantas sagradas son también plantas rectoras cuyas enseñanzas forman parte del proceso cultural de posicionar, fortalecer y mantener el equilibrio de los conocimientos tradicionales que dan vida al equilibrio, meditación y concentración del Médico Tradicional.

METODOLOGÍA

Área de estudio

El resguardo de San Andrés de Pisimbalá está ubicado en el municipio de Inzá al oriente del departamento del Cauca, suroccidente de Colombia, con una temperatura que oscila de los 22°C a los 26°C, con unas alturas de aproximadas de 1.200 m.s.n.m. hasta 2.500 m.s.n.m., con Zonas de Vida o de vegetación tales como Bosque pluvial montano,

Selva andina, Subpáramo, Páramo propiamente dicho y Superpáramo, que se encuentran por encima de los 3.000 m.s.n.m. Está localizado en la vertiente oriental de la Cordillera Central, y pertenece a la hoya hidrográfica del río Magdalena (Figura 1). Su topografía es montañosa, muy quebrada, con cimas escarpadas y profundos cañones que forman un paisaje con lomeríos, vegas, mesetas (SANABRIA, 2001).

De asentamiento prehispánico, la región de Tierradentro es una región biocultural, conformada por la reserva Parque Arqueológico Nacional de Tierradentro, declarada como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1995, debido a su gran riqueza cultural (SANABRIA, 2001).

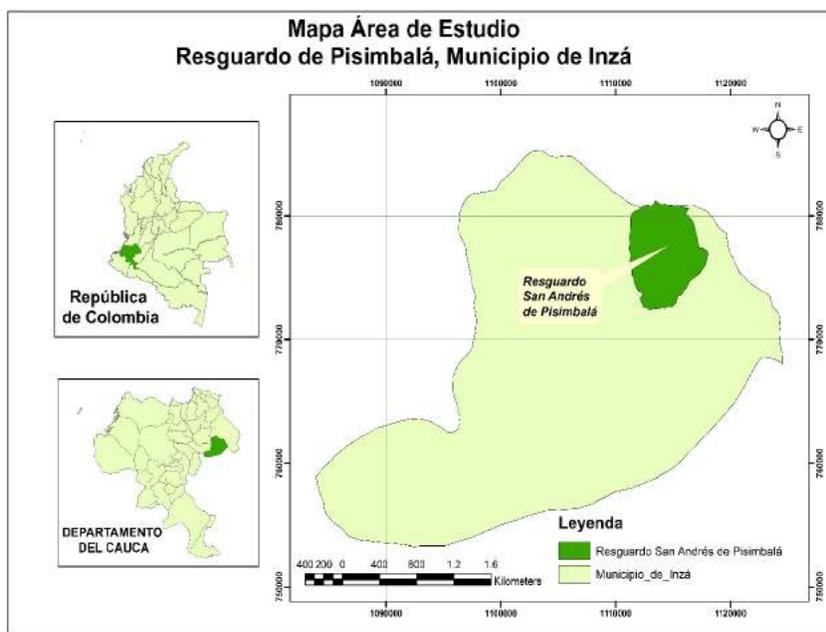


Figura 1. Mapa del Resguardo de San Andrés de Pisimbalá, Municipio de Inzá, Cauca, Colombia.

Fuente: Quinto Huetocué, V. H. y Chacón Paja Julieth (2016).

Métodos empleados

La interdisciplina etnobotánica estudia las interrelaciones que se establecen entre los pueblos y las plantas, a través del tiempo y en diferentes ambientes, diferenciando el medio (condiciones ecológicas), la cultura y los elementos productivos que están en constantes modificaciones en un espacio y tiempo (HERNÁNDEZ-X, 1973).

Bajo los métodos etnobotánicos y utilizando las fichas etnobotánicas (SANABRIA;

HERNÁNDEZ, 2002) se realizaron las siguientes actividades metodológicas, siguiendo el Código de Ética (ARGUETA et al., 2018):

Salidas de campo y recorridos para registrar y coleccionar plantas mágico-religiosas

Para realizar recolección de plantas mágico-religiosas utilizadas por las Autoridades Espirituales del Resguardo de San Andrés de Pisimbalá, se establecieron recorridos en tres puntos estratégicos del resguardo como son: partes baja, media y alta, incluyendo prioritariamente las viviendas de los mayores sabedores del resguardo (Figura 2). Igualmente se aprovecharon los recorridos realizados por los comuneros hacia los páramos, los cuales fueron apoyados y coordinados principalmente por la Institución Pública de Salud (IPS) de la Asociación de Cabildos Juan Tama, empresa de carácter indígena.



Figura 2. Recolección de plantas mágico-religiosas y diálogo de saberes con autoridades espirituales.

Fuente: Quinto Huetocué, V. H. Trabajo de campo, 2016.

Las zonas de recorridos, además del resguardo de San Andrés de Pisimbalá, incluyeron el páramo de Guanacas en límites con el municipio de Totoró. Para estas actividades, se contó con la participación de 23 personas de la comunidad, entre ellos 17 Autoridades Espirituales conocedores y manejadores de plantas mágico-religiosas con fines medicinales, mujeres y niños, cuya integración tiene gran importancia dada su vinculación a los procesos de aprendizaje del conocimiento tradicional y apoyo a las Autoridades Espirituales. Se recorrió también el páramo de Pizno en el municipio de Belalcázar, resguardo indígena de Mosoco.

Cabe resaltar que algunos de los médicos tradicionales adquirieron su conocimiento

a través de un constante acompañamiento en los trabajos medicinales, recorridos por sitios sagrados, observando, conociendo y finalmente manipulando estas plantas medicinales que se encuentran en estos ecosistemas culturales de la región. Varios recorridos se realizaron principalmente en las veredas de la Meseta, Mesón, Picacho y de Potrerito; el médico tradicional Victoriano Quinto acompañó el recorrido para coleccionar plantas medicinales con flores, frutos y semillas.

Manejo, etnoclasificación y uso ritual de plantas mágico-religiosas por Autoridades Espirituales del Resguardo de San Andrés

Para realizar la etnoclasificación de las plantas mágico-religiosas colectadas que utilizan las autoridades espirituales del resguardo, se aprovecharon todos los encuentros, caminatas y participaciones directas en rituales realizados durante el año 2016. En estos diálogos se reconocieron las características principales de las plantas, su utilidad y distribución ecológica según el conocimiento tradicional. Vale la pena aclarar que no a cualquier persona se le permite coleccionar plantas consideradas sagradas del páramo, solamente lo puede hacer el médico tradicional o sabedor mayor, quien tiene la capacidad de canalizar las energías a través de los espíritus dueños de estas plantas, para curar, proteger o armonizar los espacios donde permanecen los Nasas. Cada vez que se visita el páramo y se van a recolectar estas plantas, se deben hacer rituales para abrir camino o pedir permiso a los espíritus de estos espacios y que así permitan ubicar los sitios para coleccionar los vegetales en las cantidades necesarias.

Trabajo de Herbario para identificación de muestras vegetales

La recolección de las muestras botánicas se realizó con los protocolos establecidos por los herbarios y que están relacionados con la obtención de buen material para la herborización y colección en el Herbario Álvaro Fernández Pérez de la Fundación Universitaria de Popayán (AFP). Se tuvieron en cuenta estudios de Alvares *et al.* (2004) y Duarte y Parra (2015) donde contribuyen a implementar buenas técnicas sobre recolección del material.

Registro de prácticas de conservación de plantas mágico-religiosas por las autoridades espirituales del Resguardo Indígena de San Andrés

Para lograr identificar las prácticas de conservación que las autoridades indígenas implementan en el manejo de sus recursos vegetales se plantearon las siguientes actividades:

A) Documentación del proceso de adaptación de plantas mágico-religiosas. Se registraron las colectas botánicas realizadas en las viviendas de los médicos tradicionales,

se grabaron los conversatorios y se desarrolló un ejercicio de encuesta realizada a las familias del resguardo, las cuales en su mayoría siembran algunas plantas medicinales en su hogar.

B) Registro del manejo de prácticas culturales asociadas a las plantas medicinales. Estos aspectos también se indagaron al realizar las encuestas y los diálogos con los médicos tradicionales, de igual manera en los trabajos comunitarios y mingas familiares o comunitarias, observando huertas o *tules* que tienen las familias en sus viviendas. Principalmente el huerto doméstico o *tul* de los médicos tradicionales.

C) Diálogos de saberes con autoridades espirituales del resguardo para conocer el uso y manejo de las plantas mágico-religiosas en la medicina tradicional. El propósito del diálogo de saberes es conocer el ejercicio que realizan las autoridades espirituales con respecto al uso y manejo de plantas mágico-religiosas; material importante y de uso permanente en el sistema médico tradicional. Se tienen en cuenta las actividades culturales para prevenir diferentes falencias o problemáticas que se pueden presentar en el proceso de integración y utilización de las plantas medicinales en los huertos o *tules* o espacios de siembra, manejo o conservación de las plantas.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Manejo de plantas mágico-religiosas por los médicos tradicionales del Resguardo de San Andrés de Pisimbalá

El manejo del material medicinal colectado por las autoridades espirituales hace referencia a la metodología que se utiliza desde el momento de la colecta hasta la utilización, en diferentes procesamientos de secado y tostado de las hojas (QUINTERO, 1994). La metodología que utilizan los *The' Wala* para colectar, deshidratar y almacenar es la siguiente:

Recolección comunitaria de material medicinal

Se realizaron jornadas o recorridos programados por las autoridades tradicionales o la institución de salud IPS de la asociación indígena de cabildos Juan Tama, en cabeza del coordinador de Autoridades Espirituales a nivel municipal; para dirigirse a sitios sagrados o de importancia cultural con el fin de concentrar energías a través de su reivindicación con los espíritus dueños de estos lugares sagrados, y de la misma manera para colectar plantas mágico-religiosas con fines terapéuticos para su población. Se realizan rituales de armonización para abrir camino pidiendo permiso a los espíritus de estos sitios un día antes, y permiten un fácil ingreso a los sitios sagrados o de poder y de la misma manera, se puedan observar las plantas que se van a colectar, especialmente aquellas que se considera, se esconden o desaparecen al presenciar energías negativas. Para la

recolección de plantas es importante tener en cuenta el ciclo lunar, se recomienda en luna menguante, por las energías espirituales que presenta la planta.

Formas tradicionales de recolección de plantas

Las recomendaciones que hacen las autoridades indígenas tradicionales de San Andrés de Pisimbalá a los médicos tradicionales y personas de salud o educación interesadas en realizar actividades de recolección de plantas son: no arrasar con la totalidad de la planta; colectar únicamente lo que considera que va a utilizar; para las plantas que son escasas se debe colectar un poco menos y tratar de dejar semillas para que se regenere en un tiempo determinado y, por ende, no alterar estos ecosistemas por la excesiva extracción de material biológico por personas que no conozcan de medicina o sean ajenos a la cultura. Las autoridades espirituales recomiendan colectar en luna menguante porque representa mejores energías espirituales y también para evitar que las plantas se apolillen.

Picado y maceramiento de plantas sagradas

Después de secar las plantas, el *The' Wala* se encarga de separar unas de otras de acuerdo a la etnoclasificación por niveles de energía, seguidamente se mezclan, se pican y se maceran, dejando cada material por separado, según su utilidad. Se considera que estas plantas se pueden mezclar con las de clima caliente y clima medio con el fin de reforzar sus niveles de energía, esto teniendo en cuenta su compatibilidad de una planta con la otra (Figura 3). Finalmente se almacena este material en zonas donde no presente humedad, como soberados o tumbados de techos para evitar hongos que degraden el material a utilizar en los rituales de limpieza, rituales de armonización, rituales de protección y rituales de agradecimiento, bajo procedimientos para realizar rituales de gran importancia cultural.

Clasificación cultural de plantas sagradas por el Sistema Médico Tradicional

La clasificación hace referencia a la nomenclatura cultural, medicinal y espiritual que los sabedores mayores han elaborado para clasificar e identificar los recursos vegetales e incluso animales integrados en sus ecosistemas donde se desarrolla la cultura, esto teniendo en cuenta características específicas que cada organismo biológico presenta; en el caso de las plantas sagradas se clasifican por su distribución geográfica, el tipo de energía que presenten y su compatibilidad con otras así como el uso ritual. Esto tiene que ver con el potencial que cada planta presenta en cuanto a la satisfacción de las necesidades medicinales de la colectividad que es vislumbrada por el médico tradicional, también considerado autoridad espiritual.



Figura 3. Plantas mágico-religiosas utilizadas por los *The'Walas* de San Andrés de Pisimbalá.

Foto: Quinto Huetocué, V. H. Trabajo de campo, 2016.

Esto hace relación a la importancia de conservar el conocimiento tradicional de los mayores o sabedores para hacer un buen uso y manejo de los recursos naturales desde la consideración tanto ecológica como cultural. Para realizar la clasificación cultural y el uso de las plantas que se colectaron en todo el resguardo indígena, se ha registrado datos en los conversatorios y caminatas que se realizaron a los páramos, trabajos de medicina tradicional que se realizan en la comunidad, rituales Mayores como Ritual Mayor *Saakhelu*, Ritual del *çxaputz*, Ritual del *Seec Mbuy*, apagado del fogón entre otros, donde generalmente se usan todo tipo de plantas mágico-religiosas de acuerdo al trabajo medicinal que se esté realizando; de igual manera indague a un mayor conocedor y con bastante experiencia en este tema, la cual cuenta con más de 38 años de experiencia en ejercicio del Sistema Médico Tradicional a nivel local, regional y departamental.

El uso de plantas medicinales se determina de acuerdo al tipo de trabajo medicinal que se vaya a realizar o que enfermedades culturales específicas van a tratar. Es importante aclarar que las energías que presenta cada planta medicinal no depende de su procedencia como se explicó anteriormente en la etnoclasificación que el *The' Wala* les da, la cual muchos confunden entre plantas medicinales frías y calientes; no importa si una planta medicinal su rango de distribución se determina solo para climas cálidos como es el caso de algunas plantas de familia Piperaceae, Crassulaceae y Asteraceae, si el medico tradicional en su investigación y utilización clasifica una planta fresca o fría es porque su utilidad es para armonizar o refrescar tanto los sitios sagrados como los hogares, la organización, el territorio e incluso para tratar enfermedades de bajo nivel de amenaza, para ser específicos en este tema de la clasificación cultural de plantas mágico-religiosas se explicará más a fondo el significado y comparación de plantas de acuerdo a las categorías que le dan las autoridades espirituales.

Entre la gran diversidad de plantas medicinales existentes en esta región de Tierradentro, se encuentran aquellas que utilizan personas que no son médicos tradicionales, bien sea para preparar calmantes o pequeños remedios caseros, también existen plantas medicinales que utilizan las parteras para atender los nacimientos de los bebés, las que utiliza el sobandero y como prioridad las plantas sagradas o mágico-religiosas que utilizan las autoridades espirituales que son las que le prestaremos mayor atención en esta investigación.

La importancia de la etnoclasificación de plantas consideradas sagradas por las autoridades espirituales ha permitido evitar falencias al realizar los trabajos medicinales en la población, porque de acuerdo a sus energías al igual que la compatibilidad, se reflejara en la forma de preparación, consumo, dosis y plantas complementarias que actúan sobre el comportamiento y forma de reaccionar del paciente cuando son mezcladas o combinadas entre sí; al igual que como sucede con el humor o energía que cada persona presenta, es como si al juntar una persona con otra existieran diferencias y van a responder de una manera agresiva entre sí, provocándose daños e incluso perjudicando a otras personas a su alrededor. Por esta razón es que cuando se mezclan plantas medicinales que no han sido analizadas detenidamente en su compatibilidad por el sabedor o médico tradicional, se considera que estas plantas reaccionan mal provocando afectaciones graves en el paciente que se está tratando y se considera que en ocasiones puede provocar incluso hasta la muerte.

Existen tres maneras generales de clasificación cultural de las plantas sagradas que las autoridades espirituales realizan dado por: distribución espacial, nivel de energía y/o compatibilidad y uso sagrado.

Clasificación por uso

Para esta clasificación se tiene en cuenta el llamado nivel de energía y compatibilidad. Dentro de esta clasificación que le han dado los mayores a las plantas mágico-religiosas que utilizan en los ritos, no incide la ubicación espacial o distribución geográfica ni las características del clima o la vegetación asociada al hábitat donde se encuentre la planta, pues algunas plantas de los páramos se clasifican como calientes porque presentan niveles de energías consideradas altas, esto también sucede con algunas plantas de la parte caliente y puede suceder todo lo contrario en la etnoclasificación del Sistema Médico Tradicional.

Hernández y López (1993) indican dentro del manejo dado a las plantas medicinales por parte de la cultura médica Páez, estas no son concebidas como individuos aislados de su contexto socio-geográfico, con unos principios activos específicos, sino que se conciben como elementos integrales poseedores de ciertas fuerzas, energías, las cuales

son canalizadas y manejadas por los *The' Walas* de acuerdo a la enfermedad que esté tratando.

Plantas frías para armonizar

Las plantas frías son aquellas que presentan energías bajas y se usan específicamente para trabajos medicinales de carácter armónico, principalmente en aquellos rituales de agradecimiento a la madre tierra *U'ma Kiwe* y sus componentes espirituales que giran alrededor del espacio nasa según la cosmovisión. Estas plantas contribuyen a la medicación espiritual que realizan los Sabedores Mayores para mantener la armonía, el equilibrio y la estabilidad de nuestra cultura (Ver Tabla 1).

Estas plantas mágico-religiosas o sagradas están destinadas principalmente para los rituales de agradecimiento y armonización como: Ritual Mayor *Saakhelu* o despertar de las Semillas, Ritual tradicional *Seek Mbuy*, la llegada del padre sol o año nuevo nasa, y Ritual de Armonización de bastones de mando de las autoridades tradicionales o el cabildo. Las principales plantas sagradas que se utilizan en la medicina tradicional se presentan en la Tabla 1.

Especie	Nombre común	Nombre Nasa	Tipo de energías
<i>Scutellaria racemosa</i>	Alegría	Yuçe	Bajas
<i>Scutellaria trianae</i>	Alegría-de-duende	Yuçe-C' -llumby	Bajas
<i>Agrostis perennans</i>	Paja-de-páramo	Yuçe-pa'	Bajas
<i>Peperomia reflexa</i>	Fresco-pequeño	Yuçe-lexc	Bajas
<i>Peperomia inaequalifolia</i>	Siempreviva-grande	Yuu'-wala	Bajas
<i>Peperomia rotundifolia</i> var.	Fresco-del-grande	Yuçe-wala	Bajas
<i>Peperomia</i> sp.	Siempreviva-de-paramo	Yuu'-wala	Bajas
<i>Echeveria elatior</i> c.f.	Verdolaga-de-la-grande		Bajas
<i>Artemisia absinthium</i>	Ajenjo		Bajas
<i>Hypericum junipericum</i>	Pinillo		Bajas
<i>Peperomia galioides</i> var. <i>aromatica</i>	Siempreviva-de-peña		Bajas
<i>Lycopodium clavatum</i>	Caminadera-de-páramo		Bajas
<i>Achyrocline satureioides</i>	Altamisa-de-loma		Bajas
<i>Sedum confusum</i>	Verdolaga-de-la-pequeña	Shulape	Bajas
<i>Sphagnum subsecundum</i>	Musgo o Fresco-de-páramo		Bajas

Tabla 1. Plantas sagradas o mágico-religiosas denominadas frías o de armonización de acuerdo a la etnoclasificación.

Plantas calientes que se utilizan para limpieza del sucio o la mugre

Se denominan localmente plantas calientes a aquellas que presentan energías medias o neutrales (ver Tabla 2) y estas se utilizan principalmente para realizar trabajos medicinales de limpieza del llamado *mugre* o *pta'nz* de las personas, en referencia a las energías negativas que acumulan las personas ya sea por maldades o hechicerías realizadas por otras personas envidiosas o al realizar actividades de trabajo en sitios sagrados o medios naturales sin pedir permiso a los espíritus dueños de estos espacios; también pueden cargarse de energías negativas aquellos cazadores que realicen su actividad permanente y que no paguen u presenten ofrendas o rituales a los espíritus dueños de la fauna.

Al respecto se considera entre los indígenas Nasa que todos los miembros de la naturaleza son seres que tienen un espíritu y por ello las personas deben realizar una limpieza de cuerpo al menos dos veces al año o según como sean los intervalos de la cacería. De igual manera se puede presentar *pta'nz* por personas que dejan este mundo y no se realiza una *limpieza* entre la familia, lo cual puede generar posteriores problemas de salud en la familia del fallecido. Las principales plantas medicinales utilizadas en estos rituales se describen en la Tabla 2 a continuación.

Especie	Nombre común	Nombre Nasa	Tipo de energías
<i>Ambrosia arborensens</i>	Altamisa		Intermedias
<i>Cymbopogon citratus</i>	Citronela		Intermedias
<i>Scutellaria incarnata</i> vent	Llegadera		Intermedias
<i>Polygala paniculata</i>	Menta-de-loma	Yuuç-dixc	Intermedias
<i>Gomphrena serrata</i>	Maní-de-loma-blanco		Intermedias
<i>Valeriana bracteata</i>	Valeriana-de-páramo		Intermedias
<i>Lupinus bogotensis</i>	Flor-morada		Intermedias
<i>Apium</i> sp.	Apio-de-páramo		Intermedias
<i>Galium</i> sp.	Pepa-de-culebra-de-loma		Intermedias

Tabla 2. Plantas mágico-religiosas o sagradas denominadas *calientes* o de *limpieza de pta'nz* de acuerdo a la etnoclasificación Nasa de Inzá.

Plantas bravas para protección

Se denominan plantas bravas a aquellas que, de acuerdo al análisis espiritual realizado por el Mayor, presenta un nivel de energía muy alta. Estas plantas generalmente son pocas y se utilizan única y exclusivamente en trabajos de protección y sanación de pacientes que presenten enfermedades difíciles de tratar. Las principales plantas bravas que se usan para protección se muestran a continuación en la Tabla 3.

Plantas sagradas o mágico-religiosas utilizadas y su identificación taxonómica

La Tabla 4 contiene información acerca de la etnotaxonomía de las plantas medicinales como familia, género y especie. En esta identificación se clasificaron 21 familias con 29 géneros y 39 especies. La familia más representativa es la Piperaceae con cinco especies, Cyperaceae con cuatro especies, y Asteraceae, Amaranthaceae y Lamiaceae con tres especies cada una.

Especie	Nombre común	Nombre Nasa	Tipo de energías
<i>Bomarea linifolia</i>	Yacuma-de-páramo	Yuu'-wepe	Altas
<i>Scleria distans</i>	Pateperro		Altas
<i>Juncus</i> sp.	Chundur		Altas
<i>Cyperus laxus</i> c.f.	Chundur-de-castilla		Altas
<i>Cyperus proxilus</i>	Cortadera		Altas
<i>Carex pichinchensis</i>	Cortadera-de-páramo		Altas
<i>Alternantera</i> sp.	Lanza-castilla-blanca		Altas
<i>Alternantera</i> sp.	Lanza-castilla-roja		Altas
<i>Tibouchina</i> aff <i>gracilis</i>	Maní-de-loma		Altas
<i>Abelmoschus moschatus</i>	Pepa-de-culebra-castilla		Altas
<i>Iribachia alata alata</i>	Tabaquillo-de-loma		Altas
<i>Puya</i> sp.	Cabuya-de-páramo	Cuse-mish	Altas
<i>Galium hypocarpium</i>	Pepa-de-culebra-de-páramo		Altas

Tabla 3. Plantas medicinales o mágico-religiosas denominadas bravas o de protección de acuerdo a la etnoclasificación.

Proceso de co-adaptación cultural de plantas sagradas o mágico-religiosas

Según los médicos tradicionales, la llamada adaptación trata de acostumbrar, amansar o aclimatar las plantas sagradas o mágico-religiosas en el cultivo tradicional del *tul* o huerto tradicional, en donde se siembran las plantas de remedio utilizadas en las curas de padecimientos. Estas plantas son traídas de las localidades autónomas indígenas llamadas resguardos tanto cercanos como de otros municipios, entre los cuales se practica el intercambio de materiales vegetales medicinales que son probados para su siembra continuamente, por cuanto los sabedores o médicos tradicionales intercambian y mantienen plantas de diversos pisos térmicos o ecosistemas que muchas veces se encuentran en territorios lejanos pero que son necesarias en determinadas mezclas para curar. Por ejemplo, el médico tradicional Fernando Volverás indica: “Yo, algunas veces traía planticas para sembrar acá, pero nunca funcionaba porque traía pedacito nomas, otras veces con toda raíz, pero tampoco funcionó, y ahora último encargué ya embolsada con

tierra y parece que está prendiendo”.

#	Familia	Genero	Especie	Nombre común
1	Asteraceae	<i>Artemisia</i>	<i>Artemisia absinthium</i>	Ajenjo
		<i>Ambrosia</i>	<i>Ambrosia arborensens</i>	Altamisa
		<i>Achyrocline</i>	<i>Achyrocline satuireioides</i>	Altamisa-de-loma
2	Apiaceae	<i>Apium</i>	<i>Apium</i> sp.	Apio-de-páramo
		<i>Alternantera</i>	<i>Alternantera</i> sp.	Lanza-castilla-blanca
3	Amaranthaceae	<i>Gomphrena</i>	<i>Gomphrena serrata</i>	Maní-blanco-de-loma
		<i>Alternantera</i>	<i>Alternantera</i> sp.	Lanza-castilla-roja
4	Alstroemeriaceae	<i>Bomarea</i>	<i>Bomarea linifolia</i>	Yacuma-de-páramo
5	Bromeliaceae	<i>Puya</i>	<i>Puya</i> sp.	Cabuya-de-páramo
6	Caprifoliaceae	<i>Valeriana</i>	<i>Valeriana bracteata</i>	Valeriana-de-páramo
7	Crasulaceae	<i>Echeveria</i>	<i>Echeveria elatior</i> c.f	Verdolaga-grande
		<i>Sedum</i>	<i>Sedum confusum</i>	Verdolaga-de-la-pequeña
8	Cyperaceae	<i>Cyperus</i>	<i>Cyperus laxus</i> c.f	Chundur-de-castilla
		<i>Cyperus</i>	<i>Cyperus proxilus</i>	Cortadera
		<i>Carex</i>	<i>Carex pichinchensis</i>	Cortadera-de-páramo
		<i>Scleria</i>	<i>Scleria distans</i>	Pateperro
9	Fabaceae	<i>Lupinus</i>	<i>Lupinus bogotensis</i>	Flor-morada
		<i>Crotalaria</i>	<i>Crotalaria</i> sp.	Maraquero
10	Gentianaceae	<i>Iribachia</i>	<i>Iribachia alata alata</i>	Tabaquillo-de-loma
11	Hypericaceae	<i>Hypericum</i>	<i>Hypericum junipericum</i>	Pinillo
12	Juncaceae	<i>Juncus</i>	<i>Juncus</i> sp.	Chundur
13	Lamiaceae	<i>Scutellaria</i>	<i>Scutellaria racemosa</i>	Contento o Alegría
		<i>Scutellaria</i>	<i>Scutellaria trianae</i>	Alegría-de-duende
		<i>Scutellaria</i>	<i>Scutellaria incarnata</i> vent	Llegadera
14	Lycopodiaceae	<i>Lycopodium</i>	<i>Lycopodium clavatum</i>	Caminadera-de-páramo
15	Malvaceae	<i>Abelmoschus</i>	<i>Abelmoschus moschatus</i>	Pepa-de-culebra-castilla
16	Melastomataceae	<i>Tibouchina</i>	<i>Tibouchina aff gracilis</i>	Maní-negro-de-loma
17	Piperaceae	<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia reflexa</i>	Fresco-del-pequeño
		<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia inaequalifolia</i>	Siempreviva-grande
		<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia rotundifolia</i>	Fresco-del-grande
		<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia</i> sp.	Siempreviva-de-páramo
		<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia galioides</i> var. <i>aromatica</i>	Siempreviva-de-peña
18	Polygalaceae	<i>Polygala</i>	<i>Polygala paniculata</i>	Menta-de-loma

19	Poaceae	<i>Cymbopogon</i>	<i>Cymbopogon citratus</i>	Citronela
		<i>Agrostis</i>	<i>Agrostis perennans</i>	Paja-de-páramo
20	Rubiaceae	<i>Galium</i>	<i>Galium hypocarpium</i>	Pepa-culebra-de-páramo
		<i>Galium</i>	<i>Galium</i> sp.	Pepa-de-culebra
21	Sphagnaceae	<i>Sphagnum</i>	<i>Sphagnum subsecundum</i>	Fresco-de-páramo

Tabla 4. Identificación taxonómica de plantas sagradas o mágico-religiosas usadas en el Sistema Médico Tradicional Nasa de Inzá.

Fuente: Quinto Huetocué (2017).

El llamado método de ensayo, prueba y error en el proceso de *amansamiento* de plantas de importancia medicinal siempre se ha realizado entre la comunidad, dada la necesidad de su obtención para el ejercicio del sistema médico tradicional.

Los métodos de conservación utilizados por las autoridades espirituales, comprenden varios aspectos que están relacionados con el manejo y prácticas culturales que se implementan en el desarrollo fisiológico de la planta, la conservación *in situ* en el caso de las reservas de bosques o sitios sagrados de importancia cultural y el proceso de ensayo que le hacen a las plantas antes de integrarlas a los ecosistemas o ambientes de manejo, teniendo en cuenta su comportamiento y distribución. Lo anterior para que no se vea limitada necesarios para su crecimiento, sin generar competencias intra-específicas con los demás organismos asociados a su nuevo hábitat.

De acuerdo con Sanabria (2006), corresponde a una persistencia de manejo continuo de plantas que ha funcionado mediante la estrategia de asimilación e integración a sus sistemas territoriales y culturales, mediante el aprovechamiento complementario de la diversidad vegetal (especies y variantes), los distintos niveles de manejo agrícola y los sistemas diversificados (agroecosistemas) por unidades familiares.

Lo anterior correlaciona la insistencia que tienen los Mayores con la implementación de nuevas alternativas y técnicas constantes en el proceso de adaptación de plantas al medio ecológico, tener que hacer recorridos largos para poder encontrarlas y utilizarlas con sus pacientes. Se considera una planta en adaptación cuando logre desarrollarse o “prender” en varios lugares donde se siembre.

Según Sanabria (2006), la continuidad de los sistemas agrícolas tradicionales por la introducción y asimilación constante de plantas en diversas épocas tiene explicaciones históricas que podrían ayudar a comprender e interpretar que la cultura nasa cambia permanentemente. Esto explica la complejidad de los agroecosistemas que se manejan dentro de la seguridad alimentaria integrada a la parte espiritual de la cultura.

Métodos de siembra, manejo y realización de prácticas culturales

Para determinar los diferentes métodos de siembra es importante conocer la morfología, fisiología y etiología de la planta, esto para saber que las condiciones o ecosistemas son los adecuados para que se pueda desarrollar bien, igualmente es necesario conocer su hábito (terrestre, epífita o rupícola) para tener claro la ubicación espacial cuando se vaya a plantar el organismo vegetal.

En estos espacios donde se integran los recursos vegetales de importancia medicinal, es necesario tener en cuenta todos los elementos fundamentales que integran el espacio espiritual donde se desarrolla la vida del Nasa, y de acuerdo a ello se debe realizar los pagamentos a nuestra madre Tierra *U'ma kiwe*, quien se considera la principal proveedora de todos los recursos naturales importantes en el desarrollar de la cultura.

Las principales prácticas que debe tener en cuenta el médico tradicional, para sembrar o integrar nuevas plantas medicinales, sagradas o mágico-religiosas a estas huertas son: tener en cuenta las fases lunares, las características físicas que presenta el terreno, el ecosistema y las prácticas culturales o manejo que se tienen que estar realizando constantemente después de la siembra, las cuales se presentan a continuación.

Fases lunares

La luna *A't* es considerada por la cosmovisión Nasa como uno de los principales parientes de la Madre Tierra y que por ende influye en varios aspectos culturales de la comunidad de acuerdo a su rotación, de tal manera que para desarrollar cualquier actividad ya sea, medicinal, agrícola y recolección de productos alimenticios y medicinales, es importante tener en cuenta el estado o fase de la luna para prevenir anomalías y obtener beneficios en el desarrollo de estas actividades. Para hacer relación al tema de las fases lunares frente al manejo y uso de plantas mágico-religiosas o sagradas que utilizan las autoridades espirituales, se contó el apoyo de los médicos tradicionales y como resultado de este diálogo se obtuvo las principales actividades que enmarcan el proceso de siembra y recolección de este material medicinal.

Para sembrar plantas con energías altas de acuerdo a la clasificación explicada en la clasificación cultural, es importante plantarlas en luna menguante o cuarto menguante, lo que indica que la luna pasa cuatro días después de su llenado o luna llena como se denomina actualmente, ya que esto se relaciona con una fase donde la luna podría aportar energías a la planta y permite su buen desarrollo.

De la misma manera se recomienda sembrar plantas mágico-religiosas con energías medias en luna creciente cuando lleva seis días aproximadamente, después de haber aparecido para aproximarse a la menguante y finalmente las plantas medicinales consideradas de energías medias o las que son compatibles con las demás se pueden

sembrar en cualquier momento del año.

Características del terreno para plantas medicinales sagradas o mágico-religiosas

Los médicos tradicionales definen un terreno con buenas características y apropiado para plantar las plantas medicinales de acuerdo al color; lo que significa que si un suelo es de color negro y es donde el médico considera que es apto para sembrar su planta, de igual manera si los suelos se tornan un poco el color ellos considerarán suelos no aptos para la siembra de su material vegetal. De acuerdo a las características que prefieren los médicos tradicionales para la siembra de sus plantas, significa que estos suelos por su color, presentan gran acumulación de materia orgánica y por lo tanto cuenta con los nutrientes necesarios para que la planta se pueda desarrollar.

Prácticas culturales y de manejo

En la comunidad indígena de San Andrés de Pisimbalá, las prácticas culturales y de manejo hacen relación al mantenimiento de la planta, la cual consiste en la limpia o deshierba, fertilización y control de plagas o enfermedades que se presenten durante su crecimiento. Las deshierbas se realizan cada tres o cuatro meses al igual que su fertilización, que se hace con abonos orgánicos o productos descompuestos de la cosecha, y el control de plagas y enfermedades, donde es importante estar revisando constantemente las plantas porque el ciclo de los insectos es corto y se pueden presentar en cualquier momento y atacar las plantas perturbando su crecimiento.

Sobre estas prácticas culturales se ha podido identificar en dicha región que las plagas que más atacan las plantas mágico-religiosas son los insectos, también se considera plagas a algunas epifitas que se desarrollan encima de estas plantas o que compiten permanentemente por recursos de acuerdo a su ubicación, ejemplo: la mayoría de Piperáceas del género *Peperomia* (Ruiz & Pav.) que presentan hábitos rupícolas y epifitas tienen este problema, donde principalmente se asocian con helechos y otras hepáticas presentes, motivo por el cual el médico tradicional tiene que estar realizando un monitoreo permanentemente como desyerbas y control de plagas, esto con el fin de controlar plagas y enfermedades que no permite el buen desarrollo de las plantas mágico-religiosas, según indican los médicos tradicionales.

Métodos de conservación de plantas mágico-religiosas o sagradas

En la cultura Nasa existen diferentes actividades culturales, rituales o mágico-religiosas de acuerdo a la cosmovisión; donde cada labor agrícola o acto ritual están relacionados con los procesos de conservación y preservación de los recursos naturales, especialmente aquellos que tienen gran importancia cultural como son los sitios sagrados. Sanabria y Argueta (2015) afirman que la racionalidad no es económica ni solamente

ecológica y las manifestaciones del pensamiento son metafóricas, expresadas en mitos y ritualidades mediante los cuales basan sus conocimientos, usan y manejan los recursos en los territorios y mantienen la organización social. Esto se relaciona con los métodos de conservación que implementan las autoridades espirituales en dicha zona, para el buen funcionamiento de los sistemas que integran la parte cósmica, buscando el bienestar o el buen vivir de la comunidad bajo los lineamientos establecidos dentro de la cultura *nasa*.

Los lineamientos que enmarcan el proceso de conservación de plantas mágico-religiosas por las autoridades espirituales se relacionan en: conservación *in situ* y conservación *ex situ*, que están relacionadas con las principales actividades culturales, y agrícolas como: organización e integración de plantas medicinales al *tul* o conservación *in situ* en los sitios sagrados y delimitación del territorio para establecimiento de cultivos, implementación de policultivos de café en los sistemas agrícolas.

Integración de las plantas medicinales al *tul* de las autoridades espirituales

Las huertas o tules de las autoridades espirituales que se visitaron para coleccionar muestras, presentaron varias características que determinan el ordenamiento espacial de las plantas, también se logró evidenciar que entre las especies existentes en estos sistemas no existen competencias entre los organismos vegetales porque siempre el *The'Wala* está haciendo control constante ya sea para cosechar partes a utilizar en la medicina tradicional o para evitar su propagación y crecimiento.

De acuerdo al uso y manejo de plantas mágico-religiosas por las autoridades espirituales, se encontraron 16 especies pertenecientes a diez géneros y nueve familias; información que se encuentra en el Tabla 5 sobre las plantas mágico-religiosas cultivadas en el *tul* por las de las autoridades espirituales de Inzá.

Formas de conservación de plantas mágico-religiosas en los sitios sagrados y de importancia cultural para el territorio

Según la información de los médicos tradicionales, la conservación de plantas mágico-religiosas *in situ* se relaciona con aquellas plantas que por ser endémicas de ciertos ecosistemas de páramo, presentan una particularidad especial, y por lo tanto, no tienen la capacidad de adaptarse al *tul* que maneja el *The'Wala*, ya sea por su forma, función y hábitat; por lo tanto, cuando se hacen intentos de amansamiento o de la llamada domesticación, los sabedores tradicionales consideran que no se obtienen buenos resultados con las plantas mágico-religiosas, medicinales y sagradas pertenecientes a los páramos. La frontera entre lo productivo y lo sagrado es el páramo. Representa el lugar de conocimiento, reafirma las instituciones tradicionales y no es cultivable por ser sagrado (SANABRIA; ARGUETA, 2015). Esto hace relación a la importancia de la delimitación de los sitios sagrados para la conservación de plantas mágico-religiosas que no se pueden cultivar en los *tules* o huertos de los *The'Walas*.

#	Familia	Genero	Especie	Nombre común
1	Asteraceae	<i>Artemisia</i>	<i>Artemisia absinthium</i>	Ajenjo
		<i>Ambrosia</i>	<i>Ambrosia arborensens</i>	Altamisa
2	Amaranthaceae	<i>Alternantera</i>	<i>Alternantera</i> sp.	Lanza-castilla-blanca
		<i>Alternantera</i>	<i>Alternantera</i> sp.	Lanza-castilla-roja
3	Crasulaceae	<i>Echeveria</i>	<i>Echeveria elatior</i> c.f.	Verdolaga-grande
		<i>Sedum</i>	<i>Sedum confusum</i>	Verdolaga- de- la- pequeña
4	Cyperaceae	<i>Cyperus</i>	<i>Cyperus laxus</i> c.f.	Chundur- de- castilla
		<i>Cyperus</i>	<i>Cyperus proxilus</i>	Cortadera
5	Juncaceae	<i>Juncus</i>	<i>Juncus</i> sp.	Chundur
6	Lamiaceae	<i>Scutellaria</i>	<i>Scutellaria racemosa</i>	Contento o Alegría
		<i>Scutellaria</i>	<i>Scutellaria incarnata</i> vent	Llegadera
7	Malvaceae	<i>Abelmoschus</i>	<i>Abelmoschus moschatus</i>	Pepa-de-culebra-castilla
8	Piperaceae	<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia reflexa</i>	Fresco –del- pequeño
		<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia inaequalifolia</i>	Siempreviva- grande
		<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia rotundifolia</i> var	Fresco –del- grande
9	Poaceae	<i>Cymbopogon</i>	<i>Cymbopogon citratus</i>	Citronela

Tabla 5. Plantas mágico-religiosas cultivadas en el *tul* de las Autoridades Espirituales de Inzá, Cauca, Colombia.

De acuerdo a los resultados obtenidos se encontró gran diversidad de especies botánicas consideradas en estado silvestre en el páramo como son: 12 especies de plantas mágico-religiosas pertenecientes a 12 géneros, distribuidos en 12 familias botánicas como se muestra en la Tabla 6.

De igual manera existen sitios sagrados en el resguardo indígena donde presentan gran diversidad de plantas mágico-religiosas. De acuerdo a este estudio se encontraron diez especies botánicas pertenecientes a diez géneros integradas en diez familias, las cuales se presentan en el Tabla 7.

#	Familia	Genero	Especie	Nombre / común
1	Apiaceae	<i>Apium</i>	<i>Apium</i> sp.	Apio-de-páramo
2	Alstroemeriaceae	<i>Bomarea</i>	<i>Bomarea linifolia</i>	Yacuma-de-páramo
3	Bromeliaceae	<i>Puya</i>	<i>Puya</i> sp.	Cabuya-de-páramo
4	Caprifoliaceae	<i>Valeriana</i>	<i>Valeriana bracteata</i>	Valeriana-de-páramo
5	Cyperaceae	<i>Carex</i>	<i>Carex pichinchensis</i>	Cortadera-de-páramo
6	Fabaceae	<i>Lupinus</i>	<i>Lupinus bogotensis</i>	Flor-morada
7	Hypericaceae	<i>Hypericum</i>	<i>Hypericum junipericum</i>	Pinillo
8	Lycopodiaceae	<i>Lycopodium</i>	<i>Lycopodium clavatum</i>	Caminadera-de-páramo
9	Piperaceae	<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia</i> sp.	Siempreviva-de-páramo

10	Poaceae	<i>Agrostis</i>	<i>Agrostis perennans</i>	Paja-de-páramo
11	Rubiaceae	<i>Galium</i>	<i>Galium hypocarpium</i>	Pepa-culebra-de-páramo
12	Sphagnaceae	<i>Sphagnum</i>	<i>Sphagnum subsecundum</i>	Fresco-de-páramo

Tabla 6. Plantas mágico-religiosas en estado silvestre del páramo del Inzá.

#	Familia	Genero	Especie	Nombre común
1	Asteraceae	<i>Achyrocline</i>	<i>Achyrocline satureioides</i>	Altamisa-de-loma
2	Amaranthaceae	<i>Gomphrena</i>	<i>Gomphrena serrata</i>	Maní-blanco-de-loma
3	Cyperaceae	<i>Scleria</i>	<i>Scleria distans</i>	Pateperro
4	Fabaceae	<i>Crotalaria</i>	<i>Crotalaria</i> sp.	Maraquero
5	Gentianaceae	<i>Iribachia</i>	<i>Iribachia alata alata</i>	Tabaquillo-de-loma
6	Lamiaceae	<i>Scutellaria</i>	<i>Scutellaria trianae</i>	Alegria-de-duende
7	Melastomataceae	<i>Tibouchina</i>	<i>Tibouchina aff gracilis</i>	Maní-negro-de-loma
8	Piperaceae	<i>Peperomia</i>	<i>Peperomia galioides</i> var. <i>aromatica</i>	Siempreviva-de-peña
9	Polygalaceae	<i>Polygala</i>	<i>Polygala paniculata</i>	Menta-de-loma
10	Rubiaceae	<i>Galium</i>	<i>Galium</i> sp.	Pepa-de-culebra

Tabla 7. Plantas mágico-religiosas en estado silvestre de los sitios sagrados del Resguardo Indígena de San Andrés Inzá, Cauca.

CONCLUSIONES

El Resguardo Indígena de San Andrés de Pisimbalá es un territorio ancestral que presenta gran diversidad de sabedores mayores, especialistas en diferentes líneas de investigación botánica, integrada en el sistema médico tradicional, donde su objetivo principal es contrarrestar problemas en salud y conflictos sociales que surgen al interior de la comunidad por el incumplimiento de dichas normas culturales que forman parte de la cosmología del pueblo Nasa.

El acompañamiento de los médicos tradicionales o autoridades espirituales permitió tener buenos resultados al momento de coleccionar plantas mágico-religiosas porque estos especialistas conocen exactamente bien el recurso medicinal que se utiliza dentro del sistema médico tradicional del pueblo Nasa.

La clasificación cultural que han establecido los *The' Walas* para las plantas mágico-religiosas o sagradas, permite conocer y valorar las plantas medicinales por su gran importancia cultural, medicinal, ecológica y funcional dentro de los ecosistemas. De acuerdo a esta investigación, se pudo evidenciar que unos de los principales procesos de protección y conservación de las plantas medicinales de importancia cultural, está relacionado con el manejo, ya que, de acuerdo a la clasificación espacial y al nivel de energías de cada planta.

Las plantas mágico-religiosas contribuyen a mejorar el bienestar de la familia de acuerdo a los usos dados por las autoridades espirituales, por lo tanto, se requiere fortalecen en gran medida la medicina indígena propia.

Se hace necesario en consecuencia integrar el conocimiento tradicional de las comunidades a políticas ambientales gubernamentales en la toma de decisiones para disminuir los conflictos ambientales que generan gran pérdida económica, ecológica y etnociencia, cuando se implementan proyectos productivos en zonas con prioridad de conservación.

El Sistema Médico Tradicional es una alternativa medicinal tradicional de las comunidades locales indígenas y ha sido muy eficiente para contrarrestar sus problemáticas en salud locales, pero requiere de una mayor atención de fortalecimiento tanto por las autoridades tradicionales organizativas de los pueblos indígenas como de valoración y recursos nacionales por los entes gubernamentales, ya que los médicos tradicionales o autoridades espirituales no cuentan con un sistema de protección propio ni nacional a sus conocimientos tradicionales ni de recursos económicos oficiales que les permitan satisfacer sus necesidades básicas al interior de su propia familia; dado que la prestación de servicios a la comunidad es totalmente gratuito y a veces se les dificulta atender a la población por falta de recursos económicos para su movilización y obtención o compra de productos médicos complementarios para la cura de las diversas enfermedades de sus pacientes locales (PEÑA; SANABRIA, 2019).

El Sistema Médico Tradicional es muy complejo y el tema del uso, manejo y conservación de plantas mágico-religiosas no es lo más relevante, ya que comprende otros campos como la etnozootología donde se utilizan gran parte de animales silvestres y domésticos como complemento de la medicina tradicional, lo cual sería muy importante investigar y documentar para conocer acerca de la diversidad de elementos tanto de la fauna como de hongos, plantas y otras partes de la naturaleza, utilizadas por los sabedores mayores de la cultura Nasa. Las plantas mágico-religiosas contribuyen a mejorar el bienestar de las familias de acuerdo a los usos de las autoridades espirituales, por lo tanto, se requiere fortalecer en gran medida la medicina propia para que sea revitalizada en gran medida y en doble vía, lo cual es un actual desafío organizativo, local y nacional.

REFERENCIAS

ARGUETA, A.; SANABRIA, O.; CANO, E.; MEDINACELI, A. Código de ética para la investigación etnobiológica en América Latina. *Ethnoscientia: Revista Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia*, v. 3, n. 2 (especial), p. 1-6, 2018. DOI: 10.22276/ethnoscientia.v3i2.174

ALVARES, M. *et al. Manual de métodos para el desarrollo de inventarios de biodiversidad*. Bogotá: Programa de inventarios de Biodiversidad. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2004.

BERNAL, H.; GARCÍA, H.; QUEVEDO, G. **Pautas para el conocimiento, conservación y uso sostenible de las plantas medicinales nativas en Colombia**. Bogotá: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 2011.

DUARTE, B.; PARRA, S. Plantas de páramo y sus usos para el buen vivir: páramos de Guerrero y Rabanal. En: Instituto Alexander von Humboldt (ed). **Buen vivir y usos de biodiversidad vegetal en comunidades campesinas de los páramos de guerrero y rabanal**. Vol. II, Bogotá: Instituto Alexander von Humboldt, 2015.

HERNÁNDEZ, E.; LÓPEZ, M. **El The' Wala y sus plantas medicinales**: etnobotánica de la medicina Páez en el Cabuyo, Tierradentro. 1993. Tesis de Pregrado. Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación, Popayán, 1993.

HERNANDEZ-X, E. El concepto de etnobotánica. En: BARRERA, A. (ed.). **Cuaderno de Divulgación 5. INIREB**. Xalapa, Veracruz, México, p. 13-18, 1973.

NATES, B.; CERÓN, P.; HERNÁNDEZ, E. **Las plantas y el territorio**: clasificaciones, usos y concepciones en los Andes Colombianos. Quito: ABDA YALA, 1996.

PEÑA, V.; SANABRIA, O. **Aprendiendo de la naturaleza Kwesx Fi'zenxis Uyna**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2019.

PINO, N. **Plantas usadas con fines mágico-religiosos en el Pacífico Colombiano Norte**. Medellín: Editorial Uryco, 2008.

PUERTA, M. **Tierradentro, territorio mágico**. Bogotá: Editorial Carrera 7ª Ltda, 2001.

QUINTERO, P. **El chamán páez**. Cauca: Facultad de Humanidades Popayán, 1994.

QUINTO, V. **Importancia de la medicina tradicional Nasa**: manejo, uso y conservación de las plantas mágico religiosas en el resguardo indígena de San Andrés, municipio de Inzá – Cauca. 2017. Tesis de grado ecología. Fundación Universitaria de Popayán, Popayán, 2017.

RAPPAPORT, J. **La política de la memoria**: interpretación indígena de la historia en los andes colombianos. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2000.

SANABRIA, O. L. **Manejo vegetal en agroecosistemas tradicionales de Tierradentro, Cauca, Colombia**. 1. ed. Popayán: Editorial U. del Cauca, 2001.

REYES, G. *et al.* **Diálogo de saberes**: plantas medicinales, salud y cosmovisiones. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – sede Amazonia, 2009.

SANABRIA, O.; HERNÁNDEZ, E. **Manual de Etnobotánica para trabajos en campo**. Popayán: Universidad del Cauca, Vicerrectoría de Investigaciones, 2002.

SANABRIA, O. **Manejo de germoplasma nativo en agroecosistemas tradicionales de la región Andina de Tierradentro, Cauca, Colombia, Suramérica**. 2006. Tesis Doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF, 2006.

SANABRIA, O. (ed). **Valoración del conocimiento, uso, manejo y prácticas de conservación de la diversidad de recursos forestales no maderables en diferentes ambientes socioculturales de la región del Pacífico colombiano**. Bogotá: Asociación Colombiana de Botánica, Samava Impresiones, 2013.

SANABRIA, O.; ARGUETA, R. Cosmovisiones y naturaleza en tres culturas diferentes. **Etnobiología**, v. 13, n. 2, p. 5-20, 2015.

ETNOFARMACOPEA SAGRADA DEL ECUADOR: INTERACCIONES ESPIRITUALES ENTRE GENTE Y PLANTAS

Data de aceite: 10/02/2022

Montserrat Rios

Ingeniería en Biotecnología,
Grupo de Biogeografía y Ecología Espacial,
Facultad de Ciencias de la Vida,
Universidad Regional Amazónica Ikiam
Tena – Ecuador

Fabián Aguilar-Mora

Ingeniería en Biotecnología,
Grupo de Microbiología Aplicada,
Facultad de Ciencias de la Vida,
Universidad Regional Amazónica Ikiam
Tena – Ecuador

La biblioteca más sagrada
que Dios creó es Gaia
contempla su belleza
cuando tu ser se silencia
y percibe con el ojo del alma

RESUMEN: El Ecuador se caracteriza por su alta diversidad cultural y biológica, estableciendo una relación entre riqueza étnica y saber ancestral con la naturaleza. En el territorio nacional existen casi 8.000 especies vegetales con potencial de uso y son una biblioteca de recursos genéticos. Al investigar las plantas sagradas para tratar síndromes culturales desde 1987 hasta 2021, se presenta un buen ejemplo en el bienestar humano. En Costa, Sierra y Amazonía se identificó mercados tradicionales,

poblaciones originarias y colaboradoras/es clave. Los personajes reconocidos como sanadoras/es pueden tratar siete síndromes culturales y manejan un arsenal terapéutico de 73 plantas sagradas, así cada una se validó con: observación participativa, literatura científica y datos anotados en las colecciones de los herbarios. Al conocer que implica la bioactividad, se recomienda que las personas consulten cómo es una terapia y eviten reacciones adversas. Hoy en día, se proyecta como un paso firme para la ciencia y la humanidad, la sobreposición de los saberes ancestrales milenarios con los conocimientos científicos, porque pueden salvar una vida.

PALABRAS-CLAVE: Síndrome cultural. Planta sagrada. Etnofarmacología.

ECUADOR'S SACRED ETHNOPHARMACOPEA: SPIRITUAL INTERACTIONS BETWEEN PEOPLE AND PLANTS

ABSTRACT: Ecuador is characterized by its high cultural and biological diversity, determining a relationship between ethnic richness and ancestral wisdom with nature. In the national territory there are almost 8,000 plant species with potential for use and they are a library of genetic resources. In the Coast, Andean Highlands and Amazon region it was identified traditional markets, native people and key collaborators. The stakeholders recognized as healers can treat seven cultural syndromes and handle a therapeutic arsenal of 73 sacred plants, so

each one was validated with: participatory observation, scientific literature and data noted in herbaria collections. Today, the overlapping of millenary ancestral wisdom with scientific knowledge is projected as a firm step for science and humanity, because it can save a life.

KEYWORDS: Cultural syndrome. Sacred plant. Ethnopharmacology.

RIQUEZA ÉTNICA Y DIVERSIDAD VEGETAL

El Ecuador se caracteriza por su alta diversidad cultural y biológica. Se fundó como república en mayo de 1830 (GONZÁLEZ SUÁREZ, 1890) y su territorio nacional tiene una extensión de 256.370 km² (Fig. 1), ocupando un 0,2% de la superficie del planeta (CAAM, 1995; BALSECA; ARTIEDA, 2004). En el primer caso, después de Bolivia y Perú, se caracteriza por ser el tercer país en América del Sur plurinacional, pluricultural y multilingüe, siendo su mayor riqueza humana: las 14 nacionalidades indígenas, 18 pueblos indígenas, un pueblo afroecuatoriano, un pueblo montubio y una población mestiza (SORNOZA-MONTESDEOCA et al., 2021). El 93% de la población habla el idioma español y el 7% restante 14 lenguas indígenas de ocho diferentes familias lingüísticas, destacándose el kichwa por tener más parlantes (SORNOZA-MONTESDEOCA et al., *op. cit.*). En el segundo caso, se destaca la nación por ser megadiversa estando posicionada en el sexto lugar a nivel internacional y ostentar el mayor número de especies por superficie de área (MITTERMEIER, 1988), existiendo en su vegetación alrededor de 20.000 a 30.000 especies de plantas vasculares (GENTRY, 1978), equivaliendo al 10% del total mundial.

La relación que coexiste en el territorio ecuatoriano entre riqueza étnica y biológica ha determinado una elevada vinculación del saber ancestral con el reino vegetal, estimándose que pueden tener potencial de uso de 5.000 a 8.000 especies de plantas (RIOS, 1995, 2007, 2008). El número de *taxa* útiles representa una cifra alta si se considera el tamaño del país, así su respuesta está en que la población indígena es el 52% del total nacional y sus territorios con asentamientos de 500 a 10.000 años utilizan una etnoflora propia (RIOS, 2018), convirtiéndose en verdaderas bibliotecas de biodiversidad y bancos de recursos genéticos. La coexistencia entre seres humanos y naturaleza o en ciertos casos inclusive coevolución, creó una comunión que se reflejó en modelar el entorno para una máxima sostenibilidad (RIOS et al., 2007; RIOS, 2018). Un ejemplo de la situación anterior, se irradia en los “jardines” amazónicos de los Achuar, A'i Cofán, Secoya, Shuar, Siona y Waorani, donde se pueden admirar “clusters” de árboles, arbustos y palmas conservados por siglos al poseer estructuras morfológicas útiles en la vida cotidiana y las épocas de caza.

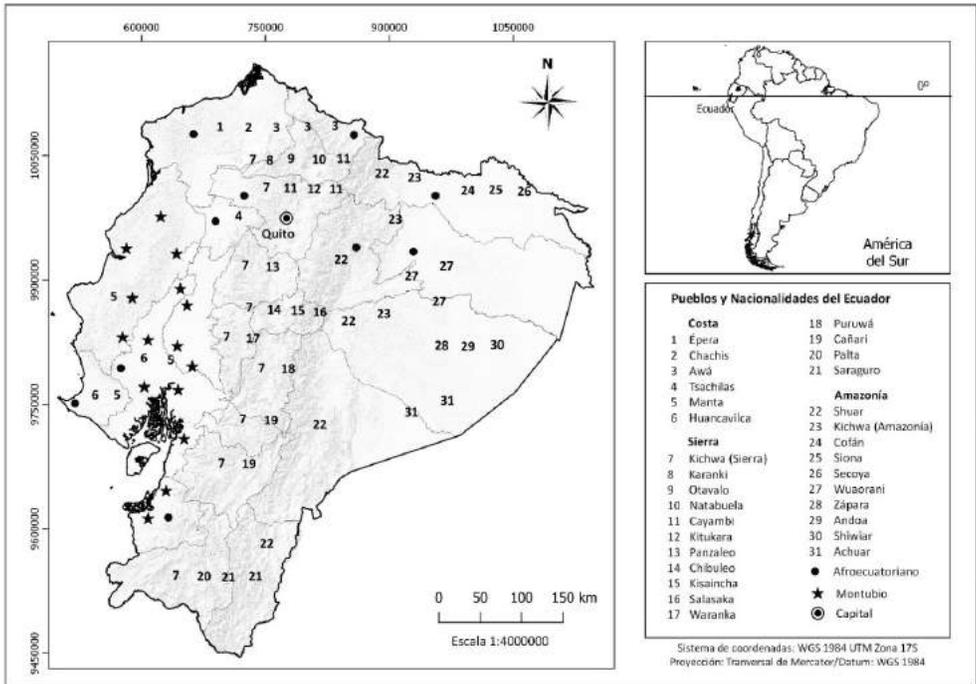


Figura 1. Pueblos y Nacionalidades presentes en el Ecuador continental.

En el país la investigación en el campo de las interacciones espirituales entre gente y plantas abre los caminos para un nuevo entendimiento de la magia de los recursos vegetales sagrados, porque une el saber ancestral y el conocimiento científico en una ruta práctica donde convergen en un sincretismo vivencial de la cultura popular. Las plantas sagradas son utilizadas de acuerdo al uso de los sentidos y la sinestesia, identificando sus diferentes características, así como tejiendo redes que conjugan: aromas, colores, formas, sabores, sonidos y texturas. En sí lo mencionado, de cierta manera, se manifiesta por sus principios activos en propiedades curativas que son únicas y direccionadas a tratamientos psicosomáticos. El estado anímico y mental del paciente se conecta con la percepción de quien actúa en la sanación, pues un alto grado de confianza y empatía energética son la clave para un efecto positivo y curativo del ser al ingresar en estados profundos de consciencia donde llega en primera instancia al sentir la esencia de los aceites.

Al mirar la historia del Ecuador las plantas han ocupado un lugar importante tanto en los registros pictóricos y las prácticas de sanación ancestral de la cultura Valdivia 500 a.C. (BOUCHARD, 2004), como en los manuscritos farmacéuticos que aparecen desde la época de la conquista en 1492 plasmados en las recetas médicas, las crónicas coloniales y los documentos herbolarios (VELASCO, 1977). El descubrimiento del Nuevo Mundo despertó el interés por comerciar recursos vegetales, así se amalgama el uso y aprecio que les tenían

los diferentes grupos indígenas americanos con los de algunos galenos que llegan del viejo mundo y avivan su interés por nuevos tratamientos. Una impronta entre América y Europa inicia un intercambio, destacándose historias médicas nativas y florilegios neo-medicinales diferentes por su forma de registrar lo novedoso. En lo cotidiano se transforman los dogmas en una visión particular de comprender el reino vegetal, trasmutando la manera de mirar la botánica médica y su relación con el mundo indígena. La creación de un arsenal terapéutico sincrético para tratar síndromes culturales híbridos tiene raíces americanas oriundas y afro-euro-asiáticas nativas por arribar en la época colonial (STRASSER, 2015).

Hoy en día cada vez más personas descubren y emplean los beneficios del mundo vegetal, convirtiéndose las plantas en remedios curativos para mejorar la calidad de vida a nivel psicosomático, es decir la psiquis y el cuerpo. De igual manera, se atribuyen a ciertas especies de la flora efectos que son sacros, pues contribuyen a elevar en el ser humano su estado álmico, anímico, espiritual, emocional, psicológico, mental y corporal. El resultado final es alcanzar un estado holístico del ser, luego de reconocer, utilizar y encontrar soluciones prácticas a situaciones problemáticas de la vida cotidiana, relacionando un origen mágico y un generador de carácter negativo. En el país son los indígenas quienes dan gran valor cultural a las plantas por su larga relación histórica con el territorio donde habitan, atribuyendo a un número estelar y particular de *taxa* una categoría sagrada en su cosmovisión.

Las publicaciones científicas de las plantas sagradas empleadas para tratar síndromes culturales literalmente son imperceptibles, porque se registran en estudios de medicina tradicional, flora medicinal o plantas utilizadas en rituales de sanación psicosomáticos y espirituales. La situación representa un vacío y desconocimiento en la ciencia del Ecuador referente a malestares que afectan a la población (RIOS et al., 2007), donde resaltan el patrimonio humano y la riqueza vegetal. En esta época, se posiciona a través de la luz histórica y axiomática la Etnofarmacopea como una disciplina científica que recopila saberes ancestrales y/o conocimientos tradicionales relacionados con fitoterapia y analiza su información etnofarmacológica, estableciendo la validez de los compuestos activos. En el presente existe un escenario nacional que requiere investigaciones en el área continental del país, por esta situación científica esta contribución se focaliza en realizar un estudio con los tres objetivos siguientes: 1) determinar las plantas sagradas para tratar síndromes culturales, 2) registrar la estructura morfológica usada de cada especie vegetal y 3) relacionar los taxa identificados con su actividad biológica.

CONTEXTO POBLACIONAL Y GEOGRÁFICO EN ECUADOR

Las plantas sagradas asumen un significativo valor social en el país al ser utilizadas para tratar síndromes culturales, así ostentan una importante admisión en un alto porcentaje

de la población ecuatoriana y son aplicadas por hábito hoy en día. En este escenario nacional, los recursos morfológicos o individuos vegetales son manejados por especialistas en el alivio de malestares psicosomáticos, siendo manipulados en ceremonias, sanaciones y rituales en áreas rurales o inclusive consultas individuales en los mercados tradicionales y/o domicilios en las ciudades. La investigación se focaliza en la Costa, Sierra y Amazonía, regiones geográficas localizadas en el Ecuador continental (BALSECA; ARTIEDA, 2004), así como en su diversidad de poblaciones humanas, varias asentadas en una o más zonas de vida que pertenecen a las 27 del sistema de Holdridge (1967).

En la Costa, localizada en las estribaciones occidentales andinas, se ubica la Perla del Pacífico como se reconoce a la ciudad de Guayaquil, la urbe más poblada del país y ciudad portuaria donde se asientan 34 mercados municipales (HOLLENSTEIN, 2019). En la Sierra, emplazada en la región interandina, se sitúa Quito que se caracteriza por ostentar el título de capital constitucional con mayor altitud (2.820 m), ser el segundo centro con más población, estar en un área montañosa y albergar 54 mercados metropolitanos (BALSECA; ARTIEDA, 2004). En el Oriente o Amazonía, establecido en las ramificaciones y llanuras de la cordillera oriental, se asientan las urbes de Macas, Nueva Loja, Puyo y Tena, donde sobresalen mercados regionales con recursos vegetales únicos al provenir de zonas de vida que son amazónicas.

En Ecuador un mercado municipal o metropolitano casi siempre tiene un ambiente tradicional por el origen de quienes venden, siendo un lugar donde las personas pueden adquirir tanto abastos, viandas preparadas y/o cualquier insumo para el hogar, como un sinnúmero de atados que contienen una o más plantas útiles con origen endémico, introducido y nativo. Un puesto esotérico tiene un promedio de 50 a 100 especies vegetales de uso medicinal, ritual y/o sagrado, generalmente se comercializan en conjunto con amuletos, objetos religiosos, preparados de fórmulas secretas y/o velas, todo para conseguir el efecto esperado. La investigación se realizó al mismo tiempo en dos áreas que fueron rurales y urbanas, incluyendo comunidades indígenas y colaboradoras/es clave en las ciudades. Los participantes fueron mujeres y hombres de diferentes orígenes, compartiendo como denominador común una especialidad en tratar síndromes culturales y heredar de sus ancestros experiencias en sanación.

En el primer caso se realizó observación participativa con sanadoras/es en comunidades indígenas asentadas en zonas rurales de las tres regiones del país, donde las plantas sagradas silvestres se recolectan, se conservan *in situ* en territorios ancestrales y/o se cultivan *ex situ* en los huertos familiares y/o jardines. En el segundo caso se visitó mercados urbanos de Quito, Guayaquil, Macas, Nueva Loja, Puyo y Tena; se platicó en español con quienes expenden recursos vegetales de uso sagrado; se aplicó entrevistas estructuradas (AGAR, 1980; BERNARD, 1989), y se registró en una ficha etnobotánica cada especie utilizada en terapias de síndromes culturales.

El desarrollo de un porcentaje representativo de fármacos acontece cuando se analizan propiedades químicas de plantas útiles vinculadas a saberes ancestrales de quienes practican medicina tradicional. En este sentido, se propone para registrar la Etnofarmacopea sagrada una compilación de datos en cada especie vegetal que incluye: 1) familia y nombre científico revisados de acuerdo con “Angiosperm Phylogeny Group IV” (2016) y la base TROPICOS (MISSOURI BOTANICAL GARDEN, 2021); 2) nombre vernáculo escrito en español y/o lengua de la población humana asentada en una provincia o más, concordando con una o más regiones geográficas; 3) uso sagrado aplicado en localidades rurales y/o urbanas; 4) estructura morfológica vegetal y/o fluido utilizado para tratar un síndrome cultural, siendo relacionada con compuestos activos y bioactividad; 5) olor de la estructura morfológica vegetal y/o el fluido, basado y/o modificado de Moreno (1984); 6) hábito observado en campo; 7) *status* geográfico y categoría de conservación, consultados en las bases TROPICOS y UICN, y 8) especímenes botánicos con uso sagrado revisados en seis herbarios: AAU; LOJA; MO; QAP; QCA, y QCNE.

En la investigación por la importancia de cada planta sagrada, se buscó a nivel científico información bioquímica vinculada con: 1) extracto; 2) producto natural; 3) uso farmacológico; 4) compuesto activo, y 5) bioactividad. La indagación afin con los cinco temas mencionados se obtuvo en cinco bases de datos que son: 1) Google Scholar; 2) PubMed; 3) ResearchGate; 4) SciELO Citation Index, y 5) WorldWideScience. El cálculo se analizó con operaciones matemáticas para obtener el porcentaje, aplicando una regla de tres que considera el 100% como total para dos ítems, siendo representados por síndrome cultural y *status* geográfico.

La investigación ejecutó la primera autora desde 1987 hasta 2021, incluyendo dos fases complementarias, una de campo y otra teórica que contiene tanto revisión bibliográfica como de los especímenes botánicos depositados en los herbarios nacionales e internacionales. El realizar observación participativa fue clave, porque permitió una compilación rápida de plantas sagradas vinculadas con síndromes culturales. En esta forma, se obtuvo datos de las especies vegetales utilizadas en rituales para tratar afecciones populares, siendo reconocidas como: 1) mal aire, mal viento, aire frío, chutún, y/o inflamación de frío; 2) espanto infantil o susto; 3) mala suerte; 4) mal de ojo u ojeado; 5) malos espíritus; 6) malestar general, y 7) miedo.

En este escenario relativo a la Etnofarmacopea se debe señalar que únicamente se revelan saberes ancestrales de dominio público, cumpliendo con la premisa de guardar sigilo científico respecto a información de alta sensibilidad y aclarándose que tienen diferencia con los conocimientos tradicionales pertenecientes a la cultura popular. El estudio aplicó el código ético de la Sociedad Internacional de Etnobiología, avalado por la Sociedad de Botánica Económica con su Principio de Respeto que promulga el precepto de que: “se respeten la integridad, la moralidad y la espiritualidad de la cultura, las tradiciones y las

relaciones de los pueblos indígenas, las sociedades tradicionales y las comunidades locales con sus mundos”. La investigación realizó las entrevistas en condiciones mutuamente acordadas, concertando con la Carta Magna del Ecuador y el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB).

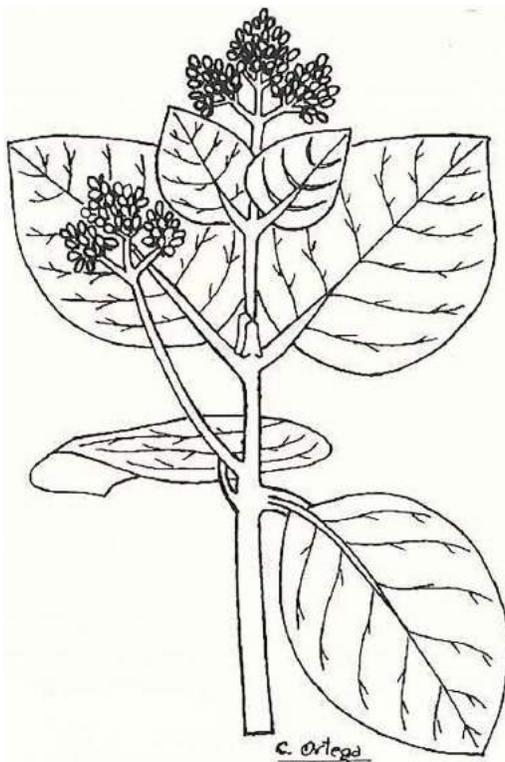
SANACIÓN FITOCULTURAL: GENTE Y PLANTAS

El ser humano desde tiempos inmemoriales acude a un sanador/a para el tratamiento de los síndromes culturales, siendo determinados como diferentes estados psicosomáticos con señales patológicas singulares; sin embargo, la medicina convencional opina que su diagnóstico es discutible. Al contextualizar en el pueblo ecuatoriano el concepto de síndrome cultural, se debe ser flexible en la posibilidad de considerar las categorías médicas tradicionales sin equiparar con las occidentales, clasificando un estado psicosomático como único, propio de una cultura y rara vez curable por un galeno. Es inminente crear un modelo que se pueda mirar con dos puntos de vista epistemológicos, el indígena y el convencional, porque se requiere ampliar la nosografía médica oficial y diversificar los instrumentos terapéuticos. Las medicinas tradicional y occidental precisan integrar sus prácticas, complementando tanto lógicas identitarias como contextos de saberes ancestrales y conocimiento científico en un camino de investigación que sincretiza.

En el Ecuador el folklore popular se relaciona con los síndromes culturales y las plantas sagradas de uso ritual, porque son afines a las cosmovisiones, creencias, fábulas, historias y leyendas que son una herencia social, percibiéndose como propias de donde vive cada población afroecuatoriana, indígena, mestiza y montubia. Cuando se vincula el uso de un recurso vegetal con su contexto cultural y ecología histórica se pueden detectar qué dolencias psicosomáticas sanan, así como cuáles son los tratamientos fitoculturales. Igualmente, se percibe que ciertas aplicaciones están agnadas con sinergias propuestas por la “Doctrina de las Signaturas” (PEARCE, 2008). Incluso como cada persona es un mundo singular se confiere al ser con el entorno natural, donde habita y se crea una terapia fitocultural única. El personaje quien sana instaura la relación entre paciente con los beneficios de las estructuras morfológicas vegetales, aromas, colores, formas, sabores, sonidos o texturas, porque sea de manera independiente o conjunta concierne con enfermedades y órganos afectados del cuerpo humano.

Al mirar el país como una región con alta diversidad cultural y vegetal, donde los saberes ancestrales y los conocimientos tradicionales están asociados a la naturaleza, se vislumbra el folklore popular como un patrimonio inmaterial y material. En este escenario, sobresalen las tres regiones geográficas porque su población reconoce siete síndromes culturales, representados por: 1) espanto infantil; 2) mal aire; 3) mala suerte; 4) mal de ojo; 5) malos espíritus; 6) malestar general, y 7) miedo. El tratamiento de una o más molestias

de un síndrome se realiza a nivel fitocultural, escogiendo una o más de las 73 plantas sagradas (Tabla 1). La utilización de los *taxa* puede ser de un individuo completo, un recurso vegetal y/o un fluido, siendo empleadas en orden de importancia: rama (36); hoja (15); planta completa (7); flor (4); fruto (2); raíz (2); tallo (2); látex (1); meristemo apical (1), y savia (1). En los actos rituales se manipulan diferentes estructuras vegetales y/o sus productos en tratamientos, siendo practicados en purificaciones de manera terapéutica oral y/o tópica que cambian la vida de una persona al emplear plantas sagradas.



Cara-chugchu, Carcarilla o Quina (*Cinchona succirubra* Pav. ex Klotzsch.).

Familia Nombre científico	Nombre vernáculo (idioma o lengua)	Población humana	Provincia	Región geográfica	Síndrome cultural	Estructura morfológica y/o fluido	Olor	Hábito	Status geográfico	Especímenes botánicos
Acanthaceae										
<i>Hygrophila costata</i> Nees & T. Nees	Chaunaré (español), chaguare (español)	Awá	Carchi	Sierra	Mal aire	Hoja	Astringente	Hierba	Nativa	A. Barfod 41424, 41430 (AAU, QCA)
Amaranthaceae										
<i>Alternanthera caracasana</i> Kunth	Alcancele (español)	Mestiza	Guayas	Costa	Espanto, mal aire	Rama	Cítrico	Hierba	Nativa	Elleman 91602 (AAU, LOJA, MO, QCA), Sears 17 (QCA)
<i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin & Clemants	Paico (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Rama	Acre cítrico	Hierba	Introducida	Ellemann 66761 (AAU, LOJA, QCA)
Apocynaceae										
<i>Vallesia glabra</i> (Cav.) Link	Perlilla (español)	Mestiza	Manabí	Costa	Mal de ojo	Rama	Acre cítrico	Arbusto	Nativo	Hernández, Mendoza y Merchán 148 (QCA)
Araceae										
<i>Syngonium yurimaguense</i> Engl.	Sapu paju panga (kichwa)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Miedo	Planta completa	Fétido	Hierba hemiepífita	Nativa	Balslev y Santos Dea 2891 (AAU, QCA)
Arecaceae										
<i>Bactris gasipaes</i> Kunth	Chonta (español)	Kichwa	Sucumbíos	Amazonía	Espanto	Meristemo apical	Fétido	Palma	Nativa	Digua 64 (QCA)
Aristolochiaceae										
<i>Aristolochia grandiflora</i> Sw.	Alena sili (tsa'fiqui), betia olorosa (español)	Tsa'chila	Pichincha	Sierra	Mala suerte	Hoja	Acre astringente	Bejuco	Nativo	Kvist y Asanza 40718 (AAU, MO, QCA)
Asteraceae										
<i>Ambrosia arborescens</i> Mill.	Marco (español)	Mestiza	Imbabura, Tungurahua	Sierra	Espanto, mal aire	Rama	Pungente	Arbusto	Nativo	Argüello 107, 239 (QCA); Cerón 10327 (MO, QAP); Lligalo 2 (QCA)

<i>Baccharis genistelloides</i> (Lam.) Pers.	Tinga (kichwa)	Saraguro	Loja	Sierra	Espanto	Rama	Cítrico	Arbusto	Nativo	Ellemann 66935 (AAU, QCA)
<i>Baccharis latifolia</i> (Ruiz & Pav.) Pers.	Chilca (español)		Pichincha, Tungurahua	Sierra	Espanto y malos espíritus	Rama	Astringente	Arbusto	Nativo	Argüello 211 (QCA); Lligalo 38 (QCA)
<i>Baccharis nitida</i> (Ruiz & Pav.) Pers.	Zhandan del cerro (kichwa y español), radan negro del cerro (kichwa y español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Rama	Cítrico	Arbusto	Nativo	Ellemann 66651, 66603, 66944 (AAU, LOJA, QCA)
<i>Baccharis tricuneata</i> (L. f.) Pears.	Chiquito yardan (español), guarmin yardan (kichwa)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Rama	Acre	Arbusto	Nativo	Ellemann 66930 (AAU, LOJA, QCA)
<i>Loricaria thuyoides</i> (Lam.) Sch. Bip.	Trencillo del cerro (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Planta completa	Pungente	Arbusto	Nativo	Ellemann 66885 (AAU, LOJA, QCA)
<i>Pseudelephantopus spiralis</i> (Less.) Cronquist	Barbascillo (español)	Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Rama	Acre mentolado	Hierba	Nativa	Barfod 41609 (AAU, QCA)
<i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch. Bip.	Santa María (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire, mal de ojo	Rama	Acre	Hierba	Introducida	Ellemann 66743, 66997 (AAU, LOJA, QCA)
<i>Tagetes erecta</i> L.	Wuaita (tsa'fiqui), rosaflor (español)	Saraguro, Tsa'chila	Loja, Pichincha	Sierra	Mala suerte, mal aire	Flor	Acre mentolado	Hierba	Introducida	Ellemann 66845 (AAU, LOJA, QCA); Kvist y Holm-Nielsen 40024 (AAU, QCA)
<i>Tagetes terniflora</i> Kunth	Chilchi huandura (kichwa)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Flor	Acre mentolado	Hierba	Nativa	Ellemann 66990 (AAU, LOJA, QCA)
Bixaceae										
<i>Bixa orellana</i> L.	Pabano tape (chá palaa)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malos espíritus	Semilla	Astringente	Árbol	Nativa	Kvist 40472 (AAU, QCA)
Brassicaceae										
<i>Lepidium bipinnatifidum</i> Desv.	Chichira negra (kichwa y español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Savia	Acre	Hierba	Nativa	Ellemann 66968 (QCA)

Calceolariaceae										
<i>Calceolaria helianthemoides</i> Kunth	Oco marino (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Raíz	Acre mentolado	Arbusto	Endémico	Ellemann 66910 (AAU, QCA)
Caprifoliaceae										
<i>Valeriana microphylla</i> Kunth	Valeriana del cerro (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Raíz	Fétido	Arbusto	Nativo	Ellemann 66588 (AAU, QCA)
Fabaceae										
<i>Dalea cylindrica</i> Hook.	Izu (kichwa)	Chibuleo	Tungurahua	Sierra	Malestar general	Rama	Acre	Arbusto	Nativo	Lígaló 45 (QCA)
<i>Zygia longifolia</i> (Humb. & Bonpl. ex Willd.) Britton & Rose	Bijchi tape (chá palaa)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malestar general	Rama	Astringente	Arbusto	Nativa	Kvist y Asanza 40403 (QCA)
Gesneriaceae										
<i>Besleria hirsutissima</i> (Benth.) Fritsch	Ualbil (español)	Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Hoja	Fétido	Hierba	Nativa	Barfod 41581, 41611 (QCA)
<i>Columnnea fililoba</i> L.P. Kvist & L.E. Skog		Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Hoja	Acre	Hierba	Nativa	Kvist, Barfod y Nissen 48997 (AAU, QCA, QCNE)
<i>Columnnea rubriacuta</i> (Wiehler) L.P. Kvist & L.E. Skog	Guetch (español)	Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Hoja	Acre	Hierba epífita	Nativa	Barfod 41432, 41622 (AAU, QCA, QCNE, MO)
<i>Cremosperma nobile</i> C.V. Morton		Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Hoja	Acre	Hierba	Nativa	Barfod 41651 (AAU, QCA)
<i>Nomopyle dodsonii</i> (Wiehler) Roalson & Boggan	Hierba (español)	Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Hoja	Acre	Hierba	Nativa	Barfod 41602 (AAU, QCA)
Lamiaceae										
<i>Hyptis eriocephala</i> Benth.	Haya tucana (kichwa y español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Rama	Mentolado	Hierba	Nativa	Ellemann 66951 (AAU, LOJA, QCA)
<i>Hyptis mutabilis</i> (Rich.) Briq.	Atalpa sachá (kichwa)	Kichwa	Sucumbios	Amazonía	Mal aire	Rama	Mentolado	Arbusto	Nativo	Siquihua 3 (QCA)

<i>Hyptis pectinata</i> (L.) Poit.	Poleo, pumín, tipo de costa (español), waira panga (kichwa)	Kichwa	Orellana, Pichincha	Amazonía, Sierra	Mal aire	Rama	Mentolado	Hierba	Nativa	Balslev y Alarcón 3054 (AAU, QCA); Rios <i>et al.</i> 149 (QCA)
<i>Minthostachys mollis</i> (Benth.) Griseb.	Poleo negro, tipo blanco (español), yurac tipu (kichwa),	Saraguro	Imbabura, Loja	Sierra	Mal aire	Rama	Astringente mentolado	Arbusto	Nativo	Argüello 87 (QCA), Ellemann 66617, 66621, 66753 (AAU, QCA)
<i>Ocimum campechianum</i> Mill.	Albah aca (español), lumu asna yuyu (kichwa),	Kichwa, Chachi, Tsa'chila	Orellana, Esmeraldas, Pichincha	Amazonía, Costa, Sierra	Mal aire	Planta completa	Aromático mentolado	Hierba	Nativa	Irvine 705 (QCA), Kvist 40616 (AAU, QCA), Kvist y Asanza 40395 (AAU, QCA)
<i>Salvia humboldtiana</i> F. Dietr.	Gallinazo (español)		Tungurahua	Sierra	Mal aire	Rama	Mentolado	Arbusto	Endémico	Argüello 272 (QCA)
<i>Salvia ochrantha</i> Epling	Inga yanllun, pitunia (kichwa)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Planta completa	Mentolado	Arbusto	Endémico	Ellemann 66918, 66958 (AAU, LOJA, QCA)
Lythraceae										
<i>Cuphea tetrapetala</i> Koehne	Chakuar (awapit)	Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Hoja	Aromático mentolado	Arbusto	Nativo	Barfod 41423 (AAU, QCA)
Malpighiaceae										
<i>Banisteriopsis caapi</i> (Spruce ex Griseb.) Morton	Ayawasca (kichwa), sogá de muerto (español)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Malestar general	Tallo	Astringente	Liana	Nativa	Alarcón 56 (QCA)
Melastomataceae										
<i>Clidemia crenulata</i> Gleason	Oa-do-tapé (chá palaa)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malos espíritus	Rama	Acre	Arbusto	Nativo	Barfod 41060 (AAU, QCA)
<i>Clidemia purpurea</i> Pav. ex D. Don	Un ga lalajé tapé (chá palaa)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malestar general	Rama	Astringente mentolado	Arbusto	Endémico	Kvist y Asanza 40896 (AAU, QCA)
<i>Miconia gracilis</i> Triana	Hen tapé (chá palaa)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malos espíritus	Rama	Astringente	Arbusto	Nativo	Barfod 41033 (AAU, QCA)
<i>Miconia lugonis</i> Wurdack	A len tapé (chá palaa)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malos espíritus	Rama	Astringente	Arbusto	Endémico	Kvist y Asanza 40769 (AAU, QCA)

Meliaceae										
<i>Melia azedarach</i> L.	Jamindaravia (español)		Guayas	Costa	Espanto	Rama	Aromático	Árbol	Introducido	Sears 16 (QCA)
Myricaceae										
<i>Morella parvifolia</i> (Benth.) Parra-Os.	Laurín del cerro (español), urcularín (kichwa)	Saraguro	Loja	Sierra	Espanto, mal aire	Planta completa	Acre	Arbusto	Nativo	Ellemann 66932 (AAU, LOJA, QCA)
<i>Morella pubescens</i> (Humb. & Bonpl. ex Willd.) Wilbur	Laurel grande (español), cardilaurel (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Rama	Aromático mentolado	Árbol	Nativo	Ellemann 66587 (AAU, LOJA, QCA)
Myrtaceae										
<i>Eucalyptus globulus</i> Labill.	Eucalipto (español)		Pichincha	Sierra	Malos espíritus	Rama	Aromático mentolado	Árbol	Introducido	Argüello 213 (QCA)
Orobanchaceae										
<i>Lamourouxia virgata</i> Kunth			Tungurahua	Sierra	Mal aire	Rama	Astringente mentolado	Hierba	Nativa	Argüello 262 (QCA)
Passifloraceae										
<i>Passiflora manicata</i> (Juss.) Pers.	Auka taxu (kichwa), taxo (español)	Kichwa	Imbabura	Sierra	Espanto	Rama	Astringente	Hierba escandente	Nativa	Argüello 85 (QCA)
Piperaceae										
<i>Peperomia galioides</i> Kunth	Congona del monte (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Planta completa	Aromático mentolado	Hierba	Nativa	Ellemann 66605 (AAU, LOJA, QCA)
Plantaginaceae										
<i>Scoparia dulcis</i> L.	Pedepé (español)	Awá	Carchi	Sierra	Mal aire (chutún)	Hoja	Aromático	Hierba	Nativa	Barfod 41431 (AAU, QCA)
Proteaceae										
<i>Oreocallis grandiflora</i> (Lam.) R. Br.	Cucharilla (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Látex	Astringente	Árbol	Nativo	Ellemann 66508 (AAU, QCA)
Rubiaceae										
<i>Galium hypocarpium</i> (L.) Endl. ex Griseb.	Urcu curalis (kichwa)	Chibuleo	Tungurahua	Sierra	Espanto	Rama	Astringente	Bejuco	Nativa	Lligalo 82 (QCA)

<i>Notopleura polyphlebia</i> (Donn.Sm.) C.M.Taylor	Cuichi paju panga (kichwa)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Malestar general	Rama	Acre cítrico	Hierba	Nativa	Balslev y Santos Dea 2856 (AAU, QCA)
<i>Raritebe palicoureoides</i> Wernhan	Hen-bo-chui-tapé (chá palaa)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malos espíritus	Rama	Astringente	Arbusto	Nativo	Barfod 41055 (AAU, MO, QCA, QCNE)
Rutaceae										
<i>Ruta graveolens</i> L.	Ruda (español)	Chibuleo	Pichincha, Tungurahua	Sierra	Malestar general	Rama	Acre	Arbusto	Introducido	Argüello 24 (QCA), Barfod 41519 (AAU, QCA), Lligalo 46 (QCA)
Scrophulariaceae										
<i>Alonsoa meridionalis</i> (L. f.) Kuntze	Símbalo (español)		Bolívar	Sierra	Mal aire	Planta completa	Pungente	Hierba	Nativa	Argüello 174 (QCA)
Siparunaceae										
<i>Siparuna bifida</i> (Poepp. & Endl.) A. DC.	Supai panga (kichwa)	Kichwa	Napo	Amazonía	Mal aire	Hoja	Aromático cítrico	Árbol	Nativo	Ponce 180 (QCA)
<i>Siparuna guianensis</i> Aubl.	Mal aire panga (kichwa y español)	Kichwa	Napo	Amazonía	Mal aire	Hoja	Aromático cítrico	Arbusto	Nativo	Ponce 179 (QCA)
<i>Siparuna macrotepala</i> Perkins	Rapusa panga (kichwa), hoja de mal viento (español)	Kichwa	Sucumbíos	Amazonía	Mal aire	Hoja	Aromático cítrico	Arbusto	Nativo	Korning y Thomsen 58725 (QCA)
<i>Siparuna tomentosa</i> (Ruiz & Pav.) A. DC.	Mal aire panga (español y kichwa)	Kichwa	Napo	Amazonía	Mal aire	Hoja	Aromático cítrico	Arbusto	Nativo	Neill y Palacios 6993 (QCA)
Solanaceae										
<i>Brugmansia arborea</i> (L.) Lagerh.	Floripondio (español), yurak wantuk (kichwa)	Chibuleo	Tungurahua	Sierra	Espanto	Flor	Aromático	Árbol	Nativo	Lligalo 5 (QCA)
<i>Brugmansia sanguinea</i> (Ruiz & Pav.) D. Don	Wantuk (kichwa)	Chibuleo	Tungurahua	Sierra	Espanto	Flor	Aromático	Árbol	Nativo	Lligalo 6 (QCA)
<i>Brunfelsia grandiflora</i> D. Don	Tsotimbaccho (a'ingae)	Kofán	Sucumbíos	Amazonía	Mala suerte	Tallo	Astringente	Árbol	Nativo	Cerón 197 (MO, QAP, QCA, QCNE)

<i>Cestrum quitense</i> Francey	Sauco negro (español)		Pichincha	Sierra	Espanto	Rama	Acre astringente	Arbusto	Endémico	s.c. s.n.
<i>Cestrum racemosum</i> Ruiz & Pav.	Chini curu caspi (kichwa)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Malestar general	Hoja	Acre astringente	Árbol	Endémico	Irvine 146 (QCA)
<i>Cestrum tomentosum</i> L. f.	Sauco blanco (español)	Saraguro	Loja	Sierra	Mal aire	Rama	Acre astringente	Arbusto	Nativo	Ellemann 66632 (AAU, LOJA, QCA)
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Tabaco (español), tawaku (kichwa)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Mal aire	Hoja	Acre astringente	Arbusto	Introducido	Alarcón 102a (QCA); Balslev y Alarcón 2977 (AAU, QCA)
<i>Solanum caripense</i> Dunal	Chímbalo (español)		Pichincha	Sierra	Espanto	Fruto	Acre astringente	Arbusto	Nativo	Avilés de López 22 (QCA)
<i>Solanum furcatum</i> Dunal	Chímbalu (kichwa)		Chimborazo	Sierra	Espanto	Fruto	Acre astringente	Arbusto	Nativo	Filskov, Søndergaard y Gregersen 37332 (AAU, QCA)
<i>Solanum lepidotum</i> Dunal	Né-mo-tapé (chá palaá)	Chachi	Esmeraldas	Costa	Malos espíritus	Rama	Acre astringente	Arbusto	Nativo	Barfod 41067 (AAU, QCA)
<i>Solanum leptopodum</i> Van Heurck & Müll. Arg.	Waira panga (kichwa)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Mal aire, malos espíritus	Rama	Acre astringente	Arbusto	Nativo	Balslev y Alarcón 2960, 3062 (AAU QCA); Balslev y Santos Dea 2863 (AAU, QCA)
<i>Witheringia solanacea</i> L'Her.	Waira panga (kichwa), mal aire (español)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Mal aire	Rama	Acre astringente	Arbusto	Nativo	Balslev y Alarcón 3075 (AAU, QCA)
Urticaceae										
<i>Urera baccifera</i> (L.) Gaudich. ex Wedd.	Kirusapachini (kichwa), ortiga de diente (español)	Kichwa	Orellana	Amazonía	Mal aire	Rama	Astringente	Arbusto	Nativo	Alarcón 32 (QCA)
Zingiberaceae										
<i>Renealmia thyrsoides</i> (Ruiz & Pav.) Poepp. & Endl.	San Juanito (español)	Mestizo	Pichincha	Sierra	Espanto	Rama	Cítrico	Hierba	Nativa	Rios <i>et al.</i> 60 (QCA)

Tabla 1. Etnofarmacopea y etnobotánica de las especies de plantas sagradas del Ecuador.

Es importante destacar que las 73 plantas sagradas están agrupadas en 32 familias y 53 géneros (Tabla 1). La primera familia en sobresalir es Solanaceae representada por seis géneros y 12 especies, utilizadas para tratar cinco síndromes culturales. Las otras dos familias en destacarse son Asteraceae por poseer seis géneros y 10 especies, manipuladas para tratar cinco síndromes culturales, y Lamiaceae por tener cuatro géneros y siete especies, aplicadas para tratar malestar general y mal aire. Las últimas tres familias abarcan siete géneros y 13 especies, siendo Gesneriaceae que usan los Awá para limpiar mal aire, Melastomataceae y Siparunaceae que aplican los Chachi y Kichwa para limpiar malestar general, también la primera nacionalidad usa para liberar malos espíritus y el segundo pueblo para sacar mal aire. Aunado, se requiere en ciertos pacientes lo que se reconoce portar una protección o contra, es decir un amuleto o una reliquia, utilizada como adorno en el cuerpo o colocada en la casa, porque su propósito es resguardar el espíritu del ser.

Los siete síndromes culturales están presentes en las 13 provincias, destacándose con un alto porcentaje en la población el mal aire (54%), utilizándose 43 plantas sagradas para tratarse (Tabla 1). El acaecimiento en el país de los otros seis síndromes culturales tiene un porcentaje menor (36%), representado por espanto, mal de ojo, mala suerte, malestar general, malos espíritus y miedo, empleándose 37 plantas sagradas para aliviarse. Al vincularse los siete síndromes culturales con el conjunto de las 73 especies vegetales, sobresalen 67 por su valor cultural y nominaciones, tanto en las nacionalidades y los pueblos indígenas, como en la población mestiza. En este contexto figuran por el número de *taxa*: Saraguro (19); Kichwa (17); Awá (9); Chachi (9); Chibuleo (5); Mestizos (4); Tsa'chila (3), y Kofán (1). Respecto a los nombres vernáculos existe un total de 94 diferentes, existiendo tres especies sin nominación, y 91 con el siguiente registro: 47 español, 25 kichwa, 8 chá pala, 6 español y kichwa, 2 tsa'fiqui, 1 awapit y 1 a'ingae. El nombramiento significa que un *taxa* tiene un importante valor de uso, además en ciertos lugares revela una elevada presencia de individuos en la naturaleza.

Familia Nombre científico	Estructura morfológica	Extracto	Producto natural	Uso farmacológico	Referencia científica	Compuesto activo	Efecto biológico	Referencia científica
Acanthaceae								
<i>Hygrophila costata</i> Nees & T.Nees	Hoja, raíz	Acuoso	Polifenoles	Antioxidante	Patra, Jha & Murthy (2009)			
Amaranthaceae								
<i>Alternanthera caracasana</i> Kunth	Hoja	Acetónico	Monoterpenos	Analgésico	Ogunmoye <i>et al.</i> (2020)	7-methoxi cumarina	Antimicrobiano	Canales-Martínez <i>et al.</i> (2005)
				Antiinflamatorio				
<i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin & Clemants	Hoja	Etanólico	Flavonoides	Antipalúdico	Jaramillo, Duarte & Delgado (2012)	Quenopodina	Citotóxico	Azam <i>et al.</i> (2014)
		Acuoso	Monoterpenos	Antiasmático				
Apocynaceae								
<i>Vallesia glabra</i> (Cav.) Link	Flor	Diclorometano	Epicatequinas	Actividad Citotóxica	Cussy-Poma <i>et al.</i> (2017)			
	Hoja, rama		Polifenoles	Antioxidante				
		Acuoso	Alcaloides	Antifúngico				
Araceae								
<i>Syngonium yurimaguense</i> Engl.	Hoja	Diclorometano	Polifenoles	Antioxidante	Croat (1981)			
		Metanólico	Flavonoides	Antioxidante				
Arecaceae								
<i>Bactris gasipaes</i> Kunth	Raíz	Metanólico	Flavonoides	Analgésico	Espinosa <i>et al.</i> (2014)	Aceite esencial	Antimicrobiano	Madrigal Redondo <i>et al.</i> (2019)
				Antiasmático	Montúfar <i>et al.</i> (2013)			
Aristolochiaceae								
<i>Aristolochia grandiflora</i> Sw.	Hoja	Etanólico	Ácido aristolóquico	Antiinflamatorio	Heinrich (2009); Kuo <i>et al.</i> (2012)	Ácido aristolóquico	Nefrotóxico	Kuo <i>et al.</i> (2012)
	Tallo y raíz	Acuoso	Lignanos	Antiespasmódico				
Neuroprotector								
Asteraceae								

<i>Ambrosia arborescens</i> Mill.	Hoja	Acetónico	Flavonoides	Hepatoprotector	Maksimović (2008)	7-Hydroxy-6-methoxy-2H-chromen-2-one	Anticoagulante	Maksimović (2008)	
			Cumarina	Hipolipemiente		5,7,4'-Trihidroxi-3,6,3'-trimetoxiflavona	Antioxidante	Parkhomenko <i>et al.</i> (2006)	
<i>Baccharis genistelloides</i> (Lam.) Pers.	Estructuras aéreas	Etanólico	Monoterpenos	Hepatoprotector	Hennig <i>et al.</i> (2010)	Foliasalacyin A4	Antioxidante	Hennig <i>et al.</i> (2010)	
				Digestivo					
<i>Baccharis latifolia</i> (Ruiz & Pav.) Pers.	Estructuras aéreas	Hexánico	Flavonoides	Desinflamante	Loja <i>et al.</i> (2017)	Aceite esencial	Antimicrobiano	Sequeda-Castañeda <i>et al.</i> (2015)	
		Acidulado		Alcaloides					Analgésico
<i>Baccharis nitida</i> (Ruiz & Pav.) Pers.	Estructuras aéreas	Etanólico y acuoso	Flavonoides	Antimicrobiano	Rangel <i>et al.</i> (2001)	Aceite esencial	Antimicrobiano	Rangel <i>et al.</i> (2001)	
		Metánolico	Sesquiterpenos	Antibacterial	Valarezo <i>et al.</i> (2015)	Sakuranetina	Citotóxico	Romero-Benavides <i>et al.</i> (2018)	
<i>Baccharis tricuneata</i> (L. f.) Pears.	Estructuras aéreas	Acetónico	Hesperidina	Analgésico					Arze <i>et al.</i> (2004)
				Antiinflamatorio					
				Cumarina	Cicatrizante				
<i>Loricaria thuyoides</i> (Lam.) Sch. Bip.	Hoja	Acuoso	Polifenoles	Antioxidante	Zidorn (2009)				
				Lactonas					Actividad citotóxica
				Flavonoides					Antioxidante
<i>Pseudelephantopus spiralis</i> (Less.) Cronquist	Estructuras aéreas	Hidroalcohólico	Polifenoles	Antiinflamatorio	Ramírez <i>et al.</i> (2018)				
				Lactonas sesquiterpénicas					Actividad citotóxica
<i>Tanacetum parthenium</i> (L.) Sch. Bip.	Flor	Acuoso	Flavonoides	Antibacteriano	Shafaghat <i>et al.</i> (2009)	Partenolidos	Antimicrobiano	Blakeman, Atkinson (1979)	
<i>Tagetes erecta</i> L.	Flor	Metanólico	Polifenoles	Antioxidante	Zidorn (2009)				
			Alcaloides	Digestivo					

<i>Tagetes ternifolia</i> Kunth	Hoja, rama	Metanólico	Alcaloides	Antifúngico	Atilaw <i>et al.</i> (2020)			
			Flavonoides	Anticidante				
			Terpenos	Analgésico				
Bixaceae								
<i>Bixa orellana</i> L.	Hoja	Etanólico	Diterpenos	Antiinflamatorio	Moraes <i>et al.</i> (2020)			
	Semilla		Bixina	Antioxidante				
				Hipoglucémico				
Brassicaceae								
<i>Lepidium bipinnatifidum</i> Desv.	Hoja	Acuoso	Diterpenos	Antidiarreico	Cussy-Poma <i>et al.</i> (2017)			
			Sesquiterpenos	Antibacteriano				
			Flavonoides	Antioxidante				
Calceolariaceae								
<i>Calceolaria helianthemoides</i> Kunth	Flor, hoja, tallo	Acuoso	Lactona sesquiterpénica	Antiinflamatorio	Illescas (2019)			
				Analgésico				
Caprifoliaceae								
<i>Valeriana microphylla</i> Kunth	Hoja, rama	Etanólico	Alcaloides	Analgésico	Jerves <i>et al.</i> (2014)			
Fabaceae								
<i>Dalea cylindrica</i> Hook.	Hoja	Etanólico	Flavonoide	Antibacteriano	Shoemaker & Boyd (1995)			
<i>Zygia longifolia</i> (Humb. & Bonpl. ex Willd.) Britton & Rose	Hoja	Acuoso	Taninos	Antioxidante	Ardón <i>et al.</i> (2006)			
			Polifenoles	Antioxidante				
Gesneriaceae								
<i>Besleria hirsutissima</i> (Benth.) Fritsch	Hoja	Etanólico	Alcaloide	Desinflamante	Pino (2006)			
			Triterpeno					
<i>Columnnea fililoba</i> L.P. Kvist & L.E. Skog	Flor, hoja, raíz	Etanólico	Flavonoide	Antiemético	Verdan & Stefanello (2012)			
				Analgésico				
		Acuoso	Trihidroxiflavona	Calmante				

<i>Columnnea rubriacuta</i> (Wiehler) L.P. Kvist & L.E. Skog	Flor, hoja, raíz	Etanólico	Flavonoide	Antiemético	Verdan & Stefanello (2012)			
		Acuoso	Trihidroxiflavona	Analgésico				
<i>Creмосperma nobile</i> C.V. Morton	Hoja, tallo	Etanólico	Flavonoide	Antiemético	Serrano (2016)			
<i>Nomophyle dodsonii</i> (Wiehler) Roalson & Boggan	Flor, hoja	Acuoso	Carvona	Supresor de apetito	Martel <i>et al.</i> (2019)			
			Limoneno					
Lamiaceae								
<i>Hyptis eriocephala</i> Benth.	Hoja	Acuoso	Sesquiterpeno	Antifúngico	Luzuriaga <i>et al.</i> (2018a)			
<i>Hyptis mutabilis</i> (Rich.) Briq.	Flor, hoja	Etanólico	Globulol	Anestésico	Silva <i>et al.</i> (2013a)	Aceite esencial	Antimicrobiano	Oliva <i>et al.</i> (2006)
	Estructuras aéreas	Metanólico	Triterpeno	Sedante				
<i>Hyptis pectinata</i> (L.) Poit.	Flor, hoja	Acuoso	Sesquiterpeno	Antiinflamatorio	Koba <i>et al.</i> (2007)	Aceite esencial	Anticonceptivo	Raymundo <i>et al.</i> (2011)
				Antifúngico	Santos <i>et al.</i> (2008)			
<i>Minthostachys mollis</i> (Benth.) Griseb.	Hoja, rama	Etanólico	Alcaloides	Digestivo	Alegre <i>et al.</i> (2017)	Aceite esencial	Antioxidante, citotóxico	Benites <i>et al.</i> (2018)
			Flavonoides	Antibacteriano				
		Hexánico	Esteroides	Antihelmíntico				
			Polifenoles	Antioxidante				
	Hoja	Acuoso	Saponinas		Digestivo	Faraone <i>et al.</i> (2020)	(-)-(1S,2R,3R,4S)-1,2-epoxy-1-methyl-4-(1-methylethyl)-cyclohex-3-yl acetate,	Insecticida
Alcaloides			Antibacteriano	Jerves <i>et al.</i> (2014)				
Terpenos			Antiinflamatorio					
<i>Ocimum campechianum</i> Mill.	Hoja	Acuoso	Flavonoides	Antioxidante	Ruiz-Vargas <i>et al.</i> (2019)			
			Polifenoles	Hipoglucémico				
<i>Salvia humboldtiana</i> F. Dietr.	Hoja	Metanólico	Catequinas	Antibacteriano	Sharifi-Rad <i>et al.</i> (2018)			
	Flor		Taninos	Anticidante				
	Hoja	Acuoso	Diterpenos	Antifúngico				

<i>Salvia ochrantha</i> Epling	Hoja	Acuoso	Alcaloides	Antibacteriano	Sidwa-Gorycka <i>et al.</i> (2003)			
			Terpenos	Digestivo				
			Flavonoides	Antiinflamatorio				
Lythraceae								
<i>Cuphea tetrapetala</i> Koehne	Flor, hoja	Metanólico	Ácido láurico	Antioxidante	Graham & Kleiman (1985)			
		Acuoso	Flavonoides	Antibacteriano				
Malpighiaceae								
<i>Banisteriopsis caapi</i> (Spruce ex Griseb.) Morton	Hoja	Metanólico	Alcaloides	Trastornos neurodegenerativos	Wang <i>et al.</i> (2010)	Banistenoside A	Antioxidante	Wang <i>et al.</i> (2010)
		Acuoso	Catequina	Antidepresivo				
Melastomataceae								
<i>Clidemia crenulata</i> Gleason	Hoja y tallo	Etanólico	Flavonoides	Antiofídico	Schwartz (2018)			
<i>Clidemia purpurea</i> Pav. ex D. Don	Flor	Metanólico	Alcaloides	Sedante	Serna & Martínez (2015)			
	Hoja y tallo	Etanólico	Triterpenos	Antiinflamatorio				
<i>Miconia gracilis</i> Triana	Hoja	Metanólico	Proantocianidina	Antibacteriano	Sloan <i>et al.</i> (1990)			
			Leucoantocianidina	Antifúngico	Walshe <i>et al.</i> (2019)			
			Fenoles	Antifúngico				
<i>Miconia lugonis</i> Wurdack	Hoja	Metanólico	Esteroides	Antihelmíntico	Senthil-Nathan (2013)			
			Polifenoles	Antioxidante				
			Saponinas					
Meliaceae								
<i>Melia azedarach</i> L.	Hoja	Acuoso	Alcaloides	Antibacteriano	Hussein (2020)			
			Fenoles	Antioxidante	Xiao <i>et al.</i> (2014)			
			Terpenos	Citotóxica				
Myricaceae								

<i>Morella parvifolia</i> (Benth.) Parra-Os.	Flor	Acuoso	Alcaloides	Antibacteriano	Chamorro <i>et al.</i> (2017)			
			Carotenoides	Antifungico				
		Metanólico	Flavonoides	Antioxidante	Aristizábal (2004)			
			Terpenos					
<i>Morella pubescens</i> (Humb. & Bonpl. ex Willd.) Wilbur	Hoja	Acuoso	Sesquiterpenos	Antifungico	Arango <i>et al.</i> (2009)			
			Diterpenos	Antiinflamatorio	Aristizábal (2003)			
		Analgésico						
Myrtaceae								
<i>Eucalyptus globulus</i> Labill.	Hoja	Etanólico	Eucaliptol	Descongestionante, Citotóxico	Luis <i>et al.</i> (2016)			
		Metanólico	Sesquiterpenos	Antioxidante				
Orobanchaceae								
<i>Lamourouxia virgata</i> Kunth	Hoja	Acuoso	Polifenoles	Antioxidante	Sánchez <i>et al.</i> (1999)			
	Flor		Alcaloides	Antifungico				
	Hoja	Metanólico	Terpenos	Antibacteriano				
	Flor		Alcaloides	Analgésico				
Passifloraceae								
<i>Passiflora manicata</i> (Juss.) Pers.	Hoja	Etanólico	Alcaloides	Antimicrobiano	Boboc <i>et al.</i> (2021)	C-glicoflavonoides	Antioxidante	Silva <i>et al.</i> (2013)
		Hidroalcohólico	Saponinas	Antioxidantes	Guzzo <i>et al.</i> (2004)			
	Flor	Metanólico	Polifenoles					
Piperaceae								
<i>Peperomia galioides</i> Kunth	Flor	Etanólico	Sesquiterpenos	Antifungico	Gutierrez <i>et al.</i> (2016)			
	Semilla			Antiinflamatorio				
				Analgesico				
Plantaginaceae								

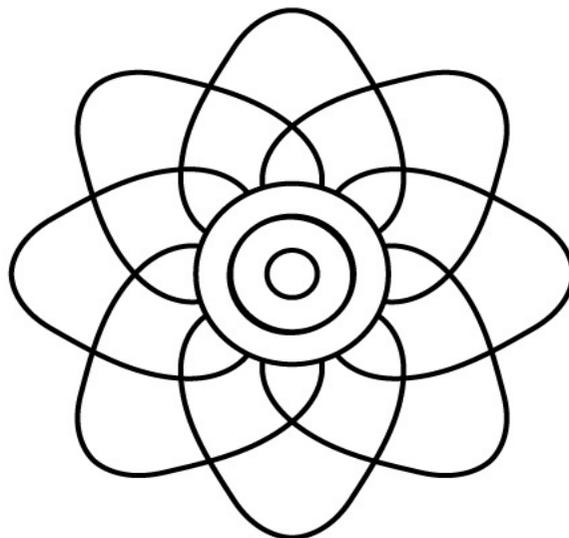
<i>Scoparia dulcis</i> L.	Hoja	Acuoso	Diterpenos	Antiviral	Stashenko <i>et al.</i> (2000)	Ácido escopadúlico	Antitumoral, citotóxico	Hayashi <i>et al.</i> (1992)
			Alcaloides	Antiitumoral				
Proteaceae								
<i>Oreocallis grandiflora</i> (Lam.) R. Br.	Hoja	Hidroalcohólico	Flavonoides	Antiinflamatorio	Vinueza (2018)			
	Flor	Acuoso	Polifenoles	Actividad citotóxica	Tamariz <i>et al.</i> (2018)			
				Alimentario				
Rubiaceae								
<i>Galium hypocarpium</i> (L.) Endl. ex Griseb.	Fruto	Metanólico	Fenoles	Antioxidante	Bravo <i>et al.</i> (2016)			
<i>Notopleura polyphlebia</i> (Donn.Sm.) C.M. Taylor	Hoja	Metanólico	Alcaloides	Antioxidante	Berger & Johan (2019)			
			Monoterpenos	Actividades citotóxicas	Berger <i>et al.</i> (2016)			
			Glucósidos	Antimicrobiano	Cutler <i>et al.</i> (1986)			
	Digestivo							
<i>Raritebe palicoureaoides</i> Wernhan	Hoja	Acuoso	Quinolinas	Antibacteriano	Sotero <i>et al.</i> (2016)			
	Flor		Terpenos	Antifúngico				
	Raíz		Cumarina	Actividad citotóxica				
Rutaceae								
<i>Ruta graveolens</i> L.	Hoja	Acuoso	Alcaloides	Antifúngico	Jerves-Andrade <i>et al.</i> (2014)			
	Flor		Derivados de benzodioxol	Antibacteriano				
	Tallo		Quinolinas	Antibacteriano	Hayashi <i>et al.</i> (1993)			
	Raíz							
Scrophulariaceae								
<i>Alonsoa meridionalis</i> (L. f.) Kuntze	Toda la planta	Metanólico	Monoterpeno	Antiasmático	Tomassini <i>et al.</i> (2014)	6'-O-b-D-glucopyranosyl-8-O-acetylharpagide	Citotóxico	Tomassini <i>et al.</i> (2014)
Siparunaceae								

<i>Siparuna bifida</i> Poepp. & Endl. A. DC.	Hoja	Acuoso	Cianidinas	Actividad citotóxica	Stashenko <i>et al.</i> (2000)			
			Cumarina	Actividad citotóxica	Sotero <i>et al.</i> (2016)			
			Alcaloides	Antiinflamatorio				
		Etanólico	Taninos	Antioxidante				
		Hexánico	Flavonoides	Antioxidante				
<i>Siparuna guianensis</i> Aubl.	Hoja y rama	Metanólico	Alcaloides	Digestivo	García <i>et al.</i> (2020)			
		Acuoso	Taninos	Antioxidante				
			Alcaloides	Digestivo				
<i>Siparuna macrotepala</i> Perkins	Hoja y rama	Etanólico	Sesquiterpenos	Analgésico	Seedi <i>et al.</i> (1994)			
			Sesquiterpenos	Analgésico				
<i>Siparuna tomentosa</i> (Ruiz & Pav.) A. DC.	Hoja	Etanólico	Terpenos	Antioxidante	Monteiro <i>et al.</i> (2021)			
			Epicatequina	Actividad citotóxica				
		Hexánico	Polifenoles	Antigripal				
Solanaceae								
<i>Brugmansia arborea</i> (L.) Lagerh.	Toda la planta	Etanólico	Alcaloide	Analgésico	Petricevich <i>et al.</i> (2020)	1,4 Dihidroflavon	Antiinflamatorio	Kim <i>et al.</i> (2020)
		Acuoso		Relajante				
<i>Brugmansia sanguinea</i> (Ruiz & Pav.) D. Don	Tallo y raíz	Etanólico	Alcaloide	Antiespasmódico	Vicenzo (2004)	Isociamina-6 β -hidroxilasa	Anticolinérgico	Fischer <i>et al.</i> (2018)
<i>Brufelsia grandiflora</i> D. Don	Hoja y raíz	Acetónico	Cumarina	Antipirético	Luzuriaga (2018); Plowman (1977)	6,7-dihidroxicumarina	Antioxidante	Luzuriaga (2018)
		Metanólico	Alcaloide	Antirreumático		Manacina	Antiinflamatorio	Plowman (1977)
<i>Cestrum quitense</i> Francey	Hoja	Acuoso	Alcaloide	Sedante	Pittier (1932)			
<i>Cestrum racemosum</i> Ruiz & Pav.	Hoja, tallo	Metanólico	Isoprenoide	Antiinflamatorio	Rojas & D'Arcy (1998)			
				Analgésico				
<i>Cestrum tomentosum</i> L. f.	Hoja	Etanólico	Flavonoide	Analgésico	Pittier (1932)			
		Acuoso		Antiepiléptico				

<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Hoja	Acuoso	Polifenoles	Antioxidante	Atilaw <i>et al.</i> (2020)			
			Nicotina	Estimulante				
			Solanina	Antifúngico				
			Triterpenos	Digestivo				
<i>Solanum caripense</i> Dunal	Estructuras aéreas	Hidroalcohólico	Solanina	Antifúngico	Santos <i>et al.</i> (2018)			
			Catequinas	Antidiarreico				
			Taninos	Antioxidante				
			Diterpenos	Antibacteriano				
			Sesquiterpenos	Antibacteriano				
			Flavonoides	Antioxidante				
<i>Solanum furcatum</i> Dunal	Flor	Etanólico	Triterpenos	Analgésico	Herrera <i>et al.</i> (2015)	Glicoesteroides, Solanina	Citotóxico	Briggs <i>et al.</i> (1961)
	Hoja	Metanólico	Alcaloides	Antifúngico				
	Rama		Solanina	Antifúngico				
	Flor		Esteroides	Antihelmíntico				
<i>Solanum lepidotum</i> Dunal	Hoja	Diclorometano	Alcaloides	Antifúngico	Mosquera <i>et al.</i> (2004)			
	Hoja	Diclorometano	Solanina	Antifúngico	Niño <i>et al.</i> (2007)			
	Hoja, rama	Metanólico	Flavonoides	Antioxidante				
<i>Solanum leptopodum</i> Van Heurck & Müll. Arg.	Hoja	Diclorometano	Triterpenos	Analgésico	Santos <i>et al.</i> (2019)			
	Hoja	Diclorometano	Solanina	Antifúngico				
<i>Witheringia solanacea</i> L'Her.	Hoja y rama	Metanólico	Solanina	Antifúngico	Jerves-Andrade <i>et al.</i> (2014)			
		Hexánico	Polifenoles	Antioxidante				
			Triterpenos	Analgésico				
Urticaceae								
<i>Urera baccifera</i> (L.) Gaudich. ex Wedd.	Hoja	Acuoso	Triterpenos	Analgésico	Hussein (2020)			
			Alcaloides	Antifúngico				
Zingiberaceae								

<i>Renealmia thyrsoides</i> (Ruiz & Pav.) Poepp. & Endl.	Hoja	Acuoso	Terpenos	Antimicrobiano	Noriega <i>et al.</i> (2016)			
			Globulol	Antifúngico				

Tabla 2. Farmacognosia, etnofarmacología y bioactividad de las especies de plantas sagradas del Ecuador.



Las 73 plantas sagradas presentan seis hábitos que son citados en orden de acuerdo con el número de especies registradas para cada uno (Tabla 1), siendo las siguientes: arbusto (35); hierba (25); árbol (10); bejuco (2); liana (1) y palma (1). Aunado, se observaron diferentes adaptaciones que tienen al hábitat tres especies de hierbas que pertenecen a las familias Araceae, Gesneriaceae y Passifloraceae (Tabla 1), mostrando ciertas estrategias para crecer que les permiten conciliar su hábito con el hábitat. El desarrollo de una ventaja de adaptación es para sobrevivir de un modo más eficiente, como sucede con las hierbas que poseen características peculiares al ser epífita, escandente y hemiepífita (MORENO, 1984). La correlación entre hábito, *status* geográfico y manejo revela que 14 especies son cultivadas, siete introducidas y siete nativas, siendo: cinco árboles; cuatro arbustos; cuatro hierbas, y una palma.

El hábito de las 73 especies vegetales cuando se relaciona con hábitat, inclusive a nivel micro y macro, así como con predadores concentran en ciertas estructuras morfológicas para defensa ciertos aromas que responden a la presencia de productos naturales (Tabla 2). Los olores que se identificaron son 14, distinguiéndose ocho por ser más frecuentes: astringente (12); acre (11); acre-astringente (10); mentolado (5); aromático-mentolado (5); acre-mentolado (4); aromático-cítrico (4), y fétido (4). Al realizar una revisión de 102 referencias científicas, 77 de farmacognosia y 25 de bioactividad, concernientes a las plantas sagradas, se determinó la relación que vincula Etnofarmacopea con bioactividad, sobresaliendo: 38 usos farmacológicos; 37 productos naturales; 20 compuestos activos; 11 efectos biológicos; nueve estructuras morfológicas vegetales, y ocho extractos (Tabla 2). La información contigua es crítica, pues abre un camino para realizar un estudio detallado del cuadro clínico, uniendo las medicinas tradicional y convencional para determinar que padece un paciente y cómo sanan las plantas en la vida real al confirmarse su efecto.

Respecto al *status* geográfico de las 73 plantas sagradas se devela que son 59 especies nativas del Ecuador (80%), siete especies endémicas (10%) y siete especies introducidas de otras zonas del planeta (10%) (Tabla 1). Los siete *taxa* endémicos o autóctonos resaltan por ser propios de un territorio particular y cuando son consultados con la Lista Roja (UICN, 2021) tres están ausentes y cuatro incluidos. En el primer caso se necesita conocer el grado de peligro para *Cestrum quitense*, *Cestrum racemosum* y *Salvia ochrantha*. En el segundo caso la categoría de conservación para una especie es vulnerable (VU), siendo *Clidemia purpurea*, y para tres especies es casi amenazada (NT), siendo *Calceolaria helianthemoides*, *Salvia humboldtiana* y *Miconia lugonis*. Las dos situaciones establecen el *statu quo* de la biodiversidad nacional y revelan que requiere tanto atención científica como política, porque deben comenzar con celeridad planes de conservación y regeneración dirigidos a los *taxa* endémicos registrados en la Lista Roja, ejecutándose con parámetros que consideren gente y naturaleza.

De manera suplementaria se revisaron 95 especímenes botánicos depositados en

los herbarios, siendo dos nacionales y cuatro internacionales. En este aspecto, se confirió lo reportado en las etiquetas, tanto con los datos de la presente investigación, como con la información de publicaciones científicas. Así, se consolidaron los siguientes resultados respecto a la gente y las plantas: 1) el pueblo indígena Saraguro usa 19 plantas sagradas y ostenta el mayor número de registros; 2) la limpia trata los siete síndromes culturales y se refuerza con oraciones o rituales; 3) la persona quien sana es un ser privilegiado al ostentar una especialidad que trata uno o más síndromes. Los relatos de sanadoras/es por su cosmovisión indican que la limpia es más eficaz en ciertos lugares sagrados, inclusive con presencia de petroglifos o grabados pictóricos.

En las tres regiones geográficas del país existió un proceso de acercamiento con las comunidades y colaboradoras/es clave a través de conversaciones formales e informales, permitiendo una interacción rápida y participativa. El proceso es enriquecedor al promover un acercamiento con sanadoras/es, quienes con gran generosidad compartieron experiencias en determinadas áreas de su sapiencia y siempre fueron fieles a su profundo compromiso con el alivio de los siete síndromes culturales. Asimismo, se observó que son personas reconocidas en sus comunidades o ciudades, porque son capaces de tratar con sustancias vegetales, animales y/o minerales. Al mismo tiempo, se observó que manejan otros métodos basados en experiencias sociales, culturales y religiosas o en investigaciones propias asociadas con las enfermedades o desajustes mentales y físicos. El diagnóstico emplea sistemas de posesión divina y espirituales que tienen rituales, donde los terapeutas son intermediarias/os entre los espíritus o divinidades y el paciente.

La ciencia para comprender cómo se tratan los siete síndromes culturales con las 73 plantas sagradas debe iniciar un nuevo paradigma, aplicando preceptos que consigan explicar desde un inicio analítico hasta un final holístico. Los recuerdos del pasado plasmados en el presente indican escenarios de sanación intercultural, donde lo fitocultural tendría que cuantificarse en conjunto de cómo sana el amor en la medicina y ayuda de manera infinita abriendo con luz la oscuridad. Al emitirse un diagnóstico que puede ser divino, mágico y/o terapéutico para un tratamiento psicósomático y desde una concepción ecléctica, se requiere una visión multidisciplinaria para dar significado científico *per se* a una planta sagrada.

SÍNDROMES CULTURALES Y PLANTAS SAGRADAS

En el Ecuador es decisivo conservar las diferentes culturas porque son una riqueza nacional y al perderse nunca se pueden recuperar. Los saberes ancestrales que ostentan los pueblos indígenas son un patrimonio intangible y los conocimientos tradicionales pertenecientes a la población nacional mestiza son una herencia popular. Las dos sapiencias cuando se vinculan a síndromes culturales, representados por afecciones psicósomáticas,

y plantas sagradas utilizadas en rituales de sanación se conjugan para celebrar la vida. El ser humano quien se salva de un padecimiento anímico y corporal resurge en la esencia divina, porque sanó todas las memorias de dolor, liberando los pensamientos negativos y las emociones del corazón. Al mismo tiempo, resulta notorio la intervención de la fe y de dos tipos de actores, por un lado, está quien sana y por el otro quien recibe sanación, ambas personas experimentan un vínculo energético impar.

Al concebirse el síndrome cultural como un proceso de origen psíquico manifestado en el cuerpo por ausencia de salud, se debe poseer una infinita intensión de bienestar estableciendo un canal de conexión para un viaje espiritual a partir del corazón que logra equilibrar alma, espíritu, voluntad, cuerpo y mente, culminando con una sanación holística. El conectarse entre sanador/a y paciente, restablece en el segundo un enlace nuevo con las raíces del verdadero ser, los ancestros y la madre Tierra, iniciando un proceso de regeneración celular y recodificación del ADN espiritual. En conjunto el resultado es una programación psicosomática que cura por retornar a la esencia divina, establecer un contacto con su ser y despertar la consciencia a vivir en plenitud con salud.

Hoy en día el aceptar con respeto a los ancestros de dónde vienen los saberes ancestrales, tradiciones populares y sanaciones espirituales, se convierte en un hecho determinante al establecer una corresponsabilidad importante en el tratamiento de síndromes culturales con plantas sagradas de uso ritual. Las personas quienes actúan como sanadoras/es se visualizan de manera segura al sentir templanza en su personalidad, pues escogieron caminar por un sendero de aprendizaje sagrado diario y durante muchas vidas. En esta investigación son colaboradoras/es clave quienes ostentan los métodos que comprueban: cómo diagnosticar síndromes culturales; cuáles son síntomas psicosomáticos; cómo pueden ser aliviados malestares; por qué tienen vínculo con otras enfermedades, y qué alimentos consumir durante la purificación.

Las interacciones entre las vidas humanas y las 73 plantas sagradas a nivel del país se manifiestan en un consenso general respecto a una misma especie vegetal, dirigiéndose a un síndrome cultural particular e indicando el valor espiritual que tiene cada *taxon*. En las ceremonias practicadas por sanadores ancestrales la música que cantan contribuye a que brote la consciencia de la persona, elevándose cada día en el aquí y ahora para cuidar el ser en una unión planetaria de paz que permite vivir como un solo espíritu de luz. El hecho de cantar contribuye a entrar en estado de trance, así como de visualizar imágenes multispectrales de diferentes colores que se miran con diferentes formas.

Las tradiciones populares del Ecuador tejen un contexto social con diversos actores, así se debe resaltar que los diferentes tratamientos se practican dependiendo del origen de cada pueblo y/o población, siendo diferente en las áreas rurales y urbanas, así como cuando se realiza de manera individual o colectiva. La sanación de acuerdo a la observación participativa es diferente cuando la consulta es particular, porque la persona recibe auxilio,

curación y atención focalizada, receptando pensamientos profundos e ideas luminosas, todo esto fortalece: alma, ánimo, autoestima, cuerpo, espíritu, mente y psiquis.

Durante este periodo desde 1987 hasta 2021, se confirió que la gente disfruta de las plantas sagradas por sus aromas, colores, formas, sabores, sonidos, texturas y capacidades curativas, inclusive en ciertos casos con sinestesia; pero, muy pocas personas entienden cómo funcionan sus beneficios con el ser. El mundo vegetal ostenta extraordinarios dones sacros que provienen de su esencia vital y su coevolución espiritual con los humanos es a nivel de física cuántica. El punto crítico de quien cura es la liberación del paciente, esencialmente cuando la procedencia es uno o son más de los siete síndromes culturales, representados por: 1) espanto infantil; 2) mal aire; 3) mal de ojo; 4) mala suerte; 5) malestar general; 6) malos espíritus, y 7) miedo.

El mal aire, similar con aire frío, chutún, inflamación de frío y/o mal viento, se trata con 43 plantas de 16 diferentes olores que tienen gradación de fuertes a penetrantes (Tabla 1), los cuales responden a sus compuestos activos y productos naturales que se destacan por monoterpenos y sesquiterpenos. Los terpenos de cadena corta combinados producen un abanico de fragancias citro-mentoladas, las cuales al unirse con ciertos flavonoides de aromas fétidos y alcaloides con notas acre inciden en el ser produciendo a nivel psíquico un impacto profundo por sus aceites esenciales. La persona eleva su autoestima cuando siente sobre su piel las diferentes texturas del atado vegetal y huele una gama de compuestos volátiles sintiendo liberación emocional, paz espiritual y bienestar físico, todo lo cual incide en una alineación energética de mente, cuerpo, alma, espíritu y psiquis.

Al analizar desde un punto de vista que aplica Etnofarmacología y bioactividad en las 43 especies vegetales que son utilizadas para tratar mal aire, se destacan 10 por tener tanto compuestos activos y actividad farmacológica, como acción citotóxica y genotóxica (Tabla 2); así, se requiere información científica de las 33 plantas restantes. Es determinante cómo se aplica de manera oral y/o tópica una estructura morfológica de un *taxon*, ya sea en conjunto con otros *taxa* o individual. La consecuencia por los aceites esenciales y alcaloides sería en el primer caso una acción emética fuerte y/o tóxica, y en el segundo una reacción alérgica. El consumir infusiones y/o decocciones debe realizarse con cuidado para ingerir la cantidad y concentración correcta, al igual cuando se aplica en el cuerpo se recomienda precaución, especialmente con: 1) *Alonsoa meridionalis*, 2) *Ambrosia arborescens*; 3) *Dysphania ambrosioides*; 4) *Baccharis tricuneata*; 5) *Hyptis eriocephala*; 6) *Hyptis pectinata*; 7) *Minthostachys mollis*; 8) *Nicotiana tabacum*; 9) *Scoparia dulcis*, y 10) *Tanacetum parthenium*.

El mal de ojo u ojeado se alivia con dos plantas que tienen diferentes olores penetrantes, como son acre y fétido astringente (Tabla 2). Al unirse los compuestos activos hidrosolubles y productos naturales de las estructuras morfológicas utilizadas sobresalen los alcaloides, flavonoides y polifenoles, ocasionando su mezcla una gama de aromas

picantes y pungentes que alivian en el paciente los quebrantos psicológicos y malestares corporales. La persona cuando experimenta un tratamiento energético con las dos especies vegetales, se conecta a través de su piel con una gradación de los compuestos e inicia una reconexión con su ser al recuperar su fuerza interior, estabilidad psicológica y claridad mental. Es prioritario resaltar que desde un análisis que aplica Etnofarmacología a través de la bioactividad, se debe realizar con cuidado el uso de *Tanacetum parthenium* y *Vallesia glabra*, porque la presencia de alcaloides y flavonoides inhibe la sinapsis neuronal, tiene actividad neurotóxica y causa mortalidad de las neuronas.

El malestar anímico y/o corporal, así como las dolencias espanto infantil o susto; mala suerte; malos espíritus, y miedo, se retiran a nivel psicosomático con un procedimiento tópico conocido como limpia (Tabla 2). En sí para tratar los cinco casos se utilizan plantas sagradas empleadas en atados únicos o mixtos, generalmente los últimos tienen un número de *taxa* impar de tres, siete, o nueve, salvo ciertas excepciones. El primer paso terapéutico es determinar la molestia, luego se consolidan las especies vegetales empleadas, porque con sus olores particulares aromáticos y mefíticos se inicia la sanación. Al mismo tiempo que se aspiran los aromas, se desprenden de ciertas estructuras morfológicas una combinación de alcaloides, flavonoides, isoprenoides y sesquiterpenos. La persona cuando recibe un tratamiento de purificación experimenta los compuestos activos en su hipotálamo y piel, reconectando con su ser, logrando disminuir sus síntomas psicosomáticos y retornando a su paz interior.

Al examinar con una mirada crítica la Etnofarmacología y bioactividad de las 35 especies vegetales aplicadas en la limpia de los cinco síndromes culturales, se destacan 12 por poseer compuestos activos tanto con actividad farmacológica, como acción citotóxica y genotóxica (Tabla 2); así, se requiere información científica de las 23 plantas restantes. Es definitivo cómo se destina una estructura morfológica de un *taxon*, ya sea en unidad o atado, porque al ingerir de manera oral y/o aplicar de modo tópico, la presencia de aceites esenciales, alcaloides, cumarinas y/o flavonoides se manifiesta como psicoactivos y/o tóxicos causando reacciones anafilácticas. En síntesis, se sugiere cautela en el tratamiento cuando se manipulan: 1) *Alonsoa meridionalis*; 2) *Alternanthera caracasana*; 3) *Ambrosia arborescens*; 4) *Aristolochia grandiflora*; 5) *Bactris gasipaes*, 6) *Baccharis latifolia*; 7) *Brugmansia arborea*; 8) *Brugmansia sanguinea*; 9) *Brunfelsia grandiflora*; 10) *Eucalyptus globulus*, y 11) *Passiflora manicata*. En el caso de la niñez para tratar el sentimiento de desamparo y/o inseguridad, se recomienda reforzar la limpia del espanto con un símbolo de protección y es un cordón rojo con el fruto de *Solanum furcatum*, pero su cuidado debe ser extremo por la mezcla tóxica de compuestos activos.

El indagar la “Etnofarmacopea Sagrada del Ecuador” se convirtió en un reto, porque se requirió rediseñar métodos y técnicas empleados en Etnobotánica y Etnofarmacología para que se conviertan en herramientas altamente útiles. Aunado, se focalizó el sustento

teórico del estudio con la ejecución práctica para cumplir los objetivos de acuerdo a las condiciones de campo y la experiencia del equipo investigador. Adicional, se decidió en esta pesquisa optar por una ética profesional propia, respetando quienes compartieron con gran generosidad los saberes ancestrales y conocimientos tradicionales. Las personas son reconocidas como colaboradoras/es en sustitución del término informantes, pues este último puede ser peyorativo cuando en realidad son sabias/os por ostentar un cúmulo centenario o milenario de destrezas de sanación en medicina tradicional.

En la historia del Ecuador queda claro que las plantas sagradas son un patrimonio cultural único, pues quienes saben cómo utilizarlas dan fe de la existencia y eficacia cuando se comprueban sanaciones que son producto de un gran milagro Divino y la Madre Tierra a través de la naturaleza, despejando cualquier duda que circula en torno a sus virtudes. La validez de los hechos en las tres regiones del país refuerza con las experiencias prácticas como las 73 especies vegetales tienen aplicaciones múltiples, así se pueden conseguir en los mercados tradicionales, las áreas rurales, los campos de cultivo, y los huertos o jardines. El uso ritual de uno o varios *taxa* para uno o más síndromes culturales se puede presentar en la vida diaria, sea en una infusión aromática o en otras aplicaciones, pues ayudan a tener una visión psíquica, obtener protección y despertar la pasión, así como a mantener la salud y conservar la paz espiritual con felicidad cotidiana.

AGRADECIMIENTOS

El primer recuerdo es un profundo sentimiento de gratitud a las sabias y los sabios, quienes ostentan invaluable saberes ancestrales y conocimientos tradicionales, admirables seres humanos y vitales colaboradoras/es en la investigación, sus experiencias de sanación holística trascienden la comprensión del ser humano. El segundo reconocimiento es para tres futuros colegas, María Antonella Ortiz Báez, Sebastián Alejandro Neto Ibarra y Sayaro Cayanqui Guaña González, porque con gran generosidad compartieron su tiempo convirtiendo los minutos en horas infinitas aplicadas en Etnofarmacología. El tercero y último gracias es uno muy especial a la Ing. en Geociencias Dayana Vera por su enorme dedicación y amor cuando realizó el mapa del área de investigación en Ecuador.

REFERENCIAS

AGAR, M.H. **The professional stranger: an informal introduction to ethnography.** Londres: Academic Press, 1980.

ALEGRE, A.; IANNACONE, J.; CARHUAPOMA, M. Toxicity of aqueous, ethanolic and hexanic extracts of *Annona muricata*, *Mintostachys mollis*, *Lupinus mutabilis*, and *Chenopodium quinoa* against *Tetranychus urticae* and *Chrysoperla externa*. **Chilean Journal of Agricultural & Animal Sciences**, v. 33, n. 3, p. 273-284, 2017.

- ANGIOSPERM PHYLOGENY GROUP IV. An update of the Angiosperm Phylogeny Group Classification for the orders and families of flowering plants: APG IV. **Botanical Journal of the Linnean Society**, v. 181, p. 1-20, 2016.
- ARANGO, O. *et al.* Study of extraction conditions of “laurel de cera” (*Morella pubescens*) essential oil by means of steam distillation. **Facultad de Ciencias Agropecuarias**, v. 7, n. 2, p. 40-48, 2009.
- ARDÓN, M.; STALLCUP, L.; PRINGLE, C. Does leaf quality mediate the stimulation of leaf breakdown by phosphorus in Neotropical streams. **Freshwater Biology**, v. 51, p. 618-633, 2006.
- ARISTIZÁBAL, C.; RIVERA, E.; JANOS, D. P. Arbuscular mycorrhizal fungi colonizedecomposing leaves of *Myrica parvifolia*, *M. pubescens* and *Paepalanthus* sp. **Mycorrhiza**, v. 14, p. 221-228, 2004.
- ARZE, J. B. L. *et al.* Essential oils from Bolivia. Asteraceae: *Baccharis tricuneata* (L. f.) Pers. var. *ruiziana* Cuatrec. **Journal of Essential Oil Research**, v. 5, n. 16, p. 429-431, 2004.
- ATILAW, W.; STALLCUP, L.; VINDAS, P. The major biological approaches in the integrated pest management of onion thrips, *Thrips tabaci* (Thysanoptera: Thripidae). **Journal of Horticultural Research**, v. 28, n. 1, p. 13-20, 2020.
- AZAM M. *et al.* Pharmacological potentials of *Melia azedarach* L.: a review. **American Journal of BioScience**, v. 1, n. 2, p. 44-49, 2013.
- BALSECA, F.; ARTIEDA, K. **Enciclopedia Ecuador a su alcance**. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A., 2004.
- BENITES, J. *et al.* Chemical composition, *in vitro* cytotoxic and antioxidant activities of the essential oil of Peruvian *Minthostachys mollis* Griseb. **BLACPMA**, v. 17, n. 6, p. 566-574, 2018.
- BERGER, A.; SCHINNERL, J. Taxonomical and phytochemical diversity of Costa Rica Palicoureeae and Psychotrieae (Rubiaceae). **ZOBODAT**, n. 156, p. 231-248, 2019.
- BERGER, A. *et al.* New reports on flavonoids, benzoic and chlorogenic acids as rare features in the *Psychotria alliance* (Rubiaceae). **Biochemical Systematics and Ecology**, n. 66, p. 145-153, 2016.
- BERNARD, R. H. **Research methods in cultural anthropology**. Londres: SAGE Publications, 1989.
- BLAKEMAN, J.; ATKINSON, P. Antimicrobial properties and possible role in host-pathogen interactions of parthenolide, a sesquiterpene lactone isolated from glands of *Chrysanthemum parthenium*. **Physiological Plant Pathology**, v. 15, n. 2, p. 183-192, 1979.
- BOBOC, P. *et al.* *In vitro* plant tissue culture: means for production of *Passiflora* Species. **International Journal of Innovative Approaches in Agricultural Research**, v. 4, n. 4, p. 505-523, 2020.
- BOUCHARD, J. F. Sacrificios y chamanismo en la cultura Tumaco: la Tolita. En: Guinea, M. (Ed.). **Simbolismo y ritual en Los Andes Septentrionales**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.
- BRAVO, K.; ALZATE, F.; OSORIO, E. Fruits of selected wild and cultivated Andean plants as sources of potential compounds with antioxidant and anti-aging activity. **Industrial Crops and Products**, n. 85, p. 341-352, 2016.

- BRIGGS, L. H., CAMBIE, R. C.; HOARE, J. L. *Solanum* alkaloids. Part XV. The constituents of some *Solanum* species and a reassessment of solasodamine and solauricine. **Journal of the Chemical Society (Resumed)**, n. 908, p. 4645-4649, 1961.
- CAAM (Comisión Asesora Ambiental de la Presidencia de la República del Ecuador). **Lineamientos para la estrategia de conservación y uso de la biodiversidad del Ecuador**. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1995.
- CANTIN, A. *et al.* Isolation, structural assignment and insecticidal activity of (1S,2R,3R,4S)1,2-epoxy-1-methyl-4-(1-methyl)cyclohex-3-yl acetate, a natural product from *Minthostachys tomentosa*. **Tetrahedron Asymmetry**, v. 12, n. 4, p. 677-683, 2001.
- CANALES-MARTÍNEZ, M. *et al.* Antimicrobial activity of *Alternanthera caracasana*. **Pharmaceutical Biology**, v. 43, n. 4, p. 305-307, 2005.
- CHAMORRO, F. J. *et al.* Botanical origin and geographic differentiation of bee-pollen produced in high mountains from the Colombian Eastern Andes. **Grana**, p. 1-12, 2017.
- CROAT, T. B. A revision of *Syngonium* (Araceae). **Annals of the Missouri Botanical Garden**, v. 68, n. 4, p. 565-651, 1981.
- CUSSY-POMA, V. *et al.* Ethnobotanical inventory of medicinal plants used in the Qampaya district, Bolivia. **BLAPCMA**, v. 16 n. 1, p. 68-77, 2017.
- CUTLER, H. *et al.* Secondary metabolites from higher plants their possible role as biological control agents. **Journal of Chemistry**, v. 296, p. 178-196, 1986.
- ESPINOSA, F.; MARTINEZ, J.; MARTINEZ, H. Extraction of bioactive compounds from peach palm pulp (*Bactris gasipaes*) using supercritical CO₂. **The Journal of Supercritical Fluids**, n. 93, p. 2-6, 2014.
- FARAONE, I. *et al.* Phytochemicals of *Minthostachys diffusa* epling and their health-promoting bioactivities. **Foods**, v. 9, p. 144, 2020.
- FISCHER, C. *et al.* Isolation, expression and biochemical characterization of recombinant hyoscyamine-6 β -hydroxylase from *Brugmansia sanguinea* - tuning the scopolamine production. **Medicinal Chemistry Communication**, v. 9, n. 5, p. 888-892, 2018.
- GARCÍA, J. *et al.* Chemical analysis of the essential oil from *Siparuna echinata* (Kunth) A. DC. (Siparunaceae) of Ecuador and isolation of the rare terpenoid Sipaucin A. **Plants**, v. 9, p. 187-196, 2020.
- GENTRY, A.v H. Floristic knowledge and needs in Pacific tropical America. **Brittonia**, v. 30, n. 2, p. 134-153, 1978.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, F. **Historia general de la República del Ecuador**. Quito: Imprenta del Clero, 1890.
- GRAHAM, S.; KLEIMAN, R. Fatty acid composition in *Cuphea* seed oils from Brazil and Nicaragua. **Journal of the American Oil Chemists' Society**, n. 62, p. 81-82, 1985.

GUTIERREZ, Y. *et al.* Natural products from *Peperomia*: occurrence, biogenesis and bioactivity. **Phytochemistry Reviews**, v. 15, p. 1009-1033, 2016.

GUZZO, F. *et al.* *In vitro* culture from mature seeds of *Passiflora* species. **Scientia Agricola (Piracicaba, Brazil)**, v. 61, n. 1, p. 108-113, 2004.

HAYASHI, K.; HAYASHI, T.; MORITA, N. Cytotoxic and antitumour activity of scopadulcic acid from *Scoparia dulcis* L. **Phytotherapy Research**, v. 6, n. 1, p. 6-9, 1992.

HAYASHI, T.; MASARUKA, K.; MORITA, N. Production of diterpenoids by cultured cells from two chemotypes of *Scoparia dulcis*. **Phytochemistry**, v. 33, n. 2, p. 353-356, 1993.

HEINRICH, M. *et al.* Local uses of *Aristolochia* species and content of nephrotoxic aristolochic acid 1 and 2-a global assessment based on bibliographic sources. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 1, n. 125, p. 108-117, 2009.

HENNIG, L. *et al.* New constituents of *Baccharis genistelloides* (Lam.) Pers. **Archive for Organic Chemistry**, p. 74-82, 2010.

HERRERA, D. *et al.* Evaluation of antioxidant capacity of *Solanum sessiliflorum* (Cubiu) extract: an *in vitro* assay. **Journal of Nutrition and Metabolism**, v. 2015, p. 1-7, 2015.

HOLDRIDGE, L. R. **Life zone ecology**. San José, Costa Rica: Tropical Science Center, ILDIS, 1967.

HOLLENSTEIN, P. Están en riesgo los mercados y ferias municipales? Aprovechamiento de alimentos, economías populares y la organización del espacio público urbano de Quito. **ILDIS**, p. 1-28, 2019.

HUSSEIN, J. The antibacterial efficacy of the secondary metabolites extracted from (*Melia azedarach* L.) leaves against pathogenic microorganisms isolated from burns and gingivitis infections. **Eurasian Journal of BioSciences**, v. 14, p. 561-565, 2020.

ILLESCAS, J. **Guía de Flora**: bosque protector Aguarongo. Quito: Abya-Yala, v. 17, p. 18-23, 2019.

IUCN. **The IUCN red list of threatened species**. Version 2021-2. Disponible en: <<https://www.iucnredlist.org>>. Accesado en: 8 nov 2021.

JARAMILLO, B.; DUARTE E.; DELGADO, W. Bioactividad del aceite esencial de *Chenopodium ambrosioides* colombiano. **Revista Cubana de Plantas Medicinales**, v. 1, n. 17, p. 54-64, 2012.

JERVES-ANDRADE, L. *et al.* Medicinal plant used in South Ecuador for gastronomic problems: an evaluation of their antibacterial potential. **Journal of Medicinal Plants Research**, v. 8, n. 45, p. 1310-1320, 2014.

KIM, H. *et al.* Anti-inflammatory effect of flavonoids from *Brugmansia arborea* L. flowers. **Journal of Microbiology and Biotechnology**, v. 30, n. 2, p. 163-171, 2020.

KOBA, K. *et al.* Chemical composition of *Hyptis pectinate* L., *H. lanceolata* Poit., *H. suaveolens* (L.) Poit. and *H. spicigera* Lam.: essential oils from Togo. **Journal of Essential Oil Bearing Plants**, v. 5, n. 10, p. 357-364, 2007.

KUO, P.; LI, Y.; WU, T. Chemical constituents and pharmacology of the *Aristolochia* (mădōu ling) species. **Journal of Traditional and Complementary Medicine**, v. 4, n. 2, p. 249-266, 2012.

LOJA, B. *et al.* Cribado fitoquímico de *Baccharis latifolia* (Ruiz & Pav.) Pers. (chilca). **Revista Cubana de Plantas Medicinales**, v. 1, n. 22, p. 1-7, 2017.

LUÍS, N. *et al.* Chemical composition, antioxidant, antibacterial and anti-quorum sensing activities of *Eucalyptus globulus* and *Eucalyptus radiata* essential oils. **Industrial Crops and Products**, n. 79, p. 274-282, 2016.

LUZURIAGA, C. *et al.* On the possible chemical justification of the ethnobotanical use of *Hyptis obtusiflora* in Amazonian Ecuador. **Journal of Plants**, v. 4, n. 7, p. 104-106, 2018a.

LUZURIAGA, C. *et al.* Chiricaspi (*Brunfelsia grandiflora*, Solanaceae), a pharmacologically promising plant. **Journal of Plants**, v. 7, n. 3, p. 53-57, 2018b.

MADRIGAL REDONDO, G. L. *et al.* Evaluación del poder antioxidante, propiedades fisicoquímicas y composición fitoquímica de extractos de semilla de *Bactris gasipaes* para formulaciones dermatocósméticas. **Revista de Ciencias Farmacéuticas y Alimentarias**, v. 5, p. 178-195, 2019.

MAKSIMOVIĆ, Z. *In vitro* antioxidant activity of ragweed (*Ambrosia artemisiifolia* L., Asteraceae) herb. **Industrial Crops and Products**, v. 3, n. 28, p. 356-360, 2008.

MARTEL, C. *et al.* Pollination ecology of the Neotropical gesneriad *Gloxinia perennis*: chemical composition and temporal fluctuation of floral perfume. **Plant Biology**, v. 4, n. 21, p. 723-731, 2019.

MITTERMEIER, R. A. *et al.* Biodiversity hotspots and major Tropical wilderness areas: approaches to setting conservation priorities. **Conservation Biology**, v. 12, n. 3, p. 516-520, 1988.

MONTEIRO, C. *et al.* Amazonian *Siparuna* extracts as potential anti-influenza agents: Metabolic fingerprinting. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 270, p. 1-7, 2021.

MONTÚFAR, R. *et al.* **Palmas ecuatorianas: biología y uso sostenible**. Quito: Herbario QCA, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2013.

MORAES, R. *et al.* Compuestos aislados de *Bixa orellana*: avances basados en la evidencia para el tratamiento de enfermedades infecciosas. **Revista Colombiana de Ciencias Químico-Farmacéuticas**, v. 3, n. 49, p. 581-601, 2020.

MORENO, N.; ESCAMILLA, M. **Glosario botánico ilustrado**. Xalapa, Veracruz: Instituto Nacional de Investigaciones Sobre Recursos Bióticos, 1987.

MOSQUERA, O. *et al.* Detección *in-vitro* de inhibidores de la acetilcolinesterasa en extractos de cuarenta plantas de la flora colombiana mediante el método cromatográfico de Ellman. **Scientia et Technica**, v. 10, n. 26, p. 155-160, 2004.

NIÑO, J.; CORREA, Y.; MOSQUERA, O. Antibacterial, antifungal, and cytotoxic activities of 11 Solanaceae plants from Colombian biodiversity. **Pharmaceutical Biology**, v. 44, n. 1, p. 14-18, 2006.

NIÑO, J. *et al.* Extractos vegetales con actividad sobre cepas mutadas de *Saccharomyces cerevisiae* con deficiencia en el mecanismo de reparación del ADN. **Scientia et Technica**, v. 13, n. 33, p. 431-434, 2007.

- NORIEGA, P. *et al.* Chemical composition antimicrobial and free radical scavenging activity of essential oil from leaves of *Renanthera thyrsoides* (Ruiz & Pav.) Poepp. & Endl. **Journal of Medicinal Plants Research**, v. 10, n. 33, p. 553-558, 2016.
- OGUNMOYE, A. *et al.* The chemical constituents of the leaf essential oil of *Alternanthera pungens* Kunth. **African Journal of Science and Nature**, v. 1, n. 10, p. 113-125, 2020.
- OLIVA, M. *et al.* Antimicrobial activity and composition of *Hyptis mutabilis* essential oil. **Journal of Herbs, Spices & Medicinal Plants**, v. 11, n. 4, p. 57-63, 2008.
- PARKHOMENKO, A. *et al.* Pharmacologically active substances from *Ambrosia artemisiifolia*. Part 2. **Pharmaceutical Chemistry Journal**, v. 2, n. 40, p. 627-632, 2006.
- PATRA, A.; JHA, S.; MURTHY, P. Phytochemical and pharmacological potential of *Hygrophila spinosa* T. Anderson. **Pharmacognosy Reviews**, v. 6, n. 3, p. 330, 2009.
- PEARCE, J. M. S. The doctrine of signatures. **European Neurology**, v. 60, p. 51-52, 2008.
- PEREDA, R.; GASCÓN, M. Chemistry of *Hyptis mutabilis*: new pentacyclic triterpenoids. **Journal of Natural Products**, v. 5, n. 51, p. 996-998, 1988.
- PETRICEVICH, V. *et al.* Chemical compounds, pharmacological and toxicological activity of *Brugmansia suaveolens*: a review. **Journal of Plants**, v. 9, n. 9, p. 1161, 2020.
- PINO, N. Botánica y screening fitoquímico de doce plantas usadas en medicina tradicional en el Departamento del Chocó, Colombia. **Revista Latinoamericana de Recursos Naturales**, v. 1, n. 2, p. 33-44, 2006.
- PITTIER, H. Studies in Solanaceae: the species of *Cestrum* collected in Venezuela up to 1930. **Journal of the Washington Academy of Sciences**, v. 2, n. 22, p. 25-37, 1932.
- PLOWMAN, T. *Brunfelsia* in ethnomedicine. **Botanical Museum Leaflets**, v. 10, n. 25, p. 289-320, 1977.
- RANGEL, D. *et al.* Actividad antimicrobiana de los extractos etanólico, acetónico y acuoso de *Baccharis nitida* (Ruiz & Pav.) Pers. **Revista de La Facultad de Farmacia**, v. 42, n. 2, p. 43-46, 2001.
- RAYMUNDO, L. *et al.* Characterisation of the anti-inflammatory and antinociceptive activities of the *Hyptis pectinata* (L.) Poit. essential oil. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 134, n. 3, p. 725-732, 2011.
- RIOS, M. Importancia y biodiversidad de las plantas útiles en el Ecuador: un estudio de caso, la Reserva Forestal "ENDESA". En: LINARES, E. *et al.* (Eds.). **Conservación de plantas en peligro de extinción: diferentes enfoques**. México, D.F.: Instituto de Biología, UNAM, 1995. p. 87-97.
- RIOS, M. Etnobotánica en el Ecuador: síntesis, retos y perspectivas. En: RIOS, M. *et al.* (Eds.). **Plantas útiles del Ecuador: aplicaciones, retos y perspectivas**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007. p. 17-49.
- RIOS, M. Plantas útiles del Ecuador: uso y abuso. En: RIOS, M.; DE LA CRUZ, R.; MORA, A. (Eds.). **Conocimiento tradicional y plantas útiles del Ecuador: saberes y prácticas**. Quito: Instituto Ecuatoriano de la Propiedad Intelectual (IEPI) y Ediciones Abya-Yala. Quito, 2008. p. 9-32.

- RIOS, M. *et al.* Los estudios etnobotánicos en el Ecuador: escenario actual y desafíos. En: RIOS, M. *et al.* (Eds.). **Plantas útiles del Ecuador**: aplicaciones, retos y perspectivas. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007. p. 53-109.
- RIOS, M. Uso de la flora por el pueblo Waorani. En: TIRIRA, D.; RIOS, M. (Eds.). **Uso de flora y fauna por el pueblo Waorani, Amazonía del Ecuador**. Quito: Ecuambiente Consulting Group, 2018. p. 61-72.
- ROMERO-BENAVIDES, J. C. *et al.* Phytochemical study and evaluation of the cytotoxic properties of methanolic extract from *Baccharis obtusifolia*. **International Journal of Medicinal Chemistry**, v. 18, p. 1-5, 2018.
- RUIZ-VARGAS, J. A. *et al.* α -Glucosidase inhibitory activity and *in vivo* antihyperglycemic effect of secondary metabolites from the leaf infusion of *Ocimum campechianum* Mill. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 3, p. 213-243, 2019.
- SÁNCHEZ, F. *et al.* Contribución al conocimiento florístico de la Sierra de Álvarez, San Luis Potosí, México. **POLIBOTÁNICA**, n. 10, p. 73-103, 1999.
- SANTOS, P. *et al.* Chemical composition and antimicrobial activity of the essential oil of *Hyptis pectinata* (L.) Poit. **Química Nova**, v. 7, n. 31, p. 1648-1652, 2008.
- SANTOS, F. *et al.* Phytotoxicity and cytogenotoxicity of hydroalcoholic extracts from *Solanum muricatum* Aiton and *Solanum betaceum* Cav. (Solanaceae) in the plant model *Lactuca sativa*. **Environmental Science and Pollution Research**, Sep 26(27), p. 27558-27568, 2019.
- SCHWARTZ, D. **Maternal death and pregnancy-related morbidity among indigenous women of Mexico and Central America**: an anthropological, epidemiological, and biomedical approach. Berlin: Springer, 2018.
- SEEDI, H.; GHIA, F.; TORSSELL, K. Cadinane sesquiterpenes from *Siparuna macrotetala*. **Pergamom**, v. 35, n. 6, p. 1495-1497, 1994.
- SENTHIL-NATHAN, S. Physiological and biochemical effect of neem and other Meliaceae plants secondary metabolites against Lepidopteran insects. **Frontiers in Physiology**, v. 4, p. 1-17, 2013.
- SEQUEDA-CASTAÑEDA, L. G.; CELIS, C.; LUENGAS, P. Phytochemical and therapeutic use of *Baccharis latifolia* (Ruiz & Pav.) Pers. (Asteraceae). **PharmacologyOnLine**, v. 2, p. 14-17, 2015.
- SERNA D.; MARTÍNEZ J. Phenolics and polyphenolics from Melastomataceae species. **Journal of Molecules**, v. 10, n. 20, p. 17818-17847, 2015.
- SERRANO, M. **Correlates and genetic basis of plant diversification in the Neotropics: the Gesneriaceae as a case study**. 2016. Tesis de Doctorado. Université de Lausanne, Faculté de Biologie et Médecine, Lausanne, 2016.
- SHAFAGHAT, A.; LARIJANI, K.; SALIMI, F. Composition and antibacterial activity of the essential oil of *Chrysanthemum parthenium* flower from Iran. **Journal of Essential Oil Bearing Plants**, v. 6, n. 12, p. 708-713, 2009.
- SHARIFI-RAD, M. *et al.* *Salvia* spp. plants-from farm to food applications and phytopharmacotherapy. **Trends in Food Science & Technology**, v. 80, p. 242-263, 2018.

- SHOEMAKER, R.; BOYD, M. Antiviral and antitumor plant metabolites. **Phytochemistry of Medicinal Plants**, v. 1, n. 34, p. 47-51, 1995.
- SIDWA, M. *et al.* Establishment of a co-culture of *Ammi majus* L. and *Ruta graveolens* L. for the synthesis of furanocoumarins. **Plant Science**, v. 165, p. 1315-1319, 2003.
- SILVA, L. *et al.* Sedative and anesthetic activities of the essential oils of *Hyptis mutabilis* (Rich.) Briq. and their isolated components in silver catfish (*Rhamdia quelen*). **Brazilian Journal of Medical and Biological Research**, v. 9, n. 46, p. 771-779, 2013a.
- SILVA, M. *et al.* *Passiflora manicata* (Juss.) Pers. aqueous leaf extract protects against reactive oxygen species and protein glycation *in vitro* and *ex vivo* models. **Food and Chemical Toxicology**, v. 60, p. 45-51, 2013.
- SLOAN, J. *et al.* Growth responses of tropical shrubs to tree fall gap environments. **Ecology**, v.7, n.1, p. 165-179, 1990.
- SORNOZA-MONTESDEOCA, A. K. *et al.* Diversidad lingüística en Ecuador: un caso de estudio en Manabí. **Polo del Conocimiento**, v. 6, n. 6, p. 271-279, 2021.
- SOTERO, V. *et al.* Allelochemicals of three Amazon plants identified by GC-MS. **IJEAS**, v. 3, n. 2, p. 1-7, 2016.
- STASHENKO, E.; ACOSTA, R.; MARTÍNEZ, J. High-resolution gas-chromatographic analysis of the secondary metabolites obtained by subcritical-fluid extraction from Colombian rue (*Ruta graveolens* L.). **Journal of Biochemical and Biophysical Methods**, v. 43, p. 379-390, 2000.
- STRASSER, G. Tantos males que hay, a veces no son malos para los médicos, es para el campesino. Enfermedades tradicionales en Azampay, generalidades y singularidades locales. **Scripta Ethnologica**, v. 37, p. 102-140, 2015.
- TAMARIZ, C.; OLIVERA, P. Antimicrobial, antioxidant and phytochemical assessment of wild medicinal plants from Cordillera Blanca. **BLACPM**, v. 3, n. 17, p. 270-285, 2018.
- TOMASSINI, L. *et al.* Iridoid glycosides from *Alonsoa meridionalis*. **Natural Product Research: Formerly Natural Product Letters**, v. 15, n. 28, p. 1187-1190, 2014.
- TROPICOS. **Missouri Botanical Garden Plant Data Base**. Disponible en: <<http://www.tropicos.org>>. Accesado en: 27 oct 2021.
- VALAREZO, E. *et al.* Chemical composition and biological activity of the essential oil of *Baccharis obtusifolia* Kunth from Loja, Ecuador. **Journal of Essential Oil Research**, v. 3, n. 27, p. 212-216, 2015.
- VELASCO, J. de. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional**. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.
- VERDAN, M.; STEFANELLO, M. Secondary metabolites and biological properties of *Gesneriaceae* species. **Chemistry & Biodiversity**, v. 12, n. 9, p. 2701-2731, 2012.
- VINCENZO, F. The ritual use of *Brugmansia* species in traditional Andean medicine in Northern Peru. **Economic Botany**, v. 58, p. S221-S229, 2004.

VINUEZA, D. *et al.* Flavonoids in Ecuadorian *Oreocallis grandiflora* (Lam.) R. Br. perspectives of use of this species as a food supplement. **Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine**, v. 2018, p. 1-9, 2018.

WANG, Y. *et al.* Composition, standardization and chemical profiling of *Banisteriopsis caapi*, a plant for the treatment of neurodegenerative disorders relevant to Parkinson's disease. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 3, n. 128, p. 662-671, 2010.

WALSHE, B. *et al.* Ethnobotany of immunomodulatory treatments used by the Q'eqchi' Maya of Belize. **Economic Botany**, v. 20, n. 10, p. 1-17, 2019.

XIAO, J. *et al.* Secondary metabolites from the endophytic *Botryosphaeria dothidea* of *Melia azedarach* and their antifungal, antibacterial, antioxidant, and cytotoxic activities. **Journal of Agricultural and Food Chemistry**, v. 62, p. 3584-3590, 2014.

ZIDORN, C. Altitudinal variation of secondary metabolites in flowering heads of the Asteraceae: trends and causes. **Phytochemistry**, v. 9, p. 197-203, 2010.

SOBRE OS AUTORES

ANA CECÍLIA MARIA ESTELLITA LINS – Graduada em Letras – Português do Brasil. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em ensino para imigrantes e refugiados. Graduada em Administração Pública. Auditora de Controle Interno do Governo do Distrito Federal (aposentada). Áreas de interesse: educação e espiritualidade.

AURORA LOPE ALZINA – Licenciada em Ciências e Técnicas de Comunicação Social. Desde 2014 acompanha o Ensino da Mestra Ascensionada, dado pela Loja dos Irmãos Maiores, a Grande Fraternidade Branca, por meio do Ensino do “Eu Sou”. Em 2015, passa a integrar a Escola de Ensino Espiritual “Ciudad Kumara, Tú Evolución Espiritual”, dirigida por Mónica Tacca Ponteburu, que pratica, difunde, compartilha e expande o ensinamento original baixado para esta era. Desde 2019 é instrutora de Metafísica Básica nesta mesma escola de Ensino Espiritual e Esotérico.

CAROLINE VIEIRA RUSCHEL – Advogada Colaborativa, doutora em Direito (UFSC), pós-doutoranda em Ciências Ambientais (PPGCA/UNESC), membro do Laboratório de Sociedade, Desenvolvimento e Meio Ambiente (LABSDMA) e do Ateliê de Transdisciplinaridade (ATrans). Coordenadora Adjunta do Grupo de Estudos Complexidade e Transdisciplinaridade (PPGCA/UNESC).

CLAUDIA NUNES SANTOS – Professora da Universidade Federal de Sergipe, Departamento de Biologia. Atua no Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia. Vice-coordenadora do Grupo de Pesquisa “Estudos Socioambientais Costeiros (UFPA) e membro dos Grupos de Pesquisa “Interações humanos-não humanos”/UFS, Etnobiologia e Patrimônio Biocultural”/UEFS e “Ecologia Espiritual”/UEFS, certificados pelo CNPq.

ERALDO MEDEIROS COSTA NETO – Professor Pleno da Universidade Estadual de Feira de Santana, Departamento de Ciências Biológicas. Atua no Programa de Pós-graduação em Ecologia e Evolução/UEFS e no Doutorado Etnobiologia e Estudos Bioculturais da Universidade do Cauca (Colômbia). Tem experiência nos seguintes temas: etnozologia, etnoentomologia, zooterapia, herança biocultural, Ecologia Espiritual e neoxamanismo. Coordenador dos Grupos de Pesquisa “Etnobiologia e Patrimônio Biocultural”/UEFS e “Ecologia Espiritual”/UEFS, certificados pelo CNPq.

ÉRIKA FERNANDES PINTO – Formação em Ciências Naturais, com doutorado em Ciências Sociais. Atua há mais de 20 anos na área socioambiental, buscando a convergência das políticas de conservação da natureza com os direitos de povos indígenas e comunidades tradicionais. Idealizadora da iniciativa *Sítios Naturais Sagrados do Brasil*, que busca mapear esses lugares e divulgar a importância da sua proteção no país e em outros contextos latino-americanos. Integra o Grupo Internacional de Especialistas em Valores Culturais e Espirituais das Áreas Protegidas, da União Internacional para a Conservação da Natureza (CSVPA/

IUCN). Trabalha no Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), onde coordena um programa voltado ao reconhecimento e integração dos valores culturais da natureza na gestão de áreas protegidas.

FABIAN AGUILAR-MORA – Master em Ciências, professor e pesquisador, Engenharia em Biotecnologia, Membro do Grupo de Pesquisa em Microbiologia Aplicada, Faculdade de Ciências da Vida, Universidade Regional Amazônica Ikiam, Equador.

FÁBIO DOS SANTOS MASSENA – Engenheiro Agrônomo, com doutorado em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade Estadual de Santa Cruz. Graduado em Psicologia. Professor Adjunto no Departamento de Ciências Agrárias e Ambientais da UESC. Experiência em extensão rural, cooperativismo, metodologia científica, psicologia ambiental e comunidades sustentáveis.

GABRIELA PASSOS MOREIRA – Prefeitura Municipal de Feira de Santana. Professora Pedagoga e especialista em Gestão Escolar e Metodologia do Ensino. Terapeuta integrativa vibracional, aromaterapeuta, taróloga e radiestesista.

GEMICRÊ DO NASCIMENTO SILVA – Mestre em Desenho, Cultura e Interatividade, Especialista em Metodologia e Ensino do Desenho. Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana nas disciplinas História da Arte e Desenho. Coordenador do Programa de Extensão “Artes Transdisciplinares e Culturas: Repertórios Simbólicos e Ecopedagógicos no Cotidiano de Educar”.

GERALDO JORGE BARBOSA DE MOURA – Professor, Pesquisador, Escritor e Psicanalista. Vinculado à Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e ao Instituto da Sociedade Psicanalítica do Recife (SPRPE/FEBRAPS/IPA). Atua nos seguintes Programas de Pós-graduação: Biociência Animal/UFRPE; Biodiversidade/UFRPE; Ciências Ambientais/UFRPE; Território, Ambiente e Sociedade/UCSAL; Ecologia Humana/UNEB.

GERALDO MILIOLI – Sociólogo, docente/pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Coordenador do Laboratório de Sociedade, Desenvolvimento e Meio Ambiente (LABSDMA) e do Ateliê de Transdisciplinaridade (ATrans) e do Grupo de Estudos Complexidade e Transdisciplinaridade (PPGCA/UNESC).

HILDO HONÓRIO DO COUTO – Pesquisador Associado da Universidade de Brasília. Professor Emérito. Atua nas seguintes áreas: contato de línguas, relações entre língua e meio ambiente (Ecolinguística). Fundador de “Ecolinguística: revista brasileira de ecologia e linguagem (ECO-REBEL)”.

IAN FELIPE NASCIMENTO – Discente do curso de Geografia (bacharelado) na Universidade Estadual de Santa Cruz.

ISAURA AWAS REMOR MILIOLI – Bacharel em Naturologia, pós-graduada em Tanatologia. Naturóloga da Prefeitura Municipal de Laguna – SC. Integrante do Grupo de Estudos Complexidade e Transdisciplinaridade (PPGCA/UNESC).

JAMILLE FERREIRA MARQUES – Mestre em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental e doutoranda no Programa de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade da UCSAL. Membro do Centro de Ecologia e Conservação Animal/UCSAL. Colaboradora do Projeto Herpetofauna do Litoral Norte da Bahia/UCSAL e membro do Grupo de Estudos Herpetológicos e Paleoherpetológicos (GEHP/UFRPE).

JOÃO JOSÉ DE SANTANA BORGES – Doutor em Ciências Sociais. Professor Adjunto do Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia (UNEB, *Campus* III). Atua no Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos. Coordenador do Grupo de Pesquisa “Corpoética: estudos interdisciplinares em Comunicação, Educação e Saúde”. Autor dos livros “Árvores e Budas: alternativas do misticismo ecológico e suas teias políticas” (2015), “Ecologia mística” (2017), “Corpoética: yoga nas escolas” (2017), “O Yogue e o Pajé nas sendas do misticismo ecológico” (2020). Professor de Yoga, iniciado no Tantra Yoga pela Amanda Marga.

LESLIE E. SPONSEL – Professor Emérito do Departamento de Antropologia, Universidade do Havaí, Honolulu. Autor do livro “Spiritual Ecology: a quiet revolution” (Praeger, 2012).

MOACIR SANTOS TINOCO – Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-graduação da Universidade Católica do Salvador. Coordenador do Centro de Ecologia e Conservação Animal/UCSAL. Coordenador do Projeto Herpetofauna do Litoral Norte da Bahia/UCSAL. Membro do Laboratório de Estudos Herpetológicos e Paleoherpetológicos/UFRPE. Atua junto aos Programas de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade/UCSAL e Biodiversidade/UFRPE. Membro do Grupo de Estudos Herpetológicos e Paleoherpetológicos (GEHP/UFRPE).

MÓNICA PATRICIA TACCA – Filósofa, advogada, além de leiloeira pública e corretora imobiliária. Fundadora do Grupo Ciudad Kumara, com sede em Córdoba, Argentina, agrupando pessoas de diferentes lugares. Seus áudios e vídeos encontram-se disseminados nas redes sociais, geralmente sob o título de Ciudad Kumara, Tu Evolución Espiritual, ou simplesmente Ciudad Kumara.

MONTERRAT RIOS – Doutorado em Ciências, Universidade Federal do Pará. Professora, Engenharia em Biotecnologia, Faculdade de Ciências da Vida, Pesquisadora do Grupo de

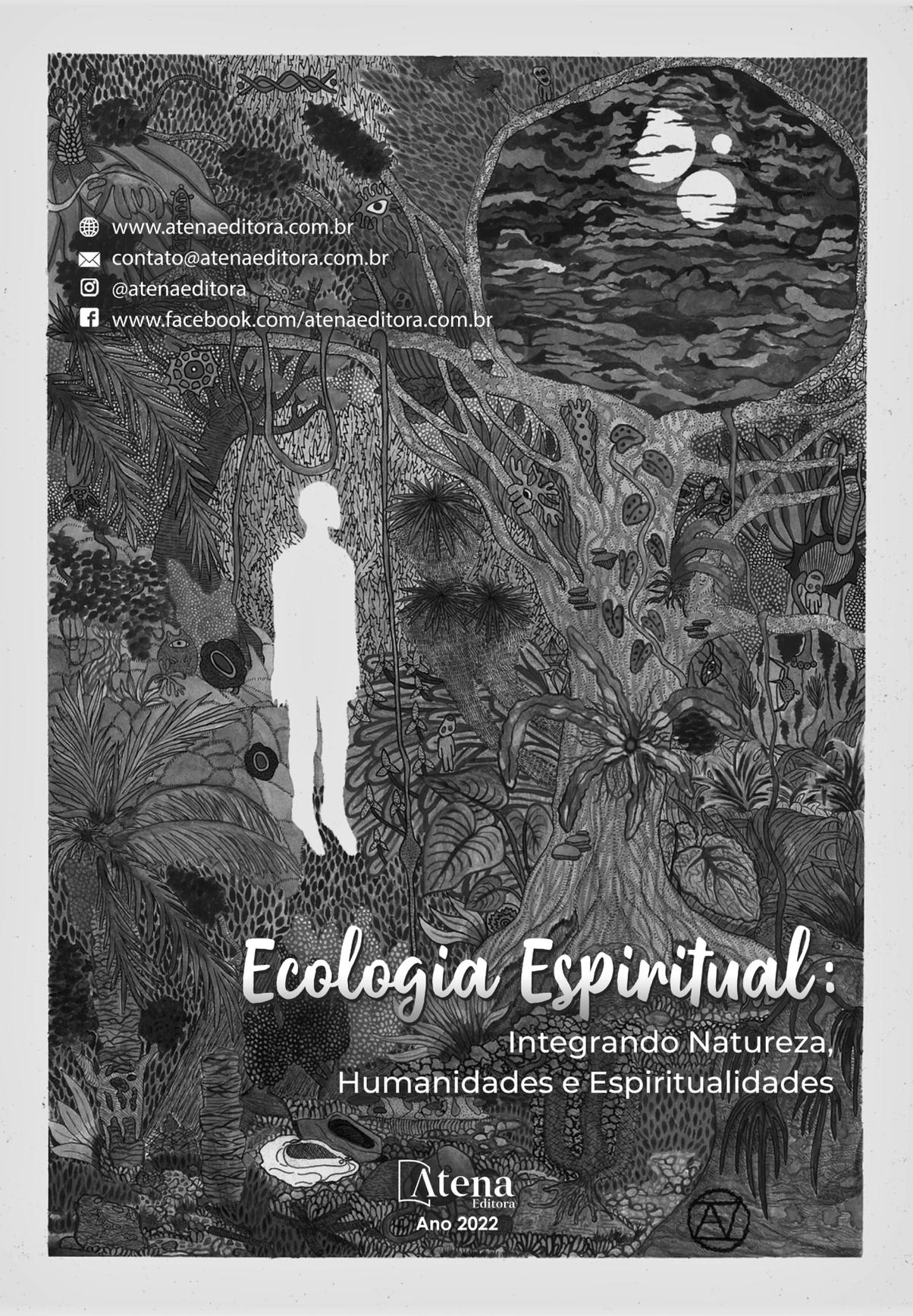
Biogeografia e Ecologia Espacial, Universidade Regional Amazônica Ikiam, Equador. Membro do Grupo Mundial de Especialistas em Plantas Medicinais, Comissão de Sobrevivência de Espécies, União Internacional para Conservação da Natureza. Colabora em iniciativas governamentais e privadas de desenvolvimento social e gestão ambiental direcionadas a melhorar a qualidade de vida das populações tradicionais nas áreas urbanas e rurais. Mestre em Programação Neurolinguística. Mestre em Filosofia da Yoga. Mestre em Reiki. Praticante de Reprogramação de DNA. Eterno Estudante do Caminho da Bíblia Sagrada.

OLGA LUCIA SANABRIA DIAGO – Doutora em Ciências, pós-doutorado em Ciências Interdisciplinares do Meio Ambiente da UNAM, México. Professora Titular do Departamento de Biologia da Universidade do Cauca, Colômbia. Coordena o Doutorado em Etnobiologia e Estudos Bioculturais da Unicauca. Membro do Grupo Etnobotânico Latinoamericano (GELA) e do Semillero de Etnobiología da Universidade do Cauca.

PAULA CHAMY – Graduada em História e em Direito, com doutorado em Ambiente e Sociedade pela Universidade Estadual de Campinas. Pesquisadora colaboradora do NEPAM/ UNICAMP, atuando nos seguintes temas: etnoconhecimento e etnoconservação, ambiente e sociedade, unidades de conservação de uso direto e sustentabilidade, gestão compartilhada de recursos de uso comum, políticas públicas para conservação.

RAUL FRANCO VALVERDE – Diretor acadêmico Co-op dos programas de Operações de Gestão da Cadeia de Abastecimento e Gestão de Tecnologia Empresarial. Nesta função, fornece aconselhamento acadêmico e de carreira, além de coaching para os alunos que fazem parte destes programas. Professor sênior da Concordia University e presidente do Conselho de Credenciamento de Gestão de Tecnologia Empresarial da Technation Canada. Professor Adjunto na Universidade de Quebec em Outaouai.

VICTOR HUGO QUINTO HUETOCUÉ – Ecólogo da Fundação Universitária de Popayán. Membro do Grupo Etnobotânico Latinoamericano (GELA) e do Semillero de Etnobiología da Universidade do Cauca.



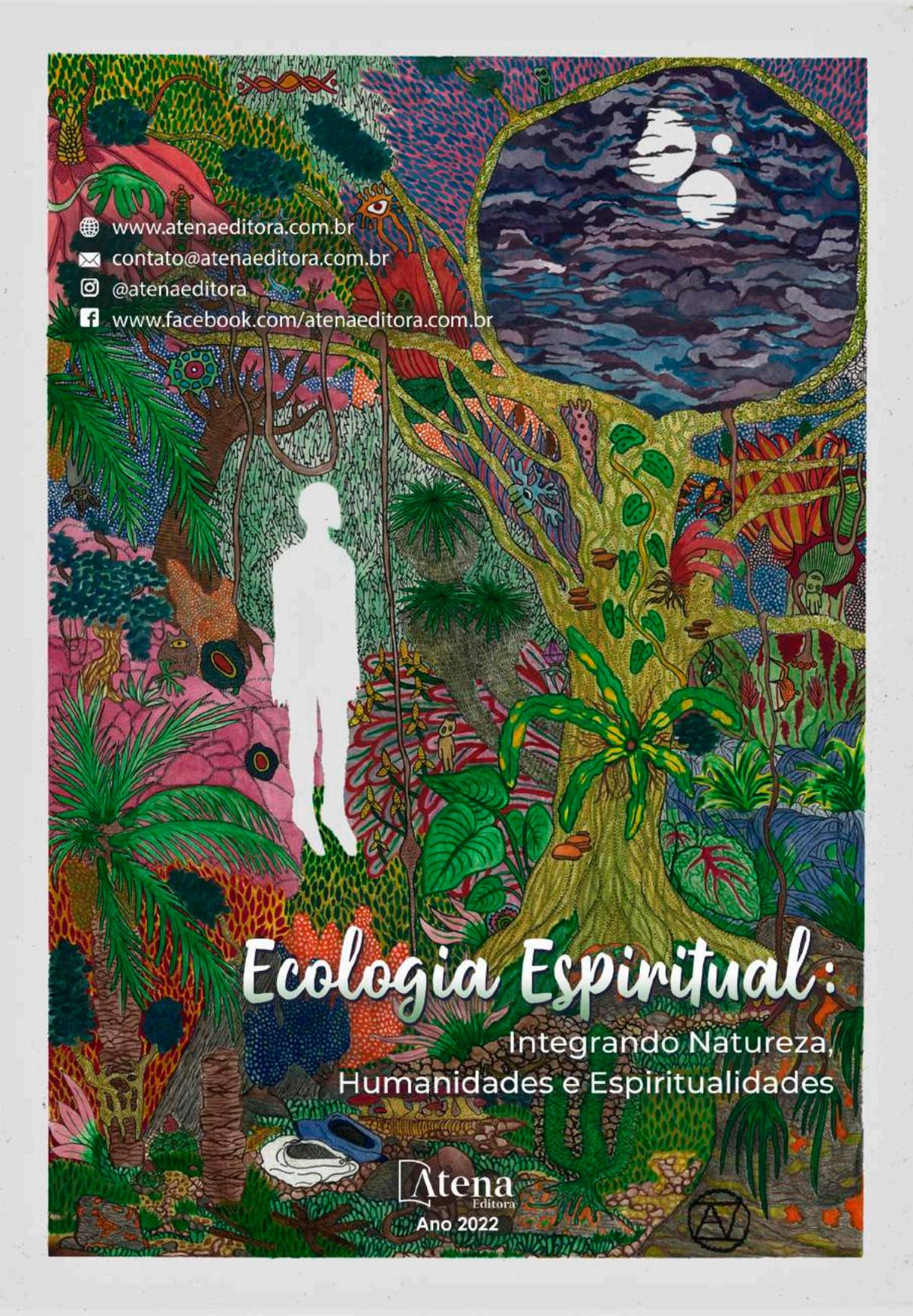
 www.atenaeditora.com.br
 contato@atenaeditora.com.br
 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
 www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Ecologia Espiritual:

Integrando Natureza,
Humanidades e Espiritualidades


Ano 2022





www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Ecologia Espiritual:

Integrando Natureza,
Humanidades e Espiritualidades

Atena
Editora
Ano 2022

