

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

KAREN SAYURI SASADA SATO

ECO-DHARMA:

Natureza, Natureza Humana e Sabedoria Natural em Unidade Não-Dual

RIO DE JANEIRO

2013

KAREN SAYURI SASADA SATO

ECO-DHARMA:

Natureza, Natureza Humana e Sabedoria Natural em Unidade Não-Dual

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

Orientadora: Maira Monteiro Fróes

RIO DE JANEIRO

2013

S253 Sato, Karen Sayuri Sasada.
Eco-Dharma : Natureza, Natureza Humana e Sabedoria Natural em
Unidade Não-dual / Karen Sayuri Sasada Sato. – 2013.
129 f. : il., 30 cm.

Dissertação (Mestrado em História das Ciências e das Técnicas e
Epistemologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de
Ciências Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós Graduação em
História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2013.

Orientador: Prof^a. PhD. Maira Monteiro Fróes

1.Epistemologia – Transdisciplinar – Teses. 2. Sustentabilidade – Teses.
3. Dharma (Espiritualidade) – Teses. I. Fróes, Maira Monteiro (Orient.). II
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Matemáticas e
da Natureza, Programa de Pós Graduação em História das Ciências e das
Técnicas e Epistemologia. III. Título.

CDD 147.4

KAREN SAYURI SASADA SATO

ECO-DHARMA:

Natureza, Natureza Humana e Sabedoria Natural em Unidade Não-Dual

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

Aprovada em 13 de dezembro de 2013

Maira Monteiro Fróes, Dr., HCTE/UFRJ

Maria Cecília de Mello e Souza, Dr., UFRJ

Nelson Job, Dr. UFRJ

Sohaku Bastos, Dr., FRASCE-ASCE

Dedico este trabalho à todos os seres deste mundo encantado!

AGRADECIMENTOS

Aos queridos orientadores Maira Fróes e Ricardo Kubrusly;

À banca de avaliação composta por Cecília de Mello e Souza, Sohaku Bastos e Nelson Job, aos quais admiro profundamente pelo seu trabalho;

Aos meu pais, que me deram a vida;

Ao Kula;

Ao meu Guruji Dharma Bodhi.

RESUMO

SASADA, Karen Sayuri S. Eco-Dharma: Natureza, Natureza Humana e Sabedoria Natural em Unidade Não-Dual. Orientadora: Maira Monteiro Fróes. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A partir da discussão conceitual da condição humana, da Natureza e dos saberes, do levantamento histórico da relação sociedade-natureza e das visões-de-mundo a ela relacionados, o paradigma moderno e o estereótipo do modo de vida ocidental é questionado. Se considera uma relação de co-emergência e interdependência entre o estado de ser de um indivíduo, a sua relação com a Natureza e os saberes apreendidos por estes indivíduos humanos. Diversos problemas modernos concernentes à condição humana e ao meio-ambiente são levantados, principalmente atribuídos à cisão e à dualidade em diversos níveis tão bem caracterizada no pensamento de Descartes, e na noção de Desencantamento do Mundo de Weber. São apresentadas as noções de Ser-Humano Integral e a de Sabedoria Natural não apenas como conceitos, mas como informação essencial à natureza de todas as coisas, e modo-de-ser inerente à natureza humana, como compreendem as filosofias orientais não-duais. O Ser-Humano Integral apreendedor da Sabedoria Natural experimentaria um estado-de-ser unificador das dualidades apontadas neste trabalho como causadoras dos problemas epistemológicos, ontológicos e sócio-ambientais acentuados na modernidade e pós-modernidade, especialmente a dualidade sujeito-objeto que separa essencialmente a humanidade da Natureza e nos torna especialistas pensadores por excelência. Aspectos essenciais da filosofia e prática do Shaivismo (Śakta) Não-Dual da Caxemira serão abordados para ilustrar uma visão-de-mundo e tradição que possui métodos milenares para a realização do estado de Unidade Não-Dual.

Palavras-chave: Epistemologia, Sustentabilidade, Espiritualidade, Não-dualismo, relação sociedade-natureza, Sabedoria Natural

ABSTRACT

SASADA, Karen Sayuri S. *Eco-Dharma: Nature, Human Nature and Natural Wisdom in Non-dual Unity*. Academic Advisor: Maira Monteiro Fróes. Rio de Janeiro, 2013. Dissertation (Masters in History of Techniques and Sciences and Epistemology) - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

From the conceptual discussion of human condition, Nature and knowledges, of historical survey of the society-nature relation and world-views to it related, the stereotype of the western way of life is questioned. Considering a relation of co-emergence and interdependence within the state of being of an individual and its relation with Nature and the wisdom apprehended by those human individuals several modern problems concerned to human condition and environment are surveyed mainly attributed to the split, and duality in several levels so well characterized in Descartes thinking, and in the notion of Weber's Disenchantment of the World. Notions of Whole Human Being and Natural Wisdom not just as concepts, but as information essential to the nature of all things, and the way-of-being inherent to human nature, as nondual Eastern Philosophies understands. The Whole Human Being knower Natural Wisdom would experience a unifying state-of-being of dualities pointed in this work as cause of the epistemological, ontological and socio-environmental problems intensified in modernity and post-modernity, specially the subject-object duality that essentially separates humanity from Nature and make us specialized thinkers by excellence. Essential aspects of the philosophy and practice of Non-Dual (Śakta) Shaivism from Kashmir will be addressed to illustrate a world-view and tradition that possesses millennial methods to the realization of Non-Dual Unity state.

Key-words: Epistemology, Sustainability, Spirituality, Non-Duality, Human-Nature Relationship, Natural Wisdom

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO.....	11
2. INTRODUÇÃO	21
3. SOBRE O HUMANO – E A DINÂMICA SUJEITO-OBJETO.....	27
4. ÉTICA AMBIENTAL – A RELAÇÃO HUMANO-NATUREZA	35
5. HUMANIDADE, NATUREZA E SABEDORIA NATURAL – SABER COM A CABEÇA, E SABER DE CORPO E ALMA.....	54
6. HISTÓRIA DA MORTE DA NATUREZA, DO DESENCANTAMENTO DO MUNDO E DA SOBERANIA DA RAZÃO	63
7. TANTRA: FILOSOFIA NÃO-DUAL DO SHIVISMO DA CAXEMIRA	78
8. CONCLUSÃO	89
OFERENDA FINAL	96
REFERÊNCIAS	98
ANEXOS.....	103

Oração para a Terra

Eu e todos os seres sensíveis dependemos de vós, Mãe Terra e Pai Céu. Como o mundo da forma depende da Essência sem forma, eu também dependo de vós. Praticar o Dharma é compreender a mim mesmo. Compreender a mim mesmo é compreender meu relacionamento com tudo, incluindo a Terra. Assim, praticar o Dharma é estar em um relacionamento apropriado com a Terra. Devo incluir os princípios de sustentabilidade em minha vida e devo fazer deles uma parte integral da minha prática espiritual. Devo cuidar da Terra e do Céu em todas as minhas atividades do corpo, fala e mente.

Como praticante do Dharma, devo demonstrar a Sanidade Básica no cuidado de cada ambiente que me dá vida, e que torna possível a prática do Dharma. Oro para que através da minha conduta eu demonstre sustentabilidade ambiental, despertando o maior número de seres possível à realização do dever de cuidar da Terra e do Céu como responsabilidade de ser humano.

Oro para que eu use discernimento e disciplina para resistir à tentação de adquirir coisas unicamente pelo prazer de adquiri-las. Que eu não caia no transe social do consumismo. Oro para que eu tenha a sabedoria de saber o que realmente preciso. Que eu possa desejar o que eu tenho e não querer o que não tenho.

Antes de decidir ou agir, que eu possa trazer à mente todos os efeitos possíveis que minhas ações do corpo, da fala e da mente podem ter sobre os outros e sobre a Terra e o Céu durante as próximas sete gerações.

Que eu possa me lembrar de deixar este mundo em melhor condição do que o encontrei para o bem de todos os que vierem depois de mim. Mudar o mundo é difícil, mudar a mim mesmo é muito mais fácil.

Oro para obter a força e o apoio invisível para mudar meus hábitos e colocar em prática uma mudança positiva em meu próprio ambiente para o benefício de todos os seres.

Como os rios e oceanos são meu sangue, as pedras e montanhas meus ossos, a terra minha carne, as nuvens e o céu meu cérebro e consciência, os ventos, a energia da minha respiração e vida, e não há qualquer separação em nada – meu corpo é realmente o Universo.

Que eu proteja a Terra e o Céu para o benefício de todos os seres vivos agora e no futuro e que isso possa preservar o Dharma para o benefício de todos.

1. APRESENTAÇÃO

“For ever we come, for ever we go;
 For ever, day and night, we are on the move.
 Whence we come, thither we go,
 For ever in the round of birth and death,
 From nothingness to nothingness.
 But sure, a mystery here abides,
 A Something is there for us to know.
 (It cannot all be meaningless).”

Lalla, Poeta da Caxemira, séc XIV

“Once you have flown,
 you Will walk the Earth
 with your eyes turned skyward;
 for there you have been,
 there you long to return.”

Leonardo da Vinci

Este texto constitui na dissertação para a obtenção do título de Mestre em Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Nesta dissertação se pretende realizar um breve levantamento do entendimento que diversos autores principalmente das Ciências Humanas têm sobre a humanidade (a natureza humana), a Natureza, relação Sociedade-Natureza e o Saber. Bebeu-se também na fonte de outras disciplinas, saberes, e tipos textuais, que não o acadêmico. Faremos uma recapitulação conceitual e histórica da dualidade no nível humano, no nível da interação homem-meio e no nível dos saberes. A partir disto, discutiremos a qualidade dual ou não-dual dos saberes gerados pelo estado humano integrado ou desintegrado, alienado da natureza ou envolvido intimamente com a natureza, ou seja, os saberes gerados pelo calor e a intimidade da fricção entre o homem e o mundo. A partir da integridade do ser humano e da relação sociedade-natureza co-emergem cosmovisões e saberes que expressam a unidade ou cisão da experiência humana; três níveis essencialmente intrincados, como bem expressa o ‘nó górdio auto-ecológico’ de Edgard Morin. Neste trabalho co-emergem, epistemologia, ontologia e cosmogonia.

O reconhecimento da dualidade que permeia os diversos níveis da nossa realidade complexa é ponto de partida para a discussão da possibilidade de uma experiência Única, Total, Não-Dual.

Aspectos essenciais da filosofia e prática do Sáivismo (Śakta) Não-Dual da Caxemira serão abordados para ilustrar esta cultura, visão-de-mundo, filosofia e tradição que possui métodos milenares para a realização prática e corporificada (não apenas conceitual e

ideológica) do estado de Unidade Não-Dual. Há a intenção de prosseguir o presente trabalho com uma tese de doutorado sobre a filosofia e a prática do Śakta-Śaivismo Não-Dual da Caxemira (FÜRLINGER, 2009; PANDIT, 1993, 1997; MISHRA, 2011)

Após uma apresentação da problemática e do escopo filosófico deste trabalho, a seqüência de capítulos será apresentada de forma a construir linearmente conteúdo que nos permite apreender o “*bricolage*”¹ que constituiu o processo de construção deste trabalho, o trabalho em si e os seus devires. São costurados os conceitos e longas citações de diversos autores do saber ocidental, bem como da filosofia oriental indiana não-dual do Shaivismo da Caxemira, afim de ilustrar a noção de “*Eco-Dharma*”, para que se compreenda a noção da não-dualidade e da impossibilidade de apreendê-la apenas através do aprisionamento histórico-dialético do pensamento racional e do aprisionamento dual em seus diversos níveis.

A mesma citação poderá ser encontrada repetidamente em diferentes momentos deste trabalho, dada a dificuldade de estruturá-lo linearmente. Pelo mesmo motivo, muitos conceitos utilizados em capítulos iniciais apenas serão explicados em capítulos posteriores, sem prejudicar gravemente a apreensão coerente do todo do trabalho. Aqui se utiliza a estratégia tradicional de compreender um conceito através da repetição, e da observação da sua aplicabilidade em contextos diversos. Assim, muitas vezes a compreensão de um conceito pode ser compreendida através da sua repetição em diferentes pontos de discussão, mais do que em tentativa de definição postulada de forma rígida.

Diversas questões concernentes a problemática da co-emergência ‘auto-eco-lógica’² pretendem ser discutidas e quiçá respondidas no nível racional neste trabalho: Qual a diferença entre o estado de ser em que se encontra um caixa de supermercado que mecanicamente soma o valor dos produtos e repete as mesmas frases dia após dia, sem

¹ “O *bricoleur* está apto a executar um grande número de tarefas diferentes; mas, diferentemente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas À obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida do seu projeto: seu universo instrumental é fechado e a regra de seu jogo é a de arranjar-se sempre com os meios-limites, isto é, um conjunto, continuamente restrito, de utensílios e de materiais, heteróclitos, além do mais, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento, nem, aliás, com qualquer projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque, ou para conservá-lo, com resíduos de construções e de destruições anteriores. O conjunto dos meios do *bricoleur* não se pode definir por um projeto (o que suportaria, aliás, como com o engenheiro, a existência de tantos conjuntos instrumentais quantos os gêneros de projetos, pelo menos em teoria); define-se somente por sua instrumentalidade, para dizer de maneira diferente e para empregar a própria linguagem do *bricoleur*, porque os elementos são recolhidos ou conservados, em virtude do princípio que ‘isto pode servir’. Tais elementos são pois, em parte particularizados: o bastante para que o *bricoleur* não tenha necessidade do equipamento e do conhecimento de todos os corpos de administração; mas não o suficiente para que cada elemento seja sujeito a um emprego preciso e determinado. Cada elemento representa um conjunto de relações, ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operadores, porém utilizáveis em função de qualquer operação dentro de um tipo.” (Lévi-Strauss, 1970:37)

² MORIN, 1980 *apud* PENA-VEGA, 2005. Citação nas páginas 11 e 12 deste trabalho.

realização pessoal, apenas para ganhar o salário no final do mês e alguém que está em constante processo criativo, envolvido e presente em cada ação, na concepção de novas idéias, em constante envolvimento afetivo-emocional positivo? Qual o estado em que se encontra o discípulo zen que varre o pátio em estado “presente”, no aqui e agora? O que distingue a Medicina Ayurvédica, a Medicina Tradicional Chinesa, ou a medicina dos povos nativos, e da Medicina alopática ensinada nas universidades e praticada nos hospitais? Qual a relação desses saberes com a Natureza? Qual a relação dos profissionais praticantes com a natureza ambiental? Qual a relação dos profissionais com a sua própria natureza humana, e a expressão de suas virtudes humanas inatas? Qual a diferença da experiência de vida de um caçador-coletor que vive em completa dependência do ambiente natural, do agricultor itinerante cultivador da reciprocidade homem-meio, e a de um indivíduo moderno urbano, que (por ilusão temporária se acredita) tem abrigo garantido independente das condições climáticas, adquire alimento em lojas em troca de dinheiro, sem qualquer relação direta com as plantas ou animais? Que estado-de-ser, que visão-de-mundo, que modos de vida, que saberes são gerados nestes diferentes contextos? Qual a relação entre sustentabilidade e espiritualidade? Como a relação íntima com a natureza torna o ser-humano mais íntegro, saudável, feliz? Como as tecnologias alquímicas o levam à união completa com a Grande Natureza, ou universo, e ao estado de imortalidade?³ No que consiste a iluminação não-dual, este estado em que se experimenta em corporalidade humana manifesta a identificação completa com o cosmos?

Pretendo responder a estas perguntas ao longo deste trabalho em nível racional. Deve-se ter em vista sempre que este saber pode ser também vivenciado. Este será um esforço de recapitulação histórica da relação sociedade-natureza e das cosmovisões e saberes que com ela co-emergem. Se pretende compreender e refletir sobre os diversos níveis em que a modernidade se demonstra estagnada, distanciada da dança dinâmica da Natureza, apresentando uma visão de mundo que é inerente à natureza humana e à natureza de todas as coisas, e que permite que todas as coisas simplesmente sejam, em puro dinamismo e em eterno devir...

³ Não serão descritos neste trabalho as tecnologias alquímicas. Aqui se está me refiro à noção e às práticas de diversas tradições esotéricas de que se pode transformar a natureza de um indivíduo através da transformação dos seus elementos constituintes, transformando assim sua natureza ordinária. Comumente os praticantes da alquimia buscam a imortalidade, ou a união com o divino, com o cosmos, com o universo, ou com a simples noção de união com ‘todas as coisas’.

Discutiremos a idéia de que o princípio embaixador da dupla “eco” e “dharma”⁴ é eterno, sempre existente⁵, e se nos últimos milênios e principalmente nos últimos séculos houve um esquecimento generalizado deste princípio unificador por parte dos seres humanos que vivem no Planeta Terra, podemos recapitular nossa trajetória histórica como um esforço de auto-reflexão da situação humana contemporânea em sua relação com o meio e a apreensão de saberes, e discutir alternativa de reorientação da noção de mundo que permeia nossos pensamentos e nossas ações.

Podemos citar dentre as metodologias utilizadas para inspirar este esforço de expressão intelectual a pesquisa bibliográfica e discussão teórica “em gabinete” e, numa base empírica, a observação participante, em conjunto com análise qualitativa-interpretativa de vivências e interações com as pessoas e com o mundo, bem como tecnologias de auto-reflexão do Tantra Não-Dual, da qual o autor é praticante.

O presente autor não encontrou referências brasileiras para a filosofia do Shaivismo Não-Dual da Caxemira, e para o conceito de Corpo de Luz de Arco-Íris (*Rainbow-light body*) como a realização de identificação completa de um indivíduo humano com a Natureza. Por isso foi inserido como anexo ao final do trabalho a transcrição dos trabalhos de William

⁴ Poderíamos chamar a base que abriga os princípios de interdependência e puro dinamismo entre o par ‘eco’ e ‘dharma’ de *Tao*, o diagrama que expressa o dinamismo constante entre a dupla *yin* e *yang*, de acordo com a filosofia chinesa:

*“There is a thing, formless yet complete.
Before heaven and earth it existed.
Without sound, without substance,
it stands alone and unchanging.
It is all-pervading and unfailing.
One may think of it as the mother of all beneath Heaven.
We do not know its name, but we call it Tao.
Deep and still, it seems to have existed forever.”*

LAO TZU, *Tao Te Ching*.



A imagem do ‘*Taiji*’, diagrama que representa a interdependência e dinamismo das forças opostas e complementares *Yin* e *Yang*, expressão do *Tao* quando entra em movimento.

⁵  O “nó eterno”, sem início, sem fim. Um dos ‘oito símbolos auspiciosos’ da tradição tântrica tibetana.

Gorvine (2006) e de Christopher Wallis (2012) (ANEXOS I e II, respectivamente) para que o leitor possa ter uma introdução a estes conceitos. Pela mesma razão foram escolhidos trechos alongados das citações em torno da filosofia não-dual do Shaivismo da Caxemira. Outros anexos foram adicionados como material suporte para contribuir para a compreensão coesiva deste trabalho. As noções filosóficas do Shaivismo Não-Dual da Caxemira serão introduzidas de forma gradual ao longo de todo este trabalho, a partir da discussão homem-natureza, da ecologia e dos saberes, com a intenção de realizar um trabalho mais elaborado para uma tese de doutorado. Para o capítulo cinco, principalmente ao que se refere ao modo de vida tântrico não-dual, muitas informações carecem de fontes bibliográficas, por serem estas dimensões mesmo da ordem da vivência e da tradição oral, lembrando que o autor é um praticante do Shaivismo Tântrico Não-Dual. As citações são mais abundantes para as questões filosóficas.

O autor não apenas admite, mas afirma categoricamente que o subjetivismo é predominante neste esforço de expressão intelectual escrita. Qualquer informação aqui registrada é necessariamente fruto da interação e intimidade do autor com o mundo, significados por ele. Por este motivo o autor poderá se expressar no decorrer deste texto em primeira pessoa. Pelo mesmo motivo, escrevo uma breve biografia com os pontos que julgo significantes, oferecendo ao leitor contextualizar a informação que lhe é apresentada neste escrito e o ser complexo e integral que o escreve. Ver biografia no ANEXO X.

O peso do subjetivismo é inegável, visto que o complexo ser humano integral em que consiste o autor somado à sua história e experiência de vida é parte inseparável de qualquer apreensão de realidade e de expressão das informações organizadas por este como indivíduo humano.

A autoria, que torna este um trabalho original, consiste justamente na forma única em que se costura esta tessitura conceitual, ou se monta este *bricolage*, a partir da pesquisa acadêmica, experiência profissional e vivência humana acumulados.

Em sintonia com a noção de ‘ecologia de saberes’ de Boaventura do Santos (2007), este é um trabalho que referencia diferentes disciplinas científicas, mas diversos saberes, científicos, não-científicos, e aqueles que permeiam diversos espectros de realidade, caracterizando-se não apenas como interdisciplinar, mas também como transdisciplinar. Pertence ainda ao campo transsaberes recentemente proposto por Nelson Job (JOB, 2013:227-

231),⁶ e aproxima-se da instância essencial da natureza do saber, independente da nossa ‘mania taxonômica’. Considera-se aqui, ainda, a equivalência e sobreposição de níveis de saber como aglutinações informacionais espaço-temporais, ditas holoinformacionais, e também compreendidas como ‘momentos’ (de coerência tempo-espaço) da(s) relação(ões) microcosmo-macrocosmo. Como uma camada final que envolve este trabalho, como a própria não-dualidade inerente à natureza de todas as coisas permite, não há neste trabalho compromisso com a lógica simples, com as fronteiras absolutas dos muros taxonômicos determinadores de diferenças, sendo permeado pela Sabedoria Natural como aquela que permite ao paradoxo e ao caos digredir os contratos espaço-temporais e a crença comum na soberania da lógica histórica e dialética. Esta se trata de uma discussão essencialmente epistemológica, ontológica e cosmogônica.

Confesso que este é um esforço de intelectualizar, em estrutura textual linear, noções de ordem que, em última instância, não podem ser descritas ou apreendidas conceitual e intelectualmente⁷ por um ‘sujeito conhecedor da informação’, mas podem ser vivenciadas e experienciadas em estado em que não há a dualidade sujeito-objeto.

Nelson Job faz alusão poética ao transaber como o ‘tornar-se o saber’, como um convite ideológico à subjetividade e à entrega total do ser para se dissolver em ser-saber:

“Um transaber nunca é um abrigo na Tempestade, mas é a Tempestade em si, nos torna Tempestade, em que o perigo é evitado pela precisão dos passos da dança tempestuosa.

Um transaber convoca ao amor, mas amor como liberdade, como comunhão de cosmos com o cosmos, não é isolamento contratual de partes.” (JOB, 2013:230)

Ainda sobre o diálogo de saberes e a necessidade de um paradigma inclusor do sujeito, Alfredo Pena-Vega comenta a epistemologia complexa de Edgar Morin:

“Lembremos que a epistemologia da complexidade não deve ser vista como uma espécie de catálogo no qual se acumulariam, por justaposição, todos os conhecimentos: físico, biológico, lógico, psicológico, psicanalítico, etc. Ao contrário, ela deve ser considerada como um princípio de complexificação do nosso próprio conhecimento, que introduz, em todas essas consciências, a consciência das condições bio-antropológicas, socioculturais ou nosológicas do conhecimento. Em

⁶ “O saber nunca é disciplinar, ele não impõe, ele não doutrina. O saber torna a vida ética. Não existe saber da ordem do ‘multi’ ou ‘inter’, o saber sempre foi **trans**, atravessamento, aliança da intuição com a vida.” (JOB, 2013:228)

⁷ As duas primeiras linhas do clássico chinês Tao Te Ching, de Lao Zi: “O Tao do qual se pode falar não é o Tao eterno.” Ou seja, uma vez que é nomeado, ou conceituado, não estamos mais designando aquilo do qual é impossível falar sobre.

outras palavras: o conhecimento que traduz a complexidade dos fenômenos deve reconhecer a existência dos seres e interrogar-se sobre o mistério do real.”
(PENA-VEGA, 2005)

B. N. Pandit atenta para a diferença entre três modos de se relacionar ao saber: a sabedoria (*darśana* em sentido primário, ou *tarka*, como poderemos ver na próxima citação) que é realizada em corpo e experiência por iogins⁸ praticantes, a filosofia indiana *darśana* que é discutida logicamente por filósofos (em seu sentido secundário), e a filosofia ocidental:

“(...) there is an important difference between Indian *darśana* and Western philosophy. Basically, Indian philosophy (*darśana*) derives from intuitive realizations of truths, while books dealing with these truths are considered *darśanas* in a secondary sense. In Indian philosophical systems, logic is used only in the writings of this secondary form of *darśana* in order to present and debate the truths gleaned during yogic experience. By contrast in the West, philosophy is basically a tradition of worldly wisdom and logic developed through ordinary intellectual abilities. Because there is no yogic practice involved, this use of intellect is essentially the only method that Western philosophy has for arriving at truths.”

“By ‘philosophy’ we usually mean that love and pursuit of superior wisdom that develops through intellectual and logical reasoning. *Darśana*, on the other hand, is a revelation or an intuitive experience of the truth brought about by the practice of yoga. The logical expression of this experience of the truth through language is considered to be a secondary meaning of *darśana*.

It is important for Westerners to bear in mind that many of the fundamental principles of Indian philosophy have risen experientially during the practice of deep meditation, and are not just the result of logical reasoning. Indian philosophers were often great yogins as well as fine scholars, and their practice of a given philosophy through various forms of yoga was considered essential for gaining understanding of the highest truths.”

(PANDIT, 1997:xv)

Balajit Nath Pandit (1993), em outro livro, e ainda Kamalakar Mishra (2011) enriquecem esta discussão:

“The European philosophy has generally been the result of deep thinking by wise and intelligent seekers of truth who expressed it through convincing methods of logical argumentation. A scholar of western philosophy will count yoga in religion and take philosophy as something different from it. But the case has never been like that with most of the Indian philosophers. We in India have named philosophy as *darśana*. Our argumentative philosophy is simply *tarka* which serves just as an aid to understand implications of *darśana* and also to make others understand them. It is not the *darśana* itself. Our *darśana* is not logic but direct intuitional realization of the truth. Basically it is not even a mental concept about a true principle, but its intuitive realization, which reveals it directly without bringing in between the faculties of thinking and understanding. Such experiences have mostly been the results of practice in higher types of yoga.

The second step in the growth of *darśana* as an academic activity is the formation of proper mental conceptions of such realized principles and the third step is their

⁸ Os praticantes de *Yoga* são denominados: ‘*yogi*’ no masculino singular; ‘*yogini*’ no feminino singular; ‘*yogin*’ no plural. Escolhi escrever ‘iogins’, com ‘s’, de forma aportuguesada, para causar menos estranhamento no leitor.

verbal expression and scriptural documentation. But the truth brought down to the levels of understanding and expression is neither the first hand truth nor the exact truth which can neither be perfectly understood nor correctly and exactly expressed. Such mental conceptions yield self-satisfaction and their expressions through speech or script serve as means to communicate them to such aspirants as may not have yet realized them through their own intuition. The seers of the truth try to form its conception and conduct its expression in accordance with its direct realization; but it does not generally become possible for all of them to do so quite correctly: because their mental and vocal capacities of various types and standards play a great role in such activities. That results in apparent differences in spoken and written *darśana*. Such fact accounts for the variousness in the basic principles of the schools of Indian philosophy.”

(PANDIT, 1993:1-2)

“Moreover, Kashmir Śaivism is, to borrow a term from existentialism, a *praxis* – an authentic philosophy, not a mere ideology. Therefore, I have tried to present it in such a way as to impress upon the reader that this philosophy is related to life and is something of real concern. I have taken care not to be abstract in my treatment of this philosophy so that it does not lose touch with life.”

(MISHRA, 2011:17)

Estas observações sobre o método e o saber filosófico indianos sugerem que há uma sabedoria que pode ser vivida e experimentada por seres humanos, e não apenas pensada. Desta forma, não apenas o nível imanente - do indivíduo que experimenta em seu estado integralmente corporificado a filosofia - é passível de apreender o saber, como a experiência humana em total, incluindo seu estado energético, suas emoções, seu corpo, seu estado de consciência e sua racionalidade, é fonte e método de construção filosófica. Estamos falando de um método essencialmente subjetivo. Podemos aqui citar o clássico indiano *Ratnasara Tantra*: “*Know the Truth of the body, know the Truth of the Universe.*”, que confere ao corpo a posse da Sabedoria Natural, desvelada pela prática do *Haṭha Yoga*⁹.

O presente autor não afirma que está produzindo *darśana*, mas atenta para as limitações desta comunicação escrita e para a existência desta filosofia indiana muito bem documentada, dentre outras tantas, em que a inclusão do sujeito é método e fruto de saber.

Discutiremos neste trabalho a co-emergência dos processos que produzem o ser humano soberanamente racional, a separação humanidade-Natureza, e os saberes que chamaremos de “alienados” (ELIAS, Norbert, 1998). Utilizo o termo *co-emergência* pela dificuldade de apontar causalidade linear do tipo *ovo e galinha*, ou a ordem de prioridade de influência entre esses três fatores. Eles co-emergem e se inter-influenciam

⁹ Para definição e referência histórica do *Haṭha Yoga* e as origens das posturas de Yoga praticadas na contemporaneidade, ler “*Yoga Body – The Origins of Modern Posture Practice*”, de MARK SINGLETON. (SINGLETON, Mark. *Yoga Body – The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford University Press, 2010.)

indeterminadamente. A mesma co-emergência é a aquela que confere no Homem Integral a coerência do ser humano, da sua relação com a Natureza e da Sabedoria Natural.

Temos como escopo ideológico neste trabalho a não-dualidade, e, em nível relativo, o reconhecimento da importância da causalidade e da alternância harmoniosa entre os opostos sem a qual a vida e sua dança dinâmica não seria possível. Por isso, para se pensar a condição humana manifesta neste planeta Terra, consideramos a imanência, o substrato material como informador primeiro do conhecimento em questão. Desta forma, temos no nosso corpo, no meio ambiente, nas nossas ações e na análise da trajetória humana neste mundo-Terra o termômetro soberano que nos informa o grau de congruência entre Natureza, Natureza Humana e Sabedoria Natural.

Proponho um saber inspirado pela imanência, já que a materialidade é o nível que todos nós humanos partilhamos. Espero que este trabalho seja de contribuição e inspiração para iniciativas pragmáticas no que tange aos temas da saúde, da questão ambiental e da educação conformadora de visão de mundo. Assim “eco” e “dharma” fazem parte de um casamento que nutre tanto os níveis mais grosseiros e imanentes, quanto os mais sutis e transcendentais, e nos conduzem ao entendimento e vivência do não-dualismo.

Sobre este peso preponderante da imanência e do ‘eco’, Pena-Vega e Morin dizem:

“Além de uma tomada de consciência ecológica, é interessante notar que esta crise do meio-ambiente vai permitir o surgimento de grandes programas de reflexão interdisciplinar. (...) Em outras palavras, as ciências do homem e da natureza teriam uma dificuldade maior de se integrarem em seus postulados conceituais, principalmente em termos de unidades de interação Vida/Natureza/Homem/Sociedade, indispensável para explicar os procedimentos complexos de adaptação, sobrevivência e desaparecimento que governam a evolução dos ecossistemas.”

(MORIN, 1993 *apud* Pena-Vega, 2005:21-22.)

A separação do homem e a separação entre homem e natureza nos levou a uma crise de humanidade, a uma crise ambiental, e a uma crise dos saberes.

“Em outras palavras, ao apontar os problemas da complexidade, a ecologia está apta para delimitar melhor a natureza dos problemas próprios às ciências cujo objeto é o homem e as sociedades humanas. Assim, a complexidade vem desafiar o paradigma-rei (“cartesiano”) que ainda comanda o nosso pensamento. E, por isso mesmo, ‘instala no nó górdio auto-eco-lógico não um princípio holístico cru, mas um princípio de conjunção, de multidimensionalidade, de complexidade’ (MORIN, 1980)¹⁰. De fato, podemos admitir que o caráter indissociável da relação homem-natureza só pode ser inteligível se nos basearmos em um novo paradigma. Então,

¹⁰

MORIN, Edgar. **La Méthode II. La vie de La vie**. Editions Du Seuil, Paris, 1980.

terá mais peso o raciocínio segundo o qual a complexidade inserida no paradigma ecológico só pode produzir plenamente seus frutos num pensamento que já reconheceu o problema e a necessidade da complexidade. Assim, pouco a pouco se opera um afastamento do paradigma ecológico de disjunção homem-natureza, mas também daquele da redução do homem à natureza.”

(PENA-VEGA, 2005)

Aqui, Morin e Pena-Vega reconhecem na ecologia aquela que aponta os problemas da ciência e da sociedade humana modernos. Morin é proponente do paradigma da complexidade, dada a incapacidade do paradigma dual de resolver os problemas por ela criados. Aqui se reconhece e se acolhe a dualidade como dimensões essenciais a existência mesma da realidade apreendida por seres humanos neste mundo e tempo. No reconhecimento da dualidade como um problema, nos vemos com medo ou aversão da dualidade, que nos coloca mesmo na postura dual de rejeitá-la. Atentamos aqui para a noção de que o homem pensador especialista é em si a expressão do paradigma cartesiano que resume ao pensar a existência humana – *Cogito, ergo sum*. Este trabalho consiste em esforço intelectual alienado, porém, pretende nos alertar para a armadilha fundamental da crença-raiz de que podemos agir no mundo manifesto pensando apenas. O “pensamento complexo” não contribui muito para que nos tornemos Seres Humanos Integrais, reveladores de Sabedoria Natural.

2. INTRODUÇÃO

Neste trabalho a palavra “eco” designa o princípio de imanência, em oposição à transcendência. A partir do grego “*oikos*”, “eco” designa “casa”, e aqui o embasamento substancial que acolhe, incorpora e corporifica as idéias; o substrato material em que o sutil se manifesta em denso e grosseiro; a práxis pela qual os valores intangíveis (Dharma) se expressariam materialmente em processos e coisas. “*Dharma*” designaria as idéias, a ética, as virtudes, as qualidades, a filosofia, a visão de mundo ou cosmovisão, o paradigma, e outros valores intangíveis e imateriais. Eco seria o Planeta Terra, o meio-ambiente natural, um bioma, nicho ou lugar, o corpo, bem como as ações humanas agindo sobre o mundo material. “Dharma”¹¹ é também o termo em sânscrito que designa, no Oriente, desde a Índia até o Japão, os caminhos, instrumentos e métodos espirituais que levam o ser humano à iluminação.

¹¹ Definição de “*dharma*” do dicionário “A Concise Dictionary of Indian Philosophy”, de John Grimes:

Dharma - धर्म – righteousness; merit; religious duty; religion; law; a goal of life (*puruṣārtha*); medium of motion (Jainism); scriptural texts (Buddhism); quality (Buddhism); cause (Buddhism); religious teaching (Buddhism); unsubstantial and soulless (Buddhism) (from the verb root *dhṛ* = “to uphold, to establish, to support”)

1. Literally it means “what holds together”; thus, it is the basis of all order, whether social or moral. As an ethical or moral value, it is the instrumental value to liberation (except for the *Mīmāṃsaka* who considers it the supreme value). (See *Puruṣārtha*.)

2. *Varṇa āśrama-dharma* is one’s specific duty.

3. *Sanātana-Dharma* is the eternal religion.

4. *Sva-dharma* is one’s individual duty.

5. *Āpad-dharma* is the dharma prescribed at the time of adversities.

6. *Yuga-dharma* is the law of time (aeon).

7. *Sādhāraṇa-dharma* is the general obligations or the common duties of each and every individual. It is comprised of virtues like self-control, kindness, truthfulness, and so on. This is based on the idea that individuals are born with a number of debts and these duties help to repay one’s debt to humanity.

8. According to Jainism, it is the medium of motion and pervades the entire universe. It is one and eternal. It is neither active itself nor can it produce action in others. However, it makes the motion of all else possible by providing the movement medium for them. (See *ajīva*.)

9. According to Buddhism, the chief definitions of this term include cosmic order, the natural law, the teachings of the Buddha, norms of conduct, things or facts, ideas, and factors of existence.

10. According to the *Mīmāṃsā* school, it is what is enjoined in the Veda; It is religious duty, the performance thereof bringing merit and its neglect bringing demerit.

11. Generally *dharma* is twofold: *Sādhāraṇa-dharma*, which is common to everyone, and *Varṇa-āśrama-dharma*, which is specific to each class and stage of life.

12. According to *Nyāya-Vaiśeṣika*, *dharma* is a specific quality (*Viśeṣa-guṇa*) that belongs to the self. However, *dharma* signifies merit (*puṇya*) rather than right. They believe that *dharma* is directly perceived, though it takes yogic power to do so. This is done by means of *alaukika-pratyakṣa*.

13. According to *Sāṅkhya-Yoga*, *dharma* is a mode of the intellect (*buddhi*). It is due to a confusion that one may believe that *dharma* belongs to the empirical sphere and that merit and demerit do not ever touch the trans-empirical individual soul.

As diversas definições acima podem confundir o leitor que não conhece as nuances das filosofias e religiões orientais. Esta definição foi aqui inserida a título de curiosidade, e, para a compreensão das idéias a serem apresentadas neste trabalho, bastam as definições simplificadas apresentadas pelo autor no corpo do texto.

Dharma é a filosofia ou visão que aborda as três questões essenciais onto-cosmológicas: *Onde estou?*; *Como cheguei aqui?*; *Para onde vou?*, bem como a pergunta essencial: *Quem sou eu?* O *Dharma* não-dual é a orientação filosófica que compreende a iluminação como a identificação do indivíduo iluminado com todas as coisas, com a Natureza, atingindo um estado que inclui tanto imanência quanto transcendência, e além. O *Dharma* não-dual é ainda, o Caminho ou tradição ou sistema filosófico-metodológico que pragmaticamente conduz o praticante espiritual ao estado de não-dualidade iluminada. A iluminação aqui não é algo que pode ser apenas concebido conceitual e intelectualmente, em nível de consciência limitadamente racional. É algo que deve ser vivido em todos os níveis do ser do *iogin* – praticante espiritual –, a realização máxima do ser-humano integral.

“According to this absolute non-dualism of *parādvaita*, He and He alone exists in all the various scenes of this play. All creation has its real and eternal existence within God in the form of the divine potency of His pure consciousness. Once creation becomes manifested as apparent phenomenal existence, it has a beginning and an end. Even so, perfect yogins see only the existence and the pure noumenal existence of absolute Consciousness. Śiva yogins [praticantes do Shaivismo não-dual da Caxemira] must not only know this truth, they have to actually feel it as well. Then and then alone do they attain perfect and complete Self-realization.”

(B.N. Pandit, 1997:7)

Da mesma forma, podemos compreender *Dharma* como a sabedoria (informação) que permite ao homem viver (pragmaticamente) em harmonia com a Natureza. Nos referiremos a esta também como “Sabedoria Natural”. *Dharma* permeia assim os três elementos essenciais que observamos neste trabalho: saber, humanidade e Natureza.

É preciso ainda compreender “*Dharma*” não como o atributo da razão e das ideias ordinárias, ou de moralidade limitada, ou de qualquer princípio qualitativo. A modernidade, e principalmente a pós-modernidade se caracterizam por idéias e invenções passageiras que, em curto tempo, perdem verificação de legitimidade; a moral de um povo de um lugar é facilmente invalidada ao tentar ser exportada; qualidades como bom, ruim, certo, errado, rápido, devagar, alto, baixo, são relativos, e insustentáveis. Os valores, a sabedoria, a informação a que o termo “*Dharma*” designa são de natureza sustentável, permeando todas as coisas, manifestas e não-manifestas, inclusive a vida no planeta Terra, em todos os tempos e lugares, e, ainda, que não dependem de tempo, espaço ou manifestação para existir. Um exemplo muito imanente pode nos inspirar a compreender este monismo absoluto¹² se o

¹² Furlinger atenta para que a má interpretação do termo ‘monismo’ não caia na tendência política do totalitarismo:

considerarmos como microcosmo de um macrocosmo: se observamos uma folha, que é comida por um camundongo, que se transforma no seu corpo e é eliminado em fezes, que retorna ao solo, que alimenta uma semente, e assim sucessivamente; como traçamos a linha exata onde a folha deixou de ser folha passou a ser camundongo, que então passou a ser fezes, e depois solo? Qual é a natureza que permeia todas essas coisas? Se considerarmos interação complexa, diferente do exemplo linear anterior, em que para cada ação existem infinitas conseqüências, como separar um indivíduo, objeto, espaço ou tempo do todo? Qual a natureza de cada um dos objetos manifestos da infinita diversidade, e qual a natureza única de todas as coisas? Trata-se de um monismo absoluto, inclusivo, diferente de transcendentalismo ou niilismo:

“The tendency to focus on the intricacies of logical argumentation caused *Advaita Vedānta* to drift towards a point very close to the nihilism of the Buddhists. It was because of his trend in *Advaita* philosophy that *Abhinavagupta* felt the need to clarify the theistic and absolutist monism of Kashmir Śaivism which had been previously discovered and developed by *Somānanda* and *Utpaladeva*.” (...)

According to this supreme monism of *Abhinavagupta*, absolute I-consciousness is the only entity that exists. It is infinite, eternal, perfect, and pure Consciousness, endowed with divine creative power. This creative power is essentially vibrant in nature and is actively engaged in the manifestation of relative unity and all diversity. (The term ‘relative unity’ is used here because manifested unity has only relative oneness when compared to the absolute unity of infinite I-consciousness in which all creation is considered to be present and absolutely real). A perfect yogin established

“1. Non-dualistic Śaivism of Kashmir is sometimes described as a ‘monism.’ In fact, non-dualistic Trika Śaivism does not present a monism, but rather a complex ontology: the ‘triad’ (*trika*) of Śiva (the one Absolute), Śakti (the dynamism of the Absolute) and phenomenal, plural world (*nara*), their pervasion (Gr. *Perichoresis*). *Abhinavagupta* denotes it as ‘supreme non-dualism’ (*paramādvayavāda*) – the ‘Real’ or the ‘Highest’ unites in itself both plurality and unity in a paradoxical way, through its Power (*kuṇḍalinī*) which ejects/emits the plurality and manifoldness of the world, unseparated from Her nature, within the One Absolute Light. The abyss of the ‘Real’ is precisely characterized by this coincidence of opposites (Lat. *Coincidentia oppositorum*). There is not simply a hierocratic, monarchical *monos* which annihilates the plurality of the universe, but rather the *oikomania* of the dynamic life within the one Real, without losing its fullness, perfection, unity. If one considers the enormous, hidden influence of theological paradigms on the development of political paradigms, then the consequences are important: any political theology which founds the transcendence of the sovereignty, is deprived of its metaphysical basis by this triadic ontology: the highest value – called ‘God,’ ‘Śiva,’ ‘Absolute,’ ‘Unsurpassable,’ (*anuttara*) – is not a *monos*, a single one, but transcends the idea of the ‘one,’ and is rather the coincidence of oneness and manifoldness, of the absolute fullness of the light and absolute dynamism and creativity. In the perspective of Trika (but also from the perspective of Christian Trinitarian theology), any dangerous cult of the absolute monism of power loses its metaphysical **base** – be it mono-culturalism (one single dominating culture: the modern West and its values), one homogenous organic national ‘body’, mono-economism (one single economic model: politically unleashed capitalism), mono-lingualism (one single language for the global society: English), and mono-domination (the Empire: USA and the international institutions controlled by it), one paradigm for the social, political and economic structures (‘progress’ or ‘development’ according to the one model of Western modernity). On the contrary, the vision of Trika means the celebration of life and society in its plurality, diversity and manifoldness. The plurality (Śakti) is in every aspect unseparated from the unity of the Highest (Śiva) which is essentially pure light, beauty and joy. It is a thinking which resists to the fascination of the one. It does not provide any theological and metaphysical basis for totalitarian structures, for totalitarism, for the process of annexation of the many into the one – into the one body, the one block, the one integral community.” (FÜRLINGER, 2009:250-252)

in *parādvaita*, sees one Absolute God in all diversity and unity. In this philosophy, diversity is not considered to be an illusion like ‘the son of a barren woman’, but is as real as relative unity. Absolute reality itself shines in both the manifestations of relative unity and diversity. As *Abhinavagupta* says:

‘It is not being said that diversity does not exist at all in this (understanding of) non-dualism. The manifestation of diversity has been accepted even in that which is devoid of all differentiation.’ (Mālinīvijayavārttika, I.108)

(B.N. Pandit, 1997:6)

“Adopting the view of supreme non-dualism, Abhinavagupta says that *parādvaita* is that principle wherein monism, dualism, and monodualism appear equally as the manifestations of one and the same divine reality:

‘The real non-dualism is that philosophical view that sees only one truth in diverse statements like ‘This is diversity, this is non-diversity, (that is unity) and, this is both diversity and unity.’ (Mālinīvijayavārttika, I.626).

According to Abhinavagupta, a yogin who is established in the understanding and experience of supreme non-dualism, sees only one reality shining in all mutually opposite entities like pleasure and pain, bondage and liberation, sentience and insentience, and so on, just as an ordinary person sees both a *ghaṭa* and a *kumbha* as only one thing (a pot) expressed through different words (Tantrāloka, 11.19).”

(B.N. Pandit, 1997:11)

“Eco” e “*Dharma*”, assim como “yin” e “yang”, ou “*Śakti*” e “*Śiva*” são inseparáveis, co-emergentes, interdependentes (Ver anexo IV). Podemos, assim, compreender a noção em que microcosmo e macrocosmo co-existem compartilhando informação entre contextos espaço-temporais diferenciados. (Ver exemplos de sincronia de padrões de informação e inteligência organizacional no anexo V) Ou simplesmente como afirma a filosofia hermética “As above, so below”, ou “Como acima, assim abaixo”.

Eco	Dharma
Fazer	Saber
<i>Yin</i>	<i>Yang</i>
<i>Shakti</i>	<i>Shiva</i>
Recipiente	Energia
Imanência	Transcendência
Sagrado	Sagrado

O quadro acima, iniciado por ‘eco’ e ‘dharma’, apresenta outras dualidades comumente referenciadas pelas filosofias tradicionais. O estado iluminado seria a realização da potencialidade última e total do ser-humano, como um super-humano que atinge a unidade com as forças universais. O que caracteriza a iluminação nas tradições não-duais é que a noção de sagrado não está exclusivamente na imanência absoluta, como no xamanismo e no animismo puro dos quais se origina, ou exclusivamente na transcendência absoluta, como nas

tradições celibatárias e renunciantes, mas está na inclusão do sagrado nas dimensões duais, sendo esta postura de acolhimento da dualidade a expressão da não-dualidade. É simples entender logicamente que ao atingir o estado não dual, o ser como indivíduo não deve mais existir, já que não haveria mais a dualidade sujeito-objeto. Quando se chega neste estado o sujeito não existe, porém existe. Eis um paradoxo. Nas tradições não-duais, o sujeito atinge o estado não-dual e permanece em seu corpo físico; transcende seu ego mas mantém sua personalidade. A realização da não-dualidade é entendida aqui como um fenômeno humano, não apenas exclusivo aos praticantes de tradições não-duais, vide todos os santos cristãos, e “*Holy people*” das tradições nativas norte-americanas, que são capazes de agir em instâncias além do aprisionamento espaço-temporal e da ação da gravidade e eventualmente têm seu corpo dissolvido em raios de luz ao morrer¹³, ao invés de deixar um corpo morto. Ao alcançar a não-dualidade, ao transcender a dualidade sujeito-objeto, o sujeito não deixa de existir, mas há a identificação total com todos os objetos, de forma que sujeito e objeto se tornam um. O sujeito não existe, porém existe. Este paradoxo tem sido o tema central das filosofias não-duais da Ásia. Christopher Wallis descreve esta onto-cosmogonia em processo:

“All that exists, throughout all time and beyond, is one infinite divine Consciousness, free and blissful, which projects within the Field of its awareness a vast multiplicity of apparently differentiated subjects and objects: each object an actualization of a timeless potentiality inherent in the Light of Consciousness, and each subject that plus a contracted locus of self-awareness. This creation, a divine play, is the result of the natural impulse within Consciousness to express the totality of its self-knowledge in action, an impulse arising from love. The unbounded Light of Consciousness contracts into finite embodied *loci* of awareness out of its own free will. When those finite subjects then identify with the limited and circumscribed cognitions and circumstances that make up this phase of their existence, instead of indentifying with the trans-individual overarching pulsation of pure Awareness that is their true nature, they experience what they call ‘suffering.’ To rectify this, some feel an inner urge to take up the path of spiritual gnosis and yogic practice, the purpose of which is to undermine their misidentification and directly reveal within the immediacy of awareness the fact that the divine powers of Consciousness, Bliss, Willing, Knowing, and Acting comprise the totality of individual experience as well – thereby triggering a recognition that one’s real identity is that of the highest Divinity, the Whole in every part. This experiential gnosis is repeated and reinforced through various means until it becomes the non-conceptual ground of every moment of experience, and one’s contracted sense of self and separation from the Whole is

¹³ Ver o anexo II. Se trata da dissolução do corpo nas 5 luzes elementares. Para literatura sobre o modelo cosmológico dos “36 Tattvas”, ou os “36 elementos”, verificar “The Mirror of Self-Supremacy or Svāntarya-Darpaṇa” de B. N. Pandit (p. 30-46), e “Tantra Illuminated”, de Christopher Wallis (p 124-149). “(Twenty-five) *tattvas* right from *Puruṣa* to *Prthvī* have been taught in *Sāṃkhya* philosophy, but the *Śāstra* of *Śiva* (going ahead), adds six *kañcukas* (limiting *tattvas*) and (five pure *tattvas*) from *Śiva* to *Vidyā* to them. *Vedānta* adds *Mayā* and *Brahman* to the *tattvas* but *kañcukas* and pure *tattvas* are not known in any system except Śaivism. Six *kañcukas* and five pure *tattvas* raise their number to thirty-six.” (Pandit, 1993).

O seres humanos que atingem esta dissolução do ser na Grande Natureza, ou a realização completa da não-dualidade são chamados de *Mahā-Siddhas*.

finally annihilated in the incandescent radiance of the complete expansion into perfect wholeness. Then one's perception fully encompasses the reality of a universe dancing ecstatically in the animation of its completely perfect divinity." (WALLIS, 2012:54)

Em termos filosóficos, podemos entender o casamento entre “eco” e “dharma” como aquele de puro dinamismo interdependente entre “yin” e “yang”, ou o abraço de amor eterno entre Śakti e Śiva, aqui neste trabalho aplicados especificamente no que tange ao contexto holoinformacional¹⁴ que permeia a humanidade e sua vida no planeta Terra. Localizamos no espaço e no tempo o Planeta Terra e a Humanidade como foco da nossa discussão, que se diz holoinformacional e não-dual. Não se configura erro lógico. Há que se compreender que o não-dualismo consiste justamente em não favorecer materialismos e determinismos ambientais, racionalismos e transcendentalismos ou reducionismos e holismos como lentes soberanas para a apreensão da realidade. A lógica dual apenas não nos permite compreender a reflexão aqui proposta. Nas palavras de Abhinvagupta e de Edgar Morin:

‘The real non-dualism is that philosophical view that sees only one truth in diverse statements like ‘This is diversity, this is non-diversity, (that is unity) and, this is both diversity and unity.’ (Mālinīvijayavārttika, I.626)

“Assim, devemos apoiar a idéia de sistema num conceito não totalitário e não hierárquico do todo, mas, pelo contrário, num conceito complexo da *unitas multiplex*, aberto às politotalidades.” (MORIN, 2005:264)

Eco-Dharma consiste nas dimensões que concernem à vida humana do mesmo princípio que rege igualmente as duplas Yin-Yang, e Śakti-Śiva¹⁵. Tal princípio, não-dual, inomeável, inclui a dualidade, e através do acolhimento e da suprema intimidade com a dualidade se atinge a não-dualidade em ser, da qual a expressão filosófica nos ajuda a, a partir da racionalidade, despertar os outros níveis do Ser. Assim, Eco-Dharma se refere mesmo à vida humana, e sua incrível capacidade de interagir com tantos seres, mundos, e saberes.

¹⁴ O conceito de “cérebro holoinformacional” de Francisco Di Biase nos “permite desenvolver uma visão da consciência em que a dinâmica informacional-holográfica do cérebro humano interage com a natureza quântico-holográfica do universo acessando informação cósmica, por meio da otimização do modo de tratamento holográfico da informação neuronal que aumenta a sincronização das ondas cerebrais. Propõe que estados alterados de consciência geradores de tranqüilidade receptiva profunda como práticas de meditação, relaxamento e oração que comprovadamente aumentam a coerência das ondas cerebrais no eletroencefalograma e no mapeamento cerebral criam um estado de consciência não-local que interage de modo holoinformacional com o campo quântico universal, estimulando a interatividade natural entre a consciência humana e o cosmos.” (Di Biase, Francisco, 2006. Resumo.) Neste trabalho não nos limitamos ao cérebro como local de saber microcósmico conectado com informação macrocósmica, mas sim todo o corpo humano, e todas as coisas.

¹⁵ Ver anexo IV.

3. SOBRE O HUMANO – E A DINÂMICA SUJEITO-OBJETO

“Homem segue a Terra, a Terra segue o Céu, O Céu segue o Tao e Tao segue a Natureza.”

Tao Te Ching

Edgard Morin abre este capítulo discutindo a noção de ‘homem’, de ‘ser humano’¹⁶, atentando para o fato de que podemos compreendê-lo de formas diferentes, estabelecendo uma conversa entre opostos, e que temos que apreendê-lo acessando estes diferentes níveis, para fazê-lo de forma integral, como o ‘homem genérico’, ou como o ‘homem integral’, ou como a noção de ‘natureza humana’.

“Que é o homem? Ser vivo, animal, vertebrado, mamífero, primata, hominídeo, é também qualquer outra coisa, e essa qualquer coisa, chamada *Homo sapiens*, escapa não só a uma definição simples, mas também a uma definição complexa. Porque não se trata apenas de conceber que o ser do homem se exprime através da e na sua afetividade, é preciso conceber também que a loucura é um problema central do homem, e não só o seu excesso e desperdício. Precisamos de tentar conceber e apenas estamos no princípio – o papel espantoso, disfuncional e funcional, da irracionalidade na racionalidade (e a inversa). Precisamos de compreender que, da mesma forma que o microfísico utiliza noções logicamente contraditórias e complementarmente necessárias para compreender os fenômenos que observa, também nós, para compreendermos o homem, devemos unir as noções contraditórias do nosso entendimento. Assim, ordem e desordem são antagonistas e complementares, na auto-organização e no devir antropológicos. Verdade e erro são antagonistas e complementares na errância humana.

Precisamos de ligar o homem razoável (*sapiens*) ao homem louco (*demens*), ao homem produtor, ao homem técnico, ao homem construtor, ao homem ansioso, ao homem gozador, ao homem extático, ao homem cantante e dançante, ao homem instável, ao homem subjectivo, ao homem imaginário, ao homem mitológico, ao homem crísico¹⁷, ao homem neurótico, ao homem erótico, ao homem úbrico, ao homem destruidor, ao homem consciente, ao homem inconsciente, ao homem mágico, ao homem racional, numa cara com muitas fazes, em que o hominídeo se transforme definitivamente em homem.

Todos esses traços se dispersam, se compõem, se recompõem, consoante os indivíduos, as sociedades, os momentos, aumentando a incrível diversidade da humanidade. Esta diversidade só pode ser compreendida a partir de um princípio simples de unidade. A sua base não pode estar numa plasticidade vaga, modelada ao

¹⁶ Ao longo deste trabalho se utilizam os termos *homem*, *humanidade*, e *ser humano* como sinônimos. Atento para a utilização do termo *homem*, no masculino, não como um reducionismo missógino, mas como uma forma conveniente de articular a noção de humanidade em estruturas frasais específicas ao longo do trabalho.

¹⁷ Definição de ‘crísico’, retirado do livro “Para onde vai o mundo?” de Edgar Morin:

“(…) digamos inicialmente que o emprego multiplicado pelo termo crise (crise do progresso, crise das civilizações, crise da adolescência, crise do casal etc.) vem da própria multiplicação dos sintomas ‘crísicos’... Tentemos definir o termo. Numa primeira abordagem, a crise se manifesta não somente como uma fratura no interior de um *continuum*, perturbação num sistema até então aparentemente estável, mas também com o crescimento das eventualidades, insto é, das incertezas. Ela se manifesta pela transformação das complementaridades em antagonismos, pelo aumento rápido das transgressões em tendências, pela aceleração do processo desestruturante/desintegrante (*feedback* positivo), pela ruptura das regulações, pela deflagração de processos incontrolados tendendo a autoamplificar-se por si mesmos ou chocar-se violentamente com outros processos igualmente antagônicos e incontrolado.”

sabor das circunstâncias, pelos meios e pelas culturas. Ela só pode encontrar-se na unidade de um sistema hipercomplexo. Essa unidade é o conjunto de princípios generativos – em que não esqueçamos o princípio biogenérico original – a partir do qual se efectuam todos os desenvolvimentos ramificantes do *Homo sapiens*. Isto corresponde bem ao que Marks entendia pela noção de *homem genérico*, e que se confunde aqui, para nós, com a noção de natureza humana.” (MORIN, 1973:144-145.)

Abaixo, Morin compara humano com outras espécies animais, e atenta para a nossa capacidade de nos considerarmos *extranaturais*, e ainda, separados de outros indivíduos humanos.

“Todos sabemos que somos animais de classe dos mamíferos, da ordem dos primatas, da família dos homínídeos, do género *homo*, da espécie *sapiens*, que o nosso corpo é uma máquina com trinta bilhões de células, controlada e procriada por um sistema genético que se constituiu no decurso de uma longa evolução natural de 2 a 3 bilhões de anos, que o cérebro com que pensamos, a boca com que falamos, a mão com que escrevemos, são órgãos biológicos, mas este conhecimento é tão inoperante como o que nos informa que o nosso organismo é constituído por combinações de carbono, de hidrogênio, de oxigênio e de azoto.

Admitimos, desde Darwin, que somos filhos de primatas, embora não nos consideremos primatas. Convencemo-nos de que, descendentes da árvore tropical em que vivia o nosso antepassado, dela nos escapamos para sempre, para construirmos, fora da natureza, o reino independente da cultura.

O nosso destino é, evidentemente, excepcional em relação aos animais, incluindo os primatas que domesticamos, reduzimos, reprimimos e metemos em jaulas ou em reservas; fomos nós que edificamos cidades de pedra e de aço, inventamos máquinas, criamos poemas e sinfonias, navegamos no espaço; como não havíamos, pois, de acreditar que, embora vindos da natureza, não tenhamos passado a ser *extranaturais* e *sobrenaturais*? Desde Descartes que pensamos contra a natureza, certos de que a nossa missão é dominá-la, subjugá-la, conquistá-la. O Cristianismo é a religião de um homem cuja morte sobrenatural escapa ao destino comum das criaturas vivas. O humanismo é a filosofia de um homem cuja vida sobrenatural escapa a este destino: homem que é um sujeito num mundo de objetos e soberano num mundo de sujeitos. Por outro lado: embora todos os homens provenham da mesma espécie, *Homo sapiens*, esse traço comum da natureza continua a ser negado ao homem pelo homem, que não reconhece o seu semelhante no estrangeiro, ou que monopoliza à plena qualidade do homem. O próprio filósofo grego encarava o persa como um bárbaro e o escravo como uma ferramenta animada. E, se fomos obrigados a admitir hoje em dia que todos os homens são homens, apressamo-nos a excluir aqueles a que chamamos ‘desumanos’.” (MORIN, 1973:15-16.)

A partir da natureza humana biológica e suas dimensões espirituais, mentais e afetivas é possível compreender a noção da realização das potencialidades humanas e do espírito humano através da exigência cotidiana da sua materialidade sensorial, conferindo à imanência a base material que acolhe o ser-saber humano. Convido Levi-Strauss e o historiador das religiões Mircea Eliade para somarem-se à esta noção:

“Reconhecer que o espírito não pode compreender o mundo se não porque é um produto de uma parte deste mundo, não é pecar por mentalismo ou idealismo. É

verificar um pouco mais, todos os dias, que, ao tentar conhecer o mundo, o espírito realiza operações que não diferem em natureza daquelas que se desenrolam no mundo desde a noite dos tempos.”

(LEVI-STRAUSS, 1976:171)

“Todos concordam que um fato espiritual, sendo um fato *humano*, é necessariamente condicionado por tudo aquilo que concorre para compor um homem, desde a anatomia e a fisiologia até a linguagem. Em outros termos, um fato espiritual pressupõe o ser humano integral, ou seja, a entidade fisiológica, o homem social, o homem econômico, e assim por diante. Todavia, todos esses condicionamentos não conseguem esgotar, por si sós, a vida espiritual.”

(ELIADE, 2002:28)

Se o homem tem na sua natureza a potencialidade de buscar alimento, correr, reproduzir, dançar, criar, cozinhar, construir sua moradia, e essas potencialidades são cada vez menos requisitadas, pode se dizer que ele tem perdido a oportunidade de realização pessoal, de realização de suas potencialidades inatas.

Tratamos aqui o “homem” ou “humanidade” como uma abstração, ou uma generalização útil para a discussão presente. Há uma Natureza Humana, comum a todo o indivíduo humano, em qualquer lugar ou tempo, porém, é claro que o homem de dez mil anos atrás no oriente médio é diferente do ser-humano que vive em Tóquio em 2013, que é diferente do indivíduo ‘homem’ do sexo masculino que é o meu pai, como exemplifica Mircea Eliade:

“O homem enquanto ser histórico, concreto, autêntico, é “situado”. Sua existência concretiza-se na história, no tempo, no *seu* tempo – que não é o do seu pai. Tampouco é o tempo de seus contemporâneos de outro continente, ou de outro país. Nesse caso, em nome de que se pode falar do comportamento do homem em geral? Esse homem em geral não passa de uma abstração. Ele existe graças a um mal-entendido, devido à imperfeição de nossa linguagem. (...)

Notemos, porém de passagem, que o condicionamento histórico da vida espiritual humana retoma, num outro nível e com outros meios dialéticos, as teorias hoje um pouco obsoletas dos condicionamentos geográficos, econômicos, sociais, até mesmo fisiológicos. Todos concordam que um fato espiritual, sendo um fato *humano*, é necessariamente condicionado por tudo aquilo que concorre para compor um homem, desde a anatomia e a fisiologia até a linguagem. Em outros termos, um fato espiritual pressupõe o ser humano integral, ou seja, a entidade fisiológica, o homem social, o homem econômico, e assim por diante. Todavia, todos esses condicionamentos não conseguem esgotar, por si sós, a vida espiritual.

O que distingue o historiador das religiões de um simples historiador é que ele lida com fatos que, embora históricos, revelam um comportamento que vai muito além dos comportamentos históricos do ser humano. Se é verdade que o homem sempre se encontra inserido numa “situação”, nem por isso essa situação é sempre histórica, ou seja, unicamente condicionada pelo momento histórico contemporâneo. O homem integral conhece outras situações além da sua condição histórica. Conhece, por exemplo, o estado de sonho, ou de devaneio, ou o da melancolia ou do desprendimento, ou da contemplação estética, ou da evasão etc. – e todos esses estados não são ‘históricos’, embora sejam, para a existência humana, tão autênticos e importantes quanto a sua situação histórica. Aliás o homem conhece vários ritmos temporais, e não somente o tempo histórico, ou seja, seu próprio tempo, a

contemporaneidade histórica. Basta ele escutar uma bela música, ou apaixonar-se, ou rezar, para sair do presente histórico e reintegrar o presente eterno do amor e da religião. Basta ele abrir um romance ou assistir a um espetáculo dramático para encontrar um outro ritmo temporal – o que poderíamos chamar tempo adquirido – que, em todo caso, não é o tempo histórico. Concluiu-se depressa demais que a autenticidade de uma existência depende unicamente da consciência de sua própria historicidade. Essa consciência histórica tem um papel bem modesto na consciência humana, sem falar das zonas do inconsciente que pertencem também ao ser humano integral. Quanto mais uma consciência estiver desperta, mais ela ultrapassará sua própria historicidade. Basta nos lembrarmos dos místicos e dos sábios de todos os tempos, e em primeiros lugar os do Oriente.”

(ELIADE, 2002:29)

O que Eliade chama de *homem como simbolismo vivo*, ou *homem integral*, compreende a condição humana que está integrada em suas potencialidades, ou a natureza humana que faz parte da essência de todo o indivíduo humano. Diferente do ser humano que **pensa** o mundo como lente primeira de sua cosmovisão, que está condicionado ao espaço e o tempo, e à lógica linear. O ser humano integral (é o mesmo ser humano! Mas...) pode atingir consciência a-histórica, além da dualidade sujeito-objeto e da prisão tempo-espaço.

“Ao chamar a atenção para a sobrevivência dos símbolos e temas míticos na psique do homem moderno, ao mostrar que a redescoberta espontânea dos arquétipos do simbolismo arcaico é comum a todos os seres humanos, sem diferença de raça ou de meio histórico, a psicologia profunda desvencilhou o historiador das religiões de suas últimas hesitações.

(...)

Encarando o estudo do homem não apenas enquanto ser histórico, mas também enquanto símbolo vivo, a história das religiões poderia tornar-se, que nos perdoem o termo, uma *metapsicanálise*. Pois ela nos conduziria a um despertar e a uma retomada de consciência dos símbolos e dos arquétipos arcaicos, vivos ou fossilizados nas tradições religiosas da humanidade inteira. (...) Pois, através do estudo das tradições religiosas, o homem moderno não somente reencontraria um comportamento arcaico como tomaria consciência da riqueza espiritual que tal comportamento implica.”

(ELIADE, 2002:29)

A sugestão de Eliade se faz coerente à medida em que se desconsidera o tempo, o lugar, a cultura, o ambiente, a geografia em que as tradições religiosas se desenvolveram. Ao concluir que seres humanos comunicáveis geográfica- e temporalmente experimentam o mesmo simbolismo religioso, Eliade conclui que a materialidade não teria nenhum papel no resultado místico em questão, e que racionalizar é suficiente para resgatar tal simbolismo arcaico.

“Mesmo obras ideológicas cuja estrutura se revela deveras abstracta (tudo o que se inclui sob a rubrica “mitologia”) e que o espírito parece elaborar sem se sujeitar demasiado às coacções da infra-estrutura técnico-econômica, permaneceriam rebeldes à descrição e à análise se não se prestasse uma minuciosa atenção às

condições ecológicas e às diferentes maneiras como cada cultura reage ao seu ambiente natural. Só um respeito quase servil pelas realidades mais concretas nos pode inspirar a confiança de que o espírito e o corpo não tenham perdido irrevogavelmente a sua antiga unidade.”

(LEVI-STRAUSS, 1976 - p.172)

O *homem integral* a que nos referenciamos neste trabalho é o homem que atinge o estado de superação da dualidade, da linearidade e da consciência histórica através da intimidade máxima com sua mente, suas emoções, seu corpo e sua ambiência. A tendência a que Eliade se vê tentado a seguir é a que chamaremos de “saber alienado”, ou transcendental (em oposição ao imanente), que pode também ser compreendido como “simbolismo vivo”, se considerarmos que diversos seres humanos em lugares e temporalidades diferentes também experimentaram tal estado de consciência até que se tornou o estado de consciência predominante na modernidade urbana. Esta é a tendência de apreender o mundo pelo isolamento da faculdade racional humana. Não se deve esquecer que este simbolismo arcaico foi nutrido e forjado por modo de vida igualmente arcaico, enraizando-se na intimidade com o corpo, com as emoções, com os ciclos das estações, com a ambiência imperativa em condições de pouca segurança e independência em relação à natureza selvagem.

Será que o envolvimento e a intimidade com a natureza, o corpo, as emoções pode ser fonte de saber? O modo de vida humana e o modo de ser mudou rápido demais nos últimos séculos, mas a essência da natureza humana se mantém. Esta mudança caracterizada fortemente pelo mecanicismo cartesiano e pela soberania do pensar e do intelectualizar apresenta dissonâncias com os ciclos da natureza. Eliade se propõe a atingir o simbolismo arcaico do estado de ressonância entre homem e Natureza, em que o homem se faz microcosmo do macrocosmo a partir do estado alienado de dissonância exclusivamente intelectual. Eliade propôs um pensar, mas que métodos, e que ações fazem parte da experiência do homem integral, que vai além do ser histórico?

Sempre com a ajuda da história das religiões, o homem moderno poderia reencontrar o simbolismo do seu corpo que é um antropocosmos. Todos esses dados ainda subsistem, mesmo no homem moderno; trata-se de reanimá-los e trazê-los para o nível da consciência. Retomando consciência do seu próprio simbolismo antropocósmico – que é apenas uma variante do simbolismo arcaico, o homem moderno obterá uma nova dimensão existencial, totalmente ignorada pelo existencialismo e pelo historicismo atual: um modo de ser autêntico e maior, que o defenderia do niilismo e do relativismo histórico sem por isso subtraí-lo da história.”

(ELIADE, 2002 – p. 32)

Para resgatar este simbolismo antropocósmico, o que pode faz o homem moderno, que não nasceu numa cultura arcaica, que não vive na natureza, que foi catequizado com a educação universal secular não-encantada? É preciso acessar justamente aquela essência comum à todas as coisas. Já que a Natureza não inspira e informa tão intimamente o homem moderno, resta a ele buscar sua natureza inata, encontrando aquilo que é inerente à ele e à todas as coisas, vivenciando a não-dualidade.

“Non-dualistic Kashmir Śaivism describes the dimension of the ‘Highest’ (*anuttara*) which can be experienced, as the power of pure, absolute Freedom (*svātantryaśakti*), the absolute New – and so experiencing Her is the contact with the New, the Freedom, absolute Creativity which breaks through the cultural, religious, individual patterns and the pre-conditions of perception, thinking and expression. It is exactly the essential nature of spiritual experience that transcends the ‘given background’ (Wittgenstein: ‘das Gegebene’), the already known. Spiritual experience is *not always/not necessarily* a mere echo of symbols, signs, and motives which are stored in a particular culture, religion and time. There is the possibility that ‘the new’ befalls, happens to somebody.”

(FÜRLINGER, 2009:28)

No prefácio do Prof. André Padoux ao livro *The Touch of Śakti. A Study in Non-dualistic Śaivism of Kashmir*, de Ernst Furlinger (2009) são apresentados os diversos caminhos e métodos disponíveis para os praticantes do Śaivismo nos textos de Abhinavagupta, o maior filósofo, esteta e Yogi praticante desta tradição.¹⁸ Reconhece primeiramente que nem todos os indivíduos são iguais, como a visão universalista moderna tende a supor. A realização da experiência da não-dualidade apenas pela apresentação da idéia de não-dualidade, ou seja, ter a experiência apenas pela apresentação da idéia, seria um privilégio de poucos. Será então que escrever e ler livros sobre a não-dualidade é suficiente para vivenciar a não-dualidade? A maioria das pessoas precisa mais que idéias para atingir de fato esta experiência. A tecnologia e método do ritual é empregado pela maioria dos praticantes para que este seja envolvido nos níveis do corpo em movimento, das sensações e do sentimento, e da mente, alcançando assim a experiência total do ser humano integral.

“Dr. Furlinger’s study is based mainly in Abhinavagupta’s most well-known and in many respects the richest and most fascinating work, the *Tantrāloka*, in which,

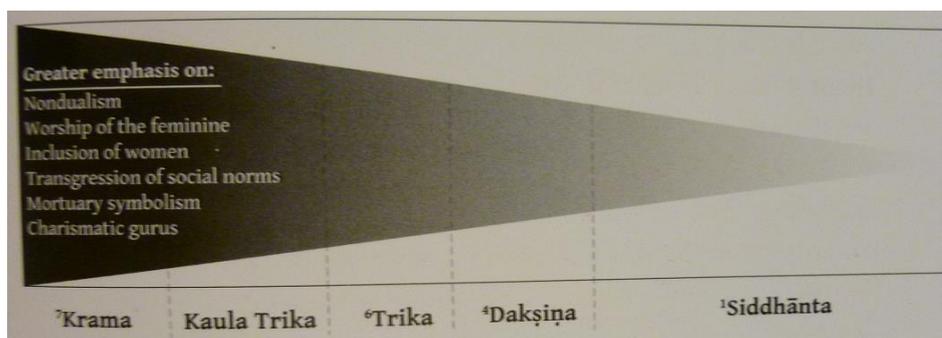
¹⁸ “Without any doubt Abhinavagupta (C. CE 975–1025), a disciple of Utpaladeva’s disciple Lakṣmanagupta, represents the zenith of this evolution of the non-dualistic Tāntric Trika Śaivism of Kashmir, which Torella has described as ‘...an extraordinary series of works and masters that between the ninth and twelfth centuries constituted one of the highest achievements of Indian speculation and spirituality of all time.’ All the more amazing is the fact that this school is almost completely neglected within the academic study of philosophy in India today.” (FÜRLINGER, 2009:9)

adding to the Trika¹⁹ elements from the tradition of the Krama, he expounds, on the basis of the *Mālinīvijayottaratantra*, his vision of the **nature of ultimate reality together with the means to attain and experiment directly this reality**. In this work, an important place is given to ritual, in spite of the fact that for Abhinavagupta (as in non-dualist Śaivism generally), in opposition to the Saiddhāntika's view, it is knowledge (*jñāna*) which liberates, not ritual. Abhinavagupta however knew and said that **non-ritual ways toward liberation were not meant for the majority of believers**. The way of pure spiritual, mystical, intuition, the way of Śambhu (*śambhavopāya*) as he called it, or that of power or knowledge (the *śaktopāya* or *jñānopāya*), are meant only for a few elects. All others, ordinary limited human creatures (*aṇu*), need the help of rites and follow the *naropāya* or *anavopāya*, which is also *kryopāya*, the way of ritual action. **But rites are not mere actions. They are not merely visibly acted out, they are also consciously experienced, they are a body-mind experience. The movements of the body in ritual action as performed, felt and lived out both physically and mentally, infused as they are by yogically experienced mental representations, are total experiences identifying the worshipper with the deity he worships**. This Abhinavagupta of course knew, and he sometimes alludes to it in the *Tantrāloka* and in the *Paratrimikāvivaraṇa*: the very process, and the beauty, of the ritual performance help to bring about the performer's, if not experience of, at least, orientation toward the transcendent. Worth mentioning in this perspective are also the *mudrās*, described in chapter 32 of the *Tantrāloka* on the basis of the ancient *Devīyāmalatantra*. **These *mudrās* are complex bodily postures associated with mental concentration and visualizations which both identify the performer with the deity he evokes, since the *mudrā* he acts out reproduces the appearance of the deity (which is being mentally visualized by the performer), is its reflection (*pratibimba*), and brings about the presence of the deity, a presence arising from that reflection.**"

(André Padoux *apud* Furlinger, 2009)

Compreendemos assim o ritual como tecnologia que mobiliza os diferentes níveis do indivíduo (físico, mental, emocional) para que durante o tempo do ritual ele **se torne** a deidade em questão, – daí a não-dualidade – deidade esta que representaria a Natureza, sendo assim um ícone da essência que permeia todas as coisas. Em um ritual de orientação dual se faria oferendas e se adoraria uma deidade externa ao devoto para se obter dela algo. Assim, o ritual praticado com orientação não-dual é o método que permite ao indivíduo vivenciar

¹⁹ Trika e Krama são diferentes escolas do Shaivismo Não-Dual: “Abhinavagupta composed a large number of works. His major works can be divided into four groups, treating the schools of Trika, Krama, Pratyabhijñā as well as aesthetics (...).” (Furlinger, 2009:11)



(Wallis, 2012:211)

durante o rito a experiência do ser humano integral, através da qual o indivíduo se torna uno com a Natureza Essencial que aquela deidade representa. A estabilização da experiência não dual confere ao indivíduo realização humana e espiritual sustentável, independência e verdadeira liberdade. A realização máxima do Ser Humano Integral seria o corpo de luz de arco-íris do *Mahā-Siddhā*, em que imanência e transcendência dançam juntas no espetáculo em que o *corpo* do Yogi se dissolve em raios de luz (ver ANEXO II). Eis a diferença entre a não-dualidade que pode ser apreendida conceitualmente e aquela que pode ser vivenciada integralmente.

Em nível relativo, podemos reconhecer a expressão do homem integral como aquele que apresenta coerência entre seus pensamentos, seus sentimentos e suas ações; a saúde física e mental e o respeito a si mesmo e aos outros; a noção de que a felicidade própria não é nociva aos outros; a noção de ter um papel de contribuição social; o reconhecimento de si nos outros e no ambiente, o que lhe confere capacidade de empatia e ações de compaixão ao próximo e de respeito à natureza; sentimento de gratidão à vida; responsabilidade pelas próprias ações, independência e auto-sustentabilidade; a ausência de esforço excessivo para agrado próprio (hedonismo); ter apetites e desejos naturais e respostas apropriadas a estes apetites; desapego; auto-reflexão clara; ter os sentidos fazendo contato apropriado com os objetos (sem projeções: ver a cor preta na pele de alguém, e não uma classe social, por exemplo), tendo assim discernimento claro; auto-confiança e o sentimento de estar ‘confortável na própria pele’; ausência de culpa própria, ou culpabilização de outras pessoas e situações; sobriedade estável que o permite não se deslumbrar em momentos bons, e desabar em momentos ruins; reconhecimento do belo nos padrões da Natureza; um estado de afetividade que permeia todos os anteriores.

4. ÉTICA AMBIENTAL – A RELAÇÃO HUMANO-NATUREZA

“O comportamento acanhado dos homens em face da natureza condiciona-lhes o comportamento acanhado entre eles.”

Karl Marx, em ‘A Ideologia Alemã’

“Nós nos afastamos dos paradigmas simplificadores do passado, do paradigma da disjunção homem/natureza, mas também daquele de redução do homem à natureza.”

Edgard Morin

Como *natureza* podemos entender o ambiente, ou todo o meio de entorno ao humano, bem como todos os elementos animados e inanimados que ali vivem. Por vezes, o ser humano se inclui na noção de natureza. A esta natureza-meio, ambiental, do planeta Terra, podemos chamar *natureza*, com ‘n’ minúsculo. Como *natureza* entendemos também a *Natureza* – agora com ‘N’ maiúsculo – universal, a Natureza comum à essência de todas as coisas. A *Natureza* inclui a *natureza*. Como *Natureza Humana* entendemos aqui a essência da qual todos os seres humanos compartilham.

Talvez Jamieson tenha limitado o termo ‘natureza’ à noção biológica de vida, ou reduzido a noção de meio-ambiente à uma ambiência morta, estéril e inanimada:

“A boulangerie (padaria) na esquina da minha rua em Paris é parte do meio ambiente, mas seria estranho afirmar que ela é parte da natureza. Os neurônios queimando no meu cérebro são parte da natureza, mas seria esquisito dizer que eles são parte do meio ambiente.”

Jamieson (2008)

Mas Levi-Strauss vai além, numa noção que sobrepõe e interrelaciona meio ambiente e o corpo humano como meio ambiente. Estabelece assim, uma fronteira porosa entre o meio ambiente interno ao humano e o externo, que compartilhariam uma natureza comum. A noção de que a partir do meio ambiente interno podemos apreender o ambiente externo, é a premissa para discutirmos a relação sociedade-natureza e a construção de saberes como correlatos.

“Que se procure definir a natureza biológica do homem em termos de anatomia ou de fisiologia não muda nada ao facto de que esta natureza corporal constitui, ela também, um meio ambiente no qual o homem exerce suas faculdades; este meio ambiente orgânico está de tal modo ligado ao meio ambiente físico que o homem não apreende o segundo senão por intermédio do primeiro. É então preciso que entre

os dados sensíveis e sua codificação cerebral, meios desta apreensão, e o próprio mundo físico exista uma determinada afinidade.”

(LEVI-STRAUSS, 1976:167)

Esta porosidade permite o *rapport* do indivíduo com os outros e com o mundo, em relações com alto nível de intimidade e afinidade. Assim há a possibilidade de expansão da identidade em níveis cada vez mais inclusivos, chegando à identificação com todas as coisas, como o que se chama no Śaivismo de *Vāstu Kāya*, o “corpo de todas as coisas”. A iluminação máxima desta tradição, a realização do corpo de luz de arco-íris, seria a identificação do indivíduo com *Vāstu Kāya*.

O termo “ambiente” é comumente empregado como tudo aquilo que é material no planeta Terra, exceto os humanos; ou como tudo aquilo que acerca o ser humano. Aceitamos, desta forma, uma dicotomia básica, onde “humanos” e “ambiente” são elementos separados, como discute Ian Simmons:

“We accept a dualism of ‘humans’ and ‘environment’ which may not be true in reality since we ourselves are the only reference point; there is no totally detached outsider who can see the whole picture. Further, it encourages a static picture of ‘us’ and ‘it’ which clearly pays little head to the dynamics of the processes which connect living humans to other things. Lastly, not all cultures accept that such a dualism describes a real division.”

(SIMMONS, 1993)

Além de haver esta relação dicotômica entre humanidade e ambiente, há ainda a imposição do ponto de vista humano sobre a questão. O que entendemos sobre o conceito de ambiente, ou mesmo a nossa noção da realidade é necessariamente contaminada pelo ponto de vista humano. Simmons ainda aponta para a problemática da linguagem, que, além da esfera mental, teria também a característica de impor uma noção de realidade.

Eric Katz (1992) discute a oposição entre o trabalho humano e a natureza selvagem e livre, não alterada por práticas humanas:

“In the context of environmental philosophy, domination is the anthropocentric alteration of natural processes. The entities and systems that comprise nature are not permitted to be free, to pursue their own independent and unplanned course of development... Wherever it exists, in nature or in human culture, the process of domination attacks the preeminent value of self-realization.”

(KATZ, 1992)

Simmons define duas noções básicas que permitem a compreensão de diversas construções ambientais historicamente constituídas. São elas o dualismo e o tempo linear. Para “sociedades simples” (“simple societies”), o tempo seria renovável a cada ano, havendo

uma cosmogonia anual onde todas as coisas se renovariam, especialmente o líder do grupo. Com o judaísmo e o cristianismo a interpretação do tempo teria se tornado linear e não repetível, com a noção de progresso contínuo. O dualismo teria se originado na era clássica e perpetua até os tempos atuais. Constitui na idéia de que a espécie humana é diferente de tudo o que existe na Terra, o que a confere direitos e poderes diferenciados. O dualismo teria se consolidado no pensamento de René Descartes e de Auguste Comte, constituindo em fundamentação importante para a metodologia científica atual.

O autor relaciona a idéia dualista à idéia de reducionismo, em oposição ao holismo. A partir do pensamento reducionista, se pode compreender e explicar um processo complexo a partir do estudo detalhado do comportamento de uma de suas partes. Em contrapartida, o pensamento holista reconhece o todo como objeto de descrição, com potenciais informativos inesgotáveis, e a soma de suas partes não é suficiente para se compreender o comportamento do todo.

A partir do dualismo e do tempo linear, o autor classifica algumas construções ambientais recorrentes historicamente: determinismo ambiental (environmental determinism), segundo mundo (second world), a conquista da natureza (the conquest of nature), a era de ouro (the golden age).

A partir do determinismo ambiental, o ambiente é o determinante primário para as atividades humanas, individuais e coletivas. A idéia de “segundo mundo” é a de que existe um mundo humano dentro do mundo natural, e os humanos podem reordenar os elementos do mundo natural de acordo com suas vontades. De acordo com a idéia de conquista da natureza, os habitantes do segundo mundo, através de tecnologias avançadas, poderiam substituir sistemas naturais por sistemas tecnológicos, que seriam superiores. O fato de muitas pessoas reconhecerem maior grau de organização em grandes cidades do que em florestas densas é um exemplo deste tipo de construção ambiental. A era de ouro é a idéia de que em algum momento do passado remoto, tudo era harmonioso e perfeito. “In the Golden Age harmony between humans and nature was prevalent and people sang as they worked.” (Simmons, 1993)

Simmons atenta ainda para a importância de construções ambientais de sociedades literárias não-ocidentais, como a Índia, a China e o Japão; de tradições não-literárias e para a importância dos mitos como representações da realidade.

De acordo com Aldo Leopoldo (apud Rolston & Light, 2006), um dos principais representantes do biocentrismo, a questão ética envolve as relações entre indivíduos e comunidade, e questiona o nosso entendimento de comunidade restrito às comunidades humanas. Enriquecendo a discussão de Leopoldo, os autores acrescentam:

“Do not the communities we live in include the myriad of other living things with whom we share the Earth, with we entwined destinies? We are all bound up together. So why should only humans count? (...) Even if we do not think that ecosystems can count morally, it seems clear that human communities cannot grow and thrive without this life support.”

(ROLSTON & LIGHT, 2006)

Clare Palmer (2006), em “An Overview of Environmental Ethics” atenta para o largo espectro de posições éticas em torno da problemática da Ética Ambiental, e estrutura algumas questões-chave para esta discussão. Palmer apresenta inicialmente a questão do valor em ética ambiental: “One central area of debate concerns value theory in environmental ethics.”

Há inicialmente a diferenciação básica entre valor instrumental e valor não-instrumental. O **valor instrumental**²⁰ é relacionado a um valor que representa um meio para atingir uma finalidade, que tenha uma utilidade. Desta forma, a água é para nós um valor instrumental, já que ela é uma meio para a finalidade de reproduzir a vida. A natureza vista como um valor instrumental é comumente associada à visão da natureza como recurso do qual depende a vida humana. Um **valor não-instrumental** tem finalidade em si mesmo, como por exemplo a preservação da vida. O termo valor não-instrumental é comumente utilizado como sinônimo para o **termo valor intrínseco**. Esta expressão pode ser utilizada de diversas formas, e seus maiores representantes são os pensadores objetivistas e subjetivistas.

Para os objetivistas, este valor intrínseco pré-existe, independente da existência humana. Para os subjetivistas, todos os valores são subjetivos, existem a partir da mentalidade humana. Para Callicot, todos os valores são subjetivos, mas não necessariamente

²⁰ Geogre H. Toulmin em *The antiquity and duration of the world* (1780), sobre o valor instrumental: “Pergunte a qualquer um na massa de gente obscura: qual o propósito da existência das coisas? A resposta geral é que todas as coisas foram criadas para nosso auxílio e uso prático” [...] Em resumo, todo o cenário magnífico das coisas é diária e confiantemente visto como destinado, em última instância, à conveniência peculiar do gênero humano. Dessa forma, o grosso da espécie humana arrogantemente se eleva acima das inumeráveis existências que o cercam.”

O valor instrumental da natureza está sempre unido ao antropocentrismo como a superioridade humana, como no poema do poeta e caçador William Somerville (1735):

*“As criaturas brutas são sua propriedade,
Feitas para ele, servis à sua vontade.
Tão útil o que ele preserva, como o que mata é nocivo;
O seu soberano único e exclusivo.”*

antropocêntricos. Eugene Hargrove (2006) discute a questão, diferenciando antropocentrismo forte e antropocentrismo fraco. Hargrove é subjetivista ao defender que o antropocentrismo fraco é um valor intrínseco, inevitável ao ser humano, já que é inevitável que o olhar humano seja a partir de si mesmo. Para o autor, mesmo que se possa considerar uma questão a partir da perspectiva de um morcego, uma planta ou uma montanha, ainda assim, teremos o ponto de vista de um humano esforçando-se para imaginar o olhar de algo não-humano sobre o mundo. Ao defender o **antropocentrismo** fraco, o autor afirma que o antropocentrismo não implica necessariamente em instrumentalismo, mas admite um subjetivismo intrínseco à condição humana. King (1997) apresenta a posição oposta de William Baxter:

“(...) anthropocentric theorists reduce the value of nonhuman beings to their instrumental, demand value for humans. Baxter writes, ‘damage to penguins, or sugar pines, or geological marvel is, without more, simply irrelevant. One must go further... and say: Penguins are important because people enjoy seeing them walk on rocks...’ I reject the proposition that we ought to respect the balance of nature, or to preserve the environment unless the reason for doing so, express or implied, is the benefit of man.”

(KING, 1997)

King, contudo, defende em seu artigo a maior adequação do biocentrismo em relação ao antropocentrismo, seja ele forte ou fraco; mas vai além, criticando o **biocentrismo** e propondo o **ecofeminismo** como forma de solucionar questões ambientais de modo prático. Para King, a perspectiva biocêntrica desafia a postura antropocêntrica onde a moralidade só é aplicável aos seres humanos. Na ótica biocêntrica, os homens não são os únicos seres vivos que possuem valores intrínsecos, e merecem o respeito de valores morais. Katz (1992) considera o biocentrismo como uma alternativa ao antropocentrismo, para estender a moralidade, ou o respeito moral para a natureza.

Katz (1997) afirma que o antropocentrismo como visão de mundo facilmente pode se encaminhar para práticas de dominação. A natureza é vista como “outro” não-humano a ser controlado, manipulado, modificado, ou destruído para a obtenção de um bem humano. Para o autor, como no caso do Nazismo, do Imperialismo e como a antropologia costuma considerar o antropocentrismo, a compreensão filosófica desde conceito pode ser estendida para o “outro” humano, considerado ideologicamente como não-humano, ou sub-humano. Pode se afirmar que Katz também assume postura biocêntrica quando faz uma comparação do genocídio ao “ecocídio”, sendo este a destruição do mundo natural por indução humana. O autor afirma que é possível identificar no nazismo relação clara entre a dominação da natureza e da humanidade. O autor reproduz o discurso do determinismo ambiental ao afirmar:

“Nature, in fact, acts upon human being, human institutions, and the products of human culture in powerful ways. So-called natural disasters, such as earthquakes and floods, are the prime examples of events in which natural forces impact on humanity. But ordinary weather, small changes in climate, and even the rotation of the earth are also activities of Nature – natural processes – that affects human life.”

(KATZ, 1997)

A partir desta reflexão o autor destaca três relações éticas recorrentes: o imperialismo da natureza sobre a humanidade; o imperialismo humano sobre a natureza; o imperialismo do humano sobre outros humanos. Epistemologicamente, pode se relacionar estas três relações éticas definidas por Katz à ética ambiental de grupos humanos nômades, agricultores e urbanos, respectivamente.

Splash e Clayton (1997) traçam um breve panorama do antropocentrismo no pensamento ocidental:

“Running throughout the history of western culture is a stream of anthropocentric thought that emphasizes human distinctness from nature. Aristotle expressed it when he claimed that the human function and highest good was to be found only in the development of reason, that part of the human soul that is not shared with plants or animals. Descartes reaffirms the tendency in his identification of the individual’s essential self with an unextended mental substance, metaphysically alien to the rest of the natural world. Kant and contemporary rationalists confirm the tendency when they identify human free will and autonomy as the cornerstone of moral standing and dignity.”

(SPLASH and CLAYTON, 1997)

David Pepper faz observação complementar:

“It included Descartes (1596 – 1650) view that humans were distinguished from the rest of nature by having a soul, being self reflective and able to think rationally and to contemplate the likely outcome of their actions. He saw the rest of nature, including animal, as machine-like. (...) Hence if animals are machines we need have no scruples about how we treat them.”

PEPPER (1996)

Pepper (1996) cita a concepção de ‘direito’ do filósofo David Hume (1711-76), para quem o direito seria baseado em contratos legais entre duas partes mutuamente concordantes. Considerando que apenas humanos podem assinar ou recorrer por direitos, os animais não teriam acesso ao direito.

Podemos encontrar fundamentação comum entre a visão dicotômica que fundamenta o antropocentrismo, o pensamento dualista, linear e o reducionismo discutidos por Simmons; todos eles em oposição ao pensamento holista.

Palmer define outras diferentes abordagens de ética ambiental, além da antropocêntrica: *individualist consequentialist approaches*, *individualist deontological approaches*, *holistic environmental ethics*. Como principais linhas de debate para a ética ambiental, coloca a ecologia profunda (*deep ecology*), o ecofeminismo (*ecofeminism*), e o pragmatismo ambiental (*environmental pragmatism*).

Iremos aqui delinear estereótipos e modos de vida que nos ajudam a compreender as diversas formas como os seres humanos se relacionam com o ambiente e entre eles. Serão delineados a partir de Max Weber e de Scott Hoefle as visões de mundo e relação ambiental de modos de vida do caçador-coletor e do nômade, do agricultor sedentário e das sociedades urbanas.

A partir do conceito de desencantamento do mundo²¹, de Max Weber, também conhecido como secularização da visão de mundo, é levantado um panorama simples da relação sociedade-natureza e no capítulo seguinte, dos saberes gerados por esta relação. Vale lembrar que estes modos de vida não são evolutivos, sendo os modos de vida urbanos e agrícolas evoluções e melhoramentos de um modo de vida primitivo. Nem tampouco são sucessões históricas, visto que todos estes modos de vida coexistem hoje ao redor do globo. Pode se dizer, no entanto, que historicamente, havia a predominância do modo de vida primitivo, e que ao longo dos anos a proporção de modos de vida agrícolas e urbanos se tornaram proporcionalmente maiores. Será discutido como a Modernidade, a Ciência Moderna, o Capitalismo e o Estado formam o paradigma e a visão de mundo desencantadas, secularizadas.

Hoefle (2009) desenvolve a discussão em torno das éticas ambientais baseado nas visões de mundo encantada e desencantada de Max Weber, unindo conceitos da antropologia e da área ambiental.

²¹ “Quem pensa que a expressão ‘desencantamento do mundo’ tem a ver com nosso eventual ‘desencanto’ diante do mundo moderno, com a ‘desilusão’ de vivermos em vão numa roda-viva sem o menos sentido subjetivo, está redondamente enganado; nada a ver também com nossa sensação de ‘desalento’ ante a persistência invencível da miséria e o alastramento irresistível da maldade. Desmagificação – e, se me permite o leitor uma redundância a mais, desmagificação em sentido literal –, este PE na escrita de Weber, do início do seu uso ao fim de seus dias, e a revisão *d’A ética protestante* em 1919-1920 não me deixa mentir, o *sentido literal* do desencantamento de mundo. (PIERUCCI, 2003:214)

Modo de Vida (sociedade)	Relação Humanidade-Natureza	Ética Ambiental (Scott Hoefle)	Visão de Mundo (David Pepper, Carolyn Merchant, Scott Hoefle)	Paisagem predominante (biodiversidade)	Seres Espirituais (biodiversidade)
Caçadores-coletores / Nômades	Humanos = Natureza Humanos < Natureza	Homo-Ecocêntrica (Biocêntrica)	Encantada	Floresta	Politeísmo: Diversidade de espécies, Deuses, Demônios, outros. Existência de diversos Mundos.
Agricultura Irrigada	Humanos > Natureza	Homocêntrica (Antropocêntrica)	Desencantada	Campos (rotação, policultura, monocultura)	Politeísmo ->Bifurcação Monoteísmo: Deus do Bem; Demônio do Mal.
Urbano	Humanos > Natureza Humanos > Humanos	Egocêntrica	Secular/materialista	Cidade	Monoteísmo ->Inóculo: Ateísmo, Metafísica, Teologia, Filosofia.

Elaborado pelo autor a partir de Scott Hoefle.

A partir da Visão de Mundo encantada, a natureza é considerada como entidade orgânica-vital, com a qual os homens mantêm relações recíprocas, e o bem social e todo o ecossistema têm prioridade sobre o bem individual. A partir desta visão de mundo, há menores níveis de degradação ambiental. Além de humanos, da fauna e da flora, a terra, a água e as rochas são também consideradas como organismo vivo, com atributos vitais. A natureza não é dividida entre material-física e espiritual-metafísica, ou inorgânica-não-vital e orgânica-vital. Há nesta visão de mundo uma interrelação entre as esferas natural, social e espiritual. A natureza é animada com entidades espirituais, com as quais os humanos interagem de maneira recíproca. A visão de mundo encantada funcionaria como um escudo ideológico, prevenindo a sobre-exploração de recursos naturais (a exemplo do curupira brasileiro)²² e o aumento da desigualdade social.

“Temos que admitir também que a atribuição de vida espiritual a vários componentes do mundo natural claramente impede a manipulação de grande parte desses componentes além de um nível de subsistência (um habitat favorável pode

²² Estas palavras de Turner ilustra a visão de mundo encantada como escudo ideológico e garantidora da reciprocidade entre seres humanos e natureza. Frederic Turner descreve as instruções de caçada do instrutor Coiote a um jovem da tribo Zuñi:

“Sempre que você matar um animal, dê algo em troca. Como pode um homem querer muito sem pagar alguma coisa? Se você não der às criaturas os meios para mudar, como pode esperar que elas se entreguem às suas flechas? Portanto, sempre que você matas uma criatura de caça, ofereça a ela e a seus semelhantes orações sagradas – e então elas lhe darão o alimento de sua própria carne e o abrigo de sua própria pele.” (TURNER, 1937:12)

ajudar neste caso). Já foi dito muitas vezes que a nostalgia dos povos civilizados por um paraíso supostamente perdido só é possível para aqueles cujo nível de vida permite o lúxua da lamentação. É o abandono daquela sensação generalizada de inviolabilidade de muitas partes da natureza que permite a sua exploração eficiente e esse é o caminho do desenvolvimento cultural e da acumulação de confortos. Mas uma tribo de nativos da América ficou espiritualmente horrorizada quando ganhou ferramentas agrícolas modernas que lhe permitiram avançar além de sua economia de caça e coleta. O chefe perguntou aos estupefatos brancos como ele e seu povo ousariam violar o seio de sua ‘mãe’ com cruéis arados de metal.”

(TURNER, 1937:16)

A visão de mundo desencantada promove separação radical entre o Outro Mundo (“Other World”) de Este Mundo (“This World”). Há uma ruptura da relação recíproca entre as esferas espiritual e humana, e a definição de dois grupos espirituais bem definidos entre Bem e Mal, além da introdução da idéia de hierarquia.

“Esta visão de mundo, portanto, abre caminho para a utilização mais intensiva e desigual dos recursos naturais e humanos e propicia a acumulação de capital e a modernização econômica, provocando a domesticação da paisagem e a desigualdade entre classes sociais.”

(HOEFLE, 2009)

Scott Hoefle (2009) propõe dois modelos opostos, ambos deterministas, para o processo de desencantamento da Ética Ambiental: o modelo que conjuga Estruturalismo econômico Neo-marxista e Darwinismo Econômico; e o modelo da Ecologia Espiritual. O primeiro modelo privilegia a modernização técnica para o desenvolvimento e o produtivismo. A transformação de áreas naturais florestadas em áreas agricultáveis e espaços urbanos produtivos é vista como exploração de recursos naturais para o desenvolvimento, que deve ser igualitário. A desigualdade social ocorre quando uma classe detém os meios de produção e os recursos produtivos da terra, do capital e do conhecimento técnico. “Neste caso, a secularização ideológica envolve a substituição de religião e outras visões de mundo fundamentadas em agentes espirituais pela visão científica com base em fatores materiais e técnicos que permitem o controle e o domínio da Natureza.” (Hoefle, 2009)

O modelo da Ecologia Espiritual se baseia também no pensamento Weberiano, na sua discussão em torno da *ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2002). Este modelo destaca a importância de mudanças ideológicas que promovem a secularização da visão de mundo perante a Natureza. As mudanças ideológicas foram promovidas principalmente pelas reformas religiosas, pelo desenvolvimento da Ciência e pela educação universal.

“Sucessivas reformas religiosas e, finalmente, o surgimento da Ciência, materialista e quantitativa, promoveram o desencantamento ideológico que, em primeiro lugar, elimina a crença nos espíritos da floresta e corta as relações diretas com os espíritos do Além. Em momento posterior, a educação universal promove a doutrinação das massas com uma visão científica mecanicista e reducionista que progressivamente ridiculariza e finalmente elimina a ‘crença supersticiosa’ ou a transforma em ‘folclore’ inóculo. Sem as limitações espirituais nas relações com uma Natureza animista, surge a ética ambiental homocêntrica, permitindo o desmatamento desenfreado. A eliminação de normas e práticas sociais e intra-comunitárias, como as limitações e obrigações mútuas entre parentes e ancestrais, abre caminho para valores e uso dos recursos de forma individualista, estabelecendo uma ética ambiental egocêntrica que se associa à adoção de inovações tecnológicas com base na acumulação de capital e na exploração humana.”

(HOEFLE, 2009)

A partir de Weber, e da versão ambiental de Hoefle, o conceito de desencantamento da visão de mundo nos ajuda a diferentes padrões éticos como aqueles que permeiam os fenômenos da industrialização, do capitalismo e das religiões modernas. É importante considerar as mudanças drásticas que ocorreram entre os séculos XV e XX, importantes comparadas à história da humanidade. A Inquisição Católica, o protestantismo²³, a industrialização e a ciência cartesiana²⁴ tiveram grande peso na reorientação das ações humanas e de sua relação com o ambiente.²⁵ Pesaram igualmente níveis ideológicos, instalando um novo ciclo desencantado de retroalimentação de ações e idéias que desenvolveu-se tão fortemente especialmente durante o século XX.

Nelson Job compartilha conosco o lamento de Kink:

“Infelizmente, a palavra ‘magia’ se transformou no século XX numa ‘palavra vazia’. Mal entendida e carregada de dor, ela foi destruída na fogueira da inquisição da tolice de milhares de mal-entendidos ardentes. A palavra, antes tão sagrada e portadora de forças caiu de forma infeliz nos pântanos intumescidos dos círculos

²³ “No tocante ao primeiro ponto o protestantismo ascético nas suas várias manifestações representa um grau extremo. As suas manifestações mais características eliminaram a magia do modo mais completo. [...] O pleno *desencantamento do mundo* foi levado, apenas aí, às suas últimas conseqüências. (‘Confucionismo e puritanismo’:151-152, TRD. Cohn, grifos do original)” (PIERUCCI, 2003:49)

²⁴ “Pode-se desencantar o mundo ordenando-o sob um sentido que unifica, como fez a profecia ético-metafísica, e pode-se desencantá-lo estilhaçando este sentido unitário, como tem feito a ciência empírico-matemática.” (PIERUCCI, 2003:185)

²⁵ Sobre o conceito de *desencantamento do mundo* em Max Weber: “(3) Descubro no meio dessa travessia, e demonstro, que os dois significados encontrados *são concomitantes* na biografia de Weber. Eles se acompanham um ao outro sabendo-se entretanto distintos, na medida em que dizem ora o desencantamento do mundo pela religião (sentido ‘a’), ora o desencantamento do mundo pela ciência (sentido ‘b’).

(...)

Meu ponto: neste trabalho eu uso bastante as águas desse novo moinho para mostrar por a + b que Weber na verdade trabalhou com os *dois significados ao mesmo tempo e o tempo todo*, desde sua primeira formulação pouco antes de 1913 até os últimos meses de sua vida, que expirou prematuramente em junho de 1920. “ (PIERUCCI, 2003:42-43)

pseudoesotéricos, onde espíritos tacanhos, agentes de cura hesitantes e ‘tias’ astrais históricas se apoderam dela. (...)” (Gabriele Kink *apud* Job, 2013:43)

Podemos dizer que o monoteísmo, a reprodutividade técnica, e a ciência são questões-chave para compreender o processo de desencantamento das éticas ambientais, e, num contexto de grande importância na atualidade, para a discussão ética em torno do desenvolvimento sustentável.

A Educação Universal instituída pelos Estados-Nação europeus padronizou a língua, o território e a identidade nacionais. Cada região, cada vila, cada família ainda com traços feudais no modo de vida, então com dialetos e cultura próprias tem seus jovens *educados* para se tornarem *bons cidadãos* e aprender a amar a nação pela qual iriam para a guerra para defender. Nas escolas se ensina o paradigma científico, secular. O mesmo conteúdo é ensinado da mesma forma para todos os alunos. Os corpos se vêem mortos, sentados em cadeiras, diariamente, enquanto a cabeça deve aprender. De repente as festas e as forças da natureza tão intimamente ligadas à sua vida são apresentadas como folclore, como uma cultura-museu²⁶. As gírias, os dialetos, ligados aos hábitos da comunidade, à variedade de plantas, animais, à cultura local, são vistas como inferiores e *erradas* perante à língua nacional. O jovem não cresce mais sabendo fazer o vinho, o queijo, a casa, do jeito que seus ancestrais fizeram. Não se envolvem mais tanto em produzir a comida que comem, a casa em que vivem, a roupa que vestem. Não tocam, cheiram, intuem o saber vivido. Não crescem descobrindo no mundo a si mesmos, encontrando aquela arte, aquele ofício que lhes preenchem a alma e que têm com ela o prazer de contribuir para a comunidade de forma prática.

Em *Shop Class as Soulcraft*, Matthew Crawford (2009) discute a importância da educação *no mundo*, a do aprendizado prático, como sempre ocorreu na história da humanidade até a implantação da educação universal:

“The current educational regime is based on a certain view about what kind of knowledge is important: ‘knowing that,’ as opposed to ‘knowing how.’ This corresponds roughly to universal knowledge versus the kind that comes from individual experience. (...) In fact, such knowledge aspires to a view from nowhere. That is, it aspires to a view that gets at the true nature of things because it isn’t conditioned by the circumstances of the viewer. It can be transmitted through speech

²⁶ Weber, em *Sociologia da Religião*: “Quanto mais o intelectualismo repele a crença na magia, e com isso os processos do mundo ficam ‘desencantados’, perdem seu sentido mágico e doravante apenas ‘são’ e ‘acontecem’ mas não ‘significam’ nada, tanto mais urgente resulta a exigência, em relação ao mundo e à ‘conduta de vida’ como um todo, de que sejam postos em uma ordem significativa e ‘plena de sentido’.” (WEBER *apud* PIERUCCI, 2003)

or writing without loss of meaning, and expounded by a generic self that need not have any prerequisite experiences. Occupations based on universal, propositional knowledge are more prestigious, but they are also the kind that face competition from the whole world as book learning becomes more widely disseminated in the global economy. Practical know-how, on the other hand, is always tied to the experience of a particular person. It can't be downloaded, it can only be lived.

(...)

We take a very partial view of knowledge when we regard it as the sort of thing that can be gotten while suspended aloft in a basket. This is to separate knowing from doing, treating students like disembodied brains in jars, the better to become philosophers in baskets – these ridiculous images are merely exaggerations of the conception of knowledge that enjoys the greatest prestige.

(...)Heidegger famously noted that the way we come to know a hammer is not by *starring* at it, but by grabbing hold of it and using it. For him, this was a deep point about apprehension of the world in general. The preoccupation with knowing things 'as they are in themselves' he found to be wrongheaded, tied to a dichotomy between subject and object that isn't true to our experience. The way things actually 'show up' for us is not as mere objects without context, but as equipment for action (like the hammer) or solicitations to action (like the beautiful stranger) within some worldly situation. One of the central questions of cognitive science, rooted in the prevailing epistemology, has been to figure out how the mind 'represents' the world, since mind and world are conceived to be entirely distinct. For Heidegger, there is no problem of *re-presenting* the world, because the world *presents* itself originally as something we are already *in* and *of*. His insights into the situated character of our everyday cognition shed light on the kind of expert knowledge that is also inherently situated, like the firefighter's or the mechanic's.

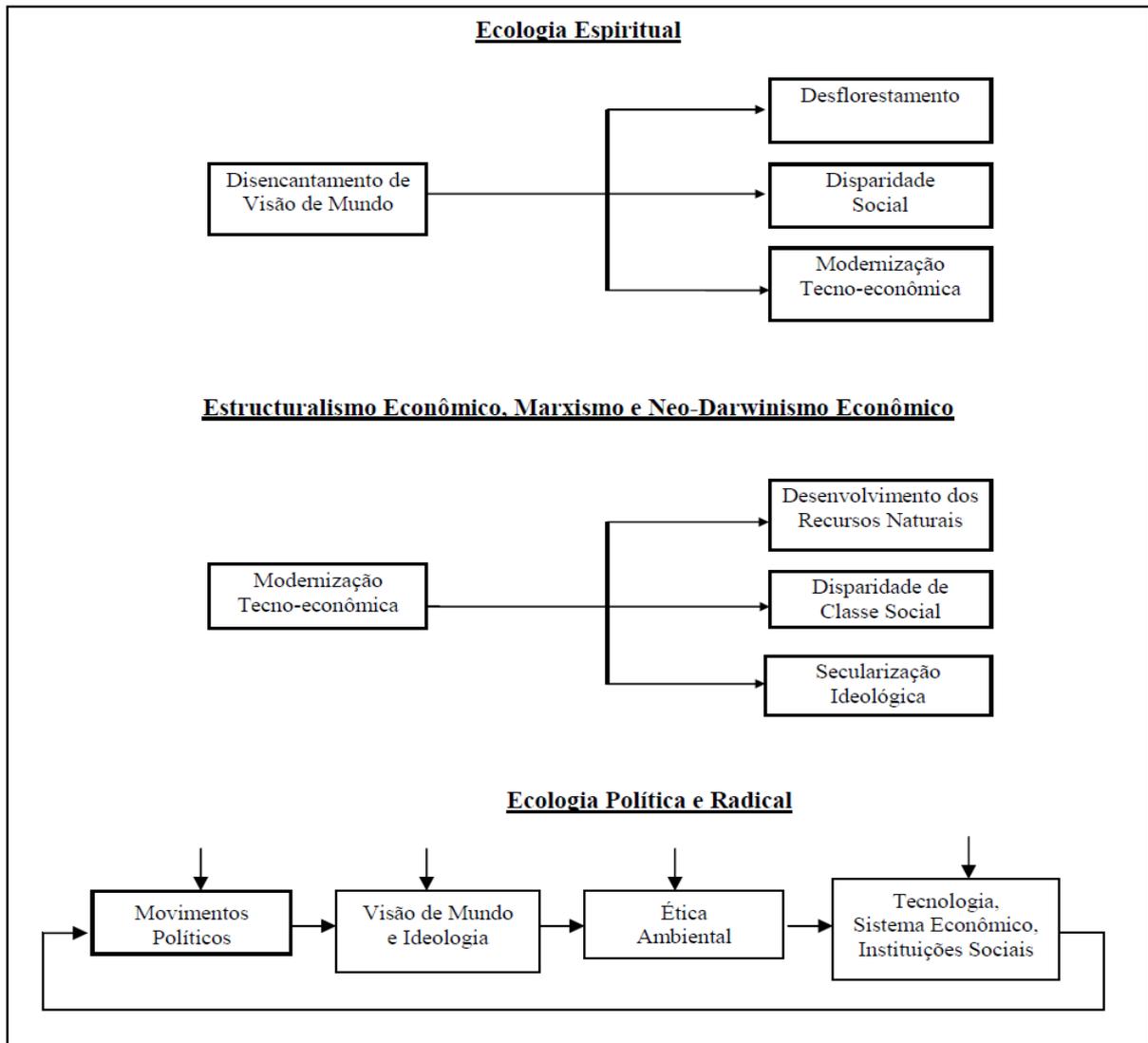
If thinking is bound up with action, then the task of getting an adequate *grasp* on the world, intellectually, depends on our doing stuff in it. And in fact this is the case: to really know shoelaces, you have to tie shoes. Otherwise you might make the same error my father did, attributing the properties of mathematical strings to shoelaces, and airily suppose that double knot can be untied in one stroke, regardless of the particular material the shoelace is made of." (CRAWFORD, 2009:161-164)

A discussão de Crawford é enriquecida pela de Weber, em *A ciência como Vocação* (1957) em torno do desencantamento do mundo:

"Intelectualização e racionalização crescentes, portanto, não significam um crescente conhecimento geral das condições de vida sob as quais alguém se encontra. Significam, ao contrário, uma outra coisa: o saber ou a crença de que *basta alguém querer* para *poder* provar, a qualquer hora, que em princípio não há forças misteriosas e incalculáveis interferindo; que, em vez disso, uma pessoa pode – em princípio – *dominar pelo cálculo* todas as coisas. Isto significa: o desencantamento do mundo. Ninguém mais precisa lançar mão de meios mágicos para coagir os espíritos ou suplicar-lhes, feito o selvagem, para quem tais forças existiam. Ao contrário, meios técnicos e cálculo se encarregam disso. Isto, antes de mais nada, significa a intelectualização propriamente dita." (PIERUCCI, 2003:51)

Scott Hoefle chama de movimento trans-disciplinar da Ecologia Política a posição teórica alternativa que rejeita o determinismo linear tecnológico e ideológico e propõe a mobilização de movimentos político-sociais, ideologia, ética ambiental, sistemas econômicos e instituições sociais, todas inter-relacionadas em causalidade circular. Cada um desses elementos constitui em entrada para mobilizar todos os outros elementos. "A exemplo, uma

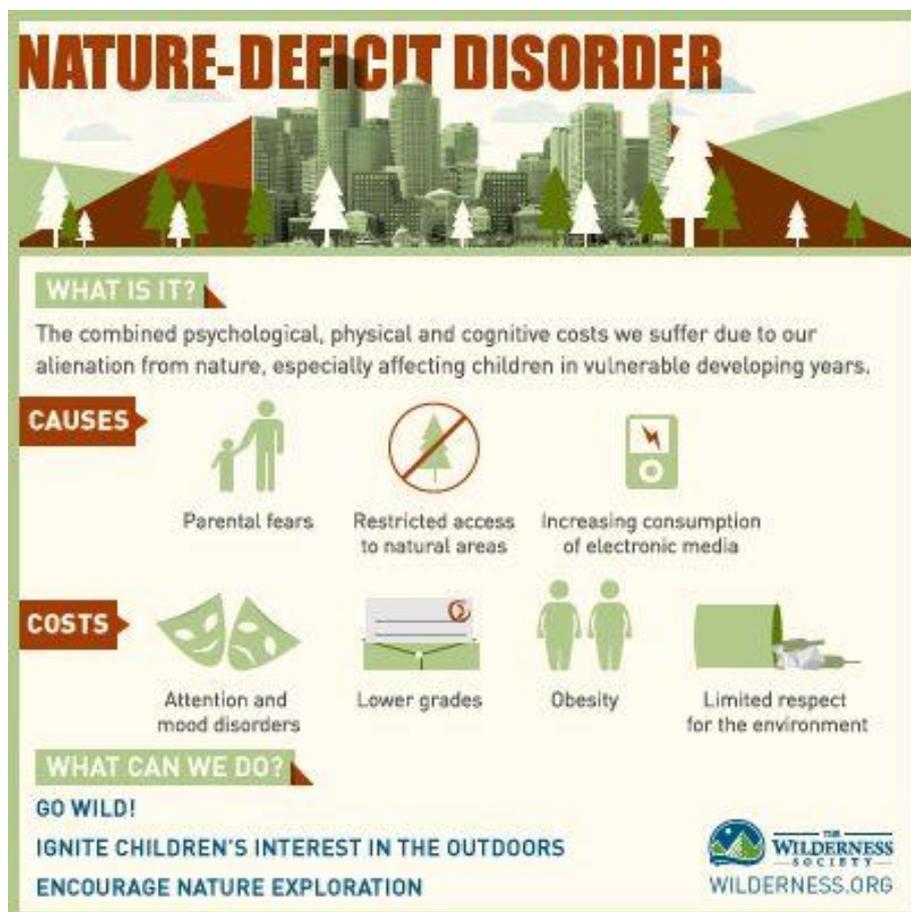
mudança técnica pode estimular movimento políticos e sociais, ou, alternativamente, transformações ideológicas podem promover uma nova ética ambiental que, por sua vez, provoca modificação técnica.” (Hoefle, 2009[3]) Uma entrada comumente discutida neste sistema é a utilização da educação universal para uma reeducação ambiental, reproduzindo nova visão de mundo e ideologia, nova ética ambiental, novos movimentos políticos e novos sistemas econômicos, institucionais e tecnológicos.



Fonte: HOEFLE, (2009[3])

O norte-americano Richard Louv lançou no livro *Last Child in the Woods* (2005) o conceito de ‘transtorno do déficit de natureza’ (*nature deficit disorder - NDD*). Se trata de distúrbios comportamentais gerados pela deficiência de vivência na natureza, das quais as novas gerações tendem a sofrer mais. Seriam eles ansiedade, depressão, déficit de atenção,

desrespeito pela natureza, obesidade, miopia por falta de exposição à luz natural, entre outros. Louv é jornalista, e este transtorno não consta nos manuais médicos, mas a sua legitimação pragmática a mantém nas agendas dos terapeutas, psicólogos e pedagogos americanos defensores da educação ao ar livre (*outdoors education*).



Tanto educação quanto saúde têm em comum a profunda responsabilidade e capacidade de definir a integridade de indivíduos. A Educação, como formadora do indivíduo, e a saúde, como o estado de existência biopsicosocial do indivíduo, têm relação intrínseca com a visão de mundo em que indivíduos e paradigmas se inserem. Que ética e visão de mundo forjam esses indivíduos? Que indivíduos são os atores reprodutores desta visão de mundo? Qual o grau de compatibilidade entre o mundo que se vê e o mundo que é? Como esses indivíduos interagem com o mundo? Como é o mundo que enxergam? Estas questões podem orientar auto-análise, análise da sociedade contemporânea e de diferentes gerações, de outras sociedades e de uma análise ampla e genérica da história da humanidade, como faremos no capítulo 4.

A ambiência (contexto ambiental, a natureza do meio) em que o homem está inserido para nela agir (sensorialmente, racionalmente, afetivamente), significar, explicitar e construir saberes deve ser considerada. O caçador-coletor está constantemente envolvido, não tem a oportunidade de se distanciar, se “alienar” e produzir tantos conhecimentos abstratos. As necessidades básicas de comer, vestir e morar os mantêm imersos e envolvidos com o meio natural. A ambiência do cientista em um edifício sólido e seguro de concreto, com luz mesmo à noite, com climatização da temperatura, favorece sua alienação. É um saber construído a partir da alienação das forças naturais. Esta noção de ‘alienação’ e ‘envolvimento’ é discutida por Norbert Elias:

“Quando os humanos, em vez de usarem contra os inimigos ou bestas as pedras como as encontravam, com maior domínio sobre seus impulsos momentâneos, mudaram gradualmente sua atitude, passando a talhar as pedras antes de seu uso como armas e instrumentos (como supomos que fizeram em alguma época), e quando, ampliando sua capacidade de previdência, substituíram gradualmente a coleta de frutos e raízes pelo cultivo deliberado de plantas para seu próprio uso, eles mudaram tanto quanto sua vida social e seu ambiente natural, seu horizonte e suas ações. O mesmo pode ser dito sobre etapas posteriores, em que as mudanças no pensamento humano acerca da natureza tornaram-se cada vez mais tarefa de especialistas científicos. No curso desses desenvolvimentos, têm crescido juntas a mestria das pessoas sobre si mesmas, o que tem sido expresso por suas atitudes para com a natureza, e sobre as forças naturais, comprovada por seu manuseio. O nível e os padrões de alienação representados pelos modelos coletivos de pensamento acerca dos acontecimentos naturais foram, no passado, e ainda são dependentes do nível e da maneira de controle representados pelos modelos coletivos de manipulá-los, e vice-versa.

Conseqüentemente, durante muito tempo em sua luta com as forças não-humanas da natureza, os humanos devem ter-se movimentado no que, retrospectivamente, parece um círculo vicioso. Tinham pouco controle sobre as forças naturais, das quais dependiam para sobreviver. Totalmente dependentes dos fenômenos cujo curso nem podiam prever, nem influenciar, em qualquer grau considerável, viviam em extrema insegurança e, estando vulneráveis e inseguros, não eram capazes de evitar sentir fortemente cada ocorrência que, pensavam, pudessem afetar suas vidas; estavam profundamente envolvidos para poder enfrentar os fenômenos naturais como observadores distantes, calmamente. Assim, por um lado, tinham pouca possibilidade de controlar os fortes sentimentos em relação à natureza e de formar conceitos mais alienados em relação à natureza e de formar conceitos mais alienados em relação aos acontecimentos naturais, já que tinham pouco controle sobre eles; e tinham, por outro lado, pouca possibilidade de estender o controle sobre seus ambientes não-humanos, uma vez que não podiam adquirir maior mestria sobre os próprios e fortes sentimentos em relação a eles nem aumentar seu auto-controle.”

(ELIAS, 1998)

Elias faz um paralelo entre a incapacidade de controlar a natureza, a incapacidade de controlar o conjunto emoção-mente humanas, e a incapacidade de formular conceitos alienados daquela natureza tão intensamente presente. Podemos enxergar com este exemplo a co-emergência do conjunto auto-eco-lógico, da relação entre Natureza, Natureza Humana e

Sabedoria Natural, da ambiência não permite que o ser humano integral se aliene e se desintegre em intelecto que se deixa esquecer as emoções e o corpo-natureza.

É justamente esta ‘alienação’²⁷, essa segurança que gera no homem a sensação de diminuição de subordinação às forças naturais e que o permite separar-se da natureza. Se compreendemos a agricultura como a atividade que permite ao homem dominar a natureza, e a construção de grandes centros cerimoniais ou de cidades como atividade que permite ao homem dominar o homem, podemos compreender que para isso há a noção de separação, de objetivação do outro, natural ou humano.

A partir da discussão de Elias, é possível considerar a noção de que esta crescente autonomia/alienação em relação à natureza desvinculou emocionalmente o homem da natureza humana e esta da natureza-meio. Perde-se o referencial de natureza humana e de sabedoria natural, já que se perde o referencial do homem integral e do homem que vive em igualdade com a natureza, do homem que se considera natureza. A separação entre homem e natureza, e a separação do homem entre espírito, mente e corpo é o referencial que temos hoje no homem urbano e moderno, onde esta alienação ambiental intensifica e permite uma exigência predominantemente mental em detrimento de envolvimento mais afetivos e diretos com situações que lhe despertem capacidades intuitivo-instintivas, como busca por alimentos, luta ou fuga, artes no cotidiano, etc.

Lévi-Strauss nos sugere sobre a possibilidade de se realizar uma apreensão direta do mundo, um saber diretamente sensorial – ou sensual, como preferir – em que o encontro e a fricção do corpo e da emoção com o mundo são tão ou mais importantes que a razão apenas:

“Só uma estreita colaboração entre as ciências humanas e as ciências naturais permitirá recusar um dualismo metafísico ultrapassado. Em lugar de opor ideal e real, abstrato e concreto, “êmico” e “ético”, reconhecer-se-á que, irredutíveis a um qualquer destes termos, os dados imediatos da consciência situam-se a meio caminho, já codificados pelos órgãos sensíveis e pelo cérebro, à maneira de um texto que, como todo texto, deve ser decodificado para que se possa traduzi-lo para a linguagem de outros textos.

(...)

²⁷ Esta citação foi encontrada no *facebook*. Trazia consigo a indicação de ser a frase dita por um pajé do povo Kaingang sobre o homem branco. Independente da verossimilhança da sua fonte, nos serve como descrição simples e direta para refletir sobre o comportamento e a visão de mundo modernos:

“O mundo deles é quadrado, eles moram em casas que parecem caixas, trabalham dentro de outras caixas, e para irem de uma caixa à outra, entram em caixas que andam. Eles vêm tudo separado, porque são o Povo das Caixas...”

As vias e os meios do entendimento não dependem exclusivamente da atividade intelectual mais alta, pois o entendimento reveza e desenvolve operações intelectuais já em curso nos órgãos do sentido.”

(LEVI-STRAUSS, 1976:171)

A incoerência e desarmonia entre o que pensamos, sentimos, falamos e fazemos é critério diagnóstico básico para os sistemas médicos holísticos orientais. É evidente hoje a real demanda que há para a harmonização dessas dimensões no homem moderno, estressado, deprimido. Elias descreve esta sensação de alienação moderna e o processo que nos tornou incapazes de ter uma visão total sobre os processos em que estamos inseridos.

“Bastante paradoxalmente, o aumento constante na capacidade dos humanos, tanto para uma abordagem mais alienada das forças naturais como para controlá-las, e a gradual aceleração desse processo contribuíram para aumentar suas dificuldades em estender seu controle sobre os processos de mudança social e sobre seus sentimentos para pensá-los.”

(...)

“Cada vez mais grupos e, com eles, cada vez mais indivíduos tendem a se tornar dependentes uns dos outros para sua segurança e satisfação de suas necessidades, por meios que ultrapassam a compreensão da maioria dos envolvidos.” (...) “Ninguém pode regular os movimentos do todo a menos que uma grande parte esteja pronta para entender, como se visse de fora, os modelos completos que juntos formam.” (...) “O mesmo processo que tem feito as pessoas menos dependentes dos caprichos da natureza as tem levado a serem mais dependentes umas das outras.” (...) “Assim, vulneráveis e inseguras como estão, as pessoas não podem, sob essas condições, recuar e olhar calmamente o curso dos acontecimentos enquanto observadores mais alienados.”

(ELIAS, 1998: 116-117)

Elias descreve as massas urbanas modernas, que apesar de gozarem do conforto e da segurança em relação à natureza selvagem, sofrem de uma crença na insegurança e são incapazes de refletir sobre a circunstância social em que se encontram, tornando-se apáticos, sentindo-se incapazes de participarem ativamente das decisões que lhe garantem esse modo de vida. Há uma crença conformada e uma culpabilização numa força maior, num Governo, num Deus, num Sistema, em algo que lhes garante a desgraça ou o fortúnio, e perdem a proatividade e responsabilidade por suas vidas, restando a eles reclamar e esperar mudanças vindas desta ordem externa e superior. Perdem também o amor pela liberdade, pela brisa no rosto, pelo horizonte – encoberto por tantos prédios! Este é um estado de insegurança do nível do psiquismo patológico, do homem alienado, que perde o discernimento de acessar a realidade de maneira clara e direta, e de interagir com o mundo com reciprocidade e fluxo naturais. Este é um exemplo de perda da Sabedoria Natural.

Outro exemplo irônico do comportamento do homem-moderno-alienado seria o materialismo e o consumismo exacerbado. Tal comportamento se dá devido à separação

homem-natureza ou sujeito-objeto, e não à identificação ou ao menos intimidade. O consumismo é uma tentativa de auto-preenchimento através da possessão e consumo do outro objetificado. Este seria um materialismo que visa compensar o divórcio com a intimidade e a fricção sensual e saudável com a realidade material. Outro exemplo de perda de Sabedoria Natural.

Roy Rappaport expressa a alienação e a solidão do ser-humano desintegrado da imanência ao dizer: “O problema fundamental da Antropologia é que lidamos com uma espécie que vive em termos de significado em meio a um universo intrinsecamente destituído de qualquer significado e completamente controlado por leis físicas.” (Rappaport, 1990 *apud* Neves, 2002.)

Assim, com o desencantamento da visão de mundo, o mito perde o estatuto de verdade e o os seres encantados se tornam folclore inócuo:

“Infelizmente, a palavra ‘magia’ se transformou no século XX numa ‘palavra vazia’. Mal entendida e carregada de dor, ela foi destruída na fogueira da inquisição da tolice de milhares de mal-entendidos ardentes. A palavra, antes tão sagrada e portadora de forças caiu de forma infeliz nos pântanos intumescidos dos círculos pseudoesotéricos, onde espíritos tacanhos, agentes de cura hesitantes e ‘tias’ astrais históricas se apoderam dela. (...)” (Gabriele Kink *apud* JOB, 2013:43)

Job descreve o neoplatonismo como um movimento de resistência da visão de mundo encantada à desencantada dualista, através da citação de Pierre Hadot, em ‘O Véu de Ísis’:

“Comentando o aforismo de Heráclito, ‘A natureza ama ocultar-se’, Pierre Hadot (2006, p.97 e 99) diz que:
‘Os neoplatônicos quiseram proteger a religião tradicional contra a invasão da religião cristã, porque acreditavam sinceramente que o culto dos deuses ligava-se à ação da Alma do Mundo, conservadora do universo. Chegaram assim a fazer do aforismo de Heráclito o slogan da reação pagã. Nietzsche disse que o cristianismo era um platonismo para uso do povo. Para os neoplatônicos, mitos e ritos pagãos eram um platonismo para o uso do povo, e mais precisamente ainda uma física oculta; (...) os neoplatônicos asseguravam para sempre a sobrevivência do paganismo no mundo cristão, não como religião, mas como linguagem poética sagrada que permite falar da natureza.’” (JOB, 2013:33)

Turner relaciona nesta passagem a relação da visão de mundo, do estado psíquico de um indivíduo e do saber (arte) produzido por ele:

“Apesar de todo o nosso prazer estético com essa arte paleolítica (quando descoberta, os observadores incrédulos contemporâneos duvidaram que ela pudesse ter sido produzida por selvagens imundos e primários), conservamos até recentemente um desprezo historicamente induzido pela visão de mundo que

possibilitou essa arte. Nossa capacidade de discriminar e separar, hipertrofiada como o bíceps de um alterofilista, permite que apreciemos a arte mas não a visão de mundo que a engendrou.

(...)

A possessão espiritual – a ‘credulidade infantil’ e a ‘perda de controle’ endêmicas a esse estado psíquico – ofende profundamente a mentalidade pós-mítica do Ocidente. Com o tempo, a atitude de deixar acontecer, de assumir ou de ser possuído pelo espírito de um ídolo, santuário ou rito comunitário – essa atitude se tornou mais um daqueles códigos convenientes usados para distinguir o mundo infantilizado dos primitivos do mundo adulto do progresso e da civilização.”

(TURNER, 1937:15-16)

A noção de separação da humanidade em relação à natureza permeada por dualismos, reducionismos, materialismo, quantitativismos, produtivismos, universalismos, e tantas outras orientações intelectuais e práticas resultou numa crise que não é apenas uma crise ambiental, mas uma crise vital. Não há dúvidas de que para pensar em algum desenvolvimento sustentável é necessário reformularmos uma nova visão de mundo, e, definitivamente, uma reorientação da ética ambiental que permeia nossas ações²⁸. Assim, a ética ambiental não é apenas ambiental, mas ontológica, a medida que questiona a relação do indivíduo com a alteridade.²⁹

Neste capítulo sobre a questão ambiental se poderia ter escrito uma sessão inteira sobre o corpo humano. É claro, o corpo é o ambiente primeiro, aquele onde as experiências ocorrem.

²⁸ Ver no ANEXO VI a “Oração para a Terra”, da escola contemporânea DHARMA INC do Sáivismo Não-Dual, em que há clara orientação em direção à mudança de hábitos e à identificação do indivíduo com a Natureza. Esta orientação fica clara quando se estimula deixar o hábito moderno do consumismo como o prazer hedônico de possessão de objetos, para se identificar o próprio corpo do indivíduo com o corpo da Natureza, ou um *corpo universal*. Assim o indivíduo reconhece a si mesmo na natureza, e se torna mais responsável por suas ações. A valorização do todo em detrimento do benefício próprio é evidente quando se deseja que as atividades sustentáveis sejam para o benefício de todos os seres. Esta orientação ética é completamente diferente, por exemplo, da iniciativa sustentável para obter economia financeira, ou para melhora da própria saúde apenas, mantendo assim a natureza como um valor instrumental. Ficam claras as noções de visão de mundo **dualista** no consumismo e no abuso inconsciente da natureza, ou no reconhecimento da natureza como fonte material da vida humana (visão de mundo instrumental positiva); e de visão de mundo **não-dualista** na identificação do corpo de um indivíduo com o corpo da Natureza.

²⁹ ANEXO VII: Imagem que ilustra a aproximação humano-natureza.

5. HUMANIDADE, NATUREZA E SABEDORIA NATURAL – SABER COM A CABEÇA, E SABER DE CORPO E ALMA

“It is only with the hearth that one can see rightly; what is essential is invisible to the eye.”

O Pequeno Príncipe

“O que ouviu os meus versos disse-me: que tem isso de novo?
 Todos sabem que uma flor é uma flor, e uma árvore é uma árvore.
 Mas eu respondi: nem todos, ninguém.
 Porque todos amam as flores por serem belas, e eu sou diferente.
 E todos amam as árvores por serem verdes e darem sombra, mas eu não.
 Eu amo as flores por serem flores, directamente.
 Eu amo as árvores por serem árvores, sem o meu pensamento.”
 Alberto Caiero

[Contemplation] knows God by seeming to ouch Him.
 Or rather it knows Him as if it had been invisibly touched by Him. (...)
 Touched by Him Who has no hands,
 but Who is pure Reality and the source of all that is real!
 Hence contemplation is a sudden gift of awareness,
 an awakening to the Real within all that is real.
 Thomas Merton

“Por muito tempo, o conhecimento cristalizou-se em separações. Ao longo da História, o conhecimento, originalmente místico-filosófico e de certa forma até científico, foi, em diáspora, se ordenando em disciplinas tais como a filosofia – e seus desdobramentos em várias ‘humanidades’ –, a física, a religião e também a magia.

Em consonância com esta ‘separatividade’ do conhecimento, o homem, ele próprio recorte cósmico, tornou-se cada vez mais cindido em suas práticas, em seu pensar e em seu sentir, ambos devidamente separados. O mundo se divide em dois, Oriente e Ocidente, para se subdivir indefinidamente. A mania taxonômica não para, assim como nossa urgência em problematizá-la.” (JOB, 2013:19)

Job atenta para o problema de conceituar a partir da imanência, e as armadilhas da dualidade:

“Este livro também é uma resposta a seguinte questão: qual é o preço a se pagar por conceituar a partir da imanência? Veremos que a imanência problematiza dualidades já conhecidas de muitos: natureza e cultura, sujeito e objeto, transcendência e imanência, exterior e interior, direita e esquerda, etc. Essas dualidades também serão abordadas aqui, mas queremos explicitar outras que costumam ser camufladas: orgânico e inorgânico, magia e ciência, epistemologia e ontologia e, sobretudo, sonho e vigília. Trabalhar o contínuo entre essas últimas quatro dualidades é uma tarefa nada trivial e costumeiramente evitada.”

(JOB, *opus cit.*)

Conceituar é em si um ato transcendente. A imanência não é a causadora de dualidades. As dualidades são níveis existentes das realidades, e ‘costurar’ imanência e

transcendência para encontrar um ‘caminho do meio’ de experiência não-dual é a solução para este problema. Imanência ou transcendência não são problemas, assim como a dualidade não é. São níveis de expressão da realidade, assim como níveis em que a realidade por ser apreendida. Assim, fugir da imanência para resolver a dualidade com o pensar como fazer transcendental apenas reproduz a dualidade dos opostos. Conceituar o mundo, a partir da imanência ou da transcendência, mas apenas conceituar não resolve problema algum. Job culpabiliza a imanência por *conceituar* as dualidades, mas o *conceituar* do sujeito que pensa objetificadamente o mundo é em si um ato de transcendência.

O desejo profundo de resolver problemas a partir da conceituação é justamente a instituição cartesiana do ‘*cogito ergo sum*’, que reduz o homem integral ao homem alienado, que prioriza o ‘saber’ ao ‘saber fazer’. Pensar, falar sobre, escrever, conceituar algo e viver, fazer, ou Ser algo podem ser coisas diferentes, mas podem também ser níveis sincrônicos. O Homem Integral pensa, faz e sente de forma sincrônica, num encontro entre imanência e transcendência. Qual a diferença entre Mircea Eliade ou Edgard Morin discorrendo sobre o Homem Integral ou sobre o Pensamento Complexo, e o iogin praticante que se torna um Maha-siddha, atingindo estado não-dual de completa unidade com todas as coisas e se dissolve num corpo de luz? Ou mesmo um senhor simples que sabe plantar sua comida, construir sua casa, tirar banha de lagarto pra curar uma picada de cobra, mas não sabe explicar e conceituar nada disso? Discutir lógica e conceitualmente a não-dualidade será sempre uma atividade dual. Questiona-se aqui o status mesmo de legitimidade do fazer científico e do pensar como fonte de sabedoria útil para agir no mundo manifesto.

O ser humano sempre se conceitua a partir da imanência, pois esse é o “eco”, o substrato bio-físico-químico que compõe o nosso corpo sem o qual não experimentaríamos o mundo. E o imanente consiste desta forma na realidade crua, que se impõe sobre a condição humana neste tempo e mundo, e é a porta de entrada para a experiência da realidade e da apreensão de saber pelo homem integral:

“O sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não uma fase na história dessa consciência. Nos mais arcaicos níveis da cultura, *viver como ser humano* é em si *ato religioso*, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm valor sacramental. Em outras palavras, ser – ou antes, tornar-se – um homem significa ser ‘religioso’.”
(ELIADE, 2010 *apud* JOB, 2013:25)

O reconhecimento do corpo e do meio-ambiente como sua continuidade faz da saúde inerentemente uma noção espiritual. A inclusão do corpo e das sensações, da continuidade

entre o corpo e o mundo através da alimentação, da respiração, da eliminação, da possessão de e por espíritos e energias faz parte de visão de mundo e dos sistemas médicos baseados em Sabedoria Natural, que são, acima de tudo, ‘conhecimentos de vida’, como o saber indiano chamado Ayurveda, que pode ser traduzido do sânscrito como “sabedoria de Vida”.

“Each of us maintains separateness from other living beings for as long as Nature permits us to remain alive. Nature gives us the space bounded by the skin and the digestive tract to call your own. Everything outside your skin is part of your environment. You are a part of my environment, and I am a part of your environment. Nature is the sum total of all individuals and their environments.”
(SVOBODA, 1998.)

Assim, se pode reconhecer um *continuum* entre o indivíduo e a Natureza, e uma interrelação constante entre estes, relativamente compreendidos como entes separados.

Digo que da fricção entre homem e natureza surgem saberes. Com o termo co-emergência se pretende passar a idéia de que ao invés do saber surgir como causalidade da fricção homem-meio, os três elementos se co-influenciam mutuamente. O que se pretende deixar claro com a totalidade deste trabalho é que um mesmo princípio permeia estes três elementos, e que há uma forma de apreender esta unidade. Desta forma, Natureza é saber e inteligência, a exemplo de um corte que cicatriza, do solo que acolhe a chuva, da semente que germina. O ser humano é Natureza e saber, como o corte que cicatriza, o indivíduo que ajuda ao necessitado, o recolhimento e o descanso quando o corpo está cansado. E, ainda, o saber é humanidade e Natureza, como as estações, a lua e as plantas vivem em ciclos, como os pulmões expandem e contraem, como o acaso e o destino o são (informação-saber). A forma como estes três elementos de análise co-emergem, se co-influenciam e se re-informam constantemente, deve ser vista não apenas como um contato frio e contagioso, inócuo, frígido, mas como uma fricção dinâmica, uma dança, interativa, sensual, sensorial, uma cópula eterna, um abraço cósmico, holoinformacional, de puro dinamismo.

No entanto, qual a natureza-mundo com a qual os homens podem se relacionar? Aquela do sol, da lua e das estrelas, da chuva e do vento, do calor e do frio, da fome, da família e da comunidade, dos pés que caminham no chão, do apodrecimento e volta à terra, dos animais, dos espíritos e das plantas, da fogueira, da faca e do rio? Ou aquela da luz da lâmpada, da sala quadrada de concreto, do *disk*-comida, da compra *online*, do sutiã e do sapato, da água e do gás encanados, do vaso-sanitário, da higiene, da comunicação por uma telinha, do lixo que some no buraco do corredor do edifício, do auto-móvel, do emprego assalariado? A relação do homem com ambos esses dois mundos assume necessariamente a

dualidade, quando há a fricção sujeito-mundo. (Aliás, à medida que qualquer algo existe, há a dualidade. Esta é uma realidade, e não há problema algum nisso!) Mas qual a diferença entre esses dois encontros? E que homem é esse que interage com o mundo? É um homem intimamente envolvido emocionalmente e corporeamente com o meio, que come quando tem fome, que se acolhe quando chove, que come o alimento que a estação lhe oferece, que se defende quando uma ameaça se apresenta, que dorme quando o sol se põe? Ou um ser humano não tão submetido a esta ditadura da natureza, provido de conforto e segurança, que veste o que lhe agrada, que come o que quer e quando quer, que dorme quando quer, que não consegue dormir mesmo se exausto, que pensa que é livre para fazer escolhas pensando? Que saber permeia as ações que sustentam a vida desses seres humanos?

“Hoje em dia ninguém questiona o valor geral das intervenções no real propiciadas pela ciência moderna por meio de sua produtividade tecnológica. Mas isso não deve nos impedir de reconhecer intervenções propiciadas por outras formas de conhecimento. Em muitas áreas da vida social a ciência moderna tem demonstrado uma indiscutível superioridade em relação a outras formas de conhecimento, mas há outros modos de intervenção no real que hoje nos são valiosos e para os quais a ciência moderna em nada contribuiu. É o caso, por exemplo, da preservação da biodiversidade possibilitada por formas de conhecimento camponesas e indígenas, que se encontram ameaçadas justamente pela crescente intervenção da ciência moderna. E não deveria nos impressionar a riqueza dos conhecimentos que lograram preservar modos de vida, universos simbólicos e informações vitais para a sobrevivência em ambientes hostis com base exclusivamente na tradição oral? Dirá algo sobre a ciência o fato de que por intermédio dela isso nunca teria sido possível?” (SANTOS, 2007)

A partir da pergunta de Boa Ventura dos Santos, vamos elaborar aqui os diversos tipos de relação homem-natureza e homem-homem, e as visões de mundo que permeiam estas relações.

MODERNIDADE	TRADIÇÃO
	
Legitimidade de Eficácia: Novo (nova pesquisa que supera a anterior)	Legitimidade de Eficácia: Ancestral (comprovado pelo tempo)
Saber	Saber Fazer
Lugar do Saber: cérebro/razão	Lugar do Saber: coração-mente, holo-mente; corpo; ambiente.

Saber Explícito (tradição escrita)	Saber Tácito (tradição oral)
Objetivismo (3ª pessoa)	Subjetivismo (1ª pessoa)
Lógica (consciência histórica, coerência tempo-espaço)	Paradoxo (sobreposição de realidades) (pensamento primitivo/associativo) (Lévy-Bruhl)
Razão	Não-razão (coração)
Mente-razão (análise)	Mente-corpo-espírito (experiência)
Mundo inócuo (bem-mal → espírito metafísico)	Mundo encantado (biodiversidade)
Ambiência Simples (experimento)	Ambiência Complexa (experiência)
Natureza com valor instrumental (útil para o homem)	Natureza com valor inato/intrínseco (o homem incluído)
Universal	Universal

Este quadro apresenta dualidades generalizadas do conhecimento moderno e do conhecimento dito tradicional, a-científico. Quando falamos de um saber não-dual, estamos falando de um saber que engloba ambos os níveis das dualidades acima colocadas. Assim, podemos chamar os sistemas de cura animista e xamânicos como ‘sabedoria natural’, e chamar a Ayurveda e a Medicina Oriental³⁰ como ‘sabedoria natural’, assim como podemos chamar ambos de ‘conhecimento tradicional’. Apesar de ambos os rótulos serem adequados, devemos entender que no primeiro caso estamos nos referindo a saberes imanentes, e no segundo, saberes não-duais. Os sistemas de cura xamânicos podem ser melhor compreendidos através do cenário descrito por Norbert Elias (p.44-45), em que a fragilidade perante as forças da natureza, e o constante envolvimento com ela não lhes permitem o distanciamento para controlar suas emoções ou formar conceitos mais alienados. Na visão de mundo xamânica, que reconhece o status entidade em todas as coisas, incluindo as forças da natureza e os espíritos, todos estão sempre *devorando ou sendo devorados*. Assim, há uma paranóia, e uma

³⁰ Ambos os níveis xamânico imanente e não-dual de sabedoria de cura existem tradicionalmente na Ásia, porém me refiro a Medicina Oriental como o pacote exportado pelo ocidente da Medicina Tradicional Chinesa com base Taoísta não-dual com técnicas como massagem, acupuntura, moxabustão, exercícios físicos, fitoterapia, dietoterapia, meditação, etc, somada a sistemas de outros países como Japão e Coreia.

guerra constante. Para curar uma doença, aquele mal necessariamente para em outro lugar. E este outro indivíduo pode retornar para se vingar... Paixão, vingança, ciúme e outras emoções são as motivadoras da dinâmica de cura xamânica. Não há a noção de que se pode dissolver a dualidade no nível não dual.

Vale lembrar que a Medicina Oriental praticada hoje no ocidente ou nos centros urbanos, ensinada em grandes universidades, tem por característica o saber dual intelectualizado. O modelo de educação universal estandardizado, e o sistema de atendimento em massas principalmente estabelecido após a revolução chinesa modifica os modos tradicionais de ensino e prática. Principalmente a relação mestre-discípulo, dando maior peso à tradição oral tácita, que estabelecia vínculo com uma linhagem e a inclusão do modo de vida do praticante (meditação, dieta saudável, valores éticos, etc) são cada vez menos frequentes. Este treinamento se dava por tempo indeterminado, e o praticante apenas se graduaria não apenas quando fosse capaz de memorizar e reproduzir os tratamentos, mas quando o mestre julgasse que o aluno *se tornou* aquele saber.

Temos que diferenciar os praticantes da Medicina Oriental que são de fato iluminados, e atingiram através da prática de tecnologias tântricas o estado não-dual, incluindo aqueles grandes sábios antigos que cognizaram, ou *revelaram* estes sistemas de cura, daqueles praticantes que apenas são capazes de reproduzir a técnica, sem a realização da não-dualidade que inspira estes saberes. Os antigos sábios que sistematizaram esta medicina realizaram o grande desafio de descrever o que não pode ser descrito. Assim esses sistemas médicos apresentam resultados *milagrosos*, por acessar diretamente os níveis informacionais não-duais que embasam nossas emoções, e corpos, recalibrando-os a partir da não-dualidade para a manifestação dual saudável.

As tecnologias não-duais incluem tecnologia xamânica, como exorcismo e manipulação de forças da natureza, mas incluem também objetivação lógica, e tradição escrita. Como foi descrito na introdução, filosofia indiana *darśana* deve ser não apenas entendida e expressa racionalmente, mas realizada na prática por um yogi, a exemplo dos grandes filósofos e yogis indianos Utpaladeva e Abhinavagupta. Da mesma forma que os filósofos indianos, os Vaidyas, médicos ayurvédicos tradicionais indianos, devem ter alto nível de realização humana, e não apenas serem reprodutores de informação memorizada. Se trata na capacidade de extensão da dualidade, ultrapassando o nível sujeito-objeto para exercer a medicina.

Na última linha da tabela acima vemos o termo *universal* para ambos o conhecimento moderno como o tradicional. Novamente, trata-se do uso do mesmo termo para compreensões distintas. A universalidade do conhecimento tradicional se refere ao reconhecimento, apesar das características únicas de cada indivíduo, de uma qualidade comum à todos os seres. O universalismo científico considera que todos os indivíduos são iguais, e muitas vezes falha por ser ignorante das peculiaridades de cada objeto e as idiosincrasias de cada contexto. Assim importamos leis e políticas ambientais de outros biomas, e aplicamos sistemas de educação e saúde para diferentes culturas e comunidades, e muitas vezes enfrentamos o fracasso.

A palavra ‘do’, em japonês, cujo mesmo ideograma é o mesmo para ‘tao’, em chinês,³¹ significa literalmente *estrada*, ou *caminho*. A noção de *Tao*, como foi apresentada anteriormente, consiste naquela essência primordial, que não pode ser nomeada ou concebida intelectualmente, da qual as forças opostas e complementares yin e yang se manifestam e se mantêm em movimento dinâmico e puro dinamismo, mantendo a variedade e o constante movimento das infinitas coisas manifestas³². A palavra ‘do’, do japonês, acompanha o nome de diversas técnicas tradicionais, como as artes marciais Aiki-do, Ju-do, Ken-do, a caligrafia tradicional sho-do, e a cerimônia do chá cha-do. Há a noção de que são, além de técnicas, caminhos de vida, que podem levar o praticante à realização do estado de dissolução da dualidade sujeito objeto, do estado de união e não-dualidade, e da essência primordial que representa o *tao*. Podem assim ser o saber. Em sânscrito, o termo *nāḍī*³³ significa canal, tubo,



³¹

³² A diversidade da manifestação é comumente encontrada na literatura Taoísta como *dez mil coisas*, como no verso 42 do texto clássico Tao Te Ching:

“Tao gives birth to one,
One gives birth to two,
Two gives birth to three,
Three gives birth to *ten thousand* beings.
Ten thousand beings carry yin on their backs and embrace yang in their front,
Blending these two vital breaths to attain harmony.”

³³

Do *Concise Dictionary of Indian Philosophy* (GRIMES, 1996:198)

Nāḍī – nerve; vessel; ducts for vital air (prāṇa); conduit; channel; vein; artery

1. The 72,000 channels of vital force in the body.
2. It is said that there are three and one half *crores* of subtle nerves in the human body. They are subtle channels of energy of which the three principal ones are *iḍā*, *pīṅgalā*, and *suṣumanā*. Others include *ālambusā nāḍī* which are the tubular organs of the subtle body through which energy flows. They are said to connect the mouth and the anus; *brahma nāḍī* (another name for the *suṣumanā nāḍī* – see listed separately), *citrā nāḍī* or the nerves emanating from the heart, through which the creative energy of *Kuṇḍalinī* passes to reach the *sahasrāra*; *gāndhārī nāḍī*, located behind the *iḍā nāḍī*,

duto, via. Na língua Tâmil Nadu, significa ‘estar a procura de’ algo. Diferente da definição do dicionário, pode se compreender que cada indivíduo possui um *nādi* inato. Este seria um caminho de vida, aquela atividade que permitirá ao indivíduo se expressar virtuosamente, de forma que contribui para a sociedade com o prazer do seu ofício. Desta forma, não apenas os praticantes das artes japonesas, mas qualquer indivíduo humano nasce com um caminho único a ser trilhado, e pode encontrar nele a verdadeira felicidade, contentamento e harmonia.

No trecho abaixo, extraído do prefácio do livro “A General Theory of Love”, os autores fazem um belo reconhecimento da afetividade, da emoção e do amor como integrantes de um pacote ‘mente-coração’, e de sua importância predominante na vida humana. Atentam para o perigo do domínio do intelecto sobre a emoção, e afirmam que o ‘coração’ é soberano e fonte maior de sabedoria que o intelecto apenas. Este livro é um convite ideológico para que se façam as pazes entre coração e mente, emoção e razão, cientistas e filósofos, tradição e ciência.

“The past decade has seen an explosion of scientific discoveries about the brain, the leading edge of a revolution that promises to change the way we think about ourselves, our relationships, our children, and our society. Science can at last turn its penetrating gaze on humanity’s oldest questions. Its revelations stand poised to shatter more than a few modern assumptions about the inner workings of love.

Traditional versions of the mind hold that Passion is a troublesome remnant from humanity’s savage past, and the intellectual subjugation of emotion is civilization’s triumph. Logical but dubious derivations follow: emotional maturity is synonymous with emotional restraint. Schools can teach children missing emotional skills just as they impart the facts of geometry or history. To feel better, outthink your stubborn and recalcitrant heart. So says convention.

In this book, we demonstrate that where intellect and emotions clash, the heart has the greater wisdom. In a pleasing turn-about, science – Reason’s right hand – is proving this so. The brain’s ancient emotional architecture is not a bothersome animal encumbrance. Instead, it is nothing less than the key to our lives. We live immersed in unseen forces and silent messages that shape our destinies. As individuals and as a culture, our chance for happiness depends on our ability to decipher a hidden world that revolves – invisibly, improbably, inexorably – around love.

From birth to death, love is not just the focus of human experience but also the life force of the mind, determining our moods, stabilizing our bodily rhythms, and changing the structure of our brains. The body’s physiology ensures that relationships determine and fix our identities. Love makes us who we are, and who we can become. In these pages, we explain how and why this is so.

During the long centuries when science slumbered, humanity relied on the arts to chronicle the heart’s mysterious ways. That accumulated wisdom is not to be disdained. (...) The thoughts of researchers and empiricists join those of poets, philosophers, and kings.”

(LEWIS *et al*, 2001; p. vii-viii)

terminating near the right eye, regulating the function of eye sight; *kausiki nādi*, terminating near the big toes; *kūrma nādi*, whose function is to stabilize the body and the mind; and *samkhinī nādi*, which terminates at the genital organs and carries the essence of food.

Os professores de psiquiatria da Universidade da Califórnia nos trazem bons argumentos ao longo desse livro, mas não é preciso muita ciência para afirmar que o amor é central à vida humana. A vida moderna nos apresenta uma maneira objetificada e racional de nos colocar no mundo, e ficamos assim, cada vez mais distantes do amor.

“Fathers and teachers”, wrote Dostoyewsky, “I ponder the question, ‘What is Hell?’ I maintain it is the suffering of being unable to love.” Too many of our citizens spend their lives in that purgatory, searching vainly for a redemption that eludes them. What don’t they know? What doesn’t our culture teach them?

(...)

Americans have grown used to the efficiencies of modern life: microwave ovens, laser price scanners, number-crunching computers, high-speed Internet access. Why should relationships be different? Shouldn’t we be able to compress them into less time than they took in the old days, ten or a hundred or a thousand years ago?

(...)

Some couples cannot love because the two simply don’t spend enough time in each other’s presence to allow it. Advances in communication technology foster a false fantasy of togetherness by transmitting the impression of contact – phone calls, faxes, e-mail – without its substance.” (LEWIS *at all*, 2001)

Onde aprendemos a amar? Onde se encontra um curso sobre o amor? Se o amor é uma questão central à vida, onde estão as pesquisas e políticas públicas voltadas para o tema? Colocar a emocionalidade límbica em oposição à racionalidade neocortexiana, ou analisar as bandas direita e esquerda do cérebro tampouco nos aproxima do amor. Como a educação e a saúde incluem o amor? Como vamos incluir o amor nos saberes modernos, objetificados por definição?

Para além da transcendência racionalista, ou da imanência materialista, a não-dualidade é, para sairmos da nomenclatura técnico-filosófica é simplesmente amor. E como o ‘*Tao* que não pode ser nomeado’, não pode ser pensado, dito, escrito, mensurado, analisado. Aqueles *caminhos* orientais seriam assim capazes de conduzir o praticante ao estado de harmonia da dualidade entre as forças opostas yin e yang. A realização do caminho, ou do *tao*, seria então a realização de um estado de equanimidade, e de amor estável, não preferencial e não condicional. Assim como nas práticas tântricas, em todas as tradições japonesas descritas acima o pensamento intelectual discursivo consiste num obstáculo para esta realização. O estado de presença no corpo, na respiração, nos sentidos, no ato, no ambiente, conduz o praticante à dissolução da dualidade sujeito-objeto e a realização da unidade, do homem integral, da intimidade e do envolvimento máximos, como o do eterno abraço de amor extático de Śakti e Śiva (ANEXO IV). A Sabedoria Natural não-dualista é a sabedoria do Amor.

6. HISTÓRIA DA MORTE DA NATUREZA, DO DESENCANTAMENTO DO MUNDO E DA SOBERANIA DA RAZÃO

“Duvido seriamente de que cheguemos um dia a compreender adequadamente a condição humana se continuarmos olhando alguns séculos para trás, em vez de olhar alguns milhões de anos para trás.”

Franz de Waal em “A Era da Empatia”

“O Sentimento dum Ocidental

Se eu não morresse, nunca! E eternamente buscasse e conseguisse a perfeição das cousas!”

Alberto Caeiro

Não há dúvidas de que a história é uma forma de organização mental humana para registrar os fatos, e de que existem diversas formas do ser humano entender e pensar o mundo. Em sonhos e mitos é comum a simultaneidade de lugares e tempos. Essa sobreposição paradoxal de realidades é obrigada a ser reorganizada quando vamos nos expressar em linguagem formal. Quando contamos um sonho, temos dificuldade de organizar as contradições, temos que conferir alguma historicidade a ele, alguma lógica, organizá-los em termos de espaço e tempo para que se torne minimamente compreensível para o ouvinte, ou mesmo para a o próprio entendimento racional. Ao atribuímos espaço e tempo aos fatos, assumimos a lógica dialética.

Este é o recorte com que trabalhamos do ponto de vista histórico: a dimensão da mente humana em que atribuímos espaço e tempo aos fatos, pensando a partir da lógica da não contradição, sendo o paradoxo inconveniente para organizar cronologicamente os ‘fatos’.

No segundo capítulos discutimos com Hoefle e Weber o processo de desencantamento do mundo, e seus impactos sócio-ambientais. Vamos aqui resgatar um pouco mais desta história, olhando mesmo para o fazer histórico como uma forma de desencantar o mundo, de impor uma linearidade sobre o caos, uma eternidade sobre a morte, o pensar sobre o ser/fazer, a objetividade sobre a *mesmidade*, de transcender os limites materiais da natureza. Este é o velho hábito que o paradigma científico aperfeiçoou e perpetua.

“Na epopéia do ser humano para salvar sua falta em ser através do conhecimento, ele tem procurado satisfazer seu inacabamento com uma idéia absoluta, com um razão ordenadora, com uma certeza e uma autoconsciência de seu lugar no mundo. Nesta busca de compreensão, de ordenamento, de dominação e controle, tem coisificado o mundo, desestruturando a natureza e acelerado o desequilíbrio ecológico; ao submeter a natureza às leis de suas certezas e seu controle, abriu as portas do caos e da incerteza.”

(LEFF, 2007:197)

Neste capítulo discutiremos a agricultura, a urbanização, e o trio moderno capitalismo, Estado e Ciência como elementos-chave da história da humanidade, instituindo mudanças drásticas no meio-ambiente, no que é ser humano, e nos saberes. Estes elementos surgiram historicamente nesta ordem, mas é claro que, somados aos modos de vida tribais, todos coexistem mesmo hoje e surgiram historicamente em momentos diferenciados em locais diferenciados.

“A velha idade da pedra, pelo menos no sentido econômico dado à expressão no capítulo anterior, dura até hoje na Austrália central e na América ártica. A revolução neolítica deu início à nova idade da pedra no Egito e na Mesopotâmia há aproximadamente sete mil anos.”

(CHILDE,1978:58)

Os grupos humanos nômades e caçadores-coletores são apresentados por Hoefle (2009 [1], [2], [3]) como aqueles que possuem relação de igualdade com a natureza. A agricultura (em menor grau a agricultura itinerante sazonal ou de rotação de culturas, e principalmente a partir da agricultura irrigada sedentária de grande porte) inaugura com Revolução Neolítica (Gordon Childe) uma visão de mundo instrumental, como uma tentativa de controlar os processos naturais para utilizar a natureza como meio para obter sustento humano. Pela *primeira vez* se objetifica a natureza e se quebra o ciclo de intimidade viciosa e envolvimento emocional descrito por Elias (p.47-48), inaugurando nosso processo de alienação em relação à natureza. O ser humano se transforma de ‘parasita a sócio-ativo da natureza’.

O surgimento das cidades é intimamente relacionado com a produção agrícola. A revolução agrícola do Neolítico abre portas à urbanização, e, da mesma forma, a Revolução Agrícola do final do feudalismo abre portas para a Revolução Industrial. Nessa dinâmica, o urbano e o rural dialogam estabelecendo diferentes relações ao longo da história. O campo teve períodos de independência em relação à cidade, mas a cidade depende sempre da produção rural.

A criação da agricultura e a domesticação de animais permitem que o homem produza seu sustento, e não precise mais buscá-lo, deixando de ser nômade tornando-se sedentário. Ao longo da história, a evolução técnica permite que o homem adapte e molde cada vez mais a natureza de acordo com suas necessidades e interesses. Técnicas de agricultura permitem a produção de excedentes, que permitem o aumento da população, que necessitam de cada vez mais alimento. Com o aumento da produtividade e da população, com a evolução da técnica,

as relações sociais e ambientais tornam-se mais complexas, e torna-se necessária uma prática de administração, de gestão desse sistema cada vez mais complexo.

A prática da agricultura por irrigação no semi-árido do Oriente Médio, por exemplo, modifica completamente o ambiente, permite alto grau de produtividade para uma grande população, e torna-se necessário um representante que respondesse pelo interesse coletivo, que administrasse tributos que seriam reinvestidos nos campos de interesse comum. Os centros cerimoniais eram pontos de convergência dos excedentes de produção, de tributos, onde se atribuiu a idéia de centro administrativo, de onde viriam as regras e ordens que estabeleceriam as práticas que fossem de bem comum. Essa centralidade de poder de comando e de convergência de riquezas se intensifica cada vez mais, e a cidade é o espaço que reproduz essas características. Surge assim o Estado, e a cidade é o lugar que sedia o poder e a centralidade representados por ele. A cidade surge e se reproduz ao longo da história baseada na existência de desigualdade social. SINGER (1988), em “À Guisa de Introdução: urbanização e Classes Sociais” diz ser a divisão social do trabalho entre campo e cidade o exemplo primeiro do processo de aumento da complexidade das relações sociais. E ainda:

A produção do excedente alimentar é condição necessária mas não suficiente para o surgimento da cidade. Foi necessária a criação de instituições sociais, que asseguram uma relação em que a cidade na situação dominante capte o mais produto do campo explorado.

A capacidade intelectual de gestão das atividades passa a ter valor, quando antes, apenas a produção material (agricultura, artesanato) de fato tinha algum valor. Surge assim uma diferenciação social, onde uma classe trabalhadora sustenta uma classe administradora. Surgem nesse contexto profissionais como o engenheiro, o arquiteto, os intelectuais, os burocratas, os administradores, os políticos. Essa divisão social do trabalho se materializa espacialmente na divisão territorial do trabalho, onde a diferenciação primeira é a do campo em relação à cidade. O espaço é produzido e reproduzido pelo trabalho do homem. No campo, o homem se ocupa da produção agrícola. Na cidade, o homem edifica, constrói ruas, monumentos, anfiteatros, sedes de poder, templos, aqueodutos, academias, mercados, etc. Grandes monumentos como as pirâmides do Egito ou os Jardins Suspensos da Babilônia foram construídos por escravos. São construções imponentes, que exalam poder, podem ser vistas de longe, e em forma de símbolo material perpetuam a relação de superioridade que determinou sua construção.

Dentro dessa lógica surgem os grandes impérios da Antiguidade. Esse surgimento só é possível quando existem condições sociais, materiais e tecnológicas. Surgem também nesse contexto a criação de leis e regras de comportamento coletivo, teorias em relação à ordem, os primeiros concursos públicos.

A Revolução Neolítica ocorreu primeiramente no Oriente Médio e na Ásia em torno de dez mil anos atrás. A domesticação de cereais e tubérculos (raízes como a mandioca e tipos de batata doce) primeiramente, e posteriormente de animais possibilita que os grupos humanos deixem de ser nômades, e se tornem sedentários.

“Durante todas as prolongadas épocas glaciárias, o homem não realizara nenhuma modificação fundamental em sua atitude para com a natureza exterior. Limitara-se a colher o que lhe era possível conseguir... no último vigésimo de sua história, o homem começou a controlar a natureza, ou pelo menos conseguiu controlá-la cooperando com ela.

(...)

A primeira revolução que transformou a economia humana deu ao homem o controle sobre o abastecimento de sua alimentação. O homem começou a plantar, cultivar e aperfeiçoar, pela seleção, as ervas, raízes e árvores comestíveis. E conseguiu domesticar e colocar sob sua dependência certas espécies de animais, em troca do alimento, da proteção e da previsão que podia oferecer.”

(CHILDE, 1978:77)

Robert Harrison (1992) em “Florestas” discute o conto do rei sumério Gilgamesh. Este conto explora o psiquismo essencialmente dualista e transcendental que floresce a partir da civilização. Este conto inaugura a civilização com o peso simbólico de ao mesmo tempo matar ao tempo, à morte, ao absurdo, ao caos, a floresta, os deuses e espíritos. A partir do olhar da cidade, Gilgamesh enxerga a floresta como uma ameaça. Assim como a correlação individual – ambiental feita por Lévi-strauss, a natureza densa da floresta representa ao mesmo tempo a natureza humana da morte. Ao matar o espírito da floresta, Gilgamesh espera superar a natureza, e ter seu nome e glória eternizados. Para cortar a cabeça do demônio da floresta Huwawa, Gilgamesh precisa desafiar a proteção do deus sol Utu, afinal, tanto o demônio quanto a floresta são entidades sagradas. Para Harrison, quando Gilgamesh corta a cabeça de Huwawa, isto representa o desmatamento da Montanha de Cedro, que representaria, por sua vez, a quintessência daquilo que está além da cidade.

“Since historians refuse to speak of “civilization” prior to the invention of writing, but at most speak of “culture”, Gilgamesh remains the first civic hero to be commemorated in a literary work; but beyond this he is “first” also as an enduring archetype – a sort of grand summary of the spiritual afflictions that arise from the inner, alienated core of civilization. The Sumerian hero’s stern individualism; his obsession with death; his tragic and futile quest for personal

immortality; his childlike rage against the absurd: **his monumental will to power** – this **profound psychology of finitude** which pervades the epic cycle, combines with its venerable antiquity, give Gilgamesh the dignity of a truly primary document.”

(...)

“**Walls, no less than writing, define civilization.** They are monuments of **resistance against time**, like writing itself, and Gilgamesh is remembered by them. Walls protect, divide, distinguish; above all, they *abstract*. The basic activities that sustains life – agriculture and stock, breeding, for instance – take place beyond the walls. Within the walls one is within an emporium; one is within the jurisdiction of a bureaucracy; one is within the abstract identity of race, city, and institutionalized religion; in short, one is within the lonely enclosure of history. Gilgamesh is the builder of such walls that divide history from prehistory, culture from nature, sky from earth, life from death, memory from oblivion.”

(...)

“He has peered **over the wall of history** and seen the **remorseless transcendence of nature**. With despair in his heart he has looked at the outlying **earth**: dumb, inert, insurmountable, revolving her **relentless cycles, turning kings into cadavers**, waiting impassively to draw all thing into her oblivion. **Is this not intolerable for someone who is a builder of walls, someone who is devoted to the memorial transcendence of history?**”

(...)

“Within his walls Gilgamesh finds himself exposed to insidious reminders of the fatality of personal death – the linear finality of human existence.”

(...)

“The cutting off of Huwawa’s head **represents, in its poetic image, the cutting down of the cedar forests.** (...) If Gilgamesh resolves to **kill the forest demon**, or to **deforest the Cedar Mountain**, it is because **forests represent the quintessence of what lies beyond the walls of the city**, namely **the earth in its enduring transcendence. Forests embody another, more ancient law than the law of civilization.**”

(...)

“Gilgamesh **journeys toward the forest as toward the veritable frontier of civilization.** The forest is the counterpart of his city. He imagines perhaps that **he could transcend the walls that enclose him through an act of massive deforestation.**”

(HARRISON, 1992)

O ato de desafiar as regras do deus sol Utu e matar o demônio da floresta Huwawa representa, além da proposição de Harrison, o desencantamento da visão do mundo. O desencantamento transforma uma ética de convívio e respeito para uma ética de separação, domínio e poder. O assassinato de Huwawa é o despertar de uma nova ética, que proporcionou a transformação do ‘crescente fértil’ mesopotâmio no deserto do Iraque.

A partir do mesmo contexto podemos observar o mesmo processo objetificação da natureza no livro Gênesis, da Bíblia.

“Os modelos inspiradores do relato de *Gn* 1-11 encontram-se na cultura mesopotâmica. As cosmogonias orientais, especialmente na cultura da Mesopotâmia e Egito, serviram de veículo literário para sua reflexão e resistência. A semelhança da narrativa bíblica com a Epopéia de Atrahasis é evidente, especialmente o paralelismo com *Gn* 2-9. Daí que, pela influência da literatura mitológica da Mesopotâmia, o escrito bíblico foi caracterizado, do ponto de vista do gênero, pela exegese judaico-cristã, de ‘relato mítico da criação’.”

“As narrativas do Gênesis foram influenciadas pelas cosmogonias mesopotâmicas: a epopéia de Gilgamesh, rei sumério da cidade de Uruk, contém a mais antiga referência do dilúvio Enuma Elish, o mito babilônico da criação; a Epopéia de Atrahasis, poema épico da mitologia suméria, sobre a criação e o dilúvio universal. Uma análise dos elementos vinculantes com o ambiente histórico e cultural do Oriente Antigo encontra-se em LOSS, N.M., História das Origens, Gn 1-11. In: FRABRIS R. (Org.). *Problemas e Perspectivas das Ciências Bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993, p.133-151.”

(MINCATO, 2009)

A polêmica passagem de Gênesis 1,28, em que Deus diz *subjugai a terra*, pode ser compreendida através do contexto acima. Nos versículos abaixo se pode observar a fala de um Deus criador, essencialmente objetificador, que cria do além um mundo ao qual não encosta, não tem intimidade, e cria o homem já agricultor, já separado da natureza.

“A. R. Hall, no seu estudo sobre a revolução científica (entre 1500 e 1800), destaca que foi precisamente essa visão de mundo que desbancou progressivamente a autoridade da ciência helenística. A concepção cristã de que o mundo era apenas um artefato material de Deus, diz Hall, permitiu investigações cada vez mais ‘objetivas’ deste artefato, como se o Criador tivesse virado as costas e deixado o mundo para trás. Essa concepção inevitavelmente entrou em conflito com a sabedoria herdada dos antigos. Assim, com o passar dos anos essa sabedoria passou a ser respeitada apenas nominalmente e acabou descartada.” (TURNER, 1937:166)

Tanto o conto de Gilgamesh quando o livro do Gênesis apresentam visão de mundo antropocêntrica, em que a natureza possui apenas valor instrumental. Assim se perde o belo, o encanto, o nível sagrado de todas as coisas, e a sabedoria tradicional é esquecida, lembrada como mito morto ou folclore ilustrativo de um povo infantil esquecido no passado. O Deus materialista desencantado ordena que os seres humanos se procriem, para a manutenção da espécie, que plantem e dominem o mundo, para a manutenção da espécie apenas.

26. Então Deus disse: «Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele domine os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra».

27. Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus Ele o criou; e criou-os homem e mulher.

28. Deus abençoou-os e disse-lhes: «Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei e submetei a terra; dominai os peixes do mar, as aves do céu e todos os seres vivos que rastejam sobre a terra».

29. E Deus disse: «Vede! Entrego-vos todas as ervas que produzem semente e estão sobre toda a Terra, e todas as árvores em que há frutos que dão semente: tudo isso será alimento para vós.

30. E a todas as feras, a todas as aves do céu e a todos os seres que rastejam sobre a terra e nos quais há respiração de vida, dou a relva como alimento». E assim se fez.

(Gênesis)

Frederick Turner nos ajuda a compreender a visão de mundo desencantada e a orientação transcendental do cristianismo:

“O cristianismo, como vimos, tinha uma orientação peculiar em relação ao mundo, uma orientação que enfatizava a capacidade de reflexão racional como traço que faz dos cristãos senhores de toda a criação mundana. Na era das explorações marítimas, os cristãos de todas as nacionalidades e seitas compartilhavam a concepção de que a terra era uma *coisa* criada divinamente para o usufruto, a edificação e o lucro do homem. Embora a manifestação mais recente dessa perspectiva pareça ser Santo Agostinho, que não via qualquer valor intrínseco no mundo, em última instância a sua autoridade vinha do texto do Velho Testamento, conforme interpretado pelos exegetas cristãos. Este registro indelével é o de um novo monoteísmo que rejeitava a adoração do mundo natural e cultuava um deus tão estranho a esse mundo que seu nome sequer podia ser escrito. Esta é a origem de uma história sagrada superposta à história natural.

Max Weber é um dos estudiosos do Ocidente que atribui a eliminação gradual e inexorável dos elementos mágicos à influência do Velho Testamento. Ele vê conseqüências enormes na perspectiva cristã que considera o mundo como um campo aberto para a atividade humana, favorecida por um deus infinitamente removido deste mundo. Assim, a inteligência humana e a sua criatividade incessante tinham uma liberdade quase completa, limitada apenas pela restrição cada vez mais relativizada de evitar contratempos desnecessários para os demais cristãos. Um mundo tão dessacralizado, vazio de espíritos, com deuses e recantos e pedras sagrados reduzidos à insignificância ou então banidos para os limites do inferno – um mundo assim não podia resistir àquelas intensivas investigações sobre a natureza que em última instância resultaram na celebrada capacidade expansionista do Ocidente.”

(TURNER, 1937:166)

Keith Thomas em *O Homem e o Mundo Natural* faz um extensivo estudo sobre a atitude dos humanos (europeus) em relação às plantas e animais de 1500 a 1800. As mais variadas posturas políticas, costumes populares, moda, políticas de saúde apresentam diversos discursos e posturas, mas, de um modo geral, predomina a objetificação da natureza, ora como maléfica, ora como benéfica, mas sempre a serviço da humanidade.

“Na Inglaterra dos períodos Tudor e Stuart, a visão tradicional era que o mundo fora criado para o bem do homem e as outras espécies deviam se subordinar a seus desejos e necessidades. Tal pressuposto fundamenta as ações dessa ampla maioria de homens que nunca pararam um instante para refletir sobre a questão. Entretanto, os teólogos e intelectuais que sentissem a necessidade de justificá-lo podiam apelar prontamente para os filósofos clássicos e a Bíblia. A natureza não fez nada em vão, disse Aristóteles, e tudo teve um propósito. As plantas foram criadas para o bem dos animais e esses para o bem dos homens. Os animais domésticos existiam para labutar, os selvagens para serem caçados. Os estóicos tinham ensinado a mesma coisa: a natureza existia unicamente para servir os interesses humanos.

Foi com esse espírito que os comentadores Tudor interpretaram o realto bíblico da criação. Se bem que os especialistas modernos localizassem relatos conflitantes incorporados na narrativa do *Gênesis*, os teólogos do início do período moderno, de modo geral, não viam dificuldades para chegar a uma síntese razoavelmente aceita. O Jardim do Édem, afirmavam, era um paraíso preparado para o homem, no qual Deus conferiu a Adão o domínio sobre todas as coisas vivas (*Gênesis*, I, 28). No

princípio, o homem e bestas conviveram pacificamente. Os homens provavelmente não eram carnívoros e os animais eram mansos. Mas com o pecado e a Queda a relação se modificou. Ao rebelar-se contra Deus, o homem perdeu o direito de exercer um domínio fácil e incontestado sobre as outras espécies. A terra degenerou. Espinhos e cardos nasceram onde antes existiam apenas frutos e flores (*Gênesis*, III, 18). O solo fez-se pedregoso e árido, tornando necessário um trabalho árduo para o seu cultivo. Apareceram pulgas, mosquitos, e outras pestes odiosas. Vários animais livraram-se da canga, passando a ser ferozes, guerreando uns com os outros e atacando o homem. Até mesmo os animais domésticos deviam agora ser forçados à submissão.

Então, após o Dilúvio, Deus renovou a autoridade do homem sobre a criação animal: Temam e tremam em vossa presença todos os animais da terra, todas as aves do céu, e tudo o que tem vida e movimento na terra. Em vossas mãos pus todos os peixes do mar. Sustentai-vos de tudo o que tem vida e movimento (*Gênesis*, IX, 23).

(...) Nesta lei do Antigo Testamento o domínio do homem sobre a natureza se fundou.

(...)

O predomínio do homem tinha, portanto, lugar central no plano divino. O homem era o fim de todas as obras de Deus, declarou Jeremiah Burroughes, em 1657; ‘Ele fez os outros para o homem e o homem para si próprio’. ‘Todas as coisas’, concordava Richard Bentley em 1692, foram criadas ‘principalmente para o benefício e oração do homem’. ‘Se procurarmos as causas finais, o homem pode ser visto como o centro do mundo’, ponderava Francis Bacon, ‘de tal forma que se o homem fosse retirado do mundo todo o resto pareceria extraviado, sem objetivo ou propósito’. Alguns clérigos pensavam que após o Juízo Final o mundo seria aniquilado; ele tinha sido feito somente para acomodar a humanidade, sendo este o seu único uso.”

(THOMAS, 2010:21-23)

Assim, as missões religiosas e o mercantilismo faminto de gananciosos reis se unem às tecnologias de navegação para colocar em prática esta visão de mundo. A chegada dos europeus em todos os continentes do globo é acompanhada de devastação da natureza³⁴, vista como recurso com valor instrumental, explorada para a obtenção de matéria prima, de escravidão, do uso dos povos e saberes nativos à medida que lhes servia, e de posse das novas terras encontradas. Realmente, literalmente, o mundo é visto como um objeto a ser dominado para o ganho humano. Se Deus cria ao humano agricultor, aqueles nativos caçadores-coletores, nus, eram facilmente reconhecidos como animais. Warren Dean reconta a chegada dos portugueses no Brasil a partir dos registros de Pero Vaz de Caminha:

“(...) Os marinheiros se contiveram de molestar as mulheres, embora sua nudez fulgurante lhes provocasse consternação. “Olhavam de perto” e com admiração os

³⁴ No livro *A Ferro e Fogo, a História e a devastação da Mata Atlântica brasileira*, Warren Dean (1996) descreve detalhadamente a história da interação humana com a Mata Atlântica brasileira, e especificamente no terceiro capítulo, *A segunda leva de invasores humanos*, a impressionante devastação que sofre a mata nos cem primeiros anos desde a chegada dos portugueses aqui. Eis a abertura do capítulo:

“Um dos primeiros atos dos marinheiros portugueses que, a 22 de abril de 1500, alcançaram a costa sobrecarregada de floresta do continente sul-americano nos 17 graus de latitude sul, foi derrubar um árvore. Do tronco desse sacrifício ao machado de aço, confeccionaram uma cruz rústica – para eles, o símbolo da salvação da humanidade. (...)”

genitais depilados das mulheres, que não mostravam qualquer vergonha diante disso. Caminha, evidentemente registrando o encontro quase momento a momento, foi conquistado pelo seu encanto – os habitantes estão em estado de inocência, não possuem vergonha, vícios, falsos ídolos. Afora o cultivo de umas poucas raízes, que lhes exige pouco trabalho, vivem dos frutos da floresta e do peixe dos rios. No entanto, como é funesta a conclusão imediata tirada por Caminha: por isto, será fácil sua conversão ao cristianismo – ao rebaixamento, ao sofrimento, à iniquidade e à inevitabilidade do trabalho.”

(DEAN, 1996:61-62)

Com resultados parecidos com os da conquista do novo mundo e da caça às bruxas empreendidos pelo cristianismo, a invasão islâmica na Índia também impõe o princípio transcendental à complexidade majoritariamente imanente dos modos de vida da Índia.

“Medieval Indian religious groups faced a serious crisis as invading Muslim armies sacked temples and defaced sacred images. The Muslim onslaught was most severe in the North of India and it occasioned a variety of responses from the Hindu³⁵ and Jain communities whose sacred sites were threatened. Local histories of the medieval period are often curiously and ominously silent about Muslim invasions and their undoubtedly catastrophic consequences for local religious places. Indeed to reach much of the religious literature of the period gives the false impression that those writing the texts were unaffected by the changing political and religious climate. There are sources, however, that directly raise the question of how the powerful gods of Hinduism and the wonder-working Tīrtaṃkaras of Jainism could indeed have been destroyed by the Muslim armies, their images broken and battered, their temples razed to the ground.

(GRANOFF, 1991)

De acordo com o artigo de Richard Eaton, vinte e quatro templos Hindus foram dessacralizados por regentes islâmicos no período do Sultanato de Delhi, de 1192 a 1394; trinta no período de 1394 a 1599; e vinte e quatro no período de 1600 a 1760.

“In 1350, for example, the poet-chronicler `Isami gave the following kadvice to his Royal patron, `Ala al-Din Hasan Bahman Shah, the founder of the Bahmani kingdom in the Deccan:

‘If you and I, O man of intellect, have a holding in this country and are in a position to replace the idol-houses by mosques and sometimes forcibly to break the Brahminic thread and enslave woman and children – all this is due to the glory of Mahmud [of Ghazni].... The achievements that you make today will also become a story tomorrow’.”

(EATON, 2001:76)

³⁵ Sobre o termo ‘hinduísmo’: “(...) there is no such a thing as “Hinduism.” That is, until recently. (...) When European culture began interacting with India in a sustained manner, starting in the 16th century, it encountered a bewilderingly complex culture of dozens of languages and religious and cultural traditions. Overwhelmed by this complexity, Europeans simply referred to all non-Muslim Indian people as *Hindoos* (derived from the Persian term for ‘people east of the Indus River’) and, a little later, started grouping all their various religious practices under the name Hinduism. (...)

The term Hinduism is inappropriate for another important reason; it was not used by Indian people themselves until the colonial period.” (WALLIS, 2012:37)

“After the dissolution of the institutional base for Śaiva Tantra with the coming of Islam, it was the Kaula-influenced lineages, with their grass-roots non-institutionalized structure, that survived best.”

(WALLIS, 2012:308)

“The teachings of Abhinava’s lineage continued to be transmitted for centuries in two primary locations: in their native Kashmīr (where the lineages preserving these teachings became increasingly diminished after Muslim conquest in 1300), and in the far south of the subcontinent, another place that was a spiritual heartland for many centuries.”

(WALLIS, 2012:304)

“Finally we may consider the case of Kashmīr. There, though the tradition contracted considerably under Muslim rule, a body of teachings continued to be transmitted concerning the attainment of liberation through three primary means: ritual, meditation and mystical knowledge (karma, yoga, jñāna).”

(WALLIS, 2012:318)

“The temple complex increased its social significance through its various ancillary institutions, which often included welfare facilities such as an Āyurvedic medical clinic, a maternity ward, and a food dispensary. (...) These [Śaiva Tantrik sites of Mattamayūra and Golagī] were major centers of learning, literary production, debate, and practice, housing large numbers of scholar-practitioners, comparable to the Buddhist university at Nālandā. (These institutions were generally managed by authorities of the right-current Siddhānta, which was more institutionalized than the left-current. More about these distinctions later.) Unfortunately, like Nālandā, they were destroyed in the Muslim invasions.”

(WALLIS, 2012:196)

“(…) Observamos ao longo do capítulo que, no século XVII e nos seguintes, um gradual afastamento entre magia e ciência estava em ressonância com um *zeitgeist* separatista, que envolve os saberes e suas práticas. Separam-se, supostamente, linguagem e mundo, corpo e mente, sujeito e objeto e, sobretudo, natureza e cultura – para ficar entre exemplos mais relevantes. Urge agora pensarmos conceituações em que esses saberes não são separados, nem entre eles, nem do mundo.”

(JOB, 2013:44)

Vimos com Gilgamesh e com o cristianismo do Deus objetificador a morte da união e da humilde entrega ao destino, ao caos, à natureza. A civilização, o cristianismo, a ciência, evoluindo cada vez mais na tendência transcendental, dual, isolam de vez o ser humano, e assassinam de vez a natureza. Não apenas Gilgamesh mata o tempo, a morte, o absurdo, o caos, a floresta, os deuses e espíritos, a natureza, mas o feminino enquanto princípio e também as mulheres são assassinadas na impressionante empreitada misógina da inquisição católica.

“Resta ainda explicitar uma consequência social do advento da ciência moderna: a ciência, em conjunto com a lógica clássica, o sujeito liberal e a lógica transcendental, recalçou o ‘feminino’, ou o inconsciente, a lógica da diferença (do outro, da alteridade). O resultado disso, entre outros, é a caça às bruxas na Inquisição. A ‘modernidade’, por definição é misógina.” (JOB, 2013:41).

Carolyn Merchant, teórica do Ecofeminismo, faz uma excelente versão historicizada da relação entre a natureza e o feminino, e a mudança profunda que o mecanicismo e a ciência moderna promovem na visão de mundo orgânica da interconexão e da intimidade:

“Women and nature have an age-old association – an affiliation that has persisted throughout culture, language, history. (...) Environmentalists, warning us of the irreversible consequences of continuing environmental exploitation, are developing an ecological ethic emphasizing the interconnectedness between people and nature. (...)

The ancient identity of nature as nurturing mother links women’s history with the history of the environment and ecological change. The female earth was central to the organic cosmology that was undermined by the Scientific Revolution and the rise of a market-oriented culture in early modern Europe. (...)

The ecological model and its associated ethics make possible a fresh and critical interpretation of the rise of modern science in the crucial period when our cosmos ceased to be viewed as an organism and became instead a machine. (...)

The world we have lost was organic. From the obscure origins of our species, human beings have lived in daily, immediate, organic relation with the natural order for their sustenance. In 1500, the daily interaction with nature was still structured for most Europeans, as it was for other peoples, by close-knit, cooperative, organic communities. (...)

Thus it is not surprising that for the sixteenth-century Europeans the root metaphor binding together **the self, society, and the cosmos** was that of an organism. As a projection of the way people experienced daily life, organismic theory emphasized **interdependence** among the parts of the **human body**, subordination of individual to communal purposes in **family, community, and state**, and **vital life** permeating the **cosmos to the lowliest stone**. (...)

Central to the organic theory was the identification of nature, especially the earth, with a nurturing mother: a kindly beneficent female who provided for the needs of mankind in an ordered, planned universe. But another opposing image of nature as female was also prevalent wild and uncontrollable nature that could render violence, storms, droughts, and general chaos. (...)

The change in controlling imagery was directly related to changes in **human attitudes and behavior** toward the earth. Whereas the nurturing earth image can be viewed as a cultural constraint restricting the types of socially and morally sanctioned human actions allowable with respect to the earth, the new images of mastery and domination functioned as cultural sanctions for the denudation of nature. Society needed these new images as it continued the processes of commercialism and industrialization, which depended on activities directly altering the earth – mining, drainage, deforestation, and assarting (grubbing up stumps to clear fields). The new activities utilized new technologies – lift and force pumps, cranes, treadmills, under- and overshot watermills, fulling mills, flywheels, bellows, excavators, bucket chains, rollers, geared and wheeled bridges, cranks, elaborate block and tackle systems, worm, spur, crown, and lantern gears, cams and eccentrics, ratchets, wrenches, presses, and screws in magnificent variation and combination.

These technological and commercial changes did not take place quickly; they developed gradually over the ancient and medieval eras, as did the accompanying environmental deterioration. Slowly over many centuries early Mediterranean and Greek civilization had mined and quarried the mountainsides, altered the forested landscape, and overgazed the hills. Nevertheless, technologies were low level, people considered themselves parts of a finite cosmos, and animism and fertility cults that treated nature as sacred were numerous. Roman civilization was more pragmatic, secular, and commercial and its environmental impact more intense. Yet Roman writers such as Ovid, Seneca, Pliny, and the Stoic philosophers openly deplored mining as an abuse of their mother, the earth. With the disintegration of

feudalism and the expansion of Europeans into new worlds and markets, commercial society began to have an accelerated impact on the natural environment. By the sixteenth and seventeenth centuries, the tension between technological development in the world of action and the controlling organic images in the world of the mind had become too great. The old structures were incompatible with the new activities. Both the nurturing and domination metaphors had existed in philosophy, religion, and literature. The idea of dominion over the earth existed in Greek philosophy and Christian religion; that of the nurturing earth, in Greek and other pagan philosophies. But as the economy became modernized and the Scientific Revolution proceeded, the dominion metaphor spread beyond the religious sphere and assumed ascendancy in the social and political spheres as well. These two competing images and their normative associations can be found in sixteenth-century literature, art, philosophy, and science. (...)

The image of the earth as a living organism and nurturing mother had served as a cultural constraint restricting the actions of human beings. One does not readily slay a mother, dig into her entrails for gold or mutilate her body, although commercial mining would soon require that. As long as the earth was considered a breach of human ethical behavior to carry out destructive acts against it. For most traditional cultures, minerals and metals ripened in the uterus of the Earth Mother, mines were compared to her vagina, and metallurgy was the human hastening of the birth of the living metal in the artificial womb of the furnace – an abortion of the metal's natural growth cycle before its time. Miners offered propitiation to the deities of the soil and subterranean world, performed ceremonial sacrifices, and observed strict cleanliness, sexual abstinence, and fasting before violating the sacredness of the living earth by sinking a mine. Smiths assumed an awesome responsibility in precipitating the metal's birth through smelting, fusing, and beating it with hammer and anvil; they were often accorded the status of shaman tribal rituals and their tools were thought to hold special powers.

(...)

The new image of nature as a female to be controlled and dissected through experiment legitimated the exploitation of natural resources. Although the image of nurturing earth popular in the Renaissance did not vanish, it was superseded by new controlling imagery. The constraints against penetrations associated with the earth-mother image were transformed into sanctions for denunciation. After the Scientific Revolution, *Natura* no longer complains that her garments of modesty are being torn by the wrongful thrusts of man. She is portrayed in statues by the French sculptor Louis-Ernest Barrias (1841-1905) coyly removing her own veil and exposing herself to science. From an active teacher and parent, she has become a mindless, submissive body. Not only did this new image function as a sanction, but the new conceptual framework of the Scientific Revolution – mechanism – carried with it norms quite different from the norms of organicism. The new mechanical order and its associated values of power and control would mandate the death of nature.

Mechanistic assumptions about nature push us increasingly in the direction of artificial environments, mechanized control over more and more aspects of human life, and a loss of the quality of life itself.

(MERCHANT, 2010:294-298)

Merchant se faz uma ecofeminista quase que naturalmente, ao olhar a história com o olhar da história ambiental, reconhece na modernidade sua misoginia inerente que combate o princípio do *feminino*, a tendência natural deste transcendentalismo radical de erradicar atropelar o princípio da imanência. Propõe assim re-olhar para a visão de mundo que permeia a ciência moderna:

“In investigating the roots of our current environmental dilemma and its connections to science, technology, and the economy, we must reexamine the formation of a world view and a science that, by reconceptualizing reality as a machine rather than a living organism, sanctioned the domination of both nature and women. The contributions of such founding “fathers” of modern science as Francis Bacon, William Harvey, René Descartes, Thomas Hobbes, and Isaac Newton must be reevaluated.”

[...]

Francis Bacon (1561-1626), a celebrated ‘father of modern science,’ transformed tendencies already extant in how own society into a total program advocating the control of nature for human benefit. Melding together a new philosophy based on natural magic as a technique for manipulating nature, the technologies of mining and metallurgy, the emerging concept of progress and patriarchal structure of family and state, Bacon fashioned a new ethic sanctioning the exploitation of nature.

[...]

Scientific method, combined with mechanical technology, would create a ‘new organon’, a new system of investigation, that unified knowledge with material power. The technological discoveries of printing, gunpowder, and the magnet in the fields of learning, warfare, and navigation ‘help us to think about the secrets still locked in nature’s bosom.’ ‘They do not, like the old, merely exert a gentle guidance over nature’s course; they have the power to conquer and subdue her, to shake her to her foundations.’ Under the mechanical arts, ‘nature betrays her secrets more fully... than when enjoyment of her natural liberty’.”

“Mechanics, which gave man power over nature, consisted in motion; that is, in the ‘uniting or disuniting of natural bodies.’ Most useful were arts that altered the materials of things – ‘agriculture, cookery, chemistry, dyeing, the manufacture of glass, enamel, sugar, gunpowder, artificial fires, paper, and the like.’ But in performing these operations, one was constrained to operate within the chain of causal connections; nature could ‘not be commanded except by being obeyed.’ Only by the study, interpretation, and observation of nature could these possibilities be uncovered; only by acting as the interpreter of nature could knowledge be turned into power. Of the three grades of human ambition, the most wholesome and noble was ‘to endeavor to establish and extend the power and dominion of the human race itself over the universe.’ In this way ‘the human race [could] recover that right over nature which belongs to it by divine bequest.’³⁶(Bacon, ‘*De Augumentis*,’ *Works*, vol.4, p.294; ‘*Parasceve*,’ *Works*, vol.4, p.257; *Plan of the work*, ‘ vol.4, p. 32; ‘*Novum Organum*,’ *Works*, ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Heath, 14 vols. (London: Liverpool University press, 1964), pp. 96, 93, 99.)

[...]

“Human dominion over nature, an integral element of the Baconian program, was to be achieved through the experimental ‘disclosure of nature’s secrets.’ Seventeenth century scientists, reinforcing aggressive attitudes toward nature, spoke out in favor of ‘mastering’ and ‘managing’ the earth. Descartes wrote in his *discourse on Method* (1636) that through knowing the crafts of the artisans and the forces of bodies we could ‘render ourselves the masters and possessors of nature.’ Joseph Glanvill, the English philosopher who defended the Baconian program in his *Plus Ultra* of 1668, asserted that the objective of natural philosophy was to ‘enlarge knowledge by observation and experiment... so that nature being known, it may be mastered, managed, and used in the services of human life.’ To achieve this objective, arts and instruments should be developed for ‘searching out the beginnings and depths of

³⁶ Bacon, ‘*De Augumentis*,’ *Works*, vol.4, p.294; ‘*Parasceve*,’ *Works*, vol.4, p.257; *Plan of the work*, ‘ vol.4, p. 32; ‘*Novum Organum*,’ *Works*, ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Heath, 14 vols. (London: Liverpool University press, 1964); pp. 96, 93, 99.

things and discovering the intrigues of remoter nature.³⁷ (Gainesville. Scholar's Facsimile Reprints, 1958; primeira publicação em 1668. pp. 9, 10, 13, 56, 87, 104) The most useful of the arts were chemistry, anatomy, and mathematics; the best instrument included the microscope, telescope, thermometer, barometer, and air pump.”

(MERCHANT, *Opus cit.*:295-297)

Ao considerarmos esta versão da história tão bem resumida por Merchant, entendemos que o princípio masculino foi exacerbado nos últimos séculos. O que precisamos não é um feminismo que nega o princípio masculino. Precisamos resgatar o equilíbrio entre estes princípios. É claro que diante da situação atual, o resgate ou o cultivo do princípio feminino é um antídoto necessário para o estado de desequilíbrio missógino em que nos encontramos.

Mesmo nas ciências como Biologia, ou Geologia, a natureza é *morta* no sentido de que há a ilusão de domínio através da razão, ou seja, não se estabelece um diálogo com uma natureza viva, apenas se projeta sobre a natureza passiva e ‘morta’ racionalidades do ponto de vista do observador-cientista. Diferente do xamã³⁸ que conversa com a natureza viva, ou o yogi mahā-siddha que estende sua experiência de vida para toda a Natureza, a natureza analisada pelo cientista é anulada, não tem voz, como fazemos muitas vezes com as crianças, ou a misoginia faz com as mulheres, ou o racismo com uma etnia.

A Ciência é transcendental, à medida que institui a ilusão de que – por mais esquizofrênico que isso soe! – não há subjetividade no fazer científico. Não há a experiência, mas um experimento que o cientista prepara, mas finge que não foi ele. O experimento do cientista não se dá *no mundo*, sujeito ao caos e ao incerto. Se dá dentre as 4 paredes do laboratório, com variáveis conhecidas e controladas, e se espera que o mesmo resultado se repita no mundo diverso, espontâneo, dinâmico, caótico, de variáveis infinitas e desconhecidas. Como

³⁷ Gainesville. Scholar's Facsimile Reprints, 1958; primeira publicação em 1668. pp. 9, 10, 13, 56, 87, 104

³⁸ “O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o *telos*: **conhecer é objetivar**; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto de modo a reduzi-la a um mínimo ideal. Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito de constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando alguém se vê “de fora”, como um “isso”. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. **A forma do Outro é a coisa.**

O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. **Conhecer é personificar**, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um “algo” que é um “alguém”, um outro sujeito ou agente. **A forma do Outro é a pessoa.**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

pode um único remédio fazer o mesmo efeito em todos os seres humanos? Se sabemos que um único sorrir, beijar ou agredir modifica toda a química de um corpo? Se consideramos que diferentes culturas e visões de mundo produzem corpos diferentes? Esta universalização científica – diferente da universalização que considera cada indivíduo ou ambiente com suas particularidades e idiossincrasias como microcosmo do macrocosmo – vê todos como iguais, como os monges que parecem não ter sexo, *another brick in the wall*.

Como no conto de Gilgamesh, a morte da natureza e a necessidade de se imortalizar para entrar na história, ou a vitória da ordem e do pensamento dialético sobre o caos e a diferença, é justamente a vitória do ego, a vitória do sujeito que se faz soberano, que se destaca da unidade da natureza. Seria esta a Ciência se diz a-subjetiva? A Ciência do ego arrogante, que se recusa a render-se ao caos? O meditador sabe que não é tarefa fácil conhecer a mente, suspender o ego, e discernir entre subjetividade e objetividade. Isto é possível, e é este o treinamento do meditador. Infelizmente, o cientista inocentemente acredita se abster de subjetividade sem o treinamento adequado para tal.

7. TANTRA: FILOSOFIA NÃO-DUAL DO SHAIVISMO DA CAXEMIRA

“O mundo tornou-se perigoso porque o homem aprendeu a dominar a natureza antes de aprender a dominar a si mesmo”

Albert Schweitzer

Breve história e definição do Tantra-Śaivismo da Caxemira se encontram no ANEXO I ao final deste trabalho.

O Tantra constitui na arte e na ciência do conhecimento da natureza humana. É chamada ciência à medida que a lógica racional faz parte do seu método. Porém, diferentemente da metodologia moderna, a ‘experiência’ se dá no interior, no sujeito em si.³⁹ É uma ciência de auto-pesquisa, auto-aperfeiçoamento e auto-realização. É considerada arte dada a importância do ‘belo’ e da ‘intuição’, que têm igual peso à lógica como método de saber.

Segundo a sabedoria milenar tântrica, não é possível ter uma emoção sem contrair músculos no corpo. O controle do corpo, das emoções e da mente estão intimamente relacionados. A pesquisa dos cientistas Paul Ekman e Carrol Izard ilustra e comprova tal relação, relacionando as expressões geradas pela contração dos músculos da face com as emoções.

“Thirty years ago, emotion scientists Paul Ekman and Carrol Izard working separately, confirmed a central position in Darwin evolutionary theory of emotions: facial expressions are identical all over the globe, in every culture and every human being ever studied. No society exists wherein people express anger with the corners of the mouth going up, and no person appears angry to everyone worldwide, and likewise a happy person, and a disgusted one.”

(...)

³⁹ “Usually in Indian philosophy, the first two valid means of knowledge that are argued for are direct perception and valid inference; here they are combined into *sat-tarka*, which means the process of drawing sound conclusions based on one’s experience. In logic (both Western and Indian), a conclusion is ‘sound’ when the premises are true and the structure of thought leading to the conclusion is valid. To give a slightly modified version of the standard Indian example:

Premise 1: Where there is smoke, there is fire (assumption based on the aggregate of your experiences).

Premise 2: There is smoke on the mountain over there (direct observation).

Conclusion: Therefore, there is fire on the mountain.

The argument is called *valid* structurally because if the premises are true, the conclusion must also be true. But it is only sound (=correct) if the premises *are* in fact true. And this particular argument is an example of inference because there is no way to be 100% sure that there is always fire whenever and wherever there is smoke. The standard argument in the Indian system of logic is not deduction, which seeks to establish irrefutable certainty, but inference. Unlike in Western philosophy, in the Indian system you never decide that you know for sure, and so you never completely close yourself to unguessed-at possibilities. Thus the sense of wonder and openness that is the foundation of all philosophy is maintained.” (WALLIS, 2012:71)

“Ekman also tested their ability to recognize foreign facial expressions and found the same uniformity. He showed them three photographs of Americans – an angry, a happy, and a fearful face - and asked the natives to choose one that agreed with a story: “Her friends have come,” or “She is about to fight.” The New Guineans picked the glad photo for the former situation, the irate one for the latter. The natives were similarly adept at selecting American facial expressions that would match up with “Your child has died,” and “You see a dead pig that has been lying there for a long time.” Culture, Ekman found, doesn’t determine the configuration of facial expressions: they are universal language of humanity.”

(LEWIS, AMINI & LANNON, 2000)

Podemos compreender desta forma a importância da prática do Hatha-Yoga, em que os praticantes espirituais, através de diversas posturas físicas, o controle da respiração e a observação da mente dizem realizar a sua Verdadeira Natureza individual, bem como a unidade com a Natureza Universal, como indica o clássico indiano Ratnasara Tantra: “Conheça a verdade do corpo, conheça a verdade o universo.”

“(…) But the Kaula Tantrism of Abhinavagupta’s reveals in the most detailed and systematic way what is only indicated in the Upaniṣads and the Veda, that the sexual act can be one of the most powerful means to open this recognition of one’s true nature – the highest state of becoming one with the Highest (Śiva). It is the overwhelming discovery in the midst of a culture of asceticism that the senses, the body, sexuality, aesthetic and sensual experience have not to be condemned and abandoned to reach the spiritual goal, but rather are the principal means to attain it.” (FÜRLINGER, 2009:18)

É um fundamental para a visão de mundo tântrica a noção de que o corpo humano é microcosmo do universo como macrocosmo. Desta forma, se pode acessar através do corpo humano outros níveis de saber e de informação. É preciso para isso alcançar uma ressonância e uma congruência entre a ontologia do indivíduo e a grande cosmogonia, ou o *antropocosmo* de Eliade (2002). Se inicia por um corpo saudável, em harmonia com a natureza ambiental, com a comunidade e a sociedade, com os ciclos das estações, com o movimento mais lento das constelações, e assim por diante. Neste sentido, o incorporamento consciente é fundamental em toda a trajetória do iogin praticante de Tantra, e sua experiência de iluminação é igualmente uma experiência corporificada. Igualmente, a consciência ambiental é também essencial. O tântrico está constantemente consciente do ambiente, da temperatura e da umidade do ar, das cores, dos cheiros, das pessoas presentes, de outros seres presentes, etc. Não se trata de uma experiência desencarnada, em um paraíso no além.

“Here we meet the ‘metaphysical’ basis of the Tāntric ways in which the senses and the sensual experience – especially in its most intense form, sexuality – are not devaluated, opposed or combated, but are seen rather as a means to realize the Self, since they are nothing other than the veiled forms of the Self, the highest reality.

The body is not to be ascetically subjugated, but on the contrary it is the irreplaceable organ for the touch of the Highest (*anuttara*). By means of the one-pointed awareness of the power of the senses, one can become one with that, whose nature is bliss. Through the thought-free awareness of beautiful music, or the beauty of a landscape or of a person or any other thing one can enter the source of its beauty, ‘pure beauty itself’. One becomes one with the inner core of the beauty of music, etc. which is pure joy.”

(FÜRLINGER, 2009)

Vale aqui observar que não podemos considerar como holísticas as noções modernas e/ou transcendentais de Ayurveda e de Hatha-Yoga que consideram os desejos, as emoções, o corpo, e a matéria como ilusão, e/ou como obstáculos à realização da iluminação. A proibição moral de alimentos como carne, alho, cogumelos, ou o objetivo de alcançar posturas de yoga e a prática de métodos que são nocivos à integridade do corpo não estão de acordo com a noção de reconhecimento da grande Natureza na Natureza Humana, microcosmo do macrocosmo, sendo esta segunda sim uma postura amoral, em congruência com a Sabedoria Natural.⁴⁰

O modo de vida Tântrico consiste por isso num caminho de cultivo do corpo, em respeito profundo no reconhecimento deste como fonte de Sabedoria e de valores universais. Assim, saúde, contentamento, bem-estar social, sustentabilidade ambiental, congruência com os ciclos naturais⁴¹, fazem parte da vida do praticante durante toda a sua caminhada até os estados iluminados, quando estes fatores deixam de ser condicionantes. Assim a imanência tem supremacia no modo de vida tântrico, e após uma breve fase ou período transcendental, o indivíduo alcança a experiência da iluminação não-dual, que inclui tanto imanência quanto transcendência. O corpo e o mundo são integrados na experiência do tântrico a todo o momento de sua vida. Ele não medita em um mundo além deste para lá encontrar felicidade e

⁴⁰ Furlinger comenta o amoralismo e o desprendimento de pré-concepções culturais como essencial no Shaivismo:

“Non-dualistic Kashmir Śaivism describes the dimension of the ‘Highest’ (*anuttara*) which can be experienced, as the power of pure, absolute Freedom (*svāntryaśakti*), the absolute New – and so experiencing Her is the contact with the New, the Freedom, absolute Creativity which breaks through the cultural, religious, individual patterns and the pre-conditions of perception, thinking and expression. It is exactly the essential nature of spiritual experience that transcends the ‘given background’ (Wittgenstein: ‘das Gegebene’), the already known. Spiritual experience is *not always/not necessarily* a mere echo of symbols, signs, and motives which are stored in a particular culture, religion and time. There is the possibility that ‘the new’ befalls, happens to somebody.” (FÜRLINGER, 2009:28)

⁴¹ Para ilustrar a noção de ‘harmonia com ciclos naturais’, podemos citar exemplos de desarmonia com os ciclos naturais, quando o ritmo, o fluxo ou os ciclos naturais são interrompidos, ou distorcidos: constipação (prisão de ventre); insônia; distúrbios da menstruação; ansiedade (dissonância da experiência do indivíduo com a temporalidade e a sua capacidade de realizar tarefas; incapacidade de relaxar no momento presente, aqui e agora; fixação no passado e/ou obsessão pelo futuro, gerando sofrimento); alterações do ritmo cardíaco; alimentação que não acompanha os produtos da estação; trabalho com estímulo visual e mental após o pôr-do-sol; jornada de trabalho ditada institucionalmente, e não por demanda real corpórea, social imediata ou climático-ambiental; etc.

contentamento. Para o tântrico pragmático, esta seria uma ilusão. A iluminação máxima, a dissolução do corpo de luz de arco-íris, constitui num resultado corpóreo. Não se trata de uma iluminação apenas ideológica.

Existem diferentes modelos tântricos de ‘corpo’, sendo os mais comuns os modelos de ‘5 camadas’ e de ‘8 camadas’. As camadas vão desde o corpo, passando pela pele, o meio, as pessoas (comunidade), outros seres, outros mundos e níveis de realidade, até o *vastu kaya*, ou ‘corpo de todas as coisas’. Assim a expansão máxima da experiência da corporalidade consiste na experiência da identidade total com todas as coisas, a partir da corporalidade do indivíduo. Christopher Wallis descreve um modelo um pouco diferente:

“One of the central questions of Indian philosophy has always been ‘Who or what am I?’ What are the dimensions of the self? What are the contours and constituents of a human being? Or, to be more precise, ‘What is the referent of the ‘I’-cognition?’ (...)

The Tantrik vision of the self may be compared to a *matryoshka* or Russian doll: nested layers, proceeding from the gross to the subtle, the less essential to the more essential, as we move from the periphery to the core. There are, in total, five layers of the self⁴² in the Tantrik analysis:

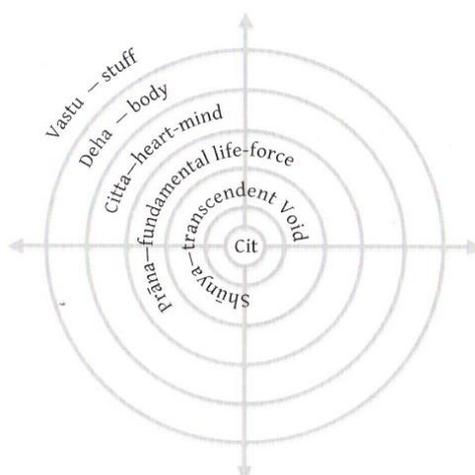
- the physical body,
- the heart-mind/energy body,
- the *prāṇa* or life-force,
- the transcendent Void, and
- conscious Awareness.”

“The last is your essential nature, the Self within the self. (...)

Some texts add a sixth, most peripheral layer: the material expression of your being that surrounds you, your ‘stuff’.

(...)

[Sobre a última camada (*Cit*):] Identification with this Core takes the form of the experience (*not* the thought), ‘I am blissfully free self-aware Consciousness!’ This is sometimes expressed with the mantra *śivo ’ham* (I am the Divine). For nondual Tantra, this state of liberated awareness in which we know our true nature *by being it* is most perfectly summed up by the phrase *pūrṇo ’ham*, which we may translate as



‘I am the whole,’ or ‘I am complete and perfect,’ or (less poetic but more technically accurate) ‘I am that ‘I’ which encompasses all things.’

The great master Utpala Deva describes the spiritual state of *samāveśa* – total immersion into the Divine – precisely in terms of this five-layered self we have discussed:

‘Experientially realizing the primacy of the Conscious Self as the true knower and Agent, and realizing that the other layers of individuality – from the Void to the body – are mere attributes of it, is what characterizes *samāveśa*’.” (WALLIS, 2012:92-100)

O ‘praticante’ de Tantra está inserido num modo de vida, numa cultura, onde a vida, as emoções, a paixão e a beleza são celebrados. Sua prática espiritual consiste no viver a vida.

Os ‘especialistas do amor’, nos dizem:

“A culture wise in love’s ways would understand a relationship’s demand for time. (...) A culture versed in the workings of emotional life would encourage and promote the activities that sustain health – togetherness with one’s partner and children; homes, families, and communities of connectedness.” (LEWIS *et al*, 2001.)

“Though people were required to take initiation formally in order to have access to the guru and to the scriptures, it is important to note that initiates were not required to renounce their jobs, possessions, or family life. That is to say, the Tantra was mostly a ‘householder’ path, and renunciates were in the minority. The practitioners were people like you and me, and dealt with many of the same challenges of everyday life that we face today. They joined a *kula*, or community that rejected the significance of caste, class, and gender divisions, and they practiced a life-affirming spiritual discipline. This is part of the definition above because NST emphasizes the crucial importance of having a teacher, of proper initiation, and of the role of community. We could even say these are indispensable.”

(WALLIS, 2012:50)

Fürlinger nos deixa com uma reflexão sobre a influência que a filosofia e a religião têm sobre a sociedade:

“What would be the condition of a society which lives after a God, a highest value, which is not an almighty, all-seeing, all-controlling monarch or single superpower, but rather pure freedom? In the midst of our more controlled societies, where the ‘steely walls’ (Max Weber) seem to close more and more, which sacrifice freedom and civil rights for the illusion of perfect security, flanked by a brain science which denies the free will of humans, it is important to keep awake the rumour of the Highest, the absolute freedom, the playful wisdom: ‘She is beauty in everything which is beautiful. She is the desiring in everything desireable.’ (Nicholas de Cusa, *Idiota de sapientia*)”

(FÜRLINGER, 2009)

Estamos mais familiarizados com o estereótipo do praticante espiritual do oriente como o monge recluso, afastado vida mundana. As tradições transcendentais se caracterizam por reconhecer no nascimento humano a causa de todo o sofrimento. A vida, as emoções, o corpo em si e os desejos são vistos como problemas a serem superados, transcendidos, ou a ilusões a

serem negadas. Isto resulta num modelo de vida monástico de reclusão, sendo este um ambiente seguro e controlado, diferente das intempéries a que os vilarejos estão sujeitos. Doações são feitas pela população de comida, vestes e mesmo o edifício onde vivem, e a prática espiritual, alienada das necessidades básicas de vida, consiste em sentar em meditação até atingirem a realização de que tudo é ilusório. Realizam voto de castidade e de renúncia ao mundo, em que os monges realizam uma cerimônia que finda a linhagem de renascimentos humanos – não terão filhos para não trazer mais humanos a este mundo de sofrimento e ilusão. Monges e monjas parecem ser assexuados, com a cabeça e as sobrancelhas raspadas. As mulheres comumente enrolam faixas ao redor dos seios. Neste contexto de rejeição à vida, ao corpo e ao mundo, saúde, bem-estar social e a questão ambiental estão fora de questão.

“In the experience of the Trika authors, the essential nature of reality is the divine Power itself, Śakti. Their vision, but also their concrete experience, is that the radiating, pulsating, vibrating, brilliant, dynamic, absolute free power, which is essentially pure light and supreme joy, is the core, the ‘Heart’ (*hṛdaya*) of Reality, of everything. In its different forms and stages it is the essential nature of the world – of a blade of grass, a dust particle, humans, rocks, water, trees, animals, a spiral nebula, an atom, a thought, a phoneme, a sensation – and at the same time it *transcends* the world. In this way the Advaita doctrine of Trika Śaivism offers an alternative to the illusionism of Advaita Vedānta, which devaluates and negates the phenomenal world, and also to the idealism of Yogācāra, Buddhism. Trika says one can touch everything, because everything consists in the final sense of the supreme light and joy. And every moment it can happen that one is touched by the rays of the Power, and one’s true nature of supreme light and joy (*ānanda*) unfolds, maybe only for a few moments.

(FÜRLINGER, 2009:249-250)

De acordo com o modelo filosófico-ambiental de Scott Hoefle e Max Weber, baseados na noção de desencantamento do mundo, podemos também compreender como a visão de mundo não-dual que reconhece o belo na vida e nas forças da natureza, reconhece uma miríade de seres espirituais, como demônios, deuses, protetores, músicos e dançarinos divinos (todos de ambos os gêneros, bem como alguns sem gênero definido). Há uma correlação entre o reconhecimento da biodiversidade ambiental, e o reconhecimento de biodiversidade de seres espirituais. Da mesma forma, podemos entender como o transcendentalismo da ilusão e do vazio, se desresponsabiliza pela manifestação, pela variedade e pelo dinamismo que consiste a biodiversidade e a ecologia. A primeira orientação filosófica consiste em visão de mundo encantada, e a segunda, em visão de mundo desencantada.

Wallis discute esta questão ao explicar *śūnya*, o vazio, a penúltima camada dentre as cinco citadas acima:

“The void, which is all-pervasive, is empty of all form and energy, absolutely still. It is, in a sense, Śiva without Śakti, or rather with Her existing as unexpressed potentiality. This is the layer our awareness occupies in the state of deep dreamless sleep. We can also access this layer while awake though meditation. (...) many meditators who have reached the place of the transcendent and profoundly peaceful Void decide (upon emerging from it) that this is their real nature, declaring, ‘I am the Void,’ or, more commonly something like, ‘I am not of this world; my true Self transcends all things.’” Such people renounce all identification with the material world, body, and mind, becoming transcendentalists. They can attain deep states of peace but often cannot integrate these states into daily life, and thus they may fail to adequately take care of their body and become unable to relate to others easily. They may even become escapist and turn away from the beneficial work engaging in relationships and improving the health of the ordinary mind and body. This is not the Tantrik path; a Tāntrika renounces nothing and seeks tirelessly to realize the Divine on all layers of being.” (WALLIS, 2012:98)

É preciso notar que Wallis está falando de indivíduos que se identificam com o estágio transcendental da prática espiritual estacionando-se ali, quando no parágrafo anterior foram descritas tradições transcendentais, onde este estágio transcendental é considerado como o seu objetivo, ou a iluminação máxima. No Tantra não-dual a iluminação não constitui em um ‘fim de linha’, mas em um processo contínuo. Vale lembrar que existem indivíduos que seguem o caminho renunciante dentro de escolas tântricas não-duais, já que a não-dualidade inclui ambos transcendência e imanência. Wallis comenta sobre relacionamentos e saúde, mas é importante notar que ao tântrico que se identifica com todas as coisas e enxerga nelas o divino, num absoluto monismo (diferente de xamanismo ou animismo), questões sociais, políticas, ambientais e econômicas são igualmente importantes. Mais que isso, todo o aspecto da vida é tido como sagrado e ritualizado: dormir, sonhar, acordar, massagear-se, hidratar-se, banhar-se, alimentar-se, vestir-se, adornar-se, caminhar, defecar e urinar, etc. À um transcendentalista estas seriam todas questões da ordem da ilusão.

Dentre escolas espirituais orientais de orientação transcendental podemos citar Samkhya, Mimamsa, Nyāya Vaiśeṣika, Patanjali, Patanjali, Vedanta e o Budismo Theravada ou Budismo Hinayana. Dentre as não-duais, podemos citar o Taoísmo Ortodoxo, Bön, Dzokchen, Budismo Mahayana ou Budismo Vajrayana, e o Tantra Śaivismismo Não-Dual da Caxemira. Vale lembrar que estas divisões são de ordem conceitual, e que dentre sincretismos e infinitas variações, estas filosofias se misturam. A definição intelectual, no entanto, é imprescindível para a orientação do praticante. O budismo tibetano Vajrayana ou o budismo japonês Shingon, por exemplo, possuem em seu corpo prático e filosófico orientação não-dual (é permitido comer carne, reconhecem uma grande diversidade de deidades, praticam a meditação sexualizada, etc.), mas é praticado por monges em modo de vida monástico, por conta de sincretismos e limitações históricas e políticas.

O xamanismo e o animismo, completamente envolvidos, são imanentes. O não-dualismo que inclui tanto transcendência como imanência envolve assim a dimensão xamânica: as forças grosseiras da natureza, a comunicação com seres não-humanos, rituais de cura, compreensão de possessão e exorcismo, etc. Algumas tradições comumente consideradas como tribais-xamânicas possuem também visão não-dual ou semi-não-dual, como alguns grupos nativos norte-americanos, e outros europeus. O Tantra tem raízes históricas no xamanismo, e a partir das tecnologias xamânicas de comunicação com outros seres, e da compreensão de possessão e exorcismo, expande seu domínio para a comunicação com outros seres, a deidades⁴³, e outro tipo de possessão, a auto-possessão. A partir da noção xamânica de que tudo *está devorando* ou *sendo devorado*, o tântrico desenvolve tecnologia que lhe permite ser auto-possuído, tendo um centro forte, sendo um ser humano integral, para assim se expandir à identificação máxima com todas as coisas.⁴⁴

Os trechos selecionados abaixo resumem e re-inforçam o entendimento da distinção entre não-dualismo e transcendentalismo, em trecho em que Wallis descreve o quarto e o quinto estágios de consciência⁴⁵:

⁴³ Este xamanismo não-dual (absoluto monismo, ou monismo supremo, ver o Capítulo 1 de PANDIT, 1997) entende que seres como demônios, deidades, fantasmas, podem ser iluminados ou não. Assim, se considera a existência de deidades não-iluminadas, ou de demônios iluminados. Estes xamãs puramente imanentes, quando começam a meditar, expandem sua comunicação com deidades iluminadas, aquelas que não ‘cobram pelo serviço’, que não esperam nada em troca.

⁴⁴ *Aveśa*, em sânscrito, significa possessão.

“The sudden violence which happens to a person reminds one of the phenomenon of possession, until now an important element of the religious life in India, especially of tribal traditions. A deity or the spirit of a dead person instantaneously occupies a person’s consciousness, and violently and abruptly takes possession of them. Actually the Sanskrit term for ‘possession’ is the same word *samāveśa* (derived from the root *viś-*), the ‘complete entering,’ ‘diving in’ (the ‘Highest’ through His ‘power’), which is used as the central expression for the spiritual state in the texts of non-dualistic Kashmir Śaivism.” (FÜRLINGER, 2009:79)

A absoluta auto-possessão é chamada de *Samāveśa*, como Wallis descreve:

“An infusion of this divine Power [the divine Power that flows through us in spiritual experience] is called *rudra-śakti-samāveśa*, where *samāveśa* refers to the spiritual experience comprising an expansion of consciousness, a dissolution of the boundaries between self and other, a sharing of self-hood with God and/or with the whole universe, and often an blissful influx of energy.” (WALLIS, 2012:144)

“Experientially realizing the primacy of the Conscious Self as the true Knower and Agente, and realizing that the other layers of individuality – from the Void to the body – are mere attributes of it, is what characterizes *samāveśa*.” (*opus cit.*:110)

“*Samāveśa* has been defined as the immersion of the dependence of a dependent consciousness into the independence of the Independent Consciousness (*Tantrāloka*, I.73). It is actually the sudden and direct intuitional realization of one’s Divine Essence, called *Īśvarapratiabhijñā*.” (PANDIT, 1997:97)

“*Samāveśa* is the state of awareness in which you are immersed in your divine nature.” (*opus cit.*:67)

⁴⁵ Outros autores descrevem quatro estados de consciência, como Kamalakar Mishra e B.N. Pandit.. Os cinco estados de consciência de acordo com o modelo oferecido por Christopher Wallis são: Jāgrat, o estado desperto; Svapna, o estado de sonho; Suśupti, o estado de sono profundo; Tūrya, o estado transcendental; e Turyātītā, o estado além do quarto estado. (WALLIS, 2012:175-180)

“The transcendental state of meditation, commonly known *as samādhi*, consists of accessing the state of total subjectivity, the void of pure consciousness – with the usual objects of awareness (including thoughts) absent, the senses quieted, and even the subliminal impressions temporarily quelled. Simply, it is a state in which one accesses the level of deep sleep while completely awake and aware.

(...)

For many Indian (and Asian) spiritual traditions, this is the highest state. They regard it as the only state untainted by the messy and limited manifestations of nature. Such schools of thought are ‘transcendentalist’ in that they seek transcendence as their goal. But in the tradition of Śaiva Tantra called ‘Supreme Nondualism’ (paramādvaya), which is the focus of this book, it is taught that we can exist in the stainless clear Light of Consciousness even in the midst of worldly activity. This is the condition known as:

TURYĀTĪTA: BEYOND THE FOURTH

(...) It expresses the fundamental movement of the self-liberating autonomous consciousness: *transcendence followed by pervasion of the mundane by the transcendent*. (...) In other words, the nondual Tāntrikas assert that it is possible to experience the supreme Light of the Divine in the midst of any and all moods or states of mind. To be more accurate in this state we do not experience the Light *in spite of* our mood or condition or activity but as *the very substance* of those. The successful establishment of this state is Turyātīta, the liberation beyond that of the transcendentalists. As it is taught in the *Stanzas on the Recognition of the Lord*:

‘One whose self is the universe, knowing fully that ‘All this is my own expansion,’ experiences the divine state even in the flow of differential cognitions.’

Once again, then, the ultimate Reality is simultaneously transcendent and immanent, constituting the very substance of your moment-to-moment experience yet inexpressibly more than that: the timeless ground upon which it all unfolds.”

As culturas e tradições tântricas não-duais são embasamento não apenas para a religião e a filosofia dos modelos cosmológicos, soteriológicos e ontológicos discutidos aqui, mas para uma visão de mundo, um modo de vida, uma cultura que reconhece e celebra em todos os aspectos da vida o sagrado. Da congruência com a Sabedoria Natural e com a Essência da Natureza Humana surgem as famosas tecnologias tântricas: Ciência da Vida (ou Medicina) Ayurvédica (com herbologia, massagem, alquimia, dieta, etc.), Astrologia, Vaśtu (para

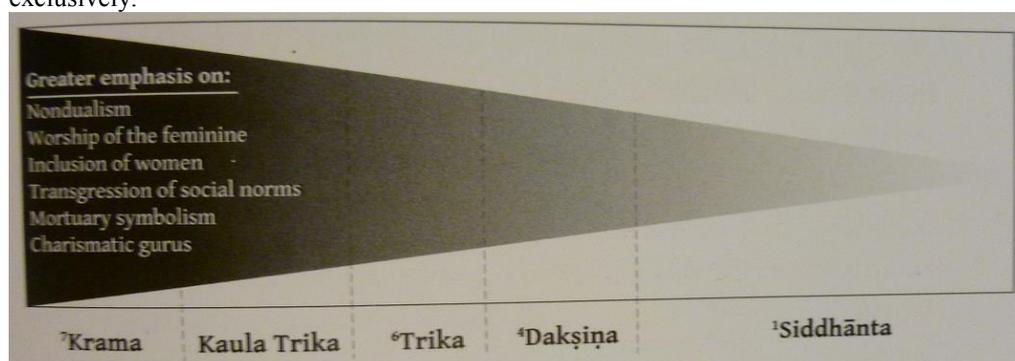
State	Body	Associated Breath	Predominant aspect of Consciousness	Predominant sphere of perception
Waking	Physical	Out-breath	Object	Duality
Dreaming	Subtle	In-breath	Object- impressions	Unity-in- diversity
Deep Sleep	Causal	Samāna	Subject	Nonduality (unaware)
The Fourth	Supracausal	Udāna	Subject	Nonduality (aware)
Beyond the Fourth	All/none	Vyāna	Trans-individual subjectivity	Supreme nonduality

(WALLIS, 2012: 176)

harmonização espacial, como o famoso Feng Shui chinês), Música, Dança, Artes Sagradas, Artes Marciais, dentre outros.

Christopher Wallis compara o Tantra de ‘mão direita’ (*Saiddhānta*) e o Tantra de ‘mão esquerda’ (Śaivismo Não-Dual). A misoginia e desigualdade social predominantes na sociedade urbana indiana dualizada em sua relação com a natureza e em sua estrutura social e cultural são questionadas pelo cultura do Śaivismo Não-Dual, especialmente pela escola e/ou seita chamada *Kaula*, que tinham como meta o amoralismo, o não-condicionamento cultural e o comportamento humano espontâneo.

There was also social differences between the right and left streams. The right-current *Saiddhāntikas* initiated low-caste people, but as part of their conformist stance regarding the norms of Indian society, they continued to acknowledge caste divisions in their initiation names and by requiring separation by caste at their gatherings. By contrast, the Kaulas declared that all initiates formed a single ‘caste,’ that of the lovers of God, within which all were equal. While they allowed initiates to observe caste in their daily lives, there was no acknowledgement of caste in gatherings of the *kula* (initiated community). Such acknowledgement was in fact grounds for removal from the group. Some of the Kaulas went further, initiating even the lowest-status outcastes or ‘untouchables’, who were considered almost like another species, absolutely beyond the pale of proper Indian society. These extreme followers of the Kaula left current argued that the whole notion of caste was merely a cultural construct, not a fact of nature, and therefore must be wholly transcended. While *Saiddhāntikas* did initiate women, they did not in general allow them to undertake a daily practice. As you might have guessed, the *Kaulas* both initiated women and allowed them to practice. The most extreme *Kaula* group, known as the *Krama* or *Mahānaya* (the Great Way), even consecrated women as full-status gurus. These attitudes to human women were paralleled in each group’s ritual relations with goddesses. *Saiddhāntikas* barely acknowledged Śiva’s female counterpart, Śakti, in their worship. The *Kaula* groups worshipped pantheons of goddesses, which were pictured as increasingly dominant over the male deities the further ‘left’ the group was (see the chart below). The *Krama* was the only group to worship the Goddess exclusively.”



(WALLIS, 2012:208-2010)

Sobre a manifestação amoral de uma cultura não-dual, que reconhece uma essência comum em todas as coisas, Fűrlinger diz:

“Within the framework of this Tāntric experience of the world and its philosophical unfolding, any discrimination to race, gender, caste, culture, color, religion, poverty, wealth, sexual orientation or age loses its base. The same Un-nameable is present with its unimaginable light, might and pulsation in the leaders and the lost, in the rich and the lowliest, in men and women, in children, in Dalits, tribals, in the most successful and in outsiders, in plants, animals, rocks, a drop of water, a star...”
(FÜRLINGER, 2009)

Assim, o Śakta-Śaivismo tântrico não-dual apresenta filosofia, modo de vida, tecnologia, manifestações culturais que podem ser vividos através de toda a trajetória de vida de um praticante espiritual. É importante lembrar que se trata de uma tradição em que pessoas comuns, como chefes de família (*householders*) são praticantes espirituais, do praticante espiritual especialista renunciante celibatário. As tecnologias, como Ayurveda, Astrologia, Rituais podem ser realizados para a obtenção de vantagens do nível da dualidade, bem como a partir de orientação não-dual – quando estas tecnologias talvez não se façam mais necessárias. Assim, a saúde, o bem-estar social, a sustentabilidade, e o sucesso mundano em suas dimensões duais fazem parte deste caminho espiritual, e da sociedade que é orientada por esta visão-de-mundo, que a partir de um equilíbriismo entre as dualidades e das raízes ancoradas na imanência nutrem a experiência da transcendência e da não-dualidade a serem vivenciadas pelo humano que vive no planeta terra, neste tempo, neste lugar.

Fica aqui apresentada esta filosofia, tradição, cultura e modo de vida que é alternativa àqueles que reconhecem na exacerbação dos níveis duais, especialmente o transcendental no modo de vida urbano moderno, a fonte mesma dos grandes problemas modernos: a crise ambiental; a saúde; a desigualdade social; a escravidão; o racismo; a misoginia; as guerras religiosas; as guerras; a miséria extrema; a erosão de conhecimento tradicional; a ineficiência da ciência; do capitalismo e da política de resolver todas estas questões com eficiência e com a urgência temporal que demandam, e a sobrevivência mesma da espécie humana. Este é um caminho que conduz pragmaticamente um indivíduo à realização da não-dualidade como a dissolução do sofrimento essencial, a da crença da separação, da cisão, da desconexão com a Essência.

8. CONCLUSÃO

There is neither you, nor I; neither the object of
meditation, nor the process of meditation;
The Father of all action forgot Himself there.
The blind did not see any relationship and support there,
The devout merged with Him, the moment they saw the
Lord!

Lalla – Poeta da Caxemira, séc XIV

“Ainda que objecto de ciência e dependente dos métodos próprios às outras ciências, o homem permanece insular e a *filiação* que o liga a uma classe e a uma ordem naturais – mamíferos, primatas – nunca é concebida como uma *afiliação*. Pelo contrário, o antropologismo define o homem como oposto de animal; a cultura como oposto de natureza. O reino humano, síntese de ordem e de liberdade, opõe-se tanto à desordens naturais (‘lei da selva’, pulsões não controladas) como aos mecanismos cegos do instinto; a sociedade humana, maravilha da organização, define-se por oposição aos ajuntamentos gregários, às hordas e aos bandos.

Deste modo, o mito humanista do homem sobrenatural reconstituiu-se no próprio seio da antropologia e a oposição natureza/cultura assumiu a forma de paradigma, quer dizer, de modelo conceptual que dirige todos os seus discursos.

No entanto, esta dualidade antitética homem/animal, cultura/natureza, esbarra contra toda a evidência: é evidente que o homem não é constituído por duas camadas sobrepostas, uma bionatural e outra psicosocial, é evidente que não o transpôs nenhuma muralha da China que separasse a sua parte humana da sua parte animal; é evidente que cada homem é uma totalidade biopsicosociológica. E, desde que se encaram tais evidências, a antropologia insular suscita paradoxos que não consegue superar: Se o *Homo sapiens* surgiu bruscamente todo armado, isto é, dotado de todas as suas potencialidades, como Atena nasceu do cérebro de Zeus, mas de um Zeus inexistente, como Adão nasceu de Eloim, mas de um Eloim recusado, nesse caso donde veio o homem? Se se concebe o ser biológico do homem, não como produtor, mas matéria-prima da qual se modela a cultura, nesse caso, *donde veio a cultura?* Se o homem vive na cultura, mas trazendo em si a natureza, como se pode ser simultaneamente antinatural e natural? Como se pode explicar isso a partir duma teoria que apenas se refere ao seu aspecto antinatural?”

(MORIN, 1973:17-18)

Início esta conclusão com a ajuda de Edgar Morin, que recapitula a questão da dualidade homem-natureza, e acima de tudo a desafia, colocando a impossibilidade de se efetivar, num organismo humano, esta cisão. Afirmamos assim que o ser humano é essencialmente integral. O antropologismo apresenta um paradoxo que não pode ser compreendido através do seu paradigma dual. O desencantamento, o mecanicismo, a racionalização e objetificação do outro-não-sujeito são crenças arraigadas ao paradigma ocidental moderno. É preciso encontrar aquela essência além da dualidade homem-natureza, da cisão mente-corpo, do saber que analisa e se impõe sobre a natureza objetificada. Apresentamos brevemente a visão de mundo não-dual sistematizada pela tradição do

Śaivismo Não-Dual da Caxemira com métodos e filosofia que constituem um caminho para levar o indivíduo pragmaticamente à experiência e realização do estado não-dual, da humanidade integral, da intimidade completa com a natureza, com a corporificação da sabedoria natural, da unidade entre transcendência e imanência, e além.

Eco-Dharma constitui-se numa forma de viver inteiramente presente, no seu corpo, com intimidade sensorial total com o ambiente e os seres ao seu redor. Na realização última da unidade homem-natureza, temos o corpo-de-luz de arco-íris, mas como estado relativo de realização da humanidade integral, temos um ser humano que reconhece integridade no seu corpo físico, e interage apropriadamente com as situações em que se encontra e com o mundo, demonstrando um sentido natural de ética – como podemos ver, comumente, em jovens que crescem em meio à natureza, em ambiente familiar e comunitário saudável, ou tiveram treinamento como escoteiros ou como artistas marciais –, o senso de auto-responsabilidade, de contribuição para a sociedade, de cuidado, responsabilidade e respeito para com o ambiente que lhe proporciona a vida, para com os mais velhos, os ancestrais que lhes deram a vida e para com o próximo.

Desta forma, na condição de seres humanos, a imanência se torna a fonte soberana que informa nossa existência, e através da intimidade e responsabilidade totais com este nível imanente se conhece a transcendência e há a expansão da experiência do para o estado não-dual. A imanência se torna a fonte inspiradora de discernimento baseado em ‘demanda real’, e assim uma vida em ambiente natural desperta e desenvolve em nós a sabedoria natural, um psiquismo saudável e um corpo sábio que se expande além dos limites da pele. Se pode compreender o peso da imanência conferindo à natureza valor instrumental, entendendo que precisamos dela para sobreviver como espécie humana, ou simplesmente conferindo a ela valor intrínseco, valorizando-a pelo que é, simplesmente, como no poema de Alberto Caetano (p.51). A não ser que se acredite que a ciência e a tecnologia vão garantir nossa sobrevivência com suas soluções sintéticas e virtuais. Filmes futuristas de ficção científica como a animação *Wall-E* deveriam servir como um alerta para a realidade em que nos encontramos e para o futuro a que nos encaminhamos. O filme em animação ‘Princesa *Mononoke*’ do diretor japonês Hayao Miyazaki (1997) reproduz o fim da visão de mundo encantada e instituição da valorização instrumental da natureza; apontando para o peso da imanência e da natureza orgânica e material tanto para a natureza quanto para a humanidade, questionando inclusive a separação entre humanidade e natureza, sendo o personagem do príncipe *Ashitaka* o reprodutor da postura não-dual.

O que torna a vida espiritual não é alguma crença ou experiência transcendental, mas a responsabilidade total, e presença total na realidade imanente.

“Tāntric Advaita Śaivism represents (in principle) a spirituality, a being-in-the-world, which realizes God in the dust and in joy, in a drop of water and in the rhythm of the ocean, in fear and pain, in aesthetic experience and sexuality – and in the ‘invisible men’ (Ralph Ellison): the kids, who work and sleep on the streets of the Indian megalopolises, the garbage collectors, the handicapped, the landless, the poorest in rural India, and the children of the poorest, the victims of a politically unleashed economic dynamism...

As Tagore⁴⁶ has put it:

When I try to bow to thee, my obeisance cannot reach down to the depths where the feet rest among the poorest, the lowliest and the lost.

Pride can never approach to where thou walkest in the clothes of the humble among the poorest, and lowliest, and lost.

My heart can never find its way to where thou keepst company with the companionless among the poorest, the lowliest and lost. (No. X)

Leave this chanting and singing and telling of beads!

Whom dost thou worship in this lonely dark corner of a temple with doors all shut?

Open thine eyes and see thy God in not before thee!

He is there where the tiller is tilling the hard ground and where the path-maker is breaking stones. He is with them in sun and in shower, and his garment is covered with dust. Put off thy holy mantle and even like him come down on the dusty soil! Deliverance? Where is this deliverance to be found? Our master himself has joyfully taken upon him the bounds of creation; he is bound with us all for ever.

Come out of thy meditations and leave aside thy flowers and incense! What harm is there if thy clothes become tattered and stained? Meet him and stand with him in toil and in sweat of thy brow. (No. XI)”

(FÜRLINGER, 2009:256-257)

Donald Rothberg, teórico da espiritualidade engajada, nos alerta para não cairmos na armadilha transcendental de *pensar o mundo* ao invés de *agir no mundo*, ou a de se tornar um praticante espiritual completamente absorvido no próprio processo de morte ego, numa atitude ironicamente egoísta:

“(...) And our times desperately calls for both spiritual and social commitments. Without spiritual development, well-meaning attempts to change the world will probably unconsciously replicate the very problems that we believe we are solving. But if the path of spiritual transformation is not socially informed, it too is at risk. There is the irony of attempting to overcome self-centeredness through spiritual practice while ignoring the cries of the world.”

(ROTHBERG, 2006).

⁴⁶

Rabindranath Tagore, *Gitanjali: Song Offerings* (1913), Delhi: Full Circle, 2002, reprint 2005, p. 26.

Mais do que pensar o mundo, esta intimidade constante com o corpo, o próximo e o mundo faz o homem integral saudável, ético, sustentável, digno, responsável, íntegro; expressando naturalmente as qualidades e os saberes que são antídoto de cura para a dualidade: compaixão, equanimidade, discernimento claro, inclusão, serviço desinteressado (decorrente de um estado de contentamento e completude, não de carência⁴⁷). As estações ‘sabem’ quando vem e vão, a pele ‘sabe’ se cicatrizar quando sofre um corte, o rio ‘sabe’ descer as montanhas, a tartaruginha ‘sabe’ correr para o mar quando nasce, a semente ‘sabe’ despertar ao ser tocada pela chuva, o sol ‘sabe’ nascer todos os dias, a Terra ‘sabe’ nos acolher. Esta sabedoria natural nos permite sermos microcosmo do macrocosmo. Nós também ‘sabemos’, temos uma sabedoria inata e inerente à condição humana, que nos informa como seres inteligentes e holoinformacionais.

Os tântricos descobriram que ao seguir primeiramente essa sabedoria imanente, podemos atingir a transcendência e, ainda, a não-dualidade. Até agora, as visões de mundo animistas e xamânicas, predominantemente imanentes, apenas produziram os modos de vida tribais, primitivos, sempre sustentáveis até certo grau, enfrentando a imposição material do poder da natureza, e tendo uma visão de mundo que funciona também como um *escudo ético*. Muitas vezes na história, quando o escudo ético foi transposto, e desenvolveram-se em civilizações e impérios, como sabemos que aconteceu na Amazônia e na América Central (DIAMOND,2005), regrediram ao modo de vida tribal pela imposição do limite material da natureza. Ao contrário, a situação social, espiritual, ambiental, e paradigmática em que nos encontramos hoje nos indica o que ocorre quando, ao contrário, optamos pelo lado transcendental da dualidade. Impérios, escravidão, Urbe, classe social, especialização da espiritualidade, burocracia, Estado, Ciência, industrialização, privatização da terra, misoginia, desenvolvimentismo, guerras religiosas, visão de mundo desencantada, mecanicista, etc... Hoje a tecnologia e a ciência nos permitem abusar dos limites naturais, mas não sabemos até que ponto.

⁴⁷ “Disso resulta o jogo infinito de frustrar em maior ou menos grau o (agora supostamente desconectado) ‘objeto’ de desejo, visto que esse ‘objeto’ é ‘sempre’ ‘faltoso’, porque é também, desconectado da imanência. Esse sofrimento ‘eterno’ dos sujeitos e objetos separados pela representação transcendental vai se devidamente alimentado – ainda que com a ilusão de ser suavizado – na sociedade moderna e suas variações de culto com seus contratos que inscrevem o ‘indivíduo’ em obrigações ditadas *a priori*: capitalismo (o dinheiro representa o valor), educação platônica (o professor representa o saber), matrimônio (contrato que representa a domestica os afetos), divã (o terapeuta ensina e ‘lidar melhor’ com a Lei) etc.” (JOB, 2013:170-171)

“Na epopéia do ser humano para salvar sua *falta em ser* através do conhecimento, ele tem procurado satisfazer seu inacabamento com uma idéia absoluta, com um razão ordenadora, com uma certeza e uma autoconsciência de seu lugar no mundo. Nesta busca de compreensão, de ordenamento, de dominação e controle, tem coisificado o mundo, desestruturando a natureza e acelerado o desequilíbrio ecológico; ao submeter a natureza às leis de suas certezas e seu controle, abriu as comportas do caos e da incerteza.”

(LEFF, 2007:197)

Assim, tanto imanência quanto transcendência são níveis duais, mas a relação sociedade-natureza, os saberes, e a natureza humana em si devem ser inspiradas pela imanência. Não se trata de conclusão lógica, mas pragmática, passível de ser verificada pelos fatos que a História nos conta, ou pela observação da vida moderna na qual estamos inseridos. Basta olharmos ao redor, escutar a história, sentir o mundo, para verificar.

Aqui atento para a maior armadilha do paradigma transcendental em que nos encontramos: a crença de que podemos solucionar a dualidade das crises modernas e realizar a humanidade-integral através da razão, e até mesmo da conceituação da não-dualidade. Ser um grande escritor, leitor, palestrante, pensante da não-dualidade é ainda uma ação dual, preponderantemente intelectual e transcendental! Aqui Albert Einstein nos deixa seu sábio e famoso depoimento: “Nenhum problema pode ser resolvido pelo mesmo estado de consciência que o criou. É preciso ir mais longe. Eu penso várias vezes e nada descubro. Deixo de pensar, mergulho em um grande silêncio e a verdade me é revelada.”

A arrogância do homem pensador é aquela que se desconecta da fonte do saber inato ao ser humano e inerente à todas as coisas para criar o *seu* conhecimento ao analisar as coisas e sobre elas projetar seu pensar alienado. É aquela arrogância que faz com que alguém trabalhe quando o corpo está cansado, que come o que o corpo não precisa, que veste roupas que violentam ao corpo por um referencial doentio de beleza, que subjuga aos outros em detrimento de poder, que reprime desejos naturais como um bocejo, um espirro ou flatulência por moralismos. É a arrogância que desrespeita e comete crimes contra a natureza, os desejos naturais, a sabedoria natural. Tal postura apenas é possível a partir da dissociação identitária eu-natureza.

“O que está hoje a morrer não é a noção de homem, mas sim a noção insular do homem, separado da natureza e da sua própria natureza; o que deve morrer é a auto-idolatria do homem, a maravilhar-se com a imagem pretensiosa da sua própria racionalidade.”

(MORIN, 1973:193)

Esta é uma proposta de re-olhar para o homem, para a nossa relação com o ambiente físico, com o nosso corpo, com o que é invisível, com as nossas instituições e saberes. Afinal, propomos que o subjetivismo e a afetividade tenham de volta seus lugares no nosso corpo-ação, nas nossas palavras e nas nossas mentes. A objetivação do outro nos impossibilita de nos colocarmos, já que a capacidade de abstração nos permite, no lugar do outro. A objetivação nos torna incapazes de sentir compaixão, e de nos permitir largar os escudos que defendem o *eu* e nos separam do *outro*.

The essence of love and compassion is understanding, the ability to recognize the physical, material, and psychological suffering of others, to put ourselves "inside the skin" of the other. We "go inside" their body, feelings, and mental formations, and witness for ourselves their suffering. Shallow observation as an outsider is not enough to see their suffering. We must become one with the subject of our observation. When we are in contact with another's suffering, a feeling of compassion is born in us. Compassion means, literally, "to suffer with."

Thich Nhat Hanh

De forma pragmática, *Eco-Dharma* sugere viver de forma sustentável através dos princípios da Permacultura⁴⁸ e da sustentabilidade; em comunidade, onde o calor humano é sempre presente; em ambiente onde os ciclos da natureza informam ao ser humano biopsicosocial-integral e ao seu modo de vida. Desta forma é possível ter na relação humanidade-natureza de constante reciprocidade, fricção e intimidade, em que a dança dual está em constante dinamismo, fonte de saúde, contentamento e sabedoria. O Śaivismismo da Caxemira apresenta métodos práticos e filosofia que permitem a compreensão e a experiência da não-dualidade através da aceitação e do acolhimento da dualidade. O escopo desta tradição é a identificação do indivíduo com a Natureza, expandindo sua individualidade à identificação com *todas as coisas*, enquanto mantém ainda seu corpo físico e sua personalidade individuais, culminando finalmente na realização do corpo de luz de arco-íris, quando a individualidade se dissolve (não há morte) na fonte imanifesta, eterna e incriada (além do tempo e do espaço), ao invés de apenas ter seu corpo morto retornando ao ciclo causal da economia material trófica manifesta – o ciclo cármico⁴⁹ de *Samsāra*⁵⁰.

⁴⁸ Os 12 princípios da permacultura podem ser acessados pela internet em:

<http://permacultureprinciples.com/principles/>

⁴⁹ “**Karma** or **Karman**: Act, action, performance, business. Work, labor. Former deeds as leading to inevitable results; fate as the certain consequence of deeds in a previous life.” (PANDIT, 1997:163)

“Karma – action; rite; deed; cause and effect; accumulation of past actions; physical, verbal, or mental action (from the verb root *kr* = ‘to act, do, make’)” (GRIMES, 1996)

A vida consiste no belo exercício de expandirmos nossa individualidade, feito uma mola, feito uma dança, o tempo todo. Para o parceiro, o irmão, o amigo, o filho, para a vizinhança, os colegas de profissão, o time de futebol, para todos os que passam fome, para a nação, para todos os seres humanos, para toda a natureza que está sendo destruída, para todos os seres, para todas as coisas... E de repente se esquece da velha mania de se acreditar ser separado, e o ser se sente completo, e o peito se enche de amor, e sabedoria e compaixão simplesmente transbordam, informando cada ação, cada palavra, cada pensamento. E de repente a mola desaparece, e há apenas expansão e acolhimento. Mas a dança é eterna, ela continua! Assim o **Homem Integral** realiza as virtudes da sua **Natureza Humana** individual e única, expressando **Sabedoria Natural**, sem esforço, em unidade com a **Natureza**.

‘One whose self is the universe, knowing fully that ‘All this is my own expansion,’ experiences the divine state even in the flow of differential cognitions.’
– *Stanzas on the Recognition of the Lord*

A nota do dicionário continua, com 13 diferentes definições, de acordo com diferentes tradições filosóficas.

“*Samsāra* – empirical existence; the Wheel of birth and death; transmigration; the flux of the world; the flow of the world; the objective universe; this world (from the verb root *sr* = ‘to flow’ and *sam* = ‘together’); worldly illusion” (GRIMES, *opus cit.*)

De acordo com o entendimento não-dual, o indivíduo iluminado por exercer ações não-cármicas, o que Christopher Wallis explica como sendo *kriyā-śakti*:

“(…) Both words [*kriyā* and *karma*] mean ‘action,’ but karmic actions (defined as volitional actions motivated by an expected result) bind the individual soul and restrict her freedom, whereas actions that partake of *kriyā-śakti* are, like all the *śaktis*, absolutely free and thus not part of the usual karmic system. In other words, karma is conditioned and conditional action, while *kriyā* is spontaneously arising action that expresses our natural being.” (WALLIS, 2012:109)

Oferenda Final

Puṣpāñjali

The one who understands the blooming potency of the Supreme Being, is blessed with health, progeny and cattle. The Mind is certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of the Mind, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with an unfolding of perfection, progeny and cattle. One who realizes this principle and the Source from Whom all these powers have come, himself becomes the repository of those divine Powers.

The Fire is certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of Fire, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with those powers. One who realizes this principle and the Source from Whom all these powers have come, himself becomes the repository of those divine Powers.

The Breath of Life is certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of the Breath of Life, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with those powers. One who realizes this principle and the Source from Whom all these powers have come, himself becomes the repository of those divine Powers.

The Life-giving force of the Sun is certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of the Sun, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with those powers. One who realizes this principle and the Source from Whom all these powers have come, himself becomes the repository of those divine Powers.

The Nurturing Moon is certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of the Moon, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with those powers. One who realizes this principle and the Source from Whom all these powers have come, himself becomes the repository of those divine Powers.

The Constellations are certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of the Constellation, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with those

powers. One who realizes this principle and the Source from Whom all these powers have come, himself becomes the repository of those divine Powers.

The Life-giving rain is certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of the rain, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with those powers. One who realizes this principle and the Source from Whom all these powers have come, himself becomes the repository of those divine Powers.

The Force of Time is certainly the blossom of that potency. One who realizes the qualities of the Time, which are nothing but the blooming divine Powers, is blessed with those powers. One who realizes this principle and the fact that everything is guided by the Supreme Being attains Him.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Eduardo; PEAZÊ, Luís. **O Elo Perdido da Medicina**. O Afastamento da noção de Vida e Natureza. Rio de Janeiro: IMAGO, 2007.1

ACOT, Pascal. **História da Ecologia. A natureza dos Homens**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

BASTOS, Sohaku. **HONNŌ – A Essência da Medicina Oriental**. Rio de Janeiro: Sohaku-In, 2004.

CARVALHO, Edgard de Assis. **O Homem Renaturalizado**. In: Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

CHILDE, Vere Gordon. **A Evolução Cultural do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CRAWFORD B. Matthew. **Shop Class as Soulcraft**. London: Penguin, 2009.

DEAN, Warren. **A Ferro e Fogo. A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

[1] DIAMOND, Jared. **Colapso. Como as sociedades humanas escolhem o fracasso ou o sucesso**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

[2] _____. **The World Until Yesterday. What Can We Learn from Traditional Societies?** New York: Penguin Group, 2012.

DI BIASE, Francisco. **Ciência e Consciência: O Cérebro Holoinformacional**. In: Simpósio Nacional sobre Consciência, CD-ROM 1. Salvador: Fundação Ocidente, 2006.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O Mito da Natureza Intocada**. São Paulo: Annablume/Hucitec, USP, 2002.

EATON, Richard M. **Temple desecration and Indo-Muslim States**. Frontline, January 5, 2001.

[1] ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas I – da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis**. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.

[2] _____. **Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIAS, Norbert. Parte I. **Questões de envolvimento e alienação**. In. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro Bertrand Brasil, 1998. (105-162).

FLOOD, Finbarr Barry. **Signs of Violence: Colonial Ethnographies and Indo-Islamic Monuments** [online]. Australian and New Zealand Journal of Art, Vol. 5, No. 2, 2004: p. 20-51.
Disponível em:

<<http://search.informit.com.au/documentSummary;dn=598423172732506;res=IELNZC>> [Acesso em 13 de novembro de 2013].

FURLINGER, Ernst. **The Touch of Śakti. A Study in Non-dualistic Trika Śaivism of Kashmir.** Bali Nagar: DK Printworld, 2009.

Genesis, Bíblia Católica. < <http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-sagrada/genesis/1/#.UqD6pNJDvko>> [Acesso em 05 de dezembro de 2013.]

GEORGE, James. **Olhando Pela Terra. O despertar para a crise Espiritual/Ecológica.** São Paulo: Editora Gaia, 1996.

GORVINE, William M. **The Life of a Bonpo luminary – Sainthood, Partisanship and Literary Representation in a 20th Century Tibetan Biography.** Tese (Filosofia da Religião) – Universidade da Virgínia. Departamento de Estudos Religiosos. 2006. (Disponível em: <http://vajrayana.faithweb.com/The%20life%20of%20a%20Bonpo%20luminary%20-%20Sainthood,%20partisanship%20and%20literary%20representation%20in%20a%2020th%20century%20Tibetan%20biography.pdf>)

GRANOFF, Phyllis. **Tales of Broken Limbs and Bleeding Wounds: Responses to Muslim Iconoclasm in Medieval India.** In: *East and West*. Vol. 41, No. 1/4, December 1991. (pp. 189-203)

Published by: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO)

Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/i29756967>

GRIMES, John. **A Concise Dictionary of Indian Philosophy. Sanskrit Terms Defined in English.** New York: State University of New York, 1996.

HARRISON, Robert. Chapter 1: **First the Forests.** In: *Forests: The Shadow of Civilization.* University of Chicago Press, 1992

[1] HOEFLE, Scott W. **Amazônia Encantada: Ética Ambiental e Identidade Cultural.** Espaço e Cultura, UERJ. Nº 26, JUL/DEZ 2009.

[2] _____. **Enchanted (and Disenchanted) Amazônia: Environmental Ethics and Cultural Identity in Northern Brazil.** In: *Ethics, Place and Environment – A Journal of Philosophy and Geography.* Vol. 12, Nº 1, March 2009, 107-130.

[3] _____. **Ética Ambiental, Sistema Agrícola e Paisagem Cultural na Mata Atlântica no Sudeste Brasileiro.** *Ateliê Geográfico*, nº3, v. 8, 2009. (Disponível em: <http://revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/view/8574/6085>)

[4] _____. **Mundividências Encantadas e Desencantadas no Sertão do Nordeste Brasileiro.** In: *Análise Social*, Vol. XXXII (140), 1997 (1º), 189-213.

JAMIESON, Dale. **Ética & Meio Ambiente**. Uma Introdução. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.

JOB, Nelson. **Confluências entre magia, filosofia, ciência e arte: A Ontologia Onírica**. Rio de Janeiro: Cassará Editora, 2013.

KATZ, Eric. **The Call of the Wind: The Struggle Against Domination and the Technological Fix**. Environmental Ethics. V. 14, nº3. 1992: 271.

[1] LEFF, Enrique. **Epistemologia Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2007.

[2] _____. **Palestra no TEDx Amazônia 2010:**
<http://www.youtube.com/watch?v=bxCGZhGUEbk>

LENOBLE, Keith. **História da Idéia de Natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A Mentalidade Primitiva**. 1922.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

LEWIS, Thomas, M.D.; AMINI, Fari, M.D.; LANNON, Richard, M. D. **A General Theory of Love**. New York: Vintage Books, Random House, 2000.

LOUV, Richard. **The Nature Principle: Human Restoration and the End of Nature-Deficit Disorder**. Algonquin Books, 2011

_____. (Entrevista sobre natureza e educação). Disponível na internet em:
<http://www.youtube.com/watch?v=PY6fBRKPZKg> (2012)

_____. (Entrevista sobre “Nature Deficit Disorder”). Disponível na internet em:
http://www.youtube.com/watch?v=1e6_cY3-J3o

[1] MERCHANT, Carolyn. **Feminism and the Philosophy of Nature**. In: KELLER, David R. Environmental Ethics – The Big Questions. Oxford: Blackwell Publishing, 2010.

[2] _____. **Radical Ecology. The Search for a Livable World**. New York: Routledge, 1992.

MINCATO, Ramiro. **A Questão do Subjugai a Terra em Gn. 1,28**. In: Teocomunicação, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 366-377, set./dez. 2009 (Disponível em:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/7695/5478>)

MISHRA, Kamalakar. **Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism**. Varanasi: Indica Books, 2011.

[1] MOREIRA, Roberto José. **Cultura, territórios ecossistêmicos e globalizações: A Utopia da sustentabilidade**. Seropédica, RJ, EDUR, v.31, n.2, Jul.-Dez., p.159-174, 2009.

[2] _____. **Cultura, Política e Territórios Ecológicos**. In.: MOREIRA, Roberto José. Terra, Poder e Território. São Paulo: Popular, 2007.

[1] MORIN, Edgard. **A Unidade do Homem**; São Paulo: Cultrix, 1982.

[2] _____. **O Paradigma Perdido: A Natureza Humana**. Editions Du Seuil, 1973.

[3] _____. **Enigma do Homem – Para uma nova Antropologia**. Zahar Brasil, 1979.

[4] _____. **Religando os Saberes**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

NEVES, Walter. **Antropologia Ecológica**. Um Olhar Materialista Sobre As Sociedades Humanas. São Paulo: Cortez, 1996

PALMER, C. **An Overview on Environmental Ethics**. In: LIGHT, A.; ROSTON III, H. Environmental Ethics. Oxford, Blackwell, 2006.

[1] PANDIT. Balajit. N. **Specific Principles of Kashmir Śaivism**. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997.

[2] _____. **The Mirror of Self-Supremacy or Svāntarya-Darpaṇa**. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1993.

PENA-VEGA, Alfredo. **O Despertar Ecológico**. Edgar Morin e a ecologia complexa. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

PEPPER, David. **Modern Environmentalism. An Introduction**. London: Routledge, 1996.

PESSOA, Fernando. **Poesia Completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

[1] PIERUCCI, Antonio. **O Desencantamento do Mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.

[2] _____. **Ocidente: A Religião Contra a Magia** (capítulo 8) In: A Magia. São Paulo: Publifolha, 2001. – (Folha Explica)

[1] QUINN, Daniel. **Ismael**. São Paulo: Peirópolis, 1998.

_____. **Além da Civilização. A próxima grande aventura da humanidade**. São Paulo: Editora Fundação Petrópolis, 1999.

[3] _____. **A História de B. Uma Aventura da Mente e do Espírito**. São Paulo: Peirópolis, 2000.

REINACH, Fernando. **A Longa Marcha dos Grilos Canibais – E outras crônicas sobre a vida no planeta Terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ROTHBERG, Donald. **The Engaged Spiritual Life.** A Buddhist Approach to Transforming Ourselves and the World. Beacon Press, 2006.

SIMMONS, I. G. *Interpreting Nature. Cultural Constructions on the Environment.* New York: Routledge, 1993.

SVOBODA, Robert E. **Prakrti – Your Ayurvedic Constitution.** Lotus Press. USA, 1998. 2nd edition.

RONG, Jiang. **O Totem do Lobo.** Rio de Janeiro: Semente, 2008.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza.** Lisboa: D. Quixote, 1988.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para Além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes.** Revista Crítica de Ciências Sociais. No 78. Outubro, 2007.

SINGER, Paul (1988). **À guisa de introdução:** Urbanização e classes sociais. In: **Economia política da Urbanização.** Ed São Paulo: contexto.

SMITH, Neil. **Desenvolvimento Desigual. Natureza, Capital e a Produção de Espaço.** Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural – O dilema Humano.** São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

TURNER, Frederik. **O Espírito Ocidental Conta a Natureza.** Rio de Janeiro: Campus, 1990.

WAAL, Frans de. **A Era da Empatia. Lições da natureza para um sociedade mais gentil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WALLIS, Christopher D. **Tantra Illuminated.** The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Tradition. The Woodlands, TX: Anusara Press, 2012.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

WOLFF, Robert. **Original Wisdom. Stories of an ancient way of knowing.** Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 2001.

ANEXOS

ANEXO I – O Shavismo Não-Dualista da Caxemira

Definição e história do “**Śaiva Tantra Não-Dual**” (*Nondual Śaiva Tantra*), chamado comumente por outros autores como “Shaivismo da Caxemira” (Kashmir Śaivism)(B. N. Pandit; Kamalakar Mishra), “Shaivismo Trika Não-Dualista da Caxemira” (Non-dualistic Trika Śaivism of Kashmir) (Ernst Fùrlinger) “ ou “Dharma Śakta-Śaiva” pela escola moderna “DHARMA INC” de praticantes desta tradição.

Breve definição e história transcritas abaixo do livro “*Tantra Illuminated*” de Christopher D. Wallis (2012) (p.48-51; p.192)

“Definition of Nondual Śaiva Tantra

While we will address other Tantrik traditions in the following historical overview, this book takes as its exemplar and focal point the lineages of nondual Śaiva Tantra (pronounced SHY-vuh TUN-truh), most clearly typified by the Kaula Trika lineage. Later on, as we move through the history, you will understand how this specific tradition fits into the big picture of the Tantra. To begin, though, I want to define nondual Śaiva Tantra (NŚT for short) as clearly as possible, so you can get oriented to where we’re headed and what we’re going to focus on (please note in the period we are looking at, the Goddess traditions called Śakta Tantra were not separate from Shaivism. They were considered part of the same religion).

My definition of nondual Śaiva Tantra is a spiritual movement originating in northern India that reached its peak in the 9th to 12th centuries, primarily characterized by [1] Emphasis on direct experience of a divine reality that has transcendent and immanent aspects, called Śiva and Śakti respectively, with Śiva primarily understood as the pure consciousness that is ultimate ground of being and Śakti as the flowing energy making up the entire manifest universe. [2] Initiation into a guru-disciple relationship and an egalitarian *kula* (spiritual community). [3] Spiritual practice in four aspects: contemplation of View teachings, meditative ritual, yogic techniques of the subtle body, and the aesthetic cultivation of the senses, all aimed at accessing and assimilating the divine energy in all things, in order to achieve both worldly success and spiritual liberation.

This definition also applies to other forms of nondual Tantra, such as Buddhist forms (though they of course use names for the Divine other than Śiva and Śakti, such as Buddha-nature). His rather condensed definition will be explained simply now and elaborated later.

NŚT holds that one thing alone exists: the Divine, in various permutations. To say that God alone is real is the same as saying everything is the goal of the practice. The Divine is here taught as having two aspects, the transcendent and the immanent. The transcendent aspect is called Śiva (SHEE-vuh) and personified as male divinity (God). Though Śiva is represented mythologically as having certain characteristics, Tāntrikas (followers of the Tantra) understand Śiva as pure Consciousness: non-personal, utterly transcendent of all limitations or qualities, beyond the reach of senses, speech and mind – in short, the singular Light of Awareness that makes possible all manifestation; the quiescent and peaceful ground of all that is.

The immanent aspect of the divine (“immanent means perceivable through the senses and the mind) is called Śakti (SHUCK-tee) and personified as female divinity (Goddess). That is, the entire manifest universe is the Goddess, and therefore, ought to be revered as such. Now, Śiva and Śakti are actually one, not two, but are represented as two because they correspond to two interdependent aspects of reality, one of which is predominant in any given moment of experience. The two different experiences of the Divine represented by Śiva and Śakti are the enstatic, in which we turn within, surrender everything and reach the quiescent and transcendent ground of our being; and the ecstatic, in which we express our divine nature in creative, dynamic, outward-going, and embodied ways. According to NŚT, both modes are necessary to fully know the Divine, and a harmonious balance of both is the only true liberation.

The cultivation of this state of awakened freedom originally took place in the context of a spiritual community guided by a spiritual master. (He was called a master not because he was everyone’s boss but because he had completed mastered himself.) Though people were required to take initiation formally in order to have access to the guru and to the scriptures, it is important to note that initiates were not required to renounce their jobs, possessions, or family life. That is to say, the Tantra was mostly a “householder” path, and renunciates were in the minority. The practitioners were people like you and me, and dealt with many of the same challenges of everyday life that we face today. They joined a *kula*, or community that rejected the significance of caste, class, and gender divisions, and they practiced a life-affirming spiritual discipline. This is part of the definition above because NŚT emphasizes the crucial importance of having a teacher, or proper initiation, and of the role of community. We could even say these are indispensable.

The third element of the above definition concerns the type of practice NŚT taught. While meditation, mantras, and ritual are central, these are also found in many other forms of Indian spirituality. What NŚT added was its innovative yogic techniques of the subtle body, plus the revolutionary notion that virtually *anything* can become a form of spiritual practice. This idea is based on the teaching that all things are manifestations of the Goddess. Therefore the body was seen not as a locus of sin and impurity, as in the pre-Tantrik tradition, but rather as a vehicle to realize divine reality. This led to a new emphasis on practices focused on the body and its energies, and to the detailed mapping of the structure of the universe onto the body, which was seen as a microcosm of the whole. Likewise, the experiences of the senses were not viewed as distractions from spirituality but as opportunities to engage in divine worship. This was a more effective approach for people living in the world, for spiritual practice was no longer limited to ritual acts or ascetic renunciation. Thus this path was sometimes called “the new and easy method.” NŚT teaches that even mundane daily actions like washing the dishes and walking the dog are opportunities for experiencing the joy that flows naturally from the holistic awareness of being in full Presence.

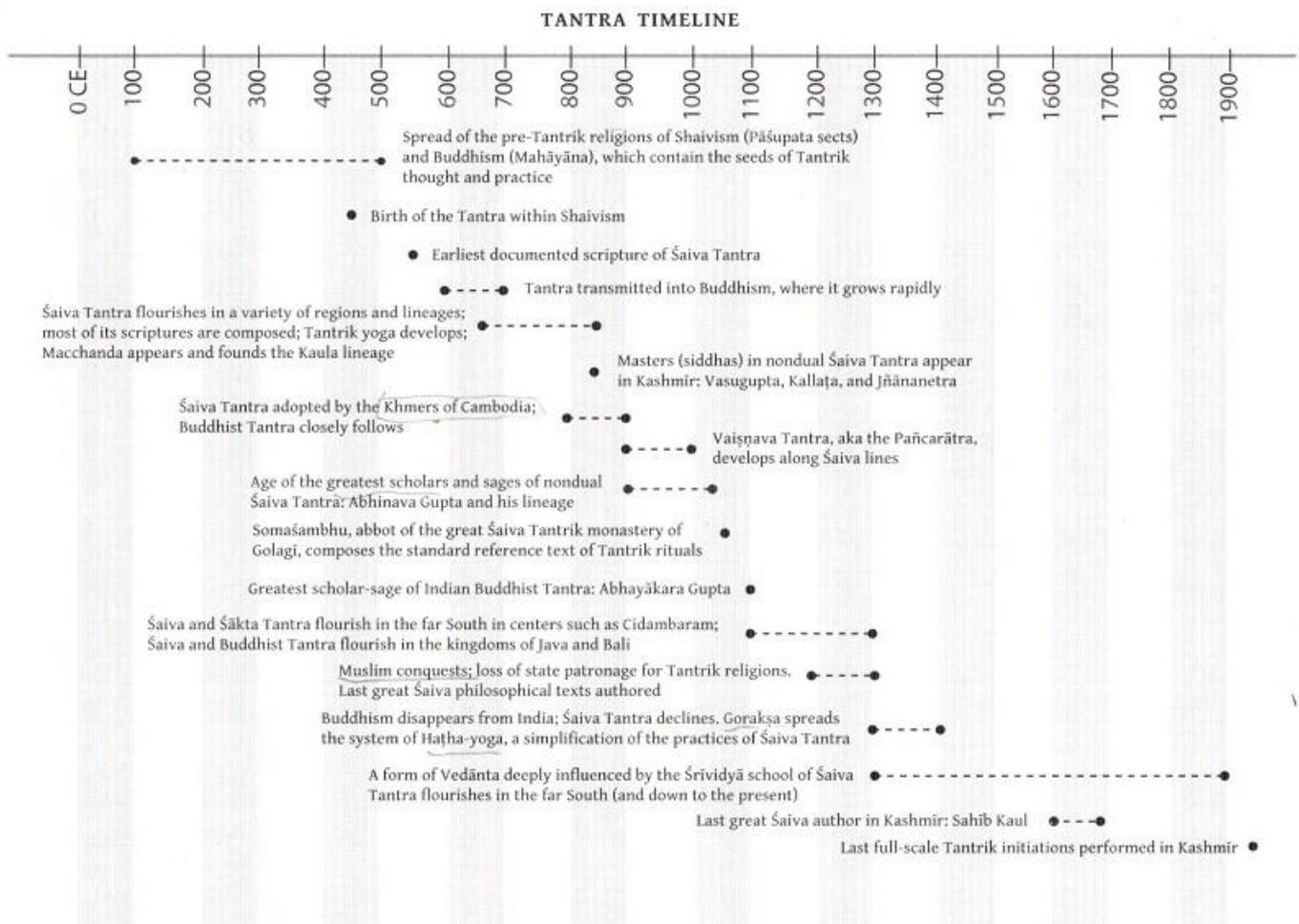
Again, this is just a brief simplified summary of the attitude NŚT takes to the world and to practice. It is also a definition in the sense that it helps us to know what we’re looking at and to differentiate other nondual mystical paths, we honor the tradition by reserving the word Tantra for the lineage teachings that were based on the revealed scriptures called tantras.” (Wallis, 2012:48-51)

“EARLY HISTORY

Framing the tradition in time and space

Tantra originated as a distinctly Indian religious phenomenon, though in time it diffused through many Asian cultures. Our first certain evidence of it dates from 1,500 years ago in North India. This was a turbulent time in Indian history, for the great Gupta empire has crumbled, leaving numerous petty warring kingdoms. The uncertainty of life was at an all-time peak: there was no sure security of home, livelihood, or even one’s life. At such times people crave modes of empowerment, and it was to fill this need that the Tantra arose, offering new, more effective technologies for the transformation of mind, body, and environment. Though the Tantra did promise worldly advantages to some, what it ultimately has to offer was the greatest empowerment of all: the power to determine your own inner state, regardless of external circumstance.

Scholars have been debating for some time now about the precise origins of Tantra as spiritual movement, a religious aesthetic, and a new way of performing yogic and ritual practice. Some say its beginnings are irrevocably lost in the mists of time. Some believe it derived from tribal or shamanistic practices far outside the brāhminical heartland of India. It is difficult to be sure about the beginnings of Tantra, because the only early evidence we have consists of a couple of manuscripts and inscriptions carved on temple walls. However, though the mammoth efforts of Professor Sanderson, we now can draw some firm conclusions about Tantra's origins. He has recently shown (with several hundred pages of evidence and argument) that Tantra was a spiritual movement that originally arose entirely within the religion of Shaivism and from there passed into Buddhism and Vaishnavism, propagating throughout the Indian subcontinent and into East Asia, and Indonesia.” (Wallis, 2012:192)



(Wallis, 2012:193)

Para mais referências sobre a história e a filosofia do Shaivismo da Caxemira, verificar os livros “The Touch of Śakti” (Fürlinger, 2009); “Kashmir Śaivism” (Mishra, 2011); e

“Specific Principles of Kashmir Śaivism” (Pandit, 1997); “The Mirror of Self-Supremacy or Svāntarya-Darpaṇa” (Pandit, 1993); e todo o trabalho de Alexis Sanderson (muitos disponíveis em: <http://www.alexissanderson.com/publications.html>).

ANEXO II – Corpo de Luz de Arco-Íris

Esta é a transcrição abreviada do trecho “Miraculous Passing” do capítulo 6 (“In Memoriam: Measures, Miracles, and Terms of Endearment”) da tese de doutorado de William M. Gorvine intitulada “The Life of a Bonpo luminary – Sainthood, Partisanship and Literary Representation in a 20th Century Tibetam Biography”. Trata-se da descrição do processo de morte e dissolução do corpo em ‘luz de arco-íris’ de Shardza Tashi Gyaltzen – mestre do sistema Dzokchen (‘Grande Perfeição’) da tradição nativa tibetana Bön – na década de 1930, registrado pelo seu discípulo Kelzang Tenpé Gyaltzen e traduzido e comentado pelo autor William Gorvine.

Tradições orais do *Dharma* não-dual da Ásia afirmam continuar produzindo corpos de luz de arco-íris.

“Miraculous Passing

Tenpé Gyaltzen’s recounts the final culmination of Shardza’s religious life with both drama and precision. The text weaves together prosaic, detailed accounts of scriptures taught, rites performed, advice dispensed and visitors entertained with eyewitness descriptions of unusual happenings leading ultimately to a **miraculous death**. A certain anticipation builds in the narrative as Shardza’s manner beings to change in his final months, changes that allude to well-known signs of realization. In the process, Tenpé Gyaltzen aims to inspire faith through the extraordinary, but all the while relating what took place in a manner that draws upon traditional paradigms – especially those unique to Dzokchen tradition – and in a reporting style that lends credibility to his amazing claims.

The general tenor of the *String of Wondrous Gems* remains primarily historical as one approaches the last years of Shardza’s life. That is to say, the text proceeds descriptively, with the little or no authorial commentary to distract on from the progression of past events. One learns that for the final decade of his life, Shardza remained in his hermitage in Dzakhog. From here he alternated periods of strict retreat with teaching a broad spectrum of material to diverse audiences, ranging from intimate groups sharing his hermitage to large public assemblies, to which he gave annual instruction on the preliminary practices. Between ritual performances and textual elucidations, Shardza entertained increasing numbers of prominent

people who sought him out. For example, in the autumn of his seventieth year (1928), he fulfilled requests for an audience from ‘more than thousand people of renown.’ Three years later, ‘many hundreds of people in the Dza region ‘wanted to have an audience with him in the spring – from whom he provided foundational teachings on refuge and visualization – and that year ‘high authorities, important people, and many villagers from near and far’ came to see him. For long-time students, he ‘cleared up doubts on the scriptural systems, and practitioners checked their experiences and cut through mistakes.’

On a personal level, with his writings in order and a new retreat center for his disciples established, Shardza’s focus reportedly began to shift away from his activities in this world. Close disciples began to notice uncanny changes in his behavior, changes that set him apart from others: ‘Around that year (his seventy-third), his disposition changed more than before. He made friends with those he wasn’t acquainted with... Everyone said he was unlike anyone else, and he spoke ‘special aphorisms,’ [a quality on enlightened speech].” *The String of Wondrous Gems* later recounts that, ‘he remained in a relaxed, restful state and his outward appearance – the way he sat and the way he gazed – were nothing at all like before; thus everyone was talking about why this was so.’

While the point is made only implicitly, the reader is led to conclude that henceforth Shardza embodied for his followers the ideal demeanor of a true Dzokchen adept – carefree, relaxed, open and flexible. These qualities, extolled in the often poetic rhetoric of the Great Perfection, stand out in contrast to the controlled, complex, and carefully-sequenced techniques of visualization, recitation, and physical posture that characterize most Tantric practice. Moreover, it is only a rare individual who reaches a point of abandoning the formal Tantric practices that are typically understood to support the fundamental Dzokchen practice of simply resting in the mind’s ‘abiding reality’ or ‘natural state’ (*gnas lugs*). It is therefore significant that, during the winter of his seventy-fifth year, Shardza reportedly dwelt ‘in a state of only leisure’, eschewing methods of formal practice well-known to him and remaining ‘thoroughly immersed in the great royal domain that is reality itself (*bon nyid*).’ Tanpé Gyaltzen adds that ‘his disposition gradually changed from before; when he took food, sometimes he ate a lot and sometimes he wouldn’t eat unless asked to – this happened a lot. When he ran across some children, he would go amongst them to play. When there were small birds singing near the window of his quarters, he would imitate them. Several times he

behaved in ways that didn't attend to [keeping up] appearances and everyone was surprised. Those who were practitioners thought that this was a sign that he had progressed to a very high realization on the path.'

Further evidence of realization is presented in the following year – that of the wood-dog (1934) – when Shardza indicated to his disciples a clairvoyant sense for the imminent timing of his own death. In a further allusion to Dzokchen tradition, which emphasizes a fundamental relationship between awareness (*rig pa*) and the ultimate, unchanging expanse (*dbying*), Tenpé Gyaltzen writes that his master 'turned his focus to thinking that the time has come to dissolve his form into the expanse of clear light.' At this point the author explicitly points to Shardza's transcendent view; he writes that Shardza realized he had achieved all his aims in training his disciples in this realm, and therefore understood that it was now appropriate to turn his attention to 'other beings' (*'gro ba gzhan*) elsewhere. Moreover, Shardza reportedly manifested 'only to the face of others' what is described as 'an indeterminate illness that appeared suddenly like a minor ailment producing the quality of heaviness in both of his legs.' When questioned about it, Shardza revealed that 'this is a sign that it is the right moment for me to go.' The lama thus appears to be a skillful co-conspirator in his own impending demise, informed by his knowledge of karmic timing as well as his altruistic intention."

When word spread of these revelations, disciples led by his half-brother Tsultrim Tenzin, his nephew Ladrö Gyatso, and a long-time student named Tsultrim Wangchuk hastily convened to perform traditional prayers beseeching the master to remain in this world (*zhabs brtan*), a ritual act underscoring the potentially beneficial karmic influence disciples may bring to bear on their teacher's well-being. After these were completed, Shardza responded: 'Since my time has come, [my life] can't be restored. At any rate, the goal I focused on, such as *The five Treasuries*, have been accomplished, so don't have any regrets at all. However, due to the auspicious link (*rten 'brel*) created by the lamas' insistent entreaty – made with great earnestness – as well as the compassion of the three jewels and the faith of you, masters and students, I won't die for a few months.'

In the interviewing period, Shardza's health and vitality seemed to return and a number of additional signs were reported which lent further credence to the view that he was

a great adept. For example, a few days after an elder disciple named Tsenam (*tshe rnam*) had left the hermitage with an illness, Shardza suddenly announced, “Tsenam has died.” Though no one else had seen or heard anything, a request for prayers for the deceased reached the hermitage that day at tea time. The biographer reports that when pressed with questions about such things, Shardza was rarely forthcoming. Nevertheless, a number of disciples reported uncanny experiences around him. As Tenpé Gyaltzen explains:

“Once during that time a disciple [said] that in the lama’s body [he saw] divine bodies very vividly and clearly, and an attendant directly saw that Shardza moved without his feet touching the ground. This that I have heard seems to be authentic.... [Later, on a ceremonial] occasion, [during the ritual] there was no shadow from his body appearing in the light of the butter lamps and this seems to have been observed by several people. Then as before Shardza remained in a state of continuously gazing in meditation.”

Emerging from oral accounts shared among disciples, events like these portray more than just superhuman powers that might be dismissively written off as odd and unbelievable. While such reports highlight the marvelous and the uncommon, they also make sense within a shared cultural lexicon. Rather than exaggerating the extraordinary ‘otherness’ of Shardza, for traditional readers these anecdotes point primarily to the imminent possibility of specific types of religious attainment. To put it differently, one might say that instead of making the familiar seem strange, the narrative portrait of Shardza here potentially makes the highly unlikely seem almost ordinary.

From another vantage point, one may also note that Shardza’s seemingly unintentional and effortless displays of ‘lightness’ prefigure his **attainment of the Dzokchen rainbow body** (*’ja lus*), about which we will have more to say below. And the presence of deities within his physical form reinforces the possibility of experiencing the divinization of the human body advocated in the Highest Yoga Tantras. This level of interpretation is in fact quite essential to Tenpé Gyaltzen’s narrative, for it is only by connecting extraordinary signs of the arcane or the paranormal with established features of a legitimate religious path that the sum total can add up to a recognized state of sanctity.

Of course, the most remarkable manifestations appeared during the dying process itself. During the fourth month of the Tibetan calendar, Shardza reminded his students that among Dzokchen practitioners, “the best die like an old dog,” while the worst depart “like a king,” i.e., at the center of a large spectacle. He therefore sought out a quiet location on a mountainside called Rabzhiteng (*rab zhi steng*), attended by his close disciples. He advised them in earnest, reminding them that the ‘foundation of all good qualities is the vows and the commitments,’ and encouraging them to maintain their pledges and to have faith in themselves.

On the thirteenth day of the month, he established himself inside of a small tent his disciples has erected. After performing an elaborate feast offering for the deity Tsewang Böyulma, he extended a hand in blessing to each of his disciples and said, ‘Now sew up the door of this tent and don’t come and disturb me for seven days. Afterwards do a feast offering and it will be very auspicious.’ As they prepared to do so, Shardza sang ‘many adamantine songs [of realization] (*g.yung drung gi mgur*).’

The disciples recited a prayer, and, as Tenpé Gyaltzen explains, they ‘met Shardza in contemplative equipoise. When his breath’s movement faded away, his face became white and fresh like a youth, and they closed the door of the tent.’ The language used to describe the events taking place at this stage makes it abundantly clear that Shardza’s experience depend upon, and should be interpreted in terms of, the advanced contemplations of the Dzokchen system. For example, his mind (*dgongs pa*) is understood to rest in a state of meditative equipoise in the expanse of primordial purity (*ka dag gi dbyings*); within this state appearances and mind merge in the experience of ‘one taste’ (*ro gcig*) leading to the condensing of all external luminosity (*phy gsal*) within the sphere of the inner expanse (*nang dbying*), which is here described in characteristic Dzokchen phrasing as the ‘youthful vase body’ (*gzhon nu bum sku*).

The specifics on what was observed in subsequent days thus would have been interpreted esoterically by disciples, who understood the ensuing signs as evidence of **the contemplative process becoming visibly apparent**. Nevertheless, the uncanny events that

were reported would certainly have impressed uninitiated, leaving little doubt that Shardza had successfully brought his spiritual life to fulfillment. According to the *Pleasure Garden*:

‘The next day, many great and small linked spheres of rainbow light and many kinds of horizontal and vertical [lights] shone above his tent. At night there where rainbow light, [including] an specially clear white light that was like a [white] woolen cloth appearing alone. After three days the ground shook and there was a loud noise and a gentle rain of flowers fell. After the fourth day variegated light emanated through the seams of the tent; the five different rainbow colors were vividly enveloping [each other] and arising like boiling misty vapor.’

Then, a genuine holy disciple, Tsultrim Wangchuk – the best of all the practitioners – said, ‘If we leave [the master’s] body for a long time now, there is the danger that there will be no remains at all as a support for our faith and our prayers in the future.’ Hurrying to meet [the master’s] holy remains, he opened the door of the small tent and prostrated himself. He saw that the remains were enveloped in light and that they were elevated about one cubit in midair. He drew near to the presence [of his master]. Most of the nails of [the master’s] hands and feet were strewn upon his seat. The body remained. It had transformed to about the size of a one-year-old child and the heart was warm.

Shardza’s holy relics were then ritually venerated, and large numbers of people came to meet them, receive blessings and take up spiritual practice in the vicinity for approximately a hundred days. His remains were kept for a time in a shrine (*gsas khang*) in the sleeping quarters of his hermitage, during which time indications of tangible blessings persisted. As his biographer writes, ‘When it was encountered by any kind of person, whether greater or lesser, their hair would stand on end and quiver and tears would fall out of spontaneous devotion – such things happened to people whether they had faith or not. The faithful had an inexhaustible energy of blessing that caused [their faith] to develop further. This is only what

I experienced directly without any exaggeration.’ Afterwards, a permanent reliquary was constructed for the relics at Getang, at Shardza’s main disciples, lead by his nephew Lodrö Gyatso, took responsibility for carrying on his lineage.

A number of important conclusions may be drawn from the account of Shardza’s passing. First, a clear relationship pertains between the miraculous signs that appear and the specific vocabulary of advanced Dzokchen practice. In short, **Shardza’s bodily transformation, achieved through a conscious dissolution of the coarse physical elements into their subtle counterparts in the form of light**, is only possible for an adept who has fully mastered the four stages of the Direct Crossing or *tögal* practices. While the details of this process, which facilitate the **attainment of the ‘rainbow body’** (*ja lus*), go beyond the present scope, the claim to such an achievement obviously represents a potent soteriological assertion. By demonstrating a link between special esoteric feats and the zenith of a religious path venerated by orthodox Bönpo, the text establishes a necessary connection between what otherwise might have represented ‘magic’ but not necessarily ‘heroic virtue’.

Additionally, the reader learns that Shardza’s tremendous spiritual intensity rendered service to the world possible even after his departure. The relics he left behind provided a palpable benefit to those who came in contact with them, demonstrating his power to continue serving as link to enlightened beings for those he left behind – a feature reminiscent of medieval Christian saints, who were understood after their deaths to serve as intercessors on behalf of the faithful. One may also note here the intriguing agency granted to the disciple Tsultrim Wangchuk, a longtime companion, who boldly chose to override the master’s instructions by entering the tent before a week had passed. It is tempting to suggest that his role was foregrounded here in order to explain why the entirety of Shardza’s body did not completely and utterly dissolve – an attainment that traditionally surpasses even that described here. Indeed, the reader is left to conclude that Shardza would have fully dispersed his physical form had he not been interrupted. Thus, any possible perceived fault or shortcoming in this remarkable process remains traceable to a disciple’s decision – albeit one made for selfless reasons.

Finally, one may note the biographer’s concern to assure his readers that he has not fabricated any of the events in question. He anticipates a certain amount of skepticism and actively works to persuade us that his account is written in good faith and from an

eyewitness's perspective. In this way Tenpé Gyaltzen seeks to provide a memorable capstone on his teacher's legacy, one that ultimately validates the life which preceded it."

(GORVINE, 2006:216-225.)



Pintura tibetana ilustrando o corpo de luz de arco-íris.

ANEXO III – Breve biografia do autor

Nasci no ano de 1987, ano de Coelho no horóscopo chinês, sou de constituição física predominante Terra de acordo com a medicina tradicional chinesa e Kapha (Terra e Água) de acordo com a medicina Ayurvédica. No Eneagrama Sufi, sou de personalidade tipo quatro (Há quem conteste! Mas esta é minha auto-avaliação). Para a verificação de quadro astrológico, pode-se utilizar as seguintes informações: nascida em 27 de março de 1987, em Porto Alegre, às 16:30. Peço encarecidamente que não utilizem estes dados para ações de influência negativa.

Sou filha de pai e mãe imigrantes japoneses, nascida em Porto Alegre e criada no Rio de Janeiro. Nunca visitei o Japão. Sempre fui séria e tímida. A infância se dividiu entre vida urbana e anos letivos intensos no Colégio de Aplicação da UFRJ, muita briga com os irmãos, bagunça no playground do prédio, TV e novela morando num pequeno apartamento na Tijuca; e três meses de férias de verão no sítio dos avós maternos na Colônia Japonesa fundada por eles, na serra gaúcha, onde a comida e a língua falada eram predominantemente japonesas. Ajudava-os na colheita e venda dos produtos agrícolas, caçando, pescando, cozinhando, tomando banho de ofurô, falando japonês e estudando música, junto aos dois irmãos mais velhos e ao tio que vinha nos visitar para nos dar suas preciosas transmissões orais sobre os segredos da vida na roça. Antes do Cap/UFRJ, estudei na Escola Municipal Leitão da Cunha. Nunca estudei numa escola particular.

Durante a pré-adolescência meu pai sofreu de uma doença que os médicos chamaram de “torcicolo espasmódico crônico”, e disseram não ter cura. A doença enrijeceu seu pescoço em rotação lateral, de forma que não conseguiu olhar para frente, ou mover o pescoço em qualquer direção por mais de dois anos. Sofreu diversas cirurgias espíritas, das quais eu cuidava dos curativos, e curou-se finalmente com um acupunturista chinês, o Dr. Fu.

Na adolescência fui, *grunge*, *punk*, *emo*, simpatizante socialista do movimento estudantil, artista marcial e meditadora, escoteira, músico, revoltada com os pais, péssima aluna, representante de turma e integrante do grêmio, freqüentadora noturna dos botecos de Botafogo e Copacabana, fumante, praieira, trilheira, grande namorada e amiga (o subjetivismo me permite assim acreditar e afirmar!). Fui diagnosticada na adolescência com déficit de

atenção (DDA) e quociente de inteligência (QI) 80, abaixo da média, e segundo Psiquiatra pesquisador do Hospital Universitário do Fundão, eu seria disfuncional profissionalmente e precisaria de tratamento psiquiátrico. Não o fiz.

Morei por cinco meses na ilha de *Vancouver* no Canadá, estudando numa *High School*, aprendendo inglês, tentando identificar o que tinha de igual nas florestas de lá e daqui, nas pessoas de lá e daqui, e aprendendo a amar aquela gente tão... diferente! Havia algo que permanecia constante na minha relação com a natureza de lá e daqui, e com as pessoas de lá e daqui. Apesar das discrepâncias evidentes, que dispensam Biólogo ou Antropólogo para reconhecer; além disso, havia uma identidade profunda a que todas as coisas compartilhavam. Havia uma Natureza comum a todas as coisas...

Queria fazer qualquer faculdade em que pudesse viajar bastante de graça, até porque não aprendo quase nada sentada em sala de aula (o corpo nulo, a mente hiperativa tentando cognizar palavras, números e letras em ritmo frenético, que literalmente me dão um tipo de “câimbra” ou “LER – lesão por esforço repetitivo” no lado esquerdo do cérebro. Eu sinto o cérebro assim como um músculo espasmado, pode acreditar.) Eu preciso interagir com o mundo para apreender e aprender. Escolhi Geografia, que incluía também as questões sociais além da natureza, em detrimento da Biologia (se bem que os trabalhos de campo de lá também são demais!). Durante a graduação fiz parte do “Projeto de Extensão Raízes e Frutos – Uma Vivência com as Comunidades Caiçaras da Reserva da Juatinga, Paraty, RJ” (interdisciplinar), quando o envolvimento com estas comunidades tradicionais levantava frentes de trabalho em temáticas como: educação diferenciada, ervas medicinais, registro e preservação da cultura (história oral, a casa de farinha, cestaria, métodos de pesca, as festas, a canoa de um pau, receitas, as ervas-medicinais, o pau-a-pique, etc.), política, especulação imobiliária, agroecologia, a questão sócio-ambiental, saneamento básico, saúde coletiva, sustentabilidade econômica, social e ambiental, empoderamento social, etc. Ao término do bacharelado em Geografia escrevi monografia intitulada “Ética Ambiental e Visão de Mundo em Produtores Orgânicos e Agroecológicos do Rio de Janeiro”, em que foi realizada pesquisa de campo com entrevista a agricultores alternativos, e a escrita de etnografia e análise da relação sociedade-natureza e visão de mundo dos atores entrevistados.

Viajei (mochilei) para conhecer países vizinhos como Bolívia, Peru, Chile, Guatemala, Panamá, Honduras, Cuba. Nestes países fiz turismo e trabalho voluntário na agricultura.

Enquanto isso sonhava encontrar um grande mestre escondido nas montanhas do oriente para estudar acupuntura (a técnica que curou meu pai), mas descobri que existem escolas pra isso, na cidade do Rio mesmo, com metrô na porta, elevador e ar-condicionado, e assim estudei *Shiatsu* e Acupuntura. Na escola com elevador e ar-condicionado encontrei um grande mestre, que vestia sapato social e terno, (de vez em quando *kimono* de *Karate*, ou as vestes de monge *Shingon*) que me iniciou no sistema de saúde holístico japonês *Honnō*, no qual me tornei terapeuta e instrutora de *Honnō-Kikō* (prática física de harmonização dos três centros energéticos centrais: *tanden*, *shimo*, *kami*; mobilização energética interna e ambiental; realização do movimento espontâneo – o movimento *Honnō*; e, finalmente, realização da “mesmidade”, ou unidade Indivíduo-Universo). Durante o treinamento *Honnō* meus hábitos mudaram completamente, deixei a vida boêmia e a proximidade constante com os amigos, e perdi em torno de vinte quilos. A experiência clínica e profissional nestas formações em saúde como terapeuta holístico me permitiu relacionar-me com as pessoas e o mundo a partir de ponto de vista materialista-energético, tendo a oportunidade de massagear centenas de pessoas em todos os seus canais energéticos superficiais, realizando com elas anamnese, e relacionando seu estado energético, seus corpos, suas vidas, seu estado emocional e mental, sua alimentação, seu sono, sua moradia e profissão, numa análise complexa e holística do seu estado de saúde e de existência.

O meio-ambiente, o ser humano, sua relação com a Natureza e os saberes gerados por este encontro eram o foco da minha vida-pesquisa, temas identificados a partir do forte e profundo desejo de solucionar “todos os problemas do mundo”. Eu sabia que compreender cada uma das disciplinas envolvidas nestes problemas poderia me custar infinitos anos (ex.: Geografia, Antropologia, Economia, Política, Etologia, Filosofia, Física, História, Biologia e Ecologia, Medicina, Neurologia, Psicologia, Nutrição, Educação Física, Agroecologia, Bioconstrução, Arquitetura e Tecnologias Sustentáveis, Xamanismos, etc.). Sabia que é necessário esforço interdisciplinar e mudanças paradigmáticas profundos na ciência, economia, política, cultura, etc., e que acima de tudo, eu precisava mudar. Fiz o que pude. Servi a meus pacientes e ao meu mestre de *Honnō*, vivi de forma que acreditava ser sustentável e saudável, ensinava *Kikō* gratuitamente para idosos em Copacabana, participava do movimento agroecológico, criei com meu parceiro o documentário “*Child of Nature*”, que apresentaria ao mundo uma visão de mundo que trouxesse esperança para a próxima geração... E entrei no mestrado de Epistemologia, inspirada pelo professor que me apresentou ao Paradoxo, em repudiadas aulas

de Matemática dos primeiros períodos da graduação em Geografia. O Paradoxo era meu alívio ideológico, frente a todas as dualidades que me apresentavam problemas aparentemente sem solução: o capitalismo (dual em si), saúde-doença, verdadeiro-falso, oficial-alternativo, amor-ódio, artificial-natural, campo-cidade, certo-errado, tradicional-moderno, mundano-sagrado, paz-violência, apego-aversão, ilusão-realidade, sim-não, certo-errado, e tantas outras... A dualidade me dividia, dividia o mundo por mim apreendido, me separava do mundo, e só trazia mais problemas! O Paradoxo que se pensa, o amor que se sente e que se faz, os mitos, a convivência com agricultores, a filosofia oriental, pareciam estar na direção de transcender a problemática dual.

Sabia que apenas pensar a solução não iria me levar a solução alguma, precisava de uma solução que eu pudesse viver e ser – inspirada por Gandhi: “Devemos ser a mudança que desejamos ver no mundo” –, como o indivíduo complexo “palavra+pensamento+ação” que o *Honnō* me apresentou, e que depois vim a conhecer como o complexo “*body+speech+mind*” nos ensinamentos tântricos. Mas o mestrado manteve minha mente ativa, já que sou predominantemente um ser emocional e corpóreo.

No “I Seminário Internacional Consciência, Mente e Corpo” promovido pelo EICOS/Departamento de Psicologia da UFRJ, em 2011, assisti à palestra do *Acarya* tântrico *Dharmanidhi Sarasvati*, representante da escola “DHARMA INC” de uma tradição Shaivista Não-dual. Quando ouvi Dharmanidhi falar eu sabia que tinha encontrado a tradição e cultura que me permitiriam integrar corpo, fala e mente, ser um ser integral, e que havia encontrado a visão de mundo que me permitiria vivenciar a unidade com a Natureza. Sabia ter encontrado aquela Sabedoria Natural, que abraça de forma tão acolhedora todos os ser-saberes que eu tentava apreender de forma tão ansiosa. Este não era mais um privilégio - por muito invejado por mim - dos caçadores e coletores isolados em recantos esquecidos do globo ou de homens primitivos perdidos no tempo.

Escolhi Dharma Bodhi (seu antigo nome era Dharmanidhi Sarasvati) como meu professor (em sânscrito: *Guru*) e hoje vivo nas montanhas do norte da Tailândia (Phu Ruea, Loei), na comunidade alternativa de Yogin residentes (praticantes do Shakta-Shaivismo Não-Dual da Caxemira) por ele fundada chamada *Kailash Akhara*, onde plantamos nossos vegetais, jantamos às 17:30 e dormimos e acordamos “com o sol”. Acabo de construir minha casa de pau-a-pique. Fui na mata, cortei bambu, cortei terra, fiz lama, e construí a casa com minhas

próprias mãos, com materiais naturais, as mãos de amigos, e extremo baixo custo. Estou em treinamento para me tornar uma “*Acarya*”, detentora de linhagem responsável por dar continuidade a esta tradição oral do Shakta-Shaivismo Não-dual da Caxemira. Sou responsável pelo setor de “Eco-Dharma” para sustentabilidade e permacultura da Organização Internacional DHARMA INC (www.dharmainc.org); e envolvida também nos outros dois projetos da “Fundação Humanitária Dharma” (*Dharma Humanitarian Foundation - DHF*) que oferecem *Haṭha-Yoga* e *Ayurveda* para a população tailandesa em parceria com a rede de hospitais públicos locais; e com a criação da Escola Siddha, de inovadora pedagogia tântrica para os tempos modernos, que servirá às crianças locais - cujos pais com dificuldades financeiras comumente decidem vendê-las ao tráfico humano para trabalho infantil -, e também às crianças de qualquer nacionalidade cujas famílias vivem em Kailash Akhara. Dentro do treinamento Acarya, me especializo na Ayurveda Primordial e nos Métodos Tântricos de Cura.

Esta dissertação é fruto das vivências corpóreas, emocionais, cognitivas e racionais pelas quais passei, é fruto da minha vida como Ser Integral, com uma história em que minha identidade, cultura, corpo, ambiente e visão de mundo foram constantemente tensionados, esfregados, inspirados e re-criados.

Dedico minha vida ao Dharma. Que se estenda em serviço a todos os seres, lugares e tempos.

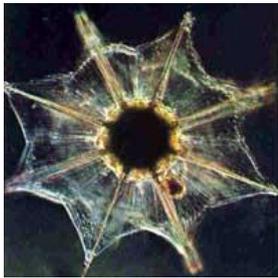
ANEXO IV

Śiva e Śakti em eterno abraço extático.



O diagrama do Taiji: Yin e Yang em puro dinamismo.

ANEXO V – Sincronia holoinformacional de padrões de informação e de inteligência organizacional



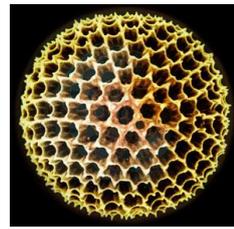
Protozoário Acantário



Olho humano



Flor dália



Protozoário radiolário



Furacão



Galáxia Via Láctea



Śri Yantra



Flor de Lótus



Samambaia e Broto de Samambaia



Fractal digital

ANEXO VI

Oração para a Terra

Eu e todos os seres sensíveis dependemos de vós, Mãe Terra e Pai Céu. Como o mundo da forma depende da Essência sem forma, eu também dependo de vós. Praticar o Dharma é compreender a mim mesmo. Compreender a mim mesmo é compreender meu relacionamento com tudo, incluindo a Terra. Assim, praticar o Dharma é estar em um relacionamento apropriado com a Terra. Devo incluir os princípios de sustentabilidade em minha vida e devo fazer deles uma parte integral da minha prática espiritual. Devo cuidar da Terra e do Céu em todas as minhas atividades do corpo, fala e mente.

Como praticante do Dharma, devo demonstrar a Sanidade Básica no cuidado de cada ambiente que me dá vida, e que torna possível a prática do Dharma. Oro para que através da minha conduta eu demonstre sustentabilidade ambiental, despertando o maior número de seres possível à realização do dever de cuidar da Terra e do Céu como responsabilidade de ser humano.

Oro para que eu use discernimento e disciplina para resistir à tentação de adquirir coisas unicamente pelo prazer de adquiri-las. Que eu não caia no transe social do consumismo. Oro para que eu tenha a sabedoria de saber o que realmente preciso. Que eu possa desejar o que eu tenho e não querer o que não tenho.

Antes de decidir ou agir, que eu possa trazer à mente todos os efeitos possíveis que minhas ações do corpo, da fala e da mente podem ter sobre os outros e sobre a Terra e o Céu durante as próximas sete gerações.

Que eu possa me lembrar de deixar este mundo em melhor condição do que o encontrei para o bem de todos os que vierem depois de mim. Mudar o mundo é difícil, mudar a mim mesmo é muito mais fácil.

Oro para obter a força e o apoio invisível para mudar meus hábitos e colocar em prática uma mudança positiva em meu próprio ambiente para o benefício de todos os seres.

Como os rios e oceanos são meu sangue, as pedras e montanhas meus ossos, a terra minha carne, as nuvens e o céu meu cérebro e consciência, os ventos, a energia da minha respiração e vida, e não há qualquer separação em nada – meu corpo é realmente o Universo.

Que eu proteja a Terra e o Céu para o benefício de todos os seres vivos agora e no futuro e que isso possa preservar o Dharma para o benefício de todos.

ANEXO VII



ANEXO VIII – O Conto de Gilgamesh

HARRISON, Robert. Chapter 1: *First the Forests*. In: *Forests: The Shadow of Civilization*. University of Chicago Press, 1992

[p.13] The Demon of Gilgamesh

[p.14] “Nowhere does this pitiless logic of transience become more pathetic than in the ancient epic of Gilgamesh, whose Sumerian version figures as the oldest literary work in history. Just as the Sumerians draw the boundary line between history and prehistory, thanks to their invention of the art of writing (which is memory par excellence), so Gilgamesh appears as the first great “hero” of civilization, in both de trivial and nontrivial senses of the term “first”. **Since historians refuse to speak of “civilization” prior to the invention of writing, but at most speak of “culture”, Gilgamesh remains the first civic hero to be commemorated in a literary work;** but beyond this he is “first” also as an enduring archetype – a sort of grand **summary of the spiritual afflictions that arise from the inner, alienated core of civilization**. The Sumerian hero’s stern **individualism**; his **obsession with death**; his **tragic and futile quest for personal immortality**; his childlike rage against the absurd: **his monumental will to power** – this **profound psychology of finitude** which pervades the epic cycle, combines with its venerable antiquity, give Gilgamesh the dignity of a truly primary document.”

“**What interests us about the epic above all is the fact that the first antagonist of Gilgamesh is the forest**. In all the main versions of the story, the hero’s major exploit figures as his long **journey from Uruk to the Cedar Mountain to slay the forest’s guardian, Huwawa**. **Why?** What is exactly that **inspires Gilgamesh to undertake this journey and deforest the Cedar Mountain?** This is our question in the present section. To answer it requires some preliminary background.”

“Gilgamesh was the legendary but real king of Uruk, a Sumerian city born under the auspices of Anu – god of the sky. He lived during the Early Dinastic II period, around 2700 B.C., some six hundred years before the composition of the first Sumerian and Babylonian literature. Gilgamesh is commonly referred to as the **“builder of the walls of Uruk”**. The epitaph effectively summarizes his civic heroism. **Walls, no less than writing, define civilization**. They are monuments of **resistance against time**, like writing itself, and Gilgamesh is remembered by them. Walls protect, divide, distinguish; above all, they *abstract*. The basic activities that sustains life – agriculture and stock, breeding, for instance – take place beyond the walls. Within the walls one is within an emporium; one is within the jurisdiction of a bureaucracy; one is within the abstract identity of race, city, and institutionalized religion; in short, one is within the lonely enclosure of history. Gilgamesh is the builder of such walls that divide history from prehistory, culture from nature, sky from earth, life from death, memory from oblivion.”

[p.15]

“But the same walls that individuate the city, as well its hero, are precisely what oppress Gilgamesh, at least insofar as the epic cycle portrays him. Within his walls Gilgamesh finds himself exposed to insidious reminders of the fatality of personal death – the linear finality of human existence. It is in direct response to his aggravated sense of transience that Gilgamesh

decides to undertake his forest journey. In the following passage from Samuel Noah Kramer's translation of "Gilgamesh an the Land of the Living", we hear Gilgamesh declaring to his friend Enkidu that he would perform some glorious deed by which he may describe himself within the annals of historical memory:

*"O Enkidu, not (yet) have brick and stamp brought forth the fated end,
I would enter the 'land', I would set up my name,
In its places where the names have been raised up, I would raise up my name,
In its places where the names have not been raised up,
I would raise up the names of the gods." (4-7)*

"The 'land' where Gilgamesh would go and set up his name is the forested Cedar Mountain. Because he has not yet achieved a lasting fame, **because he has not yet stamped his name in brick** (or in the tablets of the scribes), Gilgamesh must go to the 'land' and **slay the forest demon, Huwawa**. This is the deed that will monumentalize him in stone or brick – preserve his memory after death."

"But again, why precisely a forest journey? Before we can answer the question we should listen to Gilgamesh's plea to **Utu, the Sumerian Sun god**. Utu is the god who **must grant Gilgamesh the permission** to undertake the journey, for **the land is in Utu's charge**. The god does not understand Gilgamesh's irrational desire to go to the land, nor does he initially approve of the idea. **Huwawa, whom Gilgamesh would slay, is after all a sacred forest demon**. Utu does not understand why Gilgamesh wishes to challenge the demon. To convince the god of his desperate need to undertake the journey, Gilgamesh offers a pathetic confession:

*"O Utu, I would enter the 'land', be thou my ally,
I would enter the land of the cut-down cedar, be thou my ally."
Utu of heaven answers him:
"... verily thou art, but what art thou to the land?"
"O Utu, a word I would speak to thee, to my word thy ear,
I would have it reach thee, give ear to it.
In my city man dies, oppressed is the heart,
Man perishes, heavy is the heart,
**I peered over the wall,
Saw the dead bodies... floating on the river;**
As for me, I too will be served thus; verily 'tis so.
**Man, the tallest, cannot stretch do heaven,
Man, the widest, cannot cover the earth.**
Not (yet) have **brick and stamp** brought forth the fated end,
I would enter the 'land', I would set up my name" (17-31)*

In ancient **Sumerian funeral rites**, the **bodies of the dead were floated down the river** in ceremonious processions. Gilgamesh has **peered over the walls** of his city and has seen the bodies floating on the river. In other words **he has seen beyond life to the inanimate corpse – the mere object drifting toward decomposition and reintegration with the earth**. He has peered **over the wall of history** and seen the **remorseless transcendence of nature**. With despair in his heart he has looked at the outlying **earth: dumb, inert, insurmountable**, revolving her **relentless cycles, turning kings into cadavers**, waiting impassively to draw all

thing into her oblivion. **Is this not intolerable for someone who is a builder of walls, someone who is devoted to the memorial transcendence of history? Must Gilgamesh not react to the scene of dead bodies floating on the river by challenging such oblivion with the might of memory?**

[p.16] “We come closer to accounting psychologically for Gilgamesh’s desire to undertake the forest journey. **He wants the glory of his deed to spare him from such oblivion.** But **what glory** is there **in slaying the forest demon?** When Gilgamesh obtains the necessary permission from Utu for his journey, he arrives at the sacred cedar forests and **engages Huwawa in Battle, cutting off the demon’s head.** The cutting off of Huwawa’s head **represents, in its poetic image, the cutting down of the cedar forests.** The ‘glory’ of this exploit can be understood only against the historical background. We know from the written records that **certain Sumerian individuals actually achieved considerable fame by undertaking expeditions to the cedar forests and seizing huge quantities of timber.** Timber was a precious commodity for the Sumerians, since the alluvial plains of Mesopotamia were by that time devoid of forests. In the Early Dynastic periods the Sumerians apparently got their timber from the east, in nearby Elam; but after the deforestation of these regions they had to travel much further to the Amanus mountains in the north. To obtain wood they had to undertake dangerous expeditions to the mountains, cut down the cedar and pines, and ferry the logs back to the cities down the rivers. Such exploits were fraught with peril, especially since the forests were often defended by fierce forest tribes, but a leader could derive considerable fame from a successful expedition.”

[DESENCANTAMENTO] (cortar a cabeça do demônio simboliza cortar as florestas de cedro. Tb simboliza o desencantamento da visão de mundo, da visão de natureza encantada)

[p.17] “We can understand, therefore, **why Gilgamesh’s desire for monumental fame might lead him to conceive of a forest expedition.** But the epic probes the hero’s psychological motivations much deeper than this. There is more to Gilgamesh’s inspiration than mere childish heroism and desire for fame through adventure. If Gilgamesh resolves to **kill the forest demon**, or to **deforest the Cedar Mountain**, it is because **forests represent the quintessence of what lies beyond the walls of the city, namely the earth in its enduring transcendence.** **Forests embody another, more ancient law than the law of civilization.** When Gilgamesh declares to Utu, ‘Man, the tallest, cannot stretch do heaven’, he avows that **human beings, however great, cannot become gods, or attain immortality.** And when he declares: ‘Man, the widest, cannot cover the earth’, he avows that neither **can they be like forests, which cover the earth and endure thought the millennia according to their own self-regenerating cycles.** **Gilgamesh, in other words, is trapped within walls that close him off from two dimensions of transcendence, the one vertical an the other horizontal.** “Gilgamesh **journeys toward the forest as toward the veritable frontier of civilization.** **The forest is the counterpart of his city.** He imagines perhaps that **he could transcend the walls that enclose him through an act of massive deforestation.** But to understand the hero’s deeper **psychological motivations** we must try to imagine **what really goes on mind when he peers over the walls of Uruk.**”

“Gilgamesh peers over the walls and sees human **bodies floating down the river in funeral processions.** The **sight of these inspires in him the idea of a forest expedition.** It is a **visionary moment** for Gilgamesh. In **revolt** against the scene of **finitude**, Gilgamesh has a **vision: he will go to the forests, cut downs the trees, and send the logs downs the river to**

the city. In other words, **he will make the trees share the fate of those who live within the walls. *Logs will become the cadavers.*** The hero who dies within the city will project his own personal fate that he would enter the land and raise up his name. For if he is not wide enough to ‘cover the earth’, yet may he still uncover it.”

[P.18] “It is a sorry fact of history that human beings have never ceased reenacting the gesture of Gilgamesh. The **destructive impulse** with respect to nature all too often has psychological causes that go beyond the greed for material resource or the need to domesticate an environment. There is too often a **deliberate rage and vengefulness at work in the assault on nature and its species, as if one would project onto the natural world the intolerable anxieties of finitude which hold humanity hostage to death.** There is a kind of childish furor that needs to create victims without in order to exorcise the pathos of victimage within. The epic of Gilgamesh tells the story of such furor; but while Gilgamesh ends up as the ultimate victim of his own despair, the logs meanwhile float down the river like bodies of the dead.”

“From the epic cycle as a whole in its Sumerian and Akkadian versions, we gather that Gilgamesh’s expedition to the Cedar Mountain was in fact a vain attempt to overcome the source of his afflictions. To begin with, the slaying of Huwawa angers the gods. It was a sacrilege, for Huwawa had the dignity of a sacred being. In some versions of the story, Gilgamesh’s beloved friend, Enkidu, must pay for the crime of killing Huwawa with his own life. Upon the death of his friend Gilgamesh falls into an exacerbated state of melancholy, consuming himself with thoughts about death. Fame and the monuments of memory no longer console him for the fact of dying. That is why Gilgamesh sets out on another journey, this time in search of everlasting life. Yet the long and desperate quest for personal immortality only leads him to the knowledge that death is the ineluctable and nonnegotiable condition of life – that the cadaverous logs he sent down to the city from the Cedar Mountain cannot spare him his last journey of all down the very same river. And this, at the dawn of civilization, is called ‘wisdom’.”