



PPCIR

Selo Estudos
de Religião

Clodomir B. de Andrade
(ORGANIZADOR)

NATUREZA E SAGRADO: **OLHARES**



Selo Estudos de
Religião

Clodomir B. de Andrade
(ORGANIZADOR)

NATUREZA E SAGRADO: Olhares

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva

**Equipe Editorial do
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

Andrade, Clodomir B. de
Natureza e sagrado: olhares / Clodomir B. de Andrade.-- Editora
UFJF – Selo Estudos de Religião, 2023.
Dados eletrônicos (1 arquivo: 2,26 mb).

ISBN: 978-65-89512-66-0

1. Natureza. 2. Sagrado. I. Andrade, Clodomir B. de. II. Título.

CDU 291

Editora UFJF

Rua Benjamin Constant, 790

Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400

Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Conselho Editorial
Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela
Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar
Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro
Brasil

Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues
CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

AGRADECIMENTOS

Nós, as autoras e os autores dos textos que seguem, gostaríamos de agradecer ao conselho editorial do selo “Estudos de Religião”, do programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, na figura do professor André Musskopf, pelo empenho e proatividade na consecução dos muitos labores editoriais. Agradecemos também à Universidade Federal de Juiz de Fora pela ajuda permanente, conscientes da importância da missão de retornar à sociedade brasileira todo o empenho depositada naquela: uma universidade pública, gratuita, democrática, plural e de qualidade: o gol de todas e todos nós. Não poderíamos esquecer de agradecer, ainda, às várias agências de fomento à pesquisa (CAPES, CNPq, Fapemig, PROPP/UFJF) a concessão de bolsas e auxílios diversos que, em algum momento da nossa caminhada, todas e todos nós recebemos.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO <i>Clodomir B. de Andrade</i>	8
CAPÍTULO I AS FORMAS E AS EXPRESSÕES DA NATUREZA NO POLITEÍSMO GREGO ANTIGO E NO PAGANISMO GREGO MODERNO <i>Aline Faria do Valle Ferreira de Castro e Luana de Almeida Telles</i>	16
CAPÍTULO II CATOLICISMO E NATUREZA: NOVOS CAMINHOS PARA UMA ECOLOGIA INTEGRAL <i>Ana Lúcia de Araújo Portes</i>	51
CAPÍTULO III A ÁRVORE ACOLHEDORA DA INTERDEPENDÊNCIA: BUDISMO E NATUREZA EM UM POEMA DE SUA SANTIDADE, O XIV DALAI LAMA <i>Felipe Andrade Arruda</i>	60
CAPÍTULO IV ISLÃ E NATUREZA: ENTRE PERMEAÇÕES RELIGIOSAS E A CRISE AMBIENTAL <i>Karolina dos Santos</i>	74
CAPÍTULO V RALPH WALDO EMERSON, O TRANSCENDENTALISMO NORTE-AMERICANO E O “POETA-PROFETA” DA NATUREZA <i>Letícia Ferreira Lamha</i>	84
CAPÍTULO VI A PERCEPÇÃO ESTÉTICA DA NATUREZA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL A PARTIR DA OBRA O VÉU DE ISIS DE PIERRE HADOT <i>Marcelo Gabriel de Freitas Veloso</i>	111

CAPÍTULO VII HENRY DAVID THOREAU E MANOEL DE BARROS: ACERCA DA POÉTICA E SAGRADA MORADA <i>Marilene de Medeiros Aduque</i>	133
CAPÍTULO VIII NATUREZA E TRADIÇÕES HINDUS: O PṚTHIVĪ (BHŪMI) SŪKTA DA ATHARVAVEDA SAṂHITĀ <i>Matheus Landau de Carvalho</i>	147
CAPÍTULO IX OS JUDEUS E SUAS PALAVRAS: UMA ABORDAGEM POR MEIO DA NATUREZA <i>Rafael Antônio dos Santos Lotério</i>	166
CAPÍTULO X A CRISE DA SOBERANIA DO HUMANO: OUTRAS PERSPECTIVAS ECOCÊNTRICAS <i>Túlio Fernandes Brum de Toledo</i>	190
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	207

APRESENTAÇÃO

Clodomir B. de Andrade¹

É com alegria que entregamos às leitoras e aos leitores o livro “Sagrado e Natureza: olhares”. Engendrado no âmbito da disciplina de graduação “Religiões e estilos de vida contemporâneos”, oferecida no segundo semestre de 2021 na Graduação do Curso de Ciência da Religião (ICH/UFJF), este volume amplia e redimensiona as apresentações lá ocorridas, amparadas pela possibilidade de uma reflexão mais madura e aguda acerca das várias imbricações possíveis entre a natureza e a esfera do sagrado. Na realidade, aquela disciplina – este livro- nasceram no âmbito do grupo de estudos RENATURA (PPCIR/CNPq), uma semente acadêmica plantada na nossa Pós-graduação no começo de 2019, e que, ao longo desses três anos, reuniu-se regularmente para meditar sobre os nexos poliédricos entre as religiões, as filosofias, as artes e as muitas naturezas. Como foi plantada em solo fértil e cuidada com carinho, a semente vicejou: cresceu árvore de bela canópia que já gerou, está gerando e, espera-se, continuará a gerar flores e frutos de cheiros e sabores diversos.

Foi na dinâmica dos encontros recorrentes do grupo de estudos RENATURA que percebemos a importância da produção e reprodução de conhecimento acadêmico humanístico de qualidade acerca de uma das mais importantes questões contemporâneas: a crise ambiental. Certos de que as espiritualidades humanas muito têm a contribuir nesta reflexão, compreendemos que a força imantadora da experiência do sagrado, vazada em várias linguagens e multifacetados registros culturais, podem e devem se sentar à mesa junto da ciência, política e arte para imaginarmos soluções para a crise instalada pelo modo humano de habitar Gaia: na Grécia antiga, a primeira, a mais generosa e a mais sábia das deusas.

Daí a exigência de se pensar, na amplitude do arco que reúne política, economia, tecno-ciência e cultura, também as religiosidades humanas em suas várias dimensões filosóficas, teológicas, práticas e mitológicas. Para além dos imperativos morais delas oriundos, e mais próximo da possibilidade de se detectar na própria natureza, e em nós, dela crianças, os múltiplos rastros do sagrado, aqui, no contexto acadêmico das

1 Doutor em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF e professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora. Coordenador do Grupo de Pesquisas RENATURA (PPCIR/CNPq). E-mail: clodomir.andrade@uff.br.

nossas reuniões de estudo, longe de qualquer tentativa de se privilegiar um certo discurso em detrimento dos outros – ao longo dos nossos encontros e seminários do RENATURA ouvimos com atenção todas aquelas outras vozes – estamos convencidas e convencidos, cada uma das autoras e cada um dos autores dos artigos que seguem, que a abertura dialógica para com todas as áreas do saber humano é condição de possibilidade inegociável para enfrentarmos os extraordinários desafios que a crise civilizacional e ambiental – duas faces do mesmo problema, nos apresentam. Mais do que elencar um conteúdo propositivo para a gama de males que nos afligem neste nosso preocupante Antropoceno, o que se segue só pode ser considerado, sempre, parte de um esforço recorrente de se repensar a condição humana, agora, quem sabe, de modo que se compreenda essa condição humana de forma absolutamente inextrincável do vínculo com a Natura. SOMOS NATUREZA, e tudo o mais que somos ou podemos ser possui nesta singela constatação o seu ponto de partida irrevogável. Detectar as riquezas presentes nos olhares sobre a natureza construídos pelas tradições espirituais, filosóficas e artísticas, enxergando-as pelo prisma mesmerizante do seu rastro sagrado, é o objetivo deste livro.

O primeiro texto, *as Formas e as Expressões da Natureza no Politeísmo Grego Antigo e no Paganismo grego moderno*, de Aline Faria do Valle Ferreira de Castro e Luana de Almeida Telles, nos convida para uma reflexão acerca da relação que o politeísmo grego antigo tinha com a Natureza, e com as paisagens que o rodeava. Tal perspectiva é de feição complexa, já que a própria noção que esses povos possuíam sobre o ambiente natural foi se metaforizado tanto nas atividades socioeconômicas desenvolvidas nessa sociedade, como também no imaginário religioso helênico. Aqui adentramos em uma questão de cunho essencial, que perpassa toda a percepção do mundo grego da Antiguidade acerca da questão da natureza e do divino, ou seja, o que exatamente os gregos compreendiam como relativo ao mundo natural, em conexão com o sagrado. Por esses e outros motivos, a primeira parte do artigo se centra em duas vertentes: num primeiro momento, realiza-se uma análise acerca do conceito de natureza (*Physis*) entre os gregos e, num segundo, se busca compreender, a partir de textos literários e mitológicos, a relação dos helenos com o ambiente natural. Além disso, na segunda parte, uma reflexão sobre as ninfas é proposta, já que são consideradas personificações da paisagem, sendo as divindades que teriam um contato mais íntimo com os humanos e a natureza. O trabalho se encerra buscando jogar um pouco de luz sobre o reavivamento do imaginário espiritual grego antigo – chamado por vezes erroneamente de neopaganismo- que ocorre entre alguns grupos contemporâneos, e as formas como esses grupos se relacionam com a natureza.

Em seguida, encontramos o artigo *Catolicismo e Natureza: novos caminhos para uma Ecologia Integral*, de Ana Lúcia de Araújo Portes, que busca analisar a relação entre Catolicismo e Natureza. Para tanto, a autora elenca aspectos que nos conduzem

à reflexão acerca da relação entre os povos amazônicos e a natureza, de acordo tanto com a encíclica *Laudato Si: Louvado Sejas, sobre o cuidado com a casa comum*, quanto posteriormente pelo Documento *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*, relevando, ainda, a exortação apostólica pós-sinodal, promulgada pelo Papa Francisco: *Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*.

Tendo em vista que o cuidado com o planeta é um tema de discussão urgente, tanto o estudo da encíclica *Laudato Si*, quanto os documentos sinodais e a exortação apostólica *Querida Amazônia* se fazem pertinentes. Tais documentos ressaltam o desejo apresentado por Francisco, já no início de seu pontificado, de que o Catolicismo pode ser uma Igreja em saída, ou seja, aquela que vai ao encontro das causas, pessoas e situações que mais necessitam ser socorridas. A *Laudato Si'* amplia o olhar sobre o tema da Natureza que passa a ser percebida, discutida e destacada sob um prisma Integral, e se torna uma convocação a mudança de consciência e do papel formador e de cor-responsabilidade de todos em prol do cuidado com nossa casa comum. O trabalho ainda repercute a reflexão de Ailton Krenak, tendo em vista a perspectiva ameríndia sobre a Natureza, sua cultura, costumes e hábitos.

Nossa próxima parada nos conduz à tradição budista. A *Árvore Acolhedora da Interdependência: Budismo e natureza em um poema de Sua Santidade, O XIV Dalai Lama*, de Felipe Andrade Arruda, investiga como as abordagens filosóficas próprias aos *Três Giros da Roda do Dharma* (Skt. *tridharmacakra*; Tib. *chos 'khor rim pa gsum*) se entrelaçam como fundamento para uma proposta ecológica no poema *A Árvore Acolhedora da Interdependência*, de Sua Santidade, o XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso (Tib. *bstan 'dzin rgya mtso*, 1935-). A partir de uma observação dos pilares que definem as características específicas de cada um dos Três Giros, e de uma reflexão sobre como os mesmos estipulam relações igualmente particulares acerca da natureza, é realizada uma análise integral do poema, utilizando processos metodológicos oriundos da tradição tibetana, mais especificamente a partir do olhar da “linhagem experiencial” (Tib. *myong brgyud*). A partir desta, visa-se compreender como a perspectiva de renúncia à “existência condicionada” (Skt. *samsāra*; Tib. *'khor ba*) em busca de um estado de paz que a transcende, ou *nirvāṇa* (Tib. *mya ngan las 'das pa*), própria ao Primeiro Giro, unida à estrutura filosófica fundamentada nos conceitos de “vacuidade” (Skt. *śūnyatā*; Tib. *stong pa nyid*), de “natureza búdica” (Skt. *tathāgatagarbha*; Tib. *de gshegs snying po*), e do princípio compassivo de “intenção iluminada” (Skt. *bodhicitta*; Tib. *djang chub kyi sems*), no Segundo Giro, assim como aos fundamentos simbólicos de uma “visão pura” (Tib. *dag snang*) da natureza da realidade, no Terceiro Giro, se estabelecem como complementares, unindo-se como argumento em prol de uma apreciação e da preservação do meio ambiente.

Em seguida, no artigo *Islã e natureza: Entre permeações religiosas e a crise ambiental*, de Karolina dos Santos, encontramos uma meditação que pretende abordar as questões que envolvem a religiosidade islâmica e sua relação com as demandas relativas à natureza e à crise ambiental. Dessa forma o artigo procura apresentar algumas das percepções acerca da natureza dentro do islã, baseadas nas fontes e ensinamentos da tradição, principalmente, aquilo que está escrito no livro sagrado, o *Alcorão*. Posteriormente, por intermédio do conceito de jihad- um conceito muito estereotipado, pegaremos uma de suas categorias e a aplicaremos como uma necessidade para repensarmos nosso relacionamento com a natureza. O artigo pretende, além de demonstrar parte da essência da religião islâmica que não é muito conhecida, abordar e mostrar a forma como todos nós, seres da natureza, somos interligados e interdependentes.

Na nossa quinta parada, o texto *Ralph Waldo Emerson: Transcendentalismo norte-americano e o “poeta-profeta” da Natureza*, a mestrandia Letícia Ferreira Lamha borda um texto que se dedica a explorar a obra de Ralph Waldo Emerson e o Transcendentalismo norte-americano, círculo intelectual gestado na Nova Inglaterra do séc. XIX, que, uma vez originado no âmbito da discussão religiosa, se espalhou por diversos campos culturais. Importa recordar que as bases das reflexões desse grupo emergiram a partir da convergência de alguns pensadores ligados ao Unitarismo, dentre os quais Ralph Waldo Emerson, um de seus mais proeminentes representantes. Uma das progenitoras notáveis do Transcendentalismo foi a corrente poético-filosófica que a tradição ocidental denominou “romantismo”, que legou aos transcendentalistas o estudo comparado das mitologias e a interconexão entre as manifestações naturais e a esfera espiritual.

Neste panorama, a linguagem da Natureza, em oposição às tradições e seus dogmas, é entendida como a via possibilitadora da comunicação entre humanidade e divindade. Uma das concepções atreladas à imbricação entre o universo espiritual e os quadros naturais remete à doutrina da correspondência entre Natureza e espírito, conceitualização filosófica medular da obra emersoniana, conforme elucidado no segundo tópico do texto, *A correspondência entre Natureza e espírito*. Uma de suas matrizes é a distinção entre *natura naturata*, natureza criada, e *natura naturans*, natureza criadora, familiar para Samuel Taylor Coleridge, patrono do romantismo inglês. Na esteira dessa compreensão, Emerson estabelece que, apesar de transcender as imantações da Natureza, a divindade permeia todos os fenômenos materiais, e neles se revela por meio de imagens simbólicas, expressivas das analogias entre o espírito e a Natureza que se manifestam desde os primórdios da linguagem humana.

Na última seção do artigo, *O poeta-profeta*, são abordados os nexos entre os simbolismos do cosmo e a linguagem poética, os quais, como acreditava Emerson a partir de suas assimilações dos estudos históricos das escrituras bíblicas e das literaturas

homéricas, são, desde seus princípios, vinculados à profecia. Por meio de seu contato com autores como Thomas Blackwell, Robert Lowth e Johann Gottfried Herder, o pensador transcendentalista concebe o poeta como um profeta. Na formulação emersoniana, é o poeta-profeta que comunica as correspondências simbólicas existentes entre a natureza criada e a natureza criadora, entre Natureza e espírito, analogias propiciadoras de uma visão unificadora da realidade. Nesse cenário reflexivo, o princípio divino que preside todo vir a ser se estampa nas composições imagéticas do mundo natural, fomentando os simbolismos da linguagem humana, que são captados, eminentemente, em modulações poéticas-proféticas.

Em seguida, o sexto artigo, *A percepção estética da natureza como exercício espiritual a partir da obra O véu de Isis de Pierre Hadot*, de Marcelo Gabriel de Freitas Veloso, procura meditar acerca do trabalho de Pierre Hadot (1922-2010), um dos principais expoentes da pesquisa contemporânea dedicada ao pensamento antigo. Historiador, filólogo e filósofo, ocupou-se com a noção de exercícios espirituais e filosofia a partir da antiguidade Greco-romana. Em suas investigações, dedicou-se a uma concepção de filosofia como arte do viver, chegando a ocupar a cadeira de História da Filosofia Antiga no célebre *Collège de France*. Hadot desenvolveu uma pesquisa extensa acerca da filosofia como exercício espiritual, recolhendo da própria tradição filosófica elementos que legitimem seu argumento. De suas produções destaca-se, aqui, a obra *O véu de Ísi*, ou, *tratado sobre a ideia de natureza*. Passeando pelo pensamento ocidental em seus desdobramentos históricos, Hadot desenvolve a sua concepção de velamento e desvelamento da natureza, a partir do famoso aforismo de Heráclito de Éfeso, onde se lê: “a natureza ama ocultar-se”.

Neste percurso, Hadot aponta que tal movimento de velamento e desvelamento mostra que o homem, de modo geral, age de forma agressiva e violenta em relação aos mistérios da natureza, sofrendo um processo de mecanização que, de certa forma, resultou no seu próprio afastamento. E a isso, o filósofo francês vai denominar de atitude prometeica. Trata-se de um tipo de ação tecno- científica, mercadológica e capitalista. Em resposta a essa mecanização e exploração mercadológica frente à natureza, propomos neste artigo, discutir e compreender o que ele denomina por atitude órfica. Seria com melodia, poesia, ritmo e beleza que conseguiremos acessar os segredos da natureza, respeitando seu velamento? Tal atitude corresponderia a uma percepção estética da natureza, efetivamente, como exercício espiritual? De acordo com o autor do texto, talvez, por essa senda, consigamos pensar numa possibilidade em despertarmo-nos como ser/natureza.

O sétimo texto de nossa coleção, *Henry David Thoreau e Manoel de Barros: acerca da poética e sagrada morada*, de Marilene de Medeiros Aduque, nos leva à uma meditação poético-filosófica acerca de um possível diálogo entre o pensador estadunidense Henry David Thoreau (1817-1862), e Manoel de Barros (1916-2014),

tendo como esteio um viés heideggeriano. Desse modo, no momento inicial do texto, a autora traz ao leitor a sua percepção thoreauviana, no sentido de entender que, para Thoreau, liberdade, humanidade, moralidade, economia, modos de habitar, escrita, natureza e poesia não se esgotam sob um único olhar ou uma única forma de ler, construir e sentir a realidade. Neste sentido, o cotidiano não se aparta do mistério, assim como o conhecimento científico não necessariamente precisa se afastar do poético, bem como moralidade e liberdade se assemelham e se pertencem. Em outras palavras, para a autora, o que se encontra elencado demonstra um modo diverso de unidade, univocidade que Thoreau reflete especialmente no seu *Walden*. E esta unidade e univocidade que o ser humano consagra pode indicar o quão sagrado é o ato de habitar, assim como o *habitat*, cuja sacralidade não nos ofusca, senão que, sendo uma iluminação, aclara o que o próprio ser humano é.

Ao mesmo tempo, Aduque procura defender, no momento seguinte do texto, que a poesia não só é capaz de aclarar e refletir de que modo habitar e *habitat* são sagrados- mesmo nas atividades mais costumeiras, mais do que isso, aponta-se aí para o fato de que a poesia é capaz de dialogar com o Sagrado refletido na obra deste pensador. E em razão disto, à guisa de conclusão, a autora busca promover um diálogo entre o pensador estadunidense e o poeta brasileiro Manoel de Barros, com o intuito de discernir e evidenciar as similitudes entre o *Walden* e a poesia de Barros, refletindo de quais modos o poeta e o pensador nos dão a ver a simplicidade que expressa o Sagrado no que há de mais cotidiano para o ser humano.

Nossa oitava parada nos remete à Índia. O texto *Natureza e tradições hindus: o Pṛthivī (Bhūmi) Sūkta da Atharvaveda Samhitā*, da lavra de Matheus Landau de Carvalho, nos convida a encontrar O *Pṛthivī (Bhūmi) Sūkta*, um dos hinos védicos que constituem os *mantras* do *Atharvaveda*, uma das quatro tradições ritualísticas e filosóficas dos *Vedas*, i.e. o *R̥gveda*, o *Sāmaveda*, o *Yajurveda* e o *Atharvaveda*. *Pṛthivī* ou *Bhūmi* são palavras sânscritas que designam a terra, o solo, qualquer extensão territorial, assim como, de uma maneira mais abrangente, o mundo amplo e estendido, personificado como uma divindade hindu feminina (*devī*) e, frequentemente, invocado junto com o céu (*sva*). É possível identificar esta noção de realidade ctônica enquanto mundo personificado como *devī* com o que, em culturas ocidentais, é entendido como Natureza, no sentido de todos aqueles elementos naturais e formas de vida que prescindem de qualquer cálculo ou intervenção humana para existirem como tais, seja na esfera animal, na esfera vegetal ou na esfera mineral. Ainda que relações de interação empírica de mútua interferência entre ser humano e meio ambiente estejam envolvidas nas abordagens circunscritas às relações entre cultura hindu e Natureza, esta última será encarada aqui como tal a partir do momento em que não dependeu irrevogavelmente da existência humana para se manifestar sob suas várias formas de vida, ainda que as mesmas formas possam ser percebidas por nossa espécie, seja do

ponto de vista lógico-racional, seja da perspectiva linguístico-semântica, seja pelo viés neuropsicológico. Assim, o presente capítulo tem como objetivo traçar um panorama geral das relações entre a religiosidade hindu e o que, no Ocidente, se compreende como Natureza, através do *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta*. Para isso, serão abordadas as maneiras pelas quais estes elementos são percebidos pelo *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta*, a partir de quatro dimensões da relação da cultura védica com elementos naturais, a saber, a importância de alguns acidentes geográficos para a religiosidade hindu, a intrínseca ligação de algumas práticas védicas com o mundo vegetal, a presença irrevogável do reino animal na cultura hindu, e a centralidade da natureza para os rituais védicos.

Mais adiante, no nono artigo, Rafael Antônio dos Santos Lotério nos apresenta a sua reflexão, intitulada *Os judeus e suas palavras: uma abordagem através da natureza*, onde o autor busca uma possível aproximação entre o judaísmo e questão da natureza. O texto está dividido em três partes. A primeira delas pretende mostrar como essa questão pode ser visualizada em algumas partes da Torah, texto sagrado da tradição judaica. Por meio de alguns apontamentos específicos seria possível perceber a existência de uma preocupação marcada com relação tanto à manutenção quanto ao cuidado para com os recursos naturais. O desenvolvimento e a sofisticação da cultura judaica poderiam, nesse sentido, ser apreciados também na forma como essa interação com o meio-ambiente foi estabelecida. Pensando uma apropriação peculiar do tema, na segunda parte há uma referência às contribuições do filósofo alemão, de origem judaica, Hans Jonas, cujas origens na tradição tonalizam seu pensamento ao apontar preocupações elementares para a reflexão sobre a vida no seu sentido mais básico. E a terceira busca um diálogo, no sentido existencial, com a obra de Clarice Lispector, escritora também de origem judaica que coloca a natureza em um nicho peculiar em sua produção. A ideia geral é destacar a importância vertebral da questão da natureza para a tradição religiosa judaica.

Finalmente, Túlio Fernandes Brum de Toledo nos oferece uma meditação intitulada *A crise da soberania do humano: outras perspectivas ecocêntricas*. O autor argumenta que o *antropoceno* (era geológica dos humanos) foi domesticando paulatinamente esse organismo de que é parte- a interdependência selvagem da Natureza- e que o ser humano passou a assumir uma postura dicotômica e de soberania em relação ao mundo natural. Este mesmo Ser individualizado esquece que “tudo é natureza. O cosmos é natureza. Explorando as palavras de Ailton Krenak: “tudo em que eu consigo pensar é natureza” e “a ideia de que nós, os humanos, nos descolamos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda”, e as de Davi Kopenawa Yanomami: “transbordante de vida, a Terra é um Ser que tem coração e respira”, o autor enfatiza o fato de que a interdependência existencial com a Natureza é um axioma sem origem, uma certeza sensível sem centralidade.

Desse modo, o *antropoceno* determina à Natureza o *status* de paisagem ou mesmo de mercadoria e vai marcando em ritmo acelerado a fumaça do maquinário responsável pela depredação de sua própria morada. É muito relevante observar a ganância e a determinação em se conquistar novos planetas e astros, como a Lua, Marte, todos se apresentando como novos e magnânimos objetivos de conquista do antropoceno, mas ainda resta a pergunta: e o cuidado com a Terra, que é sua própria condição de vida?

Eis aqui, portanto, aberto à leitura, o resultado desta enorme aventura intelectual. Como organizador deste livro, coordenador do grupo de estudos RENATURA, e professor responsável pela disciplina que deu origem a esta obra, só me resta agradecer, não só às autoras e aos autores deste trabalho, mas também às alunas e aos alunos matriculados naquela disciplina pela participação constante e pelas questões levantadas. Este livro não teria surgido sem a participação de todas elas e todos eles. Agradeço, ainda, àquelas e àqueles que, mesmo sem apresentar trabalhos para esta coletânea, fizeram parte, em algum momento, deste verdadeiro coletivo de reflexão chamado RENATURA, que foi se constituindo lentamente, a partir de muitas leituras, apresentações, seminários e reflexões conjuntas. A todas e todos que percorreram juntos este sendeiro de luz, esta trilha que cruza corações, mentes e naturezas, e que enxergam, no risco fino dourado que separa o verde do azul, a abertura para o assombro, meu agradecimento profundo.

*Aline Faria do Valle Ferreira de Castro*²
*Luana de Almeida Telles*³

INTRODUÇÃO

As formas como os gregos da antiguidade consideravam as paisagens que os rodeavam é de complexa determinação, fossem elas manejáveis por meio das atividades socioeconômicas desenvolvidas no seio dessa sociedade, como a agricultura e o pastoreio, ou aquelas inatingíveis e mais voltadas à dimensão do selvagem, externas e distantes do alcance da civilização. De acordo com a historiadora da arte Ada Cohen, a paisagem como elemento independente, ou seja, por si só apreciável, não se encontra destacadamente presente nas expressões artísticas visuais gregas de nenhum período da antiguidade. Em pinturas, geralmente predomina a visão antropocêntrica, que privilegia as formas e dimensões humanas, explicitando “suas narrativas e situações” (COHEN, 2009, p. 306), enquanto que elementos naturais são complementos muito menos centrais nessas obras, em geral se resumindo a formas de menor destaque. Também nos textos literários as narrativas se voltam para os feitos e circunstâncias dos seres humanos, assim como dos deuses, que comumente assumem características antropomórficas, sendo as obras atribuídas a Homero e Hesíodo as maiores e mais conhecidas expressões literárias determinantes no âmbito da espiritualidade grega antiga. Cohen aponta que “(...) a literatura grega antiga demonstra maior preocupação com as ações e

2 Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/PPCIR, bolsista CAPES, membra do Grupo de Pesquisas sobre Espiritualidade e Natureza (RENATURA) e do Grupo de Estudo em Espiritualidade Grega (Cártes), ambos do PPCIR/UFJF. E-mail: tabidatsunomichi@gmail.com.

3 Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/PPCIR, bolsista CAPES, membra do Grupo de Pesquisas sobre Espiritualidade e Natureza (RENATURA) e do Grupo de Estudo em Espiritualidade Grega (Cártes), ambos do PPCIR/UFJF. E-mail: lulu_telles@hotmail.com.

sentimentos humanos do que com as descrições de paisagens naturais; quando descreve a natureza, a literatura pode usá-la metaforicamente para atribuir valores humanos a ela” (ibid.).⁴ Em outra passagem, a autora conclui (ibid., p. 327):

Personificação nos traz um círculo completo de volta à característica mais proeminente da arte grega em todos os períodos, seu antropocentrismo. É difícil superestimar a importância do corpo humano como portador primário de identidade e significado narrativo. A paisagem mitológica grega era fundamentalmente uma paisagem corporal.

Isso não significa, no entanto, que os ambientes naturais estão ausentes nessas narrativas. É possível encontrar nas obras homéricas descrições de elementos que compõem paisagens naturais, como rios, montanhas e colinas, bosques, árvores, ou o próprio mar, em geral assimilados pelo poeta com característica de divindade. É constante, por exemplo, a descrição marcante que o poeta faz do nascer do sol, em passagens como “logo que a Aurora, de dedos rosa, surgiu matutina” (ILÍADA, canto I, 2015, p. 54), evidenciando o aspecto divino desse fenômeno da paisagem. Outro exemplo é quando, no canto XX de Ilíada, Zeus convoca um conselho geral de todos os deuses e entidades, narra Homero: “Não faltou rio nenhum, se excetuarmos, apenas, o Oceano, nem mesmo as ninfas graciosas, que moram nos bosques floridos, pelas nascentes dos rios e prados virentes e ervosos” (Il., 2015, p. 295). Os rios claramente seriam, nesse sentido, elementos naturais que adquirem caráter divino, pois, além de se estabelecerem no ambiente como parte integrante e fundamental deste, são também divindades que efetivamente frequentam as moradas dos deuses e tomam lugar na assembleia dos mesmos.

Pode-se dizer que a contemplação da paisagem natural para os gregos se dá, então, com a apreensão e compreensão da mesma não apenas em sua dimensão instrumental, mas também compreendendo suas belezas e singularidades, em profunda associação com o caráter estético de sacralidade dos elementos que a constitui e que nela habitam. Em conformidade com Cohen, afirma Larson que “em culturas politeístas tradicionais, a apreciação estética da natureza é inseparável da percepção do sagrado na paisagem” (In: OGDEN, 2007, p. 58). Assim, mesmo a beleza de determinado ambiente, conforme menciona Larson citando Motte, é um elemento que corrobora e, ao mesmo tempo, expressa essa sacralidade (Ibid., p. 58), pois não apenas aponta para a presença de entidades divinas, mas também se relaciona com a própria beleza desses mesmos seres. Podemos, nesse sentido, destacar a identificação da presença do sagrado naqueles santuários construídos nos locais mais remotos nas zonas mais rurais, ou seja, os locais de veneração a céu aberto, evidenciando a maneira como

4 Todos os trechos em idiomas estrangeiros foram traduzidos por nós, de forma livre.

ocorria a determinação de tal ambiente como apto a se estabelecer como morada de alguma divindade. Diz Larson:

Os deuses estão presentes na paisagem antes mesmo de um altar ser construído; a construção de um altar ou santuário é concebida como uma resposta à santidade preexistente de um lugar (Cole 2004: 37-8). Como os gregos determinaram quais lugares eram sagrados? Frequentemente, os lugares sagrados eram os mais bonitos (LARSON, 2007, p. 57).

Compreendemos que a categoria *divindade da natureza* não existia entre os gregos antigos, já que os deuses antigos não são – como por muito tempo se acreditou – *personificações dos fenômenos naturais*; Larson chama atenção para o fato de que os deuses gregos não estão “somente” conectados com algum fenômeno natural – Zeus não personifica o raio apesar de estar intimamente entrelaçado a ele. Por outro lado, para a autora, entidades como as ninfas estão da mesma forma vislumbradas em profunda e essencial associação com os ambientes com os quais interagem, e para os quais oferecem beleza e encanto, em uma relação de mutualidade que favorece a concepção de sacralidade de ambos, conforme aponta Cohen, “a interrelação do mito, como é conhecido por nós por meio de diversas fontes textuais, com a paisagem emerge como uma questão-chave para se compreender o alcance do imaginário mitológico grego” (2009, p. 310). Isso porque as ninfas são estreitamente associadas aos ambientes que constituem suas moradias naturais, descritos por Homero a partir de sua intenção de caracterizar e detalhar as circunstâncias relativas a essas divindades, quais sejam, o necessário entrelaçamento a essas paisagens. Essas, por sua vez, são ligadas à concepção de ninfa como uma criatura sagrada que as habita, se tornando, portanto, indissociáveis da própria existência de suas habitantes. Por isso, para a autora, as ninfas seriam algo como as “*verdadeiras divindades da natureza*, no sentido de que elas personificavam características específicas na paisagem ou nos fenômenos do ambiente” (LARSON, 200, p. 152).

Aqui adentramos uma questão de cunho essencial, que perpassa toda a percepção do mundo grego da Antiguidade acerca da questão da natureza e do divino, ou seja, o que exatamente os gregos compreendiam como relativo ao mundo natural, em conexão com o sagrado. Por esses e outros motivos, a primeira parte do nosso trabalho se centrará em duas frentes: em um primeiro momento, realizamos uma análise acerca do conceito de natureza (*Physis*) entre os gregos, e, em segundo, buscaremos compreender, a partir de textos literários e mitológicos, a relação dos helenos com o ambiente natural. Na segunda parte, propomos uma reflexão sobre as ninfas, que consideramos personificações da paisagem e as divindades que teriam um contato mais íntimo com os humanos e a natureza. Finalizaremos o trabalho buscando compreender o reavivamento do imaginário grego que ocorreu entre os modernos, e como esses grupos se relacionam com a natureza, tendo como base o ideal grego.

1 O QUE É A NATUREZA PARA OS GREGOS DA ANTIGUIDADE?

Reconhecemos que a centralidade do mito, sua importância e significação para a sociedade grega da antiguidade é evidente, não restando dúvidas de que essa se organizava e compreendia a si mesma a partir das narrativas e visões de mundo mitológicas que compunham seu imaginário. Essas tradições, que determinavam sua vivência e prática religiosas, eram, portanto, fundamentais para a relação do grego com o mundo ao seu redor. É nesse sentido que as paisagens naturais, em suas diversificadas manifestações e componentes, estão necessariamente incluídas nessa cosmovisão religiosa. Essa faz com que o ser humano enxergue e compreenda esses ambientes não apenas em sua dimensão estritamente instrumental e material, mas, também, e principalmente, como expressões vivas e perceptíveis do sagrado. Agora levantamos a questão principal desse trabalho: o que os gregos compreendiam como *natureza*? Vamos analisar primeiramente a possibilidade de um conceito ou uma possível palavra semântica no vocabulário grego que defina o que hoje compreendemos como *natureza*, para depois estudarmos a relação mitológica dos helenos com este ambiente. Para a primeira questão usaremos uma abordagem voltada à reflexão majoritariamente filosófica, e para a segunda, utilizaremos uma análise literária.

1.1 O SENTIDO DE “NATUREZA” COMO ΦΥΣΙΣ (PHYSIS)

A palavra “natureza”, com toda a sua multiplicidade e riqueza de significados, chegou à língua portuguesa por meio da expressão latina “*natura*”, sendo o Latim, então, a origem desse vocábulo nas línguas contemporâneas mais utilizadas. No mundo moderno, a palavra adquiriu uma ampla variedade de sentidos metafóricos que, conforme aponta Dieter Bremer (1989, p. 241), são essenciais à compreensão da complexidade que envolve sua conceituação. De acordo com o autor, o sentido adquirido pela palavra “natureza” no contexto moderno, em pensadores como Vico e Kant, alcançando também o vocabulário de românticos como Hölderlin, passa, em geral, pela noção de linguagem e “hieróglifo”, a ser “decifrada” e “interpretada”, ou seja, revestida de significado a partir da experiência humana perscrutadora, que busca revelar seu “mistério” primordial.

No âmbito da modernidade em que se insere o Iluminismo racionalista, essa noção é compreendida a partir da visão de natureza como um objeto a ser observado, explorado e dominado e, por fim, desvendado pelo ser humano, a única criatura que teria meios de fazê-lo, devido à sua capacidade de pensar e exercer sua racionalidade. Assim, esse determina sua relação com a natureza a partir da noção de “sujeito/objeto”, sendo que o sujeito se encontra necessariamente fora desse objeto, e com ele não se confunde. Conforme afirma Papaioannou (1959, p. 1), “o ser da Natureza consiste, a partir daí, em ser um objeto de representação, de conhecimento científico, e de investigação técnica. O ser do homem consiste em se colocar como um objeto oposto ao mundo”. O pensamento moderno, portanto, estabelece noções como “natureza”

e “mundo” como entes apartados de tudo o que se relaciona essencialmente com o “humano”, e o distanciamento entre ambos é, assim, concretizado. Afastado da natureza, o ser humano a vê como objeto que se expressa a partir de uma linguagem apta a ser esclarecida e decifrada cientificamente, sendo papel das ciências naturais realizar esse feito.

Como objeto, a natureza torna-se estranha e externa também à noção de “História”, que se refere, nesse sentido, ao primado da experiência humana ao longo do tempo como fator essencialmente constituidor da própria humanidade. Essa, assim, não é mais condicionada e determinada por aspectos naturais ou mesmo religiosos da existência, como havia sido em tempos anteriores. Conforme lembra Papaioannou (Ibid., p. 2), “ao Deus ‘morto’ ou ‘escondido’, e à ‘muda’ ou ‘inaudível’ Natureza, o homem opôs esse irrisório fragmento do tempo, que ele obteve sucesso em torná-lo seu (...)”. Por se apartar completamente do mundo natural, transformando esse em objeto externo a si mesmo, estranho à sua própria história e constituição, o indivíduo elimina da noção moderna de natureza um aspecto que, no contexto grego, a conectava necessariamente com a origem e o desenvolvimento da experiência humana, em profunda interrelação com o sentido e o desenvolvimento do “todo” da existência desde seus primórdios. O sentido da palavra grega φύσις (*Physis*), que acreditamos ser a melhor, no campo semântico grego, para expressar o que eles compreendem, filosoficamente, por natureza, deve ser, portanto, compreendido de maneira distinta da noção de “natureza” conforme estabelecido pelo racionalismo iluminista até os dias atuais.

Conforme lembra Bremer, a φύσις (*Physis*) grega não é a *nossa natureza*, “na qual passeamos ou vagamos, que nos acolhe ou nos ameaça, que protegemos ou destruímos como meio-ambiente” (1989, p. 242). Cabe perguntar, portanto, em que sentido os gregos compreendiam essa palavra, para que possamos determinar quais ideias e significados tinham em mente quando a empregavam em situações como no livro *X da Odisseia* de Homero, sendo esse o primeiro documento, conhecido atualmente, que utiliza a expressão *Physis*. O poema homérico oferece, assim, uma primeira possibilidade de apreender o sentido no qual ela foi empregada. Nessa passagem do texto, o deus Hermes oferece a Odisseu uma explicação acerca da *Physis* da erva que ele deveria usar para conseguir escapar dos encantamentos de Circe: *kaí moi phýsin aùtoû édeixe*, “me mostrou a sua natureza” (Od. 1945, 10.303, p. 366-7). Hermes passa, então, a explicitar ao seu interlocutor as características físicas da planta, como sua raiz negra e a flor de cor branca, menciona o seu nome Moly, pelo qual é conhecida entre os deuses, além de expressar a dificuldade que seria, para um mortal, obtê-la, enquanto que, para os imortais, isso não seria um grande problema.

A escolha do poeta pela utilização da palavra *Physis* para indicar a descrição feita por Hermes é curiosa, já que ele basicamente aponta para a aparência da planta, o que poderia nos levar a pensar que a *Physis* de algo, no texto homérico, seria sinônimo de

sua estrutura externa, já estabelecida em sua forma evidente aos sentidos. No entanto, é possível extrair desse contexto algumas noções que, a princípio, não parecem óbvias na fala do deus mensageiro. Um primeiro ponto é o fato de Hermes apontar para a constituição da erva a partir de sua raiz até sua flor, indicando a plenitude de uma estrutura viva, desde o seu desabrochar até o seu desenvolvimento, conforme lembra Bremer (1989, p. 243): “o seu crescimento mostra como é ‘construída’”. É também importante mencionar o fato de a divindade indicar a dificuldade de encontrá-la e extraí-la, o que apontaria para a sua característica de se manter velada, escondida. Esse caráter secreto seria, na verdade, o que o deus pretende transmitir a Odisseu, ou seja, os *segredos* da planta, sua forma de utilização e as instruções que devem ser seguidas para que ela atinja seu objetivo e revele as propriedades que possui. Gerard Naddaf (2005, p. 14) lembra o caráter divino da planta, que, justamente por isso, precisa ser apresentada em toda a sua plenitude por Hermes e, assim, ter suas características interpretadas pelo deus que, não por acaso, é o *hermeneuta*, o mediador que oferece o conhecimento através da linguagem.

Para que pudesse derrotar a magia, Odisseu precisaria de mais do que simplesmente possuir a planta Moly quando do confronto com Circe. Para poder utilizar seu poder mágico, é provável que Odisseu precisasse entender porque os deuses a criaram, um conhecimento que requer que ele compreenda sua "*Physis*" - ou seja, todo o processo de crescimento da planta Moly, do começo ao fim.

A partir dessa análise de sua utilização em a Odisseia, podemos considerar que a palavra grega *Physis* abarca uma série de sentidos que não se limitam à noção de forma física, e também não se refere apenas ao caráter da planta enquanto um objeto material. A natureza dessa, ou sua *Physis*, é também relacionada à compreensão de seu desenvolvimento – da raiz negra à flor branca – à sua função, determinada a partir de sua origem e criação, assim como à maneira como deverá ser utilizada e o conhecimento necessário para que suas propriedades intrínsecas tenham efeito. Em suma, conhecer a “natureza” daquela planta compreende todo o processo de sua expressão como ente no mundo, desde a sua origem até seus fins últimos, para que o entendimento acerca da mesma se dê de maneira plena, por meio da linguagem que descreve e traduz suas características.

Essa noção que a expressão grega *Physis* apresenta encontra-se na própria etimologia da palavra. De acordo com Naddaf (ibid., p. 11-12), o radical φύ, *phý* seria supostamente derivado do verbo *phuô-phuomai*, cuja raiz *bhû*, por sua vez, teria o significado de crescer, produzir e desenvolver. O sufixo σις, *sis* indica a substantivação do verbo que carrega a ação, ou seja, sua transformação em nome que se relaciona a uma ação, nesse caso, o ato mesmo de desenvolver. Assim, conforme Benveniste (apud NADDAF, ibid.), a *Physis* seria a “(completa) realização de um vir-a-ser (*becoming*)- isso é, a natureza [de alguma coisa] conforme ela é expressa na realidade, com todas as suas

propriedades”. O substantivo carrega em seu significado um senso de movimento e fluxo, que é o de crescer e expressar-se a partir desse mesmo processo, e, nesse sentido, *Physis* não traz a noção de natureza como uma dimensão compreensível estática e fixa. Isso é expresso na Odisseia homérica pela forma como o deus hermeneuta utiliza a linguagem para descrever a Odisseu não apenas a forma da planta, ou o método de utilizá-la, mas toda a sua *natureza*, a partir da percepção de suas partes como etapas de seu desenvolvimento, o fim de sua existência como uma criação divina, a dificuldade de se obtê-la como expressão de seu caráter oculto e velado aos mortais, enfim, todo o “ser” da raiz chamada Moly.

Esse registro da palavra *Physis* conforme utilizada na epopeia homérica, e o conteúdo semântico que ela expressa na maneira como Hermes se refere à planta da qual ele busca explicar a *natureza*, não é uma forma isolada de utilização pelos gregos da antiguidade. O texto homérico é o documento mais antigo a utilizar o vocábulo e, por isso, a partir dele pode-se investigar se houve alguma modificação semântica na compreensão do sentido da palavra nos usos posteriores, principalmente, pelos filósofos pré-socráticos. No caso, a utilização do termo *Physis* por esses pensadores é primeiramente identificada em Heráclito de Éfeso. De acordo com Naddaf, “há uma continuidade semântica clara” (Ibid., p. 14), quando o filósofo utiliza a expressão *Physis* para se referir ao ato de “distinguir cada coisa conforme sua natureza, (“*phýsin*”, no fragmento), e dizer como elas são” (D.1, M.1, 1979, p. 29). Heráclito aponta, em seu aforismo, a dificuldade que o homem tem de compreender a verdade das coisas que acontecem “de acordo com o “*λόγος*”, *lógos*”, embora todas as coisas se passem conforme essa ordem (*lógos*), que seria universal e eterna, estando, assim, ao alcance da visão de todos. À parte da incompetência dos homens em realizar essa compreensão, o filósofo, assim, assumiria a função de colocar “cada coisa em seu devido lugar”, conforme elas são determinadas pelo *lógos*, expressando, assim, sua natureza (*Physis*). Como aponta Naddaf (2005, p. 14-15),

nesse fragmento, o significado fundamental de *Physis* - a natureza de uma coisa conforma essa é realizada com todas as suas propriedades, do começo ao fim, ou todo o processo de desenvolvimento de algo de seu surgimento à maturidade- não está posto em dúvida.

A natureza das coisas, conforme Heráclito propõe evidenciá-la, encontra-se em plena conexão com o *lógos*, a razão por detrás de tudo ser como é. Esse é universal, e abarca todas as coisas na totalidade de suas naturezas. Isso inclui, evidentemente, o ser humano, que possui sua própria *Physis* e, assim, pode ser compreendido a partir de sua origem, por meio de todo o processo de seu desenvolvimento, até o alcance de sua plenitude enquanto ser integrante da realidade. Outro aforismo heraclítico que revela, ainda que de forma enigmática, a visão desse filósofo acerca da *Physis*

é a sua conhecida frase “a natureza ama ocultar-se” (*Physis kryptesthai philei*). A dificuldade de se interpretar essa frase se dá principalmente a partir da polissemia que a envolve como um todo, assim como a cada um de seus termos. Além da questão do sentido de *Physis*, a ser considerado conforme já exposto, as outras duas palavras que compõem a frase também são de complexa interpretação. Pierre Hadot apresenta algumas possibilidades de compreensão dessa frase, lembrando que, no caso, a palavra *philei*, que equivaleria ao verbo “ama”, não tem a conotação de sentimento, mas sim de “tendência natural’ ou habitual, um processo que se produz necessariamente ou frequentemente” (2006, p. 27). Já o verbo *kryptesthai* pode adquirir o sentido de “desaparição”, como aponta Hadot. Para explicar esse ponto de vista, o autor evoca o significado que o vocábulo assume em passagens de outros textos gregos, principalmente, como véu que representaria a morte que “cobre o corpo” daquele que viria a perecer.

Assim, para além das interpretações mais evidentes da frase, que indicariam uma tendência da natureza das coisas de se esconder e permanecer velada, como seria o caso da raiz *Moly* conforme explicado por Hermes, há outros significados que ela poderia abarcar. Esses dizem respeito à noção de *Physis* como processo e tendência para a morte, o que caracterizaria com mais exatidão a própria visão de Heráclito da realidade como fluxo constante entre aspectos antitéticos, a começar por vida e morte: “o que faz aparecer tende a fazer desaparecer”, que para Hadot seria o equivalente a “o que faz nascer tende a fazer morrer” (Ibid., pp. 29-30). A noção de *Physis* aqui mantém claramente seu sentido, que abarca origem, processo e plenitude, além de apontar também para a morte e o perecimento, etapa fundamental e inevitável da existência que, necessariamente, compõe também a natureza das coisas.

Como indica Kahn (1979, p. 99), o termo *Physis* estaria relacionado, na forma como Heráclito o emprega, ao surgimento das correntes de Filosofia Natural irradiada a partir dos pensadores de Mileto, e que acabaria por se concretizar durante todo o período de atividade dos pré-socráticos. A compreensão que esses filósofos possuíam em relação à *Physis*, já que era essa o foco de seu pensamento e investigação, acabou influenciando toda a tradição naturalista que foi característica dessa fase da reflexão filosófica grega. Naddaf (2005, p. 17) aponta quatro interpretações acerca da utilização da expressão *perí phýseos*, traduzida como “sobre a natureza”, nos trabalhos de pensadores pré-socráticos em geral, que viria a estabelecer o sentido da palavra *Physis* no âmbito das investigações realizadas pelos filósofos naturalistas. O autor aponta os sentidos de (1) matéria primordial; (2) processo; (3) matéria primordial e processo; (4) origem, processo e resultado. Para o autor, o quarto sentido é o mais apropriado e abrangente para se pensar as noções abarcadas pela palavra *Physis*, conforme utilizada pelos pensadores gregos que refletiam acerca da mesma (Ibid., p. 20), já que os outros três se incluem nesse sentido. *Physis* refere-se, portanto, à *arché*, ou seja, ao “elemento ou

causa que é, ao mesmo tempo, geradora e constituinte de todas as coisas”, que pode ser a substância primordial e, concomitantemente, o desenvolvimento a partir dessa origem. Por meio desse processo, é alcançado o resultado final, ou seja, a *natureza* de alguma coisa na plenitude de sua expressão na realidade.

M. McClure (1934, p. 117) indica algumas características associadas a essa visão da natureza pelos pré-socráticos, que inclui a compreensão de uma “fonte divina de poder, vida e movimento”, fonte essa que, em geral, os filósofos associavam com alguma substância que eles tinham como fundamental e presente na existência tudo o que existe, como o ar ou a água. Lembra McClure que “apesar de eles diferirem acerca de qual é o princípio cosmogênético, eles concordam que esse é divino, ativo por si só e dotado com o poder de gerar, a partir de si mesmo, 'todos os paraísos (*heavens*) e todos os mundos a partir deles’” (Ibid.). Era, portanto, também uma tarefa relevante para esses pensadores buscar compreender a cosmogênese do mundo, ou seja, como esse se estrutura a partir de sua origem, e como se dá esse desenvolvimento ao longo das eras, de forma que alcançasse o estado em que se encontra e, ao mesmo tempo, se mantivesse em constante e necessário fluxo. Em outras palavras, os pré-socráticos buscavam compreender a *natureza* do cosmos, aqui entendido como origem, processo e, também, como totalidade plena, conforme a realidade o expressa.

Aprender os fundamentos dessa ordem, desde seus primórdios, era, para os gregos, uma maneira de unir a História de sua própria condição humana, assim como de todos os aspectos relacionados com a mesma, como suas tradições e costumes, a ordem política e a constituição de sua organização social, à dimensão da natureza como princípio inerente a todas essas questões. Natureza e História como dois princípios indissociáveis se tornam, assim, um fator fundamental para se compreender a noção de mundo dos gregos da antiguidade. Papaioannou (1959, p. 3) afirma que “se os gregos foram os primeiros a elevar a História para a dignidade de uma ciência, o seu humanismo, basicamente ‘cósmico’ (no sentido grego do termo), achava repugnante considerar esse reino humano, por si e em si mesmo, arbitrário, ‘retirado’ da Natureza, ‘emancipado’ da Natureza”.

Podemos considerar que, entre os gregos, a primeira grande tentativa de se estabelecer uma organização cosmogênica, que sistematiza o desenvolvimento do cosmos desde a sua origem, se deu com a Teogonia de Hesíodo. Nesse poema, a história de todo o universo está profundamente imbricada na noção de *Physis*, ou seja, de surgimento e desenvolvimento de cada um de seus elementos, desde o ente primevo, denominado Caos pelo poeta. Esse se constitui em uma abertura primordial que, ao mesmo tempo em que pode denotar a noção de um espaço vazio, também oferece as condições de possibilidade para o brotar de tudo o mais que viria depois dele. De acordo com John Bussanich (1983, p. 214-215), “sua função é cosmogônica” e, nesse sentido, Caos deve ser compreendido não como um vácuo absoluto em

sentido empírico, mas sim como um “espaço primordial, não-dimensional, um nada (*nothing*) articulado.”.

Bussanich (Ibid.) aponta também que é a partir de Caos que a manifestação de todas as coisas que viriam a ser começa e, portanto, esse teria uma função necessária na geração de todo o cosmos, assim como dos deuses e homens que viriam povoá-lo. No entanto, ele mesmo não ofereça nenhum tipo de substância a partir da qual tudo o mais surge, já que ele mesmo é não-substancial. O autor lembra que Hesíodo, diferentemente dos pensadores de Mileto, ainda não havia chegado à descoberta da *Physis* como uma noção de autonomia e autossuficiência do processo de criação a partir de uma matéria fundamental a partir da qual todo o resto é criado, como a água ou o fogo. Por esse motivo, não é essa a constituição de Caos, que se encontra determinado ainda por um viés mitológico de compreensão da criação do universo, apresentando, nesse sentido, o caráter de abertura e condição. Ainda assim, essa entidade é fundamental para o estabelecimento da “totalidade da realidade” (ibid.), à qual Gaia, “de todos sede irresvalável” (TEOGONIA, 1995, p. 91), está necessariamente atrelada, assim como Eros, entidade relacionada ao mecanismo de procriação determinante para o surgimento das divindades posteriores.

Embora, conforme já dito, Hesíodo não tenha estabelecido uma substância primeira a partir da qual tudo é criado, o vislumbre do brotar e do desenvolvimento como constituição primordial da realidade já se encontra latente em sua visão cosmogônica. É possível, portanto, dizer que seu poema busca compreender a *Physis* do cosmos desde sua origem, ou seja, a *arché* do mesmo, seu processo de desenvolvimento e a plenitude de sua expressão, conforme é cantado pelas musas, que têm a capacidade de expressar “o presente, o futuro e o passado” (Teog. Ibid., p. 89). Assim, a partir de Caos, “realidade generativa capaz de produzir, a partir de si mesmo, outras existências naturais” (MCCLURE, 1934, p. 116), estabelece-se a ordem, no âmbito do mito, a partir da qual tudo o mais pode brotar. Desse movimento de desenvolvimento cósmico surgem também as divindades, desde as mais antigas como Uranos, Cronos, até Zeus, e a sua respectiva geração que viria a ser aquela que determinaria a ordem cósmica, ou *diacosmese*, até os dias atuais.

O interesse pela história do universo como manifestação de sua natureza, no sentido grego da palavra, era também um objetivo dos filósofos gregos desde a época dos pré-socráticos. Era interesse dos pensadores de Mileto, como Tales, passando por Heráclito, conforme já exposto aqui, e chegando também a Aristóteles. A busca pela compreensão da realidade a partir de suas origens, assim como de tudo o que contêm na mesma, constitui efetivamente o que os gregos compreendiam como *Physis*. Essa noção, embora abarque alguns sentidos e interpretações mais ou menos diversos, conforme apontados acima, em momento algum foi abandonada por aqueles pensadores ao longo do tempo, que procuravam estabelecer, enfim, uma “história

do universo; (...) uma explanação de suas origens (*Physis* como *arché* absoluta), dos estágios de sua evolução (*Physis* como processo de crescimento), e finalmente de seu resultado, o cosmos como o entendemos (*Physis* como resultado)” (NADDAF, 2005, p. 20). Nessa compreensão, o ser humano inclui-se como parte desse mesmo universo, e sua história, na medida em que criatura também originada desse processo, é inseparável da natureza do todo cósmico. Como explica com precisão Papaioannou (1959, p. 4):

O universo é uma ordem, um cosmos, o qual, em uma perfeita, harmoniosa e finita totalidade, ordena as formas infinitas do possível, para o qual a *Physis*, movimento eterno de procriação, dá realidade. E esse cosmos, que "não foi criado por nenhum Deus", é 'o mesmo para todos': se impõe em um sentido único e idêntico sobre todos os seres que coexistem em seu meio, sejam eles divinos ou humanos.

Podemos considerar que, no pensamento grego, humanos e deuses, assim como tudo o mais que existe, todos fazem parte do mesmo universo e submetem-se às suas leis, que determinam a *Physis* de tudo o que brota e se desenvolve, desde o começo. É, assim, impossível apartar o ser humano da natureza, pois ele, assim como todo o resto, é natureza: ele surge, se desenvolve e alcança sua plenitude na sua própria experiência de existir. Analisamos a compreensão de *Physis* conforma o sentido que esse termo ganhava em Homero e entre os pré-socráticos, e como a noção que ele abarca já estava presente nas primeiras tentativas de organizar uma história do cosmos e de sua ordem desde a origem.

1.2 A RELAÇÃO DOS GREGOS COM O MUNDO NATURAL NOS TRÊS PERÍODOS DA ANTIGUIDADE: ARCAICO, CLÁSSICO E HELENÍSTICO

Sabemos que a noção de natureza é um tanto quanto complexa – como vamos ver neste livro –, ela varia dentre as culturas, as religiões e, até mesmo, dentre as realidades sociopolíticas; mesmo dentro de uma mesma sociedade ela pode receber distintas significações temporalmente ou conceitualmente entre as crenças populares. No caso dos gregos, por exemplo, J. Larson chama nossa atenção para o conceito que poderíamos extrair da *Ilíada*, de que “o mundo natural é inumano e, portanto, sem piedade e compaixão” (LARSON, 2007, p. 57). Por intermédio dessa noção homérica, em 1963, Charles Segal considera que na literatura arcaica a “*Natureza* é entendida em seu sentido mais amplo, como as forças e elementos do mundo não-humano que formam o ambiente do homem e estão além de seu controle” (SEGAL, 1963, p. 19-20). Já na análise de Scheer e Göttingen (2019, p. 18), entre os gregos “*Natureza*’ é entendida aqui como complexo totalizante do ambiente natural, com o qual e no qual os antigos gregos vivem e do qual eles dependem como uma sociedade agrícola

pré-industrial. Isso inclui os vários elementos do espaço natural: por exemplo fauna, flora, água e clima”.

Na obra de Charles Segal, *Nature and The World of Man in Greek Literature*, ele busca esboçar a relação entre a natureza e os gregos – por meio de uma análise literária – em três períodos: no arcaico, que seria marcado pelas concepções homéricas, hesiódicas e dos pré-socráticos; no clássico, através das tragédias que retratam os conflitos que se iniciaram com o desenvolvimento da “consciência elevada do homem de sua posição central no mundo e sua confiança em seu poder” (SEGAL, 1963, p. 20), momento que para o autor marca o início do *problema do controle humano sobre a natureza* (com o qual nós modernos também nos deparamos); e, no helenístico em que o indivíduo busca se reconectar com os laços ancestrais com a natureza, e assim, desenvolve-se uma nova forma literária: a poesia pastoral, ou bucólica. Vamos analisar esses três períodos estudados pelo autor, para podermos começar a compreender como os povos helenos se relacionava com a natureza.

Para o autor, o período arcaico se inicia com o rompimento da civilização micênica, que coincide com a primeira manifestação literária que encontramos; segundo Segal, a atitude arcaica seria marcada por cinco principais pontos: primeiramente, tanto Hesíodo, assim como Sólon e Píndaro, compreendiam que a sabedoria sobre os deuses e os homens não era diferente dos saberes tradicionais acerca de justiça e injustiça, por isso que o primeiro ponto da atitude arcaica é marcado pela união das esferas moral e física. Nessa perspectiva, Segal (1963, p. 24) destaca que

os deuses que são os defensores das leis morais também governam os processos da natureza: chuva, fertilidade de colheitas e rebanhos, perturbações repentinas e violentas como tempestades ou inundações. Em certo sentido, os deuses são quase o mundo natural; eles são sentidos no mar, no sol, nas montanhas, nos bosques, nas árvores. No entanto, eles têm uma existência moral e também física. Como as *Hôrai*, filhas de Zeus, são tradicionalmente conectadas com as estações, mas em Hesíodo também são personificações de qualidades morais: seus nomes são Legalidade (Eunomia), Justiça (Dike), e Paz (Irene). O começo dessa interrelação entre a moral e as funções “naturais” dos deuses pode ser vista na *Ilíada*, na violenta tempestade que Zeus envia quando está zangado com homens por seus julgamentos tortuosos (16.384-92).

Daí, desenrola-se as outras três principais marcas da atitude arcaica: a presença universal do mistério e do não humano no mundo, isto é, a convivência com as esferas da natureza e do divino, como ilustrado acima pela *Ilíada*, “aqui os deuses unem-se às forças da natureza” (Ibid., p. 21); dessa forma, considerando que a terceira marca dessa relação é como ambos os âmbitos eram forças incontroláveis e indefiníveis, o grego arcaico era assolado por um sentimento de pessimismo e fragilidade da existência humana. O quarto ponto compreende que, como o humano vivia em um mundo

indefinível onde as leis físicas e morais eram definidas por seres incontrolláveis, isso implicaria que os atos humanos estavam sempre entrelaçados a essas forças supra-humanas, de forma que, eles temiam a fúria dos deuses e do mundo natural. Para Segal, esse movimento teria consequências na própria mitologia, se olharmos a obra hesiônica de *Os trabalhos e os dias*, veremos uma mudança no estatuto do próprio homem da época arcaica que perdera seu estatuto de herói, marca das narrações sobre o período anterior (o homem arcaico pertencia a Era de Ferro, e não mais a Era dos Heróis com Aquiles e Heitor); mas “essa redução ao tamanho humano, entretanto, deixa o homem arcaico livre para uma experiência mais intensamente pessoal de seu mundo e de sua situação humana (...) o poeta arcaico pode presenciar seu relacionamento com o mundo conforme ele próprio o experimenta” (Ibid., p. 22). Seria por conta disso que Segal afirma que Hesíodo projeta toda felicidade no passado: na Idade de Ouro, quando homens, deuses e natureza viviam em plena harmonia (Op., p. 175-178).

Segal conclui que, o mundo natural é entendido no período arcaico é “sentido como um corpo vivo, está cheio de presenças vivas”. Isso se daria, em parte, pela característica agrícola da sociedade grega no momento, que dependia exclusivamente dos ritmos da natureza; e por outro lado, pela presença da ação dos deuses nesses ciclos. O mundo, dessa forma, seria um *kosmos* estruturado e com um equilíbrio entre as ações humanas, divinas e naturais, de forma que, o homem é um dos membros orgânicos que participam da fluidez e dos ritmos naturais, sem controlá-los, mas compreendendo que esse *kosmos* agia em concordância com a ação dos deuses e a vitalidade dos processos do universo. E que, se o ser humano interferisse com esses ritmos, haveria uma reverberação na ação dos deuses através da natureza, na maioria das vezes, por meio de alguma interferência nos ciclos naturais. Essa relação ocorreria de outro modo mais tardiamente.

Durante o período clássico, como consequência da ordem racional que começa a se desenvolver no período clássico, o humano julga sua singularidade como o único ser racional dentre os outros entes orgânicos diante aquele *kosmos* arcaico, por isso que, agora, ele demanda objetividade e organização na estrutura cósmica – antes incontrolláveis para ele, agora passíveis de explicações racionais; logo, “os pensadores do período clássico não veem mais forças divinas ou morais em ação por trás dos processos do mundo natural, mas o acham compreensível e, portanto, controlável, em termos de leis e propriedades físicas e racionais” (SEGAL, 1963, p. 31). Para o autor, a melhor forma literária que apresentaria esse rompimento entre o pensamento arcaico e o clássico seria a tragédia, pois era ao mesmo tempo um festival religioso dedicado a Dioniso, mas também enfrentava as questões existenciais do racionalismo – ou seja, realçava a relação (mais precisamente, a divisão) entre o mundo humano e aquele mundo orgânico dos deuses e dos fenômenos naturais, que ocorria no período clássico. No entanto, o racionalismo grego teve o preço de suplantando o divino pelas medidas

humanas, “Não é por acaso, portanto, que *hybris*, a presunçosa autoafirmação do homem sobre o que ele não deve ou não pode controlar, seja talvez o único tema principal da tragédia grega” (Ibid., p. 32).

Para concluir, são três pontos em geral que mudaram em relação ao período anterior: primeiramente, a paisagem telúrica e sua selvageria tornam-se a negação da civilização e, muitas vezes, torna-se um teste da capacidade de sobrevivência do ente civilizado. Segundo, ao se separar do mundo natural, o equilíbrio entre a atividade humana e a natureza perdem sua sintonia, e por isso o homem clássico sofre, pois está em conflito entre sua própria grandeza e os fenômenos além de sua compreensão, que nesse momento, são destrutíveis para sua sobrevivência e de suas crenças políades. Terceiro, o mundo natural não é mais compreendido religiosamente, ele perde seu caráter de um todo animado doador de vida e também é destituído de suas forças divinas; agora é compreendido como um poder destrutivo, distante e inacessível. Poderíamos presenciar esse ponto de vista na peça de Eurípides, *as Bacantes*, que demonstra por intermédio das mênades o confronto entre a união extática com a natureza e o âmbito humano do civilizado que se relaciona com o ambiente natural com uma *mistura de terror e fascínio*: o homem tem fascínio pelo poder e beleza do ambiente selvagem, mas teme seus elementos incompreensíveis. Para o autor, entre os trágicos, é o mundo de Eurípides o mais afastado da visão arcaica, pois ele já olha para o mundo com os olhos do movimento da física racional; para Payne (2014), Schiller considera que é somente após Eurípides que a representação do mundo natural por si só aparece na poesia grega, e o poeta também seria o precursor do desenvolvimento do período seguinte, o helenístico.

O parentesco que o homem encontra com a natureza é assim mais profundo, mais interno, mas também mais perigoso: é o parentesco entre o elemental no mundo natural e o elemental nele mesmo, um parentesco pelo qual o homem é fascinado, pelo qual ele é atraído, mas para o qual ele teme olhar muito de perto. Se essas forças são bloqueadas ou estranguladas artificialmente, elas emergem das profundezas de sua natureza com o impulso de suas energias reprimidas para oprimir a ele e sua civilização. Embora as *Bacantes* apresentem o desenvolvimento mais completo dessas ideias, em outro lugar também Eurípides mostra seu interesse no elemental na natureza. Ele olha à natureza menos em seus ritmos vitais, assim como fez o poeta arcaico pré-Demócrito, pré-racionalista) do que em seu ser estático, seus aspectos elementares fixos – montanhas e criaturas selvagens, rocha e mar (SEGAL, 1963, p. 40).

Para Segal, se na tragédia do quinto século a oposição a sociedade é o mundo não humano, no quarto século o mundo natural que já está afastado do que é propriamente humano – isto é, o espaço urbano –, aquele se torna apenas um adorno nostálgico e artificial para a vida humana. Durante o período helenístico a cidade é o centro da vida e da cultura humana, de forma que o homem não se define “contra a alteridade do

mundo natural, mas em termos da estrutura ele criou para sua vida, a *polis*” (ibid., p. 43). Melhor dizendo, diferente dos períodos anteriores, que buscavam se aprofundar mais nas relações entre humanos, deuses e natureza, durante o período helenístico a natureza passa a ser compreendida como um escape do espaço urbano, “aqui, a natureza existe como uma extensão agradável da vida humana, e não por si mesma ou em termos de seus próprios ritmos. (...) uma dose controlada de rusticidade prazerosa tornada agradável pela graça e refinamento da forma poética” (ibid., p.46); e, a melhor forma literária que expressaria essa outra forma de relação com a natureza, seria a poesia pastoral. Para o autor, a poesia bucólica possuía duas estruturas básicas: o reconhecimento da beleza do mundo natural e do prazer de se estar nesse ambiente rústico. No entanto, essa preocupação estética do espaço natural teria um reducionismo de suas potências, pois retrataria a natureza somente como bela e estaticamente agradável, desconsiderando os seus ciclos incontroláveis e vitais – por conta dessa unilateralidade que Segal considera a poesia pastoral artificial, e seria interpretada pelo autor como sendo a primeira manifestação na literatura grega de uma *falsa* relação com a natureza, “que não inclui toda a verdade de seu poder, o alcance de suas manifestações” (SEGAL, 1963). As divindades não deixam de ser retratadas, mas é dado enfoque para aquelas que são conhecidas por habitar o espaço rural e são sempre representadas de formas amigáveis e brincalhonas, como é o caso do deus Pã e do deus Dioniso, as Ninfas e as Musas.

Como percebemos nesse primeiro tópico, na tentativa de compreender a noção de natureza, a mitologia e a filosofia dialogam e trocam saberes em todos os períodos da Grécia antiga, sabemos que os primeiros filósofos ainda usavam os hinos dedicados aos deuses para descrever princípios físicos, como indício dessa relação, está a famosa frase do filósofo de Mileto, “tudo está cheio de deuses”, indicação de uma estrutura imanente de pensamento em que o sagrado permeia todas as esferas da vida.

2 “A NATUREZA PERCEBIDA COMO O ‘OUTRO’”: AS NINFAS (*NYMPHE*)

O termo ninfa (grego: νύμφη – *NYMPHE*) pede uma breve análise das diversas acepções e significados que assume em seu idioma de origem, para que o objeto de estudo do presente trabalho seja melhor especificado. A dificuldade em se determinar precisamente o sentido que a expressão assume em determinado contexto ocorre tanto por uma variedade de usos e significações que a própria palavra possui, enquanto presente no léxico grego, como pela complicada classificação dessas figuras femininas no imaginário mitológico e dos cultos da Grécia antiga, assim como pela dificuldade em diferenciar uso relacionado a mulheres mortais, assim como a heroínas míticas.

Ninfa, em sua acepção mais comum, tem o sentido de noiva, “mulher já apta ao casamento”. O *Dicionário Etimológico de Grego* (2010, p. 1026) aponta essa significação em primeiro lugar, indicando ser essa a mais usual. No entanto, também traz o sentido

de mulher jovem. A associação da expressão com o casamento não se dá apenas no âmbito feminino, de forma que a palavra “noivo” (νύμφίος – *nymphíos*) também possui esse morfema em sua composição. Como exemplo de uso das duas palavras com essa denotação, podemos mencionar Platão, no Livro V de *A República* (1997, p. 1087, 459e): “Conseqüentemente, certos festivais e sacrifícios serão estabelecidos por lei, nos quais nós reuniremos as noivas e noivos, e nós direcionaremos os poetas para a composição de hinos apropriados para os casamentos que ocorrerão”. O autor utiliza os vocábulos *nýmphas* e *nymphíous* (νύμφας e νυμφίους)⁵ para designar, em seu Estado ideal, indivíduos, mulheres e homens, aptos ao casamento, que deveriam ser unidos de acordo com leis determinadas para o bem-estar maior da sociedade pensada por ele. Já J. Larson (2001, p. 3) aponta o uso da expressão ninfa, quando aplicada a uma mulher mortal (humana, não-divina), como identificação de sua “aptidão para a sexualidade”, não importando tanto a sua idade cronológica. Para ela, as oferendas dedicadas às ninfas (chamadas de pré-nupciais) deixam claro sua relação com a transição das meninas para a vida adulta e para o casamento, o nascimento e a criação dos jovens.

No presente texto, buscamos destacar a acepção de ninfa como um tipo de divindade de menor importância cultural do que aquelas que compõem o panteão grego. Esse é o segundo sentido da palavra apresentado no Dicionário que, não obstante ter relação com os significados já apresentados anteriormente, aqui denomina um tipo de entidade que está efetivamente presente na religião políade e iniciática grega,⁶ e que era objeto de veneração por essa sociedade. Apresentaremos, então, um estudo dessas divindades denominadas ninfas em sua relação com a paisagem e a mitologia, buscando compreender a importância do caráter divino das mesmas, na visão dos gregos, para os ambientes com os quais elas estão ligadas, assim como o papel que elas exercem na relação entre o ser humano, as paisagens naturais e a percepção do sagrado como componente essencial dessas.

Nesse sentido, para o presente trabalho, importam principalmente as questões relacionadas à presença das ninfas nos ambientes naturais e seu papel na determinação da visão de sacralidade que os mesmos adquiriam. Em geral, a associação das ninfas

5 PLATÃO, J. ADAM, p. 298, 2009.

6 É importante destacar que a religião políade nas cidades-estado gregas era aquela praticada, em geral, por toda a pólis, e era profundamente interligada ao demais aspectos da vida cotidiana da mesma. Transmitida principalmente por meio da tradição oral, que recontava as narrativas mitológicas atribuídas a Homero e Hesíodo, assim como de outras fontes mais ou menos reconhecidas, baseava-se primordialmente nos costumes. A profunda relação entre religião e sociedade se dava, conforme afirma Vernant (2009, p. 7), de forma que “entre o religioso e o social, o doméstico e o cívico, portanto, não há oposição nem recorte nítido”. Esse esclarecimento é devido também pelo fato de que, na Grécia antiga, principalmente a partir do período Clássico, outras formas de se exercer a espiritualidade passaram a também fazer parte do contexto religioso das cidades-estado gregas. Essas já não eram vividas por toda a sociedade da pólis, tratando-se mais de correntes com caráter de seita, “menos ou mais desviantes e marginais, menos ou mais fechados e secretos, que traduzem aspirações religiosas diferentes” (VERNANT, 2009, p. 69). Os três principais cultos, nesse sentido, eram o órfico, o menadismo, relacionado ao deus Dioniso, e os mistérios de Elêusis.

com elementos das paisagens naturais, como aquelas que contêm água (fontes e rios, principalmente), montanhas, árvores e jardins, caracterizam não apenas a ninfa como uma entidade pertencente ao âmbito do divino, mas também a própria paisagem como dotada de caráter sagrado, adquirindo, portanto, especial relevância e reverência por parte do indivíduo religioso na Grécia Antiga.

2.1 NO JARDIM DAS NINFAS

As ninfas estão geralmente relacionadas com ambientes que marcam ambiguidades e fronteiras entre o domínio do civilizado e do selvagem. O caso dessas divindades é particularmente ilustrativo dessa associação profunda entre o sagrado e as paisagens naturais no imaginário dos gregos antigos. Os elementos da paisagem normalmente atrelados a essas entidades, como montanhas e fontes, rios, bosques e árvores consideradas individualmente, além de jardins, estão geralmente atreladas a reverência ante o divino por parte do grego da antiguidade, que reconheciam sua dimensão sagrada, assim como sua associação com essas divindades específicas. Um bom exemplo é a menção de Sócrates às ninfas no diálogo Fedro, quando ele e seu interlocutor buscam um local propício para que se dê o diálogo. Platão descreve o lugar encontrado por seus personagens da seguinte forma (PHDR., 1997, p. 510):

Por Hera, este é realmente um belo local de descanso. O plátano é alto e muito amplo. O vitex, alto como é, oferece uma incrível sombra e, de forma que se encontra totalmente desabrochado, todo o lugar está cheio de sua fragrância. De baixo do plátano, a mais adorável fonte corre, de água muito fria – nossos pés podem testemunhá-lo. O lugar parece ter sido dedicado a Aqueloo e a algumas Ninfas, considerando as estátuas e oferendas. Sinta o frescor do ar; o quão belo e agradável ele é; o quanto ecoa a canção doce e ensolarada do coro das cigarras! O mais extraordinário de todas as coisas é, claro, a colina gramada: inclina-se tão gentilmente que podemos descansar a cabeça perfeitamente quando nela nos deitamos.

Para os gregos, os jardins das ninfas eram lugares agradáveis que marcavam as fronteiras entre o selvagem indomado e o campo agrário cuidadosamente cultivado, eram reconhecidos como a morada dos deuses e por isso tinham sempre altares e oferendas. Eram lugares maravilhosos compostos por árvores, vinhas, plantas herbáceas e fontes de água (LARSON, 2007, p. 59). Aqui, no entanto, entramos em uma relevante questão, já que o jardim das ninfas mitológicas se organiza espontaneamente para sua residente, como os jardins exuberantes de Calipso na Odisséia (5, 63-74, 7, 114-32). Já os jardins realizados pelos *ninfolptos* são criados por aqueles que veneram essas divindades e buscam a sua inspiração, sendo, assim, utilitários nesse sentido. E ainda, o critério usado para analisar o jardim é o ponto de vista humano, já que o que agrada ao homem agradaria também aos deuses.

O jardim divino não representa a natureza selvagem domesticada pela ação humana; expressa o ideal de um mundo natural que permanece indomado, mas que se conforma aos padrões antropocêntricos de segurança, conforto e prazer: um mundo da era de ouro. (...) Em certo sentido, o ninfolepto se esforça para se aproximar do ideal literário do jardim da ninfa (LARSON, 2007, p. 59-60).

Podemos, portanto, perceber que, conforme aponta Larson, em certa medida as ninfas seriam habitantes de ambientes selvagens, intocados por mãos humanas, “*a natureza percebida como o ‘outro’*” (In: OGDEN, 2007, p. 58), “O epíteto de Homero para as ninfas que dançam com Artêmis (ODISSEIA, 6.105-8) é *agronomoi*, ‘que mora em lugares selvagens’” (LARSON, 2007, p. 58), como o que está além do alcance dos seres humanos. No entanto, como destacamos acima, a construção dos jardins das ninfas se devia essencialmente pela construção de seus ninfoleptos, somente o jardim das ninfas mitológicas foram cultivados sem intervenção humana. A própria descrição realizada por Sócrates, exposta anteriormente, seria um ambiente de jardim dedicado às ninfas, um *locus amoenus*, como o chama Larson, que convida ao descanso e à reflexão, e pode até mesmo gerar pequenas epifanias a partir do contato com essas divindades. Geralmente, se há qualquer participação humana na criação desses ambientes, ela deve ser mínima, deixando clara a predominância do selvagem e do sagrado que ali reside.

Na fala de Sócrates, mencionada anteriormente, são apontados diversos elementos naturais usualmente associados à presença e atuação das ninfas, como fontes, árvores e colina, sendo o próprio local aquilo que se compreende como jardim dedicado a essas entidades, conforme o filósofo mesmo considera. A fonte de água, ou nascente, é um dos principais elementos de paisagem natural relacionados a essas divindades, que geralmente estão intrinsecamente associadas à água e ao movimento relacionado à fluidez. Sua presença é atrelada a ambientes de água corrente, assim como alguns de seus nomes, conforme aponta Larson (2001, p. 8), carregam o sentido de fluidez e movimento, sendo um exemplo conhecido o termo *náiade*, usado por Homero para designar ninfas, que tem relação direta com o verbo grego *naô*, fluir. Klöckner (In: BREMMER, 2010, p. 115-116) aponta o “movimento transitório”, ou fluido, como uma característica essencial para a expressão visual das ninfas, que raramente aparecem em atitudes corporais estáticas, mas sim sempre em movimento dançante. Essa noção no imaginário grego claramente relaciona-se com a visão de fluidez das fontes e rios, habitados por essas entidades, e possui uma considerável carga de significados relacionados, como diz Larson, aos “usos simbólicos e práticos da água” (2001, p. 8).

Ademais, podemos apontar a ninfolepsia como uma das formas de adoração às ninfas, embora não fosse a mais usual entre os gregos. Era muito comum esses deixarem presentes nas cavernas das ninfas, como foram encontradas arqueologicamente na

caverna de Saftulis objetos de bronze como vasos e joias, além de também prestarem homenagem a altares e fontes nas cidades como aponta na Odisséia (17.205–11). Existiam também cavernas de adivinhação como era o caso da caverna em Delfos dedicada às ninfas e a Pan, “a caverna também era um centro de adivinhação, com *astragaloi* ou ‘*knucklebones*’ de ovelhas e cabras, que eram lançadas como dados. Essa forma de adivinhação foi associada a Hermes, cuja relação com as ninfas corienses é mencionada no Hino homérico (4) a Hermes (552–65)” (LARSON, 2007, p. 61).

Quanto à “mania” gerada pelas ninfas, ou *ninfolépsia*, um pouco adiante, em seu texto, Platão atesta a compreensão de Sócrates do local em que se encontra como um ambiente em que, de fato, eles se encontram na presença do sagrado que, inclusive, pode até influenciar no andamento do diálogo: “Então fique quieto e ouça. Há algo realmente divino sobre este lugar, portanto não fique surpreso se eu for tomado pela mania das ninfas na medida em que prossigo com o discurso” (PHDR., 1997, p. 517). É evidente, portanto, a percepção dos personagens platônicos acerca da dimensão divina do ambiente em que se encontram, e como esse os afeta, tanto por sua beleza e pelo prazer e conforto que geram, quanto pela influência concreta que entidades divinas podem exercer em seres humanos, conforme acreditavam os gregos. No caso, em relação à mania, ou loucura, das ninfas, Sócrates quer se referir à *ninfolépsia*, ou seja, um estado de inspiração por essas criaturas em que o ser humano teria um aumento em sua capacidade de percepção e de expressão, alcançando certa habilidade adivinhatória.

Nos períodos Arcaico e Clássico, as ninfas eram creditadas com a habilidade de ‘capturar’ indivíduos e inspirá-los; alguns desses ninfoléptos reivindicaram poderes oraculares. Outros se retiraram para santuários em cavernas e se dedicaram inteiramente à adoração das ninfas, cuidando de seus jardins e adornando suas cavernas com esculturas” (LARSON, 2001, p. 154-5).

2.2 AS NINFAS E O FEMININO

Ainda de acordo com Larson, existem três temas relacionados com os domínios das ninfas:

Três temas recorrentes aparecem na tradição das ninfas em todo o mundo grego: primeiro, as ninfas estão presentes na paisagem; estão ligadas ao abastecimento de água e às atividades rurais do pastor e do apicultor. Elas também estão associadas à aquisição de matérias-primas da terra: madeira, pedra e minérios. Em segundo lugar, as ninfas têm a ver com ritos de passagem e a dimensão social da *nymphé* como noiva, além da criação geral dos jovens. Terceiro, como filhas e consortes dos rios locais, ou mães e esposas de heróis primordiais, as ninfas são onipresentes nas narrativas de fundação e colonização, as histórias pelas quais as comunidades gregas estabeleceram suas reivindicações e laços afetivos com a terra (LARSON, 2007, p. 63).

É preciso lembrar que nem sempre é uma tarefa fácil identificar e classificar personagens presentes no imaginário grego entre ninfas e heroínas, estabelecida a diferença fundamental de que a ninfa possui um caráter de divindade que a heroína não tem, embora sua biografia acabe dotando-a de certa aura divina para aqueles que a veneram. Larson destaca alguns aspectos que facilitariam essa diferenciação, embora nem sempre eles elucidem o caráter humano ou divino de determinada personagem feminina. Elementos como a própria terminologia do nome de uma personagem, sua ascendência de origem divina, como a paternidade em Zeus ou em deuses relacionados a rios, em geral determinam a diferença entre heroínas e ninfas. Além disso, colabora também na distinção a questão da mortalidade das figuras humanas, que se dá com relativa facilidade, enquanto que a morte das ninfas é algo difícil e extraordinário de acontecer, estando mais associada ao perecimento de ambientes naturais, como quando ocorre a morte das árvores às quais elas são intimamente atreladas (LARSON, 2001, p. 4-6).

A relação das ninfas com mulheres mortais está intimamente relacionada as transições femininas. É perceptível a relevância do papel ninfas na dimensão das paisagens naturais, e na compreensão das mesmas como expressões estéticas do sagrado pelos gregos da Antiguidade. O estudo dessas divindades nos permite, assim, compreender intrínseca relação entre as entidades e potências que compunham o sistema de crenças e rituais característicos da espiritualidade grega antiga e os ambientes e paisagens que eram, efetivamente, uma realidade em profunda conexão com o divino. No entanto, sua importância não se restringe a esse aspecto da piedade grega. Nesse sentido, é importante destacar sua relevância em uma das mais significativas transições para essa sociedade, ou seja, aquela que se relaciona à passagem de uma criança do gênero feminino da infância (*kore*, “criança”, ou *parthenos*, “donzela”) para o período de aptidão para o casamento e a sexualidade, quando a menina se torna uma *nymphê*. Nesse caso, a palavra adquire a primeira acepção exposta anteriormente no presente texto, a de “mulher jovem”, apta para o noivado, o que marcaria sua efetiva entrada e participação na vida comunitária.

No entanto, as divindades a que essa palavra também se refere possuem uma influência relevante nessa passagem, na medida em que também estão intimamente associadas a deusas que exercem papéis essenciais em tais transições, como Ártemis, Hera e Perséfone. Larson, inclusive, chama atenção para a questão de gênero e a relação entre as ninfas, os deuses e as deusas. Com as divindades do sexo masculino, as ninfas são imaginadas em termos de relacionamento familiar como suas amantes, cuidadoras ou filhas. Já com as divindades femininas, elas se apresentam como ajudantes e compartilham certas funções com as deusas que acompanham, estando ambas associadas aos estágios do ciclo de vida da mulher grega. A autora lembra que (2001, p. 100):

CAPÍTULO I
AS FORMAS E AS EXPRESSÕES DA NATUREZA NO POLITEÍSMO GREGO ANTIGO
E NO PAGANISMO GREGO MODERNO

As ninfas, em vários contextos, poderiam representar a selvagem criança pré-púbere, a casta componente do coro, a noiva anterior e posteriormente à consumação do casamento, ou mesmo a figura materna, enquanto que os papéis sexuais e familiares das deusas mais importantes eram mais firmemente fixadas. Além disso, enquanto que as ninfas eram presentes em todos os lugares, os cultos de deusas como Hera ou Perséfone tendiam a ser dominantes em certas áreas geográficas, de forma que o que encontramos é um padrão recorrente de uma das deusas maiores sendo servidas e ajudadas por ninfas.

Podemos assim considerar que as ninfas estão presentes em diversas passagens que marcam a realidade feminina na Grécia, na medida em que estão sempre em maior ou menor contato com deusas que determinam essas transições tão fundamentais para a vida das mulheres daquela sociedade, como suas auxiliares ou companheiras. Os rituais de passagem também possuíam considerável importância política para a pólis, já que ordenavam diversos aspectos da vida social que deveriam necessariamente passar por formas de comunicação com o divino, estabelecendo sempre a aproximação, mesmo que temporária, entre o domínio do humano e o do sagrado. Sendo assim, o papel das ninfas era significativo, já que elas mesmas seriam os modelos a serem seguidos pelas meninas, que realizariam os papéis atribuídos às divindades nos coros e serviços às principais deusas. Ritos como o banho de purificação, participação em coros de música e dança, todos serviriam como símbolos de uma transição necessária e desejável pela sociedade, que se perpetua pela formação de famílias, com a aprovação e a bênção dos deuses que recebem as homenagens e oferendas.

No caso de Ártemis, deusa ligada às caçadas e ao mundo selvagem em geral, as ninfas se configurariam como suas companheiras virginais, que não só a auxiliariam em suas atividades de caça, mas também serviriam como suas companheiras nos coros de dança e música, liderados e coordenados pela divindade principal. Essa ligação é estabelecida principalmente em Homero, quando, na Odisseia, o poeta apresenta a imagem da deusa filha de Leto sendo seguida por suas companhias ao vagar pelas colinas em busca de suas presas (2015, p. 455). Nesse sentido, S. Budin lembra a necessidade de se prestar tributos a Ártemis como forma de compensá-la pelo abandono da virgindade feminina, deixada para trás quando da consumação do casamento. A autora lembra a história da ninfa Callisto, que pertencia ao coro da deusa. Ela acaba perdendo a virgindade com Zeus, e é descoberta e expulsa do grupo de forma bastante cruel pela arqueira, que não toleraria aquela ninfa maculada em seu coro de virgens. Assim, para evitarem uma situação desfavorável com essa divindade, as garotas, ainda *parthenos* conforme as ninfas dos coros da deusa, faziam suas oferendas a ela (2016, p. 93-5).

Essa associação, conforme lembra Larson, foi mais claramente estabelecida no contexto literário e artístico do que necessariamente nos rituais, já que esses

eram voltados essencialmente para a deusa principal (2001, p. 110). É, no entanto, interessante notar, nessa relação com Ártemis, como a figura da ninfa se encontra justamente na transição entre o virginal, o “puro”, e o que perdeu a pureza, e precisa ser novamente purificado por meio de banhos, ou outras formas ritualísticas. Nesse sentido, a passagem de *parthenos* para *nynphê* é refletida justamente na ambiguidade da própria figura das ninfas, que transita entre a virgindade e a aptidão para a sexualidade.

Hera, a esposa legítima de Zeus, era outra divindade profundamente envolvida com as transições sociais das mulheres, principalmente, no que dizia respeito ao casamento e à vida conjugal. Assim como as ninfas, a deusa tem atribuições essenciais também para a fertilidade e o nascimento das crianças, compartilhando com as primeiras essas esferas de influência, conforme lembra Larson (Ibid., p. 113). Ela possui, também, acompanhantes divinas, ninfas que estariam mais voltadas para os rituais concernentes ao casamento, conforme aponta a autora ao descrever uma “*polos*”, uma coroa de copa alta, enfeitada com imagens e adornos, que seria um símbolo de seu *status* como noiva (Ibid., p. 114):

Assim, Hera tem seu próprio grupo de ninfas, que estão especificamente preocupadas com as preparações para a cerimônia de casamento. (...) Dos dois lados há duas servas femininas, também usando a “*polos*” e trazendo recipientes ritualísticos para a deusa. Seriam aparentemente ninfas (...).

Seriam essas as duas deusas mais constantemente envolvidas com as transições necessárias às mulheres na Grécia. Eram, portanto, de grande importância para que a ordem e a coerência social pudessem ser sempre estabelecidas e mantidas, na concepção de organização familiar, assim como na necessidade da fertilidade para a perpetuação da sociedade e a proteção da pólis. As ninfas estavam presentes como companheiras e auxiliares, de forma a serem importantes colaboradoras nessas passagens. Serviam, por fim, de modelos para a noiva virginal, a mulher cuja sexualidade já se manifestou pela consumação no casamento, e a mãe, que assumia o dever de cuidar e preparar as gerações posteriores para que o mesmo ciclo se mantivesse perenemente.

2.3 AS NINFAS NA MITO-POESIA

No imaginário grego, as ninfas são personagens que estavam presentes desde a Era dos Titãs, isto é, antes mesmo dos deuses olímpianos. Na titanomaquia, embate entre divindades de gerações distintas que definiu as estruturas do poder no âmbito das potências envolvidas, as ninfas lutam ao lado de Zeus e dos deuses contra os titãs. Mesmo antes disso, no momento em que o titã corta o falo de seu pai Urano, conforme ordenado por Gaia, nascem junto com a própria deusa Afrodite, as Erínias, os Gigantes rútilos e as “ninfas chamadas Freixos sobre a terra infinita” (TEOGONIA, 2003, v. 187). Não eram necessariamente seres imortais, mas viviam longos anos, geralmente acompanhando o fluxo de vida e morte dos elementos naturais com elas

associados. Possuíam ainda o dom de profetizar, de curar e de nutrir. De acordo com Mnaseas, historiador grego do final do terceiro século AEC (LARSON, 2001, p. 86), existiria um grupo de ninfas abelhas no Peloponeso, as *melissai*, que teriam

impedido os homens de comerem carne humana e os convenceu a comer ao invés do fruto das árvores. (...) Sem ninfas não há homenagem a Deméter, pois elas foram as primeiras a mostrar aos homens o uso de produtos [*karpos*], como evitar o canibalismo [*allêlophagia*], e como inventar coberturas para si a partir do madeiras por uma questão de modéstia. Nem qualquer casamento é celebrado sem elas, mas nós as honramos primeiro como um reconhecimento, porque elas foram as criadoras [*archêgoi*] da piedade [*eusebeia*] e da observância de lei divina [*hosiotês*].

Os cultos dedicados as ninfas eram majoritariamente locais, permeando-se principalmente entre as populações rurais e não elitistas, embora não se confinasse a esses grupos. Eram adoradas de forma coletiva, ou individual, mas na maioria dos mitos as ninfas se apresentam em trios. Larson destaca que, nos épicos atribuídos a Homero, uma das fontes literárias mais antigas para o estudo dos deuses gregos, as ninfas já possuíam a maioria de seus aspectos característicos. No entanto, nesses textos o termo náíade é usado generalizadamente para todas as ninfas, que seriam filhas de Zeus, conforme narra a passagem da Odisseia acerca de Ártemis: “ninfas agrestes a seguem, as filhas de Zeus poderoso” (2015, p. 455). Se analisarmos as obras de Hesíodo, por outro lado, encontramos outras versões de origem dessas divindades, já que, desde antes do nascimento de Zeus, alguns tipos de ninfas já teriam nascido, e já seriam habitantes das montanhas: “Terra primeiro pariu igual a si mesma Céu constelado, para cercá-la toda ao redor e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre. Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas ninfas que moram nas montanhas frondosas” (TEOGONIA, 2003, p. 90-1).

As ninfas, espíritos de lagos, montanhas, árvores e, acima de todos as nascentes, eram onipresentes no mundo grego antigo (...). Muito como descrito em Homero (*Od.* 13.102-12, 349-51; 17.205-11), elas eram adoradas em santuários de nascentes simples ao ar livre e em cavernas formadas pela ação da água. Muitas vezes consideradas as primeiras habitantes da terra e citadas como ancestrais divinos, ajudaram a definir a identidade da mesma forma que os rios, e estavam igualmente preocupados com o bem-estar dos jovens (LARSON, 2007, p. 153).

Estavam sempre na companhia de outras divindades, principalmente aquelas ligadas aos campos, ao pastoreio e que “se deliciavam com a música, o passatempo do pastor solitário” (LARSON, 2001, p. 78), como Pan, Hermes e Apolo; e também aos rios, especialmente Acheloös. “No folclore dos pastores, as ninfas possuíam o poder de multiplicar os rebanhos de quem as favorecessem, especialmente os mortais que

eles tomaram como amantes” (LARSON, 2007, p. 62). A Odisseia (14.434-6) retrata o cenário em que um pastor separa parte de seu alimento, flores e frutas para oferecer a Hermes e as ninfas, Larson diz que esse tipo de oferenda às ninfas é bem atestado nas fontes escritas, no entanto são arqueologicamente invisíveis. Nos mitos, apareciam como companheiras de Dioniso, Artêmis e Afrodite, além de outras deusas, conforme já dito anteriormente.

Em geral, estavam associadas aos locais onde animais pastoreavam e também a ambientes relacionados à caça, “as atividades de pastoreio, apicultura, corte de árvores, caça e até extração podem cair sob sua alçada por causa de seus laços espaciais e conceituais com os oros. Homero os chama de *orestiades nymphay*, e mais tarde ouvimos falar de *oressigonoï nymphay* (ninfas nascidas nas montanhas) e *oréades*” (LARSON, 2001, p. 9). As colinas, ou as montanhas, assim como os bosques com sua vegetação predominante de árvores, são paisagens naturais de habitação das ninfas.

As ninfas, como provedoras de água, estão naturalmente associadas a todos os tipos de vegetação, incluindo gramíneas, flores e, acima de tudo, árvores. O carvalho, o plátano, e o choupo negro são seus especiais favoritos, os dois últimos tipos são mais abundantes ao lado de rios e nascentes. Enquanto hamadriades e dríades (2.4) são mais frequentemente mencionadas nas últimas fontes, também ouvimos falar de ninfas de olmo e freixo (pteleades, meliai), bem como ninfas conectadas com frutas, nozes e outras árvores. Outras ninfas associadas à vegetação incluem Syrinx (junco), Leiriopé (lírio), os Ionides (violetas), Rhodos (rosa) e o Pterides (samambaias). Mnesimachus de Phaselis, com o gosto pela classificação característica de o período helenístico, comenta que algumas das ninfas são celestiais (presumivelmente as Plêiades ou Hyades), alguns estão na terra, alguns estão em os rios, alguns nos pântanos e outros no mar (LARSON, 2001, p. 10-11).

O conceito de *ninfas como espíritos das árvores* é bem popular. A própria terminologia de *hamadriade* sugere tal fato, já que *hama* significa “junto com” e *drus* significa “árvore” “carvalho”. “Plutarco sugere que a palavra foi usada pela primeira vez por Píndaro, mas a ideia é atestada já no Hino homérico a Afrodite” (LARSON, 2001, p. 73). As hamadriades, são as oitos filhas de Óxylos com Hamadryás, ambos filhos de Óreas, o deus da montanha. São usualmente atreladas a uma árvore específica (cada uma delas seria protetora de uma espécie diferente), compartilhando do destino dessa de forma que a vida de ambas está conectada de forma vital. R. Hard (2004, p. 210-11) lembra diversas narrativas da tradição grega em que fica clara a ligação entre uma ninfa e sua árvore, que se dá desde o momento do nascimento da divindade, conforme fica explícito no hino homérico à deusa do amor (EVELYN-WHITE (trad.), 1982, p. 422-24, versos 257-272), até o compartilhamento do destino final de uma pela outra, na morte. Essas ninfas viviam perto de suas árvores e, geralmente, puniam quem tentava cortá-las. No Hino a Delos, de Calímaco, associa-se o temperamento e

disposição dessas ninfas com as árvores que elas protegiam – pulavam de alegria com a chegada da primavera e o nascimento de suas novas folhas com a chiva vindoura, ficavam aos prantos quando chegava o inverno e suas folhas caíam (MAIR, 2017, p. 35).

Existiam muitos grupos de ninfas nesses locais que incluíam as ninfas de água doce, dos rios (*potamêides*, *epipotamides*), nascentes (*naiades*, *krênaiai*), pântanos (*limnaiai*, *limnades*, *heleionomoi*) e água em geral (*hybríades*, *ephydríades*). As ninfas marinhas, Nereides, eram filhas de Dóris e Nereu, filho mais velho do mar (TEOGONIA, v. 240-264), estavam mais associadas ao Mar Mediterrâneo, aos mares calmos e às águas litorâneas.

Muito mais do que as ninfas terrestres, as Nereidas estavam associadas à morte e renascimento. Nos épicos, elas interpretam um papel importante como pranteadores de Pátroclo e Aquiles (Ilíada 18.282-313; Odisseia 24.45-89), enquanto a literatura e a arte pós-homérica se concentraram em sua capacidade de conferir uma vida após a morte abençoada do falecido, assim como Tétis trouxe Aquiles para a Ilha Branca no Euxino onde foi imortalizado (BARRINGER, 1995, p. 49; LARSON, 2007, p. 69).

Habitavam nas águas salgadas com outro grupo de ninfas, as filhas dos titãs Oceano e Tétis, chamadas de oceânides (TEOGONIA, v. 346-366), as ninfas dos fundos do mar que estão associadas aos fenômenos marítimos, eram muito retratadas como companheiras de Perséfone antes de ser sequestrada por Hades. Também eram filhas de Tétis e Oceano os “rios rodopiantes”. Dentre elas, destaca-se Dione, que em alguns mitos é mãe de Afrodite, Dóris mãe das nereidas, Eurínome mãe das cárites e, Métis. Eram frequentemente representadas usando coroas de flores e acompanhando a concha de sua mãe Tétis.

As Oceânides são ninfas primordiais, filhas do primeiro e maior rio. Tanto no mito quanto no culto, as ninfas agem regularmente como *kourotrophoi*, ou protetoras dos jovens. No caso dos bebês, eles são imaginados como enfermeiras, enquanto para os mais velhos crianças e jovens eles (muitas vezes em conjunto com um rio local e Apolo) são poderes protetores e nutritivos (3.1.3). Na mitologia, as ninfas são as enfermeiras de inúmeras crianças divinas e heroicas, mais notavelmente o próprio Zeus, Dioniso e Aineias. Em outro fragmento Hesiódico (frag. 145.1-2), Zeus confia a um filho, provavelmente Minos, para as ninfas de Ide (LARSON, 2001, p. 30).

Os oceanos ainda guardavam outros segredos, existia um grande jardim no oceano, que Larson aponta como o jardim das hespérides que protegiam as maçãs da imortalidade (TEOGONIA, v. 215-222). As hespérides (não sabemos seu parentesco, mas as fontes favorecem a titã Nyx e Érebo – *Teogonia* – ou Héspera, e o titã Atlas), “essas donzelas, com a serpente Ladon, eram as guardiãs de uma árvore de maçãs douradas, localizado no famoso jardim das Hespérides, na fronteira oeste do rio Oceano, dado

a Hera como presente de casamento. Como outras pluralidades femininas, elas eram famosas por seu canto. Apolônio de Rodes as considerou como ninfas das árvores e deusas da vegetação” (LARSON, 2001, p. 7). Dentre as filhas do titã Atlas, que fora condenado a sustentar os céus para sempre, também estão as plêiades, filhas de Pleione, que guiavam os navegantes.

Para concluir, ao longo do texto perpassamos por aqueles três temas destacados por Larson no início, que seriam, de acordo com a autora, aspectos fundamentais para a melhor compreensão da figura das ninfas no contexto da espiritualidade grega antiga: (1) as ninfas inseridas na paisagem, conectadas com o pastoreio, com o campo e com os ambientes naturais; (2) associadas aos ritos de passagem sociais dos jovens para o casamento e a vida adulta; e, (3) a genealogia poético mitológica das ninfas. Concluimos que, as ninfas são divindades femininas que marcam a fronteira entre o ambiente agrícola e o selvagem indomado, estabelecendo-se justamente em ambientes que marcam essas passagens, como fontes, colinas e jardins. Esses envolvem uma certa necessidade de servirem e de serem agradáveis ao ser humano, girando, em certa medida, em torno de visões antropocêntricas de mundo. Ao mesmo tempo, mantêm seu caráter de locais intocados e inatingíveis pela civilização, que não os instrumentaliza completamente.

Esse aspecto de transição também é perceptível no auxílio que elas prestam às principais deusas realizadoras das transições importantes para as mulheres na sociedade grega, Ártemis e Hera, além de estabelecerem-se como modelos a serem seguidos pelas meninas no caminho para a vida adulta. Além disso, gozam de um certo caráter divino – apesar de não serem imortais, e, apresentam menos rituais e cultos comparados aos deuses do panteão. São identificadas com nascentes, fontes, cavernas, árvores, montanhas e outros elementos naturais das regiões em que habitavam, diferenciando-as em muitos grupos. Em inúmeras narrativas de cunho mitológico, estão essencialmente relacionadas a divindades de maior relevância, como Dioniso, Pan, Afrodite, além de outras já mencionadas. Podem ser consideradas divindades da natureza no sentido de personificarem fenômenos e características específicas na paisagem natural. As ninfas, assim, as compõem, evidenciando a conexão profunda entre os ambientes naturais e o sagrado que os habita e modela.

3 AS FORMAS DA NATUREZA NO REAVIVAMENTO DO POLITEÍSMO GREGO

Sabemos que a religião oficial da Grécia hoje é o cristianismo ortodoxo, e as formas de espiritualidade que haviam no passado helênico não mais existem da forma como, um dia foram concebidas e praticadas. Então, em que situação se encontra o politeísmo grego nos dias atuais? E para onde ele nos conduz? Se utilizarmos o exemplo das ninfas, perceberemos que, apesar de toda essa pluralidade, a imagem

que foi mais explorada no imaginário dos pintores clássicos e modernos através de suas representações de jovens mulheres belas e delicadas em ambientes naturais. No entanto, das pinturas para o imaginário social atual, o entendimento sobre essas criaturas hoje, é marcado por formas hipersexualizadas, em palavras como ninfomaníaca ou ninfeta, sendo estudadas como divindades inferiores e de menor importância no panorama das tradições espirituais da Grécia no período da Antiguidade.

Mas, como teremos a oportunidade de explorar, a questão da sexualidade nas ninfas era um tanto quanto ambígua. Esta relação dependia, mais especificamente, dos deuses e demais entidades com as quais estavam relacionadas. Quando envolvidas com os coros de Ártemis, por exemplo, adquiriam aspectos virginais, tornando-se figuras sexualmente inalcançáveis, assim como era a própria deusa caçadora conforme os mitos conhecidos acerca de sua virgindade.⁷ Já com Hermes, as ninfas adquirem aptidão para a sexualidade, adotando essa característica em suas relações com o deus. Conforme aponta J. Larson:

Quando Odisseu encontra a princesa Nausikaä, as ninfas são descritas como um coro reunindo-se sobre Ártemis, que é mais alta e mais adorável do que elas. Este símile épico tem um sabor aristocrático em seus temas de competição coral e beleza física e apresenta as ninfas como castas, mas desejáveis. (...) As ninfas eram as companheiras sexuais de Hermes e sua ligação cúltica com ele promoveu a fertilidade. Essas duas formas opostas de olhar as ninfas, em relação a Ártemis e em relação a Hermes continuou a existir lado a lado na cultura grega posterior (LARSON, 2001, p. 27).

O mundo moderno, no entanto, modifica e, até certo ponto, deturpa essas noções. Assim como a imagem das ninfas ganha novos contornos, não necessariamente relacionados aos que os gregos cultivavam, toda a noção de natureza passa a ser compreendida de forma distinta. A modernidade, cada vez mais racionalista e antropocentrista, coloca o ser humano em uma posição de superioridade em relação ao mundo natural, apartando-se dele, conforme já apontado no tópico 1.1 desse texto. Seria interessante refletirmos acerca de como o mundo moderno, e conseqüentemente a contemporaneidade, guardam muito pouco das noções antigas acerca do divino, da natureza, assim como da relação entre ambos na composição da realidade como totalidade.

Ainda assim, durante o surgimento e consolidação da modernidade nos séculos XIV e XV até os dias atuais, houve movimentos, escolas e pensadores que buscaram olhar para a Grécia e suas visões de mundo e expressá-las, principalmente a partir do viés artístico e intelectual. Em relação à modernidade, podemos mencionar primeiramente

7 Nesse sentido, podemos mencionar o Hino Homérico à Afrodite, que atesta a impossibilidade “da deusa que ama rir submeter ao amor a brilhante Ártemis de flechas de ouro” (EVELYN-WHITE (trad.), 1982, p. 407. Texto original: *Nor does laughter-loving Aphrodite ever tame in love Artemis, the huntress with shafts of gold.*

o Renascimento, que se deu entre os séculos XIV e XVI. Esse movimento, que ocorreu de forma central nos territórios que hoje correspondem à Itália, espalhando-se dali para outras partes do continente europeu, preocupou-se em retomar as noções artísticas, culturais e intelectuais das civilizações grega e romana. Nesse contexto, apreciou-se e cultivou-se as artes gregas em geral, como a Literatura e as artes plásticas, a arquitetura e, principalmente, o desejo de conhecimento científico, o que fez com que os estudiosos desse período se voltassem para os grandes pensadores da Antiguidade e seus legados. No entanto, podemos considerar que, nessa época, o ser humano, já consideravelmente apartado da natureza, considera a mesma uma fonte de conhecimento e de beleza, porém de um ponto de vista externo a ela. O grande foco era em decifrar seus segredos, na visão dos pensadores da época, como a Filosofia Antiga havia buscado fazer, para obter o máximo de conhecimento e reproduzir sua beleza através das artes. No entanto, o movimento de distanciamento entre o humano e a esfera da natureza já estava se consolidando fortemente.

Posteriormente surgiu o Neoclassicismo na Europa do século XVIII, na esteira do Iluminismo. Ficou conhecido no Brasil como Arcadismo, movimento cujo nome refere-se diretamente à Arcádia, região da Grécia Antiga. Conforme tenha se desenvolvido em reação ao período Barroco e ao estilo Rococó, suas premissas eram bastante parecidas com as do Renascimento, e focava principalmente na racionalidade e nas formas de expressão clássicas, principalmente baseadas na simplicidade equilibrada da estética grega. O período neoclássico, principalmente em sua expressão artística, coincidiu com a produção filosófica racionalista, característica do Iluminismo e da chamada revolução científica. Destaca-se aqui o nome de Johann J. Winckelmann, historiador da arte alemão cujas concepções acerca da arte grega, primordialmente calcadas na racionalidade e perfeição regular das formas, foram profundamente influentes em sua época, e também posteriormente a ela. O racionalismo iluminista contamina inclusive o classicismo acadêmico. As ninfas, por exemplo, nesses ambientes, foram cada vez mais sendo destituídas como parte da paisagem sagrada, e transferidas para a psicologia e para os arquétipos jungianos.

Na passagem para a Idade Contemporânea, o Romantismo, que começa no final do século XVIII e se estende até meados do XIX, é determinante não apenas pelo destaque que alguns de seus expoentes dão às cosmovisões dos gregos, mas também pela forma como eles buscavam compreender a espiritualidade dos povos helênicos, até então esquecida ou deixada de lado como meros fatores estéticos, desprovidos de maior relevância enquanto tradição espiritual. Os artistas desse período, marcado pelo prevaecimento do subjetivo, das emoções e da busca por ideais de um passado campestre, bucólico e voltado para a natureza, buscam um refúgio do mundo moderno, desencantado pelo racionalismo iluminista, pela Revolução Industrial e pela urbanização crescente. O movimento romântico é complexo e multifacetado, além de

vasto, já que se consolidou nas grandes potências da Europa na época, alcançando também países como a Rússia e os Estados Unidos. A Filosofia, a Literatura da época, assim como as artes em geral, foram profundamente influenciadas por seus grandes nomes, sendo que, enquanto alguns, como William Blake e Walter Scott, adotavam o medievalismo como ideal, outros, como Friedrich Schiller e Friedrich Hölderlin, já buscavam no espírito grego, em seus mitos, deuses e heróis, uma possibilidade de comunhão com a natureza e com o divino. Por questões de espaço, não será possível realizar uma análise mais pormenorizada desse movimento que, talvez, tenha sido aquele que, até então, mais tenha valorizado e se aproximado da espiritualidade e da cosmovisão dos gregos da Antiguidade. Mas acreditamos ser oportuno destacar, entre as inúmeras passagens da poesia de F. Hölderlin que evocam as divindades da juventude do mundo, uma que se trata da comunhão entre seres humanos e deuses, de forma muito próxima de como os gregos antigos a compreendiam (1977, p. 375):

Homens e deuses festejam então
suas bodas, e todos os seres viventes a celebram
e por um momento o destino suspende
as desigualdades.
Os fugitivos buscam refúgio
e os valorosos, calmo repouso.

Já nas últimas décadas, crescem movimentos que buscam divinizar natureza e seus habitantes novamente, falaremos sobre eles agora. Sobre a questão da natureza, foco do presente trabalho, não temos bibliografia especificamente entre o reavivamento da espiritualidade grega e suas relações com a natureza. Job (2012) destaca que, nesse mesmo momento que estes grupos estão surgindo, os helenistas – por volta do final do século XVIII e o XIX – estavam propondo toda uma nova abordagem sobre as religiões *ditas naturais*⁸ da Europa Antiga; para o autor, esse movimento é fruto do redescobrimto da poesia religiosa grega, sobretudo, com a tradução dos Hinos Órficos por Thomas Taylor. De acordo com Scheer (2019), se no século XIX a relação entre natureza/mito/religião era definida pela “palavra-chave fertilidade” – inspirados principalmente pelo esquema de James Frazer –, na segunda metade do século XX essa palavra-chave se torna a pólis; antes uma religião natural, agora uma religião políade.

Primeiramente, vamos começar analisando de forma muito geral, o que seria o neopaganismo.⁹ Para Y. Hengst-Ehrhart e U. Schraml (2013, p. 255) e para S. Johnston

8 De acordo com Scheer (2019, p. 15), o termo *religião natural* – usado primeiramente por Johann Gottfried Herder – é pensado a partir da pesquisa etnológica e histórica, em que, a natureza se torna um objeto de estudo da religião. Por outro lado, o religioso – também estudado através da academia – é definido como um povo “primitivo”, como foi feito nas teorias de E. Tylor e E. Durkheim.

9 De acordo com Hengst-Ehrhart e Schraml (2013, p. 255) alguns membros desses grupos rejeitam o prefixo *neo*, *because they perceive themselves as Pagans in the tradition of a pre-Christian Europe who survived within persisting customs up to today*.

(2011, p. 124) o neopaganismo faz reverência a um grupo de pessoas que buscam reviver as crenças politeístas pré-cristãs, dentre elas temos: o neopaganismo germânico (etenismo), o neo-druidismo ou neopaganismo céltico, a magia pagã (em que a Wicca é o maior subgrupo), o neopaganismo helênico, o xamanismo e entre outras, inclusive grupos que criam seus sistemas a partir de várias crenças antigas. Por isso, os neopagãos são aqueles que buscam experienciar os politeísmos antigos adaptados à realidade moderna. Para nosso estudo, focaremos no movimento relativo à espiritualidade politeísta grega. Para M. Job (2012) àqueles indivíduos, grupos ou organizações que buscam o renascimento da religião grega antiga são unificados “pelo objetivo comum de promover a religião restaurada dos antigos gregos, que muitas vezes eles definem pelo conceito antigo de *helenismos* (CAMPBELL, 2000; ALEXANDRE; 2007; WINTER, 2008) ou *Dodecaísmo*- uma palavra derivada do grego antigo, nomeando-se como o Reconstrucionismo Politeísta Helênico” (JOB, 2012, p. 62). De acordo com Johnston, é preciso compreender que “nenhuma dessas atividades, é claro, são realmente tiradas de fontes antigas, mas, são tentativas admiráveis de replicar, em espírito, a antiga prática”. E, realizariam essa tarefa através de uma metodologia reconstrucionista para formular suas práticas e crenças religiosas, principalmente sobre cinco focos.

São eles: (i) a identificação conceptual – para entendermos, em 1997 na Grécia estabelece-se o YSEE (Conselho Supremo de Helenos Étnicos) que rejeita o termo paganismo/neo-paganismo, por acreditarem serem termos depreciativos e hostis cunhados no período cristão, a YSEE se identifica como uma *religião étnica helênica*. Já o reconstrucionismo americano, de forma geral, se identifica com os termos *pagãos* e também com *helenismos*; mas grupos como o Elaion não aceitam ambos os termos, e se intitulam como *dodecaísmo* (em homenagem aos doze deuses do Olimpo); (ii) as fontes – ambos os autores, Johnston e Job, afirmam que o paganismo helênico moderno se baseia em duas fontes em geral: primeiramente, nos textos antigos – no original ou traduzidos –; e também, em textos acadêmicos de filologia, religião comparada, arqueologia e história. Para Johnston é a partir desses trabalhos acadêmicos, que esses grupos moldariam seus conceitos e identidades espirituais como, por exemplo, a criação de um calendário litúrgico e o aprendizado da personalidade de deuses específicos; (iii) organização e sacerdócio; e, (iv) e (v) reavivamento da mitologia e reconstrução ritual.

Agora que compreendemos melhor do que se trata o reconstrucionismo helênico, vamos analisar o ponto específico do nosso trabalho: a relação dessa espiritualidade com a natureza. Como já dissemos, a Grécia atualmente possui uma maioria de cristãos (veremos em outro capítulo desse livro a relação do cristianismo com a natureza), mas, e quanto a esses grupos reconstrucionistas? De acordo com Y. Hengst-Ehrhart e U. Schraml (2013, p. 255) o paganismo moderno “ênfatiza a veneração da natureza, especialmente da floresta. Culturas antigas servem de exemplo para atitudes respeitadas

em relação à natureza, fornecendo orientação para os Neopagãos em busca de suas próprias raízes”, e seria a esfera mítica que serve de sustentação para a percepção do paganismo moderno da natureza como sagrada. Os autores se depararam com o mesmo problema que nós ao pesquisar sobre o assunto: a falta de informação sobre o paganismo moderno e sua relação com a natureza, a informação que encontramos é sobretudo de adeptos. Por estes e outros motivos, buscando compreender a atitude desses movimentos frente a natureza, os autores promoveram um estudo com 101 neopagãos em 2011 – principalmente do reavivamento germânico – tentando “esclarecer atitudes e comportamentos resultantes dos Neopagãos em relação à natureza em geral e à floresta e árvores em particular. (...) Esse movimento fornece respostas ao anseio social atual pela vida em contato com a natureza, tentando reviver práticas e crenças antigas. Além disso, o movimento Neopagão também tenta separar-se da sociedade, colocando a humanidade em igualdade de condições com a natureza e criticando a sociedade pela dominação da natureza”.

Pedimos sempre a moderação das informações mediante que: nem nos paganismos antigos nem nos atuais existe uma escritura sagrada, portanto, a religião é viva e é experienciada e praticada de forma singular por seus membros e membras – assim como sua relação com a natureza. A pesquisa dos autores gerou em torno de três aspectos principais: o comportamento dos participantes na natureza, os usos espirituais do ambiente natural (como rituais e cultos) e a atitude em relação à natureza e a sociedade (tabela 5). De acordo com o estudo, quase todos os entrevistados concordam que os seres humanos são parte da natureza, “nosso planeta e vida na Terra são sagrados. A proteção da vida e do nosso ambiente natural é um ato de veneração: ambientalismo é adoração” (MARHEINECKE apud HENGST-EHRHART & SCHRAML, 2013, p. 261). Considerando também as outras respostas os autores argumentam que a veneração e conservação da natureza também são muito caras para esses grupos, por isso, além de uma construção filosófica a relação com a natureza é parte da vida cotidiana dessas pessoas.

Os autores concluem que em relação a natureza, os paganismos modernos tendem a um biocentrismo ético baseados em uma construção mítico-metafísica, que os autores chamam de uma *nova biofilia* advinda do caráter animista, interdependente e personificado da natureza (*Mãe Terra*), que os afasta da sociedade, mas os aproxima do ambiente natural. “Isso indica que a capacidade de sentir as necessidades ou se comunicar com plantas e animais, bem como seres extrassensoriais, é importante para as práticas Neopagãs. Os neopagãos se orgulham de sua visão sobre a conexão da natureza e suas relações amigáveis com outras criaturas e seres espirituais” (2013, p. 263).

Rountree (2012) também busca compreender a relação dos domínios religiosos – crenças e rituais –, com a atividade cotidiana e recreativa e seu *kinship with nature*

(parentesco com a natureza) considerando que esses grupos e suas atividades na paisagem – seja no jardim, caminhando, realizando rituais ou protestos ambientais – constituem uma união familiar com a terra e seus habitantes. O homem não é o centro, mas parte senciente desse *kosmos*. E seria por este motivo, que muitos neopagãos são animistas, a autora acredita que

Isso é considerado verdadeiro não apenas para paisagens bonitas, selvagens, fáceis de romantizar, mas pode se estender, para alguns pagãos, a paisagens urbanas ou construídas (Greenwood 205-13). Habitantes invisíveis de paisagens incluem espíritos da natureza e outras divindades telúricas, elementares, seres da mitologia e folclore local, e guardiões do lugar. Eles podem incluir fantasmas e ancestrais, alguns dos quais já tiveram uma relação incorporada com um determinado lugar na Terra e manter uma forma de conexão com ela (especialmente no caso dos mortos mais recentemente). Há diferenças de ênfase e crença entre diferentes Pagãos, entre as várias tradições, e entre os pagãos que vivem — ou descendem — de diferentes partes do mundo, que herdaram, desenham e se relacionam com paisagens, culturas e histórias únicas” (ROUNTREE, 2012, p. 307).

CONCLUSÃO

De acordo com Scheer e Göttingen (2019), baseados no Sócrates de Platão – “SÓCRATES: Desculpa-me essa franqueza, meu caro; é que, sendo como sou, um apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade” (FEDRO, 230c6-d5) –, os modernos continuam repetindo e enfatizando o antropocentrismo da cultura grega somente por uma visão do período clássico e filosófica. Mas não era bem assim, como apresentamos ao longo do texto, os gregos tinham visões diferentes da natureza e suas relações entre mito, religião e indivíduo. Se olharmos o período arcaico, no hino a Afrodite temos uma descrição do ambiente natural que não era divorciada dos animais selvagens que acompanham a deusa e as divindades – como as ninfas – que permeiam a paisagem sagrada do imaginário grego. Concluímos acreditando que, tanto no politeísmo antigo, quanto nos reconstrucionismos helênicos – chamados de *nature-centred spiritualities*¹⁰ (GRAHAM apud ROUNTREE, 2012, p. 307) –, entre a espiritualidade desses grupos e a natureza possuía relações centrais com seu modo de vida e com suas crenças existenciais (filosóficas ou religiosas). Para nós modernos,

a questão da natureza permanece não resolvida em qualquer ordem social ou epistemológica moderna. Com isso quero dizer não apenas a incapacidade das pessoas modernas de encontrar formas de lidar com a natureza sem destruí-la, mas o fato de que as respostas dadas à "questão da natureza" pelas formas

10 Espiritualidades centradas na natureza.

CAPÍTULO I
AS FORMAS E AS EXPRESSÕES DA NATUREZA NO POLITEÍSMO GREGO ANTIGO
E NO PAGANISMO GREGO MODERNO

modernas de conhecimento – do natural às ciências humanas – provaram ser insuficientes para a tarefa, apesar do notável salto que parecem ter levado nas últimas décadas (ESCOBAR apud ROUNTREE, 2012, p. 307).

O paganismo contemporâneo, e também o classicismo alemão que analisamos, buscam a resposta para esse empasse nos saberes tradicionais por meio da valorização da natureza, da visão panteísta do mundo e da recuperação de crenças populares, tradições e herança. Concepções que aproximam a filosofia desses grupos de outros pensamentos eco filosóficos modernos como a Ecologia Profunda, a Teoria de Gaia, a Física Quântica, o Ecofeminismo e entre outros movimentos que apoiam a interdependência ecológica entre todos os seres sencientes.

REFERÊNCIAS

- BEEKS, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Boston. Ed. Brill. 2010.
- BREMER, Dieter. *Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 43, H. 2. Vittorio Klostermann GmbH, p. 241-264, 1989.
- BUDIN, Stephanie L. *Artemis*. Nova Iorque. Ed. Routledge, 2016.
- BUSSANICH, John. *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*. In: *Classical Philology*, Vol. 78, No. 3. The University of Chicago Press, p. 212-219, 1983.
- COHEN, Ada. *Chapter 10: Mythic Landscapes of Greece*. In: *The Cambridge Companion to Greek Mythology*; org. Roger D. Woodard. Cambridge University Press, p. 305-330, 2009.
- CONNOR, W.R. *Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece*. In: *Classical Antiquity*, Vol. 7, nº 2, Oct., p. 155-189, 1988. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25010886>.
- EVELYN-WHITE, Hugh G. (tradutor). *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric*. Londres. Harvard University Press. 1982.
- HADOT, Pierre. *O Véu de Isis*. São Paulo. Edições Loyola. 2006.
- HARD, Robin. *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. Nova Iorque. Routledge, 2004.
- HENGST-EHRHART, Yvonne; SCHRAML, Ulrich. *Attitudes and Behaviors of Neopagans Toward Nature*. In: *Ecopsychology*, vol. 5, nº 4, dezembro 2013.
- HESÍODO. *Teogonia: A Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 5ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HENRICHS, Albert. *What is a Greek God?*. In: *The Gods of Ancient Greece- Identities And Transformations* / ed.: BREMMER, Jan N.; ERSKINE, Andrew. Edimburgo: Edinburgh University Press, capítulo 10, p. 19-42, 2010.

HOMERO. *Iliada e Odisseia*. NUNES, Carlos Alberto. (tradutor). Rio de Janeiro. Nova Froteira, 2015.

KLÖCKNER, Anja. *Getting in Contact: Concepts of Human–Divine Encounter in Classical Greek Art*. In: BREMMER, Jan N. ERSKINE, Andrew (editores). *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edimburgo. Edinburgh University Press, p. 106-125, 2010.

JOB, Marek. *The Rebirth of Ancient Greek Religion: Prolegomena to the Hellenic Polytheistic Reconstructionism*. In: *Walking the Old Ways: Studies in Contemporary European Paganism*/ed.: ANCZYK, Adam; GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, Halina. Polônia: Sacrum Publishing House and Authors, 2012.

JOHNSTON, Sarah Iles. *Whose Gods are These? A Classicist Looks at Neopaganism*. In: *Dans le laboratoire de l'historien des religions Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*/ed.: PRESCENDI, Francesca; VOLOKHINE, Youri. Genebra: Editions Labor et Fides, 2011.

LARSON, Jennifer. *Chapter 11, Dear To The People: Hermes, Pan, and nature deities*. In: *Ancient Greek Cults*. Nova Iorque: Routledge, p. 144-155, 2007.

LARSON, Jennifer. *Chapter Three, A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion*. In: *A Companion to Greek Religion*; org. Daniel Ogden. Oxford UK: Blackwell Publishing, p. 56-70, 2007.

LARSON, Jennifer. *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

NADDAF, Gerard. *The Greek Conception of Nature*. Nova Iorque. State University of New York Press, 2005.

McCLURE, M. T. *The Greek Conception of Nature*. In: *The Philosophical Review*. Vol. 43, nº 2. Duke University Press, p. 109-124, 1934.

PAPAIOANNOU, Kostas. *Nature and History in the Greek Conception of the Cosmos*. In: *Diogenes*. Vol. 7. Sage Journals, p. 1-27, 1959.

PAYNE, Mark. *The Natural World in Greek Literature and Philosophy*. In: *Oxford Handbook Online*, 2014. Disponível em: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-001>.

CAPÍTULO I
AS FORMAS E AS EXPRESSÕES DA NATUREZA NO POLITEÍSMO GREGO ANTIGO
E NO PAGANISMO GREGO MODERNO

PLATO. *Complete Works*. COOPER, John M. (editor e introduções). Indianapolis. Ed. Hackett Publishing Company. 1997.

PLATO. *The Republic of Plato – Volume 1: Books I-V*. JAMES, Adam (editor). Nova Iorque. Cambridge University Press, 2009.

ROUNTREE, Kathryn. *Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature*. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 27, nº 2, p. 305-320, 2012.

SCHEER, Tanja S.; GÖTTINGEN, Georg-August-Universität Göttingen. *Natur – Mythos – Religion Im Antikengriechenland: Eine Einleitung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019. Disponível em: https://media.dav-medien.de/sample/9783515122092_p.pdf. Acesso em: 11 nov. 2021.

SEGAL, Charles. *Nature and the World of Man in Greek Literature*. In: Trustees of Boston University, vol. 2, nº 1, p. 19-53, 1963. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20162818>.

TREPANIER, Simon. *Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods*. In: *The Gods of Ancient Greece- Identities And Transformations* / ed.: BREMMER, Jan N.; ERSKINE, Andrew. Edimburgo: Edinburgh University Press, capítulo 14, p. 273-317, 2010.

INTRODUÇÃO

Por muito tempo na história do catolicismo a temática da natureza esteve relegada a subalternidade e a uma compreensão equivocada, subjugada aos desmandos do ser humano, criatura designada por Deus ao cuidado da criação, discurso este reforçado na interpretação errônea do livro de Gênesis.

Na atualidade, porém, as questões ecológicas e de cuidado com a natureza têm sido foco de discussões por diversos setores da sociedade, inclusive pelo catolicismo. Esta preocupação com a questão ecológica pode ser verificada com a publicação pelo Papa Francisco em 2015 da encíclica *Laudato Si'*.

O presente artigo busca analisar pontos relevantes para a reflexão acerca da Natureza e dos povos amazônicos trazidos tanto pela encíclica *Laudato Si'*, *Louvado Sejas, sobre o cuidado com a casa comum*, quanto posteriormente pelo Documento *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral* e também pela exortação apostólica pós-sinodal, promulgada pelo Papa Francisco: *Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*. O Documento Final, assim como a exortação apostólica, são frutos do Sínodo Pan-Amazônico realizado em Roma entre os dias 6 a 27 de outubro de 2019.

11 Doutoranda em Ciência da Religião- UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora – MG. E-mail: alaportes77@gmail.com.

Em continuidade a este chamado de cuidado com o planeta, feito de forma enfática ao longo de toda a encíclica *Laudato Si'*, é que tanto o Sínodo, quanto os documentos e exortação apostólica *Querida Amazônia* foram construídos. Tais documentos servem como propulsores do lema apresentado por Francisco já no início de seu pontificado, o do Catolicismo ser uma Igreja em saída, ou seja, aquela que vai ao encontro dos vulneráveis, que mais necessitam de sua atenção.

A *Laudato Si'* enquanto documento desbravador sobre o tema da Natureza na ótica do catolicismo é um convite à “conversão ecológica”, lança um olhar de esperança: “a humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum” (LS 13 – *Laudato Si'*), e ao mesmo tempo de desafio e de conscientização quanto às mudanças necessárias e essenciais para a sobrevivência e manutenção da vida humana no planeta.

O referencial teórico que será utilizado como ponto de análise deste estudo são a encíclica *Laudato Si'*, os documentos pré-sinodais e os pós-sinodais, assim como obras de Ailton Krenak, tendo em vista a perspectiva ameríndia sobre a Natureza, sua cultura, costumes e hábitos, sendo utilizado como aporte para análise comparativa e descritiva do tema aqui desenvolvido.

Desta forma, o presente estudo, buscará analisar a relação entre Catolicismo e Natureza, e as tramas do cuidado com a casa comum e tudo o que está envolto nela, os seres humanos, tudo o que vive e o circunda, visto sob uma nova perspectiva, a do olhar de uma ecologia integral, humana, fraterna e solidária em que tudo está interligado.

1 ECOLOGIA INTEGRAL E O SÍNODO PAN-AMAZÔNICO

O ponto central de discussão na encíclica *Laudato Si'* é a mudança de perspectiva junto à natureza, ou Ecologia Integral, termo este utilizado ao longo de todo o texto e que convida a diversos pontos importantes de reflexão da atuação do homem junto ao planeta e a sua responsabilidade com o que nele ocorre. O Papa Francisco ressalta que a meta principal é que tomemos uma dolorosa consciência de tudo o que está a ocorrer com o planeta a fim de “ousar transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece ao mundo e, assim, reconhecer a contribuição que cada um lhe pode dar.” (LS 19).

O sínodo Pan-Amazônico, seguindo a mesma linha de reflexão da *Laudato Si'*, apresenta a proposta de se pensar a Natureza e o Cuidado com a Amazônia a partir da visão ameríndia, trazendo uma grande contribuição para o catolicismo, ao ressaltar a tônica do aprendizado com outras culturas e povos junto à casa comum e a todos os seus habitantes.

Em depoimento dado pelo Papa Francisco em 04 de setembro de 2020 e transcritos na Revista IHU Online com o título: “Minha Conversão Ecológica” pode-se observar que o pontífice, tal qual muitos de nós, não nos atentamos sobre a importância

de se pensar e agir de forma amorosa e cuidadosa para com a Natureza, trazendo à tona as consequências deste descaso:

Eu gostaria de começar com um pedaço de minha história. Em 2007 aconteceu a *Conferência dos Bispos da América Latina no Brasil*, em Aparecida. Eu estava no grupo de redatores do documento final, e chegaram propostas sobre a *Amazônia*. Eu dizia: ‘Mas esses brasileiros, como enchem a paciência com essa *Amazônia*! O que a *Amazônia* tem a ver com evangelização?’. Este era eu em 2007. Depois, em 2015, saiu a *Laudato Si’*. Tive um percurso de conversão, de compreensão do problema ecológico. Antes eu não entendia nada! (IHU, *on-line*, 2020).

Desde o encontro acima descrito, Francisco apontava sobre a importância de se repensar o papel da Igreja junto aos povos Amazônicos, daí o despertar para a importância da realização do Sínodo, que se mostrou como uma continuidade de efetivação das propostas já trazidas anteriormente na *Laudato Si’*.

Após a ocorrência do Sínodo e elaboração do documento *Amazônia: Novos caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral - Instrumentum Laboris* e do documento *Amazônia: Novos caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral - Documento Final*, ambos publicados em 2019, algumas das perspectivas e anseios pré-sinodais foram descartadas e outras acrescentadas, culminando com a Exortação Apostólica *Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*, publicada em 2020.

Os títulos dos Documentos pós-sinodais e também da exortação já trazem condensados em si a proposta ali contida, que é a busca de alternativas na construção de uma Ecologia Integral e que abrange a todos e todas que se colocarem à disposição para trilhar nesta jornada.

A temática de discussão em torno da Ecologia Integral, ganha um novo fôlego e repensar a partir da realização do Sínodo e dos documentos e exortação norteadores para a conduta da Igreja, tanto clero, quanto leigos. Devido a amplitude e importância do tema as informações contidas nestes ensinamentos, se expandem para o campo da pesquisa e busca de aparato também para pessoas de outras crenças e não crenças, visto que o planeta é a casa comum de todos, e a Amazônia é a herança para toda a humanidade.

A Amazônia, tal como grande parte da Natureza, esteve e se encontra subjugada ao lugar de mercadoria, com intensos jogos de interesses e poder, num capitalismo que a todos come e consome. Sob a destruição do planeta, Krenak, delineia ao longo de seu livro *A Vida não é Útil*, uma narrativa em torno de estarmos literalmente comendo o mundo, a natureza, suas matas, florestas, rios, ar, consumindo tudo a volta de forma desregrada, como se tudo ao redor, todos os recursos e bens oferecidos pela mãe Terra fossem infinitos, mas não são. “A ecologia nasceu da preocupação com o fato de que o que buscamos na natureza é finito, mas o nosso desejo é infinito, e, se, o nosso desejo não tem limite, então vamos comer este planeta todo” (KRENAK, 2020, p. 97).

2 A BUSCA PELO BEM VIVER

O Papa Francisco ao longo de sua discussão sobre a temática da Ecologia Integral aponta para a importância de se aprender com a riqueza e ensinamentos de outros povos e culturas. Neste aspecto ressalta o que denomina de cultura do Bem Viver, trazida como sabedoria de vida dos povos originários. “Queremos uma Igreja que navegue rio adentro e faça seu caminho pela Amazônia, promovendo um estilo de vida em harmonia com o território, e ao mesmo tempo, com o ‘buen vivir’ dos que ali habitam” (ASSEMBLEIA ESPECIAL DOS SÍNODO DOS BISPOS, 2019, p. 48).

Seguindo esta linha de pensamento Francisco enfatiza que a Igreja deve ser promotora de formação dos povos amazônicos, considerando uma visão integral das pessoas que ali habitam, com seus costumes e culturas, valorizando os saberes e personagens locais. Para ele é importante resgatar as origens, as raízes, a escuta dos mais velhos, e manter o elo entre o sentir, o pensar e o fazer. Aborda também, a importância da quebra de rótulos em torno da imagem do indígena e o quanto foi rica e gratificante a aplicação do bem-viver e da relação de harmonia e intimidade do indígena com a criação.

Depois veio o Sínodo da Amazônia. Quando fui para a *Amazônia*, encontrei muita gente lá. Fui a Puerto Maldonado, na *Amazônia peruana*. Conversei com as pessoas, com muitas *culturas indígenas diferentes*. Depois almocei com 14 de seus chefes, todos com as penas, vestidos como manda a tradição. Eles falavam com uma linguagem de sabedoria e inteligência muito alta! Não apenas de inteligência, mas de *sabedoria*. E então perguntei: ‘O que você faz?’ – ‘Sou professor universitário’.

Um indígena que ali usava as penas, mas para a universidade ia com roupas como as nossas. ‘E você senhora?’ – ‘Eu sou a responsável pelo ministério da educação de toda esta região’. E assim, um após o outro.

E depois uma jovem: ‘Sou estudante de ciências políticas’. E aqui vi que era necessário eliminar a imagem dos *indígenas* que vemos apenas com as flechas. Descobri, lado a lado, a *sabedoria dos povos indígenas*, também a sabedoria do ‘bem viver’, como eles chamam (IHU, *on-line*, 04 set. 2020).

Ailton Krenak, na obra *A vida não é Útil* (2020) discorre que a humanidade tem se tornado a praga do planeta, que em nome do progresso foi devastando tudo a seu redor. O autor, debate ao longo desta obra, o quanto o senso de acumulação de capital em vista do poder é gerido pela política e economia mundiais.

Segundo Krenak, a realidade do mundo consumista fez com que o ser humano se desconectasse do organismo vivo da Terra, e que a saída para esta situação é “parar de nos desenvolver e começar a nos envolver” (2020, p. 24). Este ponto é um convite a repensar a humanidade enquanto organismo vivo, envolvido e entrelaçado nas tramas da mãe Terra, dela dependente para a própria sobrevivência.

Para Francisco, o saber acadêmico, quando desvinculado do sentir, pensar e fazer traz um conhecimento desenraizado da sabedoria humana, em que aqueles

que pesquisam acabam ocupando o lugar de robôs, ou seja, meros reprodutores de conceitos, que não pensam, não sentem e não fazem.

O ‘bem viver’ não é a doce vida, não, o não fazer nada, não. O bem viver é viver em harmonia com a criação. E nós perdemos essa sabedoria do bem viver. Os povos originários nos trazem essa porta aberta. E alguns idosos dos povos originários do oeste do *Canadá* reclamam que seus netos vão para a cidade e pegam coisas modernas e esquecem as raízes. E esse esquecimento das raízes é um drama não só dos aborígenes, mas da cultura contemporânea.

E assim, encontrar essa sabedoria que talvez tenhamos perdido com muita inteligência. Nós — é um pecado — somos ‘macrocéfalos’: muitas das nossas universidades nos ensinam ideias, conceitos ... Somos herdeiros do *liberalismo*, do *Iluminismo* ... E perdemos a *harmonia das três línguas*. A *linguagem da cabeça*: pensar; a *linguagem do coração*: sentir; a *linguagem das mãos*: fazer (...). São necessários os especialistas, são necessários, desde que estejam enraizados na sabedoria humana. Os especialistas, desenraizados dessa sabedoria, são robôs (IHU, *on-line*, 04 set. 2020).

Na aclamada obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak reforça a ideia de riqueza de ensinamentos presentes na diversidade cultural e aborda a importância de valorizarmos e aprendermos com as diferentes subjetividades. Traz também a importância de experimentar a leveza da vida proporcionada nos encantos com os quais a Natureza nos brinda diariamente, o que ele nomeia de suspender o céu.

Cantar, dançar e viver a experiência de suspender o céu é comum em muitas tradições, Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir (KRENAK, 2020, p. 32).

Para Francisco (exortação Querida Amazônia) é preciso aprender com os povos indígenas a escutar a sabedoria ancestral, ouvir os idosos, reconhecer os valores presentes no estilo de vida das comunidades nativas e resgatar as narrativas de seus ancestrais, pois nelas reside o ensinamento da autêntica qualidade de vida.

O Bem Viver implica uma harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica e manifesta-se no seu modo comunitário de conceber a existência, na capacidade de encontrar alegria e plenitude em uma vida austera e simples, bem como no cuidado responsável da natureza que preserva os recursos para as gerações futuras. Os povos aborígenes podem ajudar-nos a descobrir o que é uma sobriedade feliz e, nessa linha, tem muito a nos ensinar (FRANCISCO, 2020, p. 40).

3 A PROMOÇÃO DO DIÁLOGO INTERCULTURAL

No decorrer do Documento Final do Sínodo para a Amazônia, Francisco chama a atenção para o papel do ser humano enquanto guardião da casa comum, das obras de Deus, ressaltando o cenário amazônico, como lugar que merece atenção e envolvimento na preservação do espaço, enquanto obra do criador.

Francisco ressalta que a Igreja deve ser aliada na proteção e defesa dos direitos dos povos e da natureza, que no caso da região das comunidades amazônicas eles devem ser os protagonistas deste cuidado, visto que por dali serem, conhecem como ninguém a melhor forma de amar e proteger a Amazônia.

O Papa Francisco no Documento Final do Sínodo, alerta para pontos nodais de defesa e de apoio da Igreja junto a Amazônia e de forma abrangente a toda a natureza, tal como um compromisso documentado e assinado por ele, enquanto representante maior da Igreja Católica, e numa elaboração conjunta com Bispos e especialistas na temática das questões ecológicas e ambientais, assim como representantes dos povos originários e amazônicos.

Para Francisco é urgente o desenvolvimento de políticas energéticas que desenvolvam uma produção de energia limpa. Pontua que a água potável é um direito humano, essencial, fundamental e universal, e que a Igreja opta pela defesa da vida, da terra e das culturas originárias da Amazônia, e que desta forma a Igreja deve auxiliar os povos amazônicos em relação a questões jurídicas e de demarcação de território, a fim de que não aconteçam injustiças e desmandos junto a estes povos.

A Doutrina Social da Igreja, que há muito tempo lida com a questão ecológica, é hoje enriquecida com um olhar mais abrangente que abarca a relação entre os povos da Amazônia e seus territórios, sempre em diálogo com seus conhecimentos e sabedorias ancestrais (ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, p. 50).

Na *Laudato Si'* Francisco dá algumas orientações práticas a serem tomadas na situação emergencial pela qual passamos: “é necessário mais que análises sobre as questões emergenciais, é de grande importância que se gere propostas de diálogo e de ação que envolvam, seja cada um de nós, seja a política internacional” (LS 15), e “que nos ajudem a sair da espiral de autodestruição onde estamos a afundar” (LS 163). É preciso fugir do modo ideológico, superficial ou reducionista e buscar a construção de caminhos concretos, e para tal, é indispensável o diálogo.

No Documento Final do Sínodo da Amazônia este diálogo é ampliado e se estende sob o prisma ecumênico, inter-religioso e cultural. Para Francisco a evangelização por parte da Igreja, não deve ser confundida com proselitismo, e a enculturação deve estar inserida nas missões.

Francisco propõe como alternativa para a Igreja que as pastorais estudem, compilem e sistematizem as tradições das etnias dos povos amazônicos, em conjunto com

os indígenas, a fim de produzir uma obra educativa que preserve, defenda e dissemine o valor cultural destes povos, tendo na ecologia integral o eixo transversal do ensino. Sugere ainda, que o sistema educacional na região amazônica seja feito de forma bilíngue, respeitando, valorizando e integrando a identidade cultural e linguística local.

Francisco aponta para o desafio de se construir novos modelos de desenvolvimento justo, solidário e sustentável e narra na Exortação *Querida Amazônia* quatro sonhos que tem para a Amazônia.

O primeiro sonho apresentado por Francisco é o sonho social, que preza pela promoção e defesa do “bem viver”. Uma Amazônia em que a justiça impere contra os crimes cometidos pelas grandes mineradoras e madeireiras, que exploram e depredam a natureza, intimidam e muitas vezes matam os povos indígenas e ribeirinhos que habitam a região.

A convocação de Francisco por justiça social em relação aos povos indígenas vai para além das florestas, ele clama também pelos indígenas que ao sentirem-se acuados migram para as periferias das grandes cidades e lá enfrentam a xenofobia, exploração sexual e tráfico de pessoas. Nesta situação a saída apontada por Francisco para a Igreja, é indignar-se e pedir perdão, e também construir redes de solidariedade e desenvolvimento: “o desafio é assegurar uma globalização na solidariedade, uma globalização sem marginalização” (VATICANO, 2020, p. 14). No contexto de sonho social, Francisco ressalta, por fim, a necessidade da fraternidade como um caminho comunitário em que impere o diálogo social.

O segundo sonho explorado por Francisco na exortação *Querida Amazônia* é o sonho cultural, em que o intuito é cultivar sem desenraizar, fortalecer e promover a identidade dos povos amazônicos, beber da riqueza e sabedoria cultural que os povos originários têm a oferecer e que muitas vezes não foi escutada e que se encontra ameaçada.

Sob o prisma do sonho cultural Francisco já alertava desde a *Laudato Si'*, o quanto a sociedade atual, consumista tende a reduzir o valor da diversidade cultural, e o quanto isto pode resultar num empobrecimento cada vez maior da humanidade: “a visão consumista do ser humano, incentivada pelos mecanismos da economia globalizada atual, tende a homogeneizar a cultura e a debilitar a imensa variedade cultural, que é um tesouro da humanidade” (LS 144). Para evitar que isso continue a ocorrer, segundo Francisco (*Querida Amazônia*, 2020, p. 21-23) se faz necessário valorizar, amar e cuidar das raízes, das origens, das narrativas e histórias passadas por nossos ancestrais, pois é no encontro e diálogo intercultural que o encontro se faz e as esperanças podem ser compartilhadas.

O terceiro sonho que Francisco aborda é o Sonho Ecológico. Este sonho abarca o cuidado com o ser humano e com o ambiente em que habita. Neste sentido é impossível defender um, sem ser tomado pelo outro, pois a dinâmica de que “está

tudo interligado”, explorada de forma enfática na *Laudato Si'*, toma efetividade como proposta, anseio e sonho para o território da Amazônia.

Sob o viés ecológico, Francisco ressalta que ele é feito de água, de gritos por justiça, de cuidado, de contemplação e aprendizado com os povos indígenas, de educação e hábitos ecológicos assertivos, que despertem o ser humano para uma conscientização de integralidade e codependência da natureza.

Aqueles que pensavam que o rio fosse uma corda para jogar, enganavam-se
O rio é uma veia muito sutil sobre a face da terra (...)
O rio é uma corda onde se agarram os animais e as árvores.
Se o puxarem demais, o rio poderia rebentar.
Poderia explodir e lavar-nos a cara com a água e com o sangue
(GALEANO, 2011, apud FRANCISCO, 2020, p. 44).

O quarto sonho ao qual Francisco exorta, é o sonho eclesial, em que a base da evangelização seja missionária e inculturada, em que o Cristo seja levado aos povos sem um imperativo moral, mas como um anúncio do Evangelho. Para o Papa é preciso que a Igreja molde a sua própria identidade na escuta e diálogo com as pessoas, realidade e histórias do território. Desta forma a Igreja em seu processo de evangelizar deve estar conectada a uma perspectiva espacial e temporal, ser uma Igreja em movimento e não estática.

Ao final do relato de seus sonhos para a Amazônia o Papa Francisco convoca a todos para avançar por caminhos concretos que permitam transformar a Amazônia e torná-la livre de tudo aquilo que lhe representa aflição ou ameaça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esboço aqui levantado acerca da temática da Natureza e da Ecologia Integral sob o viés do Catolicismo, por meio de suas publicações recentes, buscou-se traçar novos caminhos a serem percorridos pela Igreja e pela humanidade. Visou também, instigar a um aprofundamento e pesquisa mais ampliada sobre o tema e os documentos aqui elencados.

O diálogo, a escuta atenta e a pedagogia do bem viver se apresentam como luzeiros em meio à escuridão das matas e o barulho da serra elétrica do capitalismo que a tudo e a todos quer consumir. É preciso despertar do sono profundo da ganância e do antropocentrismo, ou se muda a forma de agir ou a humanidade estará sujeita a extinção.

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda (KRENAK, 2020, p. 45).

REFERÊNCIAS

- AMBIENTE, Ministério do Meio. Agenda 21. Eco 92. *Carta da Terra*, Rio de Janeiro, 1992.
- ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral, Instrumentum Laboris* (Documentos da Igreja – 55). Edições CNBB, 2019.
- ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral, Assembleia Especial para a região Pan-Amazônica. Documento Final* (Documentos da Igreja – 58). Edições CNBB, 2019.
- FRANCISCO, Papa. *Laudato Si` — Louvado sejas — sobre o cuidado da casa comum*. Documentos do Magistério. LS. São Paulo: Paulus, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*. São Paulo: Paulus, 2020.
- GALEANO, Juan Carlos. Los que creyeron. 2011. In: FRANCISCO (Querida Amazônia), 2015.
- GIRAUD, Gaël; ORLIANGE, Philippe. *Laudato Si' e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: uma convergência?* Agence Française de Développement (AFD). Paris, França. Tradução: Vanise Dresch. Instituto Humanitas Unisinos, ano XIII, número 117, vol. 13, 2016.
- IHU. Instituto Humanitas Unisinos. *Minha conversão ecológica - depoimento do Papa Francisco*. Revista IHU *on-line*, 04 set. 2020.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Idéias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- REPAM (Rede Eclesial Pan-Amazônia Brasil). *Amazônia novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. Documento preparatório 2018, 2ª. ed., Edições CNBB, 2018.
- SUESS, Paulo. *Dicionário da Laudato Si*. São Paulo: Paulus, 2017.
- SUESS, Paulo. *Dicionário da Querida Amazônia*. São Paulo: Paulus, 2021.

INTRODUÇÃO

A tradição budista possui uma vasta gama de ensinamentos, comumente divididos em três grandes abordagens, denominadas “veículos” (Skt. *yāna*; Tib. *theg*), a partir das quais diversas linhagens estabelecem suas ênfases e perspectivas, inclusive nos âmbitos culturais específicos das regiões e localidades nas quais as mesmas se inserem. Com o intuito de compreendermos o olhar específico acerca da natureza proposto por Sua Santidade, o XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso (Tib. *bstan 'dzin rgya mtso*, 1935-), em seu poema *A Árvore Acolhedora da Interdependência* (DALAI LAMA, 1993), faz-se relevante aqui uma breve observação acerca dos pilares soteriológicos que constituem estas três grandes abordagens.

12 Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/PPCIR, bolsista CAPES, membro do Grupo de Pesquisas sobre Espiritualidade e Natureza (RENATURA- PPCIR/UFJF). E-mail: thutobdorje@gmail.com.

Os *Três Giros da Roda do Dharma* (Tib. *chos kyi 'khor lo bskor gsum*), este um epíteto tradicional denominativo dos três veículos budistas, são assim referidos por se tratarem de três grandes ciclos de ensinamentos ou, como a própria linguagem simbólica sugere, de três ações, por parte do Buddha histórico, de colocar em movimento a roda dos “ensinamentos”, ao qual o termo sânscrito *dharma* (Tib. *chos*), neste contexto específico, se refere. O primeiro destes Três Giros, conhecido em termos gerais por “Veículo dos Auditores” (Skt. *śrāvakayāna*; Tib. *nyan thos kyi theg pa*), tem como fundamento este que foi o primeiro sermão proferido pelo Buddha, das *Quatro Nobres Verdades* (Skt. *catvāriāryasatyāni*; Tib. *phags pa'i bden pa bzhi*). Nestas, o mesmo expusera sobre o fato de que a existência é passível de sofrimento, que o mesmo possui em si uma causa, que há a possibilidade de sua cessação e, por fim, que há um caminho prático para superá-lo. O caminho, propriamente dito, foi estipulado pelo mesmo como o “Nobre Caminho Óctuplo” (Skt. *āryāṣṭāṅgamārga*; Tib. *phags pa'i lam yan lag brgyad pa*), sendo este a base fundamental a partir da qual a senda budista se iniciara. Esta senda do Veículo dos Auditores se constitui como um caminho denominado de “liberação individual” (Skt. *prātimokṣa*; Tib. *so sor thar pa*), a partir destes oito pilares, os quais estabelecem uma conduta ou estilo de vida de interiorização, visando o aprimoramento nos “Três Treinamentos Superiores” (Skt. *triśikṣa*; Tib. *bslab pa gsum*) em disciplina, meditação e sabedoria.

O segundo dos Três Giros se estrutura a partir de um vasto ciclo de ensinamentos acerca dos conceitos de natureza vazia dos fenômenos, ou “vacuidade” (Skt. *śūnyatā*; Tib. *stong pa nyid*), de “natureza búdica” (Skt. *tathāgatagarbha*; Tib. *de gshegs snying po*), essencialmente presente em todos os seres sencientes, e do princípio compassivo de “mente iluminada”, ou *bodhicitta* (Tib. *djang chub kyi sems*). Este último, por sua vez, denomina a intenção altruísta de libertar todos os seres da existência condicionada pelo sofrimento, em certo contraste à perspectiva inicial de liberação individual acima mencionada, e fundamenta a terminologia própria ao segundo veículo, o “Veículo dos *Bodhisattvas*” (Skt. *bodhisattvayāna*; Tib. *djang chub sems dpa'i theg pa*), sendo o *bodhisattva* aquele que pratica ou caminha na senda do cultivo de *bodhicitta*.

O Terceiro Giro da Roda do *Dharma* é tradicionalmente conhecido pelo termo sânscrito *Vajrayāna* (Tib. *rdo rje theg pa*, o “Veículo *Vajra*” ou “Veículo Adamantino”), e se baseia no corpo de ensinamentos que constitui a literatura “tântrica” budista (Skt. *tantra*; Tib. *rgyud*). Nesta, encontramos um amplo espectro de técnicas meditativas, as quais são usualmente subdivididas em dois grandes estágios, sendo o primeiro de “geração” (Skt. *utpattikrama*; Tib. *bskyed rim*) e o segundo de “completude” (Skt. *utpannakrama*; Tib. *rdzogs rim*). O conceito de *vajra*, aqui, se define como fundamental à compreensão do caráter de tais ensinamentos, denominando, essencialmente, a “natureza da mente” (Tib. *sems kyi ngo bo*), indestrutível e ao mesmo tempo translúcida e reluzente como um diamante. A partir de tal fundamento, o estágio de

geração se baseará em métodos de visualização de divindades e da recitação de suas fórmulas textuais simbólicas (Skt. *mantra*; Tib. *sngags*), visando um reconhecimento das características essenciais do ser e, eventualmente, a maturação de uma “visão pura” (Tib. *dag snang*) da realidade. Já no estágio de completude, uma outra gama de técnicas meditativas se fará, tendo como fundamento certa estabilidade no estágio de geração, por parte do praticante, e se estabelecendo a partir da noção de corpo sutil, ou “corpo *vajra*” ((Skt. *kāyavajra*, Tib. *sku’i rdo rje*), visando um aprofundamento na absorção meditativa desenvolvida a partir das visualizações no estágio de geração, e um conseqüente reconhecimento direto ou “experencial” (Tib. *nyams*) da natureza da mente.

Estes três grandes ciclos de ensinamentos foram transmitidos e estabelecidos no solo tibetano inicialmente durante o reinado de Trisong Detsen (Tib. *khri srong lde btsan*, 742–c.800) e, posteriormente, através de novas linhagens de tradução, iniciadas a partir do século XI, todas elas existentes no Tibete e através de tibetanos no exílio até os dias de hoje. Apesar das diferentes abordagens adotadas pelas diversas linhagens de transmissão estabelecidas no contexto budista tibetano, é de se notar que os Três Giros da Roda do *Dharma* se fazem presentes em cada uma delas e, ao contemplarmos o pensamento de Sua Santidade, O Dalai Lama e, mais especificamente, ao nos determos sobre o olhar que o mesmo expõe acerca da natureza em *A Árvore Acolhedora da Interdependência*, características particulares às visões expostas nos Três Giros se fazem presentes.

1 BUDISMO E NATUREZA

No que diz respeito às perspectivas específicas de cada um dos três acerca da natureza, podemos observar igualmente um espectro de variações, ao mesmo tempo particulares e complementares. No caso do Veículo dos Auditores, sendo este o Primeiro Giro – ou seja, o primeiro grande escopo de ensinamentos proferidos pelo Buddha –, a forma com que tal perspectiva aborda a realidade fenomênica se fará justamente a partir dos preceitos fundamentais expostos pelo mesmo, notadamente em conjunção com a exposição das Quatro Nobres Verdades. Mais especificamente, quando a primeira das quatro verdades é exposta, a questão do sofrimento é tratada no contexto de três aspectos, denominados tradicionalmente “os três selos da existência” (Skt. *trilakṣaṇa*; Tib. *phyag rgya gsum*), sendo eles a “impermanência” (Skt. *anitya*; Tib. *mi rtag pa*), o “sofrimento” (Skt. *duḥkha*; Tib. *sdug bsngal*), e a designação da natureza “insubstancial” (Skt. *nairātmya* ou *anātman*; Tib. *bdag med*) tanto do ser quanto dos fenômenos. Trungpa afirma:

De acordo com a tradição budista, nosso modo de ser possui três características, as quais são denominadas “as três marcas da existência”. Marcas, nesse caso, não são apenas adornos, mas qualidades definidoras. Poderíamos dizer que

a marca do fogo é queimar, que a marca da cor branca é a brancura, e que a marca da cor vermelha a vermelhidão. É a nossa própria existência, ao invés de mero adorno. A vida simplesmente possui essas três qualidades, ou marcas, as quais são interdependentes e misturadas. Elas são a marca da impermanência, a marca do sofrimento e a marca da insubstancialidade, ou ausência de ego (TRUNGPA, 2021, p. 11).¹³

A partir da contemplação destes três selos, a premissa da senda espiritual se faz justamente em prol de uma superação desse modo de “existência cíclica” (Skt. *samsāra*; Tib. *'khor ba*), em busca de um estado de paz, ou *nirvāṇa* (Tib. *mya ngan las 'das pa*). É digno de nota que, ao propor as técnicas meditativas com esse intuito, o Buddha expõe, em discursos como o *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta*, sobre a importância da reclusão e da busca por locais remotos na natureza e mesmo por “campos crematórios” (Skt. *śmaśana*; Tib. *dur khrod*), visando a contemplação da impermanência da existência.

Já no contexto do Segundo Giro, a questão da insubstancialidade da existência é consideravelmente aprofundada a partir do conceito de vacuidade, no qual as próprias denominações de uma existência cíclica ou condicionada e de sua eventual superação são abandonadas. Nāgārjuna afirma:

O samsara não difere
Nem mesmo infimamente, do nirvana.
O nirvana não difere
Nem mesmo infimamente, do samsara.
A natureza absoluta do nirvana
É a natureza absoluta do samsara;
E entre os dois, nenhuma distinção,
Nem mesmo a mais sutil, pode ser encontrada
(NAGARJUNA, 2016, p. 96).

A questão de uma natureza absoluta, mencionada pelo autor, aponta para este que é um conceito fundamental da tradição – presente já no contexto do Primeiro Giro e mantido como fundamento de reflexão em todos os Três Giros, ainda que com gradações de interpretação –, denominado “duas verdades” (Skt. *dvasatya*; Tib. *bden pa gnyis*). Nele, vemos a distinção entre verdade denominada “relativa” (Skt. *saṃvṛtisatya*, Tib. *kun rdzob bden pa*) e outra “absoluta” (Skt. *paramārthasatya*, Tib. *don dam bden pa*), sendo a primeira, em termos gerais, a definição do aspecto aparente e transitório da existência, do ser e dos fenômenos, e a última seu caráter primevo, inalterável e puro. No âmbito específico do Veículo dos *Bodhisattvas*, a verdade absoluta se alinhará com o conceito de natureza búdica, presente em todos os seres sencientes, a qual não está sujeita à percepção dualista e transitória e que,

13 Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas pelo autor.

portanto, está isenta de experienciar a realidade a partir de uma solidificação do eu ou daquilo que o mesmo percebe. Esse aspecto não maculado pela impermanência é a premissa do cultivo da intenção iluminada ou, em outros termos, da mente do despertar, como atesta Śāntideva:

Todas as outras virtudes são como bananeiras;
Pois após darem frutos, elas simplesmente perecem.
Já a árvore perene da Mente do Despertar
Dá frutos incessantemente e assim floresce sem fim
(SHANTIDEVA, 2005, p. 3).

Ainda que vejamos no Segundo Giro os fundamentos de contemplação da impermanência presentes no Primeiro, é justamente a forma com que o mesmo abordará essas duas verdades que definirá suas particularidades. O conceito de mente iluminada, ou *bodhicitta*, aqui, se fará igualmente dividido entre absoluto e relativo, sendo a *bodhicitta* absoluta a própria natureza búdica, e a relativa o caminho altruísta de exercer-se em trazê-la à plenitude não somente em si próprio, mas em todos os seres. A ênfase do caminho do *bodhisattva*, portanto, se faz em uma dinâmica de, por um lado, observar a realidade a partir da compreensão da mesma como isenta de natureza intrínseca e, por outro, perceber que tal natureza se faz igualmente como algo imaculado e presente em todos os seres. Deste modo, a questão da vacuidade não se faz como uma negação da realidade aparente, mas sim como uma relativização da mesma e, posteriormente, como uma articulação de intenção a partir de uma conduta altruísta.

E é a partir desta perspectiva de “inseparabilidade” (Tib. *dbyer med*) entre vacuidade e compaixão que se constitui a visão do Veículo *Vajra*. Seus estágios de geração e completude, mencionados anteriormente, são como “meios hábeis” (Skt. *upāya*; Tib. *thabs*) de desconstrução de hábitos arraigados na consciência e de um consequente reconhecimento das qualidades inatas de sua natureza fundamental. Em outras palavras, o conceito de meio hábil, aqui, se refere precisamente a métodos que propiciam a revelação da natureza compassiva do ser e, mais profundamente, de seu caráter de “sabedoria” (Skt. *prajñā*; Tib. *shes rab*). Esses dois aspectos – meios hábeis e sabedoria –, são tidos tradicionalmente, na cultura tibetana, como as duas asas de um pássaro, sem as quais ele não pode voar. Suas técnicas meditativas partirão da premissa de que tudo aquilo que é percebido através dos sentidos é em si uma expressão pura dessa natureza do ser, que todos os seres são em si manifestações das divindades visualizadas no contexto destas meditações, que todos os sons são em si expressão dos *mantras* nelas recitados, e mesmo que todos os pensamentos são em si uma expressão espontânea da natureza primordial da divindade, vazia como o espaço, porém dinâmica em sua manifestação. Nesse sentido, o Budismo tântrico

aborda a interação com a realidade fenomênica a partir de um estado de visão pura e de apreciação da mesma.

Ao observarmos estas três grandes esferas de abordagens, contudo, e ao nos determos sobre a questão da natureza, sobressai-se a centralidade do conceito de “originação interdependente” (Skt. *pratītyasamutpāda*; Tib. *rtēn ‘brel du ‘bjung ba*) – o qual, como veremos, servirá de base para a perspectiva proposta por Sua Santidade em seu poema aqui tratado –, conceito este que, assim como as duas verdades vistas anteriormente, permanece como um importante eixo em todos os Três Giros da Roda do *Dharma*. Em discursos como o *Lalitavistarasūtra*, vemos o Buddha, na noite de sua iluminação, compreender a natureza da realidade a partir de um processo de desconstrução da mesma em doze etapas, ou elos, até chegar à noção de uma ausência de realidade intrínseca por parte dos fenômenos, sendo, de fato, tanto estes quanto o indivíduo que os percebe, uma conjunção de causas e condições, sem as quais tal realidade jamais tomaria forma (DHARMACHAKRA, 2013). O Dalai Lama afirma:

Nagarjuna disse que para um sistema no qual a vacuidade é possível, é possível também haver funcionalidade, e uma vez que a funcionalidade é possível, a vacuidade é igualmente possível. Assim, quando falamos sobre natureza, a natureza última é a vacuidade. O que quer dizer vacuidade, ou shunyata? Ela não é a vacuidade da existência mas sim a vacuidade da existência verdadeira ou independente, o que significa que as coisas existem em dependência de outros fatores (DALAI LAMA, 1992).

A contemplação do Buddha sobre o conceito de originação interdependente, no *Lalitavistarasūtra*, traz à tona o fato de que é a “ignorância” (Skt. *avidyā*; Tib. *ma rig pa*) o primeiro de seus doze elos, ou a raiz dos mesmos, a qual consiste justamente em não reconhecer a natureza de si próprio, ou, em termos tradicionais, a natureza da mente. E a questão da natureza elemental, igualmente, partirá de uma interrelação entre a consciência e os fenômenos, como o próprio Dalai Lama afirma:

Então, em um sentido absoluto, de acordo com os ensinamentos budistas, a consciência sutil mais profunda é a única espécie de criadora, ela própria consistindo de cinco elementos, de formas bem sutis dos elementos. Estes elementos sutis servem de condições para produzir os elementos internos, os quais formam os seres sencientes, e isto por sua vez gera a existência ou a evolução dos elementos externos. Há portanto uma interdependência ou interrelação bem estreita entre o meio ambiente e seus habitantes (Idem, 1992).

Tal abordagem pode ser encontrada igualmente como fundamento à Medicina Tradicional Tibetana:

Os cinco elementos são interdependentes entre si da mesma maneira na qual todos os fenômenos são interdependentes. Suas próprias essências podem

manifestar em níveis sutis como a mente, as emoções, e energia, assim como no âmbito físico do corpo e do meio ambiente (CHENAGTSANG, 2018, p. 19).

Desta forma, quando tratamos do conceito de natureza no seio das diversas perspectivas oriundas da tradição budista, temos o fato de que não somente os seres e os fenômenos se mostram como interdependentes e como fruto de causas e condições, sem as quais jamais poderiam existir, mas a própria essência da consciência, em seu âmbito mais sutil, se revela em íntima conexão com os elementos que dão forma à existência, daí a célebre máxima do *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*: “Forma é vacuidade, vacuidade é forma; vacuidade não é outra coisa senão forma; forma também não é outra coisa senão vacuidade” (DALAI LAMA, 2006a, p. 61).

2 O POEMA

Os versos de *A Árvore Acolhedora da Interdependência* foram compostos por Sua Santidade, o XIV Dalai Lama, em 1993, e publicados em edição bilingue, em tibetano e em inglês, na ocasião de abertura da Conferência Internacional de Responsabilidade Ecológica: Um Diálogo com o Budismo, em Nova Déli, na Índia, em outubro do mesmo ano. Já em seu prólogo, vemos uma clara preocupação por parte do autor acerca da questão ambiental:

Durante o curso de minhas extensas viagens pelos países do mundo, ricos e pobres, no Ocidente e no Oriente, eu vi pessoas se deleitando em prazeres e pessoas sofrendo. Os avanços da ciência e da tecnologia trouxeram pouco mais do que aprimoramentos lineares e numéricos; desenvolvimento usualmente quer dizer pouco mais do que mais mansões e mais cidades. Como resultado, o equilíbrio ecológico – a própria base de nossa vida na Terra – tem sido gravemente afetado.

Por outro lado, em dias de outrora, o povo do Tibete vivia uma vida feliz, não afetada pela poluição, em condições naturais. Hoje, em todo o mundo, incluindo no Tibete, a degradação ecológica está rapidamente nos atingindo. Estou totalmente convencido de que, se não fizermos todos nós um esforço concentrado e com um senso de responsabilidade universal, veremos um colapso gradual dos frágeis ecossistemas que nos sustentam, resultando em uma degradação irreversível e irrevogável de nosso planeta Terra.

Estes versos foram compostos para enfatizar minha profunda preocupação, e para instigar todos as pessoas envolvidas a fazerem esforços contínuos para impedir e remediar a degradação de nosso meio ambiente (DALAI LAMA, 1993).

As estrofes iniciais são constituídas de homenagens, como de costume em textos tradicionais budistas na Índia e no Tibete, as quais, neste caso específico, são dirigidas ao Buddha e ao *bodhisattva* Avalokiteśvara, sendo este último uma referência à linhagem pessoal do Dalai Lama. Em seguida, o autor aponta para a solidificação de um eu como causa de nosso descaso para com o meio ambiente:

Nosso egocentrismo obstinado,
 Enraizado em nossas mentes
 Desde tempos sem princípio,
 Contamina, macula e polui o meio ambiente
 Criado pelo carma comum
 De todos os seres sencientes
 (IDEM, 1993).

É digno de nota que, ao fazê-lo, Sua Santidade ressalta que o meio ambiente que poluímos é justamente fruto de causas e condições, as quais não estão separadas de nós. Em termos tradicionais, isto significa que é o próprio *karma* (Tib. *las*) coletivo, dos seres sencientes que habitam o planeta, o aspecto que constitui a realidade dos fenômenos da maneira específica como por eles é experienciado. Mais adiante, o autor aprofunda a questão, refletindo sobre a inconsistência de tal descaso, uma vez que o auto-centramento não se mostra eficaz frente à poluição ambiental:

Ainda que não faltem riquezas às pessoas,
 Não lhes é possível respirar ar puro,
 Rios e chuvas não limpam mais,
 Sendo apenas líquidos inertes e sem poder
 (Ibidem, 1993).

Nesse sentido, revela-se a ironia de que a própria busca por circunstâncias aprazíveis, em um âmbito individual, traz à tona o caráter de desequilíbrio entre a humanidade e o meio ambiente. Em uma obra recente acerca do tema, o Dalai Lama discute a questão do egoísmo por uma outra perspectiva, propondo uma utilização da auto-referência que justamente engendre qualidades coletivas. Nas palavras do autor:

Ja nos descrevi como egoístas, é verdade. Mas devemos ser egoístas sábios, em vez de egoístas tolos. Pensar menos em “eu” e mais no bem-estar dos outros. Assim se obtém o benefício máximo. Então isso é egoísmo sábio (Ibidem, 2021, p. 49).

A questão dos três selos da existência, mencionados no contexto do Primeiro Giro, se mostra como essencial ao argumento de Sua Santidade. A ausência de uma compreensão da insubstancialidade da existência e do conseqüente caráter impermanente das causas e condições que a constituem – e, naturalmente, entendendo o eu como um aspecto igualmente insubstancial da realidade –, dão nascimento às condições de sofrimento ou adversas que encontramos em relação ao meio ambiente que habitamos. Somado a isto, como observamos na citação acima, a questão do meio hábil compassivo do Veículo dos *Bodhisattvas* articula tal circunstância em prol de um bem maior, sendo o ato ter o todo como aspecto prioritário na conduta individual uma

CAPÍTULO III

A ÁRVORE ACOLHEDORA DA INTERDEPENDÊNCIA: BUDISMO E NATUREZA EM UM POEMA DE SUA SANTIDADE, O XIV DALAI LAMA

forma de transformação do auto-centramento. A partir destas reflexões, Sua Santidade chega, portanto, à questão da interdependência como eixo central de seu pensamento:

A natureza interdependente
Do ambiente externo,
E a natureza interior das pessoas,
Descritas nos tantras,
Obras sobre medicina e astronomia,
Foram em verdade reivindicadas
Por nossa experiência atual.

A terra é a morada dos seres viventes,
Equânime e imparcial
Ao que move e ao que não move,
Assim falou o Buddha, com a voz da verdade,
Tendo a grande terra como testemunha.

Assim como um ser nobre
Reconhece a bondade de uma mãe sensível
E a retribui por isso,
Também a terra, a mãe universal
Que igualmente nos nutre,
Deve ser tratada com carinho e afeição
(Ibidem, 1993).

Na sequência de estrofes acima, vemos uma gradação de elementos expostos a partir da singularidade do olhar tântrico budista. Primeiramente, o autor trata a questão da interdependência a partir da premissa do Terceiro Giro de inseparabilidade entre as realidades externa e interna – em conjunção com o entendimento da tradição acerca da natureza elemental, mencionado anteriormente – como um aspecto experiencial, típico tanto da abordagem do Veículo *Vajra* quanto das ciências tradicionais tibetanas. Novamente, no que diz respeito à Medicina Tradicional Tibetana, Chenagtsang afirma:

Em tibetano, os cinco elementos são denominados *jungva*. *Va* significa elemento e *jung* significa a origem da vida, da energia, do corpo físico, e da mente. A partir dos elementos onipresentes, tudo o que existe é interconectado e interdependente. Os elementos estão presentes em nosso corpo assim como em nosso meio ambiente, em nosso planeta, e em nosso universo (CHENAGTSANG, 2018, p. 17-18).

Em seguida, o Dalai Lama enfatiza, a partir de tal premissa, a qualidade da terra de “equanimidade” (Skt. *upekṣā*; Tib. *btang snyoms*), a qual, unida aos conceitos de “amor” (Skt. *maitrī*; Tib. *byams pa*), “compaixão” (Skt. *karuṇā*; Tib. *snying rje*), e “júbilo” (Skt. *muditā*; Tib. *dga' ba*), forma as “quatro incomensuráveis” (Skt. *caturapramāṇa*;

Tib. *tshad med bzhi*), sendo estas quatro qualidades praticadas no contexto de geração de *bodhicitta*, exposto no Segundo Giro. Equanimidade, aqui, significa libertar-se das atitudes de apego e de aversão aos fenômenos e, no caso específico dos versos de Sua Santidade, denota a qualidade da terra de tudo abarcar, livre de julgamento. O gesto do Buddha de tocá-la, ocorrido no momento de sua iluminação, é um ato de invocação de tal qualidade e, em conjunção com a estrofe anterior do poema, aponta para a dissolução de uma “visão errônea” (Skt. *dr̥ṣṭi*; Tib. *lta ba nyon mongs can*) da realidade, revelando a natureza búdica em sua plenitude, ou atingindo a “iluminação” (Skt. *bodhi*; Tib. *byang chub*). E sobre o conceito de iluminação, utilizado tanto no Segundo quanto no Terceiro Giro, é digno de nota que o mesmo se faz em contraste com a perspectiva inicial do Veículo dos Auditores de *nirvāṇa*, sendo *bodhi* não um aspecto de abandono da existência condicionada, mas sim de um despertar que desmantela a própria noção dual de uma condição e de sua eventual transcendência. Nesse sentido, o ato de tocar a terra, quando visto por essa perspectiva, traz consigo um caráter de imanência, de um aflorar da natureza búdica na própria condição existencial, a qual justamente possibilitou o despertar.

Por fim, na estrofe seguinte, o autor articula este pensamento com o caráter de reciprocidade, demonstrando a necessidade de reconhecermos a terra como uma mãe – sendo importante ressaltar a importância dada pela tradição ao conceito de mãe, partindo da premissa que todos os seres sencientes, em algum momento da existência cíclica, exerceram um papel tão importante para conosco como nossa própria mãe, devendo os mesmo serem percebidos eles próprios como nossas mães (KONGTRÜL, 2014, p. 42).

Já no que diz respeito à ideia da árvore, Sua Santidade, ao expor o tema, parte de uma contemplação sobre a presença da mesma em marcos importantes na vida do Buddha:

Sob uma árvore, o grande Saga Buddha nasceu,
Sob uma árvore, ele venceu as paixões
E atingiu a iluminação.
Sob duas árvores, ele passou para o Nirvāṇa.
De fato, o Buddha tinha a árvore em grande estima
(DALAI LAMA, 1993).

Em um texto quase três décadas após a publicação de *A Árvore Acolhedora da Interdependência* intitulado *O Buda Seria Verde – Eu Também Sou Verde*, o Dalai Lama mantém esta mesma questão da presença da árvore nos três grandes eventos do nascimento, da iluminação e do falecimento do Buddha, como argumento em prol da defesa do meio ambiente:

O Buda nasceu enquanto sua mãe se apoiava em uma árvore. Alcançou a iluminação sentado sob uma árvore e faleceu tendo duas árvores acima, por

CAPÍTULO III

A ÁRVORE ACOLHEDORA DA INTERDEPENDÊNCIA: BUDISMO E NATUREZA EM UM POEMA DE SUA SANTIDADE, O XIV DALAI LAMA

testemunha. Portanto, se voltasse ao nosso mundo, o Buda certamente iria aderir à campanha para proteger o meio ambiente (Idem, 2021, p. 31).

De fato, o poema prossegue com algumas observações de caráter simbólico acerca da árvore, intercalando-as com reflexões práticas sobre a importância que a mesma tem em nossas vidas, como vemos nas duas estrofes abaixo:

Não nos é bem sabido
Que algumas divindades de sabedoria,
Divindades locais e espíritos eminentes,
Fazem suas moradas em árvores?
O desabrochar das árvores limpa o vento,
Nos ajuda a respirar o ar que sustenta a vida,
Aprazem os olhos e pacificam a mente,
Suas sombras nos convidam a repousar
(Ibidem, 1993).

A associação entre as árvores e forças naturais ou entidades, acima, pode ser vista como uma forma de articulação do olhar sobre as mesmas, de modo que, na estrofe seguinte, suas qualidades de limpar o ar e trazer alento à respiração dos seres se faz interligada à noção de pacificação mental. E aqui, novamente, a propiciação de uma pacificação interior a partir de um elemento externo se dá em conjunção com a perspectiva das técnicas meditativas do Terceiro Giro da Roda do *Dharma*. No contexto das práticas preliminares ao *Mahāmudrā* (Tib. *phyag rgya chen po*), este o termo que denomina o acervo de meditações mais elevadas em algumas das linhagens existentes no Tibete, vemos a descrição de uma árvore mítica na visualização inicial de uma de suas meditações:

O local é um reino puro espaçoso e vasto cujo solo cede quando pressionado e retorna quando liberado. No centro de um campo verde e exuberante, coberto de flores abundantes, reside um lago cujas águas possuem as oito qualidades. O lago está repleto de pássaros divinos, gorjeando com clamores amáveis. No centro do lago está uma árvore que realiza desejos, feita de joias preciosas e curvada de folhas, frutos e flores feitos de joias preciosas. Como um parasol, de um tronco único se estendem quatro galhos nas quatro direções, e um quinto que se estende para cima (KONGTRÜL, 2014, p. 31).

Igualmente, no contexto da Medicina Tradicional Tibetana, vemos a natureza como elemento central de sua observação e mesmo a utilização da árvore como um eixo simbólico de estruturação de suas classes de ensinamentos:

No centro deste sistema médico há uma profunda conexão com a natureza. É possível aprender bastante a partir da observação da natureza, e isto permeia

Sowa Rigpa. Metáforas da natureza são utilizadas para categorizar, memorizar, e explicar os vários aspectos da medicina.

Existem 99 árvores de conhecimento em sua metáfora arbórea, usualmente conhecidas como as Árvores da Medicina Tibetana. Estas funcionam como um sumário, assim como auxílio a um aprendizado detalhado e metódico através do qual o conteúdo principal do conhecimento médico tibetano é representado na forma de árvores ramificadas, com sub-tópicos de galhos, ramos e folhas (CHENAGTSANG, 2018, p. 3).

A ideia de acolhimento, exposta no título do poema, sugere certo caráter ambivalente, ou, mais profundamente, uma noção de cumplicidade. Quando Sua Santidade reflete sobre o gesto do Buddha de tocar a terra tendo-a como testemunha, ao mesmo tempo invocando-a e evocando-a, vemos a plenitude da iluminação ser nela ancorada. Posteriormente, quando o mesmo reflete sobre o momento de seu falecimento, no qual duas árvores estão acima, a testemunhá-lo, vemos um retorno desse acolhimento: o Buddha ancora sua iluminação na terra, e as árvores o acolhem em sua passagem. O testemunho, nesse sentido, é a consciência, tanto por parte do indivíduo quanto por parte da natureza, em acolher o outro como parte de si próprio.

CONCLUSÃO

Os aspectos de reclusão e interiorização, em busca de uma transcendência da existência condicionada, no Primeiro Giro da Roda do *Dharma*, mais especificamente a partir de sua estrutura de conduta fundamentada em uma contemplação dos três selos da existência, somados à compreensão de uma natureza vazia da realidade, da natureza búdica de todos os seres e à intenção altruísta que de tal compreensão se origina, no Segundo Giro, articula-se como fundamento a uma perspectiva simbólica de apreciação da realidade fenomênica, a partir do olhar tântrico do Terceiro Giro. Em *A Árvore Acolhedora da Interdependência*, Sua Santidade, o Dalai Lama, propõe uma perspectiva ecológica fundamentada nas abordagens desses Três Giros, unificando visão simbólica, intenção compassiva e uma reflexão acerca da natureza da realidade, estabelecendo, portanto, uma relação direta entre a realidade interior e o universo externo – a *árvore* como símbolo, o *acolhimento* como intenção, e a *interdependência* como reflexão. O poema se encerra com uma tradicional aspiração sobre o tema, selando sua proposta com o olhar da intenção iluminada:

Possa a força de cultivar o que é correto,
E a abstinência de práticas errôneas e atos nefastos,
Nutrir e ampliar a prosperidade do mundo,
Possa isso revigorar os seres viventes e os ajudar a florescer,
Possa a glória silvestre e a felicidade prístina
Sempre crescer, sempre se estender e envolver tudo o que existe.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Clodomir. *A não-dualidade do um (brahmādvaita) e a não-dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia Antiga*. Juiz de Fora: UFJF, 2013.

ARRUDA, Felipe. Budismo e Natureza: perspectivas introdutórias nos Três Giros da Roda do *Dharma*. In: *Sacrilegens*, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 82–96, 2020. DOI: 10.34019/2237-6151.2020.v17.32691. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/32691>. Acesso em: 09 mai. 2022.

ARRUDA, Felipe. *O Lótus Branco Imaculado: estudo e tradução de um texto de Sera Khandro (1892-1940) da tradição Terma de Padmasambhava*. Juiz de Fora: UFJF, 2018.

BAKER, Ian A. *Tibetan Yoga: Principles and Practices*. Rochester: Inner Traditions, 2019.

BOORD, Martin. *A Bolt Of Lightning From The Blue: The vast commentary on Vajrakīla that clearly defines the essential points*. Berlim: Wandel Verlag, 2010.

CHENAGTSANG, Nida. *Karmamudra: The Yoga of Bliss, Sexuality in Tibetan Medicine and Buddhism*. Portland: Sky Press, 2018.

CHENAGTSANG, Nida. *Mirror of Light: A Commentary on Yuthok's Ati Yoga, Volume One*. Portland: Sky Press, 2016.

CHENAGTSANG, Nida. *The Tibetan Book of Health: Sowa Rigpa, the Science of Healing*. Portland: Sky Press, 2018.

DALAI LAMA. *A Essência do Sutra do Coração*. São Paulo, Gaya, 2006a.

DALAI LAMA. *A Buddhist Concept of Nature*. 1992. Disponível em: <https://www.dalailama.com/messages/environment/buddhist-concept-of-nature>. Acesso em: 07 mai. 2022.

DALAI LAMA. *Dzogchen: A Essência do Coração da Grande Perfeição*. São Paulo: Gaya, 2006b.

DALAI LAMA. *The Sheltering Tree of Interdependence: Buddhist Monks' Reflections on Ecological Responsibility*. 1993. Disponível em: <https://www.dalailama.com/messages/environment/buddhist-monks-reflections>. Acesso em: 10 nov. 2020.

DALAI LAMA; ALT, Franz. *A Nossa Única Casa: Um Apelo ao Mundo pela Necessidade Urgente de Cuidarmos da Terra*. São Paulo: Leya, 2021.

DHARMACHAKRA. *The Play in Full*. 2013. Disponível em: <https://read.84000.co/translation/toh95.html>. Acesso em: 14 set. 2020.

DOWMAN, Keith. *Masters of Mahāmudrā: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*. Albany: State University of New York Press, 1985.

KONGTRÜL, Jamgön. *The Treasury of Knowledge: Book One: Myriad Worlds*. Ithaca: Snow Lion, 2003.

KONGTRÜL, Jamgön; PADMASAMBHAVA. *Light of Wisdom: Volume I*. Boudhanath: Rangjung Yeshe, 1999.

KONGTRÜL, Jamgön. *The Torch of True Meaning: Instructions and the Practice Text for the Mahamudra Preliminaries*. Nova York: KTD Publications, 2014.

LONGCHENPA. *Finding Rest in the Nature of the Mind: The Trilogy of Rest, Volume 1*. Boulder: Shambhala, 2017.

MIPHAM, Jamgön; PADMASAMBHAVA. *A Garland of Views: A Guide to the View, Meditation and Result in the Nine Vehicles*. Boston: Shambhala, 2015.

NAGARJUNA, *The Root Stanzas of the Middle Way: The Mulamadhyamakakarika*. Boulder: Shambhala, 2016.

RABJAM, Longchen. *Precious Treasury of the Genuine Meaning*. Ashland: Berotsana, 2020.

RANGJUNG, DORJE. The Third Karmapa. *The Profound Inner Principles*. Boston: Snow Lion, 2014.

SHANTIDEVA. *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2005.

TAI SITUPA, 12th Chamgon Kenting. *Relative World, Ultimate Mind*. Boston: Shambhala, 1992.

TRUNGPA, Chögyam. *Cynicism and Magic: Intelligence and Intuition on the Buddhist Path*. Boulder: Shambhala, 2021.

TRUNGPA, Chögyam. *The Tantric Path of Indestructible Wakefulness: The Profound Treasury of the Ocean of Dharma, Volume Three*. Boston: Shambhala, 2013.

WILKINSON, Christopher. *The Jewel Maker: The Great Tantra on the Consequence of Sound*. Portland: Christopher Wilkinson, 2017.

YANGÖNPA, Gyalwa. *Secret Map of the Body: Visions of the Human Energy Structure*. Arcidosso: Shang Shung, 2015.

ZANGPO, Ngawang. *Sacred Ground: Jamgon Kongtrul On Pilgrimage And Sacred Geography*. Ithaca: Snow Lion, 2001.

INTRODUÇÃO

Dentro dos debates atuais, que trazem grandes preocupações e que pedem ao ser humano uma reflexão, as questões ambientais andam em alta, por uma questão de urgência. Dessa forma desenvolver abordagens e temas que trazem essa perspectiva são de suma importância. Vejo como possível abordar os problemas ambientais, e a importância da natureza em diversas esferas, sejam elas espirituais, políticas ou religiosas.

Trazer o pensamento ecofilosófico e a forma como se apresentam nas tradições religiosas contribui de forma significativa para trabalharmos nossas ideias a respeito da sustentabilidade do meio ambiente. É preciso retratar a consciência ambiental que possuem as religiões, para um chamado à conservação do nosso lar: A Terra, em toda a sua abundância. É fato que as religiosidades trazem um tom de sacralidade ao se tratar do nosso planeta, mas dentro do contexto atual, essas perspectivas ainda são faladas, ou lembradas? O meio ambiente é parte da integridade da vida humana, dessa forma a natureza deve ser respeitada.

14 Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, atualmente é doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião pela Universidade de Juiz de Fora. E-mail: apachesantos87@yahoo.com.br.

Na atualidade existem muitas percepções equivocadas a respeito da fé islâmica, devido ao olhar ocidental, muitos não imaginam que poderiam haver questões ambientais abordadas dentro da religião. Dessa forma, que princípios a tradição islâmica pode contribuir para a crise ambiental? O ponto chave que caracteriza o islã é a ligação da Criação e o Criador, que é representado por um Deus supremo criador de todas as coisas, e também aquele que liga e interliga todas as coisas e criaturas.

Fazer emergir essa discussão sobre as percepções ambientais da religiosidade islâmica, nos permite conhecer aquilo que não é mostrado, devido ao fato da religião ser regada a estereótipos de forma pejorativa, onde deturpa a real imagem e a mensagem que a religião promove. Dessa forma, se faz necessário enriquecer discussões a respeito das questões ecológicas nas religiosidades para nos trazer uma consciência necessária.

1 A NATUREZA PRESENTE NO ALCORÃO

Antes de adentrarmos no contexto de islã e natureza, é preciso ter em mente que todas as formas de ética dentro do islã são baseadas em fundamentos formulados por Deus. Dessa forma, o islã possui uma ética ambiental baseada em fundamentos feitos por Deus. A conservação ambiental no caso se baseia no princípio de que todos os indivíduos e componentes da terra foram criados por Allah (GOTTLIEB, 2004). Todas as coisas vivas foram criadas com o objetivo de ter diferentes funções, onde são cuidadosamente medidas e equilibradas por Deus (ALLAH), o Criador. Mesmo que esses componentes sirvam à humanidade de alguma forma, como uma de suas funções, não significa que isso seja a sua única função e razão de sua existência (GOTTLIEB, 2004). No islã tudo que há na terra é sagrado, visto como uma criação divina (WERSAL, 1995). O teórico Seyyed Nasr propõe que o islã é uma religião não somente para o homem, mas é uma religião para o todo e todos. O islã faz parte de uma realidade cósmica onde todas as criaturas tem a sua participação (NASR, 2015).

Para analisar a importância da natureza dentro do islã precisamos partir do princípio, no caso o Alcorão. O livro sagrado para os muçulmanos serve para base para muçulmanos xiitas e sunitas, e é base da crença islâmica. No Alcorão quando é relatado o processo de criação, são abordados vários aspectos da natureza que abrangem desde o universo até elementos da natureza, onde é revelado uma conexão mútua. Um ponto interessante é que o islã coloca o homem e a natureza como parte de uma mesma criação, dando um sentido de algo interligado (SANTOS, 2020).

Hathout coloca que os mesmos átomos e moléculas que existem dentro de nós são iguais aqueles que estão na natureza, e ambos respondem à autoridade divina de Deus. Compartilhamos semelhanças biológicas, químicas e também instintos e impulsos com outros seres presentes na natureza (HATHOUT, 2014).

O Alcorão oferece muitos incentivos e formas para manter e cuidar da natureza e do meio ambiente. Portanto, a missão do Islã inclui manter o cuidado com todo o

universo (DAUD et al., 2015). Os versos do Alcorão sobre a natureza a colocam como parte da própria revelação, porque tanto o sol quanto a lua também se prostram diante de Deus. De acordo com Nasr (2015) Deus irá se comunicar através das montanhas e também através dos caminhos que fazem os rios.

Santos (2020) descreve que a ligação do islã com a natureza está presente desde a criação, e, portanto, pode ser encontrada nos escritos sagrados do Alcorão.

Na origem do universo, é mencionado as estrelas, e seu surgimento que no Alcorão era colocado tudo como fumaça: 'Então ele transformou o céu quando era fumaça' (Alcorão 41:11). No mesmo ponto, o Alcorão menciona um fato importante, uma conexão entre o céu e a terra, dando ideia de algo em sincronia, algo orgânico. 'Aqueles que não crêem, não sabem que os céus e a terra eram uma entidade conectada...' (Alcorão 21:30). A respeito de alguns elementos da natureza, no Alcorão, menciona: 'Não fizemos a terra como leito, e as montanhas como estacas?' (Alcorão, 78:6,7). Vemos a relação homem e natureza, uma terra que nos acolhe, ou nina, e ao mesmo tempo com montanhas que sustentam, seguram. E segue uma outra citação: 'E nós estabelecemos montanhas firmes na terra para que ela não se abale...' (Alcorão, 16:15). Podemos então pensar, se não há montanhas firmes a terra se abala, lembrando desmoronamentos de terra, erosões causadas por desmatamentos, acabando com as montanhas devido à exploração de minério. Foram vistos então vários momentos de 'abalo' da terra. Sobre as águas, o Alcorão traz o encontro delas, como exemplo do mar Mediterrâneo quando entra no Atlântico, e coloca como uma divisória, de águas que não se misturam. 'Ele libertou os dois mares que se encontram. Existe uma barreira entre eles. Eles não a transgridem.' (Alcorão, 55:19,20). A ciência irá descobrir posteriormente que as águas não se misturam devido à temperatura e salinidade diferentes. Ainda sobre as águas que se dividem, o Alcorão traz a água doce e água salgada, uma que seria também para o consumo e a outra não; 'E ele é quem libertou dois tipos de água, uma doce, palatável, e a outra salgada e amarga. E ele fez entre elas uma barreira e uma divisória proibitiva (Alcorão 25:53). [SANTOS, 2020, p. 2].

Complementando Santos (2020), o teórico Seyyed Nasr (2015) coloca que a água é um dos itens naturais de maior importância dentro do islã, por ter sido uma religião nascida, e revelada na região desértica. A água é onde nasce e começa a vida, e a preservação da água foi algo que as primeiras comunidades islâmicas conseguiram no período do islã clássico. Os muçulmanos muito contribuíram para preservação da água, devido a sua escassez em suas terras, foi preciso desde sempre desenvolver métodos e tecnologias que pudessem ajudar a preservar a natureza ali presente (NASR, 2015).

No islã é ensinado que a natureza é ordenada e também parte da teologia, não cabendo lacunas durante o processo de criação. Dessa forma, todas as criaturas são interdependentes e funcionam em perfeita harmonia. A natureza é criada por Deus, e nela é manifestada a glória do seu criador (WERSAL, 1995). A glória e graça de Deus

são manifestadas através da *barakah* que em árabe é relacionado a “abençoar”. No islã a *barakah* vem através do universo e de toda criação, quando você abençoa alguém você está abençoando com Deus, o universo, a natureza e toda a criação divina (NASR, 2015). O termo também se refere a algo que sempre tem continuidade e permanece, ao se tratar e natureza é o que deveria ser.

Muito além do que o islã é conhecido, seu Profeta, colocado como o muçulmano mais perfeito, chamado Muhammad (que a paz esteja com ele), gostava de contemplar a vegetação e a água corrente aponta Gottlieb (2004), uma ideia que foge das percepções acerca do islã no contexto atual.

O Profeta Muhammad, aquele que recebeu a Revelação do Alcorão por meio do anjo Gabriel, era um homem que defendia o meio ambiente, porque ele associava a preservação da natureza com a crença em Deus. Todos os recursos naturais estão em equilíbrio perfeito, assim, o profeta condenava aqueles que desperdiçavam água e exploravam a vegetação. Os muçulmanos devem plantar sementes para servir de alimento não somente para homem mas também para os animais. Muhammad enxergava os danos à natureza como forma de prejuízo, como algo que faz muito mal à sociedade (DEEB, 2014).

De acordo com o Profeta Muhammad, devemos defender o meio ambiente até nos momentos difíceis, se tivermos no fim da vida e tivermos uma semente nas mãos, essa semente deverá ser plantada. Sobre os animais, Muhammad dizia que aquele que tratar bem os animais seria recompensado. O islã é uma religião que possui uma ética principalmente quando o assunto é o abate de animais para alimentação. Nos tempos do Profeta, não eram permitidos excessos, mas o suficiente para matar a fome. Não é permitido o sofrimento de animais mesmo quando for para a alimentação. Existem vários processos dentro do islã para que um animal seja abatido, mesmo no mundo atual. A carne para ser consumida deve ser uma carne *halal* ou lícita, não deve ser carne de porco, e deve ser de animais que comem vegetais, e não outros animais. Os mesmos procedimentos são mantidos até hoje. Enquanto aos animais domésticos era proibido e considerado pecado deixá-los presos, sem comida ou água. Aqueles que alimentam e cuidam dos animais seus pecados menores são relevados (DEEB, 2014)

De acordo com Gottlieb (2004) as instruções legais no Islã a respeito do meio ambiente não são de forçar uma consciência, as instruções foram reveladas de tal forma que a consciência as aprova e são reconhecidas como corretas. Dentro do islã, as leis da natureza foram feitas pelo Criador, de uma forma que essas leis são para a continuidade da existência (GOTTLIEB, 2004).

O islã pensa a natureza com uma unidade de toda criação, uma unidade inseparável, onde também são complementares em suas deficiências. A sobrevivência está diretamente ligada a cada elemento, associado à outras forças da natureza (DAUD et al., 2015). O homem e a natureza são semelhantes, e o que os difere são quatro pontos descritos por Hathout: o conhecimento, a capacidade de distinguir o bem e o

mal, o livre arbítrio, e principalmente a obrigação de prestar contas dos próprios atos, é preciso ter a responsabilidade pelas nossas escolhas (HATHOUT, 2014).

Ter misericórdia da natureza é parte integrante da implementação dos ensinamentos do Islã. A natureza em si é considerada um dom dado por Deus para o homem (DAUD et al., 2015). De acordo com o islã tudo aquilo criado por Deus pode ser destinado ao homem, ao se tratar da natureza, ela pode beneficiar o homem, mas para isso o homem deve saber cuidar e cultivá-la (DAUD et al., 2015).

2 UM CHAMADO PARA O “JIHAD VERDE”

Grande parte dos danos e estragos causados pelo comportamento humano de acordo com Daud et al. (2015), seria a falta de atenção na sua relação com o mundo natural. Os danos causados nos oceanos e ao ecossistema são causados por humanos que não estão cientes de seu relacionamento com o todo. A questão é que o Alcorão reconhece que os humanos não são a única comunidade viva do planeta Terra, as outras criaturas são semelhantes a nós e devem ser respeitadas e protegidas (GOTTLIEB, 2004).

Dentro do bem estar comum e da paz que a religião islâmica propõe, entra o conceito de *jihad* maior. O conceito de *jihad* é muito citado no contexto atual, porém há divergências de interpretações. Mas para abordarmos e fazermos um chamado para o cuidado com a natureza, proponho as lições empregadas pelo *jihad* maior para refletirmos sobre o bem estar da comunidade mundial. O *jihad* maior se apresenta, de acordo com Sharif (2006) como uma forma de luta contra o nosso ego, nossa alma (*nafs*) para superar o lado carnal, o egoísmo do ser humano, e propõe um real esforço para fazer atos reais de adoração a Deus. E a real adoração seria respeitar tudo aquilo que Deus criou. A alma por vezes pode ter sentimentos de querer o poder, as paixões, e a exploração (dos outros) para benefício próprio, incluso nessa exploração os problemas relacionados a natureza, tais como a devastação e a poluição. Sharif (2006) ressalta que esses sentimentos criados na alma e que não são combatidos com o *jihad*, nos afastam de tudo aquilo que agrada a Deus.

Essa ideia do bem comum é baseada no conceito de *ummah* que é o sentimento de família e pertencimento do muçulmano, é um laço que não é sanguíneo, é o laço de irmão em humanidade. A *ummah* é o sentimento de coletividade e família e é onde se encontram os propósitos da sociedade (SANTOS, 2009). Através da *ummah*, são construídas as práticas, inclusive do *jihad*. O *jihad* maior no caso é buscar o bem desse coletivo, dessa forma não é permitido alguém usufruir totalmente de algo, sendo que é um bem destinado a todos (WERSAL, 1995). Proponho aqui uma reflexão a partir do conceito de *ummah*: Se somos uma grande família, comunidade ou coletividade composta por seres, onde todos são criaturas criadas por Deus, a natureza ao se

interligar com o homem também faz parte dessa comunidade dessa família criada por Deus.

Samir el Hayyek (2017) em uma de suas últimas traduções do Alcorão Sagrado para o português, coloca que o livro foi revelado para garantir que enquanto o homem contempla a natureza, ele não deixe de perceber toda a generosidade do seu Criador. Percebe-se que no islã o muçulmano deve sempre ser grato por tudo aquilo que Deus criou. O homem como parte dessa natureza, cumprirá seu papel e depois retornará a natureza, tal ideia pode ser vista na sura Ya Sin do Alcorão, que diz: “E a quem concedemos vida longa, revertemos a natureza: não o compreendem? (ALCORÃO, p. 399 sura 36:68)”. Na *surata* “a Aranha” no Alcorão, é mencionado sobre a contemplação e valorização da natureza: Não reparam, acaso, em como Allah origina a criação e logo a reproduz? Em verdade, isso é fácil a Allah. Dize lhes: Percorrei a terra e contemplai como Allah origina a criação; assim sendo, Allah pode produzir outra criação, porque Allah é Onipotente (ALCORÃO, p. 320; SURA, 29-19, 20).

Ao buscarmos um bom comportamento com o todo, e com respeito a todos os seres, esse comportamento incluso no *jihad* maior é capaz de promover uma sustentabilidade ambiental. É preciso despertar um estado contemplativo de valorização, dessa forma criará uma consciência. Agora, ao insistirmos no comportamento negativo ao se tratar da natureza podemos gerar danos irreversíveis (DAUD et al., 2015).

No islã não é considerado adequado esgotar a natureza, com consumos altos, porque dessa forma a comunidade estaria ignorando as gerações seguintes que serão criadas por Deus. O muçulmano pode sim usufruir da natureza, para se alimentar por exemplo, porém são intimados por Deus a usufruírem com moderação (WERSAL, 1995). Os consumos extravagantes, a destruição da natureza, e a exploração e a acumulação de riquezas são coisas mal vistas aos olhos de Deus, fazendo com que o ser humano se afaste de uma das ideias principais da religião, que é a ideia de Paraíso. O homem ao praticar a ganância se torna indigno dele (WERSAL, 1995). Cabe aos seres humanos proteger a vida, e isso não inclui somente a vida humana, a degradação é uma forma de *haram* (pecado, ilícito) (DAUD et al., 2015).

O ser humano tem usado da ciência moderna e da tecnologia para destruição, e como uma forma de dominar a natureza, e maioria das vezes desrespeitando as outras formas de vida que ali vivem, e que compartilham do mesmo planeta (SAYEM, 2020). Assim, a ciência se apresenta como materialista, de acordo com Sayem (2020). Sendo assim, como pode a ciência lidar com a crise ambiental? Enquanto a ciência manter esse posicionamento, e o não reconhecimento da interligação de todos os seres, se tornará ainda mais difícil combater a crise ambiental.

O islã não é um religião antagônica a natureza, pelo contrário a religião a apoia. Porém, a ciência por vezes critica a religiosidade, por falar da natureza e a considera como uma forma de superstição. E foi assim que a natureza foi abandonada e colocada

somente para produzir benefícios para os humanos (SAYEM, 2020). O fato de esgotarmos a natureza, nos levou a uma crise ambiental. Precisamos ter em mente que a natureza tem parte de corpo, mas ela também tem o espírito, que torna viva. Parte da ciência e dos homens não percebem esse lado espiritual, mas mesmo assim a natureza possui um grande poder (SAYEM, 2020). Temos muito a aprender com as religiões orientais, porque ainda possuem a visão da sacralidade da natureza, com respeito pelas criaturas, e a ideia de interligação de todos os seres. Uma das grandes críticas de teóricos muçulmanos é que o mundo ocidental coloca o poder nas mãos dos homens, e esse controla a natureza, o que difere muito da essência da religiosidade islâmica. Embora as percepções de natureza também tenham se enfraquecido entre os muçulmanos, o islã possui uma teologia voltada para natureza, e é preciso resgatar e trabalhar essa teologia da natureza em prol da comunidade mundial (SAYEM, 2020), pensando nas gerações que estão por vir e dar continuidade à existência.

Nós humanos somos por vezes dominados pela nossas emoções e desejos da alma que nos fazem duvidar daquilo que é certo e errado, mas devemos sempre recorrer a nossa capacidade de auto controle (HATHOUT, 2014), e perceber o que é realmente melhor para toda a comunidade para que posteriormente não sejamos alimentados pela culpa.

Dentro do que esse artigo propõe, e das percepções islâmicas é preciso retomar ao *jihad* maior, para mantermos um esforço interno, lutando contra o egoísmo, a ganância e a vontade de dominar (RENARD, 2007); é preciso fazer um esforço espiritual para atingirmos a noção de coletivo e de interligação. Dentro do que o islã e seu lado místico propõe, a prática do *jihad* maior pensando no todo, coloca o espírito em um caminho saudável e do bem, sendo assim, não devemos permitir que esse espírito caia em ideias egoístas (RENARD, 2007). Ao aplicarmos no contexto de natureza, o ser humano não deve ser egoísta ao ponto de pensar que ele é o centro do mundo, e que tudo gira ao seu redor. É preciso alimentar o espírito, e estar no verdadeiro contato com a fé e a contemplação e perceber a grandeza e a sacralidade de toda criação.

Atualmente, a ciência, a tecnologia e a comunicação acelerou o processo de mudanças, e também o afastamento do homem com a natureza, o capitalismo aparece de forma central, fazendo surgir desigualdades e as guerras, que foram vistas por exemplo durante o século XX (KHATAMI, 2006).

Uma crítica desenvolvida pelo pensador iraniano Seyyed Nasr (2003), é que os pensadores muçulmanos também poderiam muito contribuir para o bem do meio ambiente, e pensando assim como outras lideranças de outras crenças religiosas, porém esses deixam de fazer, preocupados com outras questões, mas se esquecem que a natureza também é parte muito importante da fé. Nasr é muito conhecido nos países islâmicos, por vezes pressionar os governos de países árabes, principalmente a Arábia Saudita, por exemplo, devido a problemas relacionados à preservação da água

(NASR, 2015). Não somente isso, Nasr contribui para os estudos islâmicos, ao trazer a abordagem religiosa para os problemas da atualidade.

Ainda baseado no teórico Seyyed Nasr, que muito contribui para as percepções entre nós humanos e natureza, Nasr (1968) contribui também para trazer novamente a ligação entre o islã com a natureza, e suas ideias contibuem para que seja recuperada essa conexão, porque de acordo com Nasr (1968) quando o homem perde o contato com a natureza, naturalmente ele também irá perder o seu contato com o Divino, que Nasr relaciona com Deus e toda a sua criação.

Atualmente, muitos países árabes, principalmente, aqueles que produzem petróleo, voltaram a desenvolver políticas e soluções para questões ambientais. É possível ver pequenos grupos em alguns países tais como, por exemplo a Arábia Saudita, onde se tem a referência do maior centro islâmico do mundo mas em contrapartida possui algumas ligações políticas com o ocidente. O grupo dessa área é menor e compostos maioria por mulheres (NASR, 2015).

Nasr (2015) propõe um chamado para os muçulmanos, para um despertar. É preciso despertar uma preocupação ecológica, relembrar o que a essência do islã prega a respeito da sacralidade da natureza, para que assim acabe a degradação do meio ambiente, não somente nos países árabes mas em todo mundo, porque quando despertarmos nossa consciência a respeito da sacralidade da natureza, passaremos a cuidar realmente dela.

CONCLUSÕES

É fato que as questões relacionadas à crise ambiental têm sido discutidas dentro das religiões, e talvez viabilizar um diálogo a respeito proporcionaria uma abertura melhor a respeito da natureza. É preciso haver uma cooperação mútua entre as tradições religiosas e comunidades de fé para buscar uma solução, e medidas para o reconhecimento da importância de se respeitar a natureza, e saber o seu real valor e importância para a comunidade mundial.

Há uma necessidade de resgatar alguns princípios dentro das religiões sobre as noções de natureza, um chamado para a verdadeira fé para que o ser humano reformule seu pensamento, é preciso se conectar espiritualmente de fato com a fé e toda a criação.

É preciso retomar a consciência proposta no princípio do islã, reconhecer a sacralidade de todas criaturas. Existe a necessidade de reler o que está escrito no livro sagrado, o Alcorão, e ver a importância da presença da natureza na criação e na revelação. Há um chamado para fazermos o *jihad* verde, onde todos lutam pelo bem estar comum, da casa comum de todos nós, que é o nosso planeta. É preciso um despertar de consciência, e também espiritual para que novamente possamos nos conectar com esse sagrado.

REFERÊNCIAS

DAUD, M; ZULFAN, S; SUKENDI; NIZAR, S. Islam and the Environment: Education Perspective. *Al- Ta'lim*, Volume 22, Number 2, July, p. 96-106, 2015. Disponível em: <http://journal.tarbiyahainib.ac.id/index.php/attalim>.

EL-HAYYEK, Samir. *Alcorão Sagrado*. Guarulhos: Fambras, 2017.

GOTTLIEB, Roger S. *This sacred earth: Religion, nature, environment*. Routledge: London, 2004.

HATHOUT, Hassan. *Viagem pela mente de um muçulmano*. Espanha: American trust publications, 2014.

KHATAMI, Muhammad. *Diálogo entre civilizações: O Irã contemporâneo e o Ocidente*. Editora Attar: São Paulo, 2006.

NASR, Seyyed Helmi. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. George Allen and Unwin: London, 1968.

NASR, Seyyed Helmi. *Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis in Islam and Ecology: A Best owed Trust*, ed. Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, and Azizan Baharuddin. Harvard University Center for the Study of World Religions [Harvard Divinity School] with Harvard University Press: Cambridge, MA, 2003.

NASR, Seyyed Helmi. Interview: A religious nature: Philosopher Seyyed Hossein Nasr on Islam and the environment. *Bulletin of the Atomic Scientists*, v. 71, nº 5, p. 13-18, 2015.

RENARD, John. Al-Jihād al-Akbar: Notes on a Theme in Islamic Spirituality. Article in *The Muslim World*, April 2007. DOI: 10.1111/j.1478-1913.1988.tb02825.x.

SANTOS, Delano. Ritual e performance na construção identitária da ummah islâmica. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, ano 3, 6. ed., jan./abr., 2009.

SANTOS, Karolina. O jihad do coração e as perspectivas do diálogo. *Anais da FAJE*, Belo Horizonte, outubro, 2018.

SANTOS, Karolina. A influência da natureza nas interfaces do Islã. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 17, nº 2, p. 156-168, 2020. DOI: 10.34019/2237-6151.2020.v17.33099. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/33099>. Acesso em: 17. mai. 2022.

SAYEM, Abu. Seyyed Hossein Nasr's Works on Environmental Issues: A Survey. *Islamic Studies* 58:3 p. 439–451, 2019.

SHARIF, Surkheel. *Jihad al Nafs: The greater struggle*. The Jawziyya Institute, United kingdom, 2006.

WERSAL, Lisa. Islam and environmental ethics: tradition responds to contemporary challenges. *Zygon*, vol. 30, nº 3, 1995.

INTRODUÇÃO

Ralph Waldo Emerson (1803–1882), natural de Boston, Massachusetts, foi um dos mais influentes autores da Renascença Americana e suas ideias representaram um veio radicular do Transcendentalismo, círculo intelectual de caráter religioso, filosófico, literário e político que se constituiu na paisagem cultural da Nova Inglaterra no início do século XIX, e que influenciou pensadores como Henry David Thoreau (1817–1862) e Walt Whitman (1819–1892). Sua filosofia abriu caminhos para o posterior surgimento da escola pragmatista, que tinha como um de seus expoentes William James (1842–1910), afilhado de Emerson, e, para além de seu continente, conquistou, por exemplo, a admiração do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844–1900).

A obra emersoniana, composição que conta com *Nature*, *Self-Reliance* e *Representative Men*, é atualmente lembrada na esteira das produções fundamentais da filosofia e literatura norte-americanas. Suas meditações acerca do universo natural, intimamente relacionadas às suas convicções espirituais, tornaram-se precursoras notáveis do ambientalismo e do ecocriticismo nos Estados Unidos. Como escreveu o autor, o “aspecto da Natureza é piedoso”, e “[a] pessoa mais afortunada é aquela que aprende da natureza a lição da devoção.”¹⁶ (EMERSON, 1849b, p. 59, tradução nossa).

15 Bacharela em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestranda em Ciência da Religião (bolsista CAPES) e graduanda em Filosofia na mesma instituição. Na pós-graduação, desenvolve o projeto de pesquisa *Henry David Thoreau e as linguagens da Natureza*. É integrante do grupo de pesquisa RENATURA/PPCIR/CNPq, coordenado pelo professor Dr. Clodomir Barros de Andrade. E-mail: leticialamha@live.com.

16 No original: *aspect of Nature is devout; The happiest man is he who learns from nature the lesson of worship.*

A partir desta ambientação, será nosso objetivo, em um primeiro momento, apresentar o contexto do Transcendentalismo, movimento cultural norte-americano que, apesar de seu caráter variegado, emergiu de uma motivação religiosa comum. Em seguida, buscaremos trazer à baila a crença de Emerson quanto à correspondência entre a esfera espiritual e o universo natural, modulada a partir de seu diálogo com diversas correntes sapienciais, e traduzida na compreensão filosófica da Natureza como “símbolo do espírito”, conforme a exposição de *Nature* (1836), um dos primeiros ensaios publicados pelo autor e marco originário do pensamento transcendentalista. Por fim, será nosso intuito indicar que os entrelaçamentos simbólicos entre o espírito e a Natureza, conforme os concebe o pensador, são expressos pelo poeta-profeta, o anunciante das correspondências existentes entre a alma humana e os fenômenos da Natureza, e o portador da insígnia criativa da esfera espiritual.

1 O MOVIMENTO TRANSCENDENTALISTA

Movimento multifacetado que gravitou em torno das cidades de Boston e Concord, o Transcendentalismo norte-americano abraçou discussões de diversos teores que borbulhavam na América pré-guerra. Os integrantes desse amplo mosaico reflexivo estavam envolvidos (i) nos debates abolicionistas que antecederam a Guerra Civil Americana, (ii) em mobilizações pelos direitos sociais das mulheres, (iii) em ações voltadas para a reestruturação educacional, (iv) nos estudos comparados das mitologias/religiões antigas e (v) nas investigações da história natural. Ralph Waldo Emerson, Frederic Henry Hedge, Theodore Parker, George Ripley, Orestes Brownson, James Freeman Clarke, Christopher Pearse Cranch, John Sullivan Dwight, Margaret Fuller, Elizabeth Palmer Peabody, Amos Bronson Alcott e Henry David Thoreau foram alguns dos intelectuais que gravitaram em torno do “Novo Pensamento” (GURA, 2007, p. 14).

Nos termos do reformador e ministro unitarista George Ripley (1802–1880), um dos integrantes do movimento, o Transcendentalismo foi, sobretudo, “a afirmação de poderes superiores, da dignidade e da integridade da alma; sua absoluta independência e direito de interpretar o sentido da vida sem os entraves das tradições e convenções.”¹⁷ (GURA, 2007, p. 20, tradução nossa). Em *R. W. Emerson and the New School* (1838), o ministro e teólogo unitarista James Freeman Clarke (1810–1888) e o artista e escritor Christopher Pearse Cranch (1813–1892), também atrelados às movimentações transcendentalistas, declararam que a nova corrente de pensamento agrupava pensadores que se mostravam “insatisfeitos com o estado presente da religião, da filosofia e da literatura”, e que, imbuídos por esse espírito crítico frente às tradições contemporâneas, proclamavam o “desejo por mais VIDA, alma, energia e originalidade

17 No original: *the assertion of the high powers, dignity, and integrity of the soul; its absolute independence and right to interpret the meaning of life, untrammelled by tradition and conventions.*

nestes grandes departamentos do pensamento.”¹⁸ (MILLER, 1950, p. 203, tradução nossa, grifo do autor).

Orestes Brownson (1803–1876), que convergiu, durante algum tempo, com esse grupo, declarou que os simpatizantes do Transcendentalismo, cujas doutrinas giravam em torno da “religião, filosofia, e liberdade”, eram buscadores de “uma filosofia sólida da mente humana, uma interpretação justa das relações do ser humano com seu Criador e com seu próximo”. “Não há um único termo capaz de descrevê-los”, adverte ele. “Eles diferem amplamente em suas opiniões.”¹⁹ (MILLER, 1950, p. 242, tradução nossa). Em realidade, o albergamento de perspectivas variadas foi uma característica instauradora da nova ramificação intelectual. Lawrence Porter nos lembra, nesse sentido, que Emerson, após a primeira reunião do grupo, declarou o seguinte: “A posição sugerida ao clube era esta: que nenhuma pessoa cuja presença excluísse qualquer tópico deveria ser admitida.”²⁰ (PORTER, 1962, p. 36, tradução nossa).

Em meio a interesses múltiplos, a religião, além de seu motor fundante, era sua temática central. Em *The Transcendentalists: An Anthology*, o historiador Perry Miller ressaltou que, para além de uma manifestação literária, o Transcendentalismo constituiu, em primeiro lugar, “uma demonstração religiosa”, de forma que não podemos compreender suas perspectivas sem termos em vista seu “caráter inerentemente religioso”²¹ (MILLER, 1950, p. 8, tradução nossa), afinal, a reforma das concepções acerca da religião conterrânea e da religiosidade individual era seu propósito. Nos termos de George Cooke, um dos primeiros estudiosos do Unitarismo e do Transcendentalismo norte-americanos, podemos reconhecer nos transcendentalistas a manifestação de um “desejo comum por uma interpretação mais espiritual da religião do que aquela com a qual eles foram acostumados.”²² (COOKE, 1885, p. 227, tradução nossa).

Na mesma direção, o historiador Philip Gura, em *American Transcendentalism: A History*, pontua que, apesar de não haver uma “crença central que assinalasse filiação ao círculo Transcendentalista”, é certo que a “ênfase na primazia da consciência de si”, bem como a convicção quanto à presença da “inspiração divina universal — a graça como direito de nascença de todos”,²³ instituíram as balizas primárias das reflexões e pronunciamentos desses pensadores (GURA, 2007, p. 11, 15 e 24, tradução nossa).

18 No original: *dissatisfied with the present state of religion, philosophy and literature; desire for a more LIFE, soul, energy, originality in these great departments of thought.*

19 No original: *religion, philosophy, and liberty; a sound philosophy of the human mind, a just interpretation of man's relations to his Maker, and with his brother; No single term can describe them; They differ widely in their opinions.*

20 No original: *The role suggested for the club was this, that no man should be admitted whose presence excluded any one topic.*

21 No original: *a religious demonstration; inherently religious character.*

22 No original: *common desire for a more spiritual interpretation of religion than that to which they had been accustomed.*

23 No original: *central creed that signaled membership in the Transcendentalist coterie; emphasis on the primacy of self-consciousness; universal divine inspiration — grace as the birthright of all.*

O crítico literário Lawrence Buell, por seu turno, ao longo do desenvolvimento de *Literary Transcendentalism: Style and Vision in the American Renaissance*, atesta que as expressões dos transcendentalistas, mesmo aquelas voltadas primariamente para os matizes do universo natural, tinham na reflexão sobre a religião e a ética seu ponto de partida (BUELL, 1973, p. 146).

As raízes deste simpósio que, ao longo de seu desenvolvimento, incorporou facetas multidisciplinares, tiveram suas origens no âmbito religioso. O “Hedge’s Club”, que seria mais tarde denominado “Transcendental Club”, emergiu no contexto da comemoração do bicentenário do Harvard College, em 8 setembro de 1836, um dia antes da publicação do ensaio *Nature*, de Ralph Emerson. A conjuntura propiciou o encontro de Frederic Henry Hedge (ministro em Bangor, Maine), George Ripley (ministro em Boston), George Putnam (ministro em Roxbury) e Emerson, que se retiraram do evento para discutir suas próprias ideias. Todos eles ministros unitaristas (com exceção de Emerson, que, alguns anos antes, havia resignado de seu púlpito), estes jovens pensadores compartilhavam entre si suas insatisfações frente às alas mais conservadoras do Unitarismo. Gestadas em um âmbito teológico, na medida em que foram tomando forma, suas reuniões adquiriram também um caráter filosófico, especialmente por conta das influências de Emerson, já que este, uma vez despedido de seu compromisso institucional com a religião, buscava sustentação para suas ideias em diversas fontes sapienciais (FRANK, 2010, p. 122).

Movidos pelo princípio da presença divina na interioridade individual e na exterioridade do universo natural, os pensadores envolvidos neste ambiente estiveram, outrossim, amplamente engajados em movimentos educacionais e de reforma social. Os experimentos sociais empreendidos, ao longo da década de 1840, nas comunidades rurais Fruitlands, fundada pelo pedagogo Amos Bronson Alcott (1799–1888), e em Brook Farm, formada por George Ripley e Sophia Ripley (1803–1861), estavam fundamentadas no compartilhamento comum da terra e na abstenção de carne animal, e emergiram do anseio por concretizar os ideais transcendentalistas de cultivo de si mesmo e de relação direta com o divino a partir de um intercurso mais profundo com a Natureza.

Emerson e Thoreau, por sua vez, estavam mais direcionados para os princípios da transformação pessoal. Na célebre passagem de sua obra-prima *Walden* (1854), Thoreau alegou ter assentado as bases de sua cabana nas matas ao redor do lago Walden a fim de “viver deliberadamente, enfrentar apenas os fatos essenciais da vida e ver se não poderia aprender o que ela tinha a ensinar, em vez de, vindo a morrer, descobrir que não tinha vivido.” (THOREAU, 2019, p. 95). Ainda assim, seu objetivo dizia respeito, primariamente, à reflexão sobre os liames com a totalidade da comunidade (*oἶκος*), tal como ele expressa, a partir de seus nexos entre as gestões das moradas humanas e as habitações dos múltiplos seres que habitam a terra, em *Economia* (*Economy*), capítulo inicial do livro. Emerson também acreditava que a

reestruturação social principia no cultivo da própria interioridade. Como ele urge ao final de *The American Scholar* (1837), as bases para uma nova nação são lançadas quando “cada um se acredita inspirado pela Alma Divina que inspira igualmente todos os humanos.”²⁴ (EMERSON, 1849c, p. 111, tradução nossa).

Herdeiros dos quadros poéticos e filosóficos dos pensadores que a tradição ocidental denominou “românticos”, os transcendentalistas estiveram envolvidos em estudos históricos e comparativos das mitologias e tornaram-se importantes precursores dos estudos comparados das religiões nos Estados Unidos. Nesta atmosfera dialógica, Emerson afirma: “As lendas da Arábia, da Pérsia e da Índia possuem a mesma complexidade das lendas cristãs. Sócrates, Manu, Confúcio, Zoroastro — reconhecemos em todos eles esse ardor para solucionar as alusões do pensamento.”²⁵ (EMERSON, 1876a, p. 246, tradução nossa). Thoreau, da mesma forma, enxergava o filósofo genuíno como aquele capaz de captar em todas as civilizações questões igualmente relevantes acerca das dimensões indelévels da existência humana. “Existem várias, ou melhor, fés incríveis”, escreveu ele em seu primeiro livro, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (1849); “por que ficaríamos alarmados com qualquer uma delas? Naquilo que o ser humano acredita, Deus acredita.”²⁶ (THOREAU, 1906, p. 67, tradução nossa). Similarmente, Bronson Alcott acreditava que “as Bíblias das raças”, “Homero, Zoroastro, Vishnu, Gautama, Confúcio, Mêncio, Maomé, místicos da Idade Média e de tempos posteriores”, nos “convidam de modo especial ao estudo mais profundo.”²⁷ (ALCOTT, 1938, p. 388, tradução nossa).

Traduções de textos de tradições espirituais asiáticas e de tradições de mistério antigas encontraram sua via de circulação na *Ethical Scriptures*, seção do periódico transcendentalista *The Dial: A Magazine for Literature, Philosophy and Religion*. Publicados entre julho de 1840 e abril de 1844, seus volumes, editados majoritariamente por Margaret Fuller e por Emerson, foram compostos por escritos centrados em temáticas literárias, filosóficas e religiosas, como anuncia seu subtítulo. Foram publicadas na revista seleções de traduções dos Oráculos Caldeus, do *Código de Manu*, dos *Quatro Livros* chineses, de Confúcio, dos ensinamentos de Buda, das fábulas de Vishnu Sharma e de textos atribuídos a Hermes Trismegisto (MYERSON, 1973, p. 151-165). Para Octavius Frothingham, o primeiro historiador do Transcendentalismo, o uso da palavra “Escrituras” foi revolucionário no contexto da época. Em um cenário em que textos como esses eram pouco acessíveis, “publicá-los em uma revista sob o

24 No original: *each believes himself inspired by the Divine Soul which also inspires all men.*

25 No original: *The legends of Arabia, Persia, and India are of the same complexion as the Christian. Socrates, Menu, Confucius, Zertusht, — we recognize in all of them this ardor to solve the hints of thought.*

26 No original: *There are various, nay, incredible faiths; why should we be alarmed at any of them? What man believes, God believes.*

27 No original: *the Bibles of the races; Homer, Zoroaster, Vishnu, Gotama, Confucius, Mencius, Mahomet, mystics of the Middle Ages, and of times later; specially invite the deepest study.*

sagrado título de ‘Escrituras’ demonstrou uma extraordinária amplitude de visão”. Ao apresentá-los aos leitores lado a lado, os transcendentalistas manifestaram “seu poder de ultrapassar os limites de todas as religiões particulares [...]”²⁸ (FROTHINGHAM, 1880, p. 135, tradução nossa).

De forma geral, os pronunciamentos relacionados ao Transcendentalismo movimentavam-se pela visão da proximidade com a Natureza, sendo esta entendida enquanto via possibilitadora de um aprofundamento no conhecimento de si mesmo e da esfera divina — outro aspecto primário das reflexões dos transcendentalistas herdado dos mosaicos românticos. Publicado, em sua primeira versão, no ano de 1800, o *Prefácio* à segunda edição das *Lyrical Ballads*, obra conjunta de Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) e William Wordsworth (1770–1850) que lançou as bases do romantismo inglês, aventa, sob a pena deste último, o âmago do espírito romântico. Na condição da “vida humilde e rústica”, proclama ele, propiciadora do contato com “as formas belas e permanentes da natureza”, “nossos sentimentos elementares coexistem num estado de maior simplicidade”, e nos é fornecido, pela via poética, o “colorido da imaginação” (WORDSWORTH, 2017, p. 32).

Em seu poema *The Tables turned; an Evening Scene, on the same subject* (WORDSWORTH; COLERIDGE, 2013, p. 81-82, tradução nossa), componente da coleção reunida nas “Baladas Líricas”, o poeta de Wordsworth, instigado pela instrução sapiencial transmitida pela Natureza, em contraste com aquela proveniente da tradição erudita, assim canta:

Livros! são uma luta enfadonha e porfia:
 Ouça o pintarroxo que na mata tem moradia,
 Quão doce é a sua música! em minha vida,
 Há nessa melodia muito mais sabedoria.
 [...]

 Dê um passo adiante rumo à luz das coisas,
 Permita que a Natureza seja a sua professora.²⁹

Como pontua David Robinson, “[a] preocupação interior de Wordsworth com o crescimento espiritual e sua compreensão da natureza como o espelho correspondente à alma foram ecoados e elaborados em *Nature*, de Emerson, e no *Walden* de Thoreau.”³⁰ (ROBINSON, 1999, p. 18, tradução nossa). A crença de que o espírito de cada indivíduo

28 No original: *to print them in a magazine under the sacred title of ‘Scriptures’ argued a most extraordinary breadth of view; its power to overpass the limits of all special religions [...]*.

29 No original: *Books! ’tis a dull and endless strife: / Come, hear the woodland linnet, / How sweet his music! on my life, / There’s more of wisdom in it [...] Come forth into the light of things, / Let Nature be your teacher.*

30 No original: *Wordsworth’s introspective concern with spiritual growth and his sensitivity to nature as the corresponding mirror to the soul were echoed and elaborated in Emerson’s Nature and Thoreau’s Walden.*

possui a chave de acesso à morada divina e a perspectiva de retorno sobre si mesmo por meio do intercurso com a Natureza eram alicerces da obra de Emerson. É a partir dessa ótica, estrutural para os transcendentalistas de modo geral, que ele inicia seu ensaio *Nature* (1836), urgindo seus contemporâneos por “*uma relação original com o universo*”:

Nossa era é retrospectiva. Constrói sepulcros dos antepassados. Escreve biografias, histórias e criticismo. As gerações anteriores contemplavam Deus e a natureza face a face; nós o fazemos através de seus olhos. Por que não desfrutaríamos, igualmente, de uma relação original com o universo? [...]. Que busquemos nossas próprias obras, leis e adorações.³¹ (EMERSON, 1849b, p. 1, tradução nossa).

Também nesta direção, ele defende, um ano depois, no discurso *The American Scholar*, a capacidade inata de cada indivíduo de, a partir de um cultivo de sua própria interioridade, se aproximar do manancial divino: “A pessoa em reflexão não deve ser subjugada por seus instrumentos. [...]. Quando se pode ler Deus diretamente, o tempo é demasiado precioso para ser desperdiçado nas transcrições das leituras feitas por outros.”³² (EMERSON, 1849c, p. 87, tradução nossa). Regido por este tom, na famosa passagem do “*globo ocular transparente*”, em *Nature*, Emerson, em sua contemplação do divino e da Natureza “*face a face*” — ou, como ele diz posteriormente, em sua tentativa de “*ler Deus diretamente*” —, exprime uma experiência de união com todas as coisas, uma visão da interdependência umbilical entre os múltiplos fenômenos:

De pé sobre a terra nua — banhada minha face pelo ar leve e erguido ao espaço infinito — todo egoísmo mesquinho desaparece. Torno-me um globo ocular transparente. Nada sou. Tudo vejo. As correntes do Ser Universal circulam em mim; sou uma porção ou partícula de Deus. [...]. Na paisagem tranquila e, especialmente, na linha distante do horizonte, o ser humano contempla algo tão belo quanto sua própria natureza.³³ (EMERSON, 1849b, p. 8, tradução nossa).

A compreensão de que a religião genuína não é construída na dependência das autoridades e da tradição, mas, antes, no aprofundamento da relação com o “Ser Universal”, cujas correntes circulam no espírito de cada pessoa, foi o ponto nevrálgico da controvérsia entre os transcendentalistas e os unitaristas mais ortodoxos. O conflito

31 No original: *Our age is retrospective. It builds the sepulchers of the fathers. It writes biographies, histories, and criticism. The foregoing generations beheld God and nature face to face; we, through their eyes. Why should not we also enjoy an original relation to the universe? [...]. Let us demand our own works and laws and worship.*

32 No original: *Man Thinking must not be subdued by his instruments. [...]. When he can read God directly, the hour is too precious to be wasted in other men’s transcripts of their readings.*

33 No original: *Standing on the bare ground — my head bathed by the blithe air and uplifted into infinite space — all mean egotism vanishes. I become a transparent eyeball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or parcel of God. [...]. In the tranquil landscape, and especially in the distant line of the horizon, man beholds somewhat as beautiful as his own nature.*

foi acirrado no ano de 1838, quando, no dia 15 de julho, Emerson pronunciou um discurso na Harvard Divinity School que tinha por objetivo indicar suas considerações sobre os erros da cristandade, bem como argumentar que “o princípio de adoração” religiosa “não pode ser recebido em segunda mão.”³⁴ (EMERSON, 1849a, p. 122-123, tradução nossa). O Reverendo Andrews Norton (1786–1853), que, junto a William Ellery Channing (1780–1842), havia ajudado a plasmar o Unitarismo na Nova Inglaterra, uma herança primária dos pensadores ligados ao Transcendentalismo, repreendeu Emerson em seu discurso *The New Forms of Infidelity*, censurando as feições panteístas e obscuras de seus discursos. Ao fim, sua crítica acabou por realçar a visibilidade dos transcendentalistas, que, em virtude desse evento, puderam reconhecer, de modo mais enfático, seu papel na constituição de um novo movimento intelectual (ROBINSON, 1999, p. 17-18).

Para os unitaristas da geração anterior, a heresia de Emerson consistia na radicalização da afirmação de um intercurso com o divino desprovido de intermediações e livre dos pressupostos dogmáticos da religião institucional — ou, em suas próprias palavras, o anseio por “ousar amar a Deus sem mediador ou véu.”³⁵ (EMERSON, 1849a, p. 141, tradução nossa). Como ele escreveu em seus registros pessoais, sua crença era que “[a] religião, na mente, não é a credulidade, e, na prática, não são as formas. A religião é a vida. É a ordem e a firmeza de uma pessoa. Não é uma coisa a ser obtida, a ser acrescentada, mas é uma nova vida daquelas faculdades que você possui.”³⁶ (RICHARDSON, 1995, p. 126, tradução nossa, grifos do autor). Essa “nova vida” impulsionada pela religiosidade individual, como desenvolveremos adiante, tem na observação da Natureza e de suas correspondências simbólicas com o espírito humano seu motor fundante.

2 A CORRESPONDÊNCIA ENTRE NATUREZA E ESPÍRITO

Poucos anos antes da publicação de *Nature*, Emerson havia experienciado uma profunda crise existencial, desencadeada por conta do falecimento, em fevereiro de 1831, de sua primeira esposa, a jovem poeta Ellen Tucker. A isso se somou a resignação de seu cargo como ministro, no ano seguinte, em virtude de suas discordâncias frente às ritualísticas perpetuadas nas igrejas unitaristas (em particular, a celebração da Ceia do Senhor), por entender que o divino se presentifica no mundo a todo instante, nas amplitudes dos emblemas cósmicos. Após ter tido seu pedido de liberação da comemoração da Eucaristia com pão e vinho negado pela congregação, negativa que ele respondeu com o abandono de seu púlpito, Emerson vendeu seus pertences

34 No original: *the principle of veneration; cannot be received at second hand.*

35 No original: *dare to love God without mediator or veil.*

36 No original: *Religion in the mind is not credulity and in the practice is not forms. It is a life. It is the order and soundness of a man. It is not something else to be got, to be added, but is a new life of those faculties you have.*

domésticos e, de forma simbólica, embarcou rumo à Europa no dia de Natal (BOSCO, 2000, p. 13; RICHARDSON, 1995, p. 5).

Neste primeiro ciclo de viagens no exterior, ele estabeleceu contato com pensadores que se mostraram centrais ao longo do desenvolvimento de seu pensamento. Em Londres, ele se encontrou com os poetas ingleses do *Lake District* Samuel Taylor Coleridge e William Wordsworth. Já na Escócia, ele conheceu o historiador Thomas Carlyle, evento que marcou o princípio de uma amizade que durou por toda a sua vida (BOSCO, 2000, p. 14-15). Em 13 de julho de 1833, Emerson esteve no *Jardin des Plantes*, e seus lampejos reflexivos em meio aos espécimes exibidos no Gabinete de História Natural lhe propiciaram uma “epifania vocacional”³⁷ (RICHARDSON, 1995, p. 139, tradução nossa), auspício da formação de sua visão da Natureza como um todo ordenado e interconectado. Nesta ocasião, ele escreveu em seu diário:

Aqui, ficamos impressionados com as riquezas inexauríveis da natureza. O universo, mais do que nunca, mostra-se como um quebra-cabeça assombroso, na medida em que se vislumbra [...] o princípio da agitação em toda parte incipiente, imprimindo-se a si mesmo na própria rocha, em formas organizadas. [...]. Uma relação oculta entre os próprios escorpiões e o ser humano. Eu sinto a centopeia em mim — o jacaré, a carpa, a águia e a raposa. Sou movido por estranhas simpatias. Afirmo continuamente: “Eu serei um naturalista”³⁸ (EMERSON, 1964, p. 406, tradução nossa).

Ainda que, depois de voltar à América em 1833, Emerson tenha servido, ao longo dos três anos seguintes, como pastor substituto nas congregações de Boston e dos arredores, sua primeira viagem à Europa transformou radicalmente suas concepções espirituais. Na época de seu retorno à Nova Inglaterra, ele se tornou um integrante do Lyceum Movement, grupo composto por diversos intelectuais interessados na continuidade da educação dos egressos do ensino universitário, e cujas articulações iniciais demandavam novos palestrantes. O estudioso de Boston viu no Lyceum uma oportunidade para a concretização da transição de sua antiga vida como pastor para uma nova etapa de seu pensamento, delineada por reflexões filosófico-poéticas acerca da Natureza e da condição humana. Realizada na Natural History Society, em Boston, no dia 5 de novembro de 1833, sua primeira palestra realizada no âmbito do Lyceum, intitulada *The Uses of Natural History*, evidenciava seu estreitamento de laços com os estudos dos naturalistas que lhe havia sido viabilizado naquela época (RICHARDSON, 1995, p. 143; BOSCO, 2000, p. 16-17).

37 No original: *vocational epiphany*.

38 No original: *Here we are impressed with the inexhaustible riches of nature. The universe is a more amazing puzzle than ever, as you glance [...] the upheaving principle of life everywhere incipient, in the very rock aping organized forms. [...]. An occult relation between the very scorpions and man. I feel the centipede in me, — cayman, carp, eagle, and fox. I am moved by strange sympathies. I say continually, ‘I will be a naturalist’.*

Apresentando os benefícios do estudo da história natural, ele alega, nessa preleção, que a “beleza do mundo”, “um perpétuo convite para o seu estudo”, incita a observação da Natureza, que, desde os primórdios, faz-se necessária à preservação e à ampliação da espécie humana. O conhecimento propiciado pela investigação da Natureza, argumenta o autor, “tornará a face da terra significativa para nós”³⁹ (EMERSON, 2005, p. 2 e 10, tradução nossa). Desde essa época inicial da jornada intelectual de Emerson, o sentido que norteia suas buscas nas sendas naturais é proeminentemente moral. A linguagem da Natureza, tal como assimilada por ele, fornece o panorama universal que permeia e fundamenta as particularidades fenomênicas, e convida seu leitor para o entendimento das conexões existentes entre ele próprio e todas as coisas — e, conseqüentemente, para o aprofundamento de sua virtuosidade interior:

Considero então o progresso da Ciência Natural como aquilo que deve desenvolver novas e grandiosas lições das quais as pessoas virtuosas entenderão a moral. A natureza é uma linguagem e cada novo fato que aprendemos constitui uma nova palavra, mas ela não é uma linguagem feita de pedaços mortos em um dicionário, senão a linguagem que é reunida em um sentido mais significativo e universal⁴⁰ (EMERSON, 2005, p. 17, tradução nossa).

O ensaio *Nature* foi publicado três anos depois. Logo no início do texto, ao se perguntar “para qual finalidade existe a natureza?”⁴¹ (EMERSON, 1849b, p. 2, tradução nossa), o autor delimita o questionamento que orienta sua reflexão sobre os elos entre o espírito humano, suas determinações morais, e o mundo material. Partindo de uma pergunta pela causa final dos fenômenos naturais, seu intuito é apresentar uma teoria da Natureza que possibilite a interligação dos aspectos materiais e das feições espirituais do cosmo. Três aspectos cruciais do pensamento emersoniano são interconectados ao longo deste ensaio: (i) a crença de que o ser humano possui acesso às leis morais da divindade, inatas ao seu espírito, (ii) a ideia de que a totalidade da realidade é fruto de uma mesma mente suprema, e (iii) a compreensão de que o estudo da natureza desvela essa unidade de sentido (ROBINSON, 2000, p. 159).

Seguindo seus antecessores idealistas, ele reconhece como “Natureza” tudo aquilo que é distinto do espírito. “Considerado filosoficamente, o universo é composto pela Natureza e pela Alma”, declara Emerson. “Em termos estritos, por conseguinte, tudo aquilo que está separado de nós, tudo aquilo que a Filosofia distingue como o

39 No original: *beauty of the world; a perpetual invitation to the study of the world; will make the face of the earth significant to us.*

40 No original: *I look then to the progress of Natural Science as to that which is to develop new and great lessons of which good men shall understand the moral. Nature is a language and every new fact we learn is a new word, but it is not a language taken to pieces and dead in the dictionary, but the language put together into a most significant and universal sense.*

41 No original: *to what end is nature?.*

NÃO-EU, isto é, tanto a natureza quanto a arte, todos os outros seres humanos e o meu próprio corpo, devem ser classificados sob esta denominação, NATUREZA.”⁴² (EMERSON, 1849b, p. 2-3, tradução nossa, grifos do autor). As manifestações naturais, conforme as entrevê Emerson, embora não sejam elas próprias idênticas à alma, trazem consigo a égide da realidade anímica e sua conexão com o Ser Supremo, cuja transcendência faz-se espelhar simbolicamente na fisicalidade do universo.

A compreensão emersoniana acerca dos vínculos antitéticos existentes entre o natural e o espiritual ressoa com a formulação de Samuel Taylor Coleridge em sua obra *Aids to Reflection* (1825). Buscando conceitualizar aquilo que denomina “natureza” e “espírito”, ele enuncia que a primeira condiz com “tudo aquilo que não é espírito”, ao passo que este último, em seu sentido fundamental, diz respeito à dimensão que “transcende a natureza”⁴³ (COLERIDGE, 1854, p. 189). No entanto, é por meio da observação das gerações naturais e seus princípios que nos aproximamos da condição de possibilidade de todo vir a ser, causa motora que transcende a imanência do mundo. “*Natura*”, afirma o pensador inglês, é “aquilo que está para nascer, aquilo que está sempre *vindo a ser*. Segue-se, portanto, que tudo o que origina seus próprios atos, ou em qualquer sentido contém em si mesmo a causa de seu próprio estado, deve ser espiritual [...]”⁴⁴ (COLERIDGE, 1854, p. 190, grifos do autor).

Partindo deste enquadramento em que Natureza e espírito mostram-se na condição de polos antagônicos, porém correspondentes, a exposição emersoniana em *Nature* é desenhada em um nível ascendente, ao modo de Coleridge (HARVEY, 2013), e caminha dos aspectos mais imediatos do contato humano com seu meio para as dimensões mais sutis desta vinculação. Assim, sua discussão, que principia, na seção *Bens Materiais (Commodity)*, com a exposição da Natureza como a propiciadora da sobrevivência e do desenvolvimento dos seres, passa, em *Beleza (Beauty)*, pelos encantamentos proporcionados à sensibilidade humana pelas manifestações vitais para, enfim, alcançar, no capítulo *Linguagem (Language)*, um ponto crucial de seu pensamento: a concepção da Natureza enquanto promotora dos princípios simbólicos da linguagem. Identificadas as origens da linguagem na relação simbólica do humano com o cosmo, o autor desenvolve, nos tópicos posteriores, *Disciplina (Discipline)*, *Idealismo (Idealism)* e *Espírito (Spirit)*, a premissa que se faz presente desde o início

42 No original: *Philosophically considered, the universe is composed of Nature and the Soul. Strictly speaking, therefore, all that is separate from us, all which Philosophy distinguishes as the NOT ME, that is, both nature and art, all other men and my own body, must be ranked under this name, NATURE.*

43 No original: *whatever is not spirit; transcends nature.*

44 No original: *Natura, that which is about to be born, that which is always becoming. It follows, therefore, that whatever originates its own acts, or in any sense contains in itself the cause of its own state, must be spiritual [...].*

do ensaio: a ideia de que o espírito/a mente humana⁴⁵ encontra nas manifestações fenomênicas os sinais para a percepção, em si mesmo e em todas as coisas, do princípio divino que preside todo vir a ser.

No panorama da filosofia da linguagem emersoniana, tal como exposta em *Nature*, as palavras e os sentidos a elas atribuídos condizem, em suas raízes originárias, com a realidade de determinado fenômeno natural. Partindo desta íntima ligação entre Natureza e linguagem, Emerson atina, a partir do postulado de que “[a] Natureza é o símbolo do espírito”⁴⁶ (EMERSON, 1849b, p. 23, tradução nossa), que as manifestações que têm seu palco nos territórios telúricos fornecem protótipos para a representação simbólica de estados existenciais do ser humano. A Natureza exterior, em sua miríade de fenômenos, se revela, portanto, como a fornecedora dos meios humanos de expressão de seus discernimentos interiores, os quais, conforme exporemos em seguida, encontram sua mais eminente modulação na linguagem poético-profética.

As analogias linguísticas que, em sua interação com as semânticas da terra, as pessoas constroem para identificar as particularidades de sua própria espécie são indicativas de sua dependência da observação das paisagens naturais. Nesse sentido, o pensador norte-americano argumenta que as expressões que compõem nossas falas são demonstrativas da correspondência simbólica que existe entre as linguagens humanas (nossos modos de apreender o mundo e a nós mesmos) e as linguagens expressas pelas diversas realidades fenomênicas — que são, afinal, todas elas partícipes de um único tecimento divino.

Não são apenas as palavras que são emblemáticas; são as próprias coisas que são emblemáticas. Todo acontecimento natural é um símbolo de algum acontecimento espiritual. Toda aparição na natureza corresponde a algum estado da mente, e este estado da mente somente pode ser descrito através da apresentação desta aparição de acordo com sua imagem. Um homem raivoso é um leão, um homem ardiloso é uma raposa, um homem de firmeza é uma rocha, um homem instruído é luz. O cordeiro é a inocência; a cobra é a maledicência sutil; as flores nos expressam a delicadeza das afeições. Luz e sombra são nossas expressões familiares para o conhecimento e a ignorância;

45 Como a tradição da filosofia clássica de modo geral, Emerson entende a razão (e, de modo mais amplo, a mente) como a possibilitadora da comunicação entre o espírito humano e seu fundamento divino. No pano de fundo desta compreensão está a distinção entre razão e entendimento, tal como formulada por S. T. Coleridge. Em *Aids to Reflection*, reunindo suas leituras de Kant e seu panorama teológico, o pensador inglês define a razão como o canal possibilitador da redenção do espírito: *reason is then the spirit of the regenerated man, whereby the person is capable of a quickening intercommunion with the Divine Spirit*. (COLERIDGE, 1854, p. 161). Enquanto a razão é fixa, e, *in all its decisions appeals to itself as the ground and substance of their truth* (HEB. vi, 13), o entendimento, compartilhado com os demais animais, *is the faculty of reflection* (COLERIDGE, 1854, p. 167-168), faculdade empregada nas articulações das impressões que recebemos do mundo físico. Emerson, por sua vez, declarou: *my own mind is the direct revelation I have from God* (RICHARDSON, 1995, p. 117).

46 No original: *Nature is the symbol of spirit*.

e o calor a expressão para o amor. A distância visível atrás e diante de nós são nossas imagens, respectivamente, para a memória e para a esperança.⁴⁷ (EMERSON, 1849b, p. 24, tradução nossa).

As alusões que descortinam a correspondência entre o mundo material e o mundo espiritual são de caráter eminentemente moral. Conforme escreve Emerson em *The Sovereignty of Ethics* (1878), “cada um dos grandes departamentos da Natureza — a química, a vegetação, a vida animal — apresenta as mesmas leis em planos distintos”, correspondência que encaminha para a percepção de que “os mundos intelectual e moral são análogos ao mundo material.”⁴⁸ (EMERSON, 1903-1904, p. 183, tradução nossa). Assim sendo, todas as aparições cósmicas correspondem às estruturas espirituais/morais a partir das quais a realidade é organizada, engendradas por um poder superior. O ciclo de geração e sustentação de toda espécie de fenômeno elemental possui sua origem em uma mesma fonte criativa, que, para Emerson, é a mente/o espírito divino, o “Intelecto Supremo”, revelador das leis morais e suas correspondências com as leis naturais:

Há uma espécie de onisciência latente não apenas em cada ser humano, mas em cada partícula. Essa conversibilidade que tanto admiramos nas estruturas vegetais e animais [...]; essa iniciativa e autocriação procedem do mesmo poder original que opera remotamente nas estruturas mais grandiosas e inferiores por um mesmo desígnio [...]. Esse é o esforço de Deus, do Intelecto Supremo, na mais extrema fronteira de seu universo.⁴⁹ (EMERSON, 1903-1904, p. 183, tradução nossa).

A Natureza emersoniana, na medida em que revela uma intrínseca vinculação com as constituições espirituais do ser humano, se oferece na condição de guia ético para a vida e, nesse sentido, resgata também os pressupostos filosóficos-pedagógicos do estoicismo. Como “um estoico moderno”, pontua Robert Richardson, Emerson “acreditava, como Marco Aurélio e Montaigne, que a natureza, ao invés da tradição,

47 No original: *It is not words only that are emblematic; it is things which are emblematic. Every natural fact is a symbol of some spiritual fact. Every appearance in nature corresponds to some state of the mind, and that state of the mind can only be described by presenting that natural appearance as its picture. An enraged man is a lion, a cunning man is a fox, a firm man is a rock, a learned man is a torch. A lamb is innocence; a snake is subtle spite; flowers express to us the delicate affections. Light and darkness are our familiar expression for knowledge and ignorance; and heat for love. Visible distance behind and before us, is respectively our image of memory and hope.*

48 No original: *each of the great departments of Nature — chemistry, vegetation, the animal life — exhibits the same laws on a different plane; the intellectual and moral worlds are analogous to the material.*

49 No original: *There is a kind of latent omniscience not only in every man, but in every particle. That convertibility we so admire in plants and animal structures [...]; this self-help and self-creation proceed from the same original power which works remotely in grandest and meanest structures by the same design [...]. 'T is the effort of God, of the Supreme Intellect, in the extremest frontier of his universe.*

da autoridade e do estado, é a nossa melhor mentora.”⁵⁰ (RICHARDSON, 1999, p. 104, tradução nossa). A filosofia estoica, que foi fundada por Zenão de Cítio no século IV a.e.c. e que se estendeu ao século II da era comum, sustentava que a Natureza ensina a todo ser humano os caminhos morais a serem seguidos para o usufruto de uma vida plena. Sua doutrina, que se mostrou influente entre os transcendentalistas, em Emerson (FOSTER, 1943, p. 104), assim como em Thoreau, “toma sua forma moderna de autoconfiança [*self-reliance*] entendida não como autossuficiência, mas como respeito por si mesmo.”⁵¹ (RICHARDSON, 1995, p. 233, tradução nossa). É nesse sentido que, em *An Address* (1838), o filósofo norte-americano declara: “O sublime é excitado em mim através da grandiosa doutrina estoica — Obedeça a si mesmo. Aquilo que mostra Deus em mim, me fortalece.”⁵² (EMERSON, 1849a, p. 127, tradução nossa).

No que diz respeito às suas heranças mais próximas, a ideia de correspondência entre Natureza e espírito remete aos conceitos de *natura naturans* (o aspecto interior das leis invisíveis que permeiam a natureza) e *natura naturata* (o aspecto exterior das formas visíveis do universo natural), distinção familiar aos pensadores românticos, particularmente para Coleridge (RICHARDSON, 1999, p. 101). “A essência deve ser dominada — a *natura naturans*, & isto pressupõe um vínculo entre a Natureza neste sentido superior e a alma humana”,⁵³ escreveu o pensador inglês (HARVEY, 2013, p. 64, tradução nossa, grifos do autor). Em *Aids to Reflection*, referindo-se à correlação entre a natureza criada (*natura naturata*) e a natureza criadora (*natura naturans*), ele estabelece como seu objetivo a demonstração da relação do espírito humano com o espírito divino, e a conexão de ambos com a Natureza, implicada na “analogia oferecida pelas verdades mais inegáveis da filosofia natural.”⁵⁴ (COLERIDGE, 1854, p. 190).

Inserida no horizonte de entrelaçamento entre o divino, o ser humano e a Natureza — que, nos termos de Samantha Harvey, constitui a tríade conceitual fundamental dos pensadores românticos —, a distinção entre essas duas polaridades “revelou a natureza como composta de poder e produto, o imaterial e o material”; e a ideia de “*natura naturans* como o poder que ‘se imprime a si mesmo nas criaturas’ permitiu a Emerson visualizar uma natureza material formada e impulsionada por poderes espirituais dinâmicos.”⁵⁵ (HARVEY, 2013, p. 64-65, tradução nossa).

50 No original: *a modern stoic; believed, like Marcus Aurelius and Montaigne, that nature, rather than tradition or authority or the state is our best teacher.*

51 No original: *takes on its modern form of self-reliance understood not as self-sufficiency but as self-respect.*

52 No original: *The sublime is excited in me by the great stoical doctrine, Obey thyself. That which shows God in me, fortifies me.*

53 No original: *The essence must be mastered — the natura naturans, & this presupposes a bond between Nature in this higher sense and the soul of Man.*

54 No original: *analogy offered by the most undeniable truths of natural philosophy.*

55 No original: *revealed nature as composed of power and product, the immaterial and material; natura naturans as the power which ‘publishes itself in creatures,’ enabled Emerson to envision a material nature formed and driven by dynamic spiritual powers.*

Essa associação entre Natureza enquanto criação/criatura e enquanto potência criadora provém dos comentários medievais da filosofia aristotélica, e, antes dos românticos, foi central para a filosofia de Baruch Spinoza (1632–1677), que atrelou sua afirmação “*Deus sive Natura*” ao aspecto criador da Natureza, isto é, à *natura naturans*. Seguindo esta corrente, Emerson, em um ensaio também intitulado *Nature* (publicado na coleção reunida na segunda edição de seus *Essays*, de 1844), identifica a *natura naturata* à “natureza passiva” e a *natura naturans* à “Natureza Eficiente”, sendo esta última concebida enquanto dimensão criadora que “se imprime a si mesma nas criaturas.”⁵⁶ (EMERSON, 1845a, p. 191 e 194, tradução nossa).

Também as ideias do pensador e místico sueco Emanuel Swedenborg (1688–1772), transmitidas na Nova Inglaterra em grande medida por seu discípulo Sampson Reed (1800–1880), colaboraram, de modo vital, com a doutrina da correspondência entre o espírito/a mente e a Natureza. Nos termos de Robinson, “foram as conexões que Swedenborg traçou entre o mundo interior e o mundo exterior que ajudaram a propeler o pensamento de Emerson na direção da correspondência”, i. e., da compreensão de “um universo monisticamente unido e perfeito, onde o físico e o mental eram versões correspondentes da mesma realidade.”⁵⁷ (ROBINSON, 1999, p. 19, tradução nossa). A doutrina da correspondência, para além de Coleridge e Swedenborg, foi fulcral para Carlyle, Thoreau, Whitman, Nathaniel Hawthorne e Herman Melville (FOSTER, 1943, p. 98).

Tendo por objetivo reunir o divino, a humanidade e a totalidade da Natureza por meio de correspondências simbólicas, Ralph Emerson preconiza que, para a pessoa que observa aberta e atentamente o vir a ser da realidade cósmica, não há fenômeno natural que não proclame um sentido espiritual que lhe seja análogo — o qual, por sua vez, encontra sua via de expressão linguística nesta mesma imagem fenomênica que se mostra aparentada às estruturas interiores dos indivíduos. Na medida em que manifesta os paralelismos entre as estruturas mentais/espirituais do ser humano e as leis naturais, a Natureza revela-se na condição de via propiciadora da comunicação que fundamenta o *religar* com o reino espiritual.

A compreensão emersoniana acerca da ligação entre os fatos que constituem a realidade da exterioridade, a *natura naturata*, e as leis espirituais da interioridade, a *natura naturans*, encontram na figura do poeta-profeta o seu epicentro. Lawrence Buell comenta, precisamente, que o cerne das reflexões dos transcendentalistas “é a ideia de uma correspondência metafísica entre a natureza e o espírito, como expressa principalmente por Emerson”. Nas palavras do crítico literário, o ser humano e a

56 No original: *nature passive; Efficient Nature; publishes itself in creatures.*

57 No original: *it was the connections that Swedenborg made between the inner and outer world that helped to propel Emerson's thinking in the direction of correspondence; a seamless, monistically united universe, in which the physical and the mental were corresponding versions of the same reality.*

totalidade do universo “são criações paralelas de um mesmo espírito divino; portanto, a lei natural e a moral são a mesma, e tudo na natureza, corretamente visto, tem significado espiritual para o humano”. O cosmo, assim contemplado, configura “uma vasta rede de símbolos — uma Bíblia ou uma revelação mais pura do que qualquer escritura escrita — a qual é a principal tarefa do poeta estudar, dominar e articular.” (BUELL, 1973, p. 146, tradução nossa).⁵⁸

3 O POETA-PROFETA

O ideal de uma linguagem originária que expressa simbolicamente a derivação da imanência da Natureza de uma esfera espiritual que transcende e fundamenta o mundo é encarnado no poeta, protótipo que Emerson buscava em si próprio. É o poeta que, observando a *natura naturata*, exprime o poder de criação que o sustenta e que impulsiona todo o universo, a *natura naturans*, a correspondência entre o espiritual/imaterial e o natural/material. Em uma entrada de seu diário datada de 23 de outubro de 1867, ele confessou: “Desejo encontrar em minha pregação [...] aquele poder para investir cada segredo & cada pensamento abstrato de seu símbolo material correspondente.”⁵⁹ (EMERSON, 1982, p. 72, tradução nossa).

Anos antes, em uma carta datada de 1 de fevereiro de 1835, endereçada à sua esposa Lydia Jackson, ele alegou enxergar a si mesmo sob a ótica da expressividade poética, constitutiva de sua própria “*natureza e vocação*”:

Eu nasci poeta, de uma classe inferior, sem dúvida, mas, ainda assim, um poeta. Esta é a minha natureza & vocação. [...]. [S]ou um poeta no sentido de um observador & amante querido das harmonias que existem na alma & na matéria, e especialmente das correspondências entre estas & aquelas. Um pôr do sol, uma floresta, uma nevasca e certa vista do rio significam mais para mim do que muitos amigos, & normalmente dividem, com meus livros, o meu dia.⁶⁰ (EMERSON, 1997, p. 142-143, tradução nossa).

Como nos sugerem essas passagens, o poeta é, primordialmente, o sinalizador das correspondências entre a esfera anímica e o mundo natural, analogias simbólicas também buscadas na composição dos discursos religiosos emersonianos. Compreende-

58 No original: *is the idea of a metaphysical correspondence between nature and spirit, as expressed chiefly by Emerson; are parallel creations of the same divine spirit; therefore natural and moral law are the same and everything in nature, rightly seen, has spiritual significance for man; a vast network of symbols — a Bible or revelation purer than any written scripture — which it is the chief task of the poet to study, master, and articulate.*

59 No original: *I wish to find in my preacher [...] that power to clothe every secret & abstract thought in its corresponding material symbol.*

60 No original: *I am born a poet, of a low class without doubt yet a poet. That is my nature & vocation. [...]. am I a poet in the sense of a perceiver & dear lover of the harmonies that are in the soul & in matter, & specially of the correspondences between these & those. A sunset, a forest, a snow storm, a certain river-view, are more to me than many friends & do ordinarily divide my day with my books.*

se, assim, que há sempre um “*símbolo material*” análogo aos segredos dos mistérios da alma e às abstrações da mente, e o poeta é quem os traz a lume, na medida em que é “*um observador e amante querido das harmonias que existem na alma e na matéria, e especialmente das correspondências entre estas e aquelas*”.

Similarmente, no ensaio *Inspiration* (1872), ele reitera: “O poeta não pode ver um fenômeno natural que não expresse a ele um fato correspondente em sua experiência mental; ele se torna cômico de um poder de perseverar e completar a metamorfose dos fatos naturais em fatos espirituais.”⁶¹ (EMERSON, 1876a, p. 242, tradução nossa). Por conseguinte, é no âmbito da linguagem poética que Emerson encontra a forma originária de toda a linguagem, modulada a partir das imagens simbólicas provenientes da Natureza. Ecoando as investigações históricas das literaturas homéricas e bíblicas e o estudo comparado das mitologias consolidados na modernidade, o pensador de Boston assinala a ancestralidade poética da linguagem e seus simbolismos, expressivos da intrínseca ligação dos seres humanos com as paisagens naturais. No ensaio *The Poet* (1844), ele pretexto que

Os poetas foram os construtores de todas as palavras e, portanto, a linguagem é o arquivo da história e, se é preciso dizê-lo, uma espécie de sepultura das musas. Afinal, embora a origem da maioria de nossas palavras esteja esquecida, cada palavra, em seu princípio, constituiu uma jogada de gênio, e obteve popularidade porque naquele momento ela simbolizava o mundo para o primeiro falante e para o primeiro ouvinte. O etimologista descobre que a palavra mais fossilizada foi anteriormente uma imagem brilhante. A linguagem é poesia fóssil. Assim como o calcário do continente é constituído por massas infinitas de conchas de animalculos, assim também a linguagem é produzida a partir de imagens ou tropos, que, agora, em seu uso secundário, há muito deixaram de nos lembrar de sua origem poética. Mas o poeta nomeia a coisa porque a vê, ou chega um passo mais perto dela do que qualquer outra pessoa.⁶² (EMERSON, 1845b, p. 23-24, tradução nossa).

A localização dos primórdios da linguagem nos contornos da interdependência humana em relação à Natureza, apresentada nas reflexões dos pensadores transcendentalistas, remete às influências que o criticismo bíblico, os estudos históricos de Homero e o pensamento de Herder legaram aos intelectuais unitaristas da Nova

61 No original: *The poet cannot see a natural phenomenon which does not express to him a correspondent fact in his mental experience; he is made aware of a power to carry on and complete the metamorphosis of natural into spiritual facts.*

62 No original: *The poets made all the words, and therefore language is the archives of history, and, if we must say it, a sort of tomb of the muses. For though the origin of most of our words is forgotten, each word was at first a stroke of genius, and obtained currency because for the moment it symbolized the world to the first speaker and to the hearer. The etymologist finds the dearest word to have been once a brilliant picture. Language is fossil poetry. As the limestone of the continent consists of infinite masses of the shells of animalcules, so language is made up of images or tropes, which now, in their secondary use, have long ceased to remind us of their poetic origin. But the poet names the thing because he sees it, or comes one step nearer to it than any other.*

Inglaterra, que posteriormente alcançaram a geração dos transcendentalistas. O estudo crítico dos textos sagrados que havia se consolidado na Europa no século anterior foi também propagado na Nova Inglaterra por algumas figuras que tiveram a oportunidade de estudar em território alemão, como Edward Everett, George Ticknor e William Emerson, irmão de Ralph Emerson (RICHARDSON, 1995, p. 46).

Thomas Blackwell (1701–1757), com sua *An Enquiry into the Life and Writings of Homer* (1735), forneceu elementos centrais para os estudos modernos da antiga Grécia. De forma pioneira na tradição do classicismo, o pensador escocês abriu espaço para o estudo da poesia homérica no campo da história social, e foi central para os pensadores ulteriores tanto no que diz respeito à sua convergência entre a épica e a prática da oralidade quanto no que concerne às complexas teias envolvidas na transmissão espaço-temporal da mitologia (GROBMAN, 1979, p. 190-192). Em sua obra, ele elucida que, para os gregos, o poeta era veículo da comunicação divina, e, nesse sentido, pronunciador dos feitos dos deuses e daquilo que está por vir (o *prophētēs*, como sugere a etimologia da palavra, é aquele que diz antes, que prenuncia o mundo ainda em constituição). Na concepção de Homero, escreveu Blackwell, o bardo “é ΘΕΙΟΣ, *divino*, ΘΕΣΠΙΣ, *profético*, ΕΠΙΗΡΟΣ, *o mais venerável*: Ele é o *amado das Musas*; ele canta conforme *os deuses*.”⁶³ (BLACKWELL, 1757, p. 131, tradução nossa, grifos do autor).

Robert Lowth (1710–1787), por sua vez, em *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, obra originalmente publicada em latim sob o título *De sacra poesi Hebraeorum*, em 1753, analisou as formas poéticas hebraicas desenhadas nos textos bíblicos, aproximando a religião e a poesia dos hebreus. Salientando o caráter poético das manifestações proféticas, o estudioso inglês recorda que, na língua hebraica, o poeta e o profeta são indicados pela mesma palavra, termo também estendido a pessoas espiritualmente movidas pela música: “a palavra *Nabi* era usada pelos hebreus em um sentido ambíguo”, na medida em que “ela denotava igualmente um profeta, um poeta, ou um músico, sob a influência da inspiração divina.”⁶⁴ (LOWTH, 1816, p. 14, tradução nossa).

Essas eram fontes importantes para a personalidade de Harvard que mais influenciou Emerson, o político e professor de literatura grega Edward Everett (1794–1865), o primeiro norte-americano a se doutorar em uma universidade alemã. Engajado na propagação dos estudos humanísticos europeus na Nova Inglaterra, ele foi o divulgador, em terras americanas, da teoria de Friedrich August Wolf (1759–1824) acerca da “questão homérica”, conforme exposta na obra *Prolegomena ad Homerum* (1795), das ideias do filólogo Christian Gottlob Heyne (1729–1812) e sua correlação da

63 No original: *is ΘΕΙΟΣ, Divine, ΘΕΣΠΙΣ, Prophetick, ΕΠΙΗΡΟΣ, most venerable: He is the Darling of the Muses; he sings from the Gods.*

64 Na tradução consultada: *the word Nabi was used by the Hebrews in an ambiguous sense; it equally denoted a Prophet, a Poet, or a Musician, under the influence of divine inspiration.*

narrativa mitológica ao assombro humano frente aos fenômenos naturais, bem como do trabalho de Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827), que, em sua aproximação da Bíblia a outros textos religiosos semitas, tornou-se o patrono do criticismo bíblico. Emerson dedicou-se à leitura desses autores entre os anos 1819 e 1820, cujas investigações acabaram por se tornar centrais na formação da perspectiva comparativa das mitologias que estruturou seu pensamento (RICHARDSON, 1995, p. 12-13).

Igualmente, a filosofia da história de Johann Gottfried Herder (1744–1803), na esteira do panorama estético e literário que caracterizou as leituras hermenêuticas da Bíblia posteriores ao Esclarecimento, tornou-se uma referência significativa para muitos transcendentalistas. Rememorado como um importante precursor do romantismo alemão, em *The Spirit of Hebrew Poetry* (1782–3), ele pondera que o ser humano, movido pela arte poética, “[a]o tudo nomear e ordenar a partir do impulso de seu próprio sentimento interior, e com referência a si mesmo, ele se torna um imitador da Divindade, um segundo Criador, um verdadeiro ποιητής, um poeta criador.” (HERDER, 1833, p. 8, tradução nossa, grifos do autor). O caráter imagético e inventivo da poesia é perpassado por um senso moral, como indicado pelo filósofo prussiano a partir da conexão do sentido originário da linguagem poética ao termo hebraico מַשַּׁל, que “significa *imprimir para impressionar*, imprimir *uma forma, uma semelhança* e, assim, *falar em provérbios*.”⁶⁵ (HERDER, 1833, p. 8, tradução nossa, grifos do autor)

Nesses autores, aparece a figura do “poeta-profeta”, que, na reformulação romântica dos transcendentalistas, concatena a linguagem poética e suas correspondências entre o universo natural e a esfera espiritual com a experiência religiosa de (re)construção do mundo, representação que ressoou profundamente em Ralph Emerson, Henry Thoreau e Walt Whitman. A identificação da religião grega com a poesia homérica e da religião hebraica com a poesia judaica, como afirma Richardson, resultou na “elevação do poeta como o profeta da era presente, o narrador da verdade, o construtor da boa nova, a testemunha primária de seu tempo e espaço.”⁶⁶ (RICHARDSON, 1995, p. 12, tradução nossa). O poeta-profeta é, nesse sentido, anunciador e construtor de mundos, e participa da modelação do espírito de sua época, acompanhando suas metamorfoses. “O livre espírito” do poeta, escreveu Emerson, “simpatiza não somente com a forma atual”, mas com a potencialidade das “formas possíveis”⁶⁷ (EMERSON, 1876b, p. 64, tradução nossa).

No poema *The Problem* (EMERSON, 1903-1904, p. 8, tradução nossa), o pensador de Boston, imbuído pelas meditações de seus antecessores, aponta para

65 Na tradução consultada: *In giving names to all, and ordering all from the impulse of his own inward feeling, and with reference to himself, he becomes an imitator of the Divinity, a second Creator, a true ποιητής, a creative poet; means to imprint to impress, to impress a form, a likeness, and so to speak in proverbs.*

66 No original: *elevation of the poet as the prophet of the present age, the truth teller, the gospel maker, the primary witness for his time and place.*

67 No original: *The free spirit; sympathizes not only with the actual form; possible forms.*

a contemporaneidade das palavras proféticas — que, conforme acreditavam os transcendentalistas, são transmitidas, no momento presente, através das vocalizações da Natureza:

A palavra ao profeta pronunciada
 Foi escrita em tábuas ainda intactas;
 Os termos por videntes ou sibilas revelados,
 Em bosques de carvalho, ou templos áureos,
 Ainda flutuam com o vento da manhã,
 Ainda sussurram para a mente sã.⁶⁸

Em Emerson, o poeta, na anunciação de suas profecias, é a pessoa que encontra na multiplicidade do mundo natural a unidade que lhe antecede; é a via de partilha da correspondência entre Natureza e espírito, entre *natura naturata* e *natura naturans*. Sendo capaz de integrar a parte e o todo, a linguagem poética mostra-se, assim, na condição de veículo expressivo da esfera suprema, que é continuamente desvelada nas correspondências simbólicas que ligam o humano à totalidade do mundo. O poeta, afirma o autor em *Poetry and Imagination*, “contempla todos os objetos na natureza, para dar de volta não eles próprios, mas uma totalidade nova e transcendente”⁶⁹ (EMERSON, 1876b, p. 15, tradução nossa). A poesia que o movimenta insere as particularidades fenomênicas em uma unidade de sentido, unidade esta que transcende a materialidade das imantações naturais. “[V]idente do segredo”, escreve Emerson, “contra todas as aparências, ele vê e relata a verdade, a saber, que a alma gera a matéria”. A linguagem poética, assim compreendida, consiste na busca do ideal para além do aparente, e envolve “a percepção do caráter simbólico das coisas.”⁷⁰ (EMERSON, 1876b, p. 24, tradução nossa).

Pautado em suas leituras da filosofia platônica e neoplatônica, do idealismo dos filósofos contemporâneos, bem como de textos religiosos hindus, Emerson concebe uma visão poética de mundo fundada na interpretação idealista de uma realidade que transcende as aparências do mundo físico — as quais, por sua vez, são reflexos da esfera superior que as fundamenta e origina. É pela via da observação das leis naturais que o poeta descobre as leis do pensamento e o caráter divino desta interação. “Todas as partes e formas da natureza são a expressão ou produção de faculdades divinas, e as mesmas estão em nós. E para nós o fascínio do gênio consiste nessa proximidade

68 No original: *The word unto the prophet spoken / Was writ on tables yet unbroken; / The word by seers or sibyls told, / In groves of oak, or fanes of gold, / Still floats upon the morning wind, / Still whispers to the willing mind.*

69 No original: *beholds all objects in nature, to give back, not them, but a new and transcendent whole.*

70 No original: *[S]eer of the secret; against all the appearance, he sees and reports the truth, namely, that the soul generates matter; the perception of the symbolic character of things.*

assombrosa com as criações da Natureza.”⁷¹ (EMERSON, 1876b, p. 38, tradução nossa). É também nesse sentido que, no ensaio *The Over-Soul* (1841), ele arrazoa:

Vivemos na sucessão, na divisão, em partes, em partículas. Enquanto isso, no interior do ser humano encontra-se a alma do todo; o sábio silêncio; a beleza universal, à qual cada parte e partícula está igualmente relacionada; o eterno UM. E esse poder profundo no qual existimos, e cuja bem-aventurança nos é plenamente acessível, não é apenas autossuficiente e perfeito a todo momento, mas o ato de ver, e a coisa vista, aquele que vê e o espetáculo, o sujeito e o objeto, são o mesmo. Vemos o mundo porção por porção: o sol, a lua, o animal, a árvore; mas o todo, do qual todos estes são partes que dele reluzem, é a alma.⁷² (EMERSON, 1841, p. 223, tradução nossa, grifo do autor).

A interconexão entre a linguagem, a alma humana, o divino e a Natureza permeia toda a obra emersoniana. No ensaio *Poetry and Imagination*, Emerson sugere que a linguagem poética é, por excelência, a forma unificadora de conhecimento da realidade, na medida em que viabiliza a reunião da multiplicidade fenomênica em uma totalidade de sentido. “O químico mais rígido, o analista mais severo”, afirma o autor, “desprezando todos os fatos, exceto os mais áridos, é compelido a manter a curva poética da natureza, e seu resultado é como um mito de Teócrito. Toda multiplicidade se apressa para ser decifrada na unidade.”⁷³ (EMERSON, 1876b, p. 7, tradução nossa). A concepção do poeta como aquele capaz de reunir as particularidades e expressar o ponto de imbricação entre elas já está presente em *Nature*, onde o poeta é descrito como aquele que percebe “a integridade da impressão causada por objetos naturais multifacetados”.⁷⁴ “Há uma propriedade no horizonte”, assevera o autor, “que ninguém possui senão aquele cujo olho pode integrar todas as partes, ou seja, o poeta.”⁷⁵ (EMERSON, 1849b, p. 6, tradução nossa).

Como acreditava Emerson, as línguas primitivas demonstram que os modos interlocutivos primordiais de nossa espécie, representantes do contato humano com o ambiente circundante, expressam imagens simbólicas transfiguradas poeticamente.

71 No original: *All the parts and forms of nature are the expression or production of divine faculties, and the same are in us. And the fascination of genius for us is this awful nearness to Nature's creations.*

72 No original: *We live in succession, in division, in parts, in particles. Meantime within man is the soul of the whole; the wise silence; the universal beauty, to which every part and particle is equally related; the eternal ONE. And this deep power in which we exist, and whose beatitude is all accessible to us, is not only self-sufficing and perfect in every hour, but the act of seeing, and the thing seen, the seer and the spectacle, the subject and the object, are one. We see the world piece by piece, as the sun, the moon, the animal, the tree; but the whole, of which these are the shining parts, is the soul.*

73 No original: *The hardest chemist, the severest analyzer, scornful of all but dryest fact, is forced to keep the poetic curve of nature, and his result is like a myth of Theocritus. All multiplicity rushes to be resolved into unity.*

74 No original: *the integrity of impression made by manifold natural objects.*

75 No original: *There is a property in the horizon which no man has but he whose eye can integrate all the parts, that is, the poet.*

É essa modalidade linguística originária que Emerson entende deslindar a analogia axial entre o universo natural e a esfera espiritual, correspondência reveladora da unidade transcendente que congrega a diversidade imanente. Assim, a pessoa que observa o vir a ser da natureza, “os animais, a montanha, o rio, as estações, a madeira, o ferro, a pedra, o vapor”, percebe que todos esses fenômenos “possuem uma relação misteriosa com seus pensamentos e sua vida”⁷⁶ (EMERSON, 1876b, p. 8, tradução nossa), e é levado a se expressar por intermédio dessas conexões.

Compreende-se, assim, que as estruturas linguísticas da relação do ser humano com o mundo são fornecidas pela Natureza (que é, para Emerson, imagem simbólica do espírito). As raízes dessa linguagem primária são poéticas: por meio de seus símbolos, a *poiesis*, em seu ato criativo, proveniente da *natureza criadora* que a constitui e fundamenta, *religa* as leis divinas às leis da Natureza, fazendo transparecer o “perfeito paralelismo entre as leis da Natureza e as leis do pensamento.”⁷⁷ (EMERSON, 1876b, p. 7, tradução nossa). É no teor dessa linguagem que divino e humano se (re)aproximam e se comunicam — afinal, é em tonalidade poética que, desde os primórdios, o sagrado revela sua presença no mundo: “O próprio Deus não fala em prosa, mas se comunica conosco por alusões, presságios, inferências e semelhanças sombrias em objetos que estão ao nosso redor.”⁷⁸ (EMERSON, 1876b, p. 1, tradução nossa).

Em *The Poet*, Emerson afirma, semelhantemente, que, “[p]ara além dessa universalidade da linguagem simbólica, somos informados do caráter divino desse uso superior das coisas, através do qual o mundo torna-se um templo cujos muros estão cobertos com emblemas, imagens e mandamentos da Divindade”, e deduzimos, doravante, que “não há fato na natureza que não carregue consigo o sentido total da natureza.”⁷⁹ (EMERSON, 1845b, p. 18). Para o pensador transcendentalista, é no atravessamento do território simbólico que as pessoas de diferentes culturas, ao longo da história, procuram registrar suas memórias da divindade. Os símbolos poéticos que percorrem os textos sagrados da humanidade revelam ao pensador de Boston a centralidade dessa comunhão com as analogias espirituais que nos são conferidas pelas formas naturais.

Prefiro possuir um bom símbolo do meu pensamento, ou uma boa analogia, do que o sufrágio de Kant ou de Platão. Se você concorda comigo, ou se Locke e Montesquieu concordam, eu ainda posso estar errado; mas se o olmo pensa

76 No original: *the animals, the mountain, the river, the seasons, wood, iron, stone, vapor; have a mysterious relation to his thoughts and his life.*

77 No original: *perfect parallelism between the laws of Nature and the laws of thought.*

78 No original: *God himself does not speak prose, but communicates with us by hints, omens, inference, and dark resemblances in objects lying all around us.*

79 No original: *Beyond this universality of the symbolic language, we are apprised of the divineness of this superior use of things, whereby the world is a temple whose walls are covered with emblems, pictures and commandments of the Deity; there is no fact in nature which does not carry the whole sense of nature.*

a mesma coisa, se a água corrente, se o carvão em chamas, se os cristais, se os álcalis, em suas várias formas, dizem o que eu digo, deve ser verdade. Assim, um bom símbolo é o melhor argumento, e é um missionário a persuadir milhares. Os Vedas, o Edda, o Alcorão, são todos lembrados por suas figuras mais afortunadas. Não há presente mais bem vindo para os seres humanos do que um novo símbolo. Isso os sacia, os transporta, os converte.⁸⁰ (EMERSON, 1876b, p. 12, tradução nossa).

A concepção emersoniana do poeta como o herdeiro de um poder universal de criação que atravessa todas as épocas e todas as regiões do mundo, e, ao mesmo tempo, como aquele capaz de traduzir simbolicamente a atmosfera de seu próprio tempo, se mostra presente também nas vocalizações de Walt Whitman em sua obra-prima *Leaves of Grass* (Folhas de Relva). Ofertando-nos os auspícios de um novo tempo, ele anuncia que “cada homem será seu próprio sacerdote”. “Através de sua própria divindade”, escreve o poeta, “o kosmos e a nova raça de poetas devem ser os intérpretes dos homens e das mulheres e de todos os acontecimentos e coisas. Devem encontrar sua inspiração nos objetos reais de hoje, sintomas do passado e do futuro...” (WHITMAN, 2019, p. 41).

Henry David Thoreau, também imbuído pelos ares poético-proféticos, pergunta, em *Walden*: “O que é um curso de história, de filosofia ou de poesia, por mais seletivo que seja, ou a melhor companhia ou a mais admirável rotina de vida, em comparação à disciplina de olhar sempre o que há para ser visto?”. Ao que continua: “Você vai ser um leitor, um estudioso apenas, ou um vidente? Leia seu destino, veja o que está à sua frente, e avance para o futuro.” (THOREAU, 2019, p. 113). O poeta-profeta da Natureza, tal como concebido no cenário transcendentalista, é, portanto, o anunciador das profecias do tempo presente — anúncios que, a partir dos simbolismos ofertados pelo vir a ser da Natureza e da revelação da correspondência existente entre o universo natural e a esfera espiritual, se fazem expressar poeticamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como desenvolvemos ao longo do texto, o movimento Transcendentalista, que foi herdeiro de diversas tradições sapienciais e se propagou por múltiplas áreas do pensamento, emergiu a partir de um âmbito religioso, e foi impulsionado pela perspectiva de reforma da compreensão contemporânea da religiosidade. Um de seus principais eixos norteadores era a assimilação entre sagrado e Natureza, sendo esta

80 No original: *I had rather have a good symbol of my thought, or a good analogy, than the suffrage of Kant or Plato. If you agree with me, or if Locke or Montesquieu agree, I may yet be wrong; but if the elm-tree thinks the same thing, if running water, if burning coal, if crystals, if alkalies, in their several fashions, say what I say, it must be true. Thus, a good symbol is the best argument, and is a missionary to persuade thousands. The Vedas, the Edda, the Koran, are each remembered by their happiest figure. There is no more welcome gift to men than a new symbol. That satiates, transports, converts them.*

última entendida na condição de uma linguagem transmissora das vozes espirituais a permear todas as coisas. O transcendentalismo de Ralph Waldo Emerson, um dos principais expoentes desse círculo intelectual, tinha como um de seus pilares a doutrina da correspondência entre o mundo material e a esfera espiritual, entre *natura naturata* e *natura naturans*. Neste cenário de interconexão entre Natureza e espírito, o poeta, que é, para Emerson, também um profeta, é concebido como aquele que transmite, de forma simbólica, as analogias que existem entre a natureza criada e a natureza criadora, entre a criação e o princípio criativo, pois é na linguagem poética, justamente, que está a fonte expressiva do parentesco entre as leis naturais e as leis espirituais — as quais, conforme aqui abarcadas, uma vez anunciadas nos tempos primordiais, permanecem aventando profecias no tempo presente.

REFERÊNCIAS

ALCOTT, Amos Bronson. *The Journals of Bronson Alcott*. Volume II. Boston: Little, Brown, 1938.

BLACKWELL, Thomas. *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*. 3. ed. London: E. Dilly, 1757.

BOSCO, Ronald A. Ralph Waldo Emerson, 1803–1882: A Brief Biography. In: MYERSON, Joel (Ed.). *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*. New York: Oxford University Press, p. 9-58, (Historical guides to American authors), 2000.

BUELL, Lawrence. *Literary Transcendentalism: Style and Vision in the American Renaissance*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1973.

COLERIDGE, Samuel Taylor. *Aids to Reflection: with the author's last corrections*. Editado por Henry Nelson Coleridge. New York: Stanford and Swords, 1854.

COOKE, George Willis. The Dial: An historical and biographical introduction, with a list of the contributors. Penn State University Press, *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 19, nº 3, julho de 1885, p. 225-265, 322-323. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25668069?seq=3>. Acesso em: 9 abr. 2022.

EMERSON, Ralph Waldo. An Address. In: EMERSON, Ralph Waldo. *Nature; addresses and lectures*. Boston/Cambridge: James Munroe and Company, p. 113-146, 1849a.

EMERSON, Ralph Waldo. Inspiration. In: EMERSON, Ralph Waldo. *Letters and social aims*. Boston/Cambridge: James R. Osgood and Company, p. 241-266, 1876a.

EMERSON, Ralph Waldo. Nature. In: EMERSON, Ralph Waldo. *Essays: Second Series*. Boston: James Munroe and Company, p. 183-213, 1845a.

CAPÍTULO V

RALPH WALDO EMERSON, O TRANSCENDENTALISMO NORTE-AMERICANO E O “POETA-PROFETA” DA NATUREZA

EMERSON, Ralph Waldo. Nature. *In: EMERSON, Ralph Waldo. Nature; addresses and lectures.* Boston/Cambridge: James Munroe and Company, p. 1-74, 1849b.

EMERSON, Ralph Waldo. Poetry and Imagination. *In: EMERSON, Ralph Waldo. Letters and social aims.* Boston/Cambridge: James R. Osgood and Company, p. 1-67, 1876b.

EMERSON, Ralph Waldo. The American Scholar. *In: EMERSON, Ralph Waldo. Nature; addresses and lectures.* Boston/Cambridge: James Munroe and Company, p. 77-111, 1849c.

EMERSON, Ralph Waldo. *The complete works of Ralph Waldo Emerson: Lectures and biographical sketches. Vol. 10.* Editado por Edward Waldo Emerson. Boston/New York: Houghton, Mifflin, 1903-1904.

EMERSON, Ralph Waldo. *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson. Volume IV (1832–1834).* Editado por Alfred R. Ferguson. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964.

EMERSON, Ralph Waldo. *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson. Volume XVI (1866–1882).* Editado por Ronald A. Bosco e Glen M. Johnson. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.

EMERSON, Ralph Waldo. The Over-Soul. *In: EMERSON, Ralph Waldo. Essays.* Boston: James Munroe and Company, p. 219-245, 1841.

EMERSON, Ralph Waldo. The Poet. *In: EMERSON, Ralph Waldo. Essays: Second Series.* Boston: James Munroe and Company, p. 3-46, 1845b.

EMERSON, Ralph Waldo. *The Selected Letters of Ralph Waldo Emerson.* Editado por Joel Myerson. New York: Columbia University Press, 1997.

EMERSON, Ralph Waldo. The Uses of Natural History. *In: EMERSON, Ralph Waldo. The Selected Lectures of Ralph Waldo Emerson.* Editado por Ronald A. Bosco e Joel Myerson. Athens/London: The University of Georgia Press, p. 1-17, 2005.

FOSTER, Charles Howell. Emerson as American Scripture. *The New England Quarterly*, v. 16, nº 1, março de 1943, p. 91-105. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/361131>. Acesso em: 4 out. 2021.

FRANK, Albert J. von. Religion. *In: PETRULIONIS, Sandra Harbert; WALLS, Laura Dassow; MYERSON, Joel (Eds.). The Oxford Handbook of Transcendentalism.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

FROTHINGHAM, Octavius Brooks. *Transcendentalism in New England: A history*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1880.

GROBMAN, Neil R. Thomas Blackwell's Commentary on The Oral Nature of Epic. *Western Folklore*, v. 38, nº 3, julho de 1979, p. 186-198. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1499241>. Acesso em: 4 maio 2022.

GURA, Philip F. *American Transcendentalism: A History*. New York: Hill and Wang, 2007.

HARVEY, Samantha C. *Transatlantic Transcendentalism: Coleridge, Emerson, and Nature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

HERDER, Johann Gottfried. *The Spirit of Hebrew Poetry*. 2v. Trad. James Marsh. Burlington: Edward Smith, v. 2, 1833.

LOWTH, Robert. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*. 2v. Trad. G. Gregory. London: Ogles, Duncan, and Cochran, v. 2, 1816.

MILLER, Perry (Ed.). *The Transcendentalists: An Anthology*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1950.

MYERSON, Joel. An Annotated List of Contributions to the Boston "Dial". *Studies in Bibliography*, Bibliographical Society of the University of Virginia, v. 26, 1973, p. 133-166. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40371573>. Acesso em: 7 maio 2022.

PORTER, Lawrence C. Transcendentalism: A Self-Portrait. *The New England Quarterly*, v. 35, nº 1, 1962, p. 27-47. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/363724>. Acesso em: 9 abr. 2022.

RICHARDSON Jr., Robert D. *Emerson: The Mind on Fire*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1995.

RICHARDSON Jr., Robert D. Emerson and Nature. In: PORTE, Joel; MORRIS, Sandra (Eds.). *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 97-105. (Cambridge companions to literature), 1999.

ROBINSON, David M. Emerson and Religion. In: MYERSON, Joel (Ed.). *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*. New York: Oxford University Press, p. 151-177. (Historical guides to American authors), 2000.

ROBINSON, David M. Transcendentalism and Its Times. In: PORTE, Joel; MORRIS, Sandra (Eds.). *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 13-29. (Cambridge companions to literature), 1999.

CAPÍTULO V

RALPH WALDO EMERSON, O TRANSCENDENTALISMO NORTE-AMERICANO E O “POETA-PROFETA” DA NATUREZA

THOREAU, Henry David. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Editado por Bradford Torrey. The Writings of Henry D. Thoreau, 20v. Boston/New York: Houghton Mifflin and Company, v. 1, 1906.

THOREAU, Henry David. *Walden*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2019.

WHITMAN, Walt. *Folhas de Relva*. Tradução e posfácio de Rodrigo Garcia Lopes. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2019.

WORDSWORTH, William; COLERIDGE, Samuel Taylor. *Lyrical Ballads: 1798 and 1802*. Edição, introdução e notas de Fiona Stafford. Oxford: Oxford University Press. (Oxford's World's Classics), 2013.

WORDSWORTH, William. Prefácio [à segunda edição das *Baladas Líricas*]. In: WORDSWORTH; HAZLITT; SHELLEY; STUART MILL. *Poéticas Românticas Inglesas*. Organização, tradução, apresentação e notas de Roberto Acízelo de Souza. São Paulo: Filocalia, p. 29-63, 2017.

*Marcelo Gabriel de Freitas Veloso*⁸¹

*Quem viu a terra gemer
Nos dentes brancos do mar
E a laje fria da espuma
A sete palmos do olhar
Pisou as curvas do mapa
E os raios do sol nascente
Tocou as cordas da harpa
De aço incandescente*

Zé Ramalho

INTRODUÇÃO

Nascido em 21 de fevereiro de 1921, em Paris, Pierre Hadot teve uma formação católica, o que o levou a adotar a vida religiosa ordenando-se sacerdote, ofício que abandona em 1952. Seu interesse pelo tema da espiritualidade o levou a se aprofundar no pensamento do filósofo neoplatônico, Plotino (205-270), concentrando-se, portanto, nas relações entre helenismo e cristianismo, em seguida, também se dedicando à crítica da mística neoplatônica

81 Graduado em Filosofia (2000) pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Mestre em Ciências da Religião (2022) pela mesma universidade. Professor no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Brasil. Bolsista CAPES. Doutorando em Ciências da Religião E-mail: yosihing@gmail.com.

Mais adiante, seus estudos se direcionaram para uma descrição aprofundada do fenômeno espiritual que a filosofia representa. Em 1980,⁸² Hadot foi indicado por Michel Foucault (1926-1984) para compor a cadeira *História do pensamento helenístico e romano* do College de France, devido ao seu importante conhecimento acerca do pensamento na filosofia da Antiguidade. Tal indicação não significa uma “autenticação” ou uma “assinatura” – via Foucault –, mas trata-se do reconhecimento de um pesquisador que nos provoca, por exemplo, a pensar questões ainda necessárias acerca da filosofia, como por exemplo: a filosofia como exercício espiritual;⁸³ a relação entre ação e discurso; a relação entre natureza e filosofia como exercício espiritual mediante à percepção estética que, por sua vez, é o tema central deste artigo.

Das várias produções de Hadot, destaca-se a obra *O véu de ísis: tratado sobre a ideia de natureza*. Nesta obra, avalia-se o enigmático aforismo 126 *Φυσις χρύπτεσθαι φιλε* (a natureza ama ocultar-se), do filósofo naturalista do século VI a.C., Heráclito de Éfeso. Neste aspecto, a partir deste aforismo, Hadot averigua porquê ele aparece de forma sucessiva na qual a natureza se esconde em formas sensíveis e nos mitos, por exemplo. Da mesma importância, este aforismo contribuiu para explicar as várias justificativas para o seu possível desvelamento.

Refletir sobre a proposta da percepção estética da natureza como exercício espiritual na obra *O véu de ísis* de Pierre Hadot e seus desdobramentos no pensamento ocidental perpassando os mitos, a filosofia, a religião, a arte e estética é o interesse central deste artigo. Além da motivação hadotiana que será fundamentada neste trabalho, perguntamo-nos: qual foi o impulso, o movimento originário, a disposição que nos levou ao interesse em acompanhar este filósofo, filólogo e historiador nesta senda investigativa? De modo inicial, tendo em vista os vários resultados sobre a violência e descaso contra a natureza a partir, por exemplo, da lógica tecnicista⁸⁴ com uma profunda marca capitalista (ANDRADE, 2020),⁸⁵ o que significa a importância de uma percepção estética da natureza enquanto exercício espiritual? “Perceber esteticamente” a natureza, seria uma espécie de passividade na qual ficaríamos como mero expectadores? De acordo com Hadot e a proposta deste artigo, não.

Nesse sentido, nosso caminhar será desenvolvido pela seguinte “trilha”. Inicialmente, propomos a problematização na qual a natureza sofre a partir do aspecto mecanicista e exploratório do qual é vítima. No segundo momento, descreveremos como se configura o percurso em que a máxima “a natureza ama ocultar-se” do filósofo,

82 A sugestão do nome de Hadot feita por Foucault ocorre em 1980, mas a eleição para concorrer à cadeira no College de France acontece em 1982.

83 Tema que Hadot se ocupa de maneira fundamental nas produções de suas obras. Será explorado logo mais adiante neste artigo.

84 Elemento que será explorado mais adiante.

85 Sobre a referência citada, são compilações e anotações realizadas durante as aulas ministradas na disciplina Natureza e Diálogo, 2020/2 do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

Heráclito de Éfeso aparece, desde a perspectiva mítica grega ao romantismo alemão, em especial na poesia de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), atravessando algumas manifestações do pensamento ocidental. Aqui, pelo suporte do pensamento hadotiano, concentraremos hipótese de que a estética como possibilidade de desvelamento da natureza seja um exercício espiritual. Por fim, propomos tal interpretação hadotiana e sua possibilidade do olhar estético da natureza, como talvez, uma postura meditativa.

1 A NATUREZA: UMA CONSTATAÇÃO DE SEU DESCASO

“[...]O que estamos fazendo dos nossos sentimentos quando tocados pela destruição da natureza?” (GOTTLIEB, 2004, p. 2). Esta questão não é de Pierre Hadot, mas conduz diretamente ao problema que nos interessa neste artigo. Como estamos percebendo a natureza? Ou ainda, nos percebemos como natureza? Seguindo com a problematização, (GOTTLIEB, 2004, p. 2) ressalta que:

[...] se negarmos o que sentimos quando lemos sobre uma espécie extinta ou vazamento de lixo tóxico, podemos começar a nos amortecer e passar a sofrer o que Kierkegaard chamou de “um transtorno de sentimentos, o transtorno que consiste em não ter nenhum.

Gottlieb (2004) nos convida ao sentimento de pertença em relação à natureza. Esta possibilidade em não termos “sentimentos nenhum” ao processo de destruição e devastação da natureza, ao que parece, é latente e espantoso. Espanto que corrobora com esta colocação do filósofo dinamarquês do século XVIII Sören Kierkegaard (1813-1855) quando destaca uma espécie de ausência de sentimentos em relação à violência em curso. Nossos olhos diante de tal acontecimento, estariam “adormecidos”, convergindo para uma forma de “normalidade” sobre as atitudes destrutivas da natureza? Andrade (2019) persiste na problematização e alerta:

[...]um olhar que não pousa mais sobre a natureza como morada comum, como *koiné óikos*, mas como potencialidade de recursos, relegando os seres que nela habitam de forma mais íntima – as plantas, as pedras, as águas, os bichos, os povos tradicionais – à condição de entraves incômodos que se colocam no caminho redentorista de um processo contínuo e acelerado de crescimento econômico e de consumo irrefletido (ANDRADE, 2019, p. 5).

Por trás desta violência, este “não mais enxergar” a natureza como lar, tratando-a com depósito de especulações industriais e tecnológicas mediante ao processo mercadológico e devastador do capitalismo, desconsiderando os que nela vivem, parece haver um movimento acelerador de uma proposta a nos convencer que não somos natureza. Como ressalta MARTINS FILHO (2020, p. 13) ela, a natureza, “[...] em nosso tempo, porém, clama por justiça e por uma solução, já que a inércia de nossas comunidades tem permitido o seu constante fenecer”. E é nesta senda de um clamor

por justiça frente ao processo violento contra ela que Gottlieb questiona“ [...] O que estamos fazendo com o mundo e a humanidade? O que estamos fazendo dos nossos sentimentos quando tocados pela destruição da natureza?” (GOTTLIEB, 2004, p. 2). É importante, portanto, voltarmos nossa atenção para uma possível postura de espanto mediante ao próprio processo que estamos, ao mesmo tempo, inseridos sofrendo suas consequências e, também, nos comportando como protagonistas uma vez que:

[...]a questão da vida talvez nunca antes tivesse atingido o grau de importância que testemunhamos em nossos dias, sobretudo numa articulação profunda com os problemas ambientais, muito além da esfera simplesmente humana (já que o cuidado com o meio também incide na manutenção da vida do homem na Terra) (MARTINS FILHO, 2020, p. 13).

É de fundamental importância, o cuidado para não adentrarmos ao falso sentimento ou percepção sobre “[...] a perda do pressuposto de que a espécie irá inevitavelmente sobreviver” (GOTTLIEB, 2004, p. 2). Tal pressuposto, nos levando a pensar de forma ilusória que a natureza não perecerá caso haja a continuidade deste processo devastador e alienador é arriscadamente perigoso.

[...] a mirada falsificadora que pousamos sobre a natureza da natureza, sobre a nossa própria natureza e sobre as relações entre essas duas, foi historicamente construída a partir da nossa relação de objetificação, hierarquização antrópica, subalternização e instrumentalização do mundo natural. (ANDRADE, 2019, p. 7).

Trata-se em compreender que o ser humano é um ser da natureza, nesse sentido, não apartado, distante ou fora dela. Isto é, trata-se de evocar - de forma simbólica – que o ser humano não é somente pertencente à natureza, mas, sobretudo, natureza”, portanto, devendo assumir a responsabilidade com seu lar, com seu *oikos*. “[...]A proposta é de um alargamento do olhar, da percepção” (MURAD, 2013, p. 33). Ao que parece, é preciso perguntar a origem dessa relação entre homem, natureza e sua necessidade de domínio, e como tal processo repercute no âmbito histórico. Sobre este aspecto, Andrade nos lembra que:

[...]a instrumentalização do texto bíblico repercutiria ainda no antropocentrismo exacerbado do humanismo renascentista, cujo coroamento pode ser localizado no projeto cartesiano que separava não só o corpo do espírito como também isolava o ser humano do mundo natural, subordinando este àquele (ANDRADE, 2019, p. 8).

De acordo com Taylor (2005), no aspecto filosófico, em especial sobre o Romantismo, trabalhou para influenciar uma proposta importante sobre a Filosofia da Natureza, pois, “[...]os românticos rejeitavam visões de mundo reducionistas e dualistas que consideravam uma característica central da civilização ocidental” (TAYLOR,

2005 p. 17). Visões estas que confirmam a conotação mecanicista e instrumental da natureza muito expressivamente desenvolvida no período da filosofia moderna, especialmente, expressa no final do século XVII e início do século XVIII. Esta postura, como irá observar Hadot na obra *O véu de Ísis*, está representada no pensamento de Francis Bacon (1561-1526) que, conforme o filósofo francês, será uma das principais referências da perspectiva prometeica da natureza, portanto, mecanicista.

Sobre este perigoso papel da ciência e também, por que não dizer, da tecnociência frente à natureza enquanto atitude mecanicista bem como seus desdobramentos, perguntamos: quais as relações existentes entre o conflito acerca da natureza e seu aspecto mecanicista científico no qual o homem é agente e ao mesmo tempo receptor deste mesmo processo? Andrade (2020) ressalta a necessidade em compreender tal problema.

[...] a ciência, ela não se pensa. A ciência, ela não se questiona. A ciência, ela não se enxerga fora do seu quantitativismo. O papel da Filosofia, o papel da Espiritualidade é exatamente pensar criticamente sobre essa tecnociência que está absolutamente descontrolada. Na verdade, o que está sendo posto aqui é sobre a questão da *hybris*. Esta desmedida que nós alcançamos desse poder prometeico. Trata-se do contraste ao pensamento órfico, no sentido de Orfeu. Ou seja, o pensamento de prometeu como pensamento tecnocientífico, do cálculo, utilitarista e o pensamento órfico com esta possibilidade poético-meditativa de nos imaginarmos uma alternativa a essa lógica tecnocientífica. Ou seja, penso ser fundamental destacar a importância desse pensamento poético meditativo. (ANDRADE, 2020).

Ancorado no pensamento de Hadot sobre a proposta antagônica entre a atitude prometeica e órfica da natureza, torna-se necessário a possibilidade pelo intermédio desta última, a ação urgente meditativa ou, conforme propomos desde o início, uma percepção estética da natureza. Tal possibilidade poética frente ao processo avassalador técnico científico poderia conduzir uma tentativa em nos percebermos como natureza?

A esta lógica da violência contra natureza, teria a atitude órfica condições para tal “enfrentamento”? É o que iremos conferir daqui em diante, a partir da proposta de Pierre Hadot, a saber: o que é atitude prometeica enquanto representação da perspectiva mecanicista na natureza e, da mesma importância, por que o filósofo francês oferece a interpretação órfica como contraponto a tal concepção?

2 ATITUDE PROMETEICA: PREVIDENTE OU PREOCUPAÇÃO?

Foram ressaltados alguns desdobramentos acerca da violência e agressão em relação à natureza e ainda, exemplificamos de forma somente comparativa, as representações órfica e prometeica como atitudes destinadas à natureza. Nesta sessão, o que se propõe analisar é – além da diferenciação entre estas duas atitudes

– demonstrar como Hadot expõe a conotação prometeica e porquê ela é enquanto aspecto de mecanização, nociva e agressora à natureza, a partir, fundamentalmente, da obra *O véu de Ísis*.

Mas antes, faz-se necessário descrevermos sobre a origem do percurso interpretativo proposto por Hadot. Ou seja, o aparecimento recorrente na história do pensamento ocidental do aforismo de Heráclito de Éfeso: “a natureza ama ocultar-se”. Vejamos, portanto, como este filósofo francês explicita inicialmente seu interesse pelo tema da natureza:

[...] comecei a me interessar pelos diferentes sentidos que a noção de segredos da natureza poderia assumir na Antiguidade e nos tempos modernos. Nos anos seguintes me entusiasmei apaixonadamente pela filosofia da natureza e me perguntei se seria possível haver no mundo contemporâneo um renascimento e talvez uma metamorfose nesse tipo de pesquisa (HADOT, 2006, p. 15).

O espanto de Hadot por tal dinamismo da natureza propiciado pelo aforismo do filósofo de Éfeso é, inicialmente, provocado por uma experiência simbolicamente estética do próprio filósofo francês, quando se depara com a gravura inserida no livro *Geografia das plantas* de Alexander von Humboldt (1759-1859). É representada nessa gravura uma deusa com as mãos e os dedos bem abertos, e aos seus pés, o livro de Goethe denominado *A metamorfose das plantas*. Como isso ocorre? Hadot tem a seguinte experiência:

[...]o que significa essa figura desnuda, segurando uma lira em sua mão esquerda e desvelando com a mão direita a estátua de uma deusa estranha? Qual será esta deusa com as mãos e os dedos separados, que traz em seu peito três fileiras de seios, e cujo corpo, em sua parte inferior, está apertado numa estreita bainha ornada por diferentes figuras de animal? Por que está depositado aos pés da estátua o livro de Goethe intitulado *A metamorfose das plantas*? Por que Goethe reconhece nessa deusa a Natureza? Por que ela precisa ser revelada? Por que a poesia pode fazê-lo? (HADOT, 2006, p. 17).

É, portanto, a partir de tal interesse que Hadot, reivindicando o papel de se fazer uma filosofia da história da filosofia, se aproxima do aforismo de Heráclito. É sobre o “velar” e desvelar da natureza no seu movimento dinâmico representado enquanto imagens, símbolos, ideias e, metaforicamente, expresso na história do pensamento ocidental, que Hadot busca o itinerário para fazer este percurso histórico filosófico. Trata-se em saber como se manifesta e porque retorna dentro do curso do pensamento ocidental. Seja nos mitos, na filosofia, ciência ou literatura.

Nesse sentido, conforme Hadot, o que nos diz a proposta heraclitiana, sobre este comportamento de velamento e desvelamento da natureza e, por exemplo, por que o desvelar é possível pela poesia? De acordo com Hadot, Heráclito fala da *physis*

enquanto aquela que esconde e se mostra. A obra *O véu de Ísis* é uma exegese do fragmento de Heráclito, de um devir estético como novo pensar humano. Nesta obra encontram-se três fios condutores que estão fortemente atrelados: (i) o aforismo a Natureza⁸⁶ (deusa) ama ocultar-se e como atravessa no decorrer da história do pensamento; (ii) a noção de segredo de natureza; (iii) a imagem velada de Natureza (deusa), representada como Ártemis-Ísis.

Uma advertência importante é feita por Hadot. Heráclito, conforme a tradição, era considerado um pensador obscuro, expressando seu pensamento de forma enigmática e provocando uma dificuldade de interpretação literal de seu pensamento. Contudo, parece querer deixar seu registro enquanto proposta filosófica. Esclarece Hadot ressaltando o seguinte:

[...] Heráclito não se contenta com uma concisão enigmática, também quer deixar entrever, com essa fórmula literária, o que é para ele a lei de toda a realidade: a luta entre os contrários e a metamorfose perpétua que resulta desse eterno combate entre forças opostas (HADOT, 2006, p. 22).

E ressalta para que tenhamos cuidado com as interpretações posteriores acerca de seu pensamento, principalmente os modernos, uma vez que:

[...] a linguagem evoluiu, o pensamento adotou outros caminhos e os autores dessa época – como aliás os modernos – não perceberam os contra-sensos que cometem. Para tentar compreender é preciso sobretudo comparar Heráclito com Heráclito ou ao menos com autores que não esteja muitos distantes dele no tempo. (HADOT, 2006, p. 23).

Hadot faz uma história da exegese do fragmento de Heráclito, a evolução da noção de natureza destacando a figura de Ísis na iconografia e literatura. Trata-se, antes de tudo de uma obra histórica, que refere especialmente ao período que vai da Antiguidade ao início do século XX, e que refaz, na perspectiva da metáfora da revelação, a revolução das atitudes do homem com a relação da natureza (HADOT, 2006, p. 17). É um esforço para mostrar a que fim e o quanto as imagens e conceitos se serviram desde a Antiguidade até os dias atuais para definir as perspectivas de ciência da natureza bem como seus métodos. Por isso é necessário se orientar para a tradição greco-latina pois, de acordo com este filósofo francês:

[...] essas ideias, essas imagens, esses símbolos podem inspirar as obras de arte, os poemas, os discursos filosóficos ou a própria prática da vida. É nesse quadro da história dessas metáforas e desses lugares-comuns que se inscreve o presente estudo, quer se trate da fórmula “A natureza ama ocultar-se”, das noções de véu e desvelamento ou da figura de Ísis. Essas metáforas e essas

86 Hadot adverte na obra *O véu de Ísis* que às vezes reporta ao termo natureza utilizando “N” para afirmar sua representatividade enquanto deusa.

CAPÍTULO VI
A PERCEPÇÃO ESTÉTICA DA NATUREZA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL
A PARTIR DA OBRA O VÉU DE ISIS DE PIERRE HADOT

imagens ao mesmo tempo expressaram e influenciaram a atitude do homem com a relação à natureza. (HADOT, 2006, p. 19).

Há um nascedouro no qual o aforismo de Heráclito é percebido recebendo possíveis interpretações. Nessa perspectiva, Hadot reafirma que seu objetivo é seguir “[...] passo a passo, as metamorfoses do tema do véu e do desvelamento, quer se trate do véu da Morte, do véu de Ísis, dos segredos da Natureza ou mistérios do Ser” (HADOT, 2006, p. 22) para que descubramos sua necessidade de manter-se velada ou, por que não dizer, nos apontar se há formas para o seu desvelar e quais são, uma vez que:

A noção do segredo de Natureza devia ser compreendida na perspectiva do aforismo de Heráclito “A natureza ama ocultar-se”. A estátua da Natureza desvelada por Apolo, deus da poesia, era a representação da deusa Natureza, oriunda de uma fusão entre a figura de Ártemis de Éfeso e a de Ísis, à qual: uma inscrição antiga referida por Plutarco faz dizer: “Nenhum mortal levantou meu véu” (HADOT, 2006 p. 17).

Mas, quem é essa deusa? O “modelo” é a Artemis de Éfeso, cidade de Heráclito, mas ela é uma representação universalmente espalhada. É a grande Mãe (a Natureza). Mas, por que, no livro de Humboldt faz uma referência a Ártemis enquanto que, na época de Goethe já no século XIX, falava-se de Ísis, problematiza Hadot (2006)? Porque, já na Antiguidade, tem uma confusão entre essas duas deusas e um entendimento difícil dos segredos da natureza. As duas deusas foram fusionadas e foi divulgada a ideia que Ártemis com seus múltiplos seios representa a natureza e que ela correspondia a Ísis do texto de Plutarco que anunciará: “[...] o que foi, o que é e o que será” (HADOT, 2006, p. 17).

Os mortais tentaram levantar esse véu da natureza. Mas o aforismo “a natureza ama ocultar-se” de Heráclito é que vai permitir caminhar na história desse desvelar. Hadot (2006), salienta que o termo amar aplicado no aforismo de Heráclito é *philei* (amar). Não é um sentimento, mas uma tendência natural ou habitual, ou processo que se produz necessariamente ou frequentemente. Ou seja, a natureza “tem uma tendência” a ocultar-se. Este movimento da *physis*, tem no período de Heráclito um sentido rico, e que, conforme (HADOT, 2006, p. 28), pode significar, por um lado, a constituição, a natureza própria de cada coisa, e, de outro lado, o processo de realização, de aparição, de crescimento de uma coisa. Mediante a própria dificuldade exposta no pensamento de Heráclito, Hadot faz a seguinte observação sobre o processo “ambíguo” de como natureza se “comporta” neste movimento do tender a ocultar-se. Diz Hadot que:

[...] podemos legitimamente nos perguntar se não é preciso compreender *physis* de preferência no segundo sentido, como processo, isto é, no sentido de aparição, de nascimento de uma coisa e das coisas. Esse sentido existia na época de Heráclito. (HADOT, 2006, p. 28).

A natureza, portanto, tende a expandir-se e recolher-se. Hadot, a partir de cinco interpretações possíveis para o fragmento, irá destacar duas. A primeira corresponde ao que faz nascer aparecer tende a fazer desaparecer. Nesse sentido, equivale a dizer que o que faz nascer tende a fazer morrer. O segundo, por sua vez, trata-se da forma (aparência) que tende a desaparecer. Tais concepções equivalem a compreender a realidade na qual em cada coisa há dois aspectos que se destroem mutuamente. Por exemplo, morte é vida e vida é morte. Trata-se da ligação entre nascimento e morte, a aparição e desaparecimento. Hadot problematiza:

[...] esse aforismo manifestaria o espanto ante o mistério da metamorfose, da identidade profunda da vida e da morte. Como acontece que as coisas se formam para desaparecer? Como acontece que no interior de cada coisa o processo de produção seja indissolúvelmente processo de destruição, que o próprio movimento da vida seja movimento da morte, a desaparecimento aparecendo assim como uma necessidade inscrita na aparição no próprio processo de produção das coisas? (HADOT, 2006, p. 32).

É na própria tradição do pensamento ocidental que Hadot propõe o recurso em compreender a ambiguidade paradoxal desse dinamismo da natureza no aforismo heraclítico. Nesse acontecimento, o que está posto é o mistério do devir que propicia a transformação constante. É no movimento do velar e desvelar que se configura ao mesmo tempo o processo de vida e morte. Nessa perspectiva, Hadot destaca o pensamento do filósofo estoico e imperador Marco Aurélio ressaltando:

[...] como todas as coisas se transformam umas nas outras, consiga um método para contemplar. Observe cada coisa e imagine que ela está em processo de dissolução, que está em plena transformação, em processo de apodrecer e se destruir” (HADOT, 2006, p. 32).

E, continua ainda, a recorrer a tradição do pensamento ocidental como na poesia, por exemplo:

Muitos poetas lhe farão eco, tal como Rilke cantando: “Deseje a transformação”, ou a princesa Bibesco meditando sobre a morte, olhando um buquê de violetas. Montaigne exprimiu esse mistério de modo impressionante: “o primeiro dia do teu nascimento de encaminha tanto para viver como para morrer. Durante a vida estás morrendo (HADOT, 2006, p. 32).

Vemos o processo de aparecer e desaparecer. O movimento dinâmico de vida e morte. Nesta conotação poética, verifica-se o aspecto de dissolução apresentado pela *physis*, mediante a este sentido do aforismo do filósofo de Éfeso. Trata-se de perceber de como se apresenta a *physis*, como se mostra e se tem a necessidade de ser velada ou desvelada. No entanto, é um movimento de avançar, de nascer e ir

adiante em um processo espontâneo de se fazer aparecer. Hadot nos esclarece sobre esse movimento de nascer a partir do significado originário do termo *physis*.

[...] *physis* designa seja a ação expressa pelo verbo *phyestai*: nascer, crescer, avançar, seja seu resultado. A imagem primitiva evocada por essa palavra parece ser a do crescimento vegetal: é ao mesmo tempo o avanço que avança e o avanço que termina de avançar. A representação fundamental que se exprime nessa palavra é pois a de um surgimento espontâneo das coisas, de uma aparição, de uma manifestação das coisas resultante de sua espontaneidade (HADOT, 2006, p. 38).

Conforme Hadot (2006), em seu primeiro emprego que se situa no século VIII a.C. na *Odisseia*, a palavra *physis* designa mais o resultado de um crescimento. Hermes mostra a Ulisses, para que ele possa reconhecê-la e utilizá-la contra os sortilégios de Circe, o aspecto (*physin*)- raiz negra e flor branca- da erva da vida, que os deuses, diz ele, chamam *molu*, caracterizando, nesse sentido, além da conotação de expansão e recolhimento, vida e morte como movimento de avanço. Nesse sentido, na assertiva de (HADOT, 2006, p. 38) “[...] de modo geral em seus primeiros empregos, a palavra *physis* é acompanhada de um genitivo: “o nascimento de”, “o aspecto de”. Ou seja, a noção é sempre referida a uma realidade geral ou particular.

Destaca-se um outro sentido muito significativo da interpretação deste aforismo de Heráclito na obra *O véu de Ísis*, fundamentalmente, no tópico *a natureza ama ocultar-se: formas míticas e formas corpóreas*. Trata-se da tradição neoplatônica. Hadot ressalta que conforme os neoplatônicos, em especial a partir do século III d.C com Porfírio, discípulo de Plotino, a natureza irá se esconder de forma mítica-sensível. A natureza precisa de formas uma vez que ela é o último nível da realidade e, mediante esta necessidade, ela irá se esconder dentro de formas míticas e dentro das formas sensíveis porque elas precisam ser materializadas. Como os mitos gregos têm um sentido físico, é possível verificá-los como elementos materiais tais como o fogo, o ar, a terra.

Porfírio, conforme (HADOT, 2006, p. 76) irá ressaltar que a natureza escapa ao nosso conhecimento devido à sua fraqueza, uma vez que ela é constrangida a se envolver por formas sensíveis. E, devido a isso, para falar dela, só podemos utilizar uma linguagem mítica, ou descrevê-la com as estátuas dos deuses, ou ainda imitar sua atividade por cerimônias religiosas. Dessa feita, caberia ao que ele ressalta de “verdadeiro filósofo” decodificar, com método alegórico, esses símbolos materiais que fazem alusão à natureza.

Ressaltamos um outro exemplo importante do aforismo heraclitiano e suas diferentes interpretações. Façamos um pequeno salto metodológico somente para ilustrar o quanto o aparecimento desse aforismo é recorrente desde o seu surgimento

até à contemporaneidade. Em uma entrevista⁸⁷ realizada sobre a obra *O véu de Ísis*, Hadot aponta ainda que a natureza esconde forças ocultas. Ao mesmo tempo que ama se esconder oferece forças ocultas. Neste movimento, foi pensada não como enigma a ser desvelado, mas como força a desencadear sua manipulação. A magia, neste caso é a “ciência” que irá contribuir na fundação da ciência experimental da modernidade.

A natureza tem forças escondidas na matéria e que nós podemos manipular e utilizar estas forças. O símbolo disso, por exemplo, de acordo com Hadot (2013), é a bomba atômica. Nessa perspectiva, este aspecto no qual a natureza se apresenta como forças escondidas, com a conotação de possibilidade de forças manipulativas e que reverberam para o nascedouro da ciência moderna, Hadot irá esclarecer que, no início do século XVII continuará viva a ideia de um ensinamento sobre a natureza oculto nas teologias pagãs e:

[...] mesmo com o teórico da nova ciência moderna Francis Bacon, quem em sua obra intitulada *Sobre a sabedoria dos antigos*, utiliza abundantemente o combate de soberania entre Urano, Cronos e Zeus representa o nascimento do mundo. Eros é a matéria primeira, Pã a natureza, Prosérpina a energia criadora da terra, Proteu a matéria na multiplicidade de suas formas (HADOT, 2008, p. 103).

Confere-se, portanto, a utilização das forças escondidas da natureza na configuração dos deuses pagãos e como irá reverberar também para a possibilidade da mecanização da natureza, de seu domínio pelo intermédio de uma física que, mesmo a natureza permanecendo oculta e se mostrando em diversas formas, será violentamente obrigada a se revelar. Assim, cabe-nos agora a questão: o que significa fundamentalmente atitude prometeica? Para Hadot é a que:

[...] deseja descobrir com astúcia e violência os segredos da natureza – ou os segredos dos deuses – sob o patrocínio do filho do titã Jápeto, Prometeu, que segundo Hesíodo, roubou dos deuses o segredo do fogo, a fim de melhorar a vida dos homens, que, segundo Ésquilo e Platão, trouxe à humanidade os benefícios das técnicas e da civilização (HADOT, 2006, p. 118).

Mais que aos deuses, Prometeu pratica uma violência à natureza. Pelo intermédio do ímpeto de sua ação, inicia o movimento do “levantamento do véu da natureza” corroborando para o início das instaurações mecanicistas e ao elemento caro que pagamos pela herança da técnica enraizada na cultura ocidental. Assim, reitera Hadot (2006), o homem prometeico reivindica um direito de dominação sobre a natureza e nos séculos cristãos, o relato do Gênesis o confirmará na certeza de ter direitos sobre a natureza como aquele que agora terá um poder sobre os animais, os seres vivos, em suma, sobre a natureza. Ou seja, conforme Hadot (2006), enquanto Zeus queria

87 Entrevista realizada com Hadot cujo o título é: *Le dévoilement ou le secret de la nature avec Pierre Hadot*, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5TRwDO-gWxk&t=107s>.

CAPÍTULO VI
A PERCEÇÃO ESTÉTICA DA NATUREZA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL
A PARTIR DA OBRA O VÉU DE ISIS DE PIERRE HADOT

reservar-se o segredo do fogo e das forças da natureza, e Prometeu queria arrebatá-lo, o Deus bíblico faz do homem o “mestre e possuidor” da natureza. E nessa perspectiva, no século XVII, Prometeu tornou-se mensageiro de Deus. E não nos esqueçamos que:

[...] Prometeu quer dizer na verdade “previdente”, mas também “preocupado”. Como quer que seja estamos ante uma profunda verdade psicológica. Porque são o desejo e projeto, e especialmente o projeto técnico “prometeico”, que engendram a preocupação (HADOT, 2006, p. 166).

A atitude prometeica expulsa os segredos da natureza. Para Hadot, tanto a ciência moderna quanto no livro do *Gênesis*, convidaram o homem a dominar a natureza e tal atitude de dominação leva a uma crise ética ecológica/intelectual. Não há mais a aplicação de uma ciência fundamental. Tudo que se aplica sob a natureza é pelo propósito utilitarista, financeiro e exploratório, mas como uma espécie de continuidade da atitude prometeica. Nessa perspectiva:

[...] a atitude prometeica, que consiste em utilizar procedimentos técnicos a fim de arrancar à Natureza seus “segredos” para a dominar a explorar, teve uma influência muito gigantesca. Ela engendrou nossa civilização moderna e a expansão mundial da ciência e da indústria (HADOT, 2008, p. 123).

Na antiguidade, a atitude prometeica se apresenta sob três formas: a mecânica, a magia e os esboços de método experimental (HADOT, 2008, p. 123). A perspectiva mecânica científica e seus desdobramentos como a evolução da técnica como forma de domínio, representa uma das formas mais explícitas e potentes da atitude prometeica em relação à natureza. Vejamos nesta longa, mas elucidativa citação de Hadot abaixo, como é feito seu percurso e ainda como o homem se mostra como elemento evidente neste aspecto de dominador da natureza, utilizando-se do recurso da atitude mecânico/científico prometeico:

[...] o homem, isto é o mesmo homem, não tem somente uma atitude com relação à natureza, pode ter uma percepção, pode-se dizer cotidiana, ou uma percepção estética, ou um conhecimento científico. O cientista sabe muito bem que a Terra gira ao redor do Sol, mas não pensa nisso quando fala do pôr-do-sol. Depois, atitude dominadora da ciência moderna não é nova. Essa tendência prometeica existia havia muito entre os mecânicos e os mágicos já no *Gênesis*. Deus ordenava ao homem que dominasse a terra. O que é preciso dizer, creio, é que com Bacon, Descartes, Galileu, Newton, operou-se uma ruptura definitiva não com as aspirações da magia, mas com seus métodos, e que esses sábios descobriram o meio de avançar de modo decisivo e definitivo nesse projeto de dominação da natureza apegando-se à análise rigorosa do que pode ser medido e quantificado nos fenômenos sensíveis (HADOT, 2006, p. 144).

Esta passagem é muito significativa para entendermos o itinerário da atitude prometeica que por sua vez encontra-se desde o *Gênesis* pelo intermédio dos mecânicos

mágicos e o peso que irá corresponder para a estrutura do solo na ciência moderna. Hadot ainda procura alertar sobre os três modos de percepção do homem em relação à natureza. O cotidiano, por exemplo, como sendo aquele preso aos hábitos é também o resultado da ação mecanicista e tecnicista em relação à natureza. Da mesma importância, percebe-se também a conotação quantificada do mundo. A “matematização” da natureza, característica da atitude prometeica. No arcabouço dessas conotações agressivas da atitude prometeica, Hadot (2013), ressalta a lógica capitalista como um representante expressivo.

Um aspecto importante é o financeiro, econômica-capitalista frente ao domínio da natureza, é correspondente como continuidade do processo prometeico tendo como o reforço o aspecto da técnica. Não há mais a aplicação de uma ciência fundamental. Tudo que se aplica sob a natureza é pelo propósito utilitarista, financeiro e exploratório, mas, como uma espécie de continuidade da atitude prometeica, mas que, sobretudo no mundo contemporâneo está representado pelo domínio da técnica.

Frente a estes aspectos prometeicos em relação à natureza, de modo aparente, talvez, estaríamos diante de uma certa desesperança mediante a tantas constatações até aqui arroladas. Ao que parece, a técnica está vencendo e ganhando cada vez mais corpo pela intensidade da lógica tecnocientífica e mecanicista em relação à natureza. No entanto, Hadot (2014), parece lançar uma possibilidade de uma atenção cuidadosa a esta problemática situação, mesmo ao afirmar que às vezes não enxerga muita esperança de mudança robusta de perspectiva social e objetiva frente aos resultados da atitude prometeica, dos quais, como bem lembrou Weber (1981), nos encontramos dessacralizados pela força dos aspectos tecnológico/científico. Poderíamos então enxergar uma possibilidade de intervenção em relação à atitude prometeica? Será que há elementos que nos provocaria o deslocamento deste estado de dormência provocado pela atitude prometeica? É nesta senda que se destaca a possibilidade da atitude Órfica e no seu bojo, a perspectiva estética.

3 ATITUDE ÓRFICA DIANTE DA NATUREZA: UMA PROPOSTA DE EXERCÍCIO ESTETICAMENTE ESPIRITUAL?

Hadot ressalta que além da atitude prometeica frente a natureza, há a atitude órfica. Esta última não se apresenta de forma agressiva, violenta e dominadora. O que significa? Como se dá sua efetivação? Hadot explica que:

A outra atitude com relação à natureza, eu a dedico a Orfeu. Não é com violência, mas com melodia, ritmo e harmonia que Orfeu penetra os segredos da natureza. Enquanto a atitude prometeica é inspirada pela audácia, pela curiosidade sem limites, pela vontade de poder e pela busca da utilidade, a atitude órfica, ao contrário, é inspirada pelo desinteresse e pelo respeito ao mistério (HADOT, 2006, p. 118).

A atitude órfica representa os segredos da natureza. Representa o cuidado e com suavidade, procura respeitar o “pudor da natureza”. Em oposição à atitude prometeica com seu aspecto violento e mecanicamente dominador, a atitude órfica é uma postura meditativa e contemplativa mediante à natureza, estruturada a partir dos aspectos rítmicos e harmônicos provocando uma conotação desinteressada, porém, se determinando como uma atitude crítica e sinalizando para a sua opositora prometeica, uma advertência. Sobre tal aspecto compreende-se da seguinte maneira:

A atitude órfica, ou ao menos uma atitude crítica com relação ao espírito prometeico se exprime nos emblemas que representam a queda de Ícaro com a divisa: *Altum sapere periculosum*, que podemos traduzir de modo amplo para exprimir tudo que é implicado no contexto histórico filosófico. “É perigoso elevar-se a pretensões muito altas”. Prometeu corroído pelo abutre, Ícaro caindo nas ondas atestam os perigos da curiosidade audaciosa (HADOT, 2008, p. 120).

Confere-se, neste sentido, o posicionamento crítico pela atitude órfica ao direcionar-se em relação ao modelo prometeico. A proposta de uma postura de conotações esteticamente alicerçadas na beleza remetendo à Orfeu não significa apontar uma espécie de passividade ou ausência de uma ação mediante à natureza. Inclusive, Hadot nos chama atenção sobre a existência destas duas atitudes como às vezes imbricadas. A órfica irá corresponder como uma espécie de moralização do homem, a prometeica, por seu turno, a eficácia da técnica, do domínio. Desta forma, é importante que fique esclarecido a seguinte percepção:

[...] as duas atitudes que sublinhei correspondem, portanto ao nosso relacionamento ambíguo com a natureza, e não podemos separá-las de modo nítido. Por um lado, a natureza pode nos apresentar uma face hostil, contra a qual é preciso defender-se, e como um conjunto de recursos necessários à vida, que é preciso explorar. A força moral da atitude prometeica. Mas por outro lado, o desenvolvimento cego da técnica e da industrialização, aguilhoado pelo apetite de lucro, põe em perigo nossa relação com a natureza e a própria natureza (HADOT, 2008, p. 120).

Em vista disso, percebe-se que não se trata de um privilégio, porém, atenção quando ressaltamos tais atitudes e suas perspectivas análogas frente à natureza. De todo modo, Hadot, como vimos até o momento, nos esclarece demonstrando diversos aspectos sobre os problemas decorrentes da atitude prometeica bem como o perigo de sua “sobrevivência”. Por mais “embriagante” que seja atitude órfica como aquela que permite penetrar nos segredos na natureza, possibilitando revelá-los, Hadot, admite que ele é um anteprometeico.⁸⁸ Ou seja, ao que parece, nos convida para entrarmos

88 Entrevista sobre a obra *O véu de Ísis*. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=5TRwDO-gWxk&t=87s.

pela “porta aberta deixada” por intermédio da atitude órfica nos apresentando seu trunfo. E este trunfo é a arte:

Se, ao contrário, o homem se considerar parte da natureza, porque a arte já está presente, de um modo imanente, na natureza, não haverá mais oposição ente a natureza e a arte, mas a arte humana, sobretudo em sua finalidade estética, será de algum modo o prolongamento da natureza, não haverá mais relação de dominação entre a natureza e o homem. A ocultação da natureza não será percebida como uma resistência que é preciso vencer, mas como um mistério no qual o homem pode ser iniciado pouco a pouco (HADOT, 2006, p. 114).

E é nesta perspectiva que esta sessão se justifica. Trata-se da proposta da atitude órfica em relação à natureza pela perspectiva estética como possibilidade de não nos colocarmos como seus opositores ou dominadores, mas, respeitando seu mistério, seu ocultamento, para que possamos desvelá-la sem violência. Conforme (HADOT, 2014, p. 316):

[...] é com a eclosão da ciência moderna, desde o século XVIII, e a transformação da relação do filósofo com a natureza que dela resultou, que se vê aparecer a tomada de consciência da necessidade de modo “estético” para permitir à existência, ao Dasein do homem, conservar a dimensão cósmica que é essencial à existência humana”.

É em direção a esta noção de consciência estética enquanto percepção do mundo permitindo ao homem o penetrar à natureza propiciando seu pertencimento ao espírito objetivo, que a atitude órfica se apresenta. É pelo intermédio da arte e da poesia que será possível penetrar neste mistério dos segredos da natureza. Assim, ambas são “instrumentos” supremos deste desvelamento permitindo ao homem tal acesso. Sobre o quão importante é esta percepção estética, Hadot ratifica da seguinte forma:

Goethe contradiz Francis Bacon, que deseja que a Natureza fale sob a tortura da experimentação. Para Goethe, em vez de falar, “a Natureza se cala sob tortura. Para Goethe, os únicos meios verdadeiros de descobrir os segredos da natureza são a percepção e a descrição estética da percepção. Só a natureza - entenda-se os sentidos do homem, livres do intermediário - pode ver a natureza. Mesmo a observação que atrapalha o fenômeno e o imobiliza nos impede de apanhar a realidade viva (HADOT, 2006, p. 314).

A percepção estética parece nos recolocar em consonância com a natureza. “Com ela” e não contra ela. Este “livres do intermediário” é o convite feito pela natureza diretamente ao homem, especialmente aos seus sentidos lhe informando que ela já se encontra aberta e que de certa forma, como dissemos anteriormente, não há véu nenhum sobre ela, mas é o homem que está com a vista turva e embaçada mediante

o processo de mecanização e exagero técnico-científico provocado por ele próprio e, da mesma forma, quando preso ao cotidiano parece não estar atento. Todavia, o mais nocivo é que os homens, em sua percepção cotidiana, tenham perdido a percepção poética e estética dessa realidade.

Nessa perspectiva, é pela arte, em especial pela poesia, que se penetra nos segredos da natureza. Tal importância da poesia é essencial na relação existente entre natureza e espiritualidade de perspectiva estética, pois: “[...]Toda poesia é em certa medida autenticamente desveladora de humanidade, da beleza humana de transcender suas contradições pessoais e sociais” (VILLAS BOAS, 2014, p. 791). Essa capacidade de transcendência provocada pela poesia de estrutura e força estética parece permitir ao homem ser inserido na dimensão de totalidade como aquele que possui humanidade e, da mesma importância, convidando-o a penetrar com beleza ao Todo e nesse sentido, o poeta é aquele que contribui nesta ação, lembrando o feito de Apolo ao levantar o véu da deusa Artemis/Ísis, pois, a ele é permitido, uma vez que:

[...] o poeta não conhece as coisas por seus nomes, mas tem com elas um “primeiro contato silencioso” e em seguida se aproxima “tocando-as, tateando-as, palpando-as” e nelas “descobre uma pequena luminosidade própria e afinidades particulares com a terra, o céu, a água e todas as coisas (VILLAS BOAS, 2014, p. 791).

A poesia, portanto, pelo intermédio do poeta, seria aquela que permite a inserção do homem à natureza. Com seu patrono Orfeu, penetra-lhe sem violência respeitando suas formas, seja pela representação das figuras como lembrou Porfírio, seja pela própria beleza de suas formas que podem ser captadas pela percepção estética retratadas na poesia. Seria, talvez a possibilidade para uma abertura mística haja vista que tal percepção estética promove este convite ao Todo, como bem ressaltou Hadot (2014)? Se sim, de que perspectiva de mística se trata?

O termo "mística" indica uma relação direta com o mistério, como fonte primeira do ser, de todo o existente passado, presente e futuro, sem tempo e sem espaço, perceptível à interioridade, que contém toda a realidade na sua plenitude. A experiência mística pode ser considerada uma atitude do espírito orientada para a união com o Absoluto, pela qual o místico aspira ardentemente, e é geralmente caracterizada por uma série de elementos, incluindo a ilogicidade, a renúncia às paixões mundanas, o êxtase, a inefabilidade (BINGERMER, 2014, p. 851).

Bingermer parece chamar atenção para uma espécie de posicionamento frente ao mistério. A experiência mística como forma de inserção do homem à interioridade deste mistério que, como vimos, a natureza parece já se mostrar e que ainda propõe o seu desvelamento sem necessidade de violência conforme oferecido pela atitude órfica. Essa atitude do espírito na qual a totalidade parece fazer presente, permitindo

o homem o transcender-se, uma conversão no sentido de um giro sobre si mesmo (HADOT, 2014). É exercitando a percepção estética que se torna possível respeitar a natureza e, também, a temer. Este aspecto é importante. Temer, significa não provocar o desvelamento violento e mais ainda, por não saber o que está por vir, - reforçando este apelo ao mistério pela experiência mística-, apesar dela já se mostrar. Sobre esta ambígua posição, Hadot (2013) destaca:

Por trás da Natureza há terror, o grotesco, o horrível. Não há o que procurar por trás porque é aterrorizante. Para Nietzsche é um mistério que permanecer enquanto mistério. Trata-se do exemplo de Baubo, em Demeter. Ou seja, do grotesco. Como Goethe, a Natureza em analogia com a mulher, tem suas razões para não se revelar. E o reforço de Nietzsche, como por trás da Natureza há sofrimento e dor, os gregos entenderam muito bem isso. Por isso a atividade criadora. A proposta da forma e arte para celebrar a aparência, pois, por trás é feio. A criação da arte grega é o prolongamento da Natureza. Como a Natureza cria formas o homem grego pelo seu fazer também como arte prolonga. Trata-se da ideia de movimento.

Aqui, talvez uma das passagens mais expressivas da importância da percepção estética em relação à natureza contida na obra *O véu de Ísis*. A advertência para que aprendemos com a tradição grega a perceber a natureza pela sua aparência, pela sua plasticidade uma vez que por trás dela além de mistério, há terror, já seria, talvez, argumento suficiente. Impulsionado pela força criadora do fazer artístico e imbuído de percepção estética que pode superar a percepção cotidiana e diminuir o impacto da atitude prometeica, o homem tem esta oportunidade. Contudo, a ressalva e cuidado são postos. Todavia, não se trata de nos afastarmos da natureza, mas percebê-la, esteticamente pela aparência. Ou seja, para Hadot (2006) é contemplar a natureza por suas formas. Trata-se de contemplar o universo com os olhos de artista. Isso requer dizer não mais perceber as coisas de um ponto de vista utilitário, selecionando unicamente o que interessa a nossa ação sobre as coisas, tornando-nos assim incapazes de vê-las tal como aparecem em sua realidade e em sua unidade.

Trata-se de aprender a ver as coisas pela primeira vez. Desembaraçar a vista de tudo que vela a nudez humana, livres de todas as representações utilitárias com que as recobrimos, percebê-la de um modo ingênuo e desinteressado, “[a]titude que está longe de ser simples, tanto que é preciso arrancar aos nossos hábitos e ao nosso egoísmo” (HADOT, 2006, p. 235). É, portanto, colocarmo-nos diante do que nos é apresentado pelo intermédio das formas que a natureza já se dispõe para que evoquemos estes olhos de artistas. Nesse sentido:

[...] é preciso chegar a ver o oceano, somente- como fazem os poetas, unicamente segundo o que ele mostra ao olhar, quando é contemplado, seja em repouso, tal um claro espelho d’água, limitado apenas pelo céu, seja quando está agitado como um abismo que ameaça engolir tudo (HADOT, 2014, p. 317).

Tal importância irá se configurar por aqueles dois aspectos essenciais que ressaltamos anteriormente. A admiração por respeito ao pudor e ao temor da natureza que irá propiciar ao homem a possibilidade de se manter na superfície, na plasticidade das formas que ela mesma já produz. Assim, ao mesmo tempo em que se fala de prazer, de admiração perante a beleza, também se fala de terror diante do sublime. “[...] Não se trata além disso de emoções ligadas a nossos interesses cotidianos, mas de emoções desinteressadas, provocadas pela contemplação da natureza” (HADOT, 2006, p. 236). É a negação do olhar utilitário. É olhar da não serventia, do conhecimento desinteressado, pois, “[...] somente a natureza, é criadora de beleza e de arte, as mesmas estruturas naturais produzindo os ornatos, isto é, a obra de arte, e o poder de apreciar este ornato, isto é, o prazer estético” (HADOT, 2006, p. 239), haja vista que a arte apenas obedece à lei orgânica da natureza.

Ao mesmo tempo que a natureza oferece seus ornatos, suas formas sua beleza mediante à melodia órfica, estaria ela disposta ao homem em convidá-lo a se perceber também como natureza uma vez que este tem a arte como forma de intersecção? A natureza já se mostra ao homem pela sua variedade de formas. “[...] Ela esculpe todo um universo de formas, mostra uma extraordinária variedade de cores desdobra no espaço toda uma gama de sons” (HADOT, 2006, p. 239). E é justamente desse universo da aparência que a arte humana é parte integrante. “[...] É essa aparência que é preciso adorar” (HADOT, 2006, p. 239). Trata-se, fundamentalmente, de um exercício. Em especial, um exercício espiritual.

[...] A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (HADOT, 2014a, p. 20).

Hadot reitera que, por meio dos exercícios espirituais, há uma transformação integral da maneira de viver do indivíduo. Trata-se do esforço “[...] na direção da tomada de consciência vivaz da totalidade” (HADOT, 2014, p. 281), da mudança radical no modo como se vive. É a experiência na qual o posicionamento do indivíduo se determina como uma espécie de “tensão da alma”, transformando seu olhar. Uma conversão no sentido estrutural do termo, salientado por Hadot, como giro em si mesmo, portanto, “[...] o exercício espiritual como uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si” (HADOT, 2016, p. 115-116).

O filósofo francês destaca que tal prática contempla desde a tradição greco-romana até o âmbito do pensamento filosófico moderno (final do século XVII, início do século XVIII) e contemporâneo (a partir do século XIX), mesmo que, de certa maneira com menos intensidade. Nestes dois últimos períodos citados acima – moderno e contemporâneo, Hadot ressalta com bastante intensidade o destaque ainda para a

produção de Goethe como um representante expressivo dos exercícios espirituais, principalmente, a partir da perspectiva estética da natureza, por exemplo. O exercício espiritual é uma prática na qual se faz constantemente permitindo o conflito necessário e não excludente, entre ação e discurso. É, portanto, como reitera Hadot, para:

[...] voltar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade. Pois há verdades das quais as gerações humanas não chegam a esgotar o sentido. É preciso vivê-las, é preciso, sem cessar, refazer a experiência delas (HADOT, 2014a, p. 66).

Experiências que nos permitem o desprendimento e percepção de que fazemos parte de uma totalidade, provocando a possibilidade do reposicionamento do homem como um ser dotado de *logos*, como aquele que se traduz numa dimensão mais profunda. Nesse sentido, não voltado para a postura racionalizante da atitude prometeica, mas, sobretudo, talvez o de uma atitude mais atenta, experimental da perspectiva órfica. Nessa perspectiva, a percepção estética da natureza enquanto exercício espiritual se coloca como possibilidade de religação. Mais precisamente, uma espécie de reconexão.

A (re)conexão da natureza humana com a cósmica destaca-se, na perspectiva de Hadot, uma vez que o ser humano é condição pertencente à natureza, à ideia e à experiência, como, aliás, discurso filosófico e vida filosófica são, incomensuráveis e inseparáveis. O método que Hadot desenvolve procura recuperar a concepção espiritual antiga da filosofia, as histórias de atitudes filosóficas fundamentais e as opções existenciais nela presentes (VIEIRA, 2019, p. 41).

Esta recuperação proposta por Hadot não se configura como uma repetição destes exercícios praticados na Antiguidade, por exemplo. No entanto, nos fornece a possibilidade em, talvez, percebermos como historicamente foram se modificando em vários momentos dentro do curso da tradição do pensamento ocidental. Vimos com Goethe, destacado por Hadot, esse movimento que, de forma especial, é percebido enquanto atitude poética expressamente de maneira órfica em relação à natureza e a possibilidade do homem como este “participante” do Todo ou de forma cósmica, como se fôssemos artistas, pois é na:

[...] perspectiva da percepção estética, o artista, em seu esforço por esgotar o elã criador da natureza, vem a se identificar com a natureza. Paul Klee fala ao mesmo tempo de “enraizamento terrestre” e de participação cósmica”. Trata-se de viver uma experiência de identificação com movimento criador das formas, com a *physis*, no sentido original da palavra, de se abandonar à “torrente do mundo (HADOT, 2006, p. 247).

A identificação que Hadot ressalta na figura do artista como aquele que provoca a possibilidade do êxtase cósmico no qual o homem se dilui não havendo essencialmente a noção de um eu, mas sim, o identificar direto com a *physis*, com sua plasticidade, é um dos principais intuitos da proposta da percepção da estética da natureza. Conforme (HADOT, 2006, p. 247) “[...] o pintor pode pintar um estado em que experimenta sua unidade profunda com a terra e com o universo”. A espiritualidade estaria alicerçada na perspectiva estética? Corroborando com a proposição de Corbi provavelmente sim, uma vez que:

A espiritualidade que propomos não é uma espiritualidade de crenças, de formulações, de conteúdo. Se assemelha à arte. A arte é universal porque é carente de fixações, de crenças, de submissões; é espírito criativo e livre. Nesse sentido a espiritualidade seria universal sem que devesse supor qualquer uniformidade. O espírito é livre e adotará as formas adequadas a cada cultura e situação (CORBI, 2017, p. 9).

Nesta senda proposta por Corbi, na qual a arte se apresenta como uma ação potente evocando de forma latente o espírito livre daquele que a dispõe, parece conformar com a percepção estética enquanto exercício espiritual. Para Hadot tal percepção está desatrelada a qualquer formato de uniformidade que, por sua vez é pertencente de forma mais intensa na atitude prometeica. Esta, para o filósofo francês, quantifica e uniformiza o homem. Portanto, conforme expomos, a atitude órfica que tem como principal característica o cuidado e não a violência, responde pela perspectiva estética uma atitude sutil. Dessa maneira, trata-se da possibilidade de uma espiritualidade – esteticamente – sutil. A arte bem como a beleza são a explicitação de tal possibilidade. Corbi esclarece que:

Como a beleza tem tantas formas como quadros ou peças de música, sem que se amarre jamais a nenhuma, porque a beleza é algo sutil que se diz em formas sensíveis, assim a espiritualidade que é a sutileza da sutileza, não pode chegar a viventes como nós senão por formas sensíveis, culturais, segundo tradições particulares. Assim terá que ser (CORBI, 2017, p. 10).

Lembremos que no início da nossa reflexão dissemos que, para Hadot, somente a poesia seria capaz de levantar o véu da natureza. Todavia, o filósofo francês nos advertiu também que Ísis não tem véu; nós, em verdade, estamos com cataratas. Então, não nos esqueçamos de que é preciso estar consciente do mal provocado pela revelação dos segredos da natureza por intermédio da atitude prometeica. Portanto, relembra Hadot (2006), que é aperfeiçoando a arte que se poderão “reparar” os males feitos à natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que fazer hoje em relação à questão entre natureza e espiritualidade frente ao estado de desencanto que estamos, sem propor o “reencantamento”? Esta questão foi levantada em uma das aulas apresentadas no curso de Pós-Graduação,⁸⁹ da qual nasce este artigo. O itinerário que percorremos neste artigo, foi a de uma tentativa não em propor a possibilidade de um novo encantamento em relação à natureza a partir da obra *O véu de Ísis*, mas, quem sabe, juntamente com Hadot, perceber o que estamos fazendo com ela. Será a vitória de Prometeu sobre Orfeu? O racionalismo tecno-científico prevaleceu empossando em suas mãos o fogo roubado? Será que o som da lira de Orfeu encontrou ouvidos sem escuta?

A proposta timidamente feita neste artigo não teve a pretensão de responder estas questões. No entanto, houve o esforço em tentar compreender o diagnóstico e os problemas desenvolvidos. Sendo assim, é uma aposta em aberto para que, mesmo que de forma introdutória, possamos desconfiar o porquê nossa catarata ainda persiste que acreditemos que exista algum véu para suspender.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fábio Ferreira de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: *a filosofia entre a ação e o discurso*. Revista de Filosofia Aurora, [S.l.], v. 23, nº 32, p. 99-111, Maio, 2017.
- ANDRADE, Clodomir B. de. Religião e transformações socioambientais: *religare et renaturare*, in: Caminhos. Goiânia, v. 17, nº 3, p. 5-13, jul./dez., 2019.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mística e secularidade: *impossível afinidade?* HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, nº 35, set., p. 851-885, 2014.
- CORBÍ, Marià. *Una espiritualidad no religiosa desde la tradición cristiana*. In: HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, nº 35, set., p. 688-715, 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p688>.
- GOTTLIEB, Roger S. *The Oxford handbook of religion and ecology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.

89 Disciplina Religião de Diálogo ofertada pelo curso de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Foram apresentados vários projetos e pesquisas sobre o tema Natureza e Espiritualidade. A maioria compoendo o grupo de pesquisa Renatura que por sua vez, pertence à mesma instituição.

CAPÍTULO VI
A PERCEÇÃO ESTÉTICA DA NATUREZA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL
A PARTIR DA OBRA O VÉU DE ISIS DE PIERRE HADOT

HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo: É Realizações Editora. Livraria e Distribuidora Ltda, 2014.

HADOT, Pierre. Le dévoilement ou le secret de la nature avec Pierre Hadot, 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5TRwDO-gWxk&t=107s>. Acesso em: 10 out. 2020.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Um sonho ecológico para a Igreja: *o magistério de Francisco da Laudato Si' ao Sínodo da Amazônia*. In: *Atualidade Teológica*, v. 24, nº 64, jan./abr., Rio de Janeiro, p. 104-126, 2020. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47880/47880.PDFXXvmi>.

MURAD, Afonso Tadeu: *Consciência planetária, sustentabilidade e religião. Consensos e tarefas*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, nº 30, p. 443-475, abr./jun., 2013.

TAYLOR, Bron R. *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Thoemmes Continuum, England, 2005.

MURAD, Afonso Tadeu: *Consciência planetária, sustentabilidade e religião. Consensos e tarefas*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, nº 30, p. 443-475, abr./jun., 2013.

VIEIRA, FAZANARO VIEIRA E. S. O ensino de filosofia como arte da existência: *um estudo com estudantes do Ensino Médio em escolas do município de Campinas/SP*. Sérgio Eduardo Fazanaro Vieira – Campinas: PUC-Campinas, 2020.

VILLAS BOAS, A. A natureza poética da espiritualidade não religiosa: *um olhar a partir de Jean Paul Sartre*. HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, nº 35, set., p. 777-804, 2014.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.

INTRODUÇÃO

*Bernardo é quase árvore.
Silêncio dele é tão alto que os
passarinhos ouvem de longe.
E vêm pousar em seu ombro.
Seu olho renova as tardes.*

Manoel de Barros, O Livro das
Ignoranças

*Thoreau era sua própria bú-
sola – e jamais perdeu o norte.
Mesmo após a sua morte, pare-
ce manter não apenas o rumo,
mas o controle de seu legado.*

Eduardo Bueno, O Homem da
casa do lago. In: Walden

Este texto parte do interesse da autora em buscar demonstrar o encantador e válido encontro entre filosofia e poesia, bem como, ainda que este se trate de uma escrita inicial, convidar o leitor a debruçar-se sobre o tema, visto que poesia e filosofia muito têm a sacralizar, consagrar.

90 Doutoranda em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN. Bolsista CAPES/DS. E-mail: marilene.aduque@gmail.com. Bacharela e Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte-UFRN. Graduada em Filosofia (Licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte- UFRN

Resulta apropriado esclarecer que não se pretende discernir e evidenciar ressonâncias do pensamento thoreauviano na poesia brasileira de Manoel de Barros. A proposta trata-se de promover um diálogo entre os dois autores. O intuito do texto é buscar compreender de quais modos o expressivo livro de Thoreau e a consagrada e particular poesia de Barros apresentam similitudes. Tais similitudes são analisadas à luz do pensamento heideggeriano relativo ao Sagrado, procurando evidenciar como o pensador e o poeta refletem a simplicidade capaz de mostrar o sagrado em seu cotidiano.

A discussão considera que, para Heidegger, a concepção de sagrado não reside na restrição de uma perspectiva teológica. O sagrado, à luz heideggeriana do pensamento, defende a simplicidade da reunião integradora entre terra, céu, divinos e mortais, a qual é denominada *Geviert* (Quadratura). Neste sentido, o mortal, que somos nós, em razão de sabermos da morte, habitamos sobre a terra, sob o céu, à espera dos divinos aos quais devemos nos medir. Nessa perspectiva, a habitação é perpassada pelo resguardo das quatro faces da quadratura, dado que acontece quando se salva a terra, acolhe-se o céu, aguarda-se os deuses e conduz-se os mortais (HEIDEGGER, 2006, p. 130). É, pois, desta forma que se constitui o habitar.

A terra é salva se deixada livre, a salvo da exploração e do esgotamento, assim como o céu é acolhido como céu quando os mortais habitam permitindo “ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações dos anos as suas bênçãos e seu rigor, sem fazer da noite dia e nem do dia uma agitação açulada” (HEIDEGGER, 2006, p. 130).

Ademais, a habitação se dá em virtude de os mortais persistirem no aguardo aos deuses como deuses, oferecendo-lhes durante a espera o inesperado, ao tempo em que não se fazem deuses. E por ocasião de infortúnio, aguardarem “a fortuna retraída” (HEIDEGGER, 2006, p. 130).

E, finalmente, a habitação dos mortais ocorre à medida que os mortais são conduzidos em seu próprio vigor, capazes da morte como morte, “com vistas a uma boa morte” (HEIDEGGER, 2006, p. 130).

Neste sentido, a questão do habitar- tão cara a Heidegger- suscitou o interesse para o desenvolvimento desta breve discussão aqui trazida, cujo objetivo implícito é também inspirar, provocar mais pensamentos a respeito deste diálogo, como mencionado no início. E para atingir o objetivo proposto, a discussão divide-se em três momentos, a saber: o primeiro está dedicado a um olhar sobre o *Walden*; o segundo momento discute acerca da poesia de Manoel de Barros; e, finalmente, o terceiro momento à guisa de conclusão comenta-se a respeito dos dois autores.

1 THOREAU: OLHARES QUE TORNAM SAGRADA A HABITAÇÃO

Sua casa sagrada era guardada por árvores do que ferrolhos.

Manoel de Barros, *Retrato do artista quando coisa*

Não aguento ser apenas um sujeito que abre
Portas, que puxa válvulas, que olha o relógio, que
Compra pão às 6 horas da tarde, que vai para fora,
que aponta lápis, que vê a uva etc. etc.

Manoel de Barros, *Retrato do artista quando coisa*

Costumo pensar que os homens não são os pastores dos rebanhos e sim os rebanhos são os pastores dos homens, pois são muito mais livres.

Henry David Thoreau, *Walden*

Thoreau pode ser lido de diversos modos, em virtude de seu pensamento, como também das suas ressonâncias. Mas não parece ousado afirmar que a palavra mais apropriada a ser empregada ao trazer à discussão a obra de Thoreau é “liberdade”. A liberdade é algo muito caro a Thoreau, considerando que tanto é representada em sua obra quanto se mostrou enquanto seu modo de vida. Ademais, o seu pensamento relativo à liberdade - o que não se aparta da moralidade e da justiça, decerto que para o autor a liberdade não se isenta da responsabilidade e do cuidado para consigo mesmo, como também para com os outros homens e com a natureza – inspirou diversos movimentos sociais em prol dos direitos humanos, uma vez que o próprio Thoreau dedicou-se a essa defesa. A meu ver, a definição mais completa a respeito do autor é escrita por Andrade (2017):

Thoreau, escritor, místico, ambientalista, filósofo, ativista político, naturalista, americano novecentista é hoje, um ícone global de ambientalismo da democracia racial e da vida alternativa baseada na auto-suficiência, simplicidade e sacralidade do mundo natural. Figura inspiradora tanto de Mahatma Gandhi em sua luta pela libertação da Índia do domínio britânico e de Martin Luther King Jr, em sua cruzada pelos direitos civis das minorias nos Estados Unidos, Thoreau é, hoje, um marco não só na literatura e em outras searas das Humanidades mas, recentemente, também, foco de interesse tanto de pensadores no âmbito da Filosofia, especialmente no que tange a sua ênfase nas tradições sapienciais ligadas ao auto-conhecimento e cuidado-de-si [...] bem como na área das Ciências da Religião (ANDRADE, 2017, p. 93).

A liberdade e, portanto, a sua defesa encontra-se em todas as atividades desenvolvidas por Thoreau e, está ainda, relacionada à coragem. Mas a coragem a qual me refiro trata-se da coragem de voltar-se para dentro, bem como de sair, de lançar-se em busca de algo novo, no sentido de encontrar-se consigo mesmo.

Encontrar-se consigo mesmo é, por sua vez, assumir-se como realmente é; acolhendo as suas particularidades, angústias, vontades. E isso demanda experiências, mudanças: “Podemos fazer mil experiências simples com nossas vidas; por exemplo, o mesmo sol que amadurece meus pés de feijão ilumina ao mesmo tempo um sistema de planetas como o nosso” (THOREAU, 2010, p. 15).

Ainda neste sentido, Thoreau (2010, p. 16), escreve que “tão cabalmente e tão sinceramente somos compelidos a viver, reverenciando nossa vida e negando a possibilidade de mudança. Toda mudança é um milagre a contemplar, mas esse milagre está ocorrendo a cada instante”. Assim sendo, entende-se que as mudanças não somente são possíveis como também são fiéis demonstrações de possibilidades de viver autenticamente. E uma forma de vida autêntica contempla o acolhimento do *encargo da própria existência*. Em *Ser e Tempo*, Martin Heidegger escreve:

O impessoal tira o *encargo* de cada presença em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro da presença na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada presença, dispensando-a de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio teimoso (HEIDEGGER, 2015, p. 185).

O *impessoal* é um modo de estar no mundo, de existir, o qual Heidegger (2015), esclarece como um modo de ser que liberta o ente humano de enfrentar o encargo de sua existência, decerto que sob a influência desse modo de ser, ele encontra-se com a superficialidade e a facilitação. Sob essa perspectiva, a convivência com os outros, a habitação é facilitada uma vez que somos compelidos a agir do mesmo modo que os outros, inquestionavelmente. Dito de outro modo, trata-se de um modo de ser onde tudo já se encontra determinado, até mesmo o próprio ente humano. Sob esse aspecto, uma familiaridade irrefletida que promove uma habitação tranquila, porém inautêntica e superficial.

Optar por um modo de vida autêntica não significa abandonar por completo a impessoalidade, visto que ela se encontra presente de alguma forma em nosso agir (HEIDEGGER, 2015). Mas uma vida autêntica requisita ao homem pensar, questionar, deixar-se surpreender, acolher o novo, o espanto, as inquietações e, principalmente, saber da própria existência e de suas possibilidades. E foi por saber de si, por saber da própria existência e da necessidade salutar de promover mudanças que Thoreau mudou-se no dia 04 de julho de 1845 para uma casa construída nas terras pertencentes a Emerson, localizadas nas proximidades do Lago Walden:

Fui para a mata porque queria viver deliberadamente, enfrentar apenas os fatos essenciais da vida e ver se não poderia aprender o que ela tinha a me ensinar, em vez de, vindo a morrer, descobrir que não tinha vivido. Não queria viver o que não era vida, tão caro é viver; e tampouco queria praticar a resignação, a menos que fosse absolutamente necessário (THOREAU, 2010, p. 73).

Nessa direção, vemos o quanto a escolha por uma vida autêntica foi decisiva para Thoreau. Ele não intentava viver uma vida superficial e irrefletida, senão um modo de viver aquilo que lhe era tão caro. E o mais caro para ele, podemos inferir, era a liberdade, o pensamento, a justiça, a moralidade. Em decorrência de eleger para si e posteriormente, ao escrever seu livro, nele deduzimos que tenha estendido essa escolha para outros homens – não como imposição, mas como valiosa sugestão-, de tal modo que o pensador compartilha com os leitores as suas ideias e experiências, Thoreau construiu sua casa com as próprias mãos.

A construção de sua casa, segundo o pensador, expõe a ideia do homem como criador e a naturalidade que envolve tal atividade. O autor observa: “Quando um homem constrói sua casa, há aí um pouco da mesma aptidão que uma ave constrói seu ninho” (THOREAU, 2010, p. 40). Isto posto, Thoreau explica o quão natural é para o ser humano a construção de seu abrigo, abrigo este que constitui uma das necessidades do homem que é o calor. O calor favorece o organismo, no sentido de preservar-lhe a vida e para obtê-lo é imprescindível ter vestimentas, alimentação e abrigo.

No que se refere à necessidade de obter e manter o calor que nos preserva a vida, Thoreau assevera que apenas aquilo que é necessário é suficiente, propondo, portanto, o despojamento. E o despojamento mostra-se como um modo liberto de viver. Pensando a partir dos alimentos, a proposta de Thoreau, a meu ver, remete a Epicuro, visto que “os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita” (EPICURO, 2002, p. 41).

O despojamento não apenas promove a liberdade, senão também que propicia condições para enfrentar as adversidades. Isso não significa abster-se a ponto de sobreviver com o mínimo, mas renunciar a todo excesso e luxo. Assim sendo, novamente retornamos a Epicuro:

Consideramos ainda a autossuficiência um grande bem; não que devamos nos satisfazer com pouco, mas para nos contentarmos com esse pouco caso não tenhamos o muito, honestamente convencidos de que desfrutam melhor a abundância os que menos dependem dela; tudo o que é natural é fácil de conseguir; difícil é tudo o que é inútil (EPICURO, 2002, p. 41).

E neste sentido, Thoreau assevera:

Não só a maioria dos luxos e muitos dos ditos confortos da vida não são indispensáveis, como são francos obstáculos à elevação da humanidade. Quanto a luxos e confortos, os mais sábios sempre levaram uma vida mais simples e frugal do que os pobres. Os filósofos antigos, chineses, hindus, persas e gregos, formavam uma classe jamais igualada em sua ausência de riquezas exteriores e abundância de riquezas interiores (THOREAU, 2010, p. 18).

Em outras palavras, Thoreau entende que aquilo que é inútil dificulta a evolução humana, uma vez que não se relaciona com a simplicidade, a interioridade e a sabedoria. E, por sua vez, a simplicidade, o despojamento tem sua proximidade com o que há de mais elevado.

Retornando agora a nossa atenção para o viés heideggeriano da habitação de Thoreau, cabe observar que as experiências compartilhadas por Thoreau indicam as suas relações para com as coisas, sua compreensão do útil e do inútil, como também a sua preocupação com as outras pessoas. Podemos afirmar que tal preocupação de Thoreau com as pessoas trata-se de seu acolhimento do mortal como mortal em sua habitação. O mortal é um dos elementos da *Quadratura*, a qual representa o sagrado.

A terra é também um elemento da *Quadratura* que aparece no *Walden*, e o que mais demonstra a relação de Thoreau com a terra, no sentido de mantê-la a salvo, em repouso, correspondendo fidedignamente ao que Heidegger explicita como salvar a terra. A ilustração dessa correspondência nos cintila na seguinte passagem:

Bastava uma tarde para demarcar o pomar, a área de mata e o pasto, e decidir quais os carvalhos ou pinheiros bonitos que seriam deixados diante da casa, e de onde se teria a melhor vista das árvores mais depauperadas, e então deixava a terra descansar, talvez em pousio, pois a riqueza de um homem é proporcional ao número de coisas que ele pode deixar em paz (THOREAU, 2010, p. 66).

Conclui-se que Thoreau, segundo a citação acima, nos mostra um modo de lidar com a terra de forma a mantê-la plena em seu vigor, visto que a forma pela qual lida com a terra não sinaliza qualquer modo de assenhoreamento. E nas passagens em que narra o plantio, o autor dá testemunho do resgate, do renascimento que concede à terra já maltratada e cansada por ocasião do manejo indevido e exaustivo que ela recebera de lavradores que antes ali estiveram. Thoreau lhe lavra o solo e recupera a sua fertilidade para que possa produzir com uma plenitude liberta.

Assim também o céu tem a sua acolhida no *Walden*, aparecendo em reunião com a terra, aos olhos do autor, na sua perfeita descrição da manifestação do tempo e das passagens das estações do ano, bem como das horas bem pronunciadas do dia, dos dias. E em tais descrições, nas narrativas, o homem, o mortal que é o próprio Thoreau é mostrado com toda a riqueza de interioridade, sentimentos, sensações, pensamentos e ações. Tudo o que é elencado descortina o que seria a sua compreensão de uma vida e da finitude, como também a sua percepção do que é divino.

Nesse momento, cabe citar Andrade (2017), uma vez que essa percepção thoreauviana foi capaz de engendrar algo de dimensões maiores:

Thoreau [...], ao longo de sua obra, permite não só repensar de forma crítica, a partir das tradições da transcendência do Divino, o colapso ambiental ora testemunhado globalmente, como também permite se pensar as tradições da

imanência do Sagrado como alternativa filosófica e soteriológica, refundando a relação humana com o mundo natural não mais a partir de uma distância oriunda de um estranhamento moderno que alijou tanto a humanidade quanto o Divino ou o Ser da natureza, mas como centro a partir do qual se torna possível pensar aquelas já referidas ecologias do Sagrado (ANDRADE, 2017, p. 98).

Como supracitado, a percepção de Thoreau relativa ao sagrado, ao ente humano, à terra, não apenas segundo o que o autor descreveu, mas de acordo com a sua visão crítica e, em certa medida, poética em alguns momentos, promoveu uma abertura, aberturas para se pensar e relacionar com a unidade que promove a reunião sob ângulos transformados. Em outras palavras, pensar com maior atenção a presença divina, a natureza e o próprio homem, gestando, portanto, uma perspectiva salutar, salvadora, verdadeira e, por assim dizer, gloriosa.

2 BARROS E POESIA: OLHAR QUE EXPRESSA O SAGRADO NA HABITAÇÃO

Palavra de artista tem que escorrer substantivo escuro dele.

Manoel de Barros, *Retrato do artista quando coisa*

Gosto de viajar por palavras do que de trem.

Manoel de Barros, *Retrato do artista quando coisa*

Manoel de Barros (1916-2014), poeta brasileiro, cuja poesia fala de abandono, ruína, coisas sem importância, coisas feitas para desuso. Mas a toda inutilidade mencionada em sua poesia é atribuído um caráter de nobreza que é próprio das coisas que só quem tem os olhos iluminados pelo poético é capaz de enxergar, decerto que “só quem está em estado de palavra pode enxergar as coisas sem feito” (BARROS, 2009, p. 35). Nesse viés, o poeta é este que se encontra em estado de palavra, que vive a palavra. E em razão disso, o poeta consegue desvendar o que é guardado em cada uma delas e em cada uma das coisas.

Somente aquele que é iluminado pela poesia e pelo pensamento consegue chegar ao interior das coisas e nelas encontrar a sua nobreza. E esse encontro com a nobreza das coisas se dá a partir do pensamento e da inclinação para pensá-las.

Ademais, sua poesia fala de infância, de paisagens, de memórias, de cantos, de lugares, de pessoas- cada uma com a sua particularidade-, de animais, de natureza. Além disso, sua poesia mostra a perplexidade, a inclinação para encantar-se, inquietar-se com as palavras, os sentidos, as histórias, estórias, memórias.

Diante das palavras de Barros, podemos evidenciar, como Heidegger defende, que a poesia não se trata de uma narrativa, como também não se restringe a uma

descrição minuciosa de algo. Pode ser dito que, para o filósofo, através da poesia podemos chegar ao que é digno de se pensar, uma vez que “escutando como canção o poema e isso em unísono com as demais canções, deixamo-nos dizer pelo poeta e com ele o que na poética da poesia é digno de se pensar” (HEIDEGGER, 2012, p. 188). O pensador se refere à elegia *Pão e vinho*, de Hölderlin, sobre a qual ele analisa em *A Palavra*.

O que é digno de se pensar na poesia é, por sua vez, por ela salvo. Salvar, nessa perspectiva, é dizer o digno de se pensar; deixar que se diga o digno de se pensar, ou seja, pensar, visto que: “Deixar dizer o que é digno de se pensar significa-pensar” (HEIDEGGER, 2012, p. 188). Portanto, ao contrário do que se costuma repetir irrefletidamente, a poesia nos traz à dignidade do pensamento. A poesia promove o pensamento, o ato de pensar, posto que podemos pensar a partir da mesma, dado que, como Heidegger (2012, p. 188), esclarece: “Escutando o poema, pensamos desde a poesia. Desse modo a poesia é o pensamento”. Neste sentido, pensar e poetizar expõem mais claramente o seu vínculo indestrutível e salvador do ser e também dos entes, decerto que o que é pensado é, de alguma forma, salvo. E a salvação indica que, em decorrência de se pensar, o ser de cada coisa se nos revela mais próximo. Isto posto, a poesia ilumina a relação humana com aquilo que é pensado, bem como propõe-se a mostrar o nosso comportamento em relação ao Ser.

A poesia assume o compromisso de chegar e trazer à luz o ser de cada coisa, bem como ela é capaz de expressar fidedignamente como o ente humano é, como ele pode existir. Dito com outras palavras, a poesia expressa a existência humana. Neste sentido, a poesia expressa como o ser humano é capaz de pensar, de habitar. Ademais, a poesia confere a habitação, visto que, para Heidegger, poesia e habitação se copertencem:

A poesia constrói a essência do habitar. Ditar poeticamente e habitar não apenas não se excluem. É mais do que isso. Ditar poeticamente e habitar se pertencem mutuamente no modo em que um exige do outro. “*Poeticamente o homem habita*”. E nós habitamos poeticamente? Parece que habitamos sem a menor poesia. Se é assim, será mentirosa e não verdadeira a palavra do poeta? Não. A verdade de suas palavras se confirma da maneira mais inacreditável. Pois um habitar só pode ser sem poesia porque, em sua essência, o habitar é poético. Um homem só pode ser cego porque, em sua essência, permanece um ser capaz de visão. Um pedaço de madeira não pode ficar cego. Se, no entanto, o homem fica cego, então sempre ainda se pode colocar a pergunta se a cegueira provém de uma falta e perda ou se consiste num excesso e abundância dessa medida (HEIDEGGER, 2006b, p. 179).

A poesia não somente é a responsável pela construção da essência do habitar, senão que ela é também – não nos parece estranho pensar – uma forma de habitação, uma habitação não costumeira, incomum, inabitual. Entretanto, não significa isso que

a poesia indique uma forma de vazio cujo significado seja uma negação de sentido. A poesia é, pois, repleta de afirmações de sentidos, por assim dizer. A poesia é capaz de guardar em si o sentido de todas as coisas, a sua essência, o que elas têm de sagrado. Assim também a poesia guarda o sentido mais radical das palavras, guarda também o sentido da terra e o sentido do mundo, decerto que através da poesia a eles temos acesso. E, como é de amplo conhecimento entre os estudiosos do pensamento de Heidegger, o sentido das coisas nos advém da linguagem: “o acesso à essência de uma coisa nos advém da linguagem. Isso só acontece, porém, quando prestamos atenção ao vigor próprio da linguagem” (HEIDEGGER, 2006, p. 126).

A poesia, dela pode ser dito, tratar-se de uma forma de abertura promovida pelo homem, posto que como Heidegger (2015) defende, só ele é capaz de promover aberturas. Deste modo, a poesia abre sentidos em razão de que a linguagem poética abre sentidos. E ao abrir sentidos, o mundo se desvela, a terra é desvelada, o próprio homem é desvelado. Assim também é na poesia que o Sagrado, com o seu brilho mais acentuado, chega até os nossos olhos, mas sem nos ofuscar. Cito:

[...] deus é, para Hölderlin, desconhecido enquanto aquele que é um Ele. Mas, para o poeta, deus é a medida *enquanto esse desconhecido*. Hölderlin se vê tão perturbado pela pergunta provocadora: como aquilo que, em sua essência, mantém-se desconhecido pode tornar-se medida? Aquilo com que o homem se mede deve ser participado, comunicado, deve aparecer. Aparecendo, torna-se conhecido. Deus é, porém, desconhecido e mesmo assim a medida. Não apenas isso. É mostrando-se como aquele que é um Ele, que o deus desconhecido deve aparecer como o que se mantém desconhecido. A *revelação* de deus e não ele mesmo, esse é o mistério. Por isso, o poeta faz uma outra pergunta: “*ele aparece como o céu?*” Hölderlin responde: “*acredito mais que seja assim.*” (HEIDEGGER, 2006b, p. 174-175).

A linguagem poética propicia a “aparição” de Deus, do divino na plenitude de sua divindade, na sua perfeição de refletir-se no oculto e de resguardar-se em seu aparecer. Entendendo o caráter divino da linguagem poética, podemos entender e acolher o divino como mistério.

Resulta apropriado afirmar que não podemos deixar de acolher a ideia de que a poesia não exprime uma negação da realidade, ainda que com as palavras se possa “jogar”. O seu sentido inabitual indica a proximidade humana com o sentido de cada coisa, com o ser de cada coisa, com o próprio ser do homem.

Não apenas a filosofia suscita inquietações, senão também a arte é capaz de fazê-lo, especialmente se a filosofia tomar a arte para analisá-la sob um viés ontológico. A obra de arte, por exemplo, segundo o pensamento heideggeriano, está relacionada à verdade, como corrobora Beaini (1986, p. 134): “A Arte é originariamente o lugar de combate entre velamento e desvelamento, a criação que origina e mantém os deuses, o divino, o Sagrado, as coisas e o estar-aí”. Portanto, a arte não se limita à beleza, posto

que ela expressa o combate entre mundo e terra (HEIDEGGER, 1990). Assim sendo, a verdade é trazida à luz. E o próprio homem é descortinado:

Deus disse: vou ajeitar a você um dom.
Vou pertencer você a uma árvore.
E pertenceu-me.
Escuto o perfume dos rios.
Sei que a voz das águas tem sotaque azul.
Sei botar cílio nos silêncios.
Para encontrar o azul eu uso pássaros.
Só não desejo cair em sensatez.
Não quero a boa razão das coisas.
Quero o feitiço das palavras (BARROS, 2009, p. 61).

Dito isto, podemos reafirmar que a poesia, a seu modo, descortina o que o ser humano é. E, junto a isto, a poesia desvela a paisagem e toda a história que o homem vivenciou. Nesta direção, a poesia inclina-se a engendrar ideias, provocar inquietações, retomar memórias. Se pensada de acordo com esse ângulo, a poesia promove uma consagração por meio das memórias. Em outras palavras, memórias de lugares, pessoas, sentimentos, sensações. Porque há memória, a qual se relaciona com a poesia, os encantamentos são resgatados, salvos pela poesia.

Mas o que significa, sob esse olhar, salvar? Salvar aqui tem o sentido de resgatar para, de certo modo, eternizar. Contudo, eternizar aqui não significa que as memórias sejam trazidas ao lugar ao qual pertencem para que o ser humano, diante delas, sinta-se direcionado a lançar-se desenfreada, desmedida e irrefletidamente a tais memórias, de forma a arraigar-se nelas, como se o presente fosse uma luz pálida e as coisas, embaçadas. Não se trata disso.

A poesia, em seu estado mais elevado, parece empenhar-se em trazer à visão a possibilidade de uma relação outra com o tempo, o que significa mostrar, não obstante, talvez de modo que nos pareça estranho, que o tempo é capaz de guardar algo piedosamente. Ao se dizer “de modo diverso”, entende-se que o tempo cuja poesia nos remete não se trata de um destruidor. Parece ousado compreender o tempo desta forma, todavia, o tempo pode se mostrar como zeloso vigia ao permitir que as coisas, fatos, imagens e pessoas sejam “preservadas” na memória e sejam trazidas para diante de nós por meio da poesia. E, neste sentido, poesia e tempo admitem seu elo.

A palavra poética também torna sagrada as tarefas do dia a dia, quando nelas estão expressas, expostas. E do mesmo modo, o nosso olhar sobre as coisas, sobre os nossos próprios olhares tornam-se enaltecidos quando lembrados pela poesia. Não significa isso que concedemos às coisas uma relevância, um brilho, um reconhecimento que a elas não pertence. Ao contrário. Significa que elas são refletidas. Aclarar. É isso o que um pensador empreende. É também o que um poeta se dedica a fazer:

Na língua dos pássaros uma expressão tinge
a seguinte.
Se é vermelha tinge a outra de vermelho.
Se é alva tinge a outra dos lírios da manhã.
É uma língua muito transitiva a dos pássaros.
Não carece de conjunções nem de abotoaduras.
Se comunica por encantamentos.
E por não ser contaminada de contradições
A linguagem dos pássaros
Só produz gorjeios (BARROS, 2009, p. 67).

A poesia supracitada não descreve a linguagem dos pássaros, ela traz ao leitor a concepção do poeta a respeito do possível vigor que ela tem, decerto que se deixa constituir por encantamentos que aparecem como verdades, como simplicidade, uma simplicidade que é poética. Tal simplicidade poética da linguagem dos pássaros, com a qual o poeta nos premia é, de certo modo, sagrada. A linguagem dos pássaros não se deixa corromper, deturpar, empobrecer.

Entretantes, não significa que se esteja afirmando, a partir da recepção da autora ao poema, que a linguagem dos pássaros tenha alguma forma de superioridade sobre a linguagem humana. Afirmar isso seria inapropriado, especialmente se sairmos de uma escrita metafórica, uma vez que é o pensamento heideggeriano que fornece o solo para esse texto e, conforme Heidegger assevera, apenas o homem tem linguagem: “O homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p. 38).

A linguagem dos pássaros é intocável, apenas. E o que é intocável, assim como o Ser, sobre ele pode-se dizer que é sagrado. Neste sentido, Barros promove o diálogo da poesia com o sagrado, não apenas neste poema, mas também em outros. De sua rica obra, pode ser dito que é perpassada pelo sagrado.

Entretanto, o que mais nos interessa aqui é buscar o sagrado enquanto quadratura na poesia como habitação de Manoel de Barros. Desta forma, pode-se afirmar, diante do que aqui foi exposto, considerando que poesia e morada pertencem uma a outra mutuamente, a habitação de Manoel de Barros na linguagem poética evidencia uma habitação essencial. Essa habitação essencial não só revela poeticamente os quatro elementos que constituem a simplicidade da reunião integradora, senão também os consagram.

CONCLUSÃO: THOREAU E BARROS E OLHARES SAGRADOS SOBRE A HABITAÇÃO

Este é um caderno de haver frases nele.
 Um rio passa perto.
 Estou sentado no barranco do rio.
 Emas no pátio engolem cobras.
 Uma formiga está de boca aberta para a tarde.
 As quatro patas da formiga tentam abraçar o sol.
 Na verdade, não sei se são as patas da formiga
 que tentam abraçar o sol
 Ou se são minhas frases que desejam fazer esse
 trabalho.
 Agora uma brisa me garça.
 E os arrebóis latejam.

Manoel de Barros, *Biografia do Orvalho*

Os ventos que sobrepassavam minha morada eram daqueles que varriam a crista das montanhas, trazendo trechos de melodias, ou apenas as partes celestiais, de uma música terrestre. O vento matinal sopra sem cessar; o poema da criação é ininterrupto; mas poucos são os ouvidos que o escutam. O Olimpo é apenas a fímbria exterior de toda a terra.

Henry David Thoreau, *Walden*

À guisa de conclusão, quando o pensador e o poeta são trazidos juntos à discussão, infere-se, a partir do que foi exposto, diversas semelhanças entre o *Walden* de Henry Thoreau e a poesia de Manoel de Barros. Como alertado no início, não se buscava aqui discernir e evidenciar ressonâncias thoreauvianas na poesia brasileira de Manoel de Barros. E realmente essa busca não se deu. Mas salvo, o fato de que o *Walden* seja escrito predominantemente em prosa, o mesmo põe em evidência vários aspectos capazes de refletir as semelhanças com a poesia de Manoel de Barros.

Inicialmente, resulta válido comentar brevemente acerca dos modos os quais a obra do pensador e do poeta relacionam-se com o “inútil” e em consequência, provocam a reflexão. Thoreau pondera acerca do inútil no sentido de supérfluo, desnecessário, excedente, quando propõe um modo de vida pautado maioritariamente pelo que é imprescindível. Mas o inútil aparece no seu livro de modo a pôr em relevo coisas já fora de uso, desgastadas, desbastadas, como por exemplo nos trechos em que se refere ao vestuário e ainda em algumas passagens do processo de construção de sua casa.

Barros também menciona em sua poesia, coisas inúteis e fora de uso, tais como latas velhas e pregos enferrujados. E também reverencia o inútil enquanto coisas feitas para a ninguém e a nada servirem, inviáveis para qualquer utilidade, exceto para o lúdico – se parecer razoável pensarmos assim – e para fazer pensar as coisas, o homem e a realidade:

Guarda num baú velho baú seus instrumentos de trabalho:
 I abridor de amanhecer
 I prego que farfalha
 I encolhedor de rios- e
 I esticador de horizontes (BARROS, 2009b, p. 97)

O inútil, tomado por um viés heideggeriano, está relacionado ao pensamento reflexivo, àquilo que é mais elevado, promovendo a reflexão. Thoreau e Barros, cada um a seu modo, convidam o leitor a refletir. Destarte, percebemos o quanto a escrita de Thoreau, quanto a escrita poética de Barros, podem provocar a reflexão.

Thoreau e Barros, podemos concluir, diante do que foi trazido à discussão, põe em evidência a sagrada reunião integradora constituída por terra, céu, divinos e mortais, posto que no texto autobiográfico de Henry David Thoreau e na poesia brasileira das obras de Manoel de Barros, a correspondência ao sagrado que a cintila manifesta-se aos olhos do leitor.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Clodomir Barros de. Thoreau: por um pensamento selvagem. *In*: BAUCHWITZ, Oscar Federico; MORAES, Dax; FERNANDES, Edrisi (Orgs.). O homem e o espaço. Natal: PPGFIL, p. 91-109, 2017.
- BARROS, Manoel. *Retrato do artista quando coisa*. Rio de Janeiro: Record, 2009a.
- BARROS, Manoel. *O Livro das Ignorâncias*. 6a ed. Rio de Janeiro: Record, 2009b.
- BARROS, Manoel. Deixar ser. *In: Livro sobre nada*. 14ª ed. Rio de Janeiro: 2009c.
- BEAINI, Thais Curi. *A arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Nova Stella, 1986.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução e Apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratone. São Paulo: UNESP, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. *In: Ensaios e Conferências*. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006a.
- HEIDEGGER, Martin. “...Poeticamente o homem habita...”. *In: Ensaios e Conferências*. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006b.
- HEIDEGGER, Martin. A Palavra. *In: A Caminho da Linguagem*. 6ª ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes: 2012.

CAPÍTULO VII

HENRY DAVID THOREAU E MANOEL DE BARROS: ACERCA DA POÉTICA E SAGRADA MORADA

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10ª. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

THOREAU, Henry David. *Walden*. New York: The Library of America, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Walden*. Trad. Denise Bottmann, L&PM Pocket E-books, 2010.

CAPÍTULO VIII

NATUREZA E TRADIÇÕES HINDUS: O PṚTHIVĪ (BHŪMI) SŪKTA DA ATHARVAVEDA SAMHITĀ

*Matheus Landau de Carvalho*⁹²

*O que a Natureza bem estudada não nos diz,
ninguém nos pode dizer.*

Marquês de Maricá

A relação entre natureza e expressões religiosas habita a condição humana há milênios. Desde as primeiras manifestações culturais registradas de espiritualidade, elementos naturais determinam e conferem sentido a variadas expressões de religiosidade, sejam elas de caráter místico individual, ritualístico institucional, ou ambientadas numa gnose intuitiva. No entanto, pelo menos nos últimos duzentos anos, nossa Casa Comum vem sofrendo com frequentes desequilíbrios que agridem diversas formas de vida, muito por causa de variadas intervenções humanas perversas, desinteressadas pelo desarranjo inconsequente de seus cálculos compulsivos e imediatistas.

91 Este capítulo foi inicialmente elaborado como uma atividade do Grupo de Estudos RENATURA (CNPq-UFJF) e, posteriormente, desenvolvido para uma Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho 4 – Tradições e religiões asiáticas, do V Congresso Nacional de Ciência da Religião (CONACIR), realizado de 18 a 20 de maio de 2021 pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

92 Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2009. Especialista (2010), Mestre (2013) e doutorando (2019-) com Bolsa CAPES pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. E-mail: matheuslandau@gmail.com.

O professor de ética cristã na Boston University School of Theology, John Hart (2017, p. xxii) destaca a maneira pela qual mensagens de líderes e praticantes de alguma expressão religiosa são “descartadas como meras opiniões, não importa o estado da Terra e não importa que a ciência forneça evidências de deterioração ecológica global e regional”. Resistências à visualização mais nítida e ampla dos problemas no meio ambiente perpassam crentes e não-crentes no mundo todo.

Inúmeras iniciativas originárias de fontes confessionais e ambientes acadêmicos têm se dedicado não apenas à reflexão do que matrizes religiosas no mundo todo, desde as consideradas grandes tradições, como hinduísmo, cristianismo, budismo e islamismo, até expressões mais aleatórias ou minoritárias, como o animismo, o xintoísmo, o jainismo, entre outras, propõem em termos teóricos dogmáticos, mas também em linhas de ação concreta e mobilização social, no que diz respeito às implicações entre espiritualidade(s) e natureza. Já é possível visualizar claramente várias iniciativas coletivas neste sentido a partir de distintas confessionalidades no mundo todo, já há algum tempo (CF. HART, 2017, p. xxii; JENKINS; TUCKER; GRIM, 2017, p. 3-12).

Malgrado os obstáculos enfrentados pela Índia com a poluição dos rios, a construção de barragens e minas, o estrativismo vegetal, entre outros problemas, desde fins da década de 1980, pelo menos, há uma consciência cada vez maior entre os indianos dos desafios ecológicos colocados para sua própria sociedade (DWIVEDI, 2000, p. 16). As tradições hindus, por sua vez, guardam, há milênios, não somente fontes doutrinárias calcadas em princípios de sadia reciprocidade do *Homo religiosus* com diversas formas de existência na natureza, mas cultivam práticas concretas de vivência cotidiana destas mesmas doutrinas ainda hoje.

No cenário mais amplo ds tradições hindus chama a atenção, à primeira vista, um hino védico conhecido como *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta*. De um modo geral, trata-se de uma inspiração hindu para o respeito ao meio ambiente, a pluralidade cultural, a reciprocidade entre diferentes formas de vida, a experiência estética com diversas paisagens, a sustentabilidade, um envolvimento afetivo com nuances da natureza, e até o multilinguismo, entre outros aspectos. Vejamos, portanto, o que vozes hindus têm a dizer sobre a natureza no *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta* – ou o que a natureza tem a dizer sobre si própria por meio dele.

1 MANTRAS NA CULTURA HINDU

As tradições hindus possuem, há milênios, dinâmicas de produção, manutenção e transmissão de diversos saberes com implicações em projetos soteriológicos, dotados de metodologias e propostas de experiência próprias, baseadas, em grande medida, na transmissão discipular, segundo processos dialogais inicialmente vivenciados em contextos

ágrafos, com reflexos em práticas concretas e na composição subsequente de textos sagrados que refletem estas mesmas metodologias, assim como seus respectivos objetivos.

Algumas fontes que refletem essas dinâmicas encontram-se nas quatro tradições ritualísticas e filosóficas dos *Vedas*, ou seja, o *R̥gveda*, o *Sāmaveda*, o *Yajurveda* e o *Atharvaveda*. Cada uma destas quatro tradições está alicerçada em escolas (*śākhās*) de transmissão discipular de conhecimentos e ensinamentos refletidos em quatro dimensões textuais, quais sejam, os *Mantras*, os *Brāhmaṇas*, os *Āraṇyakas* e as *Upaniṣads*. Os *Mantras* e os *Brāhmaṇas*, textos que compõem a grande seção (*kāṇḍa*) conhecida como *karma-kāṇḍa*, dedicam-se diretamente ao âmbito das ações kármicas, fundamentadas na doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*), baseada num ciclo de repetidos nascimentos e mortes de um ser, numa pluralidade de estágios transmigratórios que se interrelacionam através de um princípio de causa e efeito (*karma*), a partir de ações produzidas pelo indivíduo com implicações e consequências de seus atos para a própria alma.

As doutrinas do *karma* e do *saṃsāra* estão intimamente atreladas às diretrizes de uma das aspirações fundamentais da condição existencial humana postuladas pelas tradições hindus, i.e. o *dharma* que, originalmente, referia-se ao sustentáculo cosmogônico primevo e seu equivalente no ritual humano, assim como a extensão do ritual à esfera das normas sociais e éticas: “Manter a estrutura e as divisões básicas do mundo natural e social, e manter a identidade própria de alguém num sistema de equilíbrio mútuo – isto é no mínimo parte do escopo semântico de *dharma*, e é provavelmente parte de seu sentido mais antigo e original.” (HALBFASS, 1991, p. 389).

A partir da mesma raiz verbal – *dhṛ* como “apoiar”, “sustentar”, “manter em equilíbrio” – Rocher (2003, p. 102) aponta para o *dharma* como aquilo que prevê a maneira correta de se manter a ordem e o equilíbrio do universo, numa configuração expressa pelo termo sânscrito *ṛta* no sentido de um arranjo normativo da realidade existente segundo leis que garantam sua *dynamis* cósmica. Desde que cada elemento da existência se comporte de acordo com seu *dharma*, o equilíbrio em seu todo é mantido; desde que cada elemento se desvie de algum modo de seu *dharma*, acarreta determinado *adharma*, perturbando o equilíbrio em seu todo, substancialmente nas três esferas habitadas pelas divindades hindus (*devas*), i.e. o céu (*sva*), a atmosfera (*bhuvā*) e a terra (*bhū*).

Este quadro pode parecer estranho a um indivíduo moderno, nascido numa conjuntura planetária pós-Revolução Industrial, mais alheia a sensações estéticas de experiência de sacralidade na natureza. Eliade destaca que para o *Homo religiosus*, a existência *tout court* do mundo pressupõe um sentido sagrado mais profundo, pois não é mudo, opaco, nem inerte, sem objetivo e sem significado. Neste intuito, o cosmos vive, fala, sente, sua própria existência é prova de sua santidade, visto que

ele foi concebido pelos deuses e estes, por sua vez, se mostram aos humanos através da vida cósmica em si:

É por essa razão que, a partir de um certo estágio de cultura, o homem se concebe como um microcosmos. Ele faz parte da criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece no Cosmos. Segue-se daí que sua vida é assimilada à vida cósmica: como obra divina, esta se torna a imagem exemplar da existência humana (ELIADE, 2010, p. 135).

A sintonia védica entre microcosmo e macrocosmo reflete-se no âmbito do ser humano por meio da noção de que o *dharma* governa todo aspecto e toda atividade na vida de um hindu ao englobar prescrições de deveres éticos, familiares e sociais segundo condutas apropriadas (*ācāras*) para diversos contextos, e pressupor a realização de rituais védicos (*yajñas*) por parte do indivíduo, que se constituem em causa instrumental na produção de objetos transcendentais de fruição da alma eterna e individual (*ātman*) numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior.

Um aspecto muito importante desta dinâmica soteriológica hindu encontra-se nos *mantras* védicos. Derivado da raiz verbal sânscrita *man*, que significa “pensar” no sentido de um pensamento ativo, intencional, e do sufixo *tra*, que denota uma função, um instrumento, uma faculdade, a palavra *mantra* carrega uma polissemia que varia de acordo com o tempo e o lugar, usada em diferentes contextos rituais, meditativos e linguísticos. No âmbito específico do sacrifício védico, *mantra* remete a um instrumento do pensamento com vistas à eficácia de uma intenção, formada por palavras e sílabas do sânscrito, que encontram em sua verbalização (*vāc*) a materialização de fórmulas imbuídas de uma origem sobrenatural, identificadas com o Absoluto (*Brahman*) segundo as perspectivas confessionais hindus. Como reforça André Padoux (2003, p. 480)

Os mantras nunca deixaram de ser considerados de origem e natureza divinas, dotados de poderes sobrenaturais e ritualmente eficazes para evocar divindades ou para colocar seu usuário em contato com uma divindade ou mesmo identificá-lo com a divindade. Os mantras podem ser geralmente descritos como frases, palavras ou sílabas de origem sobre-humana, eternas, usadas para evocar divindades ou poderes sobrenaturais e também para colocar em contato ou identificar seus usuários com essas divindades ou poderes. Acredita-se que eles são capazes, quando proferidos de acordo com certas regras precisas, de realizar o pensamento intencional que incorporam e/ou realizar diferentes tarefas ou ações. Essas características são enfatizadas de várias maneiras, em diferentes rituais, e em diferentes momentos.

Os *mantras* de cada tradição ritualística e filosófica dos *Vedas* são organizados de forma a constituir uma *saṁhitā*, isto é, um verdadeiro compêndio de textos, versos

e hinos sagrados, sistematicamente dispostos para uso nos rituais hindus. Entoados e transmitidos de geração em geração, os *mantras* que constituem a *Atharvaveda Samhitā*, especificamente, podem circunscrever-se não apenas a hinos religiosos, poemas e cânticos de louvor, agradecimento e pedido, mas também a fórmulas mágicas e sortilégios com o objetivo de cura ou mesmo de feitiçaria negativa (WITZEL, 2003, p. 76). Num total de setecentos e trinta *sūktas*⁹³ (hinos) distribuídos em vinte *kāṇḍas* (livros), chama a atenção algumas referências à terra (*kāṇḍa* IV, *sūkta* 26; *kāṇḍa* V, *sūkta* 9; *kāṇḍa* XVIII, *sūkta* 4), principalmente no primeiro *sūkta* do décimo-segundo *kāṇḍa*, conhecido como *Pr̥thivī Sūkta* ou *Bhūmi Sūkta*.

A palavra sânscrita *pr̥thivī* designa a terra como um dos cinco grandes elementos segundo as tradições hindus – *pr̥thivī* (terra), *ap* (água), *agni* ou *tejas* (fogo), *vāyu* (ar) e *ākāśa* (éter) –, ou o mundo amplo e estendido, personificado como uma divindade feminina hindu (*devī*) e frequentemente invocado junto com o céu (Dyaus) enquanto sua contraparte masculina no cosmos (APTE, p. 347a; MONIER-WILLIAMS, p. 646a-b; WILSON, p. 551b). *Bhūmi* também indica a terra, mais especificamente, o solo, o chão, um terreno ou propriedade fundiária, um território, um distrito, um país, um lugar, um local, uma localização (APTE, p. 410b; MONIER-WILLIAMS, p. 763a; WILSON, p. 627b).

Estruturado em sessenta e três estrofes, o *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta* apresenta várias dessas nuances ao longo de seu texto (cf. Apêndice). Seu conteúdo remete à cultura ritualística hindu, perpassada por divindades (*devas*) que habitam as esferas superiores (*svargas*), como Viṣṇu, Indra – também conhecido como Parjanya ou Śakra –, os Ásvins, as *apsarases* – ninfas celestiais de renomada beleza, frequentemente vistas a serviço de Indra –, os *gandharvas* – seres semidivinos conhecidos por suas habilidades musicais –, a deidade solar Sūrya, junto com sua consorte, Sūryā, além de Agni – divindade do fogo, várias vezes consubstanciada nele –, e o Pai-Céu Dyaus – que, concomitante à terra (*Pr̥thivī*) e ao espaço que fica entre eles, a atmosfera (*antarikṣā*), compõe o cosmos.

Todo este cenário configura o horizonte soteriológico do ritualismo védico na medida em que o *dharma* hindu coloca à disposição do seu praticante alguns caminhos de exercício da conduta apropriada (*ācāra*) e da realização de rituais védicos (*yajñas*) como meios necessários da obtenção por uma alma de uma condição paradisíaca (*svarga*) de fruição existencial, na qual já habitam as divindades (*devas*) supracitadas. Na cultura hindu, este objetivo pode ser sabotado, entre outros, por criaturas demoníacas hostis ao plano dhármico, inimigos como os *asuras*, os *piśācas*, os *rākṣasas* e os *dasyus*, além de ladrões humanos, o que justifica as reticências e as reprovações furiosas que

93 A palavra sânscrita *sūkta* é o resultado da junção de *su*, i.e. bem, excelente, bom, belo, uma partícula ou prefixo que implica reverência, culto, honra, homenagem, e *ukta*, ou seja, dito, contado, falado, proferido, implicando, num primeiro momento, algo como um ditado bom ou sábio, dito ou recitado de maneira apropriada e, posteriormente, um cântico, uma prece de sabedoria, ou um hino védico (cf. APTE, p. 97b.605a; MONIER-WILLIAMS, p. 171c.1240b; WILSON, p. 106a.992b).

lhes são dirigidas no hino em questão. O mesmo sentimento de aversão é alimentado sobre aqueles animais que, de algum modo, podem ameaçar a religiosidade védica como um todo, i.e. leões, serpentes, tigres, hienas e lobos.

O *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta* traz em seu bojo os sentimentos de gratidão e enaltecimento religioso, assim como a solicitação de desejos e a expressão de sortilégios da parte de quem o entoar. A leitura de suas estrofes aponta para outras duas grandes dimensões semânticas, i.e. a percepção da terra pelos hindus como uma divindade materna, e a influência de elementos naturais na religiosidade védica como um todo. Neste intuito, natureza será considerada aqui como todos aqueles elementos naturais e formas de vida que prescindem de qualquer cálculo ou intervenção humana para existirem como tais, seja na esfera animal, na esfera vegetal ou na esfera mineral. Ainda que relações de interação empírica de mútua interferência entre ser humano e meio ambiente estejam envolvidas nas abordagens circunscritas às relações entre cultura hindu e natureza, esta última será encarada aqui como tal a partir do momento em que não dependeu, irrevogavelmente, da existência humana para se manifestar sob suas várias formas de vida, ainda que as mesmas formas possam ser percebidas por nossa espécie, seja do ponto de vista lógico-racional, seja da perspectiva linguístico-semântica, seja pelo viés neuro-psicológico.

2 A DIMENSÃO DE MATERNIDADE SAGRADA DA NATUREZA NO *PR̥THIVĪ (BHŪMI) SŪKTA*

Teóricos da Ciência da Religião já se debruçaram sobre o aspecto sagrado que a natureza adquire enquanto referência materna para os praticantes de determinada confessionalidade. A fusão das noções de maternidade e sacralidade com a realidade telúrica se faz presente em inúmeras tradições religiosas que guardam um culto à Mãe-Terra, como Lumnuut e I-ndora na Indonésia, Nzambi-Mpungu entre os Bawili no Gabão, Oduna entre os Yorubá, Tamaiovit no sul da Califórnia, a “Terra mulher” Nihosdzan esdza para os índos Navaho, e a divindade Izanami segundo o xintoísmo. Na Roma antiga, cultuava-se Bona Dea, cujos ritos eram realizados apenas por suas Vestais num templo, além de seu festival anual, e na Hélade a Mãe-Terra Gaía, com inigualável potencialidade geradora, emergindo do caos primitivo e dando vida aos titãs, aos ciclopes, aos hecatônquiros e às eumênides. Também se encontram nesse rol a deusa Nerto, das tribos de uma ilha báltica; Mokosha, a deusa da fertilidade e da prosperidade *mat’ syraia zemlia*, “Mãe-Terra úmida” da Rússia; a deusa-terra andina Pachamama, cultuada desde os incas; Dauarani, a Mãe da Floresta reverenciada pelos warao no delta do rio Orinoco, entre outros exemplos.

Para Mircea Eliade, nas intuições místicas e experiências religiosas mais primevas do *Homo religiosus*, a terra era tudo o que podia se encontrar ao redor do homem, o *topos* em sua magnitude última, com suas montanhas, águas, vegetações etc. Vasto

número de etimologias apontam para impressões espaciais da terra, ou para impressões sensoriais primárias que remetem à sua firmeza imune a quaisquer vacilos movediços, de modo que, num primeiro momento, “tudo o que se poderia chamar as divindades da terra eram mais propriamente divindades do lugar, no sentido de meio cósmico envolvente.” (ELIADE, 1977, p. 300).

O *Ṙṙthivī Sūkta* também reverencia religiosamente a natureza como terra firmemente estabelecida, graciosa, auspiciosa como uma mãe que não deixa seus filhos tropeçarem com o pé direito ou o pé esquerdo, propiciando-os em todos os seus movimentos, independentemente das suas inúmeras alturas, planícies niveladas e inundações, superlativamente generosa com os humanos nas benesses que oferece em suas amplitudes, seja no Leste, no Oeste, no Sul ou no Norte. Neste cenário todo, Bhūmi é soberana como rainha de tudo o que é e deve ser, senhora das quatro regiões do mundo, poderosa em sua morada, onde já passaram muitos encantos e glórias, *locus* da vitória outrora obtida pelas divindades hindus (*devas*) sobre as criaturas demoníacas (*asuras*).

A partir desta noção de natureza como terra firme e segura, desenvolveu-se uma de suas primeiras teofanias na condição de camada telúrica e profundidade ctônica, uma “maternidade” com sua inesgotável capacidade de dar frutos, permitindo com que a terra se revelasse diretamente como Deusa-Mãe, divindade da fertilidade, a *Tellus Mater* dotada de alma, fecundidade e força, mostrando-se

como mãe e nutridora universal. Os ritmos cósmicos manifestam a ordem, a harmonia, a permanência, a fecundidade. No conjunto, o Cosmos é ao mesmo tempo um organismo *real*, *vivo* e *sagrado*: revela as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania se unem (ELIADE, 2010, p. 100).

Como verdadeira mãe e deusa (*devī*) que acolhe em seu seio telúrico e copioso as manifestações religiosas de suas crias, Ṙṙthivī é a natureza em sua totalidade que derrama sobre os praticantes hindus, reverentes a ela como seus filhos, leite, cereais e riquezas na forma de ouro e abundantes tesouros e pedras preciosas, escondidos em seu regaço para garantir sua subsistência, não deixando com que seus protegidos se machuquem nos momentos de repouso, abraçando-os com a ternura que apenas a maternidade divina consegue oferecer.

Esta percepção da natureza como Mãe universal na cultura hindu, através do *Bhūmi Sūkta*, leva à conclusão de que todo ser vivo, indistintamente, é parte de um sistema familiar amplamente extenso. A partir de outros termos sânscritos que designam a terra – como *vasudā* e *vasuṁdharā* – e o lar, a grande moradia compreendendo a família e os cuidados devidos aos seus integrantes, principalmente a sua prole – como *kuṭumbaṁ* ou *kuṭumbakaṁ* (cf. APTE, p. 152a.497c; MONIER-WILLIAMS, p. 931a; WILSON, p. 785) –, é possível enxergar no conceito de *vasudhaiv kuṭumbakaṁ*

a expressão desta imensa família gerada e cuidada pela natureza enquanto sua Mãe universal, a Mãe-Terra, Devī Vasuṁdharā.

Eliade destaca que o surgimento da agricultura como um conhecimento entre os humanos transformou não apenas a economia do ser humano primitivo, mas também a economia do sagrado, permitindo que forças religiosas, como a sexualidade, a fecundidade, a mitologia da mulher e da terra, entre outros, ganhassem proeminência, tornando a experiência religiosa mais concreta, mais intimamente misturada à vida em sua totalidade: “As grandes Deusas-Mães e os deuses fortes ou os gênios da fecundidade são claramente mais ‘dinâmicos’ e mais acessíveis aos homens do que o era o Deus criador” (ELIADE, 2010, p. 106-107, aspas do autor). O fato de Pṛthivī ser cosmicamente percebida em consonância com Pṛthu não só reflete a valorização do casamento como uma hierogamia entre o Céu e a Terra, englobando indistintamente toda a criação, mas também a noção de que, como essa Mãe universal, ela abriga uma ampla e extensa família (*kuṭumbakam*) de todos os seres vivos (DWIVEDI, 2006, p. 166), ou seja, a natureza em si.

Aqui reside um importante potencial pedagógico da cultura hindu no sentido do que Dwivedi entende como “ecologia dhármica”, pois uma vez que o *dharma* hindu pode se constituir num *ethos* que conjuga, harmoniosamente, o individual com o coletivo, o moral com o social, o ritual com o cósmico, o bem-estar geral de todos os seres vivos (*sarva-bhūta-hitā*) permanece no horizonte de sua práxis e reflexão: “A crença hindu de que, enquanto a Mãe Terra for capaz de sustentar montanhas magníficas, florestas exuberantes, córregos e rios, e atributos relacionados, ela será capaz de nutrir a todos, particularmente a raça humana e sua progênie.” (DWIVEDI, 2000, p. 18).

3 ASPECTOS DA NATUREZA NO PṚTHIVĪ (BHŪMI) SŪKTA: GEOGRAFIA, ANIMAIS E MUNDO VEGETAL

A leitura do *Bhūmi Sūkta* desperta a atenção para quatro dimensões da relação da cultura védica com elementos naturais, a saber, a importância de alguns acidentes geográficos para a religiosidade hindu, a intrínseca ligação de algumas práticas védicas com o mundo vegetal, a presença irrevogável do reino animal na cultura hindu, e a determinância da natureza para os rituais védicos.

As tradições hindus sempre reverenciaram elementos na natureza, tais como rios, árvores, montanhas e animais. Prova disto são os cinco grandes elementos tratados em alguns textos hindus, os *Pañca Mahābhūtas* – *pṛthivī* (terra), *ap* (água), *agni* ou *tejas* (fogo), *vāyu* (ar) e *ākāśa* (éter) – derivados de *prakṛti*, a energia primordial da existência. Textos sagrados hindus enfatizam que o meio em que se vive não é para ser conquistado, mas para ser uma oportunidade de convívio em harmonia com a natureza, reconhecendo a divindade que reside em todos os elementos vivos que

circundam o ser humano. Antigos sábios védicos, os *ṛṣis*, ressaltavam que mudanças causadas por atividades humanas abusivas poderiam resultar no desequilíbrio de estações, chuvas, colheitas e na degradação da atmosfera, da água, do ar e de outros recursos (cf. RIGVEDA SAMHITĀ VI, 48, 17; YAJURVEDA SAMHITĀ V, 43). Gaṅgā, Dṛṣadvatī e Sarasvatī são exemplos claros da religiosidade que os hindus possuem, há milênios, com os rios do subcontinente indiano, enxergando-os não apenas como fluxos d'água, mas como divindades vivas diante de todos, a quem não há melhor coisa a oferecer do que suas próprias águas.

Da mesma maneira, o *Pṛthivī Sūkta* reconhece a terra como o útero privilegiado de borbotões aquáticos da natureza, como o mar e o oceano que conferem víveres vegetais para a subsistência dos seres vivos, ávidos pelas danças copiosas das águas nos verões e outonos chuvosos, nos orvalhos e geadas dos invernos e das primaveras que os hindus costumam saborear, assim como na auspiciosidade das montanhas cobertas de neve, que comungam da mesma atmosfera de bonança de florestas e colinas. Não à toa que Bhūmi acolhe seus filhos em todos os matizes de terra firme, seja ela preta, marrom ou avermelhada, onde podem pisar ilesos, vivos e emancipados de qualquer aflição, pois trata-se do porto seguro protegido por Indra, o *deva* que, certa vez, permitiu que as águas jorrassem sobre Pṛthivī ao derrotar o hostil *asura* Vṛtra, retentor dos mananciais que conferem vida à natureza.

O mundo vegetal também é uma matriz polivalente da natureza, e participante da religiosidade védica reconhecida pelo *Pṛthivī Sūkta*. De um modo geral, a cultura hindu reverencia as árvores pelo sustento que conferem às espécies, pela sombra e descanso que amortece a exaustão de inúmeras fadigas, servindo como verdadeiros abrigos para os pássaros em suas copas. As ervas, por sua vez, são reconhecidas como remédio através de suas raízes e folhas, adquirindo, igualmente, o status de fonte purgativa e métodos de cura através de suas potências medicinais, muito em função de “uma série de crenças e de costumes respeitantes às purificações e ao emprego da terra como meio terapêutico.” (ELIADE, 1977, p. 307).

Por isso mesmo o *Bhūmi Sūkta* identifica em Pṛthivī, alegoria de toda a natureza – de quem também é chefe e líder soberana –, a proteção das árvores, senhoras das florestas, e a defesa dos vegetais que produzem verdadeiras atmosferas de fragrância imarcescível provenientes do cultivo de ervas e plantas, suas filhas diletas, portadoras de variados aromas e poderes curativos, conferindo sorte e luz a homens e mulheres com seus perfumes na medida em que se estende até onde lhes possa favorecer.

A ritualística védica sempre contemplou o mundo vegetal com este mesmo privilégio desde suas mais antigas manifestações, conhecidas como sacrifícios vegetais (*iṣṭi*) em contraposição aos sacrifícios animais (*paśu*), como na ingestão do Soma enquanto néctar da vida e elixir da imortalidade, fonte potencial de êxtase mental para os hindus segundo os *mantras* da *Ṛgveda Samhitā*. Recentemente, Vijaya Nagarajan

tem enxergado alguns rituais como “ecologias incorporadas” nas tradições hindus populares, estendendo este conceito de “ecologias incorporadas” a outras performances rituais singulares, incluindo o ritual de se casar com árvores em Tamil Nadu, no sul da Índia, e como esses casamentos exemplificam a generosidade recíproca entre seres humanos e o mundo natural (HORN, 2006, p. 22).

O *Pṛthivī Sūkta* testemunha uma reciprocidade única e curiosa entre a ritualística védica e a natureza. Ao passo que *Bhūmi* é o regaço telúrico que sustenta o altar sacrificial onde fios de adoração são tecidos, oblações são temperadas aos *devas*, constituindo-se em verdadeira base para assentos e cabanas, sobre os quais a estaca sacrificial é erguida, permitindo aos eruditos védicos (*brāhmaṇas*) a recitação de hinos e cânticos, sobre a qual antigos sábios védicos (*ṛṣis*) louvaram as vacas, tão sagradas para os hindus, a mesma *Pṛthivī*, por sua vez, é sustentada pelo rito de consagração (*dīkṣā*), pelo fervor ascético (*tapas*) e pelo sacrifício (*yajña*) que tanto atrai os *devas*, incansáveis ao protegê-la em seu zelo imorredouro. Com efeito, no *Pṛthivī Sūkta*, as estacas resplandecentes do sacrifício védico são fixadas e elevadas antes das oblações temperadas aos *devas*, na expectativa de que ela, *Pṛthivī*, prosperando, confira prosperidade aos praticantes hindus.

Toda esta *dynamis* do *Bhūmi Sūkta* traduz o arranjo orgânico da natureza implícito na noção de *ṛta* e previsto pela ortodoxia do *dharma* hindu, uma vez que *Pṛthivī* participa diretamente das metodologias soteriológicas conjugadas com as doutrinas do *karma* e do *saṃsāra*, em sintonia com os mecanismos de relação mútua do próprio cosmos. Como aponta Eliade (1977, p. 310)

há entre a Terra e as formas orgânicas por ela geradas um liame mágico de simpatia. Todas em conjunto, constituem um sistema. Os fios invisíveis que ligam a vegetação, o reino animal e os homens de uma certa região ao solo que os produziu, no qual vivem e do qual se alimentam, foram tecidos pela vida que palpita tanto na mãe como nas suas criaturas. A solidariedade que existe entre o telúrico de um lado, o vegetal, o animal e o humano do outro lado, é devida à *vida*, que é a mesma por toda a parte. A sua unidade é de ordem biológica. E sempre que qualquer dos modos desta vida é manchado ou esterilizado por um crime contra a vida, todos os outros modos são atingidos, em virtude da sua solidariedade orgânica.

Consoante à geografia e aos vegetais, vários animais são reverenciados como deidades pelos hindus, e.g. o elefante *Gaṇeśa*, o macaco langur *Hanumān*, o tigre como veículo de *Durgā*, o ganso como veículo de *Brahma*, o touro *Nandin* como veículo de *Śiva*, sem mencionar alguns *avatāras* de *Viṣṇu* como manifestações animais, como *Kurma*, *Matsya* e *Varāha*. *Rāma* está intimamente ligado aos macacos liderados por *Hanumān* em sua vitória contra *Rāvaṇa*, e *Kṛṣṇa* possui uma relação próxima e amistosa com as vacas em várias de suas narrativas. A corporificação do Ser Supremo nestas formas animais encontra no *Bhāgavata Purāṇa* (I, 3, 5) uma ilustração interessante

dessa reverência ao afirmar que “[O Ser Supremo] é fonte e semente indestrutível de variadas encarnações neste universo e, da partícula e da porção desta forma, diferentes entidades vivas, como semi-deuses, animais, seres humanos e outros, são criadas.” (DWIVEDI, 2006, p. 164).

Por meio de sua generosidade materna, Bhūmi se multiplica em diferentes abrigos protetores de vacas, porcos selvagens, cavalos, javalis e pássaros, aspergindo seu perfume bem-aventurado sobre heróis, corcéis, animais silvestres e elefantes, aos quais permite o movimento e abençoa com sorte e esplendor, envolvendo em seus braços animais dos mais diversos tipos, quadrúpedes e bípedes, indistintamente, como as águias e os cisnes.

Este cenário beatífico da natureza proporcionado pelo *Pr̥thivī Sūkta* nos leva à noção védica de *ahimsā* – o compromisso de não-agressão possível a toda forma de vida na terra –, em função do *dharma* e do *samsāra*, na medida em que

a crença hindu no ciclo de nascimento e renascimento, no qual uma pessoa pode retornar como um animal ou um pássaro, significa que os hindus são chamados a ter para com outras espécies não apenas respeito, mas reverência. Esta reverência encontra expressão na doutrina do *ahimsā*, não-violência (ou não-agressão) a outras espécies, assim como seres humanos.” (DWIVEDI, 2000, p. 6, itálico do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo com o tom laudatório de suas estrofes, o *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta* não deixa de discernir entre o que é propício para o *dharma* hindu daquilo que não é, mediante a hostilidade a certos obstáculos na vivência da santidade deste mesmo *dharma*, seja em suas nuances éticas, seja em suas dimensões rituais. O afago sentido no amplexo da natureza não obstrui a percepção hindu de tudo o que se encontra entre a beatitude védica e as bem-aventuranças exaladas por Bhūmi.

O *Pr̥thivī (Bhūmi) Sūkta* é mais um capítulo genial das incontáveis experiências humanas de imersão estética salvífica nas imanências do sagrado, nas inúmeras encruzilhadas entre espiritualidades humanas e a natureza. Na certeza de que não existem problemas ambientais, mas sintomas ambientais de problemas humanos, o colo redentor de *Pr̥thivī* é sempre um convite singular e especial para que a natureza possa conhecer cada vez mais a si mesma através de cada um de nós.

REFERÊNCIAS

APTE, Vaman Shrivam. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 1970.

DWIVEDI, Onkar Prasad. Dharmic Ecology. In: CHAPPLE, Christopher Key; TUCKER, Mary Evelyn (eds.). *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions/ Harvard University Press, p. 3-22, 2000.

DWIVEDI, Onkar Prasad. Hindu religion and environmental well-being. In: GOTTLIEB, Roger S. (ed.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, cap. 6, p. 160-183, 2006.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Edições Cosmos; Livraria Martins Fontes Editora, 1977.

GRIFFITH, Ralph T. H. (tr.). *The Hymns of the Atharva-Veda*, translated with a popular commentary by Ralph T. H. Griffith. 2. ed. Benares: E. J. Lazarus & Co., Vol. II, 1917.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and Reflection: explorations in Indian thought*. New York: State University of New York Press, 1991.

HART, John. (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2017.

HORN, G. V. Hindu Traditions and Nature. Survey Article. *Worldviews*. Leiden, 10, 1, p. 5-39, 1 de outubro de 2006.

JENKINS, Willis; TUCKER, Mary Evelyn; GRIM, John. (eds.). *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. New York: Routledge, 2017.

LINDENAU, Max. *Atharva Veda Sanhita*. 2. ed. Berlin: Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung, 1924.

MONIER-WILLIAMS, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.

PADOUX, André. Mantra. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing, cap. 22, p. 478-492, 2003.

ROCHER, Ludo. The Dharmaśāstras. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 102-115, 2003.

WILSON, Horace Hayman. *A Dictionary, Sanskrit and English*. Calcutta, Hindoostanee Press, 1819.

WITZEL, Michael. Vedas and Upaniṣads. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 68-98, 2003.

APÊNDICE

Ṙṥthivī (Bhūmi) Sūkta (Atharvaveda Saṃhitā XII,1)

1. A verdade (satya), o elevado e poderoso arranjo cósmico (ṛta), o rito de consagração (dīkṣā), o fervor (tapas), Brahma e o sacrifício (yajña) sustentam Ṙṥthivī.

Que ela, a Rainha de tudo o que é e deve ser, que Ṙṥthivī nos permita muitas amplitudes neste mundo.

2. Jamais superada pela multidão dos filhos de Manu, ela que tem muitas alturas, inundações e planícies niveladas;

Ela, que possui plantas dotadas de variados poderes, que Ṙṥthivī para nós se estenda amplamente e nos favoreça.

3. Em quem o mar (samudra), o oceano (sindhu) e as águas (aps), nos quais nosso alimento e plantações de grãos existiam,

Em quem tudo que respira e se move está ativo, Bhūmi nos atribui a posição e a condição mais importantes!

4. Bhūmi, que é a Senhora das quatro regiões da terra (Ṙṥthivī), em quem o nosso alimento e as plantações de grãos tiveram sua existência,

Protetora em cada lugar onde se respira, ao conferir movimento às criaturas, ela, sem falta, nos concede vacas plenas de leite!

5. Contra quem os homens de outrora antes de nós lutaram, sobre quem os devas atacaram os asuras hostis,

Ṙṥthivī, o lar diversificado de pássaros, vacas e cavalos, nos confere sorte e esplendor!

6. Firmemente estabelecida, abrigo de tudo, fonte de tesouros, com peito dourado, portadora de tudo que se move.

Que Bhūmi, que carrega Agni Vaiśvānara, consorte do poderoso Indra, nos conceda grandes posses.

7. Que Bhūmi, sempre protegida por cuidados incessantes dos devas que nunca dormem,

Que ela nos derrame um néctar delicioso, que nos banhe com uma torrente de esplendor.

8. Ela que a princípio era água no oceano, a quem os sábios seguiram com seus poderes maravilhosos,

Que ela, cujo coração está nas alturas dos céus, cercada da verdade (satya) e da eternidade (amṛta),

Que Bhūmi nos conceda brilho e nos conceda o poder na esfera mais elevada.

9. Sobre quem as águas universais correm ininterruptamente dia e noite,

Que ela, com muitos riachos, derrame leite para nos alimentar, que ela nos banhe com uma torrente de esplendor.

10. Ela, a quem os Ásvins mediram, sobre quem o pé de Viṣṇu caminhou,

A quem Indra, Senhor do Poder e da Força, libertou, por si mesmo, de todos os inimigos,

Que Bhūmi derrame seu leite para nós, uma mãe para mim, seu filho.

11. Oh Pṛthivī, auspiciosas sejam as tuas florestas, auspiciosas sejam as tuas colinas e montanhas cobertas de neve.

Vivo, ileso, não subjugado, pus os pés em Bhūmi,

Na terra marrom, preta, avermelhada e de todas as cores, na terra firme que Indra protege do perigo.

12. Oh Pṛthivī, teu centro e teu umbigo, todas as forças que emanaram de teu corpo

Coloque-nos em meio a essas forças; respire sobre nós.

Eu sou o filho de Bhūmi, Pṛthivī é minha mãe.

Parjanya é meu senhor; que ele seja generoso comigo.

13. Bhūmi, em cuja superfície eles encerram o altar, e todos os oficiantes tecem o fio da adoração (yajña);

Onde as estacas do sacrifício, resplandecentes, são fixadas e elevadas antes da oblação,

que ela, Pṛthivī, prosperando, nos faça prosperar.

14. O homem que nos odeia, Pṛthivī! Que luta contra nós, que nos ameça com pensamentos ou armas mortais, faça dele nosso escravo como tu fizeste antes.

15. Provenientes de ti, sobre ti movem as criaturas mortais: tu as carregas, tanto quadrúpedes quanto bípedes.

Tuas, Pṛthivī, são essas Cinco Tribos humanas, para as quais, embora momentâneo, Sūrya, ao se erguer, espalha com seus raios a luz que é imortal.

16. Que essas criaturas nos ofereçam bênçãos em uníssono.

Favoreça-me com o mel do discurso, oh Pṛthivī.

17. Bondosa, sempre graciosa seja Bhūmi em que pisamos, a Terra firme,

Pṛthivī, sustentada pelo dharma, mãe das plantas e ervas, criadora de tudo.

18. Em uma vasta morada tu te tornaste a Poderosa.

Grande importância, pressão e agitação repousam em ti, mas com incessante cuidado, o grande Indra te guarda.

Então faça-nos brilhar, oh Bhūmi, a nós com o esplendor do ouro. Que nenhum homem nos olhe com ódio.

19. Agni está em Bhūmi, nas plantas; as águas seguram Agni nelas, nas pedras está Agni.

Agni habita profundamente nos homens: Agni habita em vacas e corcéis.

20. Agni dá brilho e calor no céu: a ampla atmosfera é dele,

o portador da oblação que aprecia a gordura oferecida ao deus, os homens o acendem.

21. De joelhos escuros, revestida de um manto de fogo, Pṛthivī me afia e me dá esplendor!

22. Em Bhūmi, eles oferecem sacrifícios e oblações temperadas aos deuses.

Os homens, mortais, vivem sobre Bhūmi por meio do alimento, de acordo com seu costume.

Que Bhūmi nos conceda fôlego e força vital. Pṛthivī, conceda-me vida longa!

23. O aroma que surgiu de ti, oh Pṛthivī, a fragrância que o cultivo de ervas, plantas e águas carregam,

Compartilhado por apsarases, compartilhado por gandharvas, conceda-me doçura com isso: que nenhum homem me odeie.

24. Teu perfume que penetrou e possuía o lótus, o perfume que eles prepararam no noivado de Sūryā,

Perfume que é imortal, Pṛthivī! Desde tempos antigos recolhido, conceda-me doçura com ele: que ninguém me odeie.

25. Teu perfume nas mulheres e nos homens, a sorte e a luz que há nos homens,

Isso está nos heróis, nos corcéis, nos animais silvestres e nos elefantes,

A esplêndida energia das donzelas, agregue-nos com ela, Terra!

Que nenhum homem nos olhe com ódio.

26. Rocha, terra, pedra e poeira, esta Bhūmi se mantém compacta, firmemente ligada.

A esta Pṛthivī, de seios dourados, fiz minha adoração.

27. Aqui, clamamos Pṛthivī, firmemente estabelecida, que tudo apoia,

Sobre a qual as árvores, senhoras da floresta (vāna), permanecem cada vez mais firmes.

28. Sentados à vontade ou levantando-se, ficando de pé ou seguindo nosso caminho.

Com o pé direito ou com o esquerdo não cairemos sobre Bhūmi.

29. Falo com Pṛthivī, que a tudo purifica, com a paciente Bhūmi que se fortalece por meio de Brahma.

Oh Bhūmi, podemos reclinar sobre ti, que carregas força, amplitude, porções de víveres e gordura.

30. Purificadas para os nossos corpos correm as águas: levamos angústia para aquele que nos ataca.

Eu me purifico, oh Pṛthivī, com aquilo que purifica.

31. Bhūmi, sejam tuas as regiões leste e norte, aquelas situadas ao sul e aquelas situadas a oeste.

Propícias a mim em todos os meus movimentos.

Enquanto eu pisar no chão, não me deixe tropeçar.

32. Não nos tire do oeste ou do leste, não nos tire do norte ou do sul,

Tenha misericórdia de nós, oh Bhūmi;

que os ladrões não nos encontrem; mantenha longe a arma mortal.

33. Contanto que, em ti, eu olhe ao redor, tendo Sūrya como um amigo,

Por muito tempo, a cada ano que se segue, não deixe meu poder de visão falhar.

34. Quando, enquanto eu repouso, oh Bhūmi, eu viro meu lado direito e meu esquerdo,

Quando, esticados em toda a nossa extensão, colocamos nossas costelas sobre ti que nos encontra. Não nos machuque aí, oh Bhūmi, aquela que fornece uma cama para todos.

35. Deixe que o que eu cavo em ti, oh Bhūmi, surja e cresça rapidamente de novo.

Oh Purificadora, não me deixe perfurar seus órgãos vitais ou seu coração.

36. Bhūmi, que o teu verão e as tuas chuvas e o outono, o teu inverno e as tuas geadas orvalhadas e a primavera.

Que teus anos, Pṛthivī! e estações ordenadas, o dia e a noite, derramem abundância sobre nós.

37. A purificadora, ao encolher-se diante da serpente,

ela que detinha os fogos que repousam nas águas.

Que oferece como presa os dasyus, blasfemadores dos devas, Pṛthivī,

ao escolher Indra por seu Senhor, e não Vṛtra, se agarrou ao forte e poderoso Śakra.

38. Base para assentos e cabanas, sobre os quais a estaca sacrificial é erguida,

Sobre quem os brāhmaṇas que conhecem o Yajus recitam seus hinos e entoam seus cânticos,

E os ministros se ocupam para que Indra possa beber o néctar do Soma;

39. Sobre quem os antigos ṛṣis, eles que fizeram o mundo, louvaram as vacas,

Sete adoradores, um em cada sessão, com seu fervoroso zelo e sacrifício;

40. Que ela, Bhūmi, nos confira a opulência pela qual ansiamos,

Que Bhaga compartilhe e auxilie nas tarefas, e Indra venha liderar o caminho.

41. Que ela, Bhūmi, sobre a qual os homens cantam e dançam com gritos e ruídos variados,

Onde os homens se encontram na batalha, onde o grito de guerra e o tambor ressoam,

Que ela afaste nossos inimigos, que Pṛthivī me livre de meus inimigos.

42. Em quem se encontra o alimento, cevada e arroz, a quem pertencem essas Cinco Tribos,

Toda a homenagem a ela, esposa de Parjanya, a ela cuja medula é a chuva!

43. Cujos castelos são obra dos devas, e os homens lutam sobre sua planície

O Senhor da Vida cria Pṛthivī, que carrega todas as coisas em seu ventre,

agradável para nós por todos os lados!

44. Que a devī Pṛthivī, que carrega seu tesouro armazenado em muitos lugares, ouro, pedras preciosas e riquezas,

Doadora de opulência, nos conceda grandes posses, conferindo-as com amor e graça.

45. Que Pṛthivī, comportando povos de línguas variadas, com diversos ritos conforme convém às suas moradas,

Despeje, como uma vaca constante e irrepreensível, mil riachos de tesouro para me enriquecer!

46. Que tua serpente, que teu escorpião pungente, deitado, escondido, desnorteado, gelado com o frio do inverno,

Que o verme, oh Pṛthivī, e cada coisa que nas chuvas revive e se agita,

Rastejando, não se aproxime de nós! Abençoe-nos com todas as coisas graciosas.

47. Seus muitos caminhos pelos quais as pessoas viajam,

a estrada para o veículo e as estradas para viajar,

Neles encontramos o virtuoso e o perverso, aquele caminho que podemos alcançar sem um inimigo ou ladrão. Com todas as coisas graciosas, abençoe-nos.

48. Suporte tanto dos tolos quanto dos pesados, ela carrega a morte do virtuoso e do perverso.

Em amistosa harmonia com o javali, Pṛthivī se abre para os porcos selvagens que vagueiam pela floresta.

49. Que todos os teus animais silvestres que amam as florestas, devoradores de homens, assombrando a floresta, os leões, os tigres,

A hiena, o lobo, o Infortúnio, o espírito maligno, se afastem de nós, leve os demônios para longe.

50. Gandharvas e apsarases, kimīdins e espíritos malignos, todos os piśācas e rākṣasas,

Mantenha-os longe de nós, Bhūmi!

51. Sobre quem os bípedes alados voam juntos, pássaros de todos os tipos, os cisnes, as águias;

Sobre quem Mātariśvan sopra impetuoso, levantando a poeira e fazendo as árvores tremereem, e as chamas perseguirem a explosão aqui e ali;

52. Bhūmi, sobre a qual estão assentados, unidos, a noite e o dia, o escuro e o avermelhado,

Pṛthivī cercada pela chuva ao seu redor,

Felizmente, ela pode nos estabelecer em cada lugar encantador de habitação.

53. Dyaus (o Céu), Pṛthivī, e antarikṣā (a atmosfera) me concederam este amplo horizonte,

Agni, o Sol, as Águas, todos os devas se juntaram para me conferir poder mental.

54. Eu sou vitorioso, sou chamado de senhor superior de Bhūmi,

Triunfante, dominando o conquistador por todos os lados.

55. Lá, quando os devas, oh Devī, te nomearam, espalhando tua vasta extensão quando tu estavas se expandindo para o leste,

Aí, então, em ti passaram muitos encantos e glórias: tu fizeste para ti as quatro regiões do mundo.

56. Em aldeias e bosques (araṇyas), e em todos os conjuntos de Bhūmi,

Nas reuniões, nos encontros das pessoas, falaremos coisas gloriosas de ti.

57. Enquanto o cavalo espalha o pó, ela espalhou as pessoas que habitavam sobre Pṛthivī, ao nascer,

Líder e chefe de todo o mundo, encantadora, a protetora das árvores e defensora das plantas.

58. “O que quer que eu diga, falo com a doçura do mel, tudo o que vejo porque eles me amam.

Eu sou deslumbrante e impetuosa: eu aniquilo aqueles que se agitam ferozmente.”

59. Suave, graciosa, docemente cheirosa, leitosa, com néctar em seu seio,

Que Bhūmi, que Pṛthivī conceda sua benção, com leite, a mim.

60. A quem Viśvakarman, com sua oblação, seguiu, quando ela foi colocada no oceano ondulante no meio do ar

Um vaso útil, escondido, quando, por distração, ela se manifestou para aqueles que tinham mães.

61. Tu és o vaso que contém as pessoas, Aditi, provedora de desejos, amplamente difusa.

Prajāpati, o Filho primogênito de ṛta, fornece a ti tudo o que te falta.

62. Que teus seios, protegidos da doença e do consumo, sejam Pṛthivī, produzidos para nosso proveito.

Através de uma vida longa, despertos e vigilantes, possamos ser teus servos tributários.

63. Oh Bhūmi, minha Mãe, deixe-me, contente, em um lugar seguro.

De acordo com o Céu, oh sábia, coloque-me na glória e na riqueza.⁹⁴³

94 Cf. *saṃhitā* em *devanāgarī* presente em: LINDENAU, 1924, pp. २६७-२७२. Até onde foi possível à presente pesquisa saber, esta é a primeira iniciativa de tradução portuguesa na íntegra do *Pṛthivī (Bhūmi) Sūkta* a partir do original sânscrito. Trata-se apenas de um primeiro esforço de explorar suas potencialidades no idioma lusitano e torná-lo mais acessível a um público leitor mais amplo, consistindo-se num projeto que vislumbra futuras revisões.

1 INTRODUÇÃO À SAGA JUDAICA

Fundamentalmente aquilo que se define como judaísmo é um grupo étnico-religioso que tem origem na descendência de Abraão (AZRIA, 2000, p. 14). Essa classificação, no entanto, não abarca o complexo mosaico de significados que o judaísmo concentra. A identificação religiosa por si somente já significa considerar uma multiplicidade de aspectos que, somados aos fatores históricos, políticos e culturais, revelam uma atordoante complexidade. Max Weber, cuja obra sobre o judaísmo antigo figura entre os clássicos da sociologia da religião, desde o primeiro momento admite que “a religião de Israel e dos judeus é objeto de uma bibliografia cujo conhecimento efetivo exige mais do que o trabalho de uma vida humana” (WEBER, 2019, p. 9).

95 Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008. Mestrado em Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011. Doutorando em Ciência da Religião pela mesma universidade. E-mail: rafaeloterio@gmail.com.

Desta forma, para caracterizar o judaísmo é preciso levar em consideração aqueles pontos que convergem para a estruturação de sua espinha dorsal. A Enciclopédia Britânica refere-se ao judaísmo como “... todo o acervo não só de crenças religiosas, como também de costumes, cultura e estilo de vida dessa comunidade étnica, mantido com constância e flexibilidade ao longo das vicissitudes de cerca de quarenta séculos de existência” (ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA, 1996, v. 8, p. 357). Levando em consideração tais peculiaridades, talvez possamos estabelecer uma definição dentro dos limites do objeto aqui privilegiado e do espaço diminuto que temos calcada em três características: 1. O significado religioso do patriarcado iniciado em Abraão; 2. O relacionamento do povo com o livro; e 3. O estigma da experiência diaspórica. Em suma, para fins especificamente didáticos, vamos definir o judaísmo como uma religião⁹⁶ que, na sua continuidade histórica, amadurecimento e experiência de desenraizamento, floresceu como uma sofisticada, múltipla e complexa cultura.⁹⁷ Esta, por sua vez, desdobrou-se em diferentes eventos de acordo com o tempo e o lugar em que o povo se hospedou.

Na primeira das características que gostaríamos de enfatizar, a forma como a figura de Abraão é construída no relato bíblico prefigura a forma como o povo judeu vai se relacionar com seu Deus. Há uma relação singular de intimidade, confiança e devoção. Vale transcrever a análise de Eliade sobre Abraão e o episódio do sacrifício:

Qualquer que seja a sua origem, o episódio ilustra, com um vigor não igualado no Antigo Testamento, o sentido profundo da fé ‘abraâmica’. Abraão não se preparava para sacrificar o filho tendo em vista um resultado preciso, tal como o fez Meshá, o rei dos moabitas, ao sacrificar seu primogênito para forçar a vitória (II Reis, 3:27); ou Jefté, que se comprometeu com Javé a ofertar-lhe em holocausto a primeira pessoa que, depois da vitória, lhe viesse ao encontro, sem imaginar que seria sua única filha (Juízes, 11:30s.). Não se trata de um sacrifício do primogênito, ritual que, aliás, só foi conhecido mais tarde e que nunca se tornou comum entre os israelitas. Abraão sentia-se ligado a seu Deus pela ‘fé’. Não “compreendia” o sentido do ato que Deus acabava de lhe solicitar, enquanto aqueles que ofereciam seu primogênito a uma divindade percebiam perfeitamente o significado e a

96 Gostaríamos de ter em vista aqui a conceituação de Clifford Geertz, segundo o qual religião é: “...um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”. GEERTZ, Clifford. *Religion as a cultural system*, p. 4, 1971.

97 A cultura judaica está incontornavelmente ligada ao texto, à escrita e ao estudo. Bernardo Sorj resumiu bem o sentido dessa cultura da escrita: “Esta síntese aceitava a cultura como um *bricolage* composto de diversas partes que se agregavam não em função de uma coerência lógica ou de um plano preconcebido como numa obra de engenharia –, mas como um conjunto de soluções geradas em circunstâncias determinadas e acumuladas na memória do povo. Este conjunto não coerente de criatividade armazenada é reinterpretado em cada geração, a qual realça certos elementos para esquecer outros, que poderão reviver quando enfrentados novos desafios. Assim, velhos conteúdos passam a adquirir novos sentidos, enquanto aspectos antes dominantes são abandonados”. SORJ, Bernardo; Grin, Monica. *Judaísmo e Modernidade: metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: CEPS, 2008.

força mágico-religiosa do ritual. Por outro lado, Abraão de modo algum duvidava da santidade, da perfeição e da onipotência de seu Deus. Por conseguinte, se o ato prescrito tinha todas as aparências de um infanticídio, era pela impotência da compreensão humana. Só Deus conhecia o sentido e o valor de um gesto que, para todos os outros, em nada se distinguia de um crime (ELIADE, 2010, p.173).

No que diz respeito à segunda característica, em relação ao texto, que os registros falados e escritos sejam considerados sagrados, porque oriundos de uma revelação divina (SHEMOT, 31:18), em si já é um fato determinante. Isso porque a revelação de Deus ao povo ocorre por meio da palavra⁹⁸, tornada, evidentemente, uma via de acesso. Essa relação é complexificada com o processo de elaboração dos comentários. Esses comentários, como a própria palavra sugere, são adendos ao texto central, são extensões dele como esclarecimentos, sem alterar o sentido ou a estrutura do texto principal. É característica fundamental e, sobretudo, fundante do judaísmo a produção de reflexões, comentários, esclarecimentos e contribuições ao texto sagrado. Esse movimento de retomada, reconsideração e interpretação exegética, conquanto não seja exclusividade do povo judeu, é, certamente uma de suas características definidoras.

Finalmente, a terceira característica é a estigmatizante experiência diaspórica. O povo judeu sofreu pelo menos duas diásporas determinantes. A primeira delas ocorreu entre os anos de 722 a. C. e 587 a.C., em dois episódios distintos, mas simbolicamente equivalentes. No primeiro desses momentos, por volta de 722 a. C., os assírios invadiram e destruíram Israel, o reino do Norte, capturando e transferindo o povo judeu para a Assíria como prisioneiros. O segundo momento, um recorte histórico mais comum para tratar da primeira diáspora, ocorreu por volta de 586-587 a.C., quando o Reino de Judá foi invadido pelo rei babilônico Nabucodonosor II. Esse é o marco emblemático da primeira diáspora devido à primeira destruição do Templo de Salomão e à expulsão do povo judeu, que passou a residir na Babilônia. Como consequência do trauma da expulsão, podemos considerar a produção de uma primeira edição mais formal e acabada de um conjunto de textos já muito enraizados na tradição e provavelmente

98 A centralidade da palavra, na tradição judaica, é essencial. Tanto a palavra falada quanto a palavra escrita são utilizadas diretamente por Deus e demarcam a estreiteza da comunicação entre Criador e criatura. No primeiro momento do Bereshit se dá a criação e esse processo é iniciado pela evocação de Deus: “Haja luz!” (BERESHIT 1:3). Pela evocação (fala) divina a existência se tornou possível. Um pouco mais tarde, no Shemot, Deus oferece a Moisés o texto escrito. Diz o texto: “E deu a Moisés, ao acabar de falar com ele no monte Sinai, duas tábuas de Testemunho, tábuas de pedra escritas com o dedo de Deus” (SHEMOT 31:18). Essa primeira versão da comunicação escrita, entregue a Moisés, foi uma escrita feita diretamente por Deus como o próprio texto reitera um pouco depois: “E Moisés virou-se e desceu do monte, e as duas tábuas do Testemunho estavam nas suas mãos – tábuas escritas em seus dois lados, pois de ambos os lados elas estavam escritas. E as tábuas eram obras de Deus e a escritura era escritura de Deus, gravada sobre as tábuas” (SHEMOT 32: 15-16).

demasiado manuseados, que mais tarde viriam a formar as duas primeiras partes da Bíblia Hebraica⁹⁹ (LAMBERT, 2011, p. 376).

A segunda diáspora judaica ocorreu em 70 d.C. em decorrência da Guerra judaico-romana (66 a 73 d.C.). Comandados por Tito (futuro imperador romano e filho do imperador Vespasiano), as legiões romanas invadiram Jerusalém, submeteram os rebeldes e destruíram pela segunda e última vez o Templo de Salomão. Outra vez o povo escolhido se encontrou sem templo e expulso da terra que lhes foi prometida por Deus. Assim como a primeira diáspora acelerou, pelas condições adversas do exílio, a compilação e a edição dos textos para a organização da Bíblia Hebraica, a situação de dispersão provocada pelo conflito com os romanos alimentou a necessidade de que a tradição oral fosse registrada de forma escrita, sobretudo para que não se perdessem ou se dissolvessem no contato com outros povos e culturas.

Os *tanaítas*, mestres responsáveis pela transmissão da tradição oral, empreenderam o árduo trabalho de transferir a fortuna oral judaica para o formato textual. Essa tradição oral remonta às leis com as quais Deus instruiu Moisés no Sinai e que este transmitiu ao povo no deserto junto com a lei escrita nas tábuas. A *Mishná* é, portanto, o registro escrito da Torah oral. Essa redação passou a ser exaustivamente estudada em núcleos judeus na Babilônia e em Jerusalém. O grupo voltado a essa tarefa era dos *amoraítas*, estudiosos que construíram um conjunto de comentários que passaram a circunscrever (literalmente) a *mishná*. Ao conjunto formado por *mishná* e *guemará* deu-se o nome de *Talmude* e ele é o texto diretivo do judaísmo rabínico. Comumente se distingue o *Talmude de Jerusalém* do *Talmude Babilônico* de acordo com a origem dos comentários.

2 APONTAMENTOS SOBRE A NATUREZA NO JUDAÍSMO ANTIGO

2.1 O LIVRO COMO INSTRUÇÃO DIVINA

É no período do Segundo Templo que o Judaísmo adquire os contornos definitivos de uma religião fundamentalmente delineada pelo texto sagrado e pelos textos que, ao seu redor, compõem o mosaico escriturístico que se transformaria na espinha dorsal da tradição. Esse mosaico, formado sobretudo pela *Mishná* e pelo *Guemará*, sustentam um corpus exegético de fôlego singular entre as religiões. Mas, como constatação de sua evolução dinâmica e extremamente complexa, a tradição judaica é enriquecida extrinsecamente também pelo contato e diálogo com outras tradições.

99 “Os exilados sentem a urgência de reunir e completar os diversos textos de que dispõem. É assim [...] que editam ou reeditam o que constituirá mais tarde o Pentateuco, os livros de Josué, de Samuel e dos Reis, bem como as compilações proféticas, os salmos e os provérbios anteriores. O fato de viverem entre estrangeiros e de se considerarem o povo eleito leva-os a reforçar sua identidade por meio da circuncisão, do *shabbat*, das regras alimentares etc., regras que os sacerdotes codificam naquele que se tornará o Levítico. Como agora não possuem templos, são levados a uma religiosidade mais pessoal. Reúnem-se para rezar, ler os textos, estudá-los, o que prefigura a função da sinagoga (esse termo de origem grega significa ‘lugar de reunião’)” (LAMBERT, 2011, p. 411).

É o caso, por exemplo, de duas tradições religiosas com as quais partilha um tronco histórico comum (o Cristianismo e o Islã) e uma tradição igualmente complexa, mas amplamente diferente: civilização helênica.

Não parece exagerado ou equivocado afirmar que a reflexão que acompanha desde os primórdios a elaboração e o enriquecimento do debate no judaísmo é a busca pela identificação do significado do ser judeu. É no entorno dessa busca por identidade e da conversa infinita originada daí que se constrói a *especificidade antropológica* do ser judeu e todas as demais particularidades que fazem do judaísmo aquilo que ele é. Para os fins didáticos que o presente trabalho pretende, destacamos entre essas particularidades a relação do judaísmo e do ser humano judeu com a natureza.

É preciso levar em consideração a centralidade do Livro como “instrução divina” (TAYLOR, 2005, p. 926).¹⁰⁰ Daí, há pelo menos dois aspectos que precisam de atenção: o livro descreve tanto a vida do antigo povo de Israel (período anterior à construção e ao funcionamento do primeiro templo) quanto a evolução dessa sociedade e o surgimento de uma religião mais organizada em torno do livro e seus derivados, no período da construção, funcionamento e destruição do Segundo Templo. É preciso uma observação cuidadosa tanto dos aspectos do primeiro quanto do segundo momentos porque nesse amadurecimento do povo como civilização há uma definição da relação com a natureza e, conseqüentemente, das características que constituem o “ser judeu”. Isso porque, como salientou Taylor (TAYLOR, 2005, p. 926), à medida que se constituiu uma separação nítida entre Deus e natureza, as tribos de linhagem judaica se distinguiam das demais tribos que ocupavam a região mais tarde conhecida como Palestina.

Taylor esclarece, e é preciso dar ênfase ao fato, de que “o antigo Israel se comunicava com Deus por meio de sacrifícios e oráculos proféticos”, enquanto no período posterior, do Segundo Templo, a “comunicação era feita cada vez mais por meio do estudo da Torah revelada de Deus” (TAYLOR, 2005, p. 926). Parece-nos ser esse um dos primeiros pontos nevrálgicos da relação entre o judaísmo e a natureza, matizada por um processo de afastamento que possui duas variantes: a histórica (ocorrida com a evolução histórica do povo e a complexificação de suas relações sociais) e a literária (plasmada no conjunto de mitos clássicos que compõem os cinco primeiros opúsculos que dão vida e forma à Torah).

2.2 ASPECTOS DA LEI DIRECIONADOS À NATUREZA

2.2.1 O BERESHIT E A ORIGEM DO HOMEM

É muito válido e necessário nesse momento recorrer à própria herança deixada nos textos. O primeiro ponto a considerar é a anterioridade da criação do mundo em relação à criação do homem. O texto mosaico narra de forma linear que primeiro foi criada a flora (BERESHIT, 1: 11-13), em seguida a fauna marinha e terrestre (BERESHIT, 1: 20-26) e, só

100 A tradução para todas as passagens do livro de Taylor é nossa.

posteriormente, o homem. Este é, portanto, criação das últimas horas (BERESHIT, 1: 20-31), o que nos leva a considerar que, conquanto ao homem tenha sido conferido por Deus o *domínio* a sobre a natureza (BERESHIT, 1: 28-29), esta não foi concebida em virtude do homem ou como uma extensão sua: o homem é parte da natureza e não o contrário. É de fundamental relevância evocar a citação de Eric Katz, segundo o qual Deus lembra a Jó “que a humanidade não estava presente quando Deus criou o universo. O mundo não foi criado para a humanidade” (KATZ, 1996, p. 216). Vale uma citação direta do texto bíblico: “Adota a postura de um homem para que Eu te pergunte e tu me respondas. Onde estavas quando construí as fundações da terra?” (JÓ 38: 4-5; p. 25-27). Na idílica atmosfera do jardim, o homem ali foi forjado do barro à imagem e semelhança de Deus (BERESHIT, 1: 27). É importante considerar, portanto, que o homem foi “moldado” do barro¹⁰¹ e aquilo que lhe conferiu vida foi o “fôlego” soprado em suas narinas por Deus (BERESHIT, 2: 7).

Em geral se considera que a desobediência das criaturas primevas (BERESHIT, 3: 4-6) foi o ato que rompeu o elo homogêneo existente com o Criador e, de fato, é com esse ato de desobediência que a expulsão do jardim ocorre e Adão e Eva se tornam passíveis de um sem número de mazelas¹⁰² inexistentes no Éden (BERESHIT, 3: 22-24). Ao “moldar” o primeiro homem à sua imagem e semelhança e insuflar nele fôlego de vida, Deus iniciou um processo de diferenciação em relação ao restante da criação cuja falta no jardim apenas agigantou, resultando na expulsão. Assim, forjado com o barro, elemento fundamentalmente natural, sempre foi o homem uma parte da criação, parte que é natureza. Também porque ao mesmo tempo em que foi criado como parte da natureza, com elementos dela derivados, como fica evidente no mito, carrega consigo algo que está “além” da própria natureza e que não se reconhece inteiramente nela.

A vida das antigas tribos que dariam origem ao povo de Israel foi submetida ao mesmo terror, deslumbramento e submissão diante da violência da natureza e sua fronteira com o desconhecido e o indomável, que todas as civilizações primevas enfrentaram. A forma como essas tribos compreenderam essa situação de subserviência e desvantagem e a relação estabelecida a partir daí foram os fatores que transformaram o fenômeno da religião de Israel em algo único.

Se levarmos em consideração o fato de que essas tribos eram em sua maioria nômades e que perambulavam pelo deserto, não deve causar quaisquer surpresas o fato de que o todo poderoso Deus, único e onipotente, aparecesse em uma montanha (SHEMOT, 3: 1-4).

101 Flávio Josefo, na sua monumental *História dos Hebreus*, é muito cuidadoso e específico quando reitera: “Moisés fala mais particularmente da criação do homem. Ele diz que Deus tomou pó da terra, fez o homem e, com a alma, inspirou nele o espírito e a vida. Ele acrescenta que esse homem foi chamado Adão, que em hebreu significa ‘ruivo’, porque a terra de que ele foi formado era dessa cor, que é a cor da terra natural e a qual se pode chamar virgem. JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 76.

102 Eliade confirma: “...esse primeiro pecado não só acarretou a perda do paraíso e a transformação da condição humana, mas tornou-se de algum modo a fonte de todas as desventuras que se abateram sobre a humanidade”. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas I*, p. 166.

No deserto as regiões montanhosas costumam ser particularmente privilegiadas porque nelas se encontram as nascentes de água e, portanto, as fontes de vida. Como bem salientou Taylor, “as descrições da natureza ou usos figurativos das forças naturais para ensinar uma lição religiosa são abundantes na Bíblia” (TAYLOR, 2005, p. 927) e esse uso é extremamente importante tanto para situar o povo em relação ao seu lugar na natureza quanto para ilustrar o poder de Deus sobre ambos (VAICRÁ, 9:24; 10: 1-2). Em Josefo também ocorre uma referência importante, quando a natureza é evocada para manifestar a presença de Deus: “Durante todo o tempo em que a nuvem de que falamos cobria o Tabernáculo, o que denotava a presença de Deus, o exército permanecia no mesmo lugar” (JOSEFO, 2010, p. 188). É esse caráter pedagógico que cerceia a relação mais antiga dos judeus com a natureza.

A Torah (lei) é um criterioso e severo catálogo instrutivo que visa situar, esclarecer, informar e delimitar a forma como o povo escolhido por Deus deveria viver. A escolha feita por Deus, que privilegia a descendência de Abraão (BERESHIT, 12: 1-3), evidentemente não foi uma escolha aleatória. Abraão descende diretamente do primeiro homem por meio de Shet, Noé, Sem e Arpahshad. A atenção à genealogia é uma ocupação recorrente do texto sagrado, que procura evidenciar uma continuidade sanguínea entre aqueles que foram escolhidos. Essa escolha tem implicações muito específicas sobre a formação da identidade do povo, a estrutura dos seus hábitos e costumes tanto quanto sua relação com o sagrado. Aos escolhidos, Deus outorgou a lei (SHEMOT, 20: 1-17) e prometeu a terra (BERESHIT, 15: 18-21). Desta forma, o caráter que envolve a escolha do povo, a instituição da lei e a promessa da terra desenham a figura e o significado do ser judeu. Para os fins que aqui nos propomos, esse ponto de partida permite entender o estatuto, a importância e o desenvolvimento da ideia de natureza no judaísmo.

Como modelo pedagógico, o agrupamento de mandamentos que compõe a Torah direciona o modo de vida do povo judeu. Essas prescrições foram produzidas em um contexto religioso, como mandamento divino direcionado ao povo de sua predileção. Não parece incorreto, da mesma forma, perceber que há também um contexto social que envolve tais prescrições que, na dinâmica política do relacionamento tribal, tinha um valor determinante. É o caso, por exemplo, dos mandamentos ditados por Deus a Moisés no monte Horeb.¹⁰³ Os mandamentos 1, 2, 3 e 6 aparentemente parecem diretamente religiosos, com a centralização do culto a Deus e sua devoção. Os demais mandamentos, 4, 5, 7, 8, 9 e 10 parecem remeter a um número vasto de questões

103 É provável que os Horeb e Sinai tratem da mesma localização, recebendo nomes diferentes em diferentes contextualizações. Conferir: VAN DEN BORN, A. Dicionário Enciclopédico da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1985.

sócio-políticas importantes para o equilíbrio e bem-estar de uma comunidade.¹⁰⁴ Considerando que se trata de um povo que peregrina no deserto motivados por uma promessa, a outorga da lei parece um dispositivo necessário e efetivo para a manutenção da ordem e da unidade.¹⁰⁵

O livro sagrado, porém, ultrapassa essa primeira perspectiva de ordenamento e unidade. Estabelecidos os primeiros dez mandamentos, a redação continua aumentando as especificações e cuidando para cobrir todos os aspectos da vida comunitária dos judeus tanto quanto sua relação com Deus. E assim como as prescrições e recomendações se multiplicam do Shemot até o Devarim, na ordem canônica em que estão dispostos, a exegese posterior continuará interpretando, debatendo e especificando os *Mitsvot*.

A natureza aparece, nesse conjunto normativo com destacado relevo porque é parte fundamental do processo criativo iniciado por Deus. Taylor acentua o caráter administrativo que a presença do homem tem como parte de sua relação com Deus, como parte do processo de criação. É de Taylor a afirmação: “Vários mandamentos baseados no cuidado com a terra expressam a crença de que Deus é o legítimo proprietário da terra de Israel e a fonte de sua fertilidade” (TAYLOR, 2005, p. 927). Deus não seria, nesse sentido, apenas um criador que se desvencilha de sua obra depois de terminá-la. Ele é, também e sobretudo, o seu mantenedor.

No Bereshit, no sexto dia da criação, Deus cria o homem; e no primeiro momento após criá-lo, vaticina: “Frutificai, multiplicai, enchei a terra e subjugai-a, e dominai sobre o peixe do mar, sobre a ave dos céus e sobre todo animal que se arrasta sobre a terra” (BERESHIT, 1: 26-31). Nesse momento primordial da criação, contudo, a falha

104 Segundo a Bíblia Hebraica citada na referência: “E Deus falou todas estas palavras dizendo: [1°] Eu sou o Eterno, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa dos escravos. [2°] Não terás outros deuses diante de Mim. Não farás para ti imagem de escultura, figura alguma do que há em cima nos céus, abaixo na terra e nas águas debaixo da terra. Não te prostrarás diante deles nem os servirás, pois Eu sou o Eterno, teu Deus, Deus zeloso, que cobro a iniquidade dos pais nos filhos, sobre terceiras e sobre quartas gerações aos que Me aborrecem, e faço misericórdia até duas mil gerações aos que Me amam e aos que guardam Meus mandamentos. [3°] Não julgarás em vão em nome do Eterno, teu Deus; porque o Eterno não livrará ao que jurar em vão pelo Seu nome. [4°] Lembra-te do dia do *Shabat* para santificá-lo. Seis dias trabalharás e farás toda tua obra, mas o sétimo dia é o *Shabat* do Eterno, teu Deus, no qual tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, teu animal e teu prosélito que estiver em teus portões, não farão nenhuma obra, porque o Eterno fez os céus e a terra, o mar e tudo o que há neles em seis dias e repousou no sétimo dia, e por isso o Eterno abençoou o dia do *Shabat* e o santificou. [5°] Honrarás a teu pai e tua mãe, para que se prolonguem os teus dias sobre a terra que o Eterno, teu Deus, te dá. [6°] Não matarás. [7°] Não adulterarás. [8°] Não furtarás. [9°] Não darás falso testemunho contra teu próximo. [10°] Não cobiçarás a casa de teu próximo; não cobiçarás a mulher de teu próximo, nem seu servo, sua serva, seu boi, seu asno e tudo o que for de teu próximo” (SHEMOT, 20: 1-14).

105 É preciso enfatizar o caráter de extrema importância da outorga da lei. Ao mencionar o advento do dilúvio, em seu extenso e clássico estudo sobre as crenças e ideias religiosas, Eliade diz: “A importância por Ele [Javé] concedida à pureza moral e à obediência antecipa a ‘lei’ que será revelada a Moisés” ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*, p. 168. Nesse sentido, como a própria palavra sugere, a lei é outorgada para ensinar o caminho e, portanto, estabelecer um equilíbrio que se estende do trato religioso até o social, cultural e político. A ênfase nesse tema é necessária porque é no descumprimento da lei que decorrem as agruras sofridas pelo povo de Israel.

de Adão ainda não ocorrera e o estatuto atribuído ao homem e sua condição sobre a criação, evidentemente, é diferente. Assim como todo o restante da criação, havia entre Adão e Eva no jardim uma relação de harmonia e equidade para com todos os outros seres criados por Deus; uma relação de equilíbrio pleno em que todas as criaturas se igualavam na mesma situação. É com o advento da falha de Adão que, pela primeira vez, o homem se percebe diferente. A nudez até então natural e, portanto, comum, após comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, se torna um contraste. Com a necessidade de cobrir-se, a percepção de sua não equivalência, sua não igualdade, sua não pertença se estabelece. A inteireza do laço com Deus é rompida e tomando consciência de que vai morrer, o homem também toma consciência de todas as suas outras limitações. Após comer do fruto proibido, da árvore no centro do jardim, portanto, o homem percebe que não é apenas mais um animal entre os demais, mas, diferentemente, aquele que sabe. Sabe, pelo menos, que vai morrer.¹⁰⁶ Uma vez expulso do jardim, a rachadura com a unidade primeira se acentua e o primeiro cisma da existência humana é realizado. A relação com a natureza, doravante, será toda ela redimensionada.

Parece evidente que, após comer do fruto do conhecimento, o homem não mais gozaria dos mesmos privilégios que a unidade com a natureza lhe conferiam. Como a serpente disse à Eva: “...vossos olhos se abrirão e sereis como Deus (BERESHIT, 3: 5). Mais adiante é o próprio Eterno Deus quem confirma: “Eis que o homem se tornou como um de Nós, para conhecer o bem e o mal” (BERESHIT, 3: 22). Outra não poderia ser a consequência dessa ruptura senão a responsabilidade do homem e o aumento do grau de dificuldade da sua relação com a natureza. Como punição à falta cometida por Adão, Deus condena-o: “...maldita é a terra por sua causa! Com fadiga comerás dela todos os dias de tua vida” (BERESHIT, 3: 17). A possibilidade idílica de domínio e subjugação que aparece no primeiro capítulo do Bereshit, no terceiro capítulo é substituída por uma necessidade de conquista, de adaptação e sobrevivência.

Os demais livros da Torah (Shemot, Vaicrá, Bamidbar e Devarim) refletiram essa situação de ruptura e consequente processo de adaptação, com as gerações adâmicas se multiplicando e aprendendo a lidar com a natureza e sobreviver a ela. É nesse sentido que insistimos no caráter pedagógico da Torah e reiteramos a importância do texto e da cultura do comentário que vão suceder a ele. É a situação que se estabelece após

106 “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso. Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. Daí que é preciso nos elevarmos, e não do espaço e da duração, que não podemos preencher. Trabalhem, pois, para bem pensar; eis o princípio da moral. Não é no espaço que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento. Não terei mais, possuindo terras; pelo espaço, o universo me abarca e traga como um ponto; pelo pensamento, eu o abarco” (PASCAL, 1961, p. 377).

a ruptura no jardim o que demanda a outorga da lei. Como instrumento de “instrução divina”, o livro e os *Mitsvot* são oferecidos como caminho, em hebraico *Halachá*.

Quando, ainda no Bereshit, Deus concede ao homem o domínio sobre a natureza, é preciso considerar que esse domínio apenas reflete um processo de responsabilização sobre a criação, recordando que toda criação divina em si mesma é sagrada pelo ato de grandeza e misericórdia que o revestem. Desta forma, ao homem foi atribuída a responsabilidade sobre as criaturas que, diferentemente dele próprio, não foram forjadas à imagem e semelhança de Deus. O *princípio da mordomia*, ao qual Taylor se refere, equivale à compreensão do lugar e da função que o homem ocupa na natureza. “Como ser criado, o homem é parte da natureza, mas como um recipiente do comando divino, o humano é capaz de transcender a natureza emulando Deus” (TAYLOR, 2005, p. 926). Eric Katz recorda que um dos princípios da ética judaica é o *bal tashchit* ou não destruir, um veto ético à degradação gratuita de qualquer elemento da criação (KATZ, 1996, p. 214). Fica bastante evidente que o homem deve retirar da natureza aquilo de que precisa para sobreviver sem com isso incorrer em um processo de degradação, tanto porque a criação divina merece a devida reverência como obra de Deus quanto porque é o meio onde o homem recorrentemente buscará sua sobrevivência. O grande hiato em relação a esse uso começa quando se pensa nas motivações que dirigem a necessidade da exploração e o próprio sentido dessa necessidade. A tradição judaica, quer a mais remota quer a mais contemporânea, jamais isolou, subtraiu ou vilanizou a compreensão, o valor e o uso dos bens materiais; pelo contrário, a ideia de ganhar a vida com o suor do próprio rosto, ganhando o pão com o trabalho diário, árduo e necessário, parece ter exercido sobre o povo judeu reflexos muito característicos, sobretudo no advento das duas diásporas, com ênfase especial à segunda. Segundo o Rabino Shamaï Ende, “não é a vontade Divina que o homem se afaste do mundo físico e se dedique apenas a assuntos espirituais, desprezando desta forma a matéria. O objetivo do ser humano é usufruir ao máximo a matéria para o Serviço Divino” (ENDE, 2006, p. 6).

No que tange, entretanto, às prescrições deixadas nas instruções divinas compiladas na Torah, atentou-se sempre para a responsabilidade, o cuidado recorrente com a natureza. No Devarim, por exemplo, fica evidente a recomendação com o zelo para com os animais: “Se vês o asno ou o boi do teu irmão caído no caminho, não fiques indiferente: ajuda-o a pô-los em pé” (DEVARIM, 22: 3-4). É também um princípio da ética judaica o *tza`ar ba`alei chayim* ou a dor das criaturas vivas (KATZ, 1996, p. 212) referida quando, por exemplo, ainda no Devarim, a lei proíbe expressamente o jugo de animais desiguais em força, pois isso causaria dor ao animal mais fraco (DEVARIM,

22: 10). A atenção dedicada ao cuidado com os animais visando não lhes causar dor desnecessária está no princípio elementar da alimentação *kosher*.¹⁰⁷

As leis que registram as permissões e interdições, métodos e recomendações direcionadas à dieta judaica são chamadas de *cashrut*. Trata-se de uma elaboração derivada dos princípios estabelecidos nas *mitsvot* da Torah, com especificações para o trato e a produção de alimentação apropriada (*kosher*) ao povo escolhido. É importante considerar, segundo o Rabino Shamai Ende, que:

... não foi apenas por motivos sanitários e de higiene que a *cashrut* foi instituída. Quando D`us criou o mundo dotou o ser humano de corpo e alma. Na outorga da Torá Ele nos deu as leis, as 613 *mitsvot*. Cada uma das *mitsvot*, por fazer bem à alma, conseqüentemente faz bem ao corpo. Assim, a *cashrut* foi instituída por D`us por razões que só Ele conhece (ENDE, 2006, p. 9).

O primeiro momento dessa discussão aparece já no Bereshit, quando há uma interdição expressa: "...a carne com sua alma estando com vida e seu sangue não comereis" (BERESHIT, 9: 4). No Vaicrá as determinações ficam ainda mais claras e objetivas, estabelecendo quais animais podem servir como alimento aos homens e quais são interditos. Essa separação estabelece uma classificação entre animais puros e impuros, construindo uma referência extremamente importante para a determinação da dieta judaica.¹⁰⁸

Há dois pontos centrais na elaboração da *cashrut* para alcançar a especificação *kosher*: a determinação dos alimentos que podem ser consumidos e a forma como devem ser preparados. Nesse caso, chama especial atenção o abate animal. Para a realização desse processo, chamado *Shechitá*, abate ritual, é necessário que o abatedor

107 Sobre a produção de carne kosher no Brasil: "Segundo a Associação Brasileira de Indústrias Exportadoras de Carne (ABIEC), no ano de 2013 o Brasil exportou 348. 973 toneladas de carne kosher para o Oriente Médio e norte da África, sendo que a cada ano vem aumentando ainda mais a exportação. O Brasil está de olho nesse nicho de mercado, e um importante comprador é Israel. Segundo o Ministério da Economia, as exportações brasileiras para Israel fecharam em US\$ 380 milhões, o faturamento que o Brasil teve com a exportação para Israel em dezembro de 2015 foi em torno de US\$ 12.000.000,00. Os alimentos kosher não interessam apenas aos judeus, também podem alcançar o mercado muçulmano e cristão, pois as leis dietéticas judaicas são mais rigorosas que as demais" (MENDONÇA, Pâmela; CAETANO, Graciele: 2017, p. 1205).

108 É importante reproduzir uma parte desse texto pelas especificidades e particularidades que elencam: "E o Eterno falou a Moisés e a Aarão, dizendo-lhes: 'Falai aos filhos de Israel: Estes são os animais que comereis de todo animal que se acha sobre a terra: todo o que tem o casco fendido e a unha separada em dois, de cima até abaixo, e o que ruma entre os animais – esse comereis. Mas estes não comereis dos que ruminam e têm o casco fendido: o camelo – que ruma e não tem casco fendido-, ele é impuro para vós. E o coelho – que ruma e não tem casco fendido-, ele é impuro para vós. E a lebre – que ruma e não tem casco fendido-, ela é impura para vós. E o porco – que tem casco e é de unha separada em duas, mas não ruma-, ele é impuro para vós. De sua carne não comereis e no seu cadáver não tocareis; eles são impuros para vós. Isto comereis de tudo o que está nas águas: todo o que tem barbatanas e escamas, nas águas, nos mares e nos rios, comereis; e todo o que não tem barbatanas e escamas, nos mares e nos rios, de todo réptil de água e de todo ser vivo que está nas águas – eles são abominação para vós. E serão abominação para vós; de sua carne não comereis e seu cadáver abominareis. Todo o que não tiver barbatanas e escamas, nas águas, será abominação para vós" (VAICRÁ 11: 1-12).

seja um homem judeu especialmente preparado para a execução do ritual. Ele é denominado *Shochet*. Em suma, assim decorre o procedimento: “O *Shochet* irá utilizar um objeto cortante, a *chalaf*, uma faca que deve ser lisa e sem irregularidades, para efetuar a degola com corte eficiente de forma rápida das artérias carótidas e veias jugulares, traqueia e esôfago sem atingir as vértebras cervicais”.

Ainda:

1. “Há cinco parâmetros que o *Shochet* é obrigado a assegurar no exercício de *Shechitá*:
2. *Shehiya*: não deve haver a mínima pausa durante o processo de *Shechitá*;
3. *Derassa*: O processo de abate deve ser efetuado com o movimento da faca de um lado para o outro. A faca deve ser bastante longa para permitir matar sem muita pressão. Além disso, o animal deve estar em uma posição que suaviza a pressão que será colocada na faca;
4. *Chalada*: A faca para *Shechitá* deve ter uma lâmina longa e larga sem dente na frente ou no dorso, também a faca deve estar descoberta durante o abate;
5. *Hagrama*: O corte deve ser realizado na garganta, entre o nível da laringe e a parte mais baixa da traqueia e esôfago;
6. *Ikkur*: a traqueia e esôfago devem ser cortados e não arrancados. Por isso, a faca deve ser muito bem afiada e lisa. Os menores dentes no fio causam rasgos. Por isso, é feita a verificação da faca quanto à rugosidade do fio e sua afiação depois de cada *Shechitá*.

Finalmente:

“No ritual de *Shechitá*, após a degola é feita uma prece especial denominada *Be-racha*, que em hebraico tem significado de ‘benção’. O *Shochet* deverá realizar a benção dizendo: ‘Que nos santificou com seus mandamentos e nos ordenou sobre o abate ritual’. Se houver diversos animais para abater basta uma benção, desde que o *Shochet* os tenha em mente na hora de realizar a benção” (MENDONÇA & CAETANO, p. 1203-1204).

Para permanecermos ainda na senda dos cuidados elencados nos *Mitsvot*, no Devarim é necessário mencionar a atenção com o saneamento básico, uma prescrição que envolve tanto uma cautela social com as delimitações dos espaços reservados à eliminação de dejetos quanto a observância das considerações que devem cercear a aproximação com o sagrado (DEVARIM, 23: 13-15).

No Bereshit há pelo menos dois momentos em que há uma inquietação em torno do uso da água. Vale sempre recordar que a região em que as tribos judaicas viviam é uma região árida, uma região com uma geografia muito difícil e configuração desértica, o que naturalmente transforma os recursos hídricos em recursos demasiado preciosos. Abraão e Ló se veem, certo momento, obrigados a separar seus respectivos grupos devido à escassez de água (BERESHIT, 13: 1-13). Pouco mais adiante, em uma disputa envolvendo o patriarca e Alimeleque, está em questão o domínio sobre um poço (BERESHIT, 21: 22-24). Da mesma importância são as recomendações sobre o

correto e bom uso da terra no Vaicrá (25: 1-10) e a proibição do desmatamento no Devarim (20: 19-20).¹⁰⁹

As referências que citamos aqui revelam a preocupação do antigo Israel com a natureza estabelecida pelos apontamentos da lei. Todas as recomendações refletem a condição do homem como um administrador da criação e revelam que o cuidado para com a natureza nada mais significa que o cuidado para consigo e para com a comunidade em uma dinâmica que culmina no próprio zelo com Deus. Essa relação mais estreita, como sugere Taylor, se estende dos agrupamentos judaicos mais antigos, tomando a genealogia do patriarca como marco referencial, até a destruição do primeiro templo. Está envolvido nesse processo a evolução social, política e cultural do próprio povo que se desenvolveu de tribos nômades para uma sociedade maior e mais complexa, distribuída em cidades com características próprias e relações peculiares tanto com a dimensão profana quanto com a dimensão sagrada da vida.

Com a perda do templo e a dispersão, em 70 c.c., a comunicação com o sagrado é definitivamente concentrada no texto, considerada a particularidade de um povo que passa a viver sem um território próprio e à mercê de culturas radicalmente diferentes. O pensamento judaico diaspórico submergiu em uma exegese infinita do texto sagrado e seus derivados. Essa foi uma consequência da não observância plena da Torah. A produção constante dos comentários, originada de estudos conscienciosos da tradição, resultou na centralização da preocupação judaica voltada para si mesma com o objetivo de recuperar a clareza sobre a lei e, daí a estabilidade da relação com o Eterno. Nesse processo complexo, todas as preocupações que estavam fora do espectro da tentativa de reconstrução do elo com Deus pela palavra é reduzida. Essa situação é um contraponto ao dinamismo da relação com a natureza que parece tão pulsante no antigo Israel. Esse estado de coisas se estende por todo o período da experiência diaspórica, quando o estudo da lei revelada era, também, uma tentativa de compreender a situação em que a própria terra que lhes foi dada, lhes é tirada com a infâmia da expulsão e da dispersão. Nesse sentido, talvez o pensamento judaico tenha tardado lançar olhos para a “questão da natureza” no mundo moderno por não possuir de fato uma terra sua e, igualmente, por continuar se digladiando com a busca pela identidade.

109 “Quando sitiare uma cidade por muitos dias, pelejando contra ela para a tomar, não destruirás o seu arvoredo, metendo nele o machado, porque dele comerás, pelo que não o cortarás; acaso a árvore do campo é um homem, para que seja sitiada por ti? Somente a árvore que souberes que não é árvore que dá frutos que se comam, esta poderás destruir e cortar, e construirás baluarte contra a cidade que fizer luta contra ti até sua rendição” (DEVARIM 20: 19-20).

3 HANS JONAS – GNOSE, ÉTICA DA RESPONSABILIDADE E DEUS APÓS AUSCHWITZ

O advento da modernidade ocidental¹¹⁰ aprofundou um cisma que estava patente desde a aurora das grandes civilizações. A humanidade, ao longo de sua história, encontrou profunda dificuldade em compreender-se plenamente integrada à natureza porque se reconheceu como um animal alheio ao comum do meio. O processo civilizador¹¹¹ manifestou-se como um processo de separação e afastamento do homem do restante da natureza, tomando a categoria humanidade como sinônimo de evolução e aperfeiçoamento e reduzindo o mundo natural a um ponto de partida telúrico e primitivo, quando não aberrante e monstruoso. Desta forma, a própria conceituação da “natureza” e a recorrente preocupação com o seu estatuto, denotam um senso de distanciamento que passa de forma tão corriqueira ao ponto de não incitar as discussões que deveria.

O aspecto mais absurdamente trágico do século XX está no fato de que um dos tempos mais sombrios da história humana recente tenha visto nascer, crescer e produzir algumas das mentes mais brilhantes de que se tem notícia. Uma constelação de filósofos iluminou a noite assombrosa de um século de ódios, guerras e genocídios. Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Ludwig Wittgenstein são alguns desses luminares. Da mesma forma, o período que culminou em um dos mais violentos ataques antissemitas da história, também viu ascender algumas das personalidades judias mais emblemáticas. É o caso de Gershon Scholem, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt e Hans Jonas.

Hans Jonas (1903-1993), passou a primeira etapa de sua vida com uma formação voltada para a tradição judaica. Assistido por Edmund Husserl, Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, graduou-se em filosofia e teologia nas Universidades de Friburg e Marburg, entre 1921 e 1924. O estudo avançado com o qual obteve seu doutorado foi a respeito do gnosticismo, tema que o tornaria mundialmente célebre como uma das

110 É muito importante e produtiva a definição oferecida por Alain Touraine: “É impossível chamar de moderna uma sociedade que procura acima de tudo organizar-se a agir segundo uma revelação divina ou uma essência nacional. A modernidade não é mais pura mudança, sucessão de acontecimentos; ela é difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica, administrativa. Por isso, ela implica a crescente diferenciação dos diversos setores da vida social: política, economia, vida familiar, religião, arte em particular, porque a racionalidade instrumental se exerce no interior de um tipo de atividade e exclui que qualquer um deles seja organizado do exterior, isto é, em função da sua integração em uma visão geral, da sua contribuição para a realização de um projeto societal, denominado por Louis Dumont. A modernidade exclui todo finalismo. A secularização e o desencanto de que nos fala Weber, que definiu a modernidade pela intelectualização, manifesta a ruptura necessária com o finalismo do espírito religioso que exige sempre um fim da história, realização completa do projeto divino ou desaparecimento de uma humanidade pervertida e infiel à sua missão. A ideia de modernidade não exclui a de fim da história, como testemunham os grandes pensadores do historicismo, Comte, Hegel e Marx, mas o fim da história é mais o de uma pré-história e o início de um desenvolvimento produzido pelo progresso técnico, a libertação das necessidades e o triunfo do Espírito”. TOURAINE, ALAIN. *Crítica da modernidade*. Editora Vozes, Petrópolis, p. 17, 2012.

111 ELIAS, NORBERT. *O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

mais eminentes autoridades na área. A gnose¹¹² estaria, assim como a compreensão profunda da tradição judaica, na origem das preocupações que motivaram a sua reflexão e pode ser identificada como um primeiro núcleo do seu pensamento. Sem a pretensão de fazer uma análise pormenorizada de sua trajetória, é importante para o tema que nos ocupa considerar, na contextualização de seu interesse pela gnose, a centralidade da sua reflexão sobre o dualismo:

A interpretação de Jonas, na medida em que articula os vários movimentos gnósticos e demonstra como eles representam uma prévia do niilismo contemporâneo, acaba por formular uma hipótese segundo a qual toda a história do Ocidente – e mais especificamente, da filosofia ocidental – não é outra coisa que a história de uma visão dualista da existência, cuja trajetória parte da ideia de uma separação radical entre Deus e o homem, entre Deus e o mundo, e entre homem e mundo, vindo a marcar a interpretação da vida por parte da ciência moderna e incorrer no evento contemporâneo da degradação ambiental, legitimada por uma adjetivação negativa do mundo como imundo – algo a ser denegado, rebaixado, extinguido, nulificado (OLIVEIRA, 2014, p. 21).

Esse esclarecimento sobre os primórdios da reflexão de Jonas chama atenção para uma tentativa de diagnóstico das consequências de uma compreensão dualista da realidade. Quando percebe no gnosticismo as raízes de uma questão que o ocuparia muito em sua obra madura, o filósofo alemão de origem judia também chama atenção para a anterioridade das raízes de uma crise cujo agravamento moderno é apenas mais um avatar. A forma como compreendeu a gnose e a hipótese que produziu, estendendo o conceito ao existencialismo de sua época em um exercício ousado de interpretação, por si somente já bastaria para considerá-lo um pensador além de seu tempo. Porém, em uma ironia sombria, Hans Jonas foi um legítimo filho de seu tempo. Nascido no início do século, Jonas chegou à idade da razão entre as décadas de 1920 e 1930. Presenciou o desdobrar do manto lúgubre da primeira grande guerra

112 “[...] O gnosticismo é uma primeira tentativa de filosofia cristã, feita sem rigor sistemático, com a mistura de elementos cristãos míticos, neoplatônicos e orientais. Em geral, para os gnósticos o conhecimento era condição para a salvação, donde esse nome, que foi adotado pela primeira vez pelos ofitas ou Sociedade da Serpente, que mais tarde se dividiram em numerosas seitas. [...] Jonas elaborou uma leitura ‘existencialista’ do gnosticismo; identificando seu elemento básico no motivo da ‘vida estrangeira’, ou seja, de achar-se *lançado* para viver num mundo pelo qual se sente ‘estranheza’ ou ‘não-em-casa’ (*unheimlich*), tanto por obrigação de resistir numa habitação ‘exígua’ e cheia demais quanto pela distância da transcendência e da nossa verdadeira origem. Da leitura existencialista do gnosticismo Jonas depois passou a uma leitura gnóstica do existencialismo, que acabou por comparar a uma forma de neognosticismo. Em outros termos, Jonas considera que, assim como o niilismo moderno pode ser útil para entender o niilismo antigo, também o niilismo antigo pode ser útil para se entender o niilismo moderno, ou seja, a condição espiritual, típica da modernidade, que parte do sentimento de solidão do homem no universo. Isso não significa que Jonas tenha pretendido minimizar as diferenças entre os dois tipos de niilismo: ‘o homem gnóstico está lançado numa natureza antagonista, antidivina e por isso antihumana; o homem moderno, numa natureza indiferente. Mas o segundo caso representa o vazio absoluto, o abismo sem fundo...’ [...]”. ABBAGNANO, NICOLA. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

(1914-1918), a exaustão econômica da década de 1920, a ascensão do Nazismo com a carnificina que manchou com muito sangue judeu o solo europeu e assistiu ao abalo profundo causado bombas atômicas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki, em 1945. A reflexão filosófica que começou com inquietação diante das consequências do dualismo, diante da barbárie de uma época que se destruía, deslocou logicamente a reflexão de Jonas para a preocupação com o futuro do planeta, da vida humana e, portanto, para a ética.

Aluno de Heidegger, com quem teve uma relação complexa, Jonas herdou muitas questões a serem desenvolvidas. A técnica¹¹³ é uma delas. Diante do cenário de acelerada destruição causada pelo avanço do domínio do homem sobre a natureza, depois de estabelecer um pensamento em que o fenômeno da vida havia ocupado uma centralidade irrefutável, no final da década de 1970 Jonas publica o *Princípio Responsabilidade*. Para Jonas, até o surgimento dos avanços tecnológicos a natureza estaria fora da responsabilidade humana porque sua soberania não era contestada. O avanço da técnica, no entanto, mudou esse cenário e alterou bruscamente a forma como se dava a já complexa relação do homem com a natureza. A posição de superioridade em que o homem moderno havia se colocado como ser racional, conduziria a conclusões equivocadas porque se a racionalidade, como especificidade daquilo que é humano, poderia ensejar o senso de responsabilidade, de alguma forma essa responsabilidade redundou em uma equivocada ideia de superioridade. A forma, portanto, como o homem moderno se compreendeu já não era suficientemente ampla para alcançar os novos problemas e construir juízos éticos capazes de apreender as novas situações e a elas oferecer respostas a contento. “O homem técnico é aquele que adquiriu o direito de explorar a natureza de forma ilimitada porque ele é o único portador da subjetividade e ela [a natureza] deve fornecer todo o material para a realização de suas necessidades. Serva das vontades humanas, a natureza é privada de dignidade própria” (OLIVEIRA, 2014, p. 141).

Quando explica o esvaziamento ético moderno, mostrando no comportamento predatório humano uma incapacidade genérica de perceber-se como parte do que destrói, Jonas toca o problema antigo do isolamento do homem em relação ao restante da natureza. O ponto fulcral dessa relação é a dependência irrevogável do primeiro em relação à segunda, quando a recíproca não é verdadeira. Pensar no bem-estar da natureza, no grosso modo, equivaleria a pensar no próprio bem-estar, compreendida a necessidade que o homem tem de subsistir da terra que lhe fornece os recursos básicos. Alienado desse fato irrefutável, nada mais resta ao homem senão a aporia de uma vida sem mundo.

113 Para Heidegger, a metafísica inaugurada pelos gregos na Antiguidade havia promovido um processo de esquecimento do Ser. Na sua interpretação, a técnica moderna nada mais seria que o ápice desse esquecimento.

Algumas vezes ao longo de seus afortunados anos de reflexão filosófica, Hans Jonas fez referência ao fato de que acolhia, com tremor e temor, a necessidade de aprofundar a compreensão sobre algum tema (JONAS, 2004, p. 392). A ideia parece transparente na reflexão sobre o “fenômeno vida” e voltou a se manifestar na reflexão sobre a responsabilidade diante do mundo aviltado pelo uso inconsequente da tecnologia. Aqui é preciso fazer um acréscimo muito importante: a reflexão de Jonas sobre o emprego da tecnologia não é uma proposta de eliminação dessa potencialidade nem uma apologia aos tempos pré-tecnológicos. É justamente o contrário: é a proposta de exame da forma como esse emprego é promovido e das consequências que ele gera tanto para a natureza quanto para o ser humano. Ele não nega o fato de que “a tecnologia é uma vocação da humanidade” (JONAS, 2006, p. 97), mas pensa no abuso dessa vocação, quando não se produz uma ética capaz de acompanhar as múltiplas transformações por ela promovidas. “O que o pensador judeu-alemão sinaliza é que os riscos devem ser calculados, e adverte que se deve assumir no cálculo a própria impossibilidade de se prever todas as consequências” (SANTOS, 2012, p. 425).

O momento em que a disposição acerca do tremor e do temor aparece com uma ênfase existencial (e religiosa) mais marcante é no início da conferência “O conceito de Deus após Auschwitz”, quando o homem judeu que lutou contra a barbárie nazista usando o uniforme do exército britânico, para receber o recentemente instituído prêmio Leopold Lucas, elabora uma reflexão sobre o sentido do mal radical analisado por “uma voz judia” que perdeu a própria mãe em Auschwitz.

Na conferência, pequena no tamanho e imensa no impacto que pode causar, Jonas procura compreender como seria possível que o ser humano judeu ainda considerasse válido o conceito de Deus após a catástrofe de Auschwitz. De um lado, parece-nos, estava o povo eleito, diretamente escolhido por Deus, portador da lei e herdeiro da terra. De outro estaria Deus, absoluto em sua onipotente glória. Entre eles havia Auschwitz. Na presença desse evento absolutamente radical e sem precedentes, mesmo para um povo que ao longo de milênios experimentou a dor e o sofrimento, diante do qual recuou uma era de avanços civilizatórios, ecoou uma pergunta fatídica e desesperada: “[Mas] que Deus poderia deixar que isso acontecesse?” (JONAS, 2016, p. 20). Talvez Jonas não tenha oferecido uma resposta, mas, no melhor estilo *midráshico*, a possibilidade de repensar, reinterpretar, reorientar. Ele especulou que o ato da criação teria aberto um precedente único para a liberdade da criatura quando, investido no próprio poder e na própria vontade, Deus “cria” um ser à sua imagem e semelhança suprimindo o caráter absoluto de poder: “...o mero permitir da liberdade humana envolveu, doravante, uma renúncia ao exclusivo poder divino” (JONAS, 2016, p. 33). Para garantir que Deus permaneça onde sempre esteve, Jonas sugere que reconsideremos a compreensão do poder divino porque se Deus fosse absolutamente poderoso e nada fez para evitar ou parar Auschwitz, então Deus não seria bom. Nesse

sentido, é menos prejudicial a aceitação de um Deus que recusa a si mesmo o poder absoluto que um Deus que não é bom. Antes renunciar à crença no ilimitado poder de Deus a renunciar a Deus.

Como acontece de forma muito transparente ao longo de seu projeto filosófico, Jonas quer pensar o lugar da responsabilidade humana no transcorrer dos fatos que constroem tragédias como Auschwitz, Theresienstadt, Buchenwald ou Hiroshima e Nagasaki. Repetir a pergunta desesperada é necessário: “... que Deus poderia deixar que isso acontecesse?”. Ou: onde estava Deus quando as 6 milhões de vidas judias foram cruelmente ceifadas nos campos de extermínio? Para Jonas, o Deus que silencia diante de Auschwitz não é um Deus mal, incompetente, indiferente, desprovido de poder ou incapaz. Esse Deus que “não é um Deus onipotente” (JONAS, 2016, p. 28), é um “Deus que sofre” (JONAS, 2016, p. 25). Tendo, no ato da criação, feito tudo o que era possível para que sua criatura existisse livre, diante do assombro de Auschwitz, o Deus que silencia é um Deus que sofre. A interferência, opção vislumbrada certamente por todo aquele que vocifera a pergunta desesperada mencionada acima, não é uma opção porque a determinante interferência já se fizera quando Deus suprime o vazio para estabelecer a existência (JONAS, 2016, p. 35). Desta forma, aceitando que Deus renuncia ao poder absoluto para permitir a existência, Jonas afirma que “a essa autorrenúncia toda a criação deve a sua existência e com ela recebeu tudo o que há para receber do além. Tendo se dado inteiramente para o mundo surgir, Deus não tem nada mais a dar: cabe ao homem agora dar a ele” (JONAS, 2016, p. 35). Parece-nos, pois, que Auschwitz não trata do eclipse de Deus, mas do ser humano; não do Criador, mas da criatura. Imaginar que Deus poderia evitar ou parar Auschwitz seria imaginá-lo como um *deus ex machina*, que surgiria apoteoticamente para promover uma solução arbitrária e extraordinária para o conflito que se desenrolava.

A filosofia de Jonas é uma filosofia que aceita o desafio da liberdade e, portanto, uma filosofia que se sustenta na responsabilidade. Assim como o caminho equivocado que a razão humana tomou conduziu a Auschwitz e Hiroshima, a não compreensão da mudança ética necessária ao cenário tecnológico pode conduzir não a um futuro sombrio, mas à inexistência de quaisquer possibilidades de futuro. E, na mesma seara da responsabilização ética para a qual aponta sua filosofia, o judaísmo de Jonas, fortemente *midráshico*, continua a produzir um diálogo com o texto sagrado e com a tradição, certamente ainda na confiança de que essa investigação, esse estudo, pode aproximá-lo da compreensão divina. É o próprio Jonas quem lembra: “Nosso ensinamento, a Torá, repousa sobre a premissa e insiste em que nós podemos compreender Deus não completamente, com certeza, mas algo dele, de sua vontade, intenções e até mesmo sua natureza, porque ele nos falou. [...] Um Deus completamente oculto não é um conceito aceitável pelas normas judaicas” (JONAS, 2016, p. 30-31).

4 CLARICE LISPECTOR – A MAÇÃ, O RATO E A BARATA

Por simpatia ou, mais pretensiosamente, por empatia, podemos não considerar a obra de Clarice Lispector (1920-1977) como um trabalho hermético. A própria autora, talvez afetando uma indiferença *sui generis*, talvez muito sincera em sua autoavaliação, manifestou certa indignação diante do fato de considerarem seus livros herméticos (LERNER, 2007, p. 24), o que atrelaria a seu trabalho um nível de dificuldade ainda mais acentuado. Sendo hermética ou não, porém, fato é que há inúmeros problemas profundos a serem debatidos no texto clariceano que poderiam explicar o afã da crítica por situá-la como hermética. Um deles, que no presente trabalho vamos atrelar ao hermetismo, é a possível relação da escritora, e o reflexo disso na sua obra, com o judaísmo. Como bem exemplificou Berta Waldman, essa dificuldade começa por uma dúvida estrutural: “Quem é judeu? O que é ser judeu? E, por extensão, é possível distinguir traços judaicos na expressão artística?” (WALDMAN, 2004, p. 241).

Clarice nasceu judia, em uma família de imigrantes ucranianos que, fugindo de violentos pogroms¹¹⁴ derivados da escalada antissemita na Europa, chegaram ao Brasil em 1922, quando Haya, tornada Clarice, contava apenas 2 anos. Seus pais eram judeus e nada indica em sua análise familiar que se vissem de outra forma. Compreendamos, portanto, que Clarice cresceu em um ambiente familiar claramente judeu. Inclusive, seus biográficos chamam atenção para o fato de que, já residentes no Brasil, continuaram a conversar em iídiche em casa (MOSER, 2009, p. 105).

De fato, estabelecer onde estão os veios especificamente judaicos na escrita de Clarice é um desafio. No entanto, não é um desafio maior que definir qualquer outra característica que se deseje identificar na obra de um autor. Isso porque o texto literário resiste a simplificações genéricas, sobretudo uma literatura como a de Clarice. Assim, entendemos que o judaísmo que buscamos na obra da escritora está dissolvido em uma trama cultural complexa que a mesma herdou. Essa trama esta imiscuída entre a resistência da memória coletiva do povo em relação à diáspora e a preservação das bases culturais através dos textos. Dela derivaria a singularidade do horizonte de possibilidades judeu. Ocupa lugar de destaque a relação com a palavra, falada e escrita porque, segundo a Torah a origem do mundo se faz pela palavra e porque é através da palavra, falada e escrita, que Deus se comunica com Moisés no Sinai e, partindo daí, com todo o povo de Israel. O lugar que o texto escrito ocupa no mundo judaico é inquestionável. E como consequência dessa importância, 4 milênios de interpretações e comentários foram construídos, fortalecendo o laço do povo com o livro na construção de um imaginário que tem a busca por Deus como principal referência. Nesse sentido, vale considerar o que ensinou Amós Oz:

114 Pogróns: “O termo ‘pogrom’, uma palavra russa, foi cunhado...para designar um tumulto ou um ataque a uma comunidade judaica, seguido de saque ou massacre” (BETHENCOURT, 2018, p. 429).

A continuidade judaica sempre se articulou em palavras proferidas ou escritas, num sempre expansível labirinto de interpretações, debates e discordâncias, e numa interação humana única. Na sinagoga, na escola e, acima de tudo, em casa, esta interação sempre envolveu duas ou três gerações em conversas profundas. A nossa não é uma linhagem de sangue, mas uma linhagem de texto (OZ, 2015, p. 15).

Evidentemente esse apego às palavras (palavras entendidas como o elemento que permite a aproximação com o sagrado) não é o único critério para definir uma escrita como escrita judaica; tão pouco se pode esquecer que “no judaísmo, a leitura e a interpretação constroem a ponte de aproximação com esse Deus que é a letra e nome impronunciável (YHWH)” (WALDMANN, 2004, p. 249). Por isso a necessidade de acrescentar a memória coletiva, a experiência da diáspora e a compreensão de mundo a um fator peculiar e específico: a identificação com um grupo étnico-religioso que descende de Abraão e a quem Deus elegeu como receptor da lei e realizador da promessa. O povo judeu carrega consigo os signos do êxodo e da diáspora tanto quanto os signos da lei e da promessa. Clarice experimentou o estigma da diáspora tanto na memória coletiva quanto na individual. Sua escrita, nesse sentido, sempre manifesta a urgência do sair, da procura, da aprendizagem, de um caminho que precisa ser percorrido. É o que acontece com Joana, protagonista de seu primeiro livro, “Perto do coração selvagem”, de 1943, cujo amadurecimento o romance acompanha de forma não linear porque o caminhar diaspórico nunca é linear. A escrita clariceana tem, portanto, mais do que a missão de uma narrativa; contempla a proposta de uma ruminação, aos moldes dos textos midráshicos. É da mesma forma com G.H., lançada ao deserto de seu próprio apartamento e desterrada de sua segurança e conforto para viver a paixão de encontrar-se consigo; com o Martim de *A maçã no escuro*, de 1974, que precisa reconstruir a própria linguagem (BOSI, 2006, p. 452) para restituir-se ao seu caminho; a Lóri de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, de 1969, e a marcante Macabéa de *A hora da estrela*, de 1977. Todos estão à procura, todos estão perdidos, todos estão a caminho, todos estão aprendendo: um constante exercício de aprender a viver que a autora executa no ato de escrever. Nesse sentido, Moser foi muito feliz ao afirmar que Clarice buscava ser salva e que “escrever era...um exercício mais espiritual do que intelectual” (MOSER, 2009, p. 157). Clarice, sempre estrangeira por onde passou, esteve sempre a caminho.

A escrita de Clarice é uma escrita judaica tanto na forma quanto na sua motivação e conteúdo. Não surpreende, porém, que exista uma resistência e relutância em relação a identificá-la assim. A própria Clarice esquivou-se o quanto pode de definir-se publicamente como uma mulher judia, talvez porque compreendesse com clareza as implicações de assumir sua identidade religiosa em um país que, naquele momento, não titubeou em flertar com o nazismo alemão. Sensível, é impossível que Clarice fosse

ingênua e alheia à realidade de seu tempo a ponto de não perceber o antissemitismo residual que, em 1936, no governo Vargas, entregou Olga Benário ao nazismo alemão.¹¹⁵

Dos elementos presentes na literatura clariceana que dialogam diretamente com o judaísmo, talvez a questão da natureza não seja a mais visível nem a mais contundente. Porém, é válido investigar, na densidade de uma literatura visceral, sobretudo aquilo que fica nas entrelinhas porque o texto, como enigma, também é uma chave. A forma como a natureza foi exposta e explorada revela a visão de mundo, o horizonte de possibilidades, que tributamos ao judaísmo. Há dois (2) pontos em que há visibilidade notável para essa hipótese e para os quais chamamos atenção: 1. No conto *Amor*, da coletânea de contos *Laços de família* e 2. No texto curto *Perdoando Deus*.

No primeiro caso, a protagonista, Ana, é apresentada como uma mulher comum em sua vida comum. Conformada às condições que lhe foram impostas, aceitando que “também sem a felicidade se vive” (LISPECTOR, 2009, p. 20), estava assentada na vida e pouco disposta a sair do conforto que aquela “vida de adulto” (LISPECTOR, 2009, p. 20) lhe dera. Porém, dado dia, quando voltava das compras uma tarde, horas por ela já identificadas como demasiado perigosas porque acolhiam de bom grado as rumações, o conforto de sua vida tranquila foi desfeito pela visão de um homem cego mascando chicles. Na obra de Clarice os especialistas, sobretudo a partir de Affonso Romano de Sant`Anna, convencionaram definir esses momentos como epifanias. Ana, que presava pela segurança e estabilidade do mundo em sua vida calma, passiva e saudável, se vê contraposta a um cego que masca chicles e sente toda solidez de sua vida de adulto desvanecer. Por duas vezes o narrador fala sobre raízes, manifestando o desejo da personagem de estar firmemente agarrada à terra, um desejo ancestral pelo que é terreno. Mas, o solavanco do bonde e a visão do cego levam-na a perceber que não havia segurança. A rota de colisão de Ana, a que o cego a dirigiu, leva-a ao Jardim Botânico. Clarice se esforça para descrever uma natureza que é atrativa, esplendorosa e delicada, mas que vista de mais perto, em silêncio, é também vida apodrecendo, matéria em decomposição, medo e nojo. É aquilo que somos: pó. Pó ao qual toda criatura é fatalmente destinada a regressar (BERESHIT, 3: 19).

Ana não teria sentido a força da natureza se não tivesse, primeiro, percebido aquele que não vê e que, no entanto, existe. Ela compreendeu, portanto, que sua vida perfeita era fugaz e alienada, que a morte espreira e “não era o que pensávamos” (LISPECTOR, 2009, p. 25). Uma vez que descobriu o horror, uma vez que a fantasia da vida feliz lhe fora tirada, “o mal estava feito” (LISPECTOR, 2009, p. 22) e amaria com nojo tudo o que fora criado (LISPECTOR, 2009, p. 26). Parece-nos muito evidente a contraposição

115 Olga Gutmann Benário Prestes (1908-1942), de uma família judia alemã, foi uma militante política alinhada ao comunismo. Chegou ao Brasil em 1934 para apoiar o Partido Comunista do Brasil. Uniu-se a Luís Carlos Prestes (1898-1990). Após a Intentona Comunista (1935), foi presa em 1936 e deportada para a Alemanha. Em 1942, no campo de Bernburg, aos 34 anos, foi executada na câmara de gás.

entre a vida confortável em seu apartamento no nono andar, com marido e filhos, aquele nicho de perfeição e limpeza e o mundo lá fora, tão atordoante e inesperado, como a figura simplória do homem cego mascando chicles, que conduz ao inevitável da vida: “O cego pendia entre os frutos do Jardim Botânico” (LISPECTOR, 2009, p. 29). O jardim, no conto *Amor*, representa o avesso da vida de Ana, confortavelmente sitiada em seu apartamento. O jardim, a natureza exuberante que nele se regozija, é uma contraposição à civilização. É apenas aquilo que a vida é: movimento, transformação.

Em crônica do dia 19 de setembro de 1970, para o *Jornal do Brasil*, reunida em amplo conjunto de seus textos curtos sob o título de *A descoberta do mundo*, Clarice volta a usar elementos da natureza para refletir o seu desconforto diante do mundo. Em um dia comum, quando o mundo lhe parecia calmo e hospitaleiro e ela própria se sentia em comunhão com ele ao ponto de dizer-se “livre” (LISPECTOR, 1999, p. 311), quando sentia pelo mundo e por Deus um carinho maternal, deparou-se, inesperadamente, com “um rato ruivo, de cauda enorme, com os pés esmagados, e morto, quieto, ruivo” (LISPECTOR, 1999, p. 312). No rato morto ela percebe o contraponto de si mesma, uma extensão do mundo para a qual não olhara e não queria olhar ou não se considerava preparada. Quase automaticamente, surpresa com a visão feia e nojenta, a transeunte passa a questionar a presença do rato, atribuindo a Deus o subterfúgio de ter deixado no seu caminho o cadáver asqueroso de um rato esmagado. Deus aparece para a transeunte nessa figura grotesca e nojenta, obrigando-a a olhar, obrigando-a a deslocar sua vida do tranquilo panorama idílico de antes para um mundo que é sangue, vísceras, horror e morte. Esse Deus do rato “era bruto” (LISPECTOR, 1999, p. 312) e aquele Deus por quem tinha sentimentos maternais um pouco antes, ela não o sentia mais em si. O desespero e a revolta levam-na a dizer que denunciaria “as vergonhas d’Ele” (LISPECTOR, 1999, p. 313), como para confirmar que também o horror e a morte eram criações divinas. Ela, porém, repentinamente cede e percebe que “o mundo também é rato” (LISPECTOR, 1999, p. 313), ou que o horror, a dor, a morte e a escuridão também fazem parte da vida. Percebe, não sem tristeza profunda, que entendeu e calculou mal e que Deus não existiria enquanto ela insistisse em inventá-lo.

Nos dois momentos acima assinalados, a natureza ocupa um lugar estratégico na narrativa de Clarice. Em ambos ela se apresenta como o contraponto a um mundo sem sentido e oferece com contundência a inevitabilidade da transformação e da morte, fatos para os quais as duas protagonistas em questão não estavam atentas. Há algo de puro e verdadeiro nessa natureza exuberante e terrível que Clarice descreve, como um retorno ao que a humanidade é antes de esquecer-se que também foi erigida do pó.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, NICOLA. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- AZRIA, Régine. *O judaísmo*. Rio de Janeiro: EDUSC, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BÍBLIA HEBRAICA. São Paulo: Editora Sêfer, 2006.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas, volume I*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ENCICLOPÉDIA BRITANNICA DO BRASIL. São Paulo: EBB Publicações, 1998.
- ENDE, Shamai. *Cashrut e Shabat na cozinha judaica: leis e costumes*. São Paulo: Beit Chabad, 2006.
- JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz*. São Paulo: Paulus, 2016.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006.
- JONAS, Hans. *O princípio vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- KATZ, Eric. *Nature as subject: human obligation and natural community*. Londres, 1996.
- LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- LERNER, Júlio. *Clarice Lispector, essa desconhecida*. São Paulo: Via Lettera, 2007.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro, 1998.
- MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- OZ, Amós. *Os judeus e as palavras*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

- SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
- SORJ, Bernardo; Grin, Monica. *Judaísmo e Modernidade: metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: CEPS, 2008.
- TAYLOR, Bron R. *The encyclopedia of Religion and Nature*. New York: Thoemmes Continuum, 2005.
- TOURAINÉ, ALAIN. *Crítica da modernidade*. Editora Vozes, Petrópolis: 2012.
- VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- WALDMAN, Berta. *Clarice Lispector: a paixão segundo C. L.* São Paulo: Editora Escuta, 1992.
- WALDMAN, Berta. Uma cadeira e duas maçãs: presença judaica no texto clariceano. *In: Cadernos de Literatura Brasileira*. São Paulo: IMS, 2004.
- WEBER, Max. *Ética econômica das religiões mundiais, volume III: o judaísmo antigo*. Petrópolis, Vozes, 2019.

INTRODUÇÃO

É imprescindível o reencontro com partes da história da humanidade que foram esquecidas ou intencionalmente apagadas, assim, se torna fundamental o reconhecimento das mais diversas potências de manifestações do existir humano no decorrer da “recém” descoberta da espécie *homo sapiens*, e esse aspecto recente do humano faz referência aos aproximados 300.000 mil anos de seu aparecimento com a totalidade do planeta Terra que seriam aproximados 4,5 bilhões de anos. A reflexão aqui proposta permite vislumbrar a diversidade inerente às organizações humanas assim como seu processo de afastamento do mundo natural. O Ser do *antropoceno*¹¹⁷ (era geológica dos humanos) foi domesticando paulatinamente esse organismo de que é parte- a interdependência selvagem da Natureza – passando a assumir uma postura dicotômica e de soberania em relação ao mundo natural: a humanidade em primeiro lugar e depois a Terra.

116 Licenciado, Bacharel e Mestre em Ciência da Religião - UFJF. Membro do grupo de pesquisa Renatura - UFJF. Membro do CDR-JF, Comitê da diversidade religiosa de Juiz de Fora. E-mail: tulioletoledo@hotmail.com.

117 “O Antropoceno é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta para o fim da ‘epocalidade’ - enquanto tal, no que concerne a espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: O Antropoceno só deverá dar lugar à outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora de nosso alcance anular - o que torna tanto mais urgente e imperativa a tarefa de sua mitigação” (LATOURET, 2013, p. 109).

Há alguns milênios, a humanidade ensaiava formas rudimentares de organização de vida social, começando a se estruturar e a conviver em comunidades, esse movimento aconteceu no globo terrestre como um todo, em diferentes épocas, em diferentes lugares e de distintas formas, e o continente americano não foi exceção. De nômades, caçadores e coletores para a agricultura e a convivência em comunidades sedentárias,¹¹⁸ das quais, muitas, restam apenas vestígios. Estima-se que o continente americano acompanha a história da humanidade com sua imprecisão em estabelecer datas rígidas para os distintos povoamentos, mesmo com o avanço das tecnologias e com a ciência arqueológica sendo reescrita a todo momento, no entanto, em solo americano o avanço sempre foi mais lento sobre esse processo científico, uma vez que o foco desses estudos sempre esteve voltado para práticas eurocêntricas. Esse condicionamento do saber científico não afeta apenas a arqueologia, ele adentra nas mais diversas camadas de certo pensamento colonizador que aborda o *outro*, assim como a Natureza, como subalternidades.

A colonização do ser consiste nada menos que gerar a ideia de que certos povos não formam parte da história, de que não são seres. Assim, enterrados debaixo da história europeia do descobrimento estão as histórias, as experiências e os relatos conceituais silenciados dos que ficaram de fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e de entes racionais (MIGNOLO, 2017, p. 30).

No decorrer histórico do continente americano, desenvolveram-se importantes e grandes civilizações, como as dos Norte Chico, a dos Chavín e a dos Olmecas. Essas civilizações pré-colombianas estruturavam sistemas sociais complexos e possuíam grande riqueza em diversos conhecimentos, como agricultura, arte, arquitetura, comparáveis com outras sociedades antigas, como as da África e do Antigo Oriente. Ao se considerar a complexidade desses povos apontados acima, embora as fontes históricas não permitam mais detalhamentos sobre suas diversidades de pensamentos, deve-se considerar que uma história desse continente não é possível sem eles. Várias civilizações se desenvolveram no continente, sendo as principais e mais conhecidas, os Maias, os Astecas e os Incas. Esses povos já enfrentavam distintos infortúnios e

118 No universo ameríndio esse desenvolvimento linear não se apresenta como regra impositiva e necessária, tanto é que existem grupos de povos originários que continuam se organizando entre modos: caça e coleta misturadas com sedentarismo e agricultura com “cidades” menos complexas, e isso não significa atraso, primitivismo, selvageria, mas sim, uma sabedoria, uma prática e um modo distinto de habitar a Terra.

colapsos oriundos de suas próprias naturezas, disputas de territórios, escassez de alimentos etc., mas nada comparado com a chegada do colonizador europeu.¹¹⁹

Para os povos originários, o território, o espaço geográfico, o ecossistema, se misturam simbioticamente à prática de sentido, a própria essência desses povos é também se entender como pertencentes de uma totalidade de natureza, onde o rio não é apenas o rio, “o rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso; é uma parte da nossa construção como coletivo” (KRENAK, 2019, p. 40). Uma montanha não é somente uma montanha, a fauna e a flora não são apenas mercadorias, elas têm um significado e importância extrema na construção do pensamento ameríndio. Terra e território para esses povos não significa apenas o espaço físico e geográfico, mas é toda simbologia cosmológica que carrega a Terra enquanto organismo interdependente, habitado por incontáveis espécies, tendo o humano como apenas mais uma espécie dentro desse magnânimo organismo mutável¹²⁰ de vida. “Este cosmos é poliglota, uma mistura de vozes através das quais diferentes seres, em seus próprios idiomas, anunciam sua presença, se fazem sentir e produzem efeitos” (INGOLD, 2012, p. 07).

O indivíduo do *Antropoceno* confunde a Terra com território e algo a ser domesticado. Dessa forma, são chamados de povo da mercadoria.¹²¹ O ego do humanismo exacerbado não enxerga a verdadeira floresta, só conseguem observar toda conceituação mecanizada que opera dentro de sua própria estrutura lógica de pensamento. Para Krenak (2019, p. 58) a Natureza não é “algo afastado e isolado do Ser, algo externo e exótico apenas para ser domesticado”. Os *napë* – homem branco na linguagem yanomami¹²² - não conseguem desfazer sua própria individualidade, perpetuando uma separação entre humano x natureza trazida pelo projeto colonização. “O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada

119 O Havaí estava prosperando quando o capitão da Inglaterra James Cook desembarcou lá em 1778. Cook os descrevia como “um povo saudável, um povo muito forte, com grandes formas de arte”. Porém, com a incursão europeia, as coisas começaram a mudar. Vinte e oito anos após a descoberta europeia da ilha, 79% dos ilhéus nativos morreram, isso é a história crônica do que acontece aos povos indígenas em todo o mundo. (The Harvard Gazette - <https://news.harvard.edu/gazette/story/2019/04/indigenous-leaders-put-the-language-of-the-earth-on-the-agenda-at-harvard/>).

120 O pensamento ameríndio reconhece a “naturalidade da variação, a variação como natureza” (DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014, p. 69). E também, “O real surge como multiplicidade dinâmica e imanente, em estado de variação contínua, como um metassistema longe do equilíbrio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 111).

121 Povo da mercadoria, nome atribuído ao “homem branco” pelos yanomami.

122 Para o povo *yanomami* (nativos amazônicos), por exemplo, em sua narrativa cosmogônica, a diferenciação entre os animais e os homens é mera questão de aparência. Para (DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014 p. 92), “a humanidade era uma multidão polinômica, que se apresentou desde o início sob a forma de multiplicidade interna”. Os Yanomami estruturam uma sociedade de caçadores-coletores e agricultores, com cerca de 21.600 indivíduos, divididos em aproximadamente 260 grupos. “Formam um vasto conjunto linguístico e cultural isolado, subdividido em várias línguas e dialetos aparentados” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 44).

em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 76). A expressão “*terra é a nossa mãe*” ou “*mãe-terra*” é amplamente encontrada no imaginário ameríndio, que se refere a um forte e orgânico relacionamento que estabelecem com a natureza e com os seus territórios. O planeta Terra, portanto, é mais do que uma referência cosmológica, ele é a própria essência da vida, uma vez que dele depende toda a possibilidade de existência dos viventes.

Todo o jogo de relacionalidade dos povos ameríndios com o seu território foi profundamente influenciado e afetado com o processo colonial, ocasionando transformações em múltiplos níveis de existência desses povos. Medidas políticas foram adotadas pela soberania agressiva colonial, uma forma de controle foi impor uma resignificação pesada de suas práticas de sentido aliado a uma intensa divisão e fragmentação dos seus territórios, com as fronteiras demarcadas seguindo a cruel lógica mercadológica de interesses financeiros. Esses povos foram separados em unidades geográficas menores desarticuladas que proporcionavam uma fragmentação étnica e territorial dos povos nativos. Para Manuela Carneiro, em suma, o que é hoje o universo ameríndio são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo (1992), e no Brasil¹²³ não é diferente. Somos herdeiros desses conhecimentos e dessa sabedoria originária, e o que sabemos sobre isso? O que nos é ensinado em nossa formação educacional? A cultura tenta nos empurrar uma manjedoura portuguesa e europeia de pouco mais de 500 anos, com um pacote pronto de pensamento e práticas de sentido que já carregavam em si um extremo afastamento da humanidade perante o mundo Natural, mas nossa história enquanto continente americano é muito mais antiga. Estudos já apontam a presença do humano há mais de 20.000 mil anos aqui nas Américas.¹²⁴

1 AFASTAMENTO DO HUMANO PERANTE A NATUREZA

Ao longo da historicidade humana, os mistérios da Natureza que habitavam o âmbito mitológico passaram a ser vistos não mais como mistérios, mas, sim, como os segredos da Natureza. Pouco a pouco, a Natureza foi se personificando e se tornando objeto detentor de segredos que precisavam ser descobertos a todo custo. A ideia de segredo da natureza já pressupõe um afastamento entre Natureza enquanto imanência

123 A diversidade é uma marca característica dos povos indígenas no Brasil. Antes do processo de colonização, a população nativa era estimada em 2 a 4 milhões de indivíduos, sendo organizada em complexas e variadas formas, podendo ter existido mais de mil grupos distintos. Diante deste universo heterogêneo (Aimoré, Kaiapó, Xavante, Pataxó, Guarani, Krenak, Ticuna, Potiguara, Macuxi, Terena, Maxakali, Maraguá, e tantos outros).

124 Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-53504712>; <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46098327>; <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-58676560>.

e perpétuo movimento de transformações e uma natureza enquanto fenômeno externo e processo acabado. Portanto, o “grande segredo (ou melhor, mistério) da Natureza é a própria Natureza” (HADOT, 2006, p. 54). O Ser da identidade individualizada e isolada passa a instaurar outra categoria de Natureza, agora escondida pelo véu da razão e da *presença do antropoceno*. A Natureza torna-se personificada ganhando uma característica como pertencente ao *mundo das coisas*. Essa ocultação da Natureza seria apenas uma dualidade idealizada guiada pelos movimentos da ignorância humana diante de seu aspecto ontológico. A Natureza sempre esteve, está e sempre estará sob nossos olhos, o Ser do *antropoceno* que não consegue reconhecer seu status de natureza recíproca. “O verdadeiro véu consiste em não ter véu, ou, melhor dizendo, a natureza se esconde porque não sabemos vê-la, ainda que esteja sob nossos olhos” (HADOT, 2006, p. 169).

A era colonial que abre as portas para a modernidade surgiria como o ápice do afastamento e da domesticação do *outro*: do *outro* negro, do *outro* indígena, do *outro* selvagem, e também, do *outro* representado aqui pela Natureza imanente enquanto totalidade relacional e também como um fluxo multifacetado e interconectado de alteridades. A modernidade foi a época da proliferação de um pensamento enquanto um *multiculturalismo* que olharia para a multiplicidade de naturezas sempre a partir de um ponto de partida central e limitado, que manteria enclausurado o mundo da diversidade de representações, lugar este, aonde, naturezas viriam a ser transformadas em culturas. A desconstrução desse modelo que imperou e ainda impera nos dias de hoje seria uma abertura para a ideia de uma espécie – como diria Derrida- de *não-lugar*, de pleno movimento e transformações isento de categorizações, que daria fôlego para um pensamento reorientado, ancorado agora em uma origem sem origem. A Natureza é diversidade e a diversidade é Natureza. “Existem milhares e milhares de maneiras diferentes de se viver a condição humana” (DESCOLA, 2016, p. 38).

Ao adentrar na idade média, falando agora especificamente de um ocidente que se desenvolveu com uma herança de um movimento filosófico neoplatônico misturado com uma intensa dose de cristianismo, que, de certa forma, já abordavam a Natureza como uma criação divina subalterna à humanidade, o pensamento que se desenrolava daí, cada vez mais, reforçava o direito do indivíduo sobre a Natureza. “A humanidade se encontra em uma luta contra perigos muito graves. A técnica engendra um modo de vida e modos de pensamento que têm como consequência mecanizar o homem cada vez mais” (HADOT, 2006, p. 172). A Natureza, neste período, ainda possuía certa dose sensível de um aspecto divino, e mesmo personificada, ainda era uma bela criação de Deus e, portanto, levemente sagrada. Com as navegações que abriam as fronteiras para os processos de colonização e a ideia de progresso a todo custo, a Natureza que já era um objeto destinado para o usufruto da humanidade passaria por um novo processo de ressignificação. Com a iluminação da razão e o Ser se colocando ainda mais como centro da existência, a modernidade secular afastaria

a sensação do divino da Natureza se preparando para estabelecer uma relação mais intensa de domesticação. “A natureza se tornou repositório para a materialidade objetivada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos mestres dos materiais” (MIGNOLO, 2017, p. 07).

A ideia de Natureza enquanto portadora de segredos¹²⁵ se perpetuou ao longo da historicidade e do desenvolvimento do pensamento lógico racional moderno, ideia essa que corrobora com a idealização do Ser enquanto era geológica e detentor do topo da cadeia hierárquica existencial. A Natureza enquanto um segredo a ser desvendado dominará a história da humanidade, que transpassa a idade média e adentra nos tempos modernos, onde, a cientificidade moderna, nos séculos XVII e XVIII, assumiria uma postura muito mais crítica em relação a como o pensamento se relacionaria com a concepção de Natureza, vendo essa, cada vez mais externalizada. Assim, Francis Bacon declararia que a natureza só desvelaria seus segredos sob o escrutínio da razão: “Os segredos da natureza se revelam mais sob a tortura dos experimentos do que no seu curso natural” (BACON apud HADOT, 2006, p. 115). Pouco a pouco se intensificaria o movimento de mecanização da Natureza impulsionado a partir desses séculos com o surgimento da ciência¹²⁶ exata moderna. Foi nesse período, em meio à revolução científica, a revolução industrial e o surgimento da sociedade de mercado que a Natureza perderia ainda mais o seu valor, seu vínculo com um aspecto sagrado de épocas anteriores perdia lugar mediante a potência sistemática “de um número enorme de manuais científicos” (HADOT, 2006, p. 103).

Se o multiverso for reintroduzido e se as ciências naturais forem re-situadas dentro dele, será enfim possível permitir que os outros coletivos cessem de ser "culturas" e tenham acesso pleno à realidade, deixando-os compor, usando outras chaves, outros modos de extensão que aquele único admitido pela produção de conhecimento científico. Tal reinterpretação é especialmente relevante nos dias que correm porque os *climas* sempre foram importantes para todos os povos. A reintrodução do clima como a nova preocupação cosmopolítica da toda uma nova urgência a esta comunalidade entre os coletivos (LATOURET, 2013, p. 50).

125 “Os segredos na natureza não são mais as qualidades ocultas e invisíveis, as forças escondidas, mas, graças ao microscópio e ao telescópio, são antes de tudo, objetos materiais desconhecidos que o homem pode chegar a ver” (HADOT, 2006, p. 149).

126 Ciência (lat. *scientia*: saber, conhecimento) 1. Em seu sentido amplo e clássico, a ciência é um saber metódico e rigoroso, isto é, um conjunto de conhecimentos metodicamente adquiridos, mais ou menos sistematicamente organizados, e suscetíveis de serem transmitidos por um processo pedagógico de ensino. 2. Mais modernamente, é a modalidade de saber constituída por um conjunto de aquisições intelectuais que tem por finalidade propor uma explicação racional e objetiva da realidade. Mais precisamente ainda: é a forma de conhecimento que não somente pretende apropriar-se do real para explicá-lo de modo racional e objetivo, mas procura estabelecer entre os fenômenos observados relações universais e necessárias, o que autoriza a previsão de resultados (efeitos) cujas causas podem ser detectadas mediante procedimentos de controle experimental (JAPIASSÚ, 2008, p. 45).

Para Krenak, essa cientificidade limitada “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos (2019, p. 23). Ou, em outras palavras: “é a máquina e não mais o organismo vivo, o modelo que serve para conceber e explicar a natureza, e Deus, na concepção cristã aparece nessa perspectiva como o construtor da máquina no mundo, e exterior a ela: o grande engenheiro” (HADOT, 2006, 147). Natureza de um lado, Ser do outro. Natureza de um lado, Estado e cultura do outro. A ruptura ontológica do Ser perante a Natureza produziu um manancial de dualidades, que no caso, sempre operariam como mantenedoras deste afastamento. O *logos* e a linguagem estruturados pelo *antropoceno* sempre atuariam movidos por uma centralidade, um centro que tem o humano como ator soberano, “a linguagem é uma estrutura orientada, mesmo que essa orientação possa expressar certa desorientação” (DERRIDA, 2017, p. 264). Roger Bacon no século XVIII, dizia que não se tratava mais de apenas contemplar o mundo, mas de transformá-lo, de colocá-lo a serviço dos homens. O século XVIII também foi marcado pelo “desenvolvimento das ciências mecânicas, como a estática, a dinâmica, o magnetismo” (HADOT, 2006, p. 159). Os novos mestres e engenheiros da natureza lutavam para arrancar todos os segredos do mundo natural.

Ao fim do século XVIII também surgiram correntes de pensamento que estavam preocupadas em frear o avanço da visão mecanizada¹²⁷ de mundo na tentativa de resgatar uma abordagem estética (contemplativa) do mundo natural, que permitiria reconhecer a Natureza, novamente, de um modo distinto da metodologia científica. Indo na contramão do movimento instrumental técnico, surgia a ideia de uma nova transformação da noção de segredo da Natureza, propondo uma retomada da sensibilidade da Natureza presente na estrutura ontológica do Ser, dizendo que não existe segredo a ser descoberto, o segredo está exposto, ele é a imanência da onda do mar, é a brisa gélida do outono, é o bater de asas de uma borboleta, é a carcaça de um javali em decomposição, nada está escondido. “O ar livre, a Natureza, é um elemento ontológico da estrutura do sujeito, é a liberdade de um sopro que nada decapita, uma voz que não se ensurdeceu de consoantes, ainda não quebrou, articulou, enclausurou” (DERRIDA, 2017, p. 376). Para Derrida, desde que o ser humano aprendeu a dizer “Eu sou”, ele passaria a se enxergar como um órgão separado do resto do organismo natural. “Eu sou” retira a força os mistérios da natureza que habitam todos nós. “Eu sou” estabelece uma fronteira entre o homem, o animal e o vegetal. Como diria Derrida, “Somos animal em falta de si-mesmo” (2002, p. 15).

127 O homem se fez então mestre e senhor da natureza. Resultou daí um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos (DESCOLA, 2016, p. 23).

2 POESIAS AMERICANAS DA NATUREZA

“Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo” (KRENAK, 2019, p. 69). Para uma reorientação do ser e do estar no mundo dos indivíduos, primeiramente, se faria necessário romper com certa centralidade de um “clube da humanidade: Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?” (KRENAK, 2019, p. 13). Esse mesmo clube da humanidade se esquece de que “tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2019, p. 16), ou para Kopenawa que diz, “transbordante de vida, a Terra é um Ser que tem coração e respira” (2015, p. 16). “A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda” (KRENAK, 2019, p. 22), pois a interdependência existencial com a Natureza é uma certeza biológica e científica, um axioma sem origem, uma certeza sensível anterior ao jogo dos significantes e significados do saber humano.

Esse clube da humanidade, criticado por Krenak¹²⁸, é o mesmo que determina à Natureza o status de paisagem ou mesmo de mercadoria e vai marcando em ritmo acelerado a fumaça do maquinário responsável pela depredação de sua própria morada. “Falam-me para imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza” (KRENAK, 2019, p. 67). É muito questionador observar a ganância e a determinação em se conquistar novos planetas e astros, como a lua, marte, todos se apresentando como novos e magnânimos objetivos de conquista do *antropoceno*, mas, ainda resta a pergunta: e o cuidado com a Terra, que é sua própria condição de vida?

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos (KRENAK, 2019, p. 49).

Então, se de fato queremos restaurar a humanidade com meios realmente nativos, botânicos, magnéticos ou naturais, sejamos primeiro simples e saudáveis como a Natureza, dissipemos as nuvens que nos pesam na frente, instilemos um pouco de vida em nossos poros (THOREAU, 2010, p. 63).

128 Ailton Krenak: Líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro da etnia indígena crenaque.

Poetas americanos, Thoreau¹²⁹ e Krenak, separados pelo tempo e pelo espaço e unidos pela sensibilidade e luta incessante pela morada Terra. “As mais finas qualidades de nossa natureza, como a pele aveludada dos frutos, só podem ser preservadas com o mais delicado manuseio. E, no entanto, não usamos desses cuidados, nem conosco, nem com os outros” (THOREAU, 2010, p. 12).

Thoreau observava a revolução industrial dos Estados Unidos no séc. XIX, Krenak observa hoje, em 2022, a destruição dos ecossistemas brasileiros, fruto de políticas nefastas, e ambos apontam para os riscos da extrema externalização do indivíduo e do mundo das coisas, que cada vez mais ganhava/ganha impulso. O Ser quando caminha em direção ao ápice de sua própria individuação, mais e mais, vai condicionando e moldando as características de suas moradas, tanto interna quanto externa. A domesticação da Natureza desenrola-se no encarceramento de nossa própria liberdade ontológica. Resgatar essa intimidade natural seria possibilitar a idealização de um *oikos* diferenciado, seria estabelecer uma nova relação com a morada Terra e toda sua complexidade e diversidade de manifestações. “Da caverna passamos para os tetos de folhas de palmeira, de casca e galhos, de palha, até as pedras e telhas. No final, não sabemos o que é viver ao ar livre, e nossa vida é mais doméstica do que pensamos” (THOREAU, 2010, p. 28).

Quero dizer uma palavra em favor da Natureza, da liberdade absoluta e do estado selvagem, em contraste com uma liberdade e uma cultura meramente civis — tomando o homem como um habitante, uma parte, um quinhão da Natureza, mais do que como um membro da sociedade (THOREAU, 2010, p. 28).

A própria ideia de morada- a Terra- foi sendo enclausurada e transformada de acordo com a vontade do *antropoceno* que a modifica em aparatos de sua própria instrumentalização do pensamento. Nossa morada portadora de uma imanência fluida, natural e coletiva foi submetida a uma transformação imposta pela razão egóica assumindo a forma de moradias artificiais, rígidas e individuais. Repensar o habitar do Ser é garantir que as nascentes possam continuar jorrando sua imensidão de águas e que nós, os humanos, possamos estar aqui sempre para poder continuar contemplando esse espetáculo natural. Thoreau apontava para a necessidade de abrir os sentidos para uma intimidade agreste para que assim o próprio pensamento pudesse ser reorientado, “quão vasta e profunda é a influência dos poderes sutis do Céu e da Terra! Tentamos percebê-los, e não os vemos; tentamos ouvi-los, e não os ouvimos” (THOREAU, 2010, p. 104). Assim teríamos um sistema de linguagem que não mais trataria a Natureza como objeto, mas sim, como potência, que é possibilitadora da própria linguagem. A floresta assumiria sua legítima correspondência geneticamente

129 Henry David Thoreau: autor estadunidense, poeta, naturalista, pesquisador, historiador, filósofo e transcendentalista.

entrelaçada como condição do existir do DNA humano. A estrutura ontológica humana possui raízes, galhos e ruge.

O que é o homem, senão uma massa de barro descongelado? A polpa do dedo humano não é senão uma gota congelada. Os dedos das mãos e dos pés são extensões que se escoam da massa em degelo do corpo. Quem sabe o que o corpo humano expandiria e deixaria fluir sob um céu mais propício? Não é a mão uma folha de palma que se abre com seus lobos e veias? A terra não é um mero fragmento de história morta, estrato sobre estrato como as folhas de um livro, e sim poesia viva como as folhas de uma árvore, que precedem as flores e os frutos, não uma terra fóssil, mas uma terra viva (THOREAU, 2010, p. 230).

“Caminho para dentro de uma natureza, uma que não é diferente de mim, mas que fora totalmente diferenciada” (THOREAU, 2012, p. 30). A necessidade da revisão de nosso relacionamento com o mundo natural já está mais do que atrasado.¹³⁰ Romper com a ideia de uma Natureza domesticada e mecanizada seria o primeiro passo da urgente caminhada que se faz necessária nessa presente era geológica dos humanos. Estabelecer uma nova relação com o caminhar é garantir a possibilidade que ainda existam infinitos caminhares. A Natureza é a propiciadora passiva do espetáculo da existência de todos nós. A cada passo precisamos ir deixando para trás vícios de um pensamento colonial. Preconceitos sociais, culturais, de gênero, étnicos, religiosos, exploração e depredação do mundo natural são como sandálias que protegeram os pés dos colonizadores de gente, da Terra e do conhecimento. Quem está pronto para abandonar as sandálias e colocar os pés no barro? Onde está o pensamento que dá expressão à Natureza? “Enquanto a civilização andou melhorando nossas casas, ela não melhorou por igual os homens que vão ocupá-las” (THOREAU, 2010, p. 32). Subalternizar a Natureza é colocar em risco a própria existência humana. Há tempos a floresta já vem dando seu recado. Há tempos os povos originários anunciam a necessidade de reorientação do *Antropoceno*. Há tempos que filósofos e cientistas da natureza já vem nos alertando, mas parece que os olhos e ouvidos do humano com toda sua tecnociência insistem em permanecer fechados.

3 MUDANÇA DE PARADIGMA: DO ANTROPOCENO PARA O ECOCENO

Uma ciência que se pretende digna deveria proporcionar visibilidade às formas de conhecimento que habitam as *margens* ou as *fronteiras* do pensamento, sempre buscando estabelecer uma prática científica digna que possa contribuir com o cenário educacional como um todo, visando sempre à estruturação de um pensamento imerso em relacionalidade, que contribua sempre para uma formação coletiva, justa e democrática de todo indivíduo. Nesta emergente Era em que as ações humanas possuem

130 “O projétil do pensamento precisa vencer o movimento lateral ou linear e de ricochete ou repetição” (THOREAU, 2010, p. 109).

uma extrema relevância como garantidoras, ou não, das condições saudáveis e possíveis para o futuro da humanidade, os debates e discussões acerca do processo científico se fazem cada vez mais presentes e necessárias. Quando se adentra no universo da reorientação das práticas de sentido, inevitavelmente, a temática da educação, da ciência e do método vem à tona. Pensar em uma reorientação do pensamento rumo à liberdade das rédeas da centralidade do *antropoceno* seria refletir também sobre o papel fundamental dos processos de aprendizado e suas epistemologias.

Existe uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma. A pesquisa científica normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma. Já vimos que uma comunidade científica, ao adquirir um paradigma, adquire igualmente um critério para a escolha de problemas, e todo seu "agir" será direcionado para a resolução dos mesmos (KUHN, 2017, p. 33).

As epistemologias vão sendo constituídas na medida dos domínios e dos sistemas teóricos, metodológicos e técnicos cada vez mais específicos. Este desenrolar da prática científica, historicamente situada, mesmo quando incorpora novos objetos de investigação, acaba por operar dentro de um mesmo paradigma idealizado, estipulado e autoverificado pela própria sistematização desenvolvida, que reproduz e produz - uma espécie de terrífica herança - estruturas bem demarcadas nas áreas e nas disciplinas científicas. A própria ciência deveria reconhecer seus próprios obstáculos, herdados ou não, no seu exercício enquanto ciência, obstáculos que adquirem em seu seio configurações específicas que necessitam de desconstrução, vigilância e ressignificações constantes.

A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal [...] Este trabalho somente se encerra quando a teoria do paradigma for ajustada [...] até que o cientista tenha aprendido a ver a natureza de um modo diferente (KUHN, 2017, p. 78).

Diante das emergências climáticas e das extremas desigualdades para que o mundo caminha, bate em nossa porta certa necessidade de se praticar uma espécie de rebeldia epistêmica, uma desconstrução das epistemologias que possuem apenas a tecnociência de extrema mecanização e individualização como ponto basilar, e de se produzir conhecimento com outro olhar, com os sentidos descolonizados e plurais. Isso seria um compromisso com o conhecimento e também representaria uma atitude política, visto que, educação, sociedade e política se misturam em um emaranhado conceitual que precisa sempre estar sendo repensado e atualizado de acordo com as demandas locais e temporais. Para que a possibilidade de ressignificação do *antropoceno*

seja viável, o trabalho da humanidade enquanto um coletivo relacional precisa iniciar agora, em plena crise do *antropoceno*, mesmo porque a crise evidencia a urgência da era geológica dos humanos de repensar suas ações na Terra, como diria Kuhn: a crise evidencia a necessária troca de paradigma ou a resignificação do mesmo. A manifestação de uma falência generalizada “das escalas espaciais e temporais anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura, sinal de uma iminente mudança de fase na experiência histórica humana” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 30).

Do *holoceno*, ao *antropoceno* e agora, inadiavelmente, precisamos, enquanto garantidores da perpetuação da vida humana na Terra, guiar nossos sentidos para uma reorientação do pensamento rumo a um *ecoceno*. As ameaças são antigas e diversas, mas nenhuma é tão grave e tão urgente como a doença dos ecossistemas que se agrava. “As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 355).

A ecosfera é a matriz doadora de Vida que envolve todos os organismos, intimamente entrelaçada com eles na história da evolução, desde o começo dos tempos. Os organismos são constituídos por ar, água e sedimentos que, por sua vez, são portadores de impressões orgânicas. A composição da água do mar é mantida por organismos que, ao mesmo tempo, estabilizam a improvável atmosfera. As plantas e os animais formaram o calcário nas montanhas, de cujos sedimentos são feitos os nossos ossos. As divisões falsas que estabelecemos entre vivo e não-vivo, biótico e abiótico, orgânico e inorgânico colocaram em risco a estabilidade e o potencial evolutivo da ecosfera.¹³¹

Essa resignificação do paradigma inclui reconstruir o sentido e o relacionamento entre o ideal da *Ecologia*, palavra de origem grega, “eco”, “oikos” (casa, morada, habitat) e “logos”: (saber, conhecimento, estudo) e entre o ideal da *Economia*, “eco”, “oikos”, e “nomos”, que significa Lei, ordem humana, regulamentação, normas. Atualmente, no pensamento regido pelo *antropoceno* que domestica a Natureza, a Economia, a lógica de mercado e as normas regem a Ecologia, transformando a diversidade de vida da Terra em objetos e mercadorias. Reorientar o paradigma seria reposicionar a Ecologia como um ideal anterior a Economia. Que o pensamento possa devolver à natureza seus direitos enquanto sujeito vivo, para que assim, as práticas de sentido e toda cientificidade possam se estruturar tendo a Natureza como ponto basilar. A ideia é rerepresentar para o paradigma científico que a harmonia da Terra e toda sua complexa teia de viventes são condições do existir da própria ciência. O objetivo é

131 MOSQUIM, Ted; ROWE, Stan. *A Manifest for Earth*. Tradução: Alexandra Marcelino, 2004. Disponível em: <http://www.ecospherics.net/pages/manifestoportuguese.htm>.

a restauração¹³² da diversidade e da beleza da Terra, com a nossa espécie humana, novamente, se entendendo enquanto um membro responsável e cooperativo dessa trama interligada de vida e não mais seu soberano.

A maior revelação da perspectiva centrada na Terra é a espantosa variedade e riqueza dos ecossistemas e das suas partes constituintes orgânicas e inorgânicas. A superfície da Terra apresenta uma diversidade estética extremamente apelativa de ecossistemas árticos, temperados e tropicais. Dentro deste mosaico global, a imensa variedade de plantas, animais e humanos é dependente da combinação de relevos, solos, água e climas locais. Assim, a biodiversidade, a diversidade de organismos, depende da manutenção da ecodiversidade, a diversidade dos ecossistemas. A diversidade cultural- uma forma de biodiversidade- é o resultado histórico da adaptação das atividades, pensamentos e linguagem dos seres humanos a ecossistemas geográficos específicos. Por conseguinte, o que quer que degrade e destrua ecossistemas é um perigo e uma desgraça tanto biológica quanto cultural. Uma visão ecocêntrica do mundo valoriza a diversidade da Terra em todas as suas formas, sejam não-humanas, sejam humanas.¹³³

A troca de paradigma é centrada na Terra. Ela muda os valores de referência da humanidade que agora partiriam de um reconhecimento de uma ecosfera interdependente – uma teia simbiótica de estruturas e processos orgânicos e inorgânicos que estruturam as condições de vida em nosso planeta. “Estamos, em suma, prestes a entrar- ou já entramos, em um regime do Sistema Terra inteiramente diferente de tudo que conhecemos. O futuro *próximo*, na escala de algumas poucas décadas, se torna imprevisível, senão mesmo inimaginável fora dos quadros da ficção científica ou das escatologias messiânicas” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 23). Todos nós vivemos em um mundo interconectado e por isso, as ações precisam ser coletivas. A proteção e a restauração dos sistemas naturais só dependem dos humanos.

CONCLUSÃO

“A espécie humana, o *Homo sapiens*, é apenas uma entre as mais de 8 milhões de espécies estimadas pela Ciência” (SANTOS, 2014, p. 90). O sistema científico já validou

132 Em 2009, “a revista *Nature* publicou um número especial em que diversos cientistas, coordenados por Johan Rockstrom, do Stockholm Resilience Centre, identificaram nove processos biofísicos do sistema Terra e buscaram estabelecer limites para esses processos, os quais, se ultrapassados, acarretariam alterações ambientais insuportáveis para diversas espécies, a nossa entre elas: mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química, taxa de aerossóis atmosféricos” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 20).

133 Esta declaração foi produzida pela comunidade de saúde planetária na Reunião Anual de Saúde Planetária 2021 em São Paulo, Brasil. Disponível em: <http://saudeplanetaria.iea.usp.br/pt/publicada-na-revista-the-lancet-a-declaracao-de-sao-paulo-sobre-saude-planetaria-e-um-chamado-urgente-sem-precedentes-para-a-transformacao-da-forma-como-vivemos/>.

a ideia de que 65% aproximadamente do corpo humano é composto de água¹³⁴, similar à superfície de nosso planeta Terra. Assim como o *Homo sapiens*¹³⁵ compartilha, por exemplo, mais de 98% de seus genes com os grandes símios, “somos membros de uma família numerosa e especialmente barulhenta chamada grandes primatas. Nossos parentes vivos mais próximos incluem os chimpanzés, os gorilas e os orangotangos” (HARARI, 2015, p. 44). Os quatro elementos primordiais da Natureza se misturam com a corporeidade grosseira humana, o ar como alimento de nossos pulmões, a água em nosso sangue e fluidos, a terra como a matéria densa do corpo e fonte de alimento e o fogo como a pulsação de nosso coração e as milhões de descargas elétricas que percorrem nosso cérebro a todo instante.

A literatura, as artes, as ciências, possuem responsabilidade enquanto propostas de formação para um cidadão pleno e deveriam se estruturar aliadas a um pensamento que reconhece a Natureza como condição existencial da humanidade e, portanto, indispensável em nosso processo cognitivo. A Educação democrática guiada pela sensibilidade do *ecoceno* não pode se isentar da responsabilidade da construção dos primeiros passos do caminhante. “A menos que nossa filosofia ouça o galo cantar em cada curral ao nosso redor, ela perderá a hora” (THOREAU, 2012, p. 37). Caminhar é desconstruir, é ultrapassar fronteiras estabelecidas pelo próprio pensamento. A estrutura do conhecimento deve ancorar seus alicerces não em um ponto rígido e centralizado, assim como o saber científico, mas, sim, buscar o movimento constante transformacional como paradigma na construção dos saberes. O conhecimento humano não se encerra numa rigidez sistemática histórica, ele pertence a uma constante abertura criativa que deve sempre direcionar sua prática de pensamento ao encontro das diversas e distintas manifestações de Naturezas, respeitando sempre as necessidades e obrigações relacionais e existenciais da humanidade. Quais deveriam ser os deveres da humanidade no exercício de habitar sua morada da Natureza?

Reconhecer a sabedoria presente no pensamento ameríndio é abrir o pensamento para a necessidade de se repensar nossa forma de habitar a Terra. Reconhecer o *homo sapiens* como não-diferente de uma totalidade de imanência natural, é permitir o início de um processo de reorientação de nossa própria atuação no mundo. Reflexão que nos dias de hoje, cada vez mais, assume caráter emergencial. Uma *eco-sensibilidade* que possa expandir e redirecionar nosso paradigma científico dicotômico e objetificador para

134 Todo ser vivo - plantas, animais, o homem - precisa de água para viver. Na verdade, todo ser vivo consiste principalmente de água. Nosso corpo contém cerca de 65% de água. O mesmo acontece com os camundongos. Um elefante e uma espiga de milho contém cerca de 70% de água” (BRUNI, 1994, p. 55).

135 “O *Homo sapiens* e a cultura humana não se tornaram isentos de leis biológicas. Ainda somos animais, e nossas capacidades físicas, emocionais e cognitivas continuam sendo moldadas por nosso DNA. Nossas sociedades são construídas com os mesmos tijolos que as sociedades dos neandertais ou dos chimpanzés, e, quanto mais examinamos esses tijolos – sensações, emoções, laços familiares –, menos diferenças encontramos entre nós e outros primatas” (HARARI, 2015, p. 44).

uma melhor relação com o mundo. Não mais submeter à Terra a cega exploração, mas instaurar vínculos coletivos de respeito e harmonia. Tudo está intimamente relacionado. “As malhas do diálogo e da acolhida ganham, assim, um novo perfil. Na medida em que o ser humano cresce no mundo, é o mundo mesmo que cresce nele” (INGOLD, 2015, p. 30).

“Há ainda lã e linho nos campos. Há novas terras, novos homens, novas ideias. Permitam que busquemos nossas próprias obras e leis” (EMERSON, 2011, p. 06). Emerson que foi também um pensador da relação da humanidade com a Natureza - um poeta e filósofo americano do movimento naturalista - em sua obra, *Nature*, também sinalizava que a “natureza e a arte, o resto dos homens e o próprio corpo deve ser classificado sob esta denominação: Natureza” (EMERSON, 2011, p. 07). Uma manifestação de vida não detentora da razão humana não necessariamente é ausente de linguagem, podemos até dizer que existe, sim, certa ausência, mas seria exclusivamente uma ausência de linguagem lógica, dual, objetificadora, dessa, sim, podemos atribuir essa falta na Natureza.

Nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, presentemente vivos, quer já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido (DERRIDA, 1994, p. 11).

Portanto, seria necessário perceber que o mundo natural possui sua linguagem própria, sua linguagem relacional, sua linguagem interdependente, sua linguagem que reconhece a importância de se manter o equilíbrio de seu ecossistema. “A natureza estende seus braços para acolher a humanidade, bastando apenas que seus pensamentos sejam de igual grandeza” (EMERSON, 2011, p. 16). Precisa-se refletir e remanejar de volta o Ser do *antropoceno* para dentro dessa ecosfera. A humanidade precisa perceber que as práticas de sentido vigentes estão lentamente comprometendo a possibilidade da vida se perpetuar no organismo Terra. Como dizia Thoreau, reorientar nossos passos agora é possibilitar futuros caminhantes.

REFERÊNCIAS

BRUNI, José Carlos. *A água e a vida*. São Paulo: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, p. 53-65, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. Org. Manuela C. da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 1992.

DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os afins*. Desterro Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

EMERSON, Ralph Waldo. *Natureza*. Trad. Davi Araújo. São Paulo: Editora Dracaena, 2011.

HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens – uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2015.

INGOLD, Tim. *Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem*. In: *Cultura, Percepção e Ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. (Org.). Carlos Alberto Steil e Isabel C. Carvalho. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. *Sonhando com dragões: sobre a imaginação da vida real*. Trad. Sebastian Wiedemann. São Paulo: Climacom cultura científica- pesquisa, jornalismo e arte, 2017.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5ª Ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª Ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 2020.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna e Nelson Boeira; 13ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2013.

LATOUR, Bruno. *Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno*. Trad. Renato Sztutman. São Paulo: Revista de Antropologia (USP), v. 57, nº 1, p. 11-31, 2014.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.

MIGNOLO, Walter. *Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade*. Trad. Marco Oliveira; Revista Brasileira de Ciências Sociais- Vol. 32, nº 94, 2017.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Rio de Janeiro: Cadernos de Letras da UFF, nº 34, p. 287-324, 2008.

SANTOS, Fabrício. *A grande árvore genealógica humana*. Belo Horizonte: Rev. UFMG, v. 21, p. 88-113, 2014.

STENGERS, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. Trad. Eloisa Araújo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Trad. José Geraldo Couto. Penguin, Companhia das letras, 2012.

THOREAU, Henry David. *Walden*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, v. 884, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WHITEHEAD, A. N. *O Conceito de Natureza*. Trad. Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Aline Faria do Valle Ferreira de Castro é mestranda em Ciência da Religião, cuja pesquisa atualmente volta-se principalmente para as espiritualidades gregas da Antiguidade e, mais especificamente para o deus Apolo e suas expressões e domínios de atuação na religiosidade praticada pelos povos helênicos. Tem formação acadêmica no âmbito da graduação na área de Direito. Atualmente participa dos grupos de pesquisa RENATURA e CÁRITES, sendo o último eminentemente voltado para a espiritualidade grega.

Ana Lúcia de Araújo Portes é graduada em Psicologia pelo CES (Centro de Ensino Superior – JF), possui especialização em Psicologia do Desenvolvimento Humano (UFJF) e em Ciência da Religião (UFJF), onde cursa o Bacharelado na mesma área, em fase de finalização. É mestra em Ciência da Religião (2018) e cursa doutorado em Ciência da Religião (UFJF). É uma entusiasta no estudo e pesquisa sobre Religião e Natureza. É membro do NEC (Núcleo de Estudos em Catolicismo) e do Renatura.

Felipe Andrade Arruda possui Bacharelado em Composição Musical, UFJF (2016); Mestrado em Ciência da Religião, UFJF (2018); Doutorado em Ciência da Religião, UFJF (em andamento).

Karolina dos Santos é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com Especialização em Ciência da Religião (UFJF), mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora na área de Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, com foco em pesquisas sobre islã e jihadismo. Atualmente é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com pesquisas direcionadas para área de islã e Jihad Global.

Letícia Ferreira Lamha é Bacharela em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestranda em Ciência da Religião (bolsista CAPES) e graduanda em Filosofia na mesma instituição. Na pós-graduação, desenvolve o projeto de pesquisa “Henry David Thoreau e as linguagens da *Natureza*”. É integrante do grupo de pesquisa RENATURA/PPCIR/CNPq, coordenado pelo professor Clodomir Barros de Andrade. Tem interesse nas relações entre religião, poesia, filosofia e natureza no movimento

Transcendentalista norte-americano, com enfoque nas obras de Henry David Thoreau e Ralph Waldo Emerson.

Luana de Almeida Telles é mestranda em Ciência da Religião pela UFJF com tema central no estudo do deus Dioniso e seus cultos orgiásticos, tem interesse nas áreas de politeísmos antigos e espiritualidades da natureza. Tem formação acadêmica no Bacharelado de Ciências Humanas e no Bacharelado de Ciências da Religião, ambos pela UFJF, membra do corpo editorial da *Sacrilegens* (revista discente PPCIR) e dos grupos de Pesquisa RENATURA e Cártes (Espiritualidades Gregas).

Marcelo Gabriel de Freitas Veloso é Mestre em Ciências da Religião, na Linha de Pesquisas Cultura e Sistemas Simbólicos, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Possui graduação em Filosofia (2000) pela mesma instituição. É pós-graduado em Filosofia da Arte (UEG/IFITEG). É professor titular no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), em que coordena Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão (NEPE) e o Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia (GEP). Ministrou aulas de Filosofia nos cursos de graduação da PUC Goiás. É diretor e instrutor do Espaço de Gong Fu (Centro de Cultura e Arte Marcial Chinesa). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia, inclinação, natureza, estética da existência, ética, sujeito e educação.

Marilene de Medeiros Aduque possui Graduação em Filosofia (Bacharelado) pela UFRN; Mestra em Filosofia pela UFRN; Doutoranda em Filosofia pela UFRN, desenvolvendo trabalho na linha de pesquisa em Metafísica. Tem interesse nas áreas de Metafísica, História e Crítica à Metafísica, Filosofia da Arquitetura, História da Filosofia Medieval, História da Filosofia Contemporânea) com ênfase no pensamento de Martin Heidegger), Fenomenologia, Ontologia e Neoplatonismo Medieval.

Matheus Landau de Carvalho é Bacharel e Licenciado em História (2009), Especialista (2010), Mestre (2013) e doutorando (2019-) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com pesquisa em História Antiga da Índia, Sociologia, Espiritualidade e Narratologia Épica Hindus. Possui interesse em Arqueologia da Índia, na relação entre tradições hindus e Natureza, na filosofia de Blaise Pascal e na mística de João da Cruz. É membro do NERFI (Núcleo de Estudos de Religiões e Filosofias da Índia), da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões) e do Grupo de Estudos RENATURA (PPCIR/UFJF).

Rafael Antônio dos Santos Lotério é Professor de filosofia, se ocupa diuturnamente com questões relacionadas ao magistério, inclusive pesquisas na área da situação atual

do ensino no Brasil. Se interessa também e desenvolve pesquisa independente nas áreas de literatura, estética, política e história da arte. No mestrado desenvolveu pesquisa sobre a relação entre mito e música com ênfase na raiz religiosa da tragédia em uma aproximação com o pensamento do jovem Nietzsche. No doutorado, permanecendo no campo referencial do pensamento trágico, tem se ocupado da obra de Clarice Lispector refletindo a sua identidade judaica e o caráter peculiar de sua escrita.

Túlio Fernandes Brum de Toledo possui Bacharelado e Licenciatura em Ciência da Religião, UFJF; é Especialista em Gestão da Administração Pública, UFF; Mestre em Ciência da Religião, UFJF; Membro do grupo de pesquisa Renatura PPCIR/UFJF; Membro do corpo editorial da revista *Sacrilegens*, PPCIR/UFJF, Membro do CDR-JF, Comitê da diversidade religiosa de Juiz de Fora.