

# DA NECESSIDADE DE AUTOCRÍTICA ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS ASIÁTICAS NOS ESTUDOS DEDICADOS A ESPIRITUALIDADES E NATUREZA: O CASO HINDU<sup>1</sup>

Matheus Landau de Carvalho<sup>2</sup>

## 1 INTRODUÇÃO

Estudos e pesquisas debruçados sobre as relações entre religiões – ou espiritualidades – e natureza recorrentemente enfatizam tradições religiosas de origem asiática – principalmente aquelas exteriores às tradições abraâmicas – como fontes doutrinárias de permanente e incontestável exortação ao convívio amistoso de reciprocidade entre seres humanos e meio ambiente, principalmente no que toca à tentativa de distingui-los radicalmente um do outro, num esforço de destacar a coextensividade entre ambos na composição da natureza, do ponto de vista mais amplo da existência.

O daoísmo, por exemplo, parece enxergar o ser humano como parte essencial da natureza, evitando qualquer distinção entre mente, espírito e corpo. O budismo, por sua vez, pressupõe a reencarnação num animal numa vida futura, sendo completamente compatível com a condição humana numa vida presente neste mundo, de modo que, em geral, pelo menos na tradição Mahāyāna, o objetivo de um budista realizado seria aliviar o sofrimento de todos os seres sencientes, e não apenas das pessoas (cf. Gottlieb, 2006, p. 4). A doutrina budista da originação interdependente (*pratītya-samutpāda*), assertiva sobre o fato de que todos os fenômenos são resultado da existência mutuamente dependente, reforça substancialmente essa perspectiva.

Como destaca Bron R. Taylor (2005, p. XV), acadêmicos se perguntavam, na década de 1970, por que o declínio ambiental era tão divulgado na Ásia se as religiões asiáticas, como se acreditava na época, costumavam promover a responsabilidade ambiental. De fato, Roger S. Gottlieb (2006, p. 12) lança mão de algumas lideranças asiáticas, como Aung

---

<sup>1</sup> Texto aprovado para apresentação no XVIII Simpósio Nacional da ABHR – Concrer 2022, no Simpósio Temático 14 – Espiritualidades e o desvelamento da natureza, que ocorreu no dia 16 de novembro de 2022.

<sup>2</sup> 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-) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. E-mail: [matheuslandau@gmail.com](mailto:matheuslandau@gmail.com)

San Suu Kyi, Mahatma Gandhi e o Dalai Lama, para destacar a importância das tradições religiosas para a promoção de uma conscientização sobre o meio ambiente através das espiritualidades humanas.

## 2 EXEMPLOS CONFSSIONAIS DA ÁSIA PARA UMA AUTOCRÍTICA ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS ASIÁTICAS NOS ESTUDOS DEDICADOS A ESPIRITUALIDADES E NATUREZA

Entretanto, é perfeitamente possível ir adiante no trato que tradições asiáticas já tiveram com aquilo que, em idiomas ocidentais, estabeleceu-se denominar de meio ambiente ou natureza. Nesse sentido, vale destacar o que Roger S. Gottlieb (ed., 2006, p. 4) salienta a partir do que registra sobre o daoísmo e o budismo (cf. acima) e suas respectivas promoções de uma reciprocidade amistosa entre seus praticantes e o meio ambiente, pois

Muitas vezes, no entanto, essa atitude metafísica mais encorajadora não era acompanhada de um cuidado real com o mundo natural – e, em qualquer caso, as religiões orientais não tinham muita tradição profética com a qual galvanizar adeptos a respostas socialmente críticas à injustiça às pessoas ou à natureza. E com o advento da modernidade (ou talvez muito antes) as tradições autóctones foram marginalizadas pelos estados modernos<sup>3</sup>.

O geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan, afirma (Taylor, 2005, p. XVb), categoricamente, que o desmatamento na China era prevalente antes do advento do cristianismo, e que havia, além disso, grande abuso da terra antes que qualquer civilização ocidental pudesse influenciá-la. Gottlieb (2006, pp. 7-8) reconhece que,

Embora em muitos casos as religiões sejam agora parte da solução para os nossos problemas ambientais, também é verdade que durante muito tempo fizeram parte da causa. Muitas assumiram que seres humanos eram de valor inestimável e tinham o direito inquestionável de usar a terra para satisfazer seus desejos e necessidades; e a maioria agiu assim, na prática, mesmo que suas doutrinas dissessem algo diferente<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> “Often, however, this more encouraging metaphysical attitude was unaccompanied by actual care for the natural world – and in any case Eastern religions did not have much of a prophetic tradition with which to galvanize adherents to socially critical responses to injustice to people or nature. And with the advent of modernity (or perhaps much earlier) indigenous traditions were marginalized by modern states.”

<sup>4</sup> “Although in many cases, religions are now part of the solution to our environmental problems, it is also true that for a very long time they were part of the cause. Many assumed that human beings were of inestimable value and had an unquestioned right to use the earth to fulfill their desires and needs; and most acted that way in practice even if their doctrines said something different.”

No universo ortodoxo das tradições hindus, chamam a atenção dois episódios nos épicos sânscritos *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, nos quais é possível observar iniciativas de sabotagem do convívio salutar com o meio ambiente e o conseqüente desprezo pela reverência à natureza e aos diversos seres que dela fazem parte.

O termo *Mahābhārata* é uma composição dos termos sânscritos *mahā*, no sentido de algo grande, grandioso, e *Bhārata*, um ancestral em comum das famílias envolvidas nos conflitos narrados neste épico, de modo que duas traduções recorrentes em obras de introdução às tradições hindus para esta expressão são “A Grande Guerra dos Bhārata” ou “A Grande Estória dos Bhārata” (cf. Brockington, 2003, p. 116; Rodrigues, 2006, p. 136). É o maior épico do mundo, com mais de 100.000 versos dispostos em dezoito *parvas* (livros). Em linhas gerais, narra a luta pelo controle do reino de Kuru, no norte do subcontinente indiano, por dois grupos humanos parentes entre si, os filhos de Dhṛtarāṣṭra, conhecidos como Kauravas, e os filhos de Pāṇḍu, conhecidos como Pāṇḍavas. A famosa *Bhagavad-Gītā* faz parte do *Mahābhārata*.

Numa passagem controversa do *Mahābhārata*, Kṛṣṇa e Arjuna estão na floresta Khāṇḍava (Khāṇḍava Vana), habitat dos Pāṇḍavas, onde ficava a capital Indraprastha (hoje Délhi), quando avistam um erudito védico (*brāhmaṇa*) em busca de esmolas. Mesmo tendo seu pedido atendido, o *brāhmaṇa* se transforma em Agni, divindade hindu do fogo sacrificial, insistindo que sua fome apenas seria satisfeita se toda aquela floresta fosse consumida por ele.

À medida que a floresta começa a queimar, as criaturas da floresta, incluindo *nagas* (serpentes, geralmente najas), fogem das chamas. Os dois guerreiros correm ao redor da floresta em chamas em uma carruagem, capturando a vida selvagem em fuga e arremessando-a de volta às chamas. Ao fazê-lo, eles riem alegremente e brincam uns com os outros (GOSLING, 2001, p. 16, itálico do autor)<sup>5</sup>.

Segundo algumas interpretações, a passagem trata de um grande sacrifício védico para aplacar a cólera de Agni, provavelmente servindo de reflexo literário de um desmatamento para fornecer terra para agricultores assentados, de um ponto de vista histórico. Neste caso, as serpentes em fuga seriam alegorias dos caçadores tribais da floresta que se dedicavam ao culto às serpentes. Em todo caso, trata-se de um episódio embaraçoso para aqueles que gostariam de apresentar as tradições hindus como “um

<sup>5</sup> “As the forest begins to burn the forest creatures, including *nagas* (snakes, usually cobras) flee the flames. The two warriors race round and round the blazing forest in a chariot, catching the escaping wildlife and hurling it back into the flames. As they do so they laugh gleefully and joke with one another.”

corpus simplificado de propriedade ecológica”<sup>6</sup>, principalmente pela suposta crueldade deliberada de duas de suas figuras mais proeminentes, Kṛṣṇa e Arjuna.

### 3 O RĀMĀYAṆA DE VĀLMĪKI COMO UM CASO HINDU PARA UMA AUTOCRÍTICA ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS ASIÁTICAS NOS ESTUDOS DEDICADOS A ESPIRITUALIDADES E NATUREZA

O outro épico sânscrito proeminente das tradições hindus é o *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, que encontra no termo sânscrito composto *Rāmāyaṇa* o nome de Rāma, um dos *avatāras* de Viṣṇu – uma divindade védica (*deva*) –, e herói protagonista da narrativa, e *ayaṇa*, que pode designar tanto o ato de prosseguir, mover-se, andar, assim como o próprio caminho, o percurso, a estrada em si (cf. apte, 1970, p. 48c; MONIER-WILLIAMS, 1899, 84b). Portanto, a expressão *Rāmāyaṇa* compreende as vicissitudes pelas quais passou Rāma durante seu percurso neste mundo enquanto um *avatāra* de Viṣṇu.

Um dos objetivos doutrinários e estilísticos do *Rāmāyaṇa* de Vālmīki é justamente uma exposição propedêutica, pedagógica dos preceitos do *dharma* hindu, seu tema por excelência. Segundo as tradições hindus, *dharma* referia-se, inicialmente, ao estabelecimento pelos deuses da ordem cósmica ao se separar (*vi-dhṛ-*) e consequentemente sustentar (*dhṛ*) o céu e a terra (HORSCH, 2010, p. 19). Ao propor a recorrência dos atos cosmogônicos dos *devas* nas cerimônias rituais, autoridades religiosas hindus, ao longo do tempo, transpuseram o conceito de *dharma* para as dimensões ética, social, familiar e ritual, nas quais representa uma adequação da ação comportamental cujo pressuposto pragmático é o desejo individual pela obtenção de objetos transcendentais de fruição numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior. Estas concepções cósmicas, morais e ritualísticas tornaram-se leis gerais a cujas verdades eternas todo hindu deveria se conformar enquanto participante deste mesmo cosmos sustentado e ordenado pelo *dharma*. Esta fruição transcendente futura fundamenta-se 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*), fundado em ações produzidas em existências anteriores pelo indivíduo, que também podem produzir consequências para existências vindouras de sua respectiva alma.

<sup>6</sup> “a streamlined corpus of ecological propriety” (GOSLING, 2001, p. 16).

Dentro dos objetivos doutrinários encerrados pelo dharma, o *Rāmāyaṇa de Vālmīki* acaba englobando uma série de temas culturais, como os modos de vida familiar e ritualístico da sociedade hindu, a geografia do subcontinente indiano, a gastronomia indiana, narrativas religiosas das tradições hindus, o poder político e sua consequente administração pública, intrigas palacianas, modos de vida renunciantes, a arte militar, concepções hindus de tempo, assim como a natureza.

Em um dos sete *kāṇḍas* – i.e. seções, capítulos, porções ou divisões de uma obra – que compõem o *Rāmāyaṇa de Vālmīki*, o *Kiṣkindhākāṇḍa*, *Rāma* e *Lakṣmaṇa* estabelecem um pacto com os macacos (*vānaras*) Hanumān e Sugrīva no sentido de ajudar este último a reconquistar seu trono, de modo que este, por sua vez, mobilizaria os macacos na busca por Sītā, esposa de Rāma, que se encontrava em cativeiro sob as ordens do líder das criaturas demoníacas (*rākṣasa*), Rāvaṇa. Ao ser desafiado numa segunda oportunidade, Vālin se apresenta para o combate, sendo que, desta vez, durante a luta entre os irmãos, Rāma consegue, de sorrelfa, acertar uma flecha e derrubar Vālin. Prestes a morrer, Vālin estabelece um longo diálogo com Rāma, que se dedica a justificar sua atitude reprovada pelo irmão de Sugrīva. Nas palavras do rei dos *vānaras*:

Por tua causa, eu encontrei minha morte no calor da batalha com outro oponente. Qual mérito possível você conquistou ao me matar quando eu não estava olhando?

[...]

Conciliação (*sāma*), generosidade (*dānaṃ*), indulgência (*kṣama*), dharma, veracidade (*satya*), convicção (*dṛti*) e coragem (*parākrama*), assim como a punição dos malfeitores, são atributos (*guṇas*) dos reis, sua majestade.

[...]

Fui morto por este elefante enlouquecido, Rāma, que quebrou as correntes da conduta apropriada (*ācāra*), pisoteou as leis dos homens virtuosos (*dharma*), e ignorou o aguilhão da legalidade (KIKĀ XVII,13.25.38).

Em sua defesa, Rāma atrela à linhagem de sua Casa Real a responsabilidade de manutenção do *dharma* consoante à extensão territorial do reino dos Ikṣvākus, depositando na transgressão do *dharma* de Vālin a justificativa de sua atitude. Aqui, Rāma conjuga, simultaneamente, o *dharma* com o exercício de obtenção de prosperidade material segundo o exercício da política e da economia (*artha*) e a satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao amor, ao afeto, e a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos (*kāma*), salientando os malefícios advindos de qualquer desproporção existente entre estes três componentes do *trivarga*. Além de estabelecer a soberania do pacto que havia feito outrora com Sugrīva, colocando-se, inquestionavelmente, à

disposição do *vānara* segundo as condições que o atrelavam ao resgate de Sītā, Rāma reivindica sua condição existencial humana – pois saberia apenas momentos após a derrota de Rāvaṇa e o resgate de Sītā que ele era, de fato, um *avatāra* de Viṣṇu – para reafirmar o princípio de que poderia dispor de qualquer espécie animal da maneira que bem entendesse:

Com ciladas, armadilhas e várias arapucas, homens escondidos ou ao ar livre pegam todos os tipos de animais que fogem aterrorizados ou confiantes.

Homens em busca de carne atiram em animais que são atentos, desatentos ou que, ainda, vão para outro caminho, e não há nada de errado nisso.

Mesmo os ṛṣis da corte que compreendem completamente o *dharma* saem para caçar aqui. Então, *vānara*, eu o derrubei com uma flecha na batalha, independentemente se você lutou com outro oponente ou não. Afinal de contas, você é apenas um macaco (*śākhāmṛgaḥ*) (*KiKā* XVIII,34-36)<sup>7</sup>.

A dimensão controversa deste último trecho repousa na maneira pela qual Rāma se dirige a Vālin, como “apenas um macaco (*śākhāmṛgaḥ*)”, pois se as diretrizes do *dharma* legitimam o assassinato de qualquer ser vivo que provoque um desequilíbrio na vivência das três aspirações do *trivarga*, merecendo uma punição pela transgressão principalmente do *dharma* nos domínios de um reino que se responsabilize por sua manutenção, a aparente ausência de plausibilidade na justificativa de assassinato de um ser vivo por ser “apenas um macaco (*śākhāmṛgaḥ*)”, através de uma abordagem eticamente questionável, sugere uma contradição da narrativa na busca pela explicação dharmicamente coerente do fato *tout court*.

Chama a tenção este episódio exatamente por vários animais serem 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, dentre outros. Não apenas alguns dos *avatāras* de Viṣṇu são manifestações animais, mas Rāma também está intimamente ligado aos macacos liderados por Hanumān em sua vitória contra Rāvaṇa, assim como Kṛṣṇa possui uma relação próxima e amistosa com as vacas em várias de suas narrativas.

Como bem registra Dwivedi (2006, p. 169) de um ponto de vista contemporâneo baseado nas milenares tradições hindus, o *dharma* parte não apenas da percepção do ser humano como objeto de uma complexa trama biológica, mas também como sujeito na

<sup>7</sup> Em seu comentário *Tilaka*, Nāgeśa Bhaṭṭa argumenta que o trecho quer dizer que, mesmo quando os *kṣatriyas* não estão em busca de carne, é natural deles caçar sem o menor risco de cometer um grave *adharma* com isso (cf. Lefeber, 2007, p. 245, n. 36).



realidade que o circunda, contribuindo para a noção hindu de realização e sustentação do universo, *abhyudaya*. Toda esta concepção leva à conclusão de que

a teoria do karma rejeita qualquer dualismo radical entre seres humanos e outras formas de vida, promovendo uma continuidade entre todos os seres que conduz a uma ética ecológica responsável, baseada na interdependência e na responsabilidade moral pelas ações de alguém (HORN, 2006, p. 9).

A partir destas últimas reflexões, parece ficar evidente um certo constrangimento no trecho supracitado do *Rāmāyaṇa* de Vālmīki se levarmos em conta não apenas o desdém com que Rāma se refere a Vālin na circunstância em que o ajuda a assassiná-lo, mas também os meios pelos quais isso acontece numa narrativa com objetivos doutrinários segundo determinada pedagogia do *dharma* hindu.

#### 4 CONCLUSÃO

A importância de reflexões como estas repousam sobre três dimensões fundamentais acerca de pesquisas dedicadas a realidades culturais asiáticas. Em primeiro lugar, contribuem para amortecer uma visão romantizada da Ásia, sem perceber as polifonias características de toda e qualquer cultura que vivencie constantemente dialéticas entre seus pressupostos identitários matriciais e as vicissitudes experimentadas na história, como sempre aconteceu nas civilizações ditas orientais.

Em segundo lugar, e na esteira do primeiro, percepções mais sutis e articuladas do desenvolvimento interior dessas culturas permitem, por exemplo, identificar, no que toca à relação específica entre espiritualidades e natureza, que a iniciativa ambientalista nunca foi uma concepção unívoca nas tradições hindus, em que pese vários fatores no sentido contrário, como o milenar veganismo, a maneira como o mecanismo retributivo da doutrina do *karma* conjuga punição transmigracional com o consumo desregrado de carne animal – p.ex. *Mānava-Dharmaśāstra* V,55 –, assim como o inconfundível louvor religioso à Mãe-Terra, claramente expresso no *Ṛthivī (Bhūmi) Sūkta* da *Atharvaveda Saṃhitā*.

Por fim, exercícios saudáveis de reflexão e autocrítica são fundamentais para evitar, ou no mínimo amortecer, monólogos de voz de ordem de militâncias que obscureçam o diálogo como reciprocidade factual construtiva em torno de ensino, pesquisa e extensão acadêmicos acerca das relações entre espiritualidades e natureza, evitando-se, com isso, processos de silenciamento e esquecimento convenientes apenas a determinadas retóricas

que distorçam processos no quais estão inseridas, reproduzindo, consciente ou inconscientemente, no comportamento as mesmas dinâmicas excludentes e opressoras que se dizem combater nas palavras.

## REFERÊNCIAS

APTE, Vaman Shrivam. **The Student's Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 1970.

BROCKINGTON, John. The Sanskrit Epics. In: FLOOD, Gavin (ed.). **The Blackwell Companion to Hinduism**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 116-128.

DWIVEDI, O. P. Hindu religion and environmental well-being. In: GOTTLIEB, Roger S. **The Oxford Handbook of Religion and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 160-183.

GOSLING, D. L. **Religion and Ecology in India and South-East Asia**. London, New York: Routledge, 2001.

GOTTLIEB, Roger S. Introduction: Religion and Ecology – What Is the Connection and Why Does It Matter? In: GOTTLIEB, Roger S. (ed.). **The Oxford Handbook of Religion and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 3-21.

HORN, Gavin van. Hindu Traditions and Nature: Survey Article. **Worldviews**, v. 10, n. 1, Leiden, 2006.

HORSCH, Paul. From Creation Myth to World Law: The Early History of Dharma. In: OLIVELLE, Patrick (ed.). **Dharma**. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2010, p. 1-26.

LEFEBER, Rosalind (trad.). **The Rāmāyaṇa of Vālmīki: An Epic of Ancient India. Vol. IV: Kiṣkindhākāṇḍa**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

MONIER-WILLIAMS, Monier. **A Sanskrit-English Dictionary**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1899.

RODRIGUES, Hillary. **Introducing Hinduism**. New York: Routledge, 2006.

TAYLOR, Bron Raymond (ed.). **The Encyclopedia of Religion and Nature**. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, v. 1.