

A NATUREZA ENTRE ORIENTE E OCIDENTE: uma leitura de Grande sertão: veredas e as perspectivas filosófico-culturais

Maria do Socorro Pereira de Almeida

Doutora em Literatura e Cultura pela UFPB, Mestre em Literatura e Interculturalidade pela UEPB. Professora de Graduação e Pós-Graduação da Faculdade Sete de Setembro-FASETE
socorroalmeidalettras@gamil.com

RESUMO

Esse estudo pretende observar as perspectivas filosóficas sobre a natureza e seus aspectos culturais entre o Oriente e alguns aspectos convergentes e divergentes com o Ocidente, ao tempo em que se busca observar como se revelam esses aspectos em *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. Para tal intento, vamos entender a concepção de natureza pelos orientais, como é percebida na visão filosófica e como esses aspectos se revelam na obra em questão. Com a pesquisa foi possível observar que a maneira de ver o mundo é próprio de cada indivíduo e independe do contexto geográfico, e que a obra rosiana traz um contexto que revela as contradições da natureza humana em relação a natureza externa, à qual o humano deveria proteger. Assim, percebemos que muitas pessoas priorizam o prazer mundano como ideal de felicidade, imergindo em estilos de vida perdulários e relegando os prejuízos decorrentes de suas ações.

Palavras-chave: Grande sertão: veredas. Natureza. Oriente. Ocidente.

ABSTRACT

This research intends to observe the philosophical perspectives about the nature and its cultural aspects between the East and some convergent and divergent points with the West, while is sought to observe how these aspects are revealed in *Grande Sertão: veredas*, by Guimarães Rosa. For this purpose, we will understand the conception of nature by the eastern people, how the philosophical view is perceived and how these aspects are revealed in the referred work. With the research, it was possible to observe that the way to see the world is particular to each individual and is independent to the geographical context, and that Rosa's work brings a context that reveals the contradictions of the human nature about the external nature, which the humans should protect. So, we notice that many people prioritize the worldly pleasure as an ideal of happiness, immersing in wasteful lifestyles and relegating the consequent losses of their actions.

Keywords: Grande Sertão: veredas. Nature. East. West.

INTRODUÇÃO

A natureza é motivo de questionamentos, reflexões e criações desde que o homem começou, ainda de forma muito primitiva, a contar suas histórias. Em qualquer época ou cultura, desde as mais antigas até as mais recentes, é possível observar as expressões humanas em relação à natureza conforme o homem junta passado e presente que, em uma construção correlacional e transversal, alcança a percepção cultural, representada por ações não sincrônicas, múltiplas, históricas, contraditórias e vivas. Dessa forma, é importante observar alguns aspectos a respeito daquilo que chamamos de natureza e a relação do humano com ela, com o espaço/ambiente e com outros seres que nele se encontram e no qual estabelecem relações de interação, que em determinados aspectos, nos parecem contraditórias.

Embora os termos Oriente e Ocidente tenham sido criados a partir de uma perspectiva eurocêntrica, e ser uma invenção arbitrada para estabelecer pontos de referências no processo de deslocamento para expansão comercial europeia, vamos nos reportar a essas culturas, perscrutando-as naquilo em que elas se afastam, se aproximam e se entrelaçam, de modo a elucidar as nossas referências a cada uma delas e aos processos que lhes conferem peculiaridades em relação à visão de natureza. Ressalta-se que, em se tratando de Oriente, nos reportamos especialmente a Índia e a China, por serem os países de maior representação cultural no que confere a relação homem/natureza.

É interessante observar que as filosofias orientais são intrinsecamente ligadas, tratam de experiências místicas da realidade e muitas partem do mesmo princípio, no qual a natureza é essencialmente divina e o homem está incluído nela. Hinduísmo, Budismo, Confucionismo, entre outras, embora com algumas peculiaridades, buscam, através do autoconhecimento, da virtuosidade, da ética e da vivência plena com a natureza, a “face” de Deus.

Torna-se assim, importante ver a convivência do homem com a natureza e como a literatura reflete isso e observar se a obra, objeto de estudo desta pesquisa, liga-se ou remete, de alguma forma a esses contextos. Assim, essa pesquisa se direciona à relação homem e meio ambiente e tenta observar os pontos e contrapontos entre as percepções orientais e ocidentais sobre a natureza. Buscamos através de estudiosos da literatura, da ecologia, e de outras áreas do conhecimento, observar como o meio ambiente é percebido nesses dois polos e buscamos mostrar em *Grande Sertão: veredas*, obra de Guimarães Rosa, como se revelam esses contextos.

1 NO ORIENTE

Já se disse ter a narrativa de Guimarães Rosa um elo entre Oriente e Ocidente como se pode ver no texto intitulado *O sertão oriental-ocidental de João Guimarães Rosa*, (2009), de Francis Utéza, em que o autor mostra, através dos três principais rios mencionados por Riobaldo e das situações por ele vividas envolvendo esses rios, uma relação metafísica e os aspectos religiosos e místicos que envolvem todas as situações. Em uma de suas colocações o autor evidencia que:

[...] Na confluência do rio São Francisco com o de-Janeiro, de Minas, sob os auspícios de entidades protetoras das passagens, e na ilustração da conjunção-complementaridade dos opostos, características tanto do hermetismo como do taoísmo, Riobaldo era batizado nas águas do Rio-pai. (UTÉZA, 2009, p. 210)

A iniciação de Riobaldo, assim como a do Menino que ainda não tinha um nome próprio, foi feita através de um ritual de passagem pelas águas sagradas do rio e acolhidos pelo ventre da natureza: [...] “fomos, na vargem, no meio-avermelhado do capim pubo [...]” (GSV, 2006, p. 107). Vê-se também que todas as ações remetem a um ritual, um batismo: [...] “sentamos, por fim, num lugar mais salientado, com pedras, rodeado por áspero bamburral. [...] Ele me deu rapadura e queijo. [...] Estava pitando. Acabou de pitar, apanhava talos de capim-capivara e mastigava [...]”. (p. 207)

Não se vê aspecto de uma determinada religião, mas um misticismo que funde Oriente e Ocidente nas suas diversidades de crenças e rituais, porém com o elo que liga a todas as formas, que são os elementos naturais. É uma mistura de Éden e, ao mesmo tempo, de um mundo profano. O paraíso posto pelo lugar sagrado, o sacrifício pelo sangue do mulato que tenta macular a ‘virgem’¹, embora isto não esteja claro, em virtude da omissão da identidade de Diadorim; e a iniciação de Riobaldo como homem, uma vez que é nesse momento que ele sente pela primeira vez, a atração sexual pelo Menino.

Nesse aspecto, observemos entrelaces entre Oriente e Ocidente. De acordo com Huberto Rohden (2008), enquanto para o ocidental o mundo e as coisas em geral são percebidos de fora para dentro; para o oriental é de dentro para fora, ou seja, o homem ocidental, geralmente acredita na aparência na imediatez daquilo que salta aos olhos, enquanto que o oriental inclina-se para o transcendentalismo, no qual a percepção se dá, essencialmente, num plano metafísico e espiritualista. Rohden se refere a um tempo passado, mas que ainda permanece, de algum modo, na atualidade, mesmo diante das fortes transformações culturais em todo mundo.

Para ele, com o imperativo da globalização em suas múltiplas influências no acelerado processo de interpenetração cultural, na concepção oriental os olhos mostram essencialmente o que já existe e se materializa através de fatos, fenômenos e acontecimentos. Já o ocidental dirige-se, em sentido lato, para estruturar o raciocínio fragmentariamente à maneira logicamente justaposta para chegar a uma conclusão, ou seja, reúne fatos e coisas e vê existência de algo, comprovadamente.

Percebe-se assim, que enquanto o ocidental “vê”, o oriental “sente”. Estrutura-se dessa forma, duas maneiras diferentes de olhar para o mundo e, conseqüentemente, para tudo que nele existe, como ver a si, ao próximo e aos outros elementos que compõem o espaço ambiente. Vê-se ainda que a oposição espacial, na forma como estão localizados geograficamente Oriente e Ocidente é convergente com a visão, diametralmente oposta, que separa as opiniões dos habitantes desses lugares em relação ao mundo.

Ressalta-se, porém, que a evidência de oposições de olhares para o mundo entre esses dois hemisférios não nos permite concluir que tal ou qual tendência civilizatória inclina-se como certa ou errada, mas sim como diferentes e complementares. Um bom exemplo disso é a rápida difusão de influências religiosas e comportamentais de origem oriental no Ocidente, até porque o orientalismo, no sentido de como perceber o mundo e as coisas, independe do contexto geográfico, uma vez que em todo mundo encontram-se pessoas que assumem essa filosofia, a exemplo dos místicos e outros estudiosos espirituais em vários países, inclusive no Brasil.

Em se tratando da obra Rosiana, o narrador passa todo o tempo se questionando sobre a existência de Deus e do diabo e deixa evidente que eles estão onde o homem os vê, ou seja, se revelam conforme a percepção de cada indivíduo. Riobaldo, narrador protagonista de GSV, vai

¹ Refiro-me ao momento em que um indivíduo vê os dois meninos (Riobaldo e Diadorim) e tenta aproveitar-se da situação, tentando agarrar um deles, no caso, Diadorim. O menino fere o estranho com um punhal, perfurando-lhe a coxa.

descrevendo alguns aspectos contrários das coisas e das pessoas. Por outro lado, ele deixa claro o hibridismo religioso de modo que sejam respeitadas as várias maneiras de se perceber Deus. Logo no início da obra Riobaldo diz que o sertão, ou seja, os mistérios e as complexidades do sertão estão em toda parte e são os olhos das pessoas que fazem as coisas serem o que são.

Assim, a maneira de ver o mundo é própria de cada indivíduo e independe do contexto geográfico, ratificando as palavras de Rohden (2008, p. 22) quando diz que “O verdadeiro ‘Oriente’, não é geográfico, mas sim humano, é a origem da luz, a alvorada da verdade, o nascimento da consciência da realidade que, em última análise, é o Eu divino no homem, o seu verdadeiro centro indimensional”.

No aspecto como se alimenta a natureza divina, Rohden ainda observa que Deus não é o criador, mas o gerador de todas as coisas e sendo assim, [...] “todas as coisas e pessoas sem executar alarme, são filhos de Deus, gerados de dentro da substância divina e, por isso, essencialmente divinos, embora o seu grau de consciência e de perfeição sejam diferentes” (2008, p. 37). Assim, toda criatura é um realizado, porque todo ser se realiza através da existência, haja vista que toda criatura é uma emanção do Criador, “é um Realizado cuja essência é o Real, mas cuja existência é o realizado” (ROHDEN, 2008, p. 37). Deus é Real e Maior e gera as criaturas reais e “menores”, sendo todas as criaturas uma representação de Deus e Deus incorpora, dessa forma, essencialmente todos os seres e Deus é também natureza, porque ambos são Reais. De certa forma, a narrativa de GSV não foge a esse aspecto, porque nas vezes em que o narrador tenta mostrar a presença de Deus ou do diabo, o faz através dos elementos da natureza, ele diz que não há a figura de um ou de outro, mas as revelações de bem e mal nas coisas e nas pessoas.

Quanto a percepção oriental de natureza Rohden afirma que “Brahman (Deus) é realidade absoluta, eterna, infinita, universal, o Uno e o todo, um ser sem forma, sem nome, sem atributo, para o além do tempo e do espaço” (ROHDEN, 2008, p. 39). Ele ainda complementa dizendo; [...] “Brahman é o não-existir, o nada fenomenal” (p. 39). Dessa forma, vê-se que o Brahman está para o mundo, ou seja, para os seres humanos, como eles o percebem fenomenologicamente, é a percepção humana sobre Deus que dá, a ele, a condição de ser Real ou irreal, de Divino, de criador ou gerador do mundo, pois todos os seres são instituídos de Atman (alma), a essência que anima o corpo.

Partindo do exposto, compreende-se a relação de irmandade de algumas culturas orientais com os elementos naturais, a divinização da natureza de um modo geral e, ainda, a valorização da essência e do espírito em detrimento do materialismo, embora percebamos que a condição tecnológica pós-moderna se estende a todas as culturas e as contradições capitalistas atingem globalmente os homens. Porém todos esses aspectos não destituem a condição de ser de Deus:

Deus não fez leis e as injetou no mundo. Deus é a própria lei universal, a própria vida, a inteligência e o espírito que permeiam todas as coisas do universo. Deus é o inconsciente mineral. Deus é o subconsciente no vegetal, Deus é o semiconsciente no animal, Deus é o consciente intelectual. Deus é o super consciente no racional. Deus é, apesar disto, o uniconsciente em si mesmo, na divindade absoluta. (ROHDEN, 2008, p. 41)

Se Deus é tudo que tem atma (alma) e se tudo que tem atma representa Deus, sendo parte dele, porque dele foi gerado e não apenas criado por ele, homem e natureza são um só. Partindo dessa premissa, pode-se inferir que uma análise nessa perspectiva pode contribuir para a conscientização humana de irmandade com relação aos elementos constitutivos da natureza, consoante a preservação de tudo que existe.

Na concepção oriental, a Maya (natureza) é a forma como Brahman (Deus) se materializa, é a forma objetiva de Deus e ela, ao mesmo tempo, descobre e encobre Deus, ou seja, ela é aquela que diz ao homem que há essência de Deus e, uma vez que o homem a ignora, está ignorando Deus. Esses preceitos se afirmam nas palavras de Rohden (2008, p. 44) quando ele diz:

A natureza é uma flecha indicadora, apontando para uma causa universal que ultrapassa todos os efeitos individuais. Toda representação que Maya pode fazer de Brahman é um processo preliminar indireto, imperfeito; “espelho enigma”. Somente quando o homem se emancipar do impacto dos sentidos e do narcisismo da mente que atuam no mundo de Maya, é que ele pode compreender o que é Deus, vê-lo face a face e adorá-lo em espírito e em verdade.

Rodhen ainda afirma que, para muitos orientais, a relação entre o homem e Deus é simbolizada pela Flor de Lotus, o que significa dizer que a representação da flor está no coração do homem já que ele explica essa relação da seguinte forma: “O fundo do lago lodoso onde nasce a flor é a representação do corpo humano e a haste longa, em movimento é o intelecto movediço” (2008, p. 48). O contexto oriental tem, em Brahman, o ser Maior, Total, Real e, sua visibilidade é feita por meio da Maya (natureza), como afirma o autor: “Maya empresta a Brahman as suas roupagens de forma e cor e faz habitar dentro dos limites de tempo e espaço”. (p. 52) Assim, Maya é, essencialmente, Deus e as suas formas diferenciadas de existir.

Esses aspectos não estão longe da obra Rosiana. Riobaldo cita lugares em que a natureza pode representar Deus ou o diabo, como é o caso da fazenda Sempre Verde e das Veredas Mortas, ou seja, ele apresenta lugares de vida e morte e são os elementos naturais que dão esses indícios. Enquanto o julgamento de Zé Bebelo é feito em um espaço descrito à semelhança do paraíso e com expressões de louvor ao “deus” Joca Ramiro; o suposto pacto com o demo é feito nas Veredas Mortas, com vegetação baixa sombria e o sopro do vento assombroso.

A morte de Joca Ramiro ocorre em um lugar chamado Jerara, entendemos que pode ter sido baseado em um povoado da região de Jammu e Caxemira, na Índia (figura 1). É uma cidade com 938 pés de altitude, o que significa ser muito acima do nível do mar. Na obra é descrito como lugar de descida, de queda água: “Lá onde o córrego da Jerara desce do morro, do Voo e cai barra no riachão...Riachão da Lapa” (GSV, 2006, p. 297).

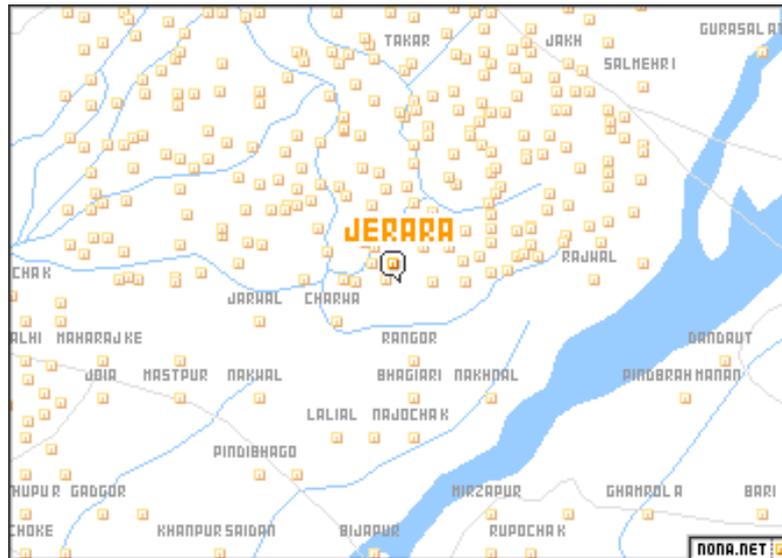


Figura 1: Mapa online da Índia

Fonte: Google maps em 12/2012

O povoado descrito por Riobaldo fica em terras do Xanxerê. Na língua indígena Kaingang, Xanxerê significa "Campina da Cascavel", através da junção dos termos *xãxã* ("cascavel") e *rê* ("campo, campina"). Xanxerê é também uma cidade brasileira de Santa Catarina, era habitada pelos índios guaranis e kaingangs até o início do século XX. Depois passou a ser explorada por fazendeiros que estabeleceram o ciclo da madeira e a criação de gado, embora ainda existam em lugares vizinhos, a exemplo de Xaçupé, em que algumas comunidades indígenas vivem do artesanato.

Se unirmos o lugar de descida do primeiro espaço colocado pelo narrador, mais um lugar tomado, ocupado, invadido pelo poder capitalista como foi Xanxerê, mais a representação da cascavel, se pode observar que a morte de Joca Ramito aconteceu em um contexto preparado para tal, como se fosse um lugar realmente do mal e de morte. Cascavel é símbolo de traição e Ricardão e Hermógenes representam isso uma vez que mataram o patrão e companheiro de luta. Por outro lado, vemos que Guimarães Rosa funde, de forma subliminar, duas culturas: oriental (Índia) e ocidental (Brasil) através de espaços que, a princípio, não têm nada a dizer, mas que um olhar mais apurado mostra o entrelace.

Os orientais, em sua maioria, encontram caminhos até o divino através de ritos, mantras, e outros tipos de conhecimentos. O Veda na cultura indiana, por exemplo, significa uma revelação, um conhecimento, é expresso através de hinos e permite observar o mundo e os comportamentos humanos através do tempo. Valentina Moya (2000) fez um estudo sobre as religiões Hindus e dá ênfase a concepção védica. Ela observa como se revela a relação homem/natureza através da filosofia védica² e um dos primeiros pontos colocados pela autora é que:

² Cultura associada ao povo que compôs os textos religiosos conhecidos como Vedas, no subcontinente indiano.

A natureza é vista como uma energia de Deus e, portanto, contém uma conotação sagrada que deve ser respeitada como uma parte dele, tanto o orgânico (para prakriti) quanto o inorgânico (apara prakriti) são vistos como parte da energia da verdade absoluta que cumpre uma função específica no mundo fenomenológico (2000, p. 24).

De acordo com Moya, a cronologia védica indica que estamos na era de ferro, 5ª era e a mais degradada, uma vez que nela percebe-se, até certo ponto, a decadência de valores espirituais religiosos e o aumento de valores materialistas. Segundo a autora, para alguns estudiosos dessa filosofia, os seres humanos vão perdendo, aos poucos, a capacidade inteligível e, conseqüentemente a valorização e superação pelo espírito, diminuindo também a memória e o tempo de vida. Nesse contexto, observa-se que a sociedade contemporânea “dá uma maior relevância aos processos físicos externos mais do que a própria natureza interna de cada indivíduo (alma).” (MOYA, 2000, p. 20). Assim, tudo que não seja entendido ou aceito é imediatamente dirimido, daí a intolerância e a não aceitação das diferenças.

É bem verdade que a intolerância faz parte da vida do homem desde sempre, mas o egoísmo que prevalece hoje, quando o narcisismo se configura em cada indivíduo, é extremamente exacerbado. O homem contemporâneo dificilmente consegue encontrar sozinho um caminho para o autoconhecimento e aceitação do outro, como também para encontrar a força maior que o fortalecerá espiritualmente, a quem chama de Deus. Nesse sentido, explica-se a proliferação de doutrinas, de templos e de evangélicos, bem como de novas orientações doutrinárias nas ações da Igreja Católica no Ocidente. Também há várias outras religiões e seitas que surgem a cada dia. O conhecimento antigo, iniciado nas práticas orientais em que mestres e discípulos refletiam juntos e seguiam os ensinamentos, hoje é feito em massa, tendo um líder que dita as formas de crenças e de comportamentos. Essas concepções e ações humanas que vêm sofrendo alterações ao longo do tempo, também se refletem no delineamento de como o sujeito se vê e se relaciona com a natureza externa e com o meio ambiente em geral.

A antiga sociedade védica via a natureza em Deus, em contraposição à sociedade ocidental contemporânea que vê a natureza como algo externo a si mesmo, compondo a estrutura material das coisas para uso fruto próprio. A sociedade védica, segundo Moya, tem uma concepção metafísica do espaço ambiente e admite Deus como senhor de todas as coisas animadas. Ela coloca que um dos mantras pertencentes à percepção védica (Sri ishopenishad) prega que:

A natureza designou para cada espécie uma partilha ampla, tanto para a sobrevivência quanto para a paz e a felicidade. Sob essa perspectiva os seres humanos têm a propensão de desfrutar e possuir as coisas que estão além do que lhes foi naturalmente reservado. Portanto a escassez se produz quando a humanidade não vive na sua condição natural. (2000, p. 23)

Nessa concepção temporal védica de natureza está a explicação relacional entre a cronologia e a condição material e imaterial do ambiente e do homem. Assim, a natureza externa é vista como a manifestação divina e essa é temporária e mutante, sofre transformações ao longo do tempo, assim como o corpo humano, em sua trajetória, também sofre as transformações desde o

nascimento até a morte. Já a essência é eterna e tende a evoluir à medida que essas transformações externas ocorrem, essa é a energia espiritual e a presença divina do homem.

De acordo com Moya, na categoria do *Prakriti*³ há duas vias: a essência (Jiva) e a energia material (Maya) e, essa, é contemporaneamente conhecida como meio ambiente. Nesse caso, a autora coloca que *Apara prakriti* quer dizer matéria morta, catalogada como energia inferior de Deus e só tem vida com a presença da alma. Já o *Para prakriti* são “centelhas” divinas que dão vida a matéria (a alma). Nesse contexto,

Os elementos da natureza terra, fogo, água, ar, éter, mente ou inteligência e ego falso pertencem à energia inferior ou material do Senhor, enquanto que o ser vivo, energia, é *Para Prakriti* a energia superior do Senhor, e em última, análise ele é o controlador de tudo que existe. Não há nada no universo que não pertença ao *Para* ou *Apara prakriti*, portanto tudo é “propriedade” do ser supremo. (SRI ISHOPANISHAD P. 6 citado por MOYA 2000, P. 25)

Ainda na concepção concernente ao Sri Ishopanishad, a matéria prima de tudo como, terra, madeira, ferro e água são oferecidos pela natureza e cabe ao homem manejá-los equilibradamente, orientando-os, essencialmente para manutenção corpórea. Moya observa que o tempo (kala), na concepção védica é circular, enquanto que na ocidental é horizontalizado, ou seja, no Ocidente, costuma-se observar a evolução do tempo de forma etapista, numa cronologia racionalizada e estruturada separadamente. Já na cultura oriental o ciclo permite um olhar mais extensivo e intensivo para a vida e para o mundo, no qual a condição existencial de vida, assim como de quaisquer outros elementos da natureza, passa pela eclosão/nascimento, evolução e declínio, para então criar-se as condições para um recomeço.

O declínio para que haja um recomeço é visto como um processo natural e infinito. Esse fato pode ser observado na obra aqui analisada, pois nos remete às travessias que compõem a narrativa de *Grande sertão: veredas*. Não há um caminho definitivo, mas travessias. A palavra travessia encerra a narrativa que é finalizada com o símbolo do infinito o que mostra a proposta de um ciclo, de um recomeço constante.

Na sociedade atual, o tempo horizontalizado e finito fomenta uma corrida para alcançá-lo, fica claro o “caos” frente à degradação da natureza que evidencia a fraqueza do humano perante as tentações materiais expressas pela corrupção, intolerância e a reificação do homem e da natureza, como um todo. Percebe-se, nesse processo, que a “escassez” de valores espirituais é um dos aspectos contribuintes da condição humana, até porque o enriquecimento espiritual não está no ajuntamento de pessoas dentro dos templos como acontece atualmente, mas na capacidade de auto reflexão de cada indivíduo que procura o caminho ao qual Confúcio já se referia 450 anos a.C. Pois o “caminho” e a virtude eram os principais aspectos orientados pelo pensador chinês:

³ Um dos aspectos que apresenta a manifestação Brahman, regulamenta e implementa o processo criativo universal, prakriti significa aquele que dá formas a natureza e é a energia pura. Prakriti opera em dois níveis o inferior e o superior, o primeiro consiste na formação dos elementos terra, água, fogo, ar, éter, mente, razão, ego e o outro é a força vital do universo pela qual se confirma todas as entidades vivas e forma todos os seres do universo.

“Aplico meu coração no caminho, baseio-me na virtude, confio na benevolência para apoio e encontro entretenimento nas artes” (VII.6, 2006, p. 14).

Todos esses aspectos nos levam a questionar aquilo que concebemos como progresso e evolução. Não negamos a importância da ciência e sua contribuição para com o mundo em geral, mas chamamos atenção para o comportamento humano nas relações sociais e com o que ele costuma chamar de natureza, até porque “os erros de um homem são condizentes ao tipo de pessoa que ele é. Observe os erros e você conhecerá o homem” (CONFÚCIO, 2006, p. 78). Nesse contexto, fica a indagação: o que nos qualifica como homens, que tipo de homem somos ou queremos ser? Nesse contexto, a literatura coloca o homem frente às suas atitudes em relação ao meio ambiente, levando-nos a percebê-lo pela perspectiva de Glotfelty (1994), ou seja, como o humano e não humano convivem em seu meio e as consequências das atitudes humanas para com a natureza.

Na concepção védica do mundo, Moya nos mostra os conceitos de Tri-Gunas (cordas) cujo significado seria: “Modos da natureza material” e esses modos seriam bondade, paixão e ignorância, aos quais o ser humano está preso na sua existência, como se refere a seguinte concepção: “Do modo da bondade desenvolve-se o verdadeiro conhecimento; do modo da paixão desenvolve-se a cobiça, e do modo da ignorância desenvolve-se a tolice, a loucura e a ilusão” (2000, p. 27).

Nesse contexto, vê-se que a paixão reifica o homem e a ignorância o leva a concepções errôneas que hoje são perpetradas pelos meios de comunicação e por uma indústria cultural que torna o indivíduo refém das paixões e o deixa cada vez mais distante da virtude. Assim, a concepção apresentada por Moya e por outros estudiosos como Rohden e David Frawley, mostram que o mundo material, na verdade, inexistente no sentido de que não é o verdadeiro lugar da verdade, pelo menos se comparamos a concepção oriental de mundo em que o espírito reflete a verdadeira existência do homem, na qual a felicidade não é o que aparentemente enxergamos, mas o que essencialmente sentimos. Salientando que o materialismo e as ações negativas da humanidade estão em todas as culturas, portanto nada é unânime especialmente ao se referir à complexidade que permeia a diversidade humana de ser, de estar e de agir no mundo.

Não costumamos observar e menos ainda nos encontrar dentro dos conceitos védicos e eles são, na verdade, os paradigmas e primeiros entendimentos de mundo. Nesse sentido, é importante ver o que diz o professor Ivaldo Gomes (2006, p. 1), militante das causas ecológicas na Paraíba e contribuinte de alguns jornais da região.

O conhecimento védico (que abrange conhecimento espiritual e consciência superior, até yoga, arte, arquitetura, ciência política, medicina ayurvédica, astrologia, psicologia, filosofia, astronomia, cosmologia, e tantos outros campos da ciência) é o reservatório natural dos conhecimentos humanos. É desta nascente, que se verteu todos os outros ramos do conhecimento humano, originando-se daí as ramificações culturais responsáveis pela existência de toda a humanidade atual. É lamentável que no mundo ocidental os paradigmas referenciais só consigam ir até a Grécia antiga. Façamos um esforço para dobrarmos a esquina das limitações, principalmente das nossas limitações e procuremos olhar na direção do Oriente. Pois não só nessa direção sopra o vento

e nasce o sol, o conhecimento também vem de lá. É nosso berço, nossa mais longínqua raiz ancestral, seja na cultura, seja no conhecimento.

Percebe-se a presença da filosofia védica em diversas áreas do conhecimento, especialmente na literatura, uma vez que essa observa o homem em sua complexidade de ser. O Oriente sempre exerceu um fascínio no homem ocidental, a arte, cultura e religião, mas, na prática, é ignorado. Ao observarmos algumas filosofias ocidentais mais antigas como a de Heráclito, por exemplo, percebemos marcas da cultura oriental, mas esses aspectos são, quase sempre, ignorados pelos estudiosos, especialmente os contemporâneos. Gomes (2006) afirma que a civilização védica, que floresceu na Índia há mais de cinco mil anos, baseava-se no conhecimento das escrituras chamadas *Vedas* e que, enquanto o mundo ocidental ainda era um embrião, a Índia fundamentava-se em seus livros sagrados, ampla noção de lógica, física, metafísica e teologia, baseada no cultivo da espiritualidade. Gomes infere ainda que o propósito da literatura védica é: "transmitir conhecimento sobre auto realização e, portanto, sobre como liberar-se do sofrimento. Em geral, os estudiosos concordam que a meta do pensamento védico é atingir a verdade, cujo reconhecimento leva à liberdade". O autor ainda observa que a concepção védica procura "compreender os malefícios do nascimento, da velhice, da doença e da morte".

Remetemo-nos assim, até ao narrador de *Grande sertão: veredas*, em sua busca de entendimento sobre os malefícios do corpo e do homem, presentes em vários momentos na obra quando questiona, junto ao seu interlocutor, sobre como os seres veem e vivem à vida, a exemplo do burrinho que nasce, segundo ele, com cara de cão e é morto pelo povo; do Aleixo que parecia ser uma pessoa de bem e mata um velhinho sem explicação para tal ação e paga o preço através dos filhos que, segundo o senhor Quelemém (guia espiritual de do narrador Riobaldo), também tinha dívidas a pagar. Riobaldo questiona várias situações como a ação de Maria Mutema, da história contada por Joe Bechiguento, que se mostrava uma pessoa e era outra; o narrador fala das aparências de alguns jagunços e da ruindade de Hermógenes. Em meio a tudo isso, ele indaga sobre Deus e diabo, sobre morte e vida, bem e mal. Esses aspectos levam ao princípio védico e nega a importância de qualquer conhecimento que não conduza ao término do sofrimento e ao recomeço do corpo material, num constante renascimento.

David Frawley⁴, no artigo *Hindu View of nature*, (2012) faz algumas considerações sobre a relação homem natureza na cultura oriental, partindo do preceito indiano de mundo e retoma algumas ideias discutidas por ele mesmo no livro *Em busca da origem da civilização* (1995). Através das ideias Frawleynas se pode ver que a perspectiva da cultura ocidental vê a natureza como algo criado por Deus e tende a não aceitar o Deus representado pela natureza, como ocorre nas culturas orientais, em especial a hindu. Para a maioria dos ocidentais, essas culturas e religiões são pagãs ou profanas, porque, enquanto oriental vê Deus e natureza como um só, sendo o homem e o animal também partes dela e, por esse motivo não devem ser molestados; o ocidental vê Deus como senhor criador do mundo, da natureza e do homem, cujas relações se

⁴ Fundador e diretor do Instituto Americano de Estudos Védicos e professor de astrologia védica da Universidade Hindu da América, em Orlando, EUA.

encontram estruturadas separadamente. Assim, a natureza é o aspecto concreto criado para o homem, ser social, racional e mais importante. Nesse contexto, Frawley observa que:

De acordo com o pensamento hindu, não há separação entre o divino e o mundo da natureza. Eles são os dois aspectos da mesma realidade cósmica. É como um oceano. A natureza ou o mundo manifesto é como as ondas da superfície do mar. Brahman, o absoluto não é manifesto, é como as profundezas do mar, mas são todos água do mesmo oceano (2012, p. 01) (tradução nossa).

Na comparação feita por Frawley é possível perceber que o Brahman é a essência do ser (profundezas do mar) e o mundo concreto seria o corpo (as ondas) que formam os seres. Nesse contexto, ele aproxima-se do pensamento de Moya (2000) sobre a perspectiva oriental quando ela diz que a essência é atman (alma) aquilo que anima o ser, e que esse ser (dotado de animação pela alma) é a essência de Deus.

Para o oriental hindu a natureza é sagrada, não por ter sido criada por Deus, mas por ser a própria representação de Deus, ou seja, segundo Frawley, para os hindus não há separação entre o Divino e o mundo natural, sendo Deus, o mundo e a alma, representados por aspectos inerentes ao mesmo ser Eterno. Sendo assim, “Nós não precisamos proteger a natureza como a uma criatura inferior. Podemos honrá-la como a maior expressão da nossa própria vida” (2012, p. 01)

Vê-se, nesse contexto, que há uma diferença comportamental entre oriental e ocidental em relação à natureza, porque é diferente a percepção de ambas as culturas sobre ela, haja vista ser as atitudes dos humanos com relação às coisas e a natureza, reflexo da maneira como ele as percebe. Através de Frawley vê-se que a relação do hindu com a natureza é fraternal, de seres que são, essencialmente Deus. Já a do ocidental é de quem é donatário da natureza que, mediado pela “inteligência” inerente ao humano, a domina.

No Ocidente, atualmente, costuma-se falar em proteção da natureza a partir de uma concepção exclusivista e, muitas vezes infantilizadora do real. O discurso dos Mestres professores, ambientalistas e da mídia é o de que precisamos preservar o animalzinho que está em extinção para que ele, “pobrezinho,” não desapareça. A tartaruguinha precisa ser protegida, vitimada pelo acaso, ela se apresenta frágil e indefesa e eu, homem, todo poderoso e dotado de racionalidade devo protegê-la. Esse pensamento mostra a distância entre homem e natureza de forma que o homem é um ser superior e os outros elementos precisam da proteção humana apenas para não se extinguir, quando, na verdade, é o homem o protagonista a se por como elemento desestabilizador e responsável pela vulnerabilidade ambiental.

Frawley observa a diferença dos conceitos dos lugares sagrados entre esses os dois mundos culturais aos quais nos reportamos. Para os ocidentais, um lugar se torna sagrado a partir do momento que se sabe que foi visitado ou habitado por algum profeta ou santo, isto é, o lugar se sacraliza a partir da condição humana de superioridade (santificação humana). Como exemplos desses lugares no Brasil, se pode citar a cidade de Juazeiro do Norte (CE) onde viveu e morreu Padre Cícero. Em Portugal, por exemplo, a cidade de Fátima também se sacralizou, mais precisamente o local do evento do aparecimento da santa, Nossa Senhora de Fátima.

Esses lugares não são adorados por si, mas pela representação que tem de uma forma humana divinal e glorificada. Já no caso dos hindus, os locais sagrados são definidos, segundo Frawley, em sentido de natureza: “MT Kailas é sagrada como uma montanha e como morada de Shiva. Na verdade, todas as montanhas são sagradas, porque nos dá acesso aos reinos mais elevados de meditação”. (2012, p. 2)

Assim, os elementos da natureza não são apenas protegidos para não acabarem, eles são verdadeiramente e culturalmente sagrados. O Ganges, por exemplo⁵, é sagrado como um rio e não só ele, “na verdade todos os rios são sagrados porque nutrem e aurificam, não apenas o corpo e a mente, mas também o ser interior” (Frawley, 2012, p. 01). A atividade humana, nesse contexto, não é sagrada, mas contribui para a melhora da natureza nesses locais e preserva os outros elementos, uma vez que: “o Divino não é apenas pai, mãe, irmão, amigo, também toma forma como animais sagrados, plantas, rochas, planetas, estrelas etc”. (2012, p. 01).

Por isso, nos templos hindus, além da representação humana têm também divindades representadas por animais, de modo que: “eles podem honrar o Divino não só na forma humana, mas em todas as formas da natureza. [...] sendo um reconhecimento da realidade divina dentro de todas as coisas” (Frawley, 2012, p. 02). A vaca, por exemplo, é para eles a representação das energias e qualidades da terra. Eles honram a luz divina (o sol) nas três principais horas do dia: ao nascer, ao meio dia e ao se por.

Essa forma de percepção da natureza traz para os rituais hindus, o uso de elementos naturais para cura do corpo e da alma. O hindu é, por natureza e cultura, um ser conscientemente ecológico, porém é importante ressaltar que a realidade pós-moderna vem disseminando estilos de vida capitalistas, baseados no consumismo exacerbado que acabam por abalarem as estruturas culturais tradicionais como afirma Frawley:

Muitos hindus modernos esqueceram sua relação tradicional com a natureza. É evidente também na Índia de hoje a degradação da natureza, são as compulsões causadas pela superpopulação, falta de educação e se vê sofrimento em toda parte. Mesmo os templos hindus não estão sendo mantidos com dignidade e respeito. O governo tem tomado muitos templos e os usa para ganhar dinheiro sem se preocupar com a beleza ou limpeza dos mesmos. (2012, p. 03)

Vê-se que a sociedade moderna está sendo atingida, de forma global, pelo fantasma da corrupção, em todos os sentidos e, nesse processo, não só a natureza externa desaparecerá, mas o homem perderá também sua essência, uma vez que a coisificação humana já é evidente em todos os povos. Nesse sentido, o texto literário pode contribuir para que o homem encontre o caminho até a consciência e a espiritualidade, e possa ver o diferente, não como sujeito coisificado e

⁵ A pesar da sacralização atribuída ao Rio Ganges, na Índia, observa-se que este rio se encontra totalmente poluído e essa é uma contradição inerente ao estilo de vida “moderno”. Assim como nas maiores das metrópoles mundiais, esse rio é vítima da forma descomedida em que se estabelecem os assentamentos humanos nas margens desses rios, fruto da apatia das indústrias químicas que lançam seus efluentes nesses cursos d’ água e dos esgotos domésticos e do lixo. Esse é o modelo de “desenvolvimento capitalista” que é frontalmente contrário ao estilo de vida sustentável, em particular da sustentabilidade holística praticada pelos Hindus.

estereotipado, mas como ele é, de fato, culturalmente. Nesse contexto, inclui-se, não só o humano, mas também todos os outros seres que se assemelham por serem essência de “Deus”, ou seja, a própria natureza.

Ao olharmos a narrativa de GSV, mesmo que por outro viés, percebemos que quando o narrador procura a presença de Deus e do diabo ele não separa homem e natureza, mostra como se revelam o bem e o mal tanto no homem quanto nos outros componentes do universo: “Tudo. Tem até tortas raças de pedras, horrorosas, venenosas – que estragam mortal a água [...] o diabo dentro delas dorme” (GSV, 2006, P. 11).

O Hinduísmo não é filosofia ou religião, ele é, sobretudo, uma mistura de vários aspectos que levam à fusão dessas perspectivas. Nesse sentido, Fritjof Capra (2006, p. 71) afirma que: “trata-se de um amplo e complexo organismo sócio-religioso, composto de um grande número de seitas, cultos e sistemas filosóficos, envolvendo inúmeros rituais, cerimônias e disciplinas espirituais, bem como a adoração de incontestáveis deuses e deusas.”

O Hinduísmo, pelo menos para a grande maioria do povo indiano, é cultuado através de cantos. Um deles é o *Mahabharata* que contém o épico religioso preferido pelos hindus, o poema espiritual *Bhāgavad Gītā*, que é uma espécie de exercício espiritual em que o homem procura “traduzir-se” através de uma autorreflexão profunda da natureza humana, no intuito de encontrar a luz e expulsar, de si, o mal, ou seja, deixar predominar sua porção boa, na dualidade mundana.

Esses aspectos se encontram também com as perspectivas do narrador de GSV, na tentativa de mostrar sempre a dualidade das coisas e das pessoas e como se revelam nelas o bem e o mal. Ele coloca Hermógenes, por exemplo, como alguém que revelou o seu lado mal que, na verdade, já se encontrava dentro dele. Riobaldo mostra essa revelação também em Diadorim, na luta entre ele e Hérmogenes em que cada um expõe seus “diabos”: “o diabo na rua no meio redemunho”. Percebe-se que enquanto ele expõe para seu interlocutor essas prerrogativas humanas, ele mesmo se põe em questão quando se interpela e interpela o outro sobre o pacto, numa dúvida que sugere questionar se sua capacidade de agir contra o semelhante é sua ou do demo, que não sabe se existe. Do mesmo modo, ele se consome ao achar o mal no fato de gostar de Diadorim e se penitencia todo o tempo. Esses questionamentos de Riobaldo remetem a um exercício espiritual.

Para muitos orientais, sobretudo os hindus, através do *Gītā* o homem encontra Brahman (Deus) que é a essência e a vida, o Atman de todas as coisas, o ilimitado. Vê-se então que para os hindus há também um monismo, pois mesmo na condição de existência de outros deuses, todos eles são criação de um único Deus. Nesse contexto, é interessante perceber a existência de Maya (natureza), representante da parte mágica de Brahman (Deus), associado ao contexto mitológico. Segundo Capra (2006), o Brahman também é reconhecido intelectualmente na perspectiva metafísica, como prega o Caminho Vedânico de libertação que se difere da filosofia ocidental e realiza práticas diárias de meditação, buscando o encontro com Brahman.

Para a maioria dos hindus, a forma mais apreciada de aproximação com o Divino é representá-lo na forma de um Deus, personificado pela percepção de divinização das classes em que se dividem os povos indianos cada grupo ou casta. Assim, foram criados milhares de divindades,

das quais as mais conhecidas são: Shiva, um dos mais antigos, assume várias formas e é também chamado de Grande Senhor; Vishnu aparece de formas diferenciadas como o Deus Crishna, o conselheiro que aparece no *Gitã*, também é conhecido como preservador do universo. Na representação feminina tem Shakti, vista também como a esposa de Shiva.

Uma curiosidade no contexto mítico religioso do Hinduísmo é que os deuses não são apresentados como puros, ou castos, o deus Shiva e Shakti, (figura 2), por exemplo, são encontrados em esculturas e pinturas sempre abraçados de forma sensual e com poucas roupas. No sistema das divindades Hindus, Shiva e Shakti entrelaçam-se num estado constante de paixão divina, representando a regeneração eterna das forças do universo, o que contradiz, num plano geral, a percepção ocidental de Deus e dos santos.



Figura 2: Representação do Deus Shiva e a Deusa Shakti.

Fonte: Google⁶

Além do Hinduísmo, no Oriente há outras filosofias e/ou religiões. O Budismo, por exemplo, foi e ainda é cultuado em grande parte da Ásia e exerce grande influência na vida intelectual, cultural e artística de muitos países como Indochina, China, Tibete, Coreia, Japão, só para citar alguns. Note-se que o Budismo nasceu através de um ser real, ou seja, de um homem que fundou a religião, Sidarta Gautama, conhecido como Buda, que viveu na Índia na metade do século VI a.C. Ele foi contemporâneo de outros importantes pensadores como Confúcio e Lao Tsé na China; Zaratustra na Pérsia; Pitágoras e Heráclito na Grécia.

Ao contrário dos Hindus, Buda procurou focar seu pensamento exclusivamente no homem, nos conflitos humanos. Assim, a criação da natureza não é o mais importante para o Budismo, mas a inconstância comportamental do homem, esse aspecto dá à doutrina de Buda a concepção

⁶ Disponível em: <http://www.google.com.br/#hl=en&client=psy-ab&q=Shiva+e+Shakti&oq=Shiva+e+Shakti&gs_l=HP>. Acesso em 16-10-2012>

psíquica e não só metafísica do mundo. Dessa forma, ele busca os conceitos fundantes das concepções indianas, no sentido de aplicá-los às frustrações e comportamentos do homem e traz denominações para esses conflitos como May, Karma e Nirvana, explicando-os no interior da psicogênese humana.

Buda, depois de sete anos dedicados à meditação, descobre as quatro verdades nobres, a primeira é a Duhkha (a frustração do homem que vem pela impotência humana de lidar com as coisas essenciais da vida). O curioso nesse contexto é a aproximação entre Buda e Heráclito, haja vista o oriental também reconhecer a transitoriedade mundana: “Todas as coisas surgem e vão embora” (BUDA apud CAPRA, 2006, p. 79). Nesse contexto, Capra faz a seguinte reflexão: “O sofrimento vem a tona na concepção budista, sempre que resistimos ao fluxo da vida e tentamos nos apegar as formas fixas que são todas de Maya, quer se trate de coisas, fatos, pessoas ou ideias” (p. 79).

Corroborando com as afirmações de Moya (2000) sobre a concepção de futilidade, anteriormente citada, vemos que a segunda verdade nobre proposta por Buda é o Trischa (sofrimento causado pelo apego fútil) que é fruto da ignorância, a partir da qual “dividimos o mundo percebido em coisas individuais e separadas e, dessa forma, tentamos confinar formas fluidas da realidade em categorias fixas criadas pela mente” (CAPRA, 2006, p. 79). Vemos que a concepção budista de homem se aproxima do Hinduísmo na medida em que este tenta mostrar que o homem não deve se apegar as coisas em si, mas a essência delas, que é a presença do divino, ao passo que, no Budismo, o apego às coisas materiais é um fator causal de patologias psíquicas, haja vista que a fluidez é natural e o homem tenta pará-la de acordo com os seus interesses existenciais.

Encontramos uma assertiva desse pensamento em Freud em *El malestar em la cultura* (ed. 2007), uma vez que o psicanalista observa a inversão de valores feita pelo homem moderno, que no intuito ilusório do alcance de suas aspirações, se apega ao materialismo e ao imediatismo que, na concepção humana, seriam a segurança de vida em detrimento de valores anímicos, essencialmente humanos e, por isso, a felicidade fica cada vez mais distante. Nesse sentido, revela Freud que:

Ya hemos respondido al señalar las três fuentes del humano sufrimiento: La supremacia de la naturaleza, la caducidad de nuestro propio cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad. Em lo que a las dos primeras se refiere, nuestro juicio no puede vacilar mucho, pues nos vemos obligados a reconocerlas y a inclinarnos ante lo inevitable. Jamás llegaremos a dominar completamente la Naturaleza; nuestro organismo, que forma parte de ella, siempre será perecedero y ilimitado em su capacidad de adaptación y rendimiento. [...] Muy distinta es nuestra actitud frente al tercer motivo de sufrimiento, el de origen social. Nos negamos em absoluto a aceptarlo: não atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien protección y bienestar para todos. Sin embargo, si consideramos cuán péssimo resultado hemos obtenido precisamente em este sector de la prevención contra el sufrimiento, comenzaremos a sospechar que también aquí podría ocultarse una porción de la

indomable naturaliza, tratando-se esta vez de nuestra propia constitución psíquica. (FREUD, 2007, p. 36-37)

Freud mostra que para o homem é difícil relacionar a necessidade material que achamos ter, ao mesmo tempo em que reconhecemos a supremacia da natureza e a necessidade de preservá-la. Do mesmo modo, as relações humanas e a família, muitas vezes, ficam em segundo plano justamente para alcançarmos a potência máxima da individualidade corpórea, e a sociedade, de um modo geral, nos cobra comportamentos e posições, muitas vezes, difícil de alcançar. Nesse sentido, vemos que, por mais que busquemos dominar a natureza, há uma infinitude em cada um de nós, comparada pelo psicanalista à da natureza, uma vez que somos parte dela. Por outro lado, nos deparamos com um conflito social, porque criamos meios para o nosso bem-estar, ou seja, para aliviar nosso sofrimento e, mesmo assim, continuamos sofrendo, o que nos leva a perceber que a infinitude da natureza também está, segundo Freud, na nossa constituição psíquica.

Diante desses conflitos humanos que trazem o sofrimento, Freud afirma que “El hombre civilizado há trocado uma parte de posible felicidad por uma parte de seguridad” (2007, p. 1). Nesse contexto, percebe-se que essa busca desenfreada do homem por aquilo que ele pensa ser a felicidade deixa marcas no seu caráter, na sua história, na família, nos amigos, naquilo que ele chama de natureza (por não se ver como parte dela), na sua mente e principalmente na sua alma.

Voltando às verdades nobres de Buda, o *Nirvana* vem como a terceira verdade para ajudar a superar o sofrimento, mostrando que o fim desse sofrimento é o desapego ao materialismo terreno e a procura pelo interior essencial de si. Nesse caso, é evidente a aproximação com o Hinduísmo. No Ocidente esse estado de Nirvana não é buscado, ao contrário, pode ser até recriminado por muitos de modo que, são raríssimos casos de desapego material, em benefício do que há essencialmente em nós. Esse estado de quase exclusão material do homem é a prescrição que Buda encontra para demonstrar a quarta verdade que é o que camamos de “Estado de Buda”.

Embora em outro prisma, Riobaldo, em GSV, nos mostra essa percepção de homem no final de sua narrativa quando parece ter chegado, não ao fim de seu exercício espiritual, mas a um consenso consigo mesmo: “[...] Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for. Existe é homem humano. Travessia.” (GSV, 1984, p. 465). Veja-se que é no próprio homem que se encontram todas as respostas. Riobaldo não chega ao desapego material, uma vez que encerra sua narrativa como coronel, dando uma continuidade ao contexto de sociedade estruturada sob as premissas das relações capitalistas, mas dentro da proposta de sua visão de mundo há uma expurgação em si mesmo, de suas concepções, ações e pensamentos que agora ele vê de certa distância, a sua Travessia.

Ainda sobre a concepção budista, na China, quando o Budismo chegou, no século I d.C, já encontrou uma cultura alicerçada em dois mil anos de filosofia estimada e desenvolvida em duas vertentes: social e mística. A primeira prega o valor moral das relações humanas, e a outra tenta alcançar o nível mais elevado da consciência que funde o social, o conhecimento intuitivo, espiritual e prático, associados às imagens do sábio e do rei. A partir de então, a filosofia budista

busca dois aspectos diferentes: o *Confucionismo* – por Confúcio e Kung Fu Tse e o *Taiismo* – Lão Tse, pensamentos opostos, mas complementares ao mesmo tempo.

O Confucionismo é muito usado para educar crianças e jovens dentro dos preceitos sociais de doutrinação confucionista, e o outro é praticado, principalmente pelos idosos, para a autorreflexão e aprofundamento do conhecimento interior. Essas vertentes depois foram agrupadas e adotadas aos hábitos e costumes, sendo incorporadas aos ensinamentos da sociedade, em geral. Tanto os chineses quanto os indianos, segundo Capra (2006), acreditam numa mesma realidade última que une todas as coisas. O físico afirma, ainda, que essa realidade é denominada ‘*O Tao*’, ou seja, ‘*O Caminho*’: “Em tempos mais recentes, os confucionistas conferiram a esse termo interpretações distintas. Assim, falaram do Tao do homem ou do Tao da sociedade humana, entendendo-o como um modo de vida, um sentido moral” (CAPRA, 2006, p. 85).

No sentido cósmico original o *Tao* é a realidade última, o indefinível e equivalente a Brahman e os chineses o tinham como o fluxo contínuo de uma mudança igualmente contínua do universo e, portanto, a essência dele. Vemos então que o ciclo vital é o infinito da natureza, é o movimento do Tao. Nesse contexto, Capra afirma:

Os chineses creem que sempre que uma situação se desenvolve até atingir o seu ponto extremo, é compelida a voltar e a se tornar o seu oposto. Essa crença básica lhes dá coragem e perseverança em tempos de dificuldade enquanto os torna cautelosos e modestos em tempos de sucesso. Ela os leva a doutrina do meio termo, aceita, tanto pelos taioistas quanto pelos confucionistas. “O sábio, afirma Lao Tse, critica o excesso, a extravagância” [...] Assim como o homem que quer ir cada vez mais e mais longe em direção ao Leste acaba por chegar ao Oeste, aqueles que acumulam mais e mais dinheiro, a fim de ampliar sua riqueza acaba na pobreza. A moderna sociedade industrial que, em sua tentativa contínua de elevar o “padrão de vida” faz decrescer a qualidade da vida para todos os membros, constitui uma ilustração eloquente dessa antiga sabedoria chinesa. (2006, p. 86)

Nesse ínterim, observa-se que as contradições capitalistas são alvos de reflexões do pensamento chinês, haja vista que, em geral, o homem não se preocupa onde vai chegar, porque não pensa no futuro, apenas no que “tem” no presente; nem tem uma visão cósmica, vê somente a si e o benefício imediato, do qual pode, egoisticamente, usufruir. Pedimos de empréstimo aqui a ideia de planetaridade, de Moacir Gadotti, no livro *Pedagogia da Terra*, (2000), em que o autor afirma que atitudes, fenômenos ou ações adotadas em qualquer ponto do planeta pode atingir quem está longinquamente do outro lado, um exemplo disso é a atual crise econômica europeia em virtude da qual a Europa vem diminuindo a importação de produtos brasileiros, o que tem afetado a interdependência da economia brasileira no contexto da globalização.

Gadotti observa que a educação deve ser desenvolvida no sentido planetário e não localista, como ainda acontece, em que a maioria das pessoas reduzem o entendimento de globalização ao fato de poder participar, ainda que de forma virtual e instantânea, de outras culturas, subtraindo e subsumindo os efeitos deletérios da globalização. Pelo argumento de Gadotti enxergamos a

vida muito mais pelo prisma de interesses particularistas e muito menos pelo sentimento de comunhão que o mundo requer. Fazemos muito pouco para melhorar a vida na Terra, porque pensamos de forma imediatista, acomodando-se no hoje sem pensar na necessidade do amanhã, pois “enxergamos a vida apenas pela percepção que temos da nossa vida e da vida dos animais e das plantas [...]” (GADOTTI, 2000, p.189).

Para Almeida (2008), nosso olhar se restringe ao próprio egoísmo de ver apenas o que está ao alcance do aparente. Nesse sentido, a literatura pode ampliar a lente do nosso olhar. Valendo-se de recursos interpretativos e estilísticos tem nos permitido ver o mundo ontem, hoje e amanhã; observar a atualidade de problemas pretéritos que ainda se fazem presentes e problemas futuros que nos servirão de exemplares pedagógicos para o encaminhamento de soluções da humanidade, afinal, como afirma Michael Lowy (2005, p. 45) “a grande contribuição da ecologia foi e ainda é fazer-nos tomar consciência dos perigos que ameaçam o planeta em consequência do atual modo de produção e consumo”.

A Terra vive e nós vivemos por isso; o homem a transforma, muda sua paisagem, tira-lhe o natural e, em troca, acumula “concreto”. Assim, buscamos, de alguma forma, repensar as ações humanas sobre a oprimida Gaia, para devolver-lhe a dignidade de mãe Terra que, aos olhos de Ângela Antunes, no prefácio de *Pedagogia da Terra* (2000, p.11):

Foi dominada, escravizada, dividida em países com imensas e terríveis fronteiras, pois não me falaram de um planeta despedaçado, mutilado e estéril pela lógica de um sistema de produção que não vê a natureza como parte de nós e que pouco se preocupa com a sua destruição, cuidando apenas para que, o paraíso daqueles que a comandam, esteja garantido como se, no limite, fosse possível.

Vê-se que se não mudarmos a postura comportamental do homem em seu amalgama natural celeremente, a terra tende a chegar a uma situação limite, na qual a continuidade da vida fica condicionada a uma possível reversão. Dessa forma, entra-se novamente em um ciclo caótico para que uma nova era tenha início, com ou sem a presença humana. Nesse contexto, para os chineses, através do simbolismo *Yin* e *Yang* se veem as duas forças opostas que regem o universo - o ciclo rotativo universal. Assim, cada vez que nos depararmos com uma situação limite, ela se inverterá para reiniciar o processo. Ou seja, o fim é sempre um recomeço, é como se não houvesse realmente o fim, mas uma mudança extrema para o contrário da situação, tal qual o amor está próximo do ódio; o riso das lágrimas; a alegria da tristeza.

O *Yin* e o *Yang* chineses explicam essa situação. O amor quando chega ao extremo, ao limite, pode se transformar em ódio e tudo que é posto em demasia pode ter efeito contrário. O remédio, por exemplo, só encontra possibilidade de cura na dose certa, uma porção acima do indicado compromete, podendo chegar à situação limite que é a morte. Assim, vê-se que todos os opostos, na concepção popular, se atraem, na verdade não é uma atração, é o esgotamento de um que dá lugar ao outro: sol e lua, as estações do ano e a natureza tanto externa (fauna, flora, água, ar, terra); quanto interna (âmago humano) se transformam, transmutam, estão sempre num eterno recomeço.

Se atentarmos para o GSV percebemos que essa fusão de opostos e a situação limite estão representadas de várias formas, a figura de Diadorim, por exemplo, representa não só essa fusão, como a condição de alguém que chega ao limite de ser, ou pelo menos de tentar ser. Diadorim nasce mulher, mas é levada a condição de homem, temos aí a primeira transformação. Ele vive nessa condição até que, inconscientemente, busca o confronto, o embate com Hermógenes e morre. É com a morte, ou seja, com o fim de uma situação, que Diadorim passa a ser mulher, pois é só nesse momento que todos sabem a identidade feminina dela. Dessa forma, ela volta a ser o que era antes, vemos aí três estágios da vida da personagem: a infância, quando se “traveste de homem; a juventude, como jagunço para proteger-se e ao mesmo tempo satisfazer o desejo do pai de ter um filho varão; e a morte, ou seja, o fim para o recomeço como mulher, já que, só depois de morta vai ser reconhecida como tal. Vemos as transformações através do tempo, que refletem a vida dos seres e, ao mesmo tempo, as transformações dos opostos, no caso exemplar homem/mulher, que comunga com as transformações da natureza externa e que deixa claro também a dualidade em tudo que existe.

Por outro lado, ao observarmos Riobaldo, nos deparamos também com algumas situações limite em sua vida, que o levaram às situações opostas. A morte da mãe e a condição que lhe foi dada, de filho de Selorico Mendes o levam a uma situação conflituosa e ao limite da aceitação da situação anterior. A partir de então procura sua autonomia de vida, ou melhor, uma vida oposta a que o pai lhe oferecera. Ao tentar fazer o suposto pacto com o demo, ele passa novamente de uma situação limite para outra oposta, de dominado para dominante: de jagunço a chefe de jagunço. Riobaldo, através de sua narração, mostra a condição limítrofe da potência do corpo e nessa situação se pode ver refletida a sua relação com Diadorim, uma vez que o seu corpo clamava pelo amor do jagunço e a sua razão lhe consumia por deixar sua condição masculina sob suspeita. É como se o fato de ser homem ou mulher fosse o limite do corpo ao qual a cabeça deve obedecer.

Ainda nesse contexto, vemos que Zé Bebelo, depois de perder a luta para os jagunços, chega ao limite: as portas da morte e é salvo em julgamento e, a partir de então, passa para o lado oposto, se torna chefe de jagunço do bando de Joca Ramiro, que antes era seu inimigo, e começa uma nova etapa de vida. Por outro lado, Hermógenes, levado ao ápice de sua raiva, pelo fato de Joca Ramiro ter absorvido Ze Bebelo e, ao mesmo tempo, embebido até o limite pelo egoísmo e pela ganância, mata aquele a quem serviu por toda vida.

Vê-se durante a narração riobaldiana, que várias situações limite vêm à tona e que, sempre ao encerrar uma delas, assume o lugar uma situação oposta a ela, envolvendo os mesmos personagens, como se mostrasse “as voltas que a vida dá”, ou seja, os ciclos que formam o contexto de nossas vidas e de tudo que nos rodeia e que a vida é feita de travessias, que nada é definitivo.

Esse processo de transformação e oposição é visto pelo Taioismo como característicos da natureza. Nesse sentido, percebe-se que Heráclito de Éfeso (um dos principais filósofos pré-socráticos), apesar de sua ocidentalidade, foi até certo ponto, um taioista, por acreditar e pregar o devir de tudo que existe e que, a cada transformação, há um novo ciclo, como afirma Capra:

“À semelhança dos taioistas, Heráclito via qualquer par de opostos como uma unidade e estava ciente da relatividade de todos esses conceitos” (2006, p. 92).

Diante de todas essas premissas a respeito da visão oriental de natureza, fica a evidência de que budistas chineses e indianos podem assumir diferentes ações em seus “mundos”, que um taioista, um budista ou um hindu podem não fazer suas meditações ou ter suas tradições numa mesma vertente, mas ao se observar o pensamento oriental, um fator de comunhão, ou seja, a essencialidade e o Atman das coisas são a consciência das interrelações de tudo para formar um todo universal, e as transformações contínuas do universo e de tudo que ele contém.

Por outro lado, observa-se que a obra aqui apresentada possui alguns aspectos que remetem ao contexto cultural oriental bem como reflete os aspectos culturais do Ocidente, sendo, como demonstra essencialmente, partes que formam um todo, ou seja, possuidora de uma dualidade que é própria da natureza externa e da natureza humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria do Socorro P. de. **Literatura e Meio Ambiente:** Bichos de Miguel Torga e Vidas secas de Graciliano Ramos sob a visão ecocrítica. 2008. (Dissertação) Mestrado UEPB, Campina Grande – PB.

ALMEIDA, Maria do Socorro. P. de; AZEVEDO, Sérgio. L. Malta de. **Espaço interdisciplinar, literatura, meio ambiente e relações sociais.** Recife: Baraúna, 2008.

ANTUNES, Ângela. Prefácio. In GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra.** São Paulo: Petrópolis, 2000.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da física:** um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental. São Paulo: Cultrix, 2006.

CONFÚCIO. **Os Analectos** (trad.do inglês) Caroline Chang (trad. Chinês)D.C. Lau. Porto Alegre-RS: L&PM, 2006.

FRAWLEY, David. **Hindu View of nature in Hindu Voice.** Disponível em: American Institute of vedic studies. Com endereço em:

<http://www.vedanet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=140:hindu-view-of-nature&catid>. Acesso em 25 de maio de 2012.

FREUD, Sigmund. **El malestar em la cultura.** (Trad.)Luis López-Ballesteros. Barcelona: Ediciones Folio, S.A., 2007

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra.** São Paulo: Petrópolis, 2000.

GLOTFELTY, Cheryll. **What is ecocriticism.** (University of Nevada, Reno) Reunião da Associação de Salt Lake City de Literatura Ocidental, Utah: 06 de outubro de 1994. Disponível em: <[HTTP://www.asle.org/site/resources/ecocritical-library/intro/defining/glutfelty/](http://www.asle.org/site/resources/ecocritical-library/intro/defining/glutfelty/)> Acesso em 10 de fev. de 2012.

GOMES, Ivaldo. **O conhecimento védico.** Disponível em: <<http://www.portalbip.com/colunistas/ivaldogomes/ivaldogomes049.html>>. Acesso em: dezembro de 2012.

HERÁCLITO, Aforismos, (fragmento 49) In: AIUB, Mônica. O Sábio fluir. **Revista Filosofia** ano 2, n. 2. São Paulo: Escala, 2010.

LOWY, Michael. **Ecologia e socialismo**. (trad.) Jaci dantas e M^a de Lourdes de Almeida. São Paulo: Cortez, 2005.

MOYA RETAMALES, Valentine. **O divino e o sagrado da natureza: a filosofia védica e o biocentrismo na relação sociedade ambiente – o movimento Hare Krishna no mundo contemporâneo**. (Dissertação) Mestrado. São Paulo: UNINCAMP, 2000. Disponível em <http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/title/divino-sagrado-da-natureza-filosofia-vedica-biocentrismo-na-rela%C3%A7%C3%A3o-sociedade/id/51028719.html> Acesso em: 01 de maio de 2012

RODHEN, Huberto. **O espírito da filosofia oriental**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Círculo do livro S.A., 1984.

URTEZA, Francis . O sertão oriental-ocidental de João Guimarães Rosa, In: CHIAPPINI, Lígia; VEJMEJKA, Marcel. **Espaços e caminhos de João Guimarães Rosa - dimensões regionais e universalidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.