BRUNO GARROTE MARQUES

Corpo e Consciência Jurídica:

Autonomia e Reconhecimento do Outro em uma perspectiva não-dual

Tese de Doutorado

Orientador: Prof. Associado Dr. Ari Marcelo Solon

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO-SP

2016

BRUNO GARROTE MARQUES

Corpo e Consciência Jurídica:

Autonomia e Reconhecimento do Outro em uma perspectiva não-dual

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Prof. Associado Dr. Ari Marcelo Solon.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO-SP

2016

G243 **GARROTE, Bruno M.**
Corpo e Consciência Jurídica: Autonomia e Reconhecimento do Outro em uma perspectiva não-dual
Bruno Garrote Marques − 2016.
396 folhas

Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo 2016.
Orientação: Prof. Dr. Ari Marcelo Solon.

1. direito. 2. hábitos. 3. autonomia. 4. reconhecimento.
5. corpo-consciência. 6. eu-outro. 7. habitual-criativo.
8. não-dual. 9. epistemologia. 10. hermenêutica.
11. deontologia. 12. minorias. 13. tantrismo.

AGRADECIMENTOS

Ao Instituto Paulista de Sânscrito (IPS) e, nominalmente, ao Prof. João Gonçalves e Prof. Adriano Aprigliano, cuja disponibilidade em retiradas dúvidas e abertura da biblioteca física e virtual do instituto foi imprescindível para a formação e desenvolvimento desta tese.

Ao meu orientador Prof. Ari Solon, um ser receptivo e capaz de sentir a angústia existencial típica daqueles que se esforçam para mudar diante de influências externas e internas que nos limitam. Grato particularmente pela liberdade teórica e prática para que eu pudesse realizar pesquisas inusuais em metodologias e áreas do conhecimento marginais às jurídicas, as quais foram vitais para a minha formação.

Aos estudantes, com os quais tive contato nas disciplinas de Filosofia do Direito, simplesmente por serem estudantes.

Aos membros do Corpo e Consciência Jurídica (CCJ) por me ensinarem sobre o mundo e sobre mim mesmo simplesmente buscando autenticamente serem vocês mesmos. Compartilhar esse espaço criado na Faculdade de Direito com alunos vindos desde jogadores de Rugby, dançarinas de balé clássico, interessados fora da USP e até pessoas mais focadas em estudos teóricos foi fantástico. Aprendi sobre as pequenas e grandes mudanças nesses encontros e, principalmente, nas rodas de escuta e de silêncio. Tecemos várias colchas de retalhos, que sempre me emocionam quando as revisito.

Aos companheiros e companheiras de Meditação, Contato Improvisação, Massagens, Yoga e AcroYoga, Circo, Parkour e diversas outras formas de expressão corporal, cujos encontros me aprofundaram no universo trans-perspectivo das noções de força, flexibilidade, auto-confiança, superação, consciência corporal e de Si, carinho, compreensão, reconhecimento, limites, respeito, entrega, aceitação, alter-confiança e vulnerabilidade; expandindo meu ser para muito além do que eu poderia imaginar ser possível em uma vida. Por me ensinarem a voar e a cair. Por me mostrarem a acreditar. E por me fazerem experienciar a epistemologia, a hermenêutica e a deontologia nos atos aparentemente mais simples e nas falas mais despretensiosas.

Ao Grupo de Estudos de Direitos Animais (GEDA), cujo primeiro encontro ocorreu debaixo das escadas, como sói de ser com tal tema ainda marginal, mas cada vez mais estudado e disputado nas esferas político-jurídicas. Pela dedicação e estímulo, agradeço.

À minha família, cada membro com sua peculiaridade, e especialmente à minha avó sempre receptiva às estranhas danças, meditações e pensamentos críticos que eu propunha e trocava com ela até os seus 82 anos. Grato pela nossa última dança.

Aos inúmeros corpos e seres com os quais tive contato nesses anos de Doutorado que me marcaram de forma que ainda não sei completamente, mas, da parte que sei, já sei que foi muito.

Aos inúmeros ativistas, que agem e ativam algo, que muito me sensibilizam para um profundo olhar para o Outro, independente da cor, da orientação sexual, gênero, roupa, comportamento ou espécie dos seres com os quais nos relacionamos diariamente.

Em especial à Beatriz Corrêa Camargo pela enorme paciência, amor e escuta sensível durante as nossas diversas discussões sereno-perturbacionistas sobre os temas dessa tese – e pelas contribuições críticas e ajuda na revisão.

Aos seres sencientes em geral e, especificamente, à Baguera cujo reconhecimento em seu olhar afetou meu corpo de tal forma que somente fui verdadeiramente compreender alguns anos depois.

À natureza, gramas, águas, fogos, ventos e pulsações diversas, que estão dentro de mim e eu nelas, pelo que re-conheço com um simples gesto e respiração.

Bruno Garrote

São Paulo, 26/06/2016.

Aos seres sencientes,

que morrem e sofrem inimagináveis abusos pela dificuldade humana em reconhecê-los e em se reconhecer nos outros seres formadores do circundante e interpenetrante mundo da vida, do qual a espécie humana é tão-somente uma singela parte.

This rain falling incessantly is not perceptible in the vast expanse of the sky – but it becomes clearly visible in the background of trees of the forest and the roof of houses. Even so the Supreme Bhairava, who is extremely subtle never appears within the range of experience. But when associated with space, form, time, order and state, that experiential awareness is generated in a moment in those whose Divine Awareness was dormant.
(*Parātrīśikā Vivaraṇa Stotra*, Abhinavagupta)

A chuva caindo incessantemente não é perceptível na vasta extensão do céu – mas ela se torna claramente visível sobre o fundo de árvores da floresta e sobre o telhado das casas. Assim também o Supremo Bhairava, que é extremamente sutil e nunca aparece no espectro da experiência. Porém, quando associado com espaço, forma, tempo, ordem e estado, aquela consciência experiencial é gerada num instante naqueles cuja Consciência Divina estava adormecida.
(*Parātrīśikā Vivaraṇa Stotra*, Abhinavagupta)

How does it feel to be a heart?
Once a young woman asked me,
“How does it feel to be a man?”
And I replied,
“My dear, I am not so sure.”
Then she said,
“Well, aren’t you a man?”
And this time I replied,
“I view gender
As a beautiful animal
That people often take for a walk on a leash
And might enter in some odd contest
To try to win strange prizes.
My dear,
A better question for Hafiz
Would have been,
‘How does it feel to be a heart?’
For all I know is Love,
And I find my heart Infinite
And Everywhere!”
(*I heard God laughing*, Hafiz)

Qual é a sensação de ser um coração?
Uma vez uma jovem mulher me perguntou:
“Qual é a sensação de ser um homem?”
E eu respondi:
“Minha querida, Eu não sei ao certo.”
Então ela disse:
“Bom, você não é um homem?”
E dessa vez eu respondi:
“Eu vejo o gênero
Como um animal belo
Que as pessoas frequentemente levam para passear em uma coleira/ E podem entrar em alguma competição esquisita/ Para ganhar prêmios estranhos./ Minha querida,
Uma questão melhor para Hafiz
Teria sido,
‘Qual é a sensação de ser um coração?’
Pois tudo que eu conheço é Amor,
E eu encontro o meu coração Infinito
E em toda parte!”
(*Eu ouvi Deus rindo*, Hafiz)

GARROTE, Bruno M. **Corpo e Consciência Jurídica: Autonomia e Reconhecimento do Outro em uma perspectiva não-dual.** 2016. 396p. Doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

RESUMO

Essa tese trata sobre a formação de hábitos de distanciamento e de exclusão sob um viés psico-físico e teórico-prático, refletindo sobre as implicações destes no fenômeno jurídico. O Direito constitui e é constituído por hábitos não-conscientes, os quais precisam ser revisitados de forma crítica e receptiva em uma perspectiva não-dual, o que envolve uma escuta e abertura não somente mental, mas corporal. Entender o Direito enquanto moralidade política indissociável das escolhas existenciais diárias é realizar uma constante auto-crítica compartilhada, a qual perpassa por um cuidado de Si, que implica em um cuidado do Outro e vice-versa. O fenômeno jurídico ocorre linguisticamente e institucionalmente em um grande âmbito de organização do poder, sendo fulcral sua importância para mudanças sociais, reconhecimento de direitos e estímulo de autonomia não somente para sujeitos em situações de desigualdades e agressões diversas, mas também para o empoderamento e a receptividade de comportamentos considerados inusuais e desviantes. Em vista disso, pesquisou-se o Śivaísmo da Caxemira, uma corrente do tantrismo indiano, que contrapôs posturas heterodoxas à ortodoxia brâmane por meio de uma intenção de releitura unificadora das práticas e teorias tântricas anteriores. Essa corrente – ainda pouco explorada na filosofia e, portanto, também na filosofia e teoria do direito – pode contribuir muito para a epistemologia, hermenêutica e deontologia. Ela possui um método não-dual integral. Isso é particularmente importante para temas centrais desta tese como o desencantamento do mundo a partir da intensificação de dualidades, em específico eu-outro, corpo-consciência e habitual-criativo, as quais permeiam o processo de objetificação do mundo e do próprio sujeito ao longo da história. Os seus conceitos de autonomia (*svātantrya*) e reconhecimento (*pratyabhijñā*), pensados juntamente com abordagens contemporâneas vindas da psicologia, fornecem instrumentos para a compreensão de uma consciência limitada e de determinadas estruturas psico-físicas geradoras e mantenedoras de abusos, preconceitos e distanciamentos, bem como ferramentas para a expansão de tal consciência e superação de certos mecanismos de defesa mentais sustentadores de ideologias de dominação. Além disso, o método não-dual integral do Śivaísmo da Caxemira e seus conceitos inter-ligados de consciência, vontade, conhecimento e ação fornecem uma, por assim dizer, possibilidade de um re-encantamento do mundo por meio da expansão do Si ao se preencher com os Outros. São necessárias metodologias cada vez mais interdisciplinares e teórico-práticas que reconheçam a importância de elementos psico-físicos não somente no estudo, mas também na prática jurídica, se se quiser captar de forma mais integral um fenômeno tão complexo e arisco quanto o Direito. Em um âmbito mais prático de experimentação e de concretização desta tese, foi criada a disciplina de cultura e extensão na Faculdade de Direito/USP intitulada "Corpo e Consciência Jurídica", na qual dinâmicas corporais foram conduzidas juntamente com rodas de discussão. A boa receptividade e sucesso da oferta contínua desta disciplina desde 2ºsem/2014 é uma mostra da relevância e pertinência desta pesquisa justamente em uma Faculdade de Direito, possuindo implicações não somente no bem-estar dos envolvidos, mas também na formação teórico-argumentativa deontológica deles.

Palavras-chave: direito, hábitos, autonomia, reconhecimento, corpo-consciência, eu-outro, habitual-criativo, não-dual, epistemologia, hermenêutica, deontologia, minorias, tantrismo.

GARROTE, Bruno M. **Body and Legal Consciousness: Autonomy and Recognition of Other from a non-dual perspective.** 2016. 396p. Doctorate – Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2016.

ABSTRACT

This thesis deals with the formation of detachment and exclusion habits under a psycho-physical and theoretical-practical bias, reflection on its implications on the legal phenomenon. Law constitutes and is constituted by non-conscious habits, which need to be revisited in a critical and receptive way from a non-dual perspective, which involves not only a mental listening and opening, but also a bodily one. Understanding Law as a political morality inseparable of daily existential choices is to perform a constant shared self-criticism, which permeates a care of the Self, which entails a care of the Other and vice versa. The legal phenomenon occurs linguistically and institutionally in a large reach of power organization, therefore having a central importance in social change, recognition of rights and encouragements of autonomy not only for individuals in situations of inequality and different aggressions, but also for the empowerment and receptivity of behaviours considered unusual and deviant. In view of this, the Śivaísmo of Kashmir was researched, a branch of Indian tantrism, which opposed heterodox positions against Brahmin orthodoxy through an intention of unifying reinterpretation of previous tantric and non-tantric practices and theories. This school – still little explored in philosophy and therefore also in the philosophy and theory of law – can greatly contribute to epistemology, hermeneutics and deontology. It has an integral non-dual method. This is particularly important to central themes of this thesis such as the disenchantment of the world coming from the intensification of dualities, in particular i-other, body-consciousness and habitual-creative, which permeate the process of objectification of the world and of the subject itself along the history. Its concepts of autonomy (*svātantrya*) and recognition (*pratyabhijñā*), considered together with contemporary approaches from psychology, provide tools for the understanding of a limited consciousness and of certain psycho-physical structures that generate and maintain abuses, prejudices and detachments, as well as tools for the expansion of such consciousness and the overcoming of certain mental defence mechanisms that supports ideologies of domination. Moreover, the integral non-dual method from Kashmir Shaivism and its inter-related concepts of consciousness, will, knowledge and action provide a, so to speak, possibility to a re-enchantment of the world through the expansion of the Self being filled with Others. There is an increasingly need for interdisciplinary and theoretical-practical methodologies, which recognize the importance of psycho-physical elements not only in the study, but also in legal practice, if one want to capture in a more integral way a phenomenon as complex and elusive as Law. On a more practical level of experimentation and realization of this thesis it was created a cultural and extension Course in the Faculty of Law/USP entitled "Body and Legal Consciousness", in which body exercises were conducted along with circles of discussion. The good receptivity and success of the continuous offering of this Course since the 2nd semester/2014 is an example of the relevance and importance of this research precisely at a Faculty of Law, having implications not only in the well-being of those involved, but also in their deontological theoretical-argumentative education.

Key-words: law, habits, autonomy, recognition, body-consciousness, i-other, habitual-creative, non-dual, epistemology, hermeneutics, deontology, minorities, tantrism.

GARROTE, Bruno M. **Körper und Rechtbewusstsein: Autonomie und Anerkennung des Anderen in einer nichtdualistichen Perspective.** 2016. 396 S. Doktorarbeit – Juristische Fakultät, Universität von São Paulo, São Paulo, 2016.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese These beschäftigt sich mit der Gewohnheitsbildung von Entfernung und Ausschlusses unter einem psychophysischen und theoretisch-praktischen Gesichtspunkt, mit Hinblick auf ihrer Auswirkungen auf das rechtliche Phänomen. Das Recht konstituiert und besteht aus unbewusste Gewohnheiten, die in einer kritischen und empfänglichen Weise, durch eine nicht dualistische Perspektive neu überlegt werden müssen – diese Aufgabe fordert ein Zuhören und eine Offenheit, die nicht nur geistiger, sondern auch körperlicher Natur sind. Das Verständnis des Rechts als eine politische Moral, die der täglichen existenziellen Entscheidungen untrennbar ist, macht unentbehrlich eine stetige gemeinsame Selbstkritik, die eine Pflege für sich Selbst durchdringt, die eine Pflege des Anderen betrifft und vice versa. Das rechtliche Phänomen tritt sprachlich und institutionell in einem großen Teil der Machtorganisation auf. Aus diesem Grund hat es eine zentrale Bedeutung für den sozialen Wandel, die Anerkennung der Rechte und die Förderung der Autonomie nicht nur für die Einzelne in Situationen von Ungleichheit und verschiedenen Angriffe gegen sich, sondern auch für die Ermächtigung von und die Empfänglichkeit für Verhaltensweise, die als ungewöhnlich und abweichend betrachtet werden. Im Hinblick darauf wurde das Shivaismus von Kashmir erforscht. Es handelt sich um einen Zweig des indischen Tantrismus, der heterodoxe Positionen der brahmanischen Orthodoxie durch eine Absicht vereinigter Neuinterpretation früherer tantrischen und nichttantrischen Praktiken und Theorien gegenüberstellte. Diese Schule – in der Philosophie und damit auch in der Rechtsphilosophie und Rechtstheorie noch wenig erforscht – kann zur Epistemologie, Hermeneutik und Deontologie viel beitragen. Sie vertritt eine integrale nicht-dualistische Methode. Dies ist besonders wichtig für zentrale Themen dieser Forschung bzw. die Entzauberung der Welt aus der Intensivierung der Dualitäten, insbesondere das Ich-Andere, das Körper-Bewusstsein und das Habituell-Kreativ, die den Prozess der Objektivierung der Welt und des Einzelnen selbst entlang der Geschichte durchdringen. Zusammen mit zeitgenössischen Auffassungen der Psychologie, ihrer Konzepte von Autonomie (*svātantrya*) und Anerkennung (*pratyabhijñā*) bieten Werkzeuge, die beiderlei ermöglichen: Das Verständnis eines begrenzten Bewusstseins und bestimmten psychophysischen Strukturen, die Missbräuche, Vorurteile und Entfernungen erschaffen und erhalten; Sowie die Ausdehnung solches Bewusstsein und die Überwindung mancher psychischen Abwehrmechanismen, die die herrschaftliche Ideologien unterstützen. Darüber hinaus bieten die integrale nichtdualistische Methode des Shivaismus von Kashmir bzw. ihre miteinanderverbundenen Konzepte von Bewusstsein, Willen, Wissen, und Handeln eine sozusagen Möglichkeit der Wiederverzauberung der Welt durch die Ausdehnung vom Selbst, das sich mit Anderen gefüllt wird. Immer mehr werden interdisziplinäre und theoretisch-praktische Methodologien benötigt, die die Bedeutung von psychophysischen Elemente nicht nur in der Rechtswissenschaft anerkennen, sondern auch in der Rechtspraxis, wenn man durch eine umfassende Weise ein Phänomen begreifen möchte, das komplex und schwer zu fassen ist wie das Recht. Auf praktischer Ebene des Experimentierens und der Verwirklichung dieser These wurde eine Arbeitsgemeinschaft, die „Körper und Rechtbewusstsein“ heißt, an der Juristischen Fakultät der Universität von São Paulo angeboten, bei der Körperübungen zusammen mit Diskussionsgruppen durchgeführt wurden. Die hohe Empfänglichkeit und der Erfolg des kontinuierlichen Angebots dieses Kurses seit August 2014 ist ein Beispiel der Bedeutung und der Relevanz dieser Forschung genau an einer Juristischen Fakultät, mit Auswirkungen nicht nur in dem Wohlergehen der Beteiligten, sondern auch in ihrer deontologisch theoretisch-argumentative Ausbildung.

Stichwörter: Recht, Gewohnheiten, Autonomie, Anerkennung, Körper-Bewusstsein, Ich-Andere, Habituel-Kreativ, nichtdualistisch, Epistemologie, Hermeneutik, Deontologia, Minderheiten, Tantrismus.

SUMÁRIO

RESUMO 7
ABSTRACT 8
ZUSAMMENFASSUNG 9

I. INTRODUÇÃO 13
1.1. Acerca de uma tese singela sem grandes pretensões 13
1.2. Entrando e saindo do universo indiano 16
1.3. Quem vos fala e o Caminho a ser percorrido 18
1.3.1. Propedêutica ao Doutorado 26
1.3.2. Capítulos e Seções 31
1.3.3. Material de pesquisa 40

II. O PODER DOS *VEDA* E DOS BRÂMANES 41
2.1. A perspectiva ortodoxa: a migração invasiva dos *ārya* 42
2.1.1. Segregação e a incipiente estrutura social da Índia: as quatro castas (*cāturvaṇyam*) 48
2.1.2. A influência dos Brâmanes ortodoxos: os *Veda*, as *Upaniṣad*, os épicos *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*, e a *Manu Smṛti* 50
2.1.2.1. O Código de Manu 58

III. OS TRANSGRESSIVOS *TANTRA* 73
3.1. As raízes do *Tantra* 73
3.1.1. Os diferentes caminhos tântricos 82
3.1.1.1. *Śaiva-tantra* 83
3.2. Śivaísmo da Caxemira: o auge do tantrismo 91
3.2.1. Abhinavagupta: a releitura unificadora 94
3.3. *Tantra* e *Veda*: uma relação conturbada 101
3.3.1. Escrituras e Epistemologia 104

3.3.1.1. O não-dualismo integral: *parama advaita* 105

3.3.1.2. Luz e Consciência Reflexiva 122

3.3.1.3. *Spanda*: a atividade universal da consciência absoluta 127

3.3.1.4. Vontade, Conhecimento e Ação 131

3.3.1.5. *Śiva* e *Śakti* 138

3.3.1.6. O Intelecto, o Eu e a Mente 142

3.3.1.7. Abhinavagupta e a Hermenêutica sobre o absoluto 145

3.3.2. Breves exemplos do universo tântrico 154

3.3.2.1. Práticas 155

3.3.2.2. Gramática e Etimologia 158

3.3.2.3. Mitologia 160

3.4. A repercussão e recepção do Śivaísmo 162

IV. *SVATĀNTRYA E PRATYABHIJÑĀ*: UM MODO DE EXPERIENCIAR A VIDA 170

4.1. *Dharma*: O Direito e o Divino na manutenção da exclusão 171

4.1.1. Entre antigos e contemporâneos: uma dialética do esclarecimento e o reconhecimento do Outro 171

4.2. A formação do Si: veredas entre a Epistemologia e a Psicologia 191

4.3. Quando a Soteriologia encontra a Deontologia: concepções tântricas para a prática jurídica 203

4.3.1. *Pratyabhijñā* (Reconhecimento) 204

4.3.2. *Svātantrya* (Autonomia) 214

4.3.3. O Cuidado de Si como um exercício de Autonomia e de Reconhecimento do Outro 218

4.3.4. Tenho uma notícia boa e uma ruim: não existem hábitos inocentes 231

4.3.5. Os 3 Ns: Normal, Natural e Necessário 237

4.3.5.1. Racismo 241

4.3.5.2. Machismo 243

4.3.5.3. LGBTfobia 245

4.3.5.4. Especismo 247

4.3.5.5. A superação dos diversos distanciamentos 260

V. CORPO E CONSCIÊNCIA JURÍDICA: UMA CONCRETA ALTERNATIVA 264

5.1. O dia-a-dia 264

5.2. Transições: a Diferenciação do Eu, o Brincar e o Reconhecimento do Outro 285

5.3. Corpos e Consciências nas salas da Faculdade de Direito 297

5.3.1. Um Corpo reconhecendo o Outro 300

5.3.1.1. Descrição das Atividades e Metodologia 303

5.3.1.2. Contato Improvisação: uma Desabituação Compartilhada 307

5.3.1.3. *Vijñānabhairavatantra*: as 112 técnicas 319

5.3.1.4. Relatos de participantes 325

5.4. Um novo modo de experienciar o Direito 333

5.4.1. Fenomenologia Jurídica? 337

5.5. Casos 364

5.6. Dançando em espiral com o Direito e o penetrando em um amor extático 377

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 385

I. INTRODUÇÃO

Inicio essa tese com aquilo que o professor Ari Solon diz que falta em vários livros e especialmente nos trabalhos acadêmicos: a falta. Ou seja, a falta da falta. A confissão da falta, do não completo, da limitação, da humildade serena de saber da impossibilidade epistemológica e linguística de se abarcar todo um fenômeno, seja qual for a teoria, seja qual for a visão. Deste modo, desde logo, afirmo que minha pretensão aqui é tão-somente suscitar algo, pois é suscitando que quiçá se insta o sujeito a se alargar e a se abrir para o fenômeno e, mais do que tentar agarrá-lo, ele o experienciará.

1.1. Acerca de uma tese singela sem grandes pretensões

Todas as visões de mundo são importantes, porém falsas se tiverem a pretensão de abarcar tudo, pois sempre possuem um ponto cego. A linguagem é uma diminuição de complexidade com fins de comunicação e/ou organização. Além disso, mesmo que uma pessoa diga a "mesma coisa", mas com palavras diferentes, ela está dizendo algo diferente, pois a escolha por determinadas palavras e os efeitos delas nos corpos e consciências dos outros é completamente diferente, uma vez que existir e refletir é uma empreitada logo-pática, conscientemente ou não.

Às vezes quando estamos conversando com alguém, tal pessoa diz "ah, mas Heidegger já disso isso", "mas Wittgenstein já antecipou isso" ou "isso já estava em Kierkegaard" ou "os gregos já percebiam isso". Muitas questões estão aí há muito tempo. Porém, as falas humanas não surgem do nada nem permanecem no nada. Elas possuem um contexto histórico. E possuir um contexto histórico é possuir pessoas que receberam, deglutiram e digeriram determinadas palavras, que passaram por corpos e, depois, foram re-lançadas para o mundo. Isso é feito ao longo do tempo e, muitas vezes, ao longo de séculos e também de geografias diferentes. Isso tudo afeta as palavras sendo recicladas dentro dos nossos corpos pelo espaço e espaço. É preciso compreender que é impossível tanto puramente repetir algo quanto puramente criar algo novo. Constituímo-nos com linguagens diferentes e muitas vezes dizer "o óbvio" tem efeitos revolucionários e transgressores, em vista de vários fatores.[1]

---

[1] Sobre a questão da originalidade e repetição *vide* o texto "Descobrindo a pólvora: o caso René Descartes (Reflexões sobre originalidade)" no livro "Diário de Um Filósofo no Brasil", CABRERA (2010: 137-ss). Além disso, também conferir CABRERA (inédito: 90, 99 e 105), onde somos remetidos à (im)possibilidade de escolhermos ser "um grande comentador" ou um "pequeno filósofo" dentro de um panorama de textos-comentários, textos-acompanhamentos e textos-autorais. É possível pensar também em uma categoria que transita entre essas três: um texto-autoral, mas que precisa ficar encoberto por uma roupagem de texto-comentário e/ou texto-acompanhamento, sob o risco de ser descoberto e caracterizado como diletante,

Assim, mesmo um filosofar que pretende fazer uma "teoria estrutural de tudo" e que passe a ganhar seguidores que veem o mundo principalmente a partir desta ótica, é bom lembrar que isso somente poderia ser feito a partir de uma linguagem específica, de certa escolha de palavras, em determinada língua específica, em determinado lugar, em determina época. A própria escolha das palavras já é, como dito, uma limitação da complexidade dos fenômenos que ocorrem. Isso não é um defeito a ser sanado, mas simplesmente a ser reconhecido, no intuito de que não exijamos de nós nem dos outros a construção de algo perfeito, uma vez que impossível epistemologicamente e hermeneuticamente. Isso não quer dizer que não existem pensamentos e/ou teorias mais bem feitas e melhores do que outras. É claro que há, a partir dos critérios que consideramos relevantes para qualificar tais padrões de qualidade. Todavia, é preciso, pois, encararmos cada vez mais todas as teorias, falas, expressões e posturas no mundo, conscientes de si ou não, vindas de alguém "especialista/técnica" ou não, como contribuições para a formação dessa grande compreensão sobre o mundo, sobre o Outro e sobre a nossa existência.

É preciso, pois, de uma teoria e de uma prática de fundo, que sejam minimamente receptivas para as várias expressões, uma vez que somente assim poderemos mais nos complexizar e mais nos preencher; expandindo, pois, a nossa consciência de Si, do Outro e do mundo. Creio que o Śivaísmo da Caxemira possa ser tal boa teoria-prática de fundo a partir da qual possamos pensar em várias outras contribuições. Porém, esta não é necessariamente a melhor, pois ela tem uma linguagem própria e pode afetar mais estas e não aquelas pessoas. O mais importante, então, é o que podemos pensar para além dela, incentivando a busca por esse substrato de fundo, independente da linguagem ou tendência. Escolhi-a, todavia, e não outra qualquer devido às várias influências que fazem uma pessoa se interessar por uma forma/estilo de discurso a outro e, ao longo desta tese, defenderei o uso de alguns termos e argumentos, os quais me parecem ser mais interessantes do que outros para caminharmos nessa empreitada existencial compartilhada – sem a pretensão de ser a melhor descrição, mas, com a singela pretensão de mostrar algo diferente e novo, a partir de algo já há muito debatido e presente, inclusive, em diversas ações comuns.

---

improvisador, não-científico, não-sério ou não-institucional. Os autores desses textos-autorais transvestidos pensam e escrevem autenticamente, mas frequentemente leem filosofia e/ou citam autores (muitas vezes *a posteriori*) para tentarem se cobrir um pouco, no intuito das pessoas não ficarem tão espantadas ou chocadas ou simplesmente incomodadas com sua naturalidade de ser o que se é. Assemelham-se aos nudistas, que estão muito à vontade corporalmente ao ficarem pelados, vestindo roupas para os Outros e não para Si. Porém, mesmo que ambos estejam vestidos, há muita diferença psico-física entre um nudista e um não-nudista, a qual vai sendo sentida cada vez mais conforme vão entrando em contato e se abrindo um para o outro.

Assim, em certo sentido, essa tese não pretende trazer nada de inovador ou originário que já não tenha sido visualizado ou sentido por algum ser ou grupo de seres ao longo da história da humanidade. E nem mesmo algum preceito que já não tenha sido aplicado ou que às vezes aparece inclusive no âmbito jurídico brasileiro. A minha tentativa será de tão-somente desenvolver fundamentos e justificativas boas o suficientes para que tais ações que já existam continuem a existir e que outras tantas ganhem um embasamento e motivação ainda maior para se estruturar, sendo cada vez mais frequentes e ampliadas para os vários âmbitos da vida – e especialmente no direito –, possibilitando o aparecimento de um modo de enxergar o fenômeno jurídico, pensando sobre aquilo que já está aí, mas de maneira mais detida e sob um determinado viés quiçá mais integrador.

Outrossim, não se trata de simplesmente entrar e sair dessa tese com uma nebulosa sensação de que: "sim, é verdade, aumentar a autonomia e reconhecer os outros e seus direitos é importante mesmo". Isso já é um senso comum pelo menos entra as pessoas minimamente críticas. Todos concordam que indivíduos merecem ser reconhecidos, ter seus direitos garantidos e que isso perpassa por algum tipo de desenvolvimento de autonomia. Todavia, tal postura corre o risco de não passar de um senso comum ou até de um discurso teórico sobre algum tema específico e pronto. Intentarei instigar, porém, uma entrada e saída nesse doutorado não como acesso a um conhecimento específico, mas também com uma possibilidade de mudança existencial, de modo de se estar no mundo e percebê-lo. Uma melhor capacidade de transposição e efetivo reconhecimento de outro fenômeno para além de mim. É essa a capacidade que se deseja estimular, pois é somente se alterando existencialmente que haverá efeitos expressivos em áreas nem mesmo mencionados aqui e nem mesmo ainda existentes.

Por fim, gostaria de trazer a rápida objeção de alguns que dizem que teologia não é filosofia. Poderíamos entrar em muitas questões importantes para pensar em que aspecto essa frase poderia estar correta e em que aspecto não. Todavia, em vista dos objetivos e da metodologia de análise deste doutorado, importante será simplesmente notar que é possível, sim, a partir de uma discussão ou abordagem dentro do território da teologia ingressar em argumentos críticos e, portanto, em consequências filosóficas extremamente significantes. Toda a filosofia criada a partir da teologia da Igreja Católica sempre foi revisitada por diversos filósofos, inclusive pelos ateus, sendo desnecessário mostrar a importância dela para as discussões contemporâneas. Enxergar uma divisão entre teologia e filosofia e de modo estanque é se ater às palavras ou termos e, nesse sentido, ser ingênuo sobre o modo de funcionamento da linguagem e de argumentos teóricos influenciando toda

uma consciência filosófica. No mais, a saber, esse trabalho não se auto-narra como teologia jurídico-política ou coisas do tipo; mas, sim, como uma pesquisa crítica com implicações teórico-práticas – em específico na área jurídica.

1.2. Entrando e saindo do universo indiano

A população mundial, até julho de 2013, foi estimada em 7,142 bilhões pessoas. A Índia possui cerca 1.266.883.598 habitantes, quatro vezes mais do que os Estados Unidos, terceiro lugar na lista mundial.[2] O território indiano é cerca de três vezes menor do que o chinês, cuja população[3] está em primeiro lugar, mas ainda muito próxima da indiana. Chegamos, portanto, ao grosso fato: de cada seis pessoas no mundo, uma delas é indiana; e, além disso, essas pessoas habitam uma área não muito grande em comparação com seus gigantes irmãos populacionais. Esta é uma imagem inicial da Índia atual e qualquer um que se aventure a fazer uma viagem à Índia ou tão-somente a ver um documentário crítico a seu respeito perceberá não somente um país de grandes dimensões, grande população, mas, mais do que tudo, um povo de grande diversidade. Contudo, a estrutura do poder político-jurídico não possui tanta diversidade, abertura e pluralismo quanto desejável.

A criminalização e preconceito contra a homossexualidade[4], estupros coletivos[5], punições físicas proclamadas por conselhos regionais contra a interação entre diferentes castas[6], dentre outras formas de exclusão e violência, não são ocorrências raras na Índia. A estrutura sócio-político-econômica da Índia permite que a população aja desta forma, não

---

[2] Os dados foram colhidos e atualizados no site do United States Census Bureau (USCB). Disponível em: https://www.census.gov/popclock/. Acessado em: 09/06/2016.

[3] Cerca de 1.373.541.278 habitantes.

[4] Recentemente, dez/2013, a Suprema Corte da Índia restabeleceu uma lei que criminaliza relações entre pessoas do mesmo sexo. Desde 2009, um tribunal de Nova Déli havia derrubado o dispositivo, porém a Suprema Corte modificou esta decisão, decidindo que a competência não era do Judiciário, mas do Legislativo. Houve muita pressão dos grupos religiosos neste ínterim. O artigo revogado em questão proibia atos afetivos de pessoas do mesmo sexo, pois estes configurariam uma "ofensa natural". Para além disso, grande parte da população indiana se nega a admitir a existência de homossexuais, dizendo se tratar de casos raríssimos, de pessoas doentes, pervertidas ou de estrangeiros; argumentando muitas vezes que esse assunto deve ser decidido pela "voz do povo", confundindo-se democracia com uma simples e ingênua regra da maioria.

[5] Os casos de estupros individuais e estupros coletivos na Índia vêm chocando o mundo desde o final de dez/2012, não por serem inexistentes antes, mas porque parte da população começou a protestar e a manifestar especialmente depois de um estupro coletivo dentro de um ônibus, que tirou a vida de uma estudante de 23 anos. Tragicamente, porém, várias manifestantes também sofreram abusos depois de justamente estarem em manifestações contra a mentalidade de estupro e a desconsideração da mulher na Índia. São casos diários e os mais fortes, se é que se possa fazer tal gradação, aparecem frequentemente na grande mídia. A Índia é considerada, segundo especialistas de gênero, como o pior lugar para ser mulher dentre os membros do G20 (http://www.theguardian.com/world/2012/jul/23/why-india-bad-for-women).

[6] O sistema de castas atinge vários âmbitos: econômico, religioso, político e, também, amoroso. Não é incomum aparecerem notícias de sentença de morte, por conselhos regionais, a jovens de diferentes castas que se relacionaram amorosamente. Além disso, a mobilidade social em termos econômicos também é igualmente engessada e dificultada.

somente com conivência, mas mesmo com certo incentivo (nem sempre tão velado) do sistema jurídico e também de grupos religiosos.

O objetivo dessa tese de doutorado está longe de realizar uma análise conjectural da Índia atual ou mesmo perquirir sociologicamente ou geopoliticamente essa sociedade tão complexa. Os dados trazidos acima, porém, servem somente para pensarmos, pois, em suas causas. Dentre as diversas influências formadoras da sociedade indiana, decidi realizar certo corte e focalizar em certas narrativas: uma mais conservadora e outra mais transgressora. Na Índia, é possível pensarmos em certas duas visões de mundo que poderiam ser pensadas enquanto conceitos para representar certa luta por autonomia e reconhecimento, a saber, entre o vedismo dos brâmanes ortodoxos e as várias formas de tantrismo desenvolvidas em grande parte por brâmanes não-ortodoxos. Importante constar que, evidentemente, a própria ortodoxia foi e é afetada constantemente pela heterodoxia, e vice-versa, não permanecendo tais visões e conceitos inalterados ou intactos por milênios e nem em mudanças visíveis em décadas. Os processos históricos afetam estruturas políticas e sociais inevitavelmente. Todavia, essa divisão ainda me parece válida em termos didáticos, pois realmente havia e ainda há grupos com tendências conservadoras e outros com tendências mais progressistas e, nesse sentido, transgressoras – em todo lugar e em toda época; e também não é diferente na Índia. Assim, veremos mais a frente que mesmo o tantrismo vai se tornando conversador e utilizado para a manutenção da ordem e coesão social. Porém, enquanto conceito e tradição, tal dicotomia ainda me parece importante em seus efeitos simbólicos, usados por diversos autores, e também em efeitos de entender uma insurgência dentro da própria tradição indiana contra certos comportamentos de grupos privilegiados e dominantes nas esferas políticas, sociais, religiosas e, portanto, jurídicas.

É preciso, pois, que compreendermos tanto as contribuições quanto os limites dessa tese. O escopo dela não é pormenorizar cada posição védica ou tântrica, o que não se poderia realizar em tão poucas páginas – há volumosas coleções que tentam dar cabo desse projeto –, mas, sim, tratar seletivamente de aspectos dessas tradições que, a meu ver, apresentam modos de reflexão por vezes desconhecidos, especialmente no pensamento sobre o Direito. Nossa cultura e teoria jurídica não olham muito para a Índia nem para o "Oriente"[7] em geral. Assim, um trabalho acadêmico, cujo tema permeia essa área, precisa

[7] Sempre importante lembrar que o termo construído "oriente" com seus vários significados e feições, em oposição ao também construído termo "ocidente", foi desenvolvido por pesquisadores ocidentais externos a uma cultura outrora (e ainda em sua grande parte) estranha e não conhecida – ou seja, a divisão entre ocidente e oriente é, em si, um prato cheio para estereótipos muitas vezes elusivos diante de uma realidade rica e complexa – conquanto ainda possa ser didático em termos de comunicação breve.

tentar superar esse abismo, o que exige, ao mesmo tempo, tanto uma apresentação do tema quanto um desenvolvimento – e assim pretendo já justificar a escrita principalmente do primeiro capítulo desta tese e também da à extensão deste trabalho como um todo.

Para a criação de uma imagem que mostre a busca pelo poder dos brâmanes mais ortodoxos e tal repercussão no dever-ser da sociedade, utilizarei estudos de diferentes áreas do conhecimento. Tendo em vista esse não ser o foco primordial do trabalho, não se pretende que tal imagem seja perfeita ou aprofundada, mas, sim, boa o suficiente para que se consiga minimamente contextualizar a contrapartida de certos debates, críticas e práticas tântricas (realizadas por brâmanes não-ortodoxos, mas também por outros grupos), as quais influenciaram uma estrutura com tendências engessadoras, que tende a não reconhecer o Outro em seu potencial para se realizar existencialmente conforme o projeto de vida que traça para si.

Por fim, é preciso saber entrar e também saber sair do universo indiano. O foco deste trabalho não é Índia. Busquei fundamentos estruturais surgidos a partir de conflitos práticos e teóricos ocorridos em determinados contexto, os quais estou conceitualmente e instrumental dividindo em posições conservadoras e transgressoras; porém, o intuito não é focar neste estudo particular. Mas, sim, encontrar, a partir deste embate, certas ferramentas em vista de uma pretensão universalizável para outros lugares e épocas que sofreram, sofrem e sofrerão entre a dualidade do conservar-transgredir.

1.3. Quem vos fala e o Caminho a ser percorrido

O estímulo sereno-perturbacionista[8] para a escrita deste trabalho perpassa a seguinte linha: de que modo a epistemologia e soteriologia do Śivaísmo da Caxemira podem contribuir para a epistemologia e hermenêutica presentes em discussões atuais da teoria e prática jurídica, especialmente entendendo o Direito como moralidade política.

Ao longo de minha graduação, mestrado e cursos na área jurídica, minha predileção nunca foi pelo direito estritamente dogmático e discussão de leis, normas, casos etc. sob um viés "puramente jurídico"; os quais, porém, muito me auxiliaram e auxiliam para compreender a manifestação do fenômeno jurídico e a fazer uso desse universo para a promoção do próprio Direito. A minha intuição – a qual é compartilhada por muitos, principalmente antes de entrar em um curso jurídico, no qual somos cada vez mais limitados – é para a enorme quantidade de influências que compõem o fenômeno jurídico.

---

[8] Para uma melhor compreensão da composição dialética dos termos serenidade e perturbação *vide* GARROTE (2012b: 401-405)

Meu caminho sempre foi percorrer as trincheiras, os vieses, os sulcos, no intuito de enxergar o que estava por detrás e no meio, tendo enormes repercussões. Diferentemente dos que tachavam pejorativamente o estudo da filosofia e teoria, do direito e em geral, como inútil, eu muitas vezes adorava concordar com a sua inutilidade e, talvez justamente por isso, ela nos permite ainda viver e reviver o Direito com ares sempre novos e justos, pois se há algo que nem sempre é afim da justiça este algo é a utilidade, a eficiência, a técnica, a pressa, o lucro e tudo o mais relacionado a essas engrenagens que normalmente encaram o Direito e outros fenômenos no mundo de forma a reduzir a sua existência a uma função. Função esta ligada comumente aos interesses dos mais poderosos, os quais costumam ser os mais poderosos economicamente e costumam também, portanto, ditar ideologicamente o seu modo de ver o mundo reduzido a certo ideal que exclui boa parte da população e o próprio mundo que os circunda.

Deste modo, aqui não poderia ser diferente. Este trabalho não possui o intuito de fazer um estudo comparado entre direito brasileiro ou "ocidental" e direito indiano. Meu objetivo é, inicialmente, compreender de que modo certas estruturas de poder foram se desenvolvendo no universo indiano, interligando moralidade, direito e religião, e de que forma certos grupos começaram a se opor teórico e praticamente a essas estruturas. Compreender esse movimento é compreender uma alternativa possível, tanto teórica quanto prática, para conseguir repensar o nosso modo de encarar nossas ações nos campos do Direito, Moralidade, Política e Vida.

Esta tese é, portanto, um lançar-se e um fixar-se no mundo, de forma que eu não poderia fugir desta responsabilidade nem deste assumir-se, após os estudos e ponderações desenvolvidos ao longo dela. Urge vivenciar e efetivar o que pensamos, se não queremos correr o risco de tornar a academia um âmbito puramente teórico, sem implicações existenciais. Todo estudo deve compreender que suas repercussões são vivas, pois o ser humano sairá ao menos com uma compreensão maior do mundo e/ou do outro após se dedicar a determinada área do conhecimento. Assim, não se estudou durante feitura desta tese um pensamento antigo sem uma meta-narrativa que se auto-compreende, trazendo um modo como os seres humanos se relacionaram em outras épocas e contextos, os quais conquanto possuam suas dissemelhanças e peculiaridades também possuem suas miríades de semelhanças, as quais podem e devem ser trazidas para o modo como nos relacionamos com o mundo e com o outro hoje.

Um caminho poderia ter sido narrar de que modo certa corrente tântrica tentava influenciar o seu redor ou simplesmente a sua própria escola de pensamento por meio de

certas práticas e teorias sobre o mundo e a consciência humana, resultando em consequências regionais e datadas historicamente. Outro caminho seria tentar olhar para o passado com olhos anacrônicos do futuro, intentado quiçá uma utilidade para algum conhecimento diferente. Ainda outro caminho seria algo além, no intuito de realizar uma meta-narrativa, isto é, narrar o narrar, pensando sobre o "como" e o "porquê" se narra, enquanto se narra e se pesquisa. Isso é importante para compreendermos os propósitos desta tese e também da escola de pensamento do Śivaísmo da Caxemira – percebendo, portanto, como é possível a conexão entre duas épocas e, assim, quiçá conseguindo expandirmos de um foco regional para um foco maior e aplicável a nossa realidade, sem padecermos da comum distorção de pensamentos.

A compreensão dessa conexão, a meu ver, parte da compreensão do homem tendo que lidar com a vida, morte, discriminações, sofrimentos, alegrias, prazeres, lutas pelo poder, pela vontade de conhecer e superar o desconhecido etc. O desenvolver desses escritos também é o inevitável desenvolver do autor que a escreve e será o desenvolver, em maior ou menor grau, também do leitor que entrará em contato com esses escritos – e me esforçarei para que isso seja acompanhado desta meta-narrativa de si, no intuito de aumentar a percepção do que se faz, enquanto faz, melhorando, assim, o próprio fazer. Deste modo, para além dos estudos desta tese, é importante frisar também esse aspecto comum presente em todos os estudos, mas nem sempre auto-reconhecido. Reconhecimento este, pois, incentivado especialmente durante meus caminhares na Universidade de Brasília, onde um educador da autenticidade disse o seguinte sobre a escritura do trabalho acadêmico: "...quem fala é o meu eu concreto (...), o que proponho não é o traçado de uma imagem objetiva do mundo, mas a elaboração de uma determinada narrativa, que não pode ser feita senão a partir da minha própria perspectiva e do meu lugar."[9] Assim, essa tese não pode ser mais do que é: o meu ser senão sendo, linguisticamente e existencialmente, no mundo, impossibilitado de sair dele para falar sobre ele, falando, pois, sempre a-partir-de. E, escrever neste estilo, qual seja, em primeira pessoa, parece ser um meio de me colocar tanto mais perto daqueles que comento e estudo quanto daqueles com quem dialogo, sendo o leitor sempre um dialogante – além de também, parece-me, criar uma maior sinceridade sobre o valor do conhecimento produzido nesta tese, pois não vem de uma terceira pessoa ou de um lugar impessoal, mas, sim, de um pesquisador com um corpo e uma história. E, é claro, um corpo histórico inevitavelmente também em comunicações com outros corpos de

[9] COSTA (2008: 08)

seres com suas específicas histórias dentro de uma habituação e desabituação compartilhada[10], não se estimulando, de outro lado, a ilusão de um eu isolado ou original que aqui escreve.

Veremos ao longo da tese a tentativa de superação das dualidades eu-outro, corpo-consciência e habitual-criativo. Seja olhando a carcaça de um animal silvestre carbonizado pela queimada de árvores numa área a ser usada por um imenso rebanho de gado, seja olhando para um garoto de uma favela sendo deslocada para a construção de prédios hipervalorizados, reconhece-se em nosso encontro com esses dois seres a existência de uma dor, uma sensação de injustiça, de "querer que fosse diferente" diante desta agressão do deslocamento, da "retirada do lar"[11].

Um homem jamais saberá a dor e as sequelas da prática de mutilação genital feminina. Igualmente, uma mulher nunca sentirá a dor de castração de um homem condenado a sanções penais corporais. Porém, em ambos os casos, há algo comum, algo compartilhável, relacionável e identificável: o sentimento de sofrimento, dor, tristeza, impotência e humilhação. E são nessas transições entre o particular (*viśeṣa*) e o universal (*sāmānya*) que encontraremos aporte para melhor compreender e agir em relação ao outro – veremos isso com os termos pulsação particular (*viśeṣaspanda*) da consciência diferenciada e pulsação universal (*sāmānyaspanda*) da consciência absoluta. Há aceleradas corridas para a atualização e promoção da Justiça e do Direito diante de um universo em constante mudança. E há também um substrato para o qual é merecido que se leve a atenção, algo que permeia todas as áreas, um Direito além do Direito, uma unidade na diferença ou, mais literalmente, uma não-diferença na diferença (*bhedābheda*).

Neste ponto, volto-me a algumas questões preliminares para pensarmos como determinada visão de mundo conseguiu ligar Direito, Moral e Religião na Índia com o intuito de manutenção institucional do poder, sob a preterição da grande maioria da população. E como a doutrina da vibração (*Spanda*) e do reconhecimento (Pratyabhijñā) do Śivaísmo da Caxemira oferece não somente uma alternativa para a interpretação e compreensão dos fenômenos em geral, mas também do fenômeno jurídico, indicando um rumo de ação a ser trilhado diverso do bramanismo ortodoxo. Neste ponto é essencial

---

[10] Ver "desabituação compartilhada" em SILVA (2014: 235). Voltarei a esse conceito principalmente ao final.

[11] É certo também que muitos poderiam se tornar apáticos ou terem respostas imorais justificando esses fatos ocorrendo no mundo. Não quis dizer que o reconhecimento é universal e igual para todos. Mas, sim, que é possível que ocorra esse reconhecimento por muitas pessoas mesmo que nós não estejamos propriamente na situação deste animal ou do garoto da favela. Falarei mais sobre como se estimular a moralidade por meio do reconhecimento mais a frente.

deixar claro que o tantrismo desta época não possuía uma inspiração em termos de justiça social e reconhecimento de direitos tal como temos na atualidade, por exemplo, no movimento das teorias das minorias e direitos fundamentais. Seria um grande anacronismo simplesmente apanhar uma teoria pelo lado conveniente e supor que ela se aplicaria diretamente ao nosso contexto histórico tal como foi aplicada e experienciada no passado.

Todavia, esse aviso não é também um desestímulo. Não se trata, pois, de se estudar uma teoria e uma prática do passado para enxerta-las sem comentários, adendos ou pensamento crítico numa epistemologia moderna; mas, sim, de compreender que há determinados desenvolvimentos epistemológicos, de filosofia da linguagem, de compreensão do mundo e do outro que muito podem nos ensinar ao serem compreendidos por meio de um método que visa ser aplicado hodiernamente em termos de justiça social e reconhecimento do outro e do mundo.

Deste modo, conquanto a contribuição desta pesquisa de Doutorado possa parecer singela e restrita a um desconhecido debate por pessoas ainda mais desconhecidas em um país distância e em uma época antiga, trata-se de uma quiçá pequena e incipiente força, mas aplicada a uma grande alavanca intentando trazer novos ares tanto em aspectos hermenêutico-epistemológicos teóricos quanto em aspectos práticos. E, deste modo, vai-se além de uma discussão restrita à Índia. Em meio ao mundo – e ao Brasil – perpassado por protestos diários[12] contra a corrupção, a favor de melhores condições para a educação, a saúde, a moradia e o lazer, a favor do avanço dos direitos de gênero e sexualidade, que, enfim, luta por maior acesso a direitos fundamentais de respeito ao Outro que compartilha este mundo circundante[13]; pretendo buscar ares frescos no Śivaísmo da Caxemira, mostrando como uma possível interpretação atual dessa doutrina e prática pode contribuir para uma aceitação e integração de vários grupos, os quais há séculos vêm sendo discriminados e rebaixados por pensamentos hierárquicos e preconceituosos em geral, além de estimular um modo de compreensão de mundo que permita reconhecer reivindicações e injustiças que ainda nem apareceram e quiçá ainda outras que nem existem.

O Direito não deve ser compreendido tão-somente enquanto lei, enquanto fatalismo decisório vindo de uma poder heteronormativo. A ação do Direito é feita por todos os atores sociais. A união homoafetiva, por exemplo, reconhecida pelo STF no julgamento da

---

[12] Lembrando que este trabalho foi escrito durante os anos de 2014 e 2016, com várias tensões mundiais, sem falar do clima política singular do Brasil.

[13] Para o termo “mundo circundante” ver “A crise da humanidade europeia e a filosofia” em HUSSERL (2006: 15)

ADPF 132[14] e da ADI 4277[15], tramitadas em conjunto, não é o resultado de um acórdão a-histórico e pontual em 2011. Houve muita luta, desde grandes ações de ativistas que foram mortos até "pequenas" ações de advogados que acreditaram poder levar essas querelas à justiça por diferentes vias, desde tentativas de registro de união civil em cartórios até demandas por benefícios previdenciárias etc. E são essas diversas ações coordenadas, que vão criando um sentimento disperso que vai permeando a sociedade a enxergar determinados fenômenos de uma forma diferente – e isso vai cada vez mais permeando também a formação e sensibilização de professores e juristas, o que vai afetando, portanto, também aqueles com capacidade e competência jurídica de julgamento e regulação.

Muitas vezes é justamente uma ação "estranha" e "claramente ilegal" proposta por alguém "fugindo das normas" ao tentar realizar um registro civil de sua união homoafetiva que incentivará cada vez mais ações inusitadas, as quais vão se tornando, no futuro, a regra e o usual. E gerações futuras olharão para trás e enxergarão os outrora acusadores como "estranhos", que defendiam regras realmente "claramente ilegais". A construção, pois, do Direito é diária e não é somente heteronormativa, mas "auto-normativa" de pessoas engajando-se moral e existencialmente na experiência do Direito para transformá-lo.

O Direito é formado pelo conjunto de corpos humanos que o conserva e que o transgride, sendo tanto a manutenção quanto a transgressão importantes, conforme será visto na superação da dualidade habitual-criativo, a qual, neste caso, está permeada pela compreensão de que os corpos são as consciências jurídicas ambulantes por aí (superação da dualidade corpo-consciência), as quais vão se construindo e descontruindo em conjunto (superação da dualidade eu-outro).

O pensamento śivaíta de reconhecimento de si no outro e de reconhecimento de um ser expandido com fins, ao que parece, mais soteriológicos, impulsionou-me a compreender esse mesmo reconhecimento, mas com fins epistemológicos e sociais, procurando um Direito, uma Justiça e um modo de estar na sociedade que sejam também mais expandidos, atentos ao outro e a cada vez mais perspectivas – inclusive aquelas que ainda irão surgir. A justificativa e importância deste estudo são, pois, para além de tudo que já foi dito, uma contribuição para que se possa pensar o Direito de forma não-isolada da Moral e, especialmente, ligado à existência e reconhecimento direto do Outro e do

---

[14] Proposta pelo governador do Rio de Janeiro, envolvendo inicialmente um interesse de equiparação dos benefícios previdenciários também para as uniões homoafetiva, mas que se estendeu para um pedido de reconhecimento de equiparação também referente ao art. 1.723 do Código Civil.

[15] Proposta pela Procuradoria Geral da República, no intuito, dentre outros, que o pedido da ADPF atingisse todo o território nacional e também a equiparação referente ao art. 1.723 do Código Civil.

mundo. O conceito śivaíta *svatantra* descreve o poder de um *jīvanmukta* (liberto-em-vida), ou do próprio *Śiva*, de ser independente no sentido de não ter algo de fora que o determine, uma vez que ele é o todo e também é todas as forças (*śakti*) envolvidas na manifestação do fenômeno deste todo enquanto tal – sendo, portanto, o mundo a sua própria manifestação.

Sugiro que o termo *svatantra* está ligado à noção de autonomia, uma vez que literalmente não há algo de fora e, portanto, diferente (hetero-) desse absoluto que possa emitir alguma norma (-nomia), regra ou influência de dever-ser qualquer. É, por isso, que quem compreende a si mesmo enquanto essa consciência absoluta é um liberto-em-vida, diminuindo a sensação de amarras ou limitações comuns à maioria dos seres. Ou seja, autonomia, pois ele dita, cada vez mais, as próprias ações. E se, conforme irei deixar mais claro na frente, esse *svatantra* não se atinge abruptamente e do nada[16], mas, sim, por meio de uma disciplina, dedicação, estudo e abertura; ele é construído gradualmente – ou seja, é possível ir se tornando mais autônomo.

O indivíduo está normalmente limitado em sua forma de enxergar a si mesmo e o mundo. Possui, porém, a possibilidade de se expandir e, quanto mais compreende as forças e o mundo circundante, mais é livre do sentimento de limitação e de pequenez que o faz estar contraído na impressão de ser tão-somente um ser isolado. Defendo que o caminhar do indivíduo para uma consciência superior e, portanto, do ser com a sensação de limitação para um ser com a sensação de autonomia e de liberdade, é o caminhar de reconhecimento das semelhanças nas diferenças e da conexão entre todas as manifestações. Penso que dessa forma é possível avançarmos de um termo soteriológico e epistemológico local do Śivaísmo da Caxemira para ingressar em reflexões sobre ações morais, dentro da deontologia, a serem defendidas nos dias de hoje. E, assim, enxergar as implicações de uma teoria inclusivista, por exemplo, das mulheres e dos *śūdra* para uma teoria inclusivista atual que consiga abarcar diversos seres excluídos e ainda vulneráveis.

Assim, pode-se compreender o quão importante esse tema pode ser para a ciência jurídica, tendo em vista que é uma epistemologia que viabiliza o reconhecimento do outro como integrado a uma concepção de maior compreensão de si de cada um, reconhecendo que quanto mais a consciência se expande, alargando e fundindo horizontes, mais o indivíduo caminha para uma liberdade própria e para um pensamento inclusivista em relação ao outro, uma vez que tal relação entre o eu, a liberdade e a justiça está estritamente ligada a um pensamento de auto-nomia em constante relação com o outro e

[16] Há casos em que se defende uma iluminação/compreensão espontânea e súbita, mas isso é uma rara exceção e não nega nem limita o que pretendo dizer nesse ponto.

com o mundo; compreendendo que ser livre é agir no mundo de tal modo que se leve em conta o outro não porque a existência do outro é um limite para o meu agir ou para a minha liberdade, mas porque a ideia de liberdade só será plenamente concebida na medida em que o outro for levado em conta – uma vez que o outro, literalmente, sou eu.

Deste modo, quando alguém passa fome, sou eu quem passa fome; quando alguém sofre discriminação sou eu que sofro; quando alguém é agredido, tal agressão recai em mim, uma vez que eu sou este corpo social vivo que contribui para essas injustiças, principalmente se eu não agir contra elas de algum modo[17]. Novamente repito que esse caráter emancipatório, tal qual o descrevo, não estava necessariamente presente nos meios tântricos antigos e isso ficará muito claro à medida que eu for relatando como se constituíram, historicamente, essas práticas e teorias. Porém, isso não exclui a existência de elementos emancipatórios no tantrismo em geral e não impede, ademais, uma interpretação emancipatória do próprio tantrismo por meio de uma pesquisa crítica. Acredito que a compreensão crítica da epistemologia tântrica pode resultar em um vigoroso método de reconhecimento do outro e de justiça social.

Esta é a intuição que me estimulou a estudar a doutrina e as práticas místicas do tantrismo[18], que floresceram mais intensamente entre o século oito e doze da era comum, das quais podemos aprender muito sobre o que significa estar e agir no mundo diante do Outro, numa sociedade tão plural e diferente quanto é a sociedade contemporânea, permeada por forças multifacetadas que estimulam um distanciamento de si e do outro.

O desafio, pois, dessa tese é, por um lado, não cair no anacronismo deformador nem, por outro lado, deixar-se engessar pelo medo asséptico que inibe o pensamento crítico no enfrentamento de pensadores de outro momento histórico e, consequentemente, no reviver desse aprendizado para o nosso momento – exercício consciente que sempre

---

[17] Essa afirmação possui tanto um nível psicológico – no sentido de que, por sermos seres gregários e empáticos, nos afeta profundamente, mesmo que em um nível não consciente, a visão de alguém passando dificuldades em nosso redor; quanto um nível epistemológico – no sentido de ser difícil, de fato, compreender onde termina o meu eu e começa o outro. Ambos os sentidos se entrelaçam, mas não necessariamente se confundem. Desenvolverei tais questões ao longo da tese.

[18] O motivo pelo qual um pensador escolhe determinado tema e determinada corrente ocorre por afinidades diversas, as quais são muito difíceis de entender ou justificar. Poder-se-ia pegar algum pensamento contemporâneo ou grego e chinês antigo ou brasileiro ou norte-americano qualquer e, mesmo assim, possuir objetivos muitos semelhantes dos que estou possuindo nesta pesquisa. Porém, conforme já dito, a escolha do modo de dizer afeta muito o próprio conteúdo do que se diz. Sendo tal escolha pelo Śivaísmo da Caxemira não somente uma escolha que faz sentindo para a minha existência, mas que eu sinto que faz sentindo compartilhar uma parte dela com outras existências, pois penso que ela tem algo a contribuir que normalmente não está aí, no senso-comum jurídico – e nem no senso-comum muitas vezes pouco crítico relativos às "coisas que vem do oriente/Índia".

deveria ser estimulado por mais complexo que seja, uma vez que de uma maneira ou outra ele sempre ocorre, sempre afeta o agora.

1.3.1. Propedêutica ao Doutorado

É importante notar que o pensamento e as técnicas tântricas reunificadas sob o manto do Śivaísmo da Caxemira já foram utilizados tanto por políticos para consolidar e expandir o seu poder quanto por *yogin* que, mais passivamente ou mais ativamente, se opunham a determinados padrões de vida. Ou seja, assim como qualquer outro movimento, está inserido historicamente e sofreu influências que implicaram em diferentes aplicações e usos da teoria e da prática. Isso será mencionado nesta tese a fim de contextualização e compreensão do desenvolvimento do tantrismo. Porém o foco não é estudar sociologia antiga e depois epistemologia a partir deste estudo, mas, sim, estudar uma epistemologia e, depois, suas implicações na deontologia – regras e comportamentos individuais e sociais.

Nesse sentido, interessante constar que o Śivaísmo da Caxemira, que se consolidou entre o período de 8EC e 12EC, é conhecido como uma forma de "idealismo realista", expressão que busca captar a união entre o saber e o agir. Numa Índia sempiternamente marcada por divisões de hierarquias, castas, pobreza e exclusões, o Śivaísmo Caxemira parece possibilitar o encurtamento das distâncias e das exclusões do Outro.

Esta tese, pois, pretende recuperar, de início, o pensamento brâmane ortodoxo, no intuito de, em seguida, contrapor-lhe os argumentos do Śivaísmo da Caxemira especialmente no âmbito epistemológico e pensar as possíveis repercussões no âmbito do *dharma* (direito) homogêneo brâmane. Dessa discussão, pretende-se tirar ferramentas a serem aplicadas no modo atual de compreensão do outro. E, para tanto, será necessário me valer de aportes psicológicos atuais, no intuito de facilitar uma fusão de horizontes com a atualidade – fusão linguística, existencial e moral. A psicologia poderá nos mostrar como essa epistemologia indiana, ligada a uma soteriologia, pode ser uma epistemologia atual, ligada a uma deontologia, ou seja, o meu intuito é mostrar como um pensamento de conscientização de si e do mundo, voltado principalmente para uma libertação individual, pode estar ligado, a partir de uma leitura crítica atual, a um pensamento de conscientização de si e do mundo, voltado inevitavelmente para a libertação individual e coletiva, sendo o caminho para um maior ganho de autonomia e reconhecimento de Si e do Outro.

Trata-se, portanto, de um trabalho que objetiva mostrar uma mudança de perspectiva no modo de se enxergar fenomenicamente o mundo e, por conseguinte, uma mudança de perspectiva no modo de reconhecimento do Outro em seu potencial para se

realizar existencialmente conforme o projeto de vida que traça para si, valendo do estudo epistemológico da relação entre o homem e o seu redor. E isso será realizado a partir de e para além das intenções śivaítas.

Com esse objetivo, trago aqui as análises de mais de um campo do conhecimento para conseguir explicitar essa transição e abrangência, que já está lá, bastando ser parida. Deste modo, justifica-se a contribuição original deste Doutorado à ciência jurídica brasileira por ser uma pesquisa em uma área pouco conhecida neste âmbito da pesquisa científica no Brasil e, ainda menos conhecida, no âmbito do Direito; a qual poderia, portanto, não somente abrir tais portas para pesquisas futuras, mas também em ser ela mesma um alicerce que indica a possibilidade de fundamentação teórico-prática a partir de um pensamento indiano não-tradicional, não-europeu e não-colonial. Espero que seja, portanto, uma efetiva e instigante contribuição teórico-prática para a pesquisa em teoria e filosofia do Direito, a qual está calcada em geral no pensamento filosófico "ocidental" e colonial, sendo urgente um afã descolonial em vários sentidos.

Em vista deste fim e do meio do qual se tem que partir – ou seja, um meio onde tal temática e pressupostos são poucos conhecidos e até menosprezados como conhecimentos menores –, é necessário realizar certo esforço de contextualização maior do que o normal se não se quiser limitar drasticamente o alcance deste trabalho e o interesse dos leitores.

Realizar-se-á, pois, uma breve reconstrução da consolidação do pensamento brâmane na Índia; no intuito de entrar, em seguida, na temática específica, qual seja: a contraposição tântrica e como ela pode agregar à seara jurídica com um conjunto de práticas e teorias arejadas.

Para além dessas contribuições e para que se possa pensar também em termos práticos e concretos, é bom constar a já existência do uso de, por exemplo, técnicas como meditações, yoga corporal, respirações (*prāṇāyāma*) e diversas outras atividades corporais para a ressocialização de presos e melhoramento das condições dentro de prisões – além de técnicas de conciliação e resolução de conflitos em outras esferas do direito. Há casos que ficaram bem conhecidos, pois bem sucedidos, na Índia, Estados Unidos e até no Brasil com o prof. de Yoga Hermógenes, todos públicos e bem acessíveis.[19] Mostraremos ao longo desta tese como a confluência entre práticas corporais e uma epistemologia ligada ao reconhecimento do Outro – presentes nestes exemplos em graus e perspectivas diversas – podem contribuir cada vez mais para uma melhor compreensão e aplicação do Direito.

---

[19] A saber, respectivamente: "Doing Time, doing Vipassana", "The Damma Brothers" e "Do lodo ao lótus", os quais serão comentados na seção "5.4. Casos".

Essa temática pode ser inicialmente de difícil apreensão, deveras por ser um campo novo e estranho na pesquisa jurídica; porém, isso não deveria contar contra, mas, sim, a favor deste projeto que pode ter eficácia prática e impacto na área da filosofia jurídica, a qual tradicionalmente somente volta sua atenção para a Europa e América do Norte, mas ainda muito pouco para a Índia, o "Oriente" em geral e quaisquer outras terras não consideradas como espaços tradicionais do pensamento/filosofia como a grande África, nossos próprios índios e tantas outras culturas[20]. Tentativas de diálogos e de pesquisas desbravadoras deveriam ser mais incentivadas no intuito de cada vez mais colmatarmos essa lacuna, de forma a tornar cada vez mais evidente a importância deste tipo de pesquisa no âmbito do Direito – ao contrário dos inúmeros desestímulos individuais e institucionais que enfrentei; porém também tive muitas perguntas curiosas e de incentivos de tantas outras pessoas. O que hoje pode parecer incerto, talvez o seja pela pouca pesquisa e informação que se tem na área até então. E uma abertura para outro paradigma também é uma abertura para outro modo de compreensão do que é conhecimento e para outro modo linguístico de expressar o mundo. À guisa de exemplo, pode-se pensar no quão essencial se tornou a filosofia da linguagem de Wittgenstein, desconhecida e estranha quanto a sua utilidade até a metade do séc. XX, ganhando importância no mundo jurídico ao ser introduzida principalmente pelos hoje afamados teóricos do direito Ronald Dworkin e Herbert Hart.

Aproveitando a oportuna menção à linguagem, começar a compreender uma linguagem, como se sabe, é também começar a compreender uma parte importante da cultura que usa essa linguagem, pois esta é o meio pelo qual os seres interagem entre si e dão sentido a sua própria existência e a que os circunda. Deste modo, parte das minhas pesquisas tendo sido o estudo da língua sânscrita desde 2013, no Instituto Paulista de Sânscrito, no intuito não somente de compreender as palavras, os *sūtra* e os *śloka* dos textos antigos mais diretamente, mas também de entrar melhor em um modo de enxergar o mundo – principalmente nas visões tântricas, onde a palavra e os fonemas são especialmente importantes, conectados à própria epistemologia, soteriologia e hermenêutica. Assim, esta tese é inevitavelmente entremeada com o estudo dessa língua, o que espero ser também uma singela e inicial abertura no sentido de alargar os horizontes dos juristas para além do estudo do latim (e às vezes grego), já consagrados na filosofia geral e também na teoria do Direito.

---

[20] *Vide* especialmente as insurgências descoloniais em DUSSEL (1995) e o "filosofar desde" em CABRERA (2010)

Outra contribuição deste doutorado: esmera-se para dar maior ênfase à aproximação entre estudo "teórico" e "prático" na própria formação do jurista. Problematizando a divisão entre sujeito e objeto, bem como o distanciamento do homem de seu próprio corpo, de si próprio e também do outro, far-se-á uma defesa epistemológica com implicações práticas não somente na atuação do jurista formado, mas também na formação deste jurista ao longo do curso de Direito, o qual costuma intensificar o distanciamento do jurista do mundo e do outro, afetando a sua postura sobre o que é o direito e o que constitui essa fenômeno.

Neste sentido, com a aprovação do orientador desta tese, Prof. Dr. Ari Solon, conseguimos credenciar uma Atividade de Cultura e Extensão intitulada "Corpo e Consciência Jurídica" na FD/USP, durante a qual o aluno participa de atividades corporais e onde se discutem temas pertinentes à epistemologia, hermenêutica, moral, justiça e modos de compreensão do Direito como um fenômeno de apreensão muito além da lei e das estruturas mais mono-disciplinares e fechadas em determinadas teorias interpretativas. Sendo o coordenador responsável por essa Atividade, percebi que a condução das dinâmicas e roda de diálogos possibilitam o reconhecimento de si juntamente com o reconhecimento do outro, estimulando o estudante a alargar sua consciência e se abrir para mais perspectivas na análise dos fenômenos e das existências de outros seres no mundo, atentando para os diversos valores envolvidos em conflitos.

Isso tudo será explicado em pormenores no texto da tese, mas o importante a frisar é que esse doutorado não se limita ao estudo propriamente de um tema ou objeto fechado, sendo, também, o estudo de um método de compreensão de mundo e também método de compreensão de direito, ou seja, não se resultará simplesmente em conhecer melhor um tema material, senão compreender melhor um método, uma técnica, um modo de se conhecer temas em geral, i.e., estrutural-constitutivo. Ou seja, não somente se estudará um tipo epistemologia, mas o modo de aplicação de uma epistemologia. E isso pode e deve ser ensinado não somente por meio de leituras, mas também por meio de experiências e dinâmicas muito pessoais, que cada um precisa experienciar para melhor compreender e ser marcado.[21] Não adianta falar sobre algo, se o estudante, *lato sensu*, não tiver a experiência do que se fala ao menos em algum nível básico.

---

[21] Importante a noção de Walter Benjamin de que a experiência (*Erfahrung*) marca e transforma uma pessoa, diferente de uma vivência (*Erlebnis*), que é simplesmente algo que ocorre com alguém, afetando-a, mas não necessariamente marcando – vide, dentre outros escritos, *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* em BENJAMIN (2008: 198-221). Atualmente, o termo vivência às vezes é associado justamente a práticas ou pensamentos não sérios e ligados a movimentos new-age não-críticos, os quais prometem uma

Nesse sentido, o aporte do Śivaísmo da Caxemira para a importância da consciência e do corpo é de suma importância para o jurista, o qual tende a prescindir do corpo e do conhecimento reflexivo sobre si, limitando-se somente a técnicas que se circunscrevem ao intelecto (*buddhi*), não indo além – raramente realizando a já mencionada meta-narrativa de si e, portanto, dificilmente indo além de si e efetivamente compreendendo o outro. E é indo além que se abre para o outro, para o mundo e para grandes questões de justiça e reconhecimento de direitos. Como dito, por mais que essas questões não tenham sido pensadas especificamente desta forma por esses antigos pensadores, o tantrismo pode ser repensado, em termos de universalização e abstração de princípios com fins de aplicação, como libertário em termos de corpo, de desobediência civil, de direito das mulheres e de um movimento de contra-cultura dentro de uma Índia bramânica ortodoxa excludente – obviamente, assim como todo movimento de oposição, este também será integrado e se tornará popular, afetando e sendo afetado nesse processo, mas isso tudo será discutido em seu devido tempo.

Desta maneira, por fim, é importante frisar que, para que essa tese seja acolhida, não é necessário se acreditar, concordar ou abraçar uma epistemologia śivaíta desenvolvida há mil anos. A pretensão aqui é justamente tentar mostrar a aplicabilidade dela em uma linguagem compartilhável na atualidade. Porém, se é assim, por que não utilizar tantas outras teorias e/ou argumentos epistemológicos e morais que prescindem do Śivaísmo, no intuito de se pensar o reconhecimento do outro? À parte da inegável arbitrária predileção pessoal, existente em toda escolha acadêmica, por essa filosofia, pretendo justificar que uma compreensão atual da epistemologia śivaíta pode estabelecer um tipo de reconhecimento do Outro – estimulando uma conexão e aproximação entre os seres existentes – mais sólido e, por fim, mais justo que em outras teorias atuais – e isso será feito no e além do Śivaísmo da Caxemira, não sendo necessário se narrar como um "*yogin* místico tântrico"[22] para aproveitar as estruturas cognitivo-linguísticas advindas dessa

---

transformação na vida ou algo do tipo, apesar de costumarem serem tão-somente uma vivência por mais intensa que seja, pois não costumam ser mais elaborados ou sentidos refletidamente pelo indivíduo, tornando-se tão-somente um novo estímulo – diferente, mas ainda estímulo, neste mundo hiper-estimulado, que não se permite tempo para sentir e ser marcado por tais estímulos e vivências, as quais poderiam se tornam experiências.

[22] Uma possível crítica comum e desatenta poderia dizer "ah, nem todos tem essas sensações e/ou acesso a experiências místicas; isso tudo muito abstrato e distante de nós. Não faz sentido essa aproximação com o Brasil nem com o Direito." Essas afirmações e outras afins falham em perceber o que está em jogo. Ainda estão em um paradigma de dualismo corpo-consciência, não compreendendo as fortes implicações teóricas por detrás dessas "questões/coisas místicas", expressão que já carrega muitos preconceitos repercutidos, inclusive, em nossa linguagem diária. Voltaremos a tais questões, porém já é importante frisar que todos nós experienciamos momentos em que vai ficando mais clara essa relação corpo-consciência. O próprio

pesquisa. Penso que esse estudo poderá ajudar a melhor expandirmos a nossa limitada consciência, acostumada a estar em uma existência solitária, e começarmos a melhor considerarmos a nossa existência uma existência inevitavelmente compartilhada e, a partir disso, as várias implicações de nossas ações nos campos do direito, política, arte e moralidade, em geral.

1.3.2. Capítulos e Seções

A partir do que foi dito, destacarei as principais questões que serão objeto de estudo e análise ao longo da tese de Doutorado em seus respectivos capítulos e seções.

Como se dá a relação entre Direito, Moral e Religião na Índia? De que forma a estrutura jurídico-política indiana foi sendo influenciada reiteradamente por grupos religiosos? Por que um país de povos, tradições, rituais, cânticos, festivais, artes e mitos tão variados possui valores tão rígidos e excludentes sobre conduta moral, os quais afetam de forma nefasta o reconhecimento do Outro? Essa consolidação do poder não possuiu adversários e oposição ao longo da história indiana? Quais as implicações disso para o direito brasileiro? Em que sentido esse estudo seria aplicável e pertinente à teoria e prática jurídica atual?

Essas e outras perguntas abrem um leque infindável de novos questionamentos que somente um trabalho de Doutorado não conseguiria aprofundar, não sendo o meu intuito nem foco responde-las todas. Assim sendo, há que se delimitar.

No PRIMEIRO CAPÍTULO desta tese, no qual estamos inseridos, trago questões gerais que permeiam essa pesquisa, no intuito de tentar indicar uma chave de leitura que facilite a experiência do leitor ao longo destes escritos. Trato, pois, brevemente de questões metodológicas, escolhas temáticas, justificativas de originalidade de uma tese de doutorado, estilo de escrita, explicações sobre o uso de determinadas áreas do conhecimento para aporte necessário para uma melhor compreensão do propósito deste trabalho e outras questões afins, que costumam estar em uma introdução.

Vijñānabhairavatantra cita exemplos ligados a escutar música, o reencontro com amigos distantes, sensações ao se alimentar ou ver alguma paisagem que nos afeta etc. A questão é que nós não reconhecemos muitos desses momentos nem outros com uma sensibilidade e consciência capaz de se auto-desenvolver a partir disso. Tentar suscitar esses momentos por meio de técnicas corporais (respiração, dança, visualizações) é acessível, fácil e barato. Não é preciso ter como um objetivo "atingir o *nirvāṇa* e uma iluminação perene", pois isso muitas vezes seria, inclusive, trivializar ou projetar uma experiência a partir de um senso comum conferidos a tais conceitos popularizados (a saber, *nirvāṇa* não é um termo técnico utilizado pelo Śivaísmo da Caxemira, estando muito mais presente na filosofia budista, a qual tem muito atrito, inclusive, com esse pensamento advaita).

No SEGUNDO CAPÍTULO, entendendo a necessidade de um melhor esclarecimento sobre filosofias da Índia e, sobretudo, sobre uma específica controvérsia advinda de uma escola indiana, é feita uma breve introdução ao tema no intuito de ambientar o leitor com o universo indiano e já especificamente afunilar os rumos que serão trilhados na tese. Tal parte, pois, mostrará o desenvolvimento de certa ideologia hegemônica da Índia, que sustentará a legitimidade e privilégios políticos, jurídicos, sociais e econômicos principalmente dos brâmanes, mas também dos *kṣatriya* (nobres) e *vaiśya* (comerciantes) quando comparados com os *śūdra*. Essa parte inicia com a migração invasiva dos povos indo-europeus auto-denominados *ārya*, os quais constituirão o povo hindu[23]. A origem dos povos intitulados *ārya* ganhou polêmicas e controvérsias no séc. XIX e XX, inclusive em termos do mito da supremacia ariana, o qual é descrito assim por Mallory:

> O mito da supremacia ariana não foi uma direta ou necessária consequência das descobertas filológicas do século dezenove, mas, sim, uma apropriação indevida de um conceito linguístico e o seu subsequente enxerto em uma estrutura de preconceitos, especulações e aspirações políticas já existentes.[24]

O foco deste trabalho não é a exata origem e desenvolvimento histórico dos povos *ārya* ao longo dos povos indo-europeus. Basta saber que essa palavra sânscrita é o que dará origem ao termo ariano, porém tendo em vista o forte significado impregnado ao termo devido ao advento dessas distorções nacionalistas durante o século XIX e XX, utilizo *ārya*[25] para designar esses povos – se eventualmente aparecer o termo ariano em alguma citação ou no próprio corpo desta tese, entenda-se que se trata desse uso histórico indiano.[26]

---

[23] Os povos antes dessa migração invasiva localizavam-se para além rio Sindhu. O termo "hindu" deriva deste rio e nem sempre foi uma autodenominação dos indianos, conforme veremos na seção correspondente.

[24] MALLORY (1989: 269-270) [tradução livre]

[25] Simplesmente a fim de curiosidade e a fim de indicar uma bibliografia específica e detalhada sobre o tema, é possível dizer que a origem desses povos é considerada híbrida, a partir do Complexo Arqueológico Báctria-Margiana, dos hurritas e da dinastia Mitanni, possuindo o Antigo hino do *ṚgVeda* diversas palavras emprestadas de uma fonte linguística não-Indo-Européia. ANTHONY (2007: 454-455)

[26] Interessante notar que o termo ariano não necessariamente teve um papel tão disseminado e forte como o nazi-fascismo alemão. Em termos de nacionalismo indiano, sugiro duas indicações com enfoques diversos. I) O interessante ensaio de Smit sobre o livro "Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice – A Synopsis, Review and Personal Perspective", no qual ele indica as raízes e primeiros desenvolvimentos do yoga contemporâneo conhecido internacionalmente, ou seja, da curiosa transformação de uma perspectiva anti-*āsana* até o século XIX para uma prática quase exclusivamente baseada em āsana na metade do século XX. Os seus estudos revelaram um papel decisivo do movimento da cultura física internacional aliada a um nacionalismo hindu, resultando em uma reinvenção do Haṭha Yoga para que se pudesse atingir um público preocupado com saúde holística, fitness, força e auto-melhoramento – ao mesmo tempo em que promovesse também a força e tradição da Índia para o mundo. Vejam em SMIT (2012). II) Interessante documentário sobre um tradicional festival indiano, onde se pode ver que mesmo grupos considerados renunciantes e/ou afastados da esfera social, ascéticos e *sadhu* por exemplo, aparecem como uma tentativa de conservadorismo

Neste ponto se entra também na ideia de *Dharma* ("Direito"), *Dharma-śāstra* (teorias normativas) e *Dharma-sūtra* (preceitos normativos), bem como na consolidação e desenvolvimento de uma efetiva prática jurídica calcada em valores brâmanes ortodoxos, institucionalizados especialmente no conhecido *Mānava Dharmaśāstra* ou *Manu Smṛti* ou, pelo nome mais disseminado, Código de Manu, consolidado por volta do séc. II EC. Veremos a implicação disso correlacionando tal migração invasiva com o desenvolvimento do sistema de castas na Índia.

Esse grande período de enfrentamento de culturas e de consolidação do poder dos brâmanes não foi um período puramente pacífico, mas com constantes conflitos. Especialmente a partir de 600 AEC começa a existir maiores contrastes entre os chefes de família – defensores do *dharma*, bons costumes, rituais e hierarquias sacras –, os renunciantes e os rebeldes – há grande diferença entre os renunciantes passivos, em sua maior parte indiferentes ao convívio social normal, mas ainda abrangidos pela estrutural social normal, e o que estou denominando como rebeldes, indivíduos que opunham certa resistência, seja teórica ou prática, como o *Buda*. Essa estrutura passa, então, a ser ameaçada[27], o que exigiu uma contra-resposta e um ativo esforço de argumentação – metafísica, teológica/mitológica, pragmática, retórica e, inclusive, gramática. Veremos que muitas escolas e discussões floresceram nesse período.[28]

Houve, portanto, um grande esforço de recrudescimento da ideologia dominante diante dos constantes questionamentos e desafios trazidos por diferentes grupos que propunham, no mínimo, uma revisão de certos privilégios e da estrutura social vigente até então. Isso será visto tanto na literatura quanto na mitologia e no Direito.

No TERCEIRO CAPÍTULO mostrarei como o tantrismo surge no meio dessas tentativas de contraposição, em uma dialética de conservação e de transgressão, inclusive

---

e nacionalismo indiano, na medida em que representarei uma tradição – e muitos deles dizem que o Direito deveria voltar a se aproximar mais ao Código de Manu (veremos mais a frente o que isso significa). *Vide* o excelente documentário RIVER OF FAITH (2013).

[27] "The people were labouring with the contradictions felt in the things without and the mind within. It was an age full of strange anomalies and contrasts. With the intellectual fervour and moral seriousness were also found united a lack of mental balance and restraint of passion. (…)…the intellectual stir of the age weakened the power of traditional authority and promoted the cause of truth. (…) When attempts are made to smother the intellectual curiosity of people, the mind of man rebels against it, and the inevitable reaction shows itself in an impatience of all formal authority and a wild outbreak of the emotional life long repressed by the discipline of the ceremonial religion." RADHAKRISHNAN (2013:224)

[28] "It is necessary for us to distinguish in this period three differents strata of thought, which are both chronologically and logically successive: (1) The systems of revolt, such as the Cārvāka theory, Jainism and Buddhism (600BC); (2) The theistic reconstruction of the Bhagavadgītā and the later Upaniṣads (500BC); and (3) the speculative development of the six system (300 BC), which attained definiteness about the end of AD 200 or so. RADHAKRISHNAN (2013:227). Confiram especificamente: "Storia della filosofia indiana", do Tucci (2005), e também a ampla "A history of indian literature", vol. VI, parte III, fasc. 2 e 3, de diversos autores, em GONDA (1978).

dentro do próprio tantrismo. Como se explicará, o tantrismo não é uma corrente específica e delimitada, mas uma tendência que perpassará muitas correntes de pensamento, cada uma tendo diferentes intensidades de heterodoxia. Inicia-se, pois, essa terceira parte com uma retomada de diferentes tradições e práticas que se pode reunir sobre o nome de *Tantra*. Existem inúmeros grupos, cujos textos são escassos ou simplesmente não chegaram até nós, mas cujas práticas e pensamentos estão registrados.[29] Conquanto não seja desejável entrar detalhadamente e se estudar cada uma destes grupos e escolas, uma reconstrução histórica é necessária para fins de contextualização e melhor compreensão da cultura tântrica até se chegar ao chamado "*tantra* hindu alto"[30], despontando com a figura de Vasugupta, séc. IX EC, e perpassando um dos maiores unificadores do Śivaísmo da Caxemira, o pensador Abhinavagupta.

Neste ponto, entrarei em questões teóricas deste pensamento tântrico e suas implicações na concepção de mundo, indivíduo e outro. Depois, mostrarei como esse movimento vai sendo disseminado e incorporado por diversas correntes, as quais sofreram fortemente as suas influências, porém absorvendo-o para novamente criar uma estrutura de dominação – agora aparentemente mais inclusiva.

No QUARTO CAPÍTULO explorarei melhor os conceitos *svātantrya* (autonomia) e *pratyabhijñā* (reconhecimento), mostrando como o direito e o divino podem e são utilizados como ideologias de manutenção da exclusão a partir de certas estruturas que afastam sujeito, objeto, meio de conhecimento e, inevitavelmente, o Outro. Isso será feito no intuito de avançarmos na construção de uma postura crítica que permitirá a compreensão de como a superação desses distanciamentos e dualidades pelo Śivaísmo da Caxemira pode contribuir para uma superação de distanciamentos também existentes na teoria do direito. Deste modo, far-se-á uso da Psicologia no intuito de mostrar como uma Soteriologia pode desembocar em uma Deontologia. E, nesse ponto, já tentaremos usar esses ganhos teórico-práticos para analisarmos brevemente alguns preconceitos conhecidos, os quais repetem certas estruturas justamente por essa baixa autonomia e reconhecimento do Outro presente na sociedade atual.

No QUINTO CAPÍTULO, última parte, mostrarei como a superação das dualidades corpo-consciência, eu-outro e habitual-criativo possuem diretas implicações no estudo e prático do Direito como um todo, em suas diversas áreas e subdivisões. Para tanto,

---

[29] Um exemplo são os pāśupata, de quem se fala em diversos escritos antigos, notadamente no Mahābhārata e nos escritos do *yogin* Patañjali. DYCZKOWSKI (2013: 08)
[30] Nota de rodapé 8 em SAMUEL (2010: 235)

novamente se fará uso da Psicologia, no intuito de construir pontes epistemológicas entre conhecimento e ação. Nesta seção exporei a bem sucedida experiência da Disciplina optativa “Corpo e Consciência Jurídica”, da qual sou Coordenador Responsável, onde poderemos perceber a partir dos fundamentos teóricos e práticos ao longo da tese como isso pôde ser concretizado em um espaço de ensino inovador em uma Faculdade de Direito.

Também neste capítulo final trarei o exemplo de alguns casos, que podem ser reinterpretados a partir dessa postura crítica e receptiva desenvolvida ao longo da tese, no intuito de enxergamos exemplos já existentes no Direito de uma compreensão do fenômeno jurídico que estou tentando incentivar.

Caminhando para o fim dessa introdução da tese, gostaria de elencar ao menos duas questões problematizando especialmente essa quinta parte da tese, mas que podem atingir ela como um todo. A primeira seria questionar o quão úteis seriam algumas práticas e conhecimentos esotéricos e, portanto, o quão efetivos seriam na modificação de comportamentos de seres “tão modernos como nós”. A segunda seria pensar que se esta pesquisa não estaria corrompendo ou desvirtuando o Śivaísmo da Caxemira em uma tentativa de simplesmente tomar a autoridade de uma teoria antiga para aplica-la ao que o autor bem entender, como uma tentativa new-age de integração “ecumênica”, onde “tudo é tudo” sem maiores preocupações com os pressupostos de teorias inconciliáveis ou, no mínimo, não afins.

As duas questões me parecem ligadas entre si ao substrato de que, no fundo, somos diferentes dessa cultura antiga e não há como realizar uma ponte entre nós, sendo qualquer tentativa nesse sentido já uma tentativa forçada ou fracassada desde o início devido a tendências a distorções supostamente inevitáveis. Tais questões serão respondidas e serão mais bem esclarecidas ao longo da tese.

Mas já respondendo brevemente à primeira questão, argumentaria o seguinte: antes de tudo, há diversas falsas concepções sobre o oriente em geral, sobre meditação e sobre teorias e práticas místicas. O desenvolvimento deste doutorado espera tentar desmistificar essas concepções. E, aqui, usei intencionalmente verbo “desmistificar” para percebermos o quão linguisticamente estamos condicionados a pensar em “místicas” e “mitos” como algo distante de nós, sendo o verbo “(des-)mistificar” justamente usado para designar modos de compreensão de mundo mais atrasados ou primitivos ou simplesmente “esotéricos” demais, aproveitando aqui para lembrar esse outro termo, “esotérico”, também mal compreendido, para o nosso gosto moderno. Deixarei para o corpo do doutorado a parte

sobre a história do mito e a falácia do esclarecimento como um distanciamento deste – buscarei principalmente alicerce na "Dialética do Esclarecimento", Adorno e Horkheimer.

Assim sendo, como vinha dizendo, será desenvolvido um esforço para desconstruir falsas concepções e mostrar que uma disciplina teórico-prática intitulada Śivaísmo da Caxemira não somente tem muito a nos ensinar atualmente, mas se adequa confortavelmente à experiências que todos nós sentimos mesmo no mundo contemporâneo. Para fins de exemplo, recordo que o *Vijñānabhairavatantra* traz inúmeros exemplos de situações diárias mais específicas onde podemos observar uma abertura para uma consciência integral, porém, não conseguimos, normalmente, percebê-la nem aproveitá-la enquanto tal.[31] Deste modo, todos nós possuímos momentos de experiências místicas em potencial, todavia aproveitamos nada ou somente uma parte muito pequena desses momentos mais propícios. Este *Tantra* fala, v.g., das sensações intensas advindas de um reencontro com um amigo, apreciação de uma música, de um alimento, de uma imagem, de uma relação sexual etc., como exemplos mais propícios ou, aos menos, mais sensíveis para se tentar aproveitar esses fortes estímulos como oportunidades para se sustentar essa fugaz, porém existente, sensação de transbordar de si. Não é preciso ser um iluminado, um *jīvanmukta*, um *buddha*, para compreender essas questões, nem muito menos se pretende dizer que a descrição das teorias e práticas desses śivaítas irão promover um *nirvāṇa* ou iluminação perene em todos que tiverem contato com ele. Seria muita ingenuidade e muita pretensão carregar esse projeto. Porém, o contrário é igualmente falso. Práticas místicas de meditação e de pensamento contemplativo e teórico sobre ontologia não são somente para ascéticos, para poucos ou exclusivamente para seres excepcionais. Não se trata de um raciocínio "tudo ou nada". Todos podem praticar e podem sair melhor do que entraram após o contato com essa disciplina teórico-prática. Isso não é uma tentativa de trivializar uma experiência nem uma tradição. Mas, sim, de compreender que há níveis diferentes de compreensão, de práticas, de efeitos corporais e de consciência para variados indivíduos e pessoas, os quais podem ser muito benéficos para certos fins propostos nessa tese de reconhecimento do outro e maior capacidade de meta-narrativa de si, do outro e do mundo, o que poderia implicar em maior e melhor compreensão do fenômeno jurídico – no mais, há diferentes tipos de enfoques/métodos que encaixam melhor para cada indivíduo, sempre lembrando que a leitura e o estudo disciplinado são considerados uma prática mística também.

---

[31] Conforme já trazido em nota de rodapé acima – trataremos desse ponto relativo ao *Vijñānabhairavatantra* em sub-seção específica dessa tese.

Indo para a segunda questão, argumento o seguinte, e aproveito parte da resposta dada para a primeira: antes de tudo, é importante reconhecer que sempre há um risco de deturpação e é importante nota-lo para ter consciência desse risco ao comentar e pensar sobre uma forma de compreensão de mundo distante cronologicamente e geograficamente de nós. Porém, aqui entram outras questões. Para existir distorção, é preciso que exista uma compreensão não necessariamente pura e inequívoca, mas relativamente acurada e delimitada do que foi o Śivaísmo e tantrismo em geral para dizer que, a partir desse "conhecimento padrão", houve uma distorção. Isso, por si só, já é complicado. O tantrismo ainda está sendo reconstruído e é difícil compreender pensamentos antigos, sejam eles indianos ou gregos ou chineses ou tupiniquins.

Todavia, isso não quer dizer que é impossível e penso que não somente é factível como se encontra facilmente práticas que se fundam em distorções. Porém, o problema é que muitas vezes se defende a não-distorção, a pureza de determinada filosofia, sem vincular esse discurso com uma posição clara, definida e delimitada sobre o que seria aquilo que estaria sendo distorcido. Repito, isso não quer dizer que tudo pode ser dito e nem acho que o Śivaísmo da caxemira (ou qualquer outra doutrina) seja tão aberto a ponto de "tudo ser tudo", onde qualquer um pode afirmar sua posição – esse movimento é bem mais registrado historicamente do que o tantrismo perto do começo da era comum, por exemplo. De todo modo, dito isso, a própria questão da pureza parece-me um pouco estranha, sendo que o próprio Śivaísmo fará justamente uma ressignificação de sentidos das práticas anteriores a ele no intuito de abarca-las e moldá-las dentro do seu próprio sistema. Ou seja, teria o Śivaísmo da Caxemira distorcido os antigos, em relação a ele? Bom, a resposta para essa pergunta não nos acrescenta muito, pois correria o risco de simplesmente estar dizendo "um erro apaga o outro" ou, mais diretamente, "se eles mesmos distorceram outros, então eu também posso distorcê-los". E isso não me parece uma boa justificativa.

De todo modo, como dito, penso que o que faço não é uma distorção não somente por alguns argumentos presentes na própria doutrina caxemire que advoga certa liberdade dos procedimentos e métodos de acesso à realidade, desde que haja a compreensão *advaita*, mas, sim, pois tento realizar esta tese do modo mais consciente e meta-narrativo possível, ou seja, estou tentando ser o mais sincero naquilo que tange uma interpretação que possa dar sentido a essas práticas e teorias ainda no mundo atual. Não acho que isso seja distorcer. A noção de distorcer, a meu ver, constantemente deve estar associada a uma má-descrição do que internamente determinada prática ou fenômeno representou para as

pessoas envolvidas mais diretamente com ele. No Doutorado tento realizar uma descrição o mais acurada possível do modo como eles se meta-narravam e comentavam a sua própria tradição e, ao fazer isso, tentar delimitar como é possível fazer uso de determinados argumentos e práticas para um contexto atual. Ou seja, realizar essa transposição de um modo consciente parece evitar tanto um auto-engano[32] quanto um engano a terceiros[33] quanto aos fins e usos de determinados fenômenos – e, assim, diminuir os riscos de distorções ou de má-fé.

Por fim, nós, independente do contexto, estamos vivendo e lidando com o mundo, com angústias, prazer, dúvidas, discriminações e moralidades, ou seja, inevitavelmente estamos tendo que lidar com a questão sereno-perturbadora "como devo viver?". Alguns de forma mais consciente, outros menos. Isso é algo que perpassa o que se entende por experiência humana e, por isso, estamos conectados ao longo do tempo. Por óbvio que as questões são diferentes em diferentes épocas e, portanto, foram diferentes para o Śivaísmo da Caxemira em comparação com as nossas, porém há muitos pontos e certas estruturas que se assemelham para além das várias dessemelhanças. E o intuito dessa tese é procurar nas semelhanças – e também o porquê das diferenças – concepções que podemos compreender a fim de pensar dentro de um sistema para além das conclusões que ele próprio anteviu para ele diante de certas conjecturas.

É assim que pessoas conseguem ser kantianas para além de Kant ou kelsenianas para além de Kelsen ou ainda pensarem que faz sentido lermos filósofos gregos para a nossa filosofia, política e direito atual. Ao se tentar utilizar uma estrutura de pensamento de forma crítica pode-se inclusive ir além dela na medida em que se apanha um princípio e por vezes o defendemos de forma não imaginada pelo autor, mas ainda coerente com esse sistema, ao mesmo tempo em que o combinamos com certas coerências contemporâneas a ponto de não mexer tanto assim em um pensamento a ponto de perdê-lo ou desvirtuá-lo[34].

---

[32] Ou seja, iludir sem enxergar a própria ilusão.

[33] Saber ou, melhor, acreditar que se está distorcendo e iludindo e, mesmo assim, tentar convencer outros que se está procedendo de boa fé e sem distorções.

[34] Não entrarei aqui propriamente no que já trabalhei em meu trabalho de Mestrado, GARROTE (2013), e nem no já citado autor CABRERA (2010: 137-ss); pois se trata de pensarmos o que acabo de dizer em vista também de, em certo sentido, ser impossível não alterar ao mesmo tempo em que é impossível repetir com precisão os pensamentos de outra pessoa – o que está escrito aqui se mantém, pois se trata de pensar na intenção e boa ou má-fé consciente do autor, e no esforço de lidar seriamente com um pensamento, mesmo que isso implique em uma alteração dele. Quando utilizamos outros pensamentos e pensadores para efetivamente pensar em problemas próprios (muitas vezes nem mesmo adiantados ou intuídos por tais pensadores), algo inevitável é tal alteração ou, no mínimo, imprevisibilidade da aplicação de tal estrutura de raciocínio em outra área. Isso, todavia, não necessariamente é reprovável, se, como dito, fizermos de maneira séria e relativamente consciente (digo relativo, pois nunca se estará em total controle). Como podemos ver nesse trecho: "Cabrera usava bastante a metáfora da casa: filósofos genuínos têm uma casa onde

Isso, ao menos é o desejável e espero ter sido atento para tais questões na tese – o debate acadêmico serve justamente para vermos nossas limitações e também nossas potências para além do imaginado e até quisto. Mas é importante que se saiba que, desde o início, isso já é um problema meta-narrado por mim e não ignorado de forma ingênua. Esse estudo, portanto, é válido e viável na medida em que há uma consciência que intenta estar atenta para não incorrer em anacronismo e distorções, como sói ocorrer em muitos casos – o que obviamente não me blinda absolutamente, pois descuidos e inabilidades podem atrapalhar o melhor dos intuitos, mas só de se posicionar desse modo já me parece um avanço metodológico.

Outrossim, interessante pensar que muitas interpretações ou re-leituras de determinado pensamento podem ser consideradas alterações no pensamento do autor original, porém tiveram resultados muito bons e muitas vemos melhores ou, no mínimo, inusitados do intuito inicial/original. Isso não escusa tais interpretações de uma crítica quanto à compreensão mais precisa do pensamento original; todavia, isso não deveria ser um bloqueio total para não se seguir na análise dos méritos e sucessos das novas implicações teórico-práticas deste pensamento, que às vezes começa como comentador e termina como inovador/original, conscientemente ou não. Ou seja, se grande do intuito deste doutorado for considerado não-realizado após a leitura deste, ao menos fico satisfeito que dele resultou questionamentos outrora não realizados dentro da atual academia jurídica e, especificamente, resultou uma boa metodologia no grupo "Corpo e Consciência Jurídica", cujos resultados podem ser vistos nos relatos dos próprios participantes, bem como nos interesses e repercussões advindos de palestras, mini-cursos etc. que venho realizando em algumas Faculdades de Direito de Universidades Federais, onde começamos a tentar falar sobre o indizível, no intuito de construção de uma linguagem ainda não tão compartilhada.

Deste modo, findo essa introdução, cujo propósito era trazer as principais questões a serem analisadas durante a tese e quiçá apresentar uma chave de leitura. Todas essas questões serão analisadas e melhor desenvolvidas durante a empreitada do Doutorado e espera-se que se tenha realizado aqui uma breve, porém compreensiva e convidativa, descrição sobre os caminhos que este pesquisador está trilhando e pretende continuar desenvolvendo a fim de sempre expandir e aprofundar os seus estudos – pretendendo que

---

eventualmente podem receber filósofos, mas sempre em seus próprios termos; os outros filósofos terão que se acomodar nela como hóspedes; pelo contrário, os comentadores e autores de textos-acompanhamento, são eternos hóspedes dos outros filósofos (europeus, fundamentalmente), e sempre nos termos deles." CABRERA (inédito: 149)

esta tese seja uma contribuição não somente de conteúdo, mas também de método para a compreensão do fenômeno jurídico, abrindo, pois, uma porta para o desconhecido oriente e para estudos de outras áreas do conhecimento normalmente não vinculadas ao campo do direito.

1.3.3. Material de pesquisa

A bibliografia presente em bibliotecas brasileiras sobre o tema é, infelizmente, escassa, bem como livros em língua portuguesa. Já antecipando este fato, desde o começo de 2013, este pesquisador importou diversos livros no intuito de formar uma biblioteca física e conversou com especialistas, acumulando também, uma biblioteca virtual. Além disso, existe em São Paulo, o Instituto Paulista de Sânscrito (IPS), local onde estudo sânscrito desde 2013, o qual em muito ajudou nas pesquisas, pois além de cursos especializados sobre pensamento indiano em geral, possui uma boa biblioteca, além de conexões internacionais que viabilizam um acesso mais fácil a livros e artigos em formato digital.

Tratando-se de um trabalho teórico-prático, o material é toda a bibliografia elencada, composta de bibliografia inicial e outras literaturas auxiliares que foram sendo descobertas na feitura do Doutorado, além das práticas corporais com as quais entrei em contato ao longo desta pesquisa, e outros materiais de outras mídias (como documentários, palestras online etc.). O método, portanto, é uma análise e posicionamento crítico acerca do que se pesquisou e também do que se experienciou a partir da compreensão de mundo em questão.

Além disso, sabendo do já mencionado grupo “Corpo e Consciência Jurídica”, este trabalho também coletou um material provindo diretamente dos encontros semanais desde o 2ºsem/2014, além dos próprios relatórios finais dos alunos, no intuito de melhor descrever as dinâmicas e os efeitos delas para fins de ensino e melhor compreensão jurídica – a análise deste grupo ocorrerá no último capítulo do Doutorado e será importante, pois fornecerá um material para exemplificar possíveis usos não somente sob o ponto de vista teórico, mas também prático desde o ensino dos juristas em sua graduação.

II. O PODER DOS *VEDA* E DOS BRÂMANES

De início já é importante dizer que não existe tão-somente uma perspectiva védica. Os *Veda*[35] são enormes e, portanto, múltiplas são as interpretações a partir desses escritos. O material védico é dividido classicamente em quatro grandes coleções de textos: *Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*[36] e *Atharvaveda*. Destes, cada qual possui quatro subdivisões: *Mantra*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad*[37]. Dentro deste material há desde passagens focalizadas em rituais, alimentação, fases da vida de um homem, comércio, mitologia e cosmogonia, até especulações sobre a natureza do mundo, sobre a essência do homem, sobre técnicas para se atingir uma união com o universo, como devemos agir, justificativas detalhadas sobre o porquê de realizarmos rituais detalhados etc. Envolto a esses temas, está a noção de *Dharma*, a qual não pode ser pensada simplesmente como Direito, nem como Justiça, pois é uma noção que ocorre antes dessas divisões e a ultrapassa – mesmo atualmente, quando tal divisão já está consolidada no ocidente como um instrumento conceitual.

Essa compilação e organização desses materiais não nasceram junto com o material escrito, pois tais textos não foram escritos somente por uma pessoa, mas são o desenvolvimento criativo de um povo com uma forte tradição oral, principalmente nessa época, o qual foi construindo a autoridade e a organização desses textos revelados dentro de uma tradição ao longo de séculos – chegando nessas divisões e subdivisões somente por volta da virada da era comum.

Dito isso, é necessário ressaltar que a extensão e as multi-perspectivas do material védico permitiram que diferentes pensadores atentassem para diferentes aspectos desta fonte e, portanto, desenvolvessem cada qual uma perspectiva que privilegiasse tal ou qual passagem, muitas vezes contraditórias ou, no mínimo, conflitantes.

---

[35] No corpo desta tese optei por não "abrasileirar" a maioria dos termos e, portanto, não fazer o plural de termos em sânscrito com um final "s" (português), nem trazer o plural em sânscrito, o que soaria estranho para as pessoas que não conhecem sânscrito e suas declinações. Essa escolha é sugerida pela gramática formal brasileira. Assim, escrevo "os *Veda*" e não "os *Vedas*" ou "os *Vedāḥ*".

[36] O *Yajurveda*, composto etimologicamente de *yajus* (sacrifício, veneração) e *veda* (conhecimento), é o cânone onde se encontram informações sobre as liturgias (*mantra* e símbolos) necessários para os rituais e sacrifícios. O *Yajurveda* possui duas versões, que são as compilações (*Saṃhitā*) Branca (*śukla*) e Preta (*kṛṣṇa*). A versão *śukla Yajurveda* é representada pelo ramo *Vājasaneuī Saṃhitā*, onde está contido, dentre outros sacrifícios, o famoso *aśvamedha* (sacrifício do cavalo).

[37] *Mantra* são os hinos, criados pelos poetas. *Brāhmaṇa* são documentos religiosos, incluindo princípios ritualísticos e deveres sacrificiais, criados pelos sacerdotes. *Upaniṣad* constituem a parte filosófica, criada pelos filósofos meditadores. *Āraṇyaka* são a transição entre as partes ritualísticas dos *Brāhmana* e a filosofia das *Upaniṣad*. RADHAKRISHNAN e MOORE (1989:xviii)

2.1. A perspectiva ortodoxa: a migração invasiva dos *ārya*

Em linhas gerais, do que se trata, então, os *Veda*, como vieram a se constituir e a quem serviram? Para começarmos a pensar sobre essas questões, é necessário pensarmos sobre a chegada dos *ārya*[38] no território indiano[39].

Os estudos atuais sobre as sociedades pré-védicas que se localizavam em todo o território indiano[40] possuem cada vez mais material devido principalmente aos avanços arqueológicos.

Segundo Kulke e Rothermund, em especial após a década de 1920 com a descoberta arqueológica das cidades Harappa e Mohenjo-Daro, a visão sobre a Índia mudou, colocando a civilização indiana como a terceira maior civilização antiga, atrás do Egito e Mesopotâmia. Antes da migração invasiva *ārya*, dentre outras pequenas cidades, estas duas cidades se destacavam, situadas ao longo do rio Indo. Ambas possuíam similaridades, mesmo estando afastadas cerca de 560km uma da outra, contendo uma cidade baixa e uma acrópole, localizada na parte leste sob uma colina artificial construída com tijolos e contendo amplos corredores comuns, além de específicas casas de água/banho e alguns edifícios, nos quais, se supõem, eram realizados rituais religiosos de alguma natureza. Em ambos os sítios foram encontrados grandes celeiros e pequenas casas (para trabalhadores ou escravos), que se distanciavam da acrópole por uma grande área aberta (talvez uma praça). A cidade se comunicava com ruas bem feitas e padronizadas, bem como por um bom sistema de esgoto e água.[41]

Além desses detalhes arquitetônicos, Kulke e Rothermund ainda nos contam sobre as diversas esculturas e imagens, dentre as quais se encontra a polêmica figura referida pelos indólogos como "proto-*Śiva*"[42]. Esses povos nativos possuíam um desenvolvido

---

[38] *Ārya* é o termo sânscrito para os povos indo-europeus que entraram no território a ser conhecido futuramente como indiano. Tal termo é traduzido por "ariano". Todavia, devido a conotações distorcidas utilizadas por movimentos nacionalistas no século XIX e XX, preferi utilizar o original sânscrito *ārya*, o qual não é distante do nosso termo "ariano" (ou seja, não causaria muito estranhamento nem dificuldade de memorização) e parece capaz de conter significados mais delimitados historicamente.

[39] Em português, convencionou-se utilizar o termo "hindu" somente para aspectos religiosos e o termo "indiano" para referência ao povo, indivíduos nascidos na Índia. Sigo essa tendência. Porém, alertando para as citações em inglês ao longo desta tese, pois o original menciona hindu e não faz essa distinção necessariamente.

[40] "Território indiano ou hindu". É bom lembrarmos que esse termo não era utilizado pelos próprios indianos, sendo, na verdade, uma terminologia dos estrangeiros para delimitar as partes para além do rio Sindhu. O termo "hindu" deriva do nome deste rio: "The Persians, and then the Greeks, used it [Hindu] to refer to the peoples living around and beyond the Sindhu River (which they pronounced 'Hindu'; 'Indus' and its derivate 'India' reflect the Latinized form of the Perso-Greek name). LUBIN; DAVIRS JR.; e KRISHNAN (2010:01)

[41] KULKE e ROTHERMUND (2010:01)

[42] Esse termo está em aspas, pois se trata de uma figura humanoide em posição típica de meditação, com três cabeças, falo ereto e cercado de animais. Não há referências claras a *Śiva* ou Rudra ou algum nome antigo. Entende-se atualmente que defender esta figura como proto-*Śiva* é uma tentativa posterior de enxergar o deus

sistema de medidas, construção de casas padronizadas e comércio internacional com, v.g., a Mesopotâmia. E, assim como a Mesopotâmia, estas duas cidades maiores possuíam um estado teocrático, com uma organização já centralizada nestas duas capitais irmãs Harappa e Mohenjo-Daro. Escavações modernas mostram que não houve um último e grande massacre de homens, mulheres e crianças nestas cidades promovido pela migração invasiva dos *ārya*, louvadores do deus *Indra*, guerreiro e conquistador de povos. Essa tese era defendida por uma arqueologia incipiente. Atualmente, porém, entende-se que não há traços de tais eventos, tendo os habitantes simplesmente abandonados o local, morrido por fatores endógenos e naturais[43] ou até mortos em Mohenjo-Daro, mas por saqueadores nômades.[44]

É importante notar o vigor e a grande extensão dessa civilização autóctone – que deixou traços desde o atual Afeganistão, Badakshan, até o centro do subcontinente indiano, *Mahārāṣṭra*, perfazendo cerca de 2.500 km.[45] O declínio desses grandes sítios descobertos pela arqueologia moderna é estimado atualmente por volta de 1.800 e 1.700 AEC, ou seja, pelo menos alguns séculos antes da entrada dos *ārya* védicos no Vale do Indo, pois esta região estava do outro lado desse território, compreendendo boa parte do que hoje é o Paquistão, Afeganistão e o sudoeste da Índia.

A transição desse território, que entendemos atualmente por Índia, ocupado por povos autóctones para uma sociedade mesclada entre o que restou dessa população e os povos *ārya* ocorreu lentamente por volta de 3.000 a 2.000 AEC – ainda ocorrendo ondas migratórias até pelo menos o primeiro milênio antes da era comum, ocupando-se grande parte do subcontinente indiano. A migração invasiva dos *ārya* provavelmente veio das planícies do noroeste por meio de passagens nas montanhas do Afeganistão[46], tendo a maioria continuado a se deslocar com mais facilidade para o norte indiano, pela região do

---

Śiva já nessa época. Isso não é impossível, todavia está longe de ser uma conclusão necessária, pois se trata de uma figura simples, podendo ter vários significados e não estar atrelado a esse deus específico.

[43] Algumas cidades, em específico ambas as capitais, sofreram bastante com os ataques externos, porém a tese que sustenta somente um grande e último massacre final foi perdendo força, pois o declínio dessas sociedades autóctones nativas parecem também possuir causas climáticas (inundações, devido a movimentos tectônicos; e secas de outra parte), ecológicas (destruição de florestas e áreas de pasto) e sociais (aumento da população e insuficiência de alimentos). KULKE e ROTHERMUND (2010:10-11). Além disso, é importante notar que essas duas foram as cidades consideradas grandes, ou seja, houve outras antes delas, que mostram o desenvolvimento, segundo esses autores, dos estágios da civilização autóctone indiana, especialmente os quatro sítios de Mahrgarh, Amri, Kalibangan e Lothal – mostrando a entrada de povos nômades pastoreadores da região noroeste que foram se estabelecendo como agricultores cada vez mais à leste e para o subcontinente indiano. KULKE e ROTHERMUND (2010: 04-05)

[44] KULKE e ROTHERMUND (2010:01-10)

[45] KULKE e ROTHERMUND (2010: xiv)

[46] KULKE e ROTHERMUND (2010: 12)

Panjab/Punjab[47], rica em afluentes do rio Indo, e continuando em direção ao nordeste indiano, pelo sul da região de Teri, Nepal, pelo definhamento dos rios adjacentes ao Ganges[48], criando partes atravessáveis, e pelas florestas secas, que puderam ser queimadas. É expressivo que ao deus *Agni*, fogo, é também creditado grandes feitos na conquista desta terra justamente pela importância da queima das florestas para a estabilização destes sítios *ārya* mais antigos. Essa primeira onda de migração se estabilizou perto do rio Gandak, que entra nas planícies perto do atual Gorakhpur e se encontra com o Ganges perto de Patna.[49] Para os limites deste trabalho basta sabermos que os *ārya* são um ramo dos povos indo-europeus que transitaram desde a Ásia central até o leste europeu por meio de talvez o seu legado mais conhecido: o uso da domesticação do cavalo para transporte e para guerra, transformando o mundo ao intensificar as trocas culturais e comerciais.

Essas datas são difíceis de determinar precisamente, mas é possível afirmar que havia vários grupos falantes de línguas indo-europeias no sul da Ásia por volta de 2.000-1.400 AEC[50], sendo possível estimar o *Ṛgveda*, em um conteúdo compilado próximo ao que se tem acesso atualmente, por volta de 1.300-800 AEC[51] – isso é somente a compilação e certa organização transmitida oralmente, pois a escrita destes textos estima-se que será feita somente por volta do séc. X EC.

Assim, é possível pensar os *Veda* não somente como uma fonte sagrada, mas como o importante espelho de uma experiência histórica, pois eles foram sendo construídos ao longo da estabilização da cultura dos *ārya*, desde a sua chegada às planícies noroestes até o estabelecimento mais definitivo de seus reinos no século VI AEC. Segundo a tradição, os *Veda* vieram sob orientação divina e, devido à importância de se transmitir o seu conteúdo da maneira mais fiel e acurada, uma geração de brâmane foi transmitindo oralmente para a seguinte por meio de técnicas de memorização (repetição/recitação) e pronúncia correta.[52] Sendo a língua sânscrita considerada tradicionalmente como tendo uma natureza divina, houve e há grande atenção à correta articulação dos sons, bem como uma atenção ao ritmo,

---

[47] KULKE e ROTHERMUND (2010: 15). Panjab é etimologicamente mais acurado que Punjab – é a mesma palavra, mas por ambas serem usadas, trouxe ambas aqui.
[48] *Gaṅgā* é, em sânscrito, um termo feminino – o rio é considerado como a grande mãe divina. Aqui preferi o nome em português, pois Gangues já ser um termo mais conhecido.
[49] KULKE e ROTHERMUND (2010:xv)
[50] Isso é afirmado por Kulke e Rothermund, mas essas datas também são aproximadamente as mesmas que David Anthony traz para o Indo-Iraniano, ramo do PIE, presente nessa região por volta de 2.100-1.800 AEC. ANTHONY (2007: 408)
[51] KULKE e ROTHERMUND (2010: 14-15)
[52] KULKE e ROTHERMUND (2010: 15)

à ordem e ao conteúdo – importância essa reforçada na tendência religiosa para os ritos e para a manutenção do eterno *dharma*.

Como dito acima, os *Veda* se dividem em quatro seções[53], sendo a mais antiga o *Ṛgveda*, composto por volta de 1.500 AEC.[54] Importante notar que esses materiais antigos possuem um grande período de desenvolvimento, consolidação, adaptações, acréscimos, decréscimos, revisões, não se devendo pressupor um *corpus* fechado e cabal, até porque, como dito, tal "literatura" vai demorar muitos séculos até efetivamente ser transcrita em textos – e por mais precisa que a tradição tente ser, o conteúdo vai sofrendo muitas influências ao longo do tempo.

O *ṚgVeda* possui 1.028 hinos[55], 10.600 versos, colecionados em dez[56] volumes ou ciclos de canções – os hinos mais antigos contêm tradições remetendo ao período de migração da cultura védica ainda confinada ao noroeste e ao Panjab; os hinos mais tardios, provavelmente do período do primeiro milênio AEC, já relatam um desenvolvimento socioeconômico mais avançado na região do Doab[57] Gangues-Yamuna. Esse material, por mais que possa ser situado em determinados períodos, não nos oferece informações detalhadas da vida diária nessa época, uma vez que possuem uma acentuada visão sacerdotal dos brâmanes. Importante notar que as vitórias desses povos sobre as populações autóctones se deram, dentre outros fatores, pelo já mencionado desenvolvimento do grande uso de cavalos não somente no transporte, mas também nas guerras, com as bigas[58], as quais eram transportadas inclusive em carros de boi, no intuito de não se danificarem, sendo preservadas para os momentos de batalha.[59]

Neste ponto, é aconselhável tomar cuidado com generalizações, pois "os *ārya* védicos" não devem ser compreendidos como um povo unificado, sob a chancela de um grande conquistador ou figura central, formando um exército disciplinado e eficaz. A campanha de conquista desses povos não foi propriamente uma campanha e, como se pode observar pelas datas, durou centenas de anos, sendo um processo longo de brigas internas inclusive entre as próprias tribos *ārya*. Deste modo, é sempre bom lembrar que estes povos

---

[53] *Ṛg Veda*, *Sāma Veda*, *Yajur Veda* e *Atharva Veda*. A saber, nem sempre foi assim e é possível se falar em três *Veda* a depender da época ou do recorte que se defenda. Porém, atualmente, o mais comum é essa divisão quádrupla.
[54] RADHAKRISHNAN e MOORE (1989: 03)
[55] Outros consideram 1.017 hinos. RADHAKRISHNAN e MOORE (1989: 04)
[56] Os livros II-VII são os mais antigos, compostos por famílias de sábios. Os livros I e X foram compostos em um estágio mais tardio, sendo mais filosóficos. KULKE e ROTHERMUND (2010: 15)
[57] Termo utilizado para descrever uma faixa de terra entre dois rios confluentes.
[58] Carroças de duas rodas puxadas por algum animal, especialmente aqui o cavalo.
[59] KULKE e ROTHERMUND (2010: 14-15)

védicos possuíam rixas entre si, sendo possível observar narrativas bélicas, por exemplo, entre duas confederações tribais védicas reportadas como a "Batalha dos Dez Reis", *Ṛgveda* VII, 18 e 33. Apesar dessas rixas, eles possuíam uma supra-afinidade: unem-se contra os seus inimigos comuns, os povos nativos, referidos muitas vezes como *Dāsa* ou *Dāsyu* – palavra sânscrita que política e historicamente foi ganhando os seguintes significados bem compreensíveis em vista do que já foi dito: escravo, servo, perverso, bárbaro, ímpio, selvagem, infiel etc. Contra esses povos "bárbaros" os povos *ārya* louvam especialmente a atuação de dois fortes deuses, *Indra* e *Agni*. [60]

> Lance o teu dardo, voluntariamente, Deus do Trovão (*Indra*), nos *Dāsyu*; aumente a força e a glória dos *Ārya*, *Indra* (...) Olhe esta riqueza abundante que ele possui e deposite a sua confiança no vigor heroico de *Indra*. Ele proporcionou o gado e proporcionou os cavalos, ele proporcionou as plantas, as florestas e as águas. (*Ṛgveda* I, 104)[61]
> (...)
> Por medo de ti fugiram as raças de tons escuros, dispersadas para fora, abandonando suas posses, quando brilhando, Ó *Vaiśvānara* (*Agni*), para *Pūru* (o povo), tu, *Agni*, fizeste luz e rasgou suas fortalezas (...). Tu expulsaste os *Dāsyu* de suas casas, ó *Agni*, e trouxeste ampla luz para iluminar os *Ārya*. (*Ṛgveda* VII, 5)[62]

Enquanto *Indra* é aclamado como o deus mais alto em hierarquia, sendo um grande guerreiro, destruidor de fortalezas e exércitos em sua incessante busca por vitórias, *Agni* é o deus do fogo, importante aliado, pois auxiliava na queima de florestas e fortalezas, propiciando expansão para novos sítios e expansão de áreas cultiváveis.

Dentre as causas dos conflitos dos *ārya* entre si e com os povos nativos, a luta pelo acesso aos rios foi uma das principais e perpassa toda a história indiana. A importância dos rios é onipresente na história da humanidade e não poderia ser diferente na Índia, onde os rios muitas vezes são vistos como figuras femininas, entidades divinas, viabilizadoras da vida. E assim foi ocorrendo a expansão dos *ārya* e a estabilização desses povos em regiões com acesso mais fácil à água e a terras semiáridas melhores. Os estudos arqueológicos sobre a expansão dos *ārya* para o leste, parte oeste do Doab Ganges-Yamuna, juntamente com o livro X dos *ṚgVeda*, fornecem elementos importantes para compreendermos as alterações estruturais na sociedade védica.

---

[60] KULKE e ROTHERMUND (2010:16-17)

[61] "Cast thy dart, knowing, Thunderer, at the Dasyu; increase the Arya's might and glory, *Indra* [...] See this abundant wealth that he possesses, and put your trust in *Indra*'s hero vigour. He found the cattle and he found the horses, he found the plants, the forests and the waters." *Ṛgveda* I, 104 apud KULKE e ROTHERMUND (2010:16)

[62] "For fear of thee forth fled the dark-hued races, scattered abroad, deserting their possessions, when glowing, O Vaisvanara, for Puru, thou, Agni, didst light up and rend their castle (…). Thou drivest Dasyus from their home, o Agni, and broughtest forth broad light to light the Arya." *Ṛgveda* VII, 5 apud ROTHERMUND (2010:16)

É possível perceber que quem queria se estabelecer firmemente precisava sempre batalhar em duas frontes ao mesmo tempo: uma para expansão e outra para manter o já conquistado, sob o risco de perder território para novos grupos migratórios. Isso demonstra o constante estado de incerteza promovido pela guerra tanto contra os povos autóctones quanto também entre as outras tribos védicas[63].

Os povos védicos foram para todas as direções (norte, sul, leste, oeste), mas o mais importante nessa movimentação foi a penetração no Leste. Influências climáticas transformando as férteis regiões do Panjab (norte) e do Doab (noroeste) em áreas cada vez mais áridas, ao mesmo tempo em que as florestas perto do Ganges foram recuando, fez com que o caminho à Leste fosse ficando mais fácil e atraente, especialmente com a já mencionada ajuda do deus do fogo *Agni-Vaiśvānara*. Este período, do tardio século VII até o tardio século V, foi decisivo para a formação da cultura e estrutura indiana, sendo considerada a segunda urbanização[64], ocupando as planícies centrais do Ganges e o norte indiano – as partes oestes, atualmente incluídas no Paquistão, foram anexadas depois, pelo imperador persa Dário, o Grande. Essa época é marcada, pois, pelo surgimento e estabelecimento de reinos a partir de pequenas aglomerações – de *janapada* a *mahājanapada*s[65] –; sendo os reinos possíveis em vista da extensão da agricultura, controle das rotas comerciais e de táticas de guerra mais agressivas. Tais organizações, segundo Kulke e Rothermund, provavelmente tinham uma estrutura de confederações, sendo que dentro de cada uma havia uma região central e outras menores e periféricas, as quais respondiam a esse reino específico, mas possuíam grande autonomia interna, sendo, portanto, possível de serem influenciadas pelos reinos vizinhos.[66]

O deslocamento e expansão dos *ārya* e a transição de uma vida seminômade para uma agricultura assentada e sedentária trouxe custos e consequências: intensificação dos conflitos entre os próprios *ārya* com o estabelecimento de líderes mais fortes, centralizadores de poder, e a consequente submissão da população autóctone a partir da estratificação nestas sociedades *ārya*. Este período é considerado a fase formativa da cultura e sociedade indiana.[67] E é para essa importante mudança que devemos levar a nossa atenção agora.

---

[63] KULKE e ROTHERMUND (2010:26)
[64] A primeira sendo da civilização autóctone Hindu.
[65] O termo *Janapada* se refere a pequenas tribos e, nos *Veda* mais tardios, já vão designar grandes cidades. E *mahājanapada*, grandes territórios povoado sob a figura de um rei.
[66] KULKE e ROTHERMUND (2010: 26-27)
[67] KULKE e ROTHERMUND (2010:17-18)

2.1.1. Segregação e a incipiente estrutura social da Índia: as quatro castas (*cāturvaṇyam*)

O termo *dāsa*, como vimos, foi usado para designar pejorativamente os indivíduos das populações nativas, caracterizando-os como selvagens, bárbaros e inferiores. Dentro da sociedade *ārya*, nos períodos védicos antigos já havia uma distinção tripartite nos textos entre: os membros livres comuns (*viś*), a nobreza guerreira (*kṣatriya*) e seus líderes (*rājan*), e os brâmanes (*brāhmaṇa*), sacerdotes que formavam um grupo social distinto. Porém, na fase da migração invasiva e estabilização *ārya*, os povos autóctones – a serem futuramente designados como *śūdra* nesse sistema – passaram a trabalhar para esses três grupos como mão-de-obra, como artesãos. Uma marca distintiva entre os *ārya* e os autóctones derrotados e subjugados era a cor (*varṇa*), pois estes possuíam um "tom mais escuro" – como na citação trazida acima. E foi esta palavra, *varṇa*[68], que passou a caracterizar o que se traduz como "casta"[69], sendo aplicada também aos próprios *ārya* no intuito de classificar os estratos: sacerdotes, nobres, cidadãos livres e subjugados.[70] A cor pode ser facilmente percebida como um critério de discriminação ainda hoje na Índia, onde a "beleza" presente na televisão, cinema e mídia de forma geral valoriza pessoas de pele mais clara[71] – descendência mais ligada, portanto, aos *ārya*.

No intuito de corroborar a legitimidade desta divisão e submissão dos povos nativos, há um famoso hino tardio do *ṚgVeda*, onde se lê sobre uma figura mitológica, *Puruṣa*, sendo composta de quatro partes: boca (*brāhmaṇa*), braços (*kṣatriya*), coxas (*vaiśya*) e pés (*śūdra*). A primeira parte, dos brâmanes, é considerada a mais sagrada, por estar mais em contato com o divino, com o conhecimento e com a ordem natural a ser seguida e mantida, *dharma*. A segunda parte, dos nobres, é ligada à luta e administração secular e, portanto, ao poder político e defesa das cidades – unem-se à primeira parte para manterem tanto uma dominação ideológica, espiritual, quanto uma dominação prática em termos de força militar e controle/organização social. A terceira parte, compostas por cidadãos comuns e comerciantes em geral, lida principalmente com as atividades de comércio e troca – ainda tidas como atividades de respeito, pois associadas ao uso do

---

[68] Também se usa o termo *jāti* para designar as castas específicas, pois esta raiz mostra que alguém nasce dentro das castas e, portanto, deve seguir a função social dela.

[69] A tradução do termo *varṇa* por "castas" é controversa, mas ainda é a mais conhecida e optei por mantê-la, não enxergando maiores prejuízos dentro dos propósitos deste trabalho. Há quem use a tradução "classe".

[70] KULKE e ROTHERMUND (2010:19)

[71] São conhecidas e facilmente encontradas na internet propagandas indianas sobre cremes que embranquecem a pele, inclusive a parte dos genitais. Além do fato da valorização da pele mais branca, em uma clara oposição a uma maioria da população, tais propagandas se focalizam nas mulheres tentando trazer uma nova insegurança e necessidade de mudança para um patamar de beleza e de *status* social.

intelecto para serem conduzidas. A quarta parte, artesãos, trabalhadores e escravos, realizavam trabalhos manuais: construtores de carroças, carpinteiros, ceramistas, ferreiros etc. Estes lidavam, pois, com os elementos da natureza (v.g., fogo, terra, água, água) e, segundo as castas dominantes, com essas forças mais primitivas, mais rudes, menos sutis e, por isso, não somente tais tarefas, mas também esses trabalhadores, foram sendo considerados menos nobres e, até mesmo, temidos e desprezados.[72]

Segundo Kulke e Rothermund, é importante levar em conta como os *ārya* lidavam com artesanato: "a original falta de tais habilidades (artesanais) entre os *ārya* védicos foi provavelmente uma das mais importantes razões para a emergência do sistema de castas, a qual foi feita para manter a superioridade social e política dos *ārya*".[73] Ou seja, aquilo que em uma cultura era considerado valioso, começa a ser caracterizado como inferior por uma conquista não somente territorial, mas ideológica (como sói de ser). A esteriotipização e o não reconhecimento do Outro pode ser percebida de maneira evidente. As atividades manuais passam a ser enxergadas como impuras e de baixo escalão, devendo ser realizadas por aqueles que estão mais baixo na ordem social, pois eles, sendo inferiores, deveriam, portanto, tratar destes assuntos. É representativo notar que, para alguns rituais brâmanes específicos, os próprios brâmanes tinham que confeccionar ritualisticamente os utensílios e vasos ritualísticos, pois eles não poderiam ser tocados por indivíduos de outras castas, sob o risco de trazer impureza. O distanciamento do Outro passa a ser não somente um "mero" não-reconhecimento, o que já seria muito danoso, mas um verdadeiro distanciamento físico envolvido com projeções de impurezas e sujeiras. Há, pois, uma verdadeira cisão entre uma casta, seu papel social, seu significado no mundo, e as outras. A efetiva forma de dominação, portanto, foi essa: aliar uma divisão hierárquica social que vai se tornando mais eficaz com o passar do tempo, com uma fundamentação de ordem e manutenção do *dharma* natural, do correto caminhar do dever-ser prescrito de acordo com uma interpretação ortodoxa dos *Veda*, sobre os quais quem poderia falar e interpretar legitimamente era a casta dos brâmanes, com o aporte político dos nobres.

---

[72] "A late hymn of the Rig*veda* contains the first evidence of this new system. It deals with the sacrifice of the mythical being Purusha and the creation of the universe and of the four varnas [castas] and assumed great normative importance for the ordering of Hindu society and legitimising the position of the Brahmin priests at the apex of the social hierarchy." KULKE e ROTHERMUND (2010:19-20)

[73] KULKE e ROTHERMUND (2010:20)

2.1.2. A influência dos Brâmanes ortodoxos: os *Veda*, as *Upaniṣad*, os épicos *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*, e a *Manu Smṛti*

Como dito, a chegada dos *ārya* pode ser pensada não somente por dados arqueológicos, mas também pela literatura védica. A entrada[74] na Índia dos povos *ārya* advindos da Ásia e do Oriente Médio inicia um novo período na história indiana. *Indra* já mostra um aspecto mais fálico e patriarcal na conquista do desconhecido nas florestas indianas de difícil acesso – veremos essas questões mais a frente, mas é digno de nota que, mesmo quando deusas apareciam, como Aditi e Uṣas, elas ou não tinham grande importância ou, então, eram esmagadas ou estupradas por *Indra*.[75]. Aparecem cidades (*janapada*) maiores, mais estruturadas e com uma figura de poder mais central, ocorrendo um movimento paralelo de centralização política e centralização mitológica, onde começam a se destacar/constituir papéis de deuses mais principais e centrais no surgimento e consolidação dessas sociedades (*Śiva*, *Viṣṇu* e *Brahmā*)[76].

Esse processo foi sustentado pelos brâmanes, que se juntam à casta dos nobres para legitimar o poder destes e garantir o seu próprio posto hierárquico nesta sociedade, louvando os nobres nos textos védicos tardios e, evitando as incertezas de estarem sempre à mercê da procura de um novo patrono, construindo uma legitimidade real a partir dos ritos sagrados que eles conduziam enquanto sacerdotes. De outro lado, isso também beneficiava os nobres, os quais nos tempos védicos iniciais possuíam uma hereditariedade do poder, mas tinham que ser aprovados por uma eleição feita pelos membros das tribos. Nos tempos védicos tardios, durante essa transição de uma vida nômade para uma agricultura sedentária, os reis normalmente se consolidaram por meio de uma luta política, cuja legitimidade vinha destes rituais sagrados, sendo os membros das tribos somente

---

[74] Ou re-entrada, como alguns autores defendem ao afirmarem que povos pré-*ārya*, indo-europeus, se estabilizaram na Índia há muito tempo, formando essas sociedades nativas autóctones, que seriam dominadas ao longo dos séculos pela gradual migração invasiva dos *ārya*.

[75] BHATTACHARYYA (2005:156-158) O papel do feminino é exemplificados nesses casos, pois ele será diferente no tantrismo em geral, o qual irá possuir figuras femininas mais fortes e muitas vezes como deidades principais.

[76] Interessante notar que a relação na Índia com os deuses não deve ser considerada monoteísmo, nem politeísmo, mas, sim, henoteísta. Esse termo, segundo o dicionário Houaiss foi criado pelo estudioso Max Müller para tratar justamente da Índia, mas alguns entendem Müller como um divulgador do termo, tendo sido utilizado já pelo filósofo alemão Friedrich Schelling no estudo de estágios do monoteísmo. O termo henoísmo enfatiza que normalmente há uma entidade divina superior e até suprema, porém sem negar a existência e nem mesmo o culto a outras entidades inferiores – as quais muitas vezes são consideradas na Índia como desdobramentos ou até facetas desse deus maior.

expectadores – os famosos sacrifícios reais e em específico o sacrifício do cavalo (*aśvamedha*)[77] são dessa época.[78]

Esse período védico é delimitado entre cerca de 2.500 a 600 AEC, durante o qual foi ocorrendo o estabelecimento dos povos *ārya* nesse território e as bases do que se entende por cultura indiana, sendo um processo lento, como dito, pelo grande número de tribos védicas, inclusive provavelmente tribos muito pequenas. No mais, importante notar que não foi necessário o estabelecimento de uma organização político militar forte e centralizada para a conquista deste território, pois os povos nativos não ofereceram grande poder bélico de resistência. Lembrando que todo esse processo durou séculos, o que resultou em uma forte influência e estruturação cultural *ārya*, mas, de outro lado, ocorreu também uma inevitável mistura de práticas e culturas autóctones mais resistentes.[79]

Após este período védico, há o período épico, cerca de 600 AEC a 200 EC. Aqui é o período de grande florescimento de diferentes escolas de pensamentos e, como o nosso já diz, o período dos dois grandes épicos indianos, *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*. Além disso, também surgiram muitos *Dharmaśāstra* – estes últimos são o que mais se aproximariam do que nós entendemos por doutrinas e tratados sobre Direito, sendo, porém, mais do que isso, uma vez que versam sobre ética e sociedade para além de uma instituição de direito em termos modernos. O que importa é compreender que, nesse período, os textos não possuem uma autoridade revelada como os *Veda*, *śruti*, mas, sim, autoridade de textos tradicionais, *smṛti*, de um ou mais sábios ou de escolas de pensamento.[80]

---

[77] O *Yajurveda*, um dos quatro *Veda*, possui duas versões, que são as compilações (*Saṃhitā*) Branca (*śukla*) e Preta (*kṛṣṇa*). A versão *śukla Yajurveda* é representada pelo ramo *Vājasaneuī Saṃhitā*, onde está contido, dentre outros sacrifícios, o referido *aśvamedha* (sacrifício do cavalo). Este, em síntese, consistia em soltar um cavalo por um ano, ou meio ano, para percorrer os terrenos ocupados por determinado rei/líder – após esse período, se ninguém matasse o animal, isso significava que o poder deste rei/líder era reconhecido e não contestado. Interessante mencionar que o rito de sacrifício do cavalo envolve elementos sexuais e transgressivos, envolvendo certa simulação de cópula com a rainha – estipula-se que isso é uma herança de ritos mais antigos, que também vão influenciar os tântricos. BHATTACHARRYA (2005: 125-127). Enquanto a questão sexual nos *Veda* em relação a mulheres em geral, por exemplo, é exaltá-la para usá-la como um instrumento de se atingir grandeza, podendo-se estupra-la e/ou dominá-la com esse fim; alguns tântricos vão enaltecer o ato sexual valorizando o aspecto feminino não somente como meio, mas como a força e dinâmica e êxtase em si trazida pela mulher.

[78] "...the social context of this new royal ideology. The apotheosis of the kin was due to the increasing internal stratification of Vedic society which gave rise to the mutual interest of kings and Brahmin priests in guaranteeing their respective positions. The Late Vedic texts composed by Brahmins make it quite clear that they were the most ardent supporters of this new idea of sacred kingship because they expected from the king that he would uphold their own eminent position in the caste system. (…) The Brahmin authors of these texts remembered only too well how the lack of patronage in the Early Vedic period forced them to go from one tribe to another in search of support. This could certainly be much better provided by a king whose legitimacy was based on the ritual sanctify bestowed upon him by the Brahmins." KULKE e ROTHERMUND (2010:21)

[79] KULKE e ROTHERMUND (2010:22)

[80] RADHAKRISHNAN (2013: xviii-xix)

Nessa época, houve um grande período de efervescência cultural a partir desse contraste entre chefes de família, defensores do *dharma*, os renunciantes e os rebeldes. As diferenças entre um renunciante e um rebelde são enormes, principalmente a depender do uso desses termos. Aqui uso o termo renunciante não somente para designar a quarta fase de vida de um brâmane (o qual estaria dentro dessa estrutura), mas de renunciantes que, por algum motivo, abandonam o papel social esperado deles independente de sua fase de vida. De outro lado, na figura de rebelde não preciso caracterizar pessoas armadas em algum levante social. Porém, trata-se de pessoas que não somente passivamente se retiravam da estrutura social vigente, como alguns renunciantes mencionados, mas também ativamente se dispunham a entrar em um embate de ideias e por vezes físico com tal estrutura. O *Buda*[81] iniciou sua vida como um renunciante, procurando diversos caminhos de ascese, até que encontrou o próprio caminho da iluminação e passou a ser, nesse sentido, um rebelde, uma vez que percorreu ativamente o território indiano divulgando os seus conhecimentos e se colocando contra uma estrutura social excludente.

A autoridade das castas superiores passa, então, a ser ameaçada[82], o que exigiu uma resposta e um esforço ativo dos brâmanes de contra argumentação metafísica, teológica, mitológica, pragmática, retórica e, inclusive, gramatical. Tendo em vista as agitações ocorrendo principalmente no leste, na morada já mais firmemente consolidada dos brâmanes no oeste os ares eram de uma escolha indigesta e até repudiada por alguns *ārya* entre decidir expandir e remodelar a própria religião bramânica ou a manter rígida e provavelmente perecer. A "arianização", diz Radhakrishnan, foi, portanto, um processo cultural, no qual os *ārya* receberam os impactos das críticas emergentes, porém com uma estratégia de encampar da melhor forma possível esses levantes. Segundo Radhakrishnan, algumas das *Upaniṣad* mais tardias descrevem essa tentativa de manter uma religião védica fazendo, inclusive, uso de simbolismos não-*ārya* – os *pāśupata* e certos desenvolvimentos tântricos também pertencem a esse período, sendo defensável que tenham tido em seu

[81] Supondo que tenha realmente existido historicamente. Mas, de todo modo, a figura dele é representativa de tantos outros.

[82] "The people were labouring with the contradictions felt in the things without and the mind within. It was an age full of strange anomalies and contrasts. With the intellectual fervour and moral seriousness were also found united a lack of mental balance and restraint of passion. (…)…the intellectual stir of the age weakened the power of traditional authority and promoted the cause of truth. (…) When attempts are made to smother the intellectual curiosity of people, the mind of man rebels against it, and the inevitable reaction shows itself in an impatience of all formal authority and a wild outbreak of the emotional life long repressed by the discipline of the ceremonial religion." RADHAKRISHNAN (2013:224)

crescimento inicial, mesmo que posteriormente sejam dissidentes, influências dos *Veda* e das primeiras *Upaniṣad*.[83]

Como dito, é desta época a consolidação dos dois grandes épicos, *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata* – e eles foram uma importante literatura que influenciaram enormemente a formação da cultura indiana, tanto é que indólogos e pesquisadores passaram a chamar essa época justamente de "período épico". No *Rāmāyaṇa* e no *Mahābhārata* os valores seguintes são desenvolvidos: um forte núcleo familiar, respeito aos nobres, reis e, principalmente, aos sacerdotes brâmanes, submissão das mulheres, justificação da luta contra povos "bárbaros" (nativos), os quatro objetivos da vida de um homem (*puruṣārtha: dharma, artha, kāma* e *mokṣa*), os quatro estágios da vida (*brahmacarya, gārhasthya, vānaprastha* e *sannyāsa*), as quatro castas apresentadas a partir da suposta superioridade intelectual e espiritual das castas superiores etc.[84]

O grande épico *Mahābhārata* contém cerca de 100 mil *śloka* (versos), sendo o mais longo feito literário da humanidade já descoberto – para efeito de comparação: juntando a Odisseia e a Ilíada, e multiplicando este total por dez[85], chegar-se-ia, então, na extensão deste épico. A história deste épico ilumina esse período, consistindo no embate entre primos pelo controle da parte oeste do Doab Ganges-Yamuna no período védico tardio. Narra-se que os *Kaurava* convidaram seus primos *Pāṇḍava* para um jogo de dados arranjados, no qual estes, então, perderam não somente as suas terras, mas foram obrigados a se exilar nas florestas por doze anos e ainda passar um ano na civilização sem serem reconhecidos, sob pena de maiores consequências. Passado este tempo, os *Pāṇḍava* retornam e, não encontrando um meio pacífico de convivência, os primos lutam entre si em uma batalha de dezoito dias, a qual é vencida pelos *Pāṇḍava*, assistidos por *Kṛṣṇa*. Interessante mencionar que essa guerra, outrora considerada somente no plano da narrativa legendária, recebeu, segundo os historiadores Kulke e Rothermund, um suporte de veracidade com a arqueologia moderna – a saber: os locais descritos, tipos de cerâmica utilizados, o estilo de dados utilizados no fatídico jogo narrado no épico etc., contribuem não para encerrar esse debate, mas para trazer importantes achados sobre a possível existência de uma guerra semelhante à narrada, a qual historicamente provavelmente não ocorreu muito antes do século X AEC, uma vez que, além das pesquisas arqueológicas, é mencionada no *Yajurveda* a presença já unificada dessas duas tribos. Segundo estes dois

---

[83] RADHAKRISHNAN (2013: 403)
[84] RADHAKRISHNAN e MOORE (1989: 99-100)
[85] Ou por oito, dependendo de alguns critérios sobre o que se inclui como pertencente a esse épico.

historiadores, a partir desses estudos aliados à narrativa épica, compreende-se também que a vitória dos *Pāṇḍava* provavelmente ocorreu com uma aliança com os povos autóctones[86]. A poliandria dos cinco irmãos *Pāṇḍava* com *Draupadī*[87] (filha de um rei do leste) e a ajuda de *Kṛṣṇa* (cujo reino *Mathurā* era ao sul) são fortes indícios da adoção de costumes autóctones inusuais (para não se dizer repudiados) e a aceitação de uma deidade heroica *Kṛṣṇa*[88] fora do antigo panteão *ārya*, cuja pele é negra (e, como vimos, é uma cor indicadora dos povos autóctones e castas inferiores)[89]. Enquanto isso, os *Kaurava* estavam aliados com tribos védicas ao norte. Deste modo, a vitória dos *Pāṇḍava* poderia representar esses arranjos conjugais e políticos entre partes dos *ārya* com partes da população nativa durante o crescente estabelecimento e migração *ārya*.[90]

Importante também notar, dentre os propósitos dessa retomada histórica, que o *Mahābhārata* é considerado por alguns como o quinto *Veda*, especialmente porque ele seria aberto a todos, uma vez que os quatro *Veda* canônicos eram proibidos às mulheres e aos *śūdra*[91]. Deste modo, não é demais reforçar esse caráter de doutrinação presentes nesses épicos a esses específicos dois grupos marginalizados sobre o dever e a conduta esperada deles pelos homens das castas superiores. Ou seja, faz-se uma literatura inclusiva em certos pontos para melhor se conseguir subjugar os valores realmente importantes e uma estrutura social que beneficie os *ārya*.

O outro famoso épico indiano é o *Rāmāyaṇa*. O *Mahābhārata*, não somente devido a sua extensão, mas à proficuidade de temas, é uma miscelânea de histórias trançadas sob um fundo comum. Em contrapartida, *Rāmāyaṇa*, segundo Radhakrishnan, é uma narrativa

---

[86] Importante mencionar que há quem defenda, RADHAKRISHNAN (2013: 404-407), que esta batalha, na verdade, não foi *ārya*, mas, sim, uma batalha autóctone recontada como uma estória *ārya* no objetivo de satisfazer uma população nativa, uma vez que recheia a história com seus costumes ao mesmo tempo em que reforça a superioridade *ārya*, travestindo-a com certa mútua cooperação. De todo modo, o importante a se reter aqui são essas tentativas dos *ārya* de reforçar os próprios valores e poder, encampando ideologicamente os povos autóctones no intuito de garantir a continuação de sua expansão dentro de um território já povoado.

[87] Noto que tal poliandria apesar de poder ser uma sugestão, para alguns, de empoderamento feminino, parece-me uma forma ainda de enfraquecimento, pois ela é dividida entre os irmãos mais como um objeto do que tendo efetivamente um papel importante de decisão na história.

[88] Ou um herói deificado depois, como algumas correntes interpretam ao dizer que a deificação de Kṛṣṇa ocorre somente no *Bhagavadgītā*, o que sofreu alterações até períodos posteriores em relação à finalização do *Mahābhārata* como um todo.

[89] Interessante mencionar que, apesar de "*kṛṣṇa*" significar preto ou escuro, ele é visto em muitas representações na cor azul-escuro – também é encontrado na cor preta. Há muita polêmica do porque isso ocorre e várias hipóteses ligadas, desde azul ser a cor do infinito e/ou ligada a aspectos celestes e mais divinos, até porque *Kṛṣṇa* ingeriu veneno na infância e sobreviveu ou até mesmo porque preto é uma cor mais difícil de se representar uma figura com maiores detalhes, do que tonalidades de azul. Seja qual for a razão – e provavelmente é uma combinação das tantas existentes –, o importante é que se compreende tradicionalmente que a pele de *Kṛṣṇa* era escura e não clara como a dos *ārya*.

[90] KULKE e ROTHERMUND (2010:22-24)

[91] RADHAKRISHNAN (2013: 407)

épica mais direta, atribuída a *Valmīki* e contendo por volta de 24 mil versos, nos quais se lê a história do herói *Rāma*, seu irmão *Lakṣmaṇa* e sua esposa *Sītā*, representantes da virtude e dos ideais a serem alcançados, modelos inspiradores para a tradicional conduta e, especialmente, para a estrutura de família indiana no casal *Rāma-Sītā* – alguns frisando até o importante caráter contrário aos valores budistas da época, sendo Buda diretamente mencionado neste épico como um espírito negador. Importante notar duas fases na construção desta narrativa: a fase épica e a posterior adaptação religiosa *vaiṣṇava*, isto é, de *Viṣṇu*. Os livros II-VI contém a fase épica, na qual se podem encontrar elementos politeístas, diversos deuses do panteão védico, mas também deificações de animais, como serpentes, macacos, ursos, águias, falcões, e de elementos da natureza, como árvores e rios. O livro I e o último livro VII foram incluídos posteriormente e intentam, de certo modo, transformar o épico em certo tratado *vaiṣṇava* ao deificar o próprio *Rāma* como um *avatāra*, encarnação, de *Viṣṇu*[92] Este épico, como dito, também é uma tentativa de fortalecimento dos valores tradicionais, mas, ao mesmo tempo, pode-se enxergar uma tentativa de acomodar os valores dos povos nativos no intuito de encampá-los dentro do pensamento védico, o qual cada vez mais vai se transformar de um antigo bramanismo para o que hoje se entende como hinduísmo.

Para além dessa breve descrição, importante saber que podemos encontrar em ambas as narrativas épicas essa tentativa de defesa de uma estrutura ordenada que privilegia os brâmanes e os nobres, realizando as devidas manutenções para minimizar os questionamentos aos seus poderes, os quais ocorreram durante esse período histórico, conforme veremos mais adiante. Nesses épicos vários conceitos e valores, que mais para frente serão desenvolvidos na cultura indiana em geral e também pelas escolas filosóficas, aparecem de forma explicitamente tendenciosa à manutenção do *status quo* dos privilegiados, ou seja, do *dharma*.

Importante notar que no *ṚgVeda* já aparece o termo *dharma*, porém ainda não desenvolvido como no pensamento indiano posterior. Neste cânone védico, v.g., mais proeminente é o termo *Ṛta*, o qual auxilia a noção de unicidade da realidade por meio de uma ordem/lei eterna e universal, que se estende para o campo do justo e da correta ação.[93] Etimologicamente, *Ṛta* significa "o curso das coisas"[94], podendo também significar "adequado", "apropriado", o que condiz com o apresentado aqui em termos da intenção

[92] RADHAKRISHNAN (2013: 407-409)
[93] RADHAKRISHNAN e MOORE (1989: 25)
[94] RADHAKRISHNAN e MOORE (1989: 27)

bramânica de se manter o curso das coisas dentro de uma ordem supervisionada somente por quem possui a legitimidade segundo esses textos, ou seja, os próprios brâmanes. O termo *Ṛta* que aparece no *ṚgVeda* serve como a origem do conceito de *dharma*[95], cuja raiz etimológica também aparece nesse cânone, mas que se tornará somente mais para frente o quiçá mais conhecido conceito indiano *dharma*, ligado justamente a noções de dever, justiça, ordem, bem, obediência e estrutura universal e atemporal – com seus consequentes reflexos cósmicos e mundanos.

O período épico, como dito, foi marcado pelo florescimento cultural, de escolas, pensamento e visões de mundo, o qual pode ser explicado justamente por essa forte e crescente oposição ao tipo de sociedade perpetuada até então, o que atraía cada vez mais oponentes devido à evidente injustiça vinda da segregação, discriminação e miséria existentes[96]. E, por outra parte, esse movimento exigiu o referido contra-movimento, uma contra-resposta dos grupos conservadores.

Vê-se, pois, três fases, cronológicas e logicamente sucessivas, dentro deste período conturbado: i) Posições de revolta e sistemas de pensamento *nāstika* (heterodoxo), tais como jainismo, budismo e cārvākismo (600 AEC); ii) defesa e reconstrução argumentativa dos *Veda*, estruturação das *Upaniṣad* e dos Épicos (500 AEC); iii) desenvolvimento de seis importantes *darśana*, escolas de pensamento *āstika* (ortodoxo) reconhecedoras dos *Veda* como verdade revelada: *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Pūrva Mīmāṃsā* e *Vedānta* (300 AEC-200EC).[97]

Instaurou-se, portanto, um período crítico, sendo, também por esse motivo, muito frutífero em diversidade de pensamentos e escolas. Interessante notar que até mesmo dentro das seis escolas clássicas ortodoxas, *āstika*, há visões que se digladiam na disputa pela doutrina mais coerente, abrangente e correta sobre o mundo e a vida – diante da extensão dos *Veda*, diferentes perspectivas deram mais atenção a um aspecto e menos a outros, apoiando o seu *darśana*[98] na autoridade dos *Veda* e, ao mesmo tempo, entrando em debates com outras escolas que também possuíam os *Veda* como escritura de autoridade ou, no mínimo, não os negando.

---

[95] RADHAKRISHNAN e MOORE (1989: 27)

[96] Importante deixar claro também que essa oposição não necessariamente foi feita de forma explícita e agressiva. Enquanto uns abertamente se colocavam de forma desafiante e enfrentavam os brâmanes em debates, outros simplesmente viviam um estilo de vida contrário ao pregado até então pela cultura indiana, realizando a sua oposição com a sua indiferença e/ou desconsideração pelos *Veda*, por exemplo, como um referencial para a vida. Todavia, realizar essa escolha de vida já era uma revolução em épocas de predominância e crença não-crítica em uma ideologia reforçada pelos brâmanes e nobres, especialmente.

[97] RADHAKRISHNAN (2013: 227)

[98] "Filosofia", escolas de pensamento, disciplinas filosóficas.

Nelas nota-se, de forma geral, uma atenção tanto pelas ações quanto pelo fundamento das ações, além de uma epistemologia. Essa preocupação sobre como agir e por que agir deste e não de outro modo aparece, como dito, principalmente após o crescimento das críticas contra o pensamento brâmane ortodoxo. As noções de *Dharma*, *Karma e Mokṣa* começaram a ganhar um aspecto essencial neste campo de discussões. E, ligados a elas, o pensamento ortodoxo vai reforçar a ideia de existir uma casta que intermedeia o acesso ao sagrado, ao divino, à verdade e à pujança dos deuses e dos bons frutos que se seguiriam à submissão aos deveres que cabe a cada indivíduo na sociedade. Tenta-se consolidar cada vez mais o sentimento de existirem pessoas mais próximas do sagrado e, portanto, mais puras, sábias e que deveriam deter esse conhecimento em prol da população em geral, desenvolvendo não puramente uma religião, mas mais do que isso: um modo de viver que perpassa todos os aspectos da vida de um membro dessa sociedade, regrando o que ele deve ou não fazer – sendo considerado mais correto realizar mal um dever próprio, do que realizar bem um dever alheio: engessasse, assim, um espírito e uma sociedade.

Dentre estas seis, destaco aqui duas para um rápido fim de ilustração: *Mīmāṃsā* e *Vedānta*, que se debruçaram na ritualística dos *Veda* e no gnosticismo das *Upaniṣad*, respectivamente. A primeira, a *Mīmāṃsā*[99], investiga o *dharma*, dever-ser, como devemos agir, a partir de uma interpretação ortodoxa dos *Veda*. Este é compreendido não como um trabalho de um deus, nem dos homens, mas como uma ordem eternamente existente e válida, a qual foi apreendida pelos brâmanes e transmitida à humanidade. Essa escola estudou sons, palavras e significados no intuito de reafirmar a autoridade védica; bem como o correto agir, acreditando que as ações atuais teriam efeito no futuro, gerando frutos – senão neste, em outros mundos[100]. A noção de *karma* se encontra nessa escola. A segunda corrente, o *Vedānta*[101] (literalmente, "o fim dos *Veda*"), trata sobre as especulações filosóficas e religiosas das *Upaniṣad*. O maior expoente foi *Śaṅkara*, comentador dos *Vedāntasūtra*. Suas concepções sobre como conhecemos o mundo, sobre a libertação (*mokṣa*), sobre o *ātman* (si, self), *brahman*, categorias de espaço, tempo e causa, dentre outros pontos, foram uma forte defesa dos *Veda* contra tendências críticas (tanto dos budistas quanto dos tântricos, por exemplo).[102] Estas duas correntes juntas formam uma

[99] Também conhecido como *Pūrva Mimāṃsā*.
[100] RADHAKRISHNAN (2013:486-487)
[101] Também conhecido como o *Uttara Mīmāṃsā* de Bādarāyaṇa.
[102] RADHAKRISHNAN (2013:506-509)

sistemática importante e abrangente da interpretação bramânica ortodoxa do conteúdo dos *Veda*.

2.1.2.1. O Código de Manu

No intuito da consolidação de uma firme estrutura social, a ideologia brâmane ortodoxa, portanto, como vimos, não se reduz ao campo da religião nem conta simplesmente com a argumentação de algumas escolas filosóficas. Ela sai das fontes religiosas e vai para o regramento social, sendo encontrados tais valores ortodoxos nos *Dharmaśāstra*, bem como nos *Dharmasūtra*. Segundo Olivelle, diferentemente de certa divisão de estudiosos modernos, na literatura antiga e até mesmo na clássica, esses dois termos eram sinônimos no que tange a referência ao mesmo objeto, com a diferença de que, enquanto *Dharmaśāstra* se referia ao conteúdo, *Dharmasūtra* se referia à forma linguística.[103] Aliando essa afirmação com a de outros autores, como Davis Jr. e Nemec[104], é possível compreender que, enquanto o termo *Dharmasūtra* está mais associado a preceitos e/ou ditames jurídicos concisos em prosa, às vezes intercalados por versos (ou seja, o foco é a forma e estilo conciso desses preceitos sobre o *Dharma*, a serem mais bem explicitados por comentadores e/ou intérpretes tradicionais); o termo *Dharmaśāstra* está mais associado aos estudos, concepções e discursos (normalmente em versos) sobre o Direito, cujo exemplo mais bem conhecido é o *Mānava-dharmaśāstra* ou *Manu Smṛti* ou, ainda mais amigável aos ouvidos, Código de Manu. É possível, pois, pensarmos nessa divisão entre esses dois termos – *dharmaśāstra* e *dharmasūtra*. Todavia, como diz Olivelle, eles se interseccionam podendo ser considerados quase como sinônimos e variando os aspectos que se pretende ressaltar do objeto em questão.

O *Manu Smṛti*, por mais que alguns possam arguir uma antiga origem vinda quiçá de um texto em prosa remontando aos tempos védicos[105], é mais bem datado pela literatura crítica dentro do período épico e, especificamente, por volta do séc. II EC[106]– e, assim como o *Mahābhārata*, é possível compreender e perceber a influência de diversos períodos na cristalização dessa obra. Nesta "codificação" percebemos uma próxima e intercambiante relação entre direito e religião, sendo um material, assim como os épicos, com um caráter popular, no intuito de que todos possam e devam ter conhecimento do seu conteúdo para saber como devem agir – esse caráter aberto é assim principalmente por as

[103] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 36)
[104] DAVIS JR.; e NEMEC, (2012: 24)
[105] RADHAKRISHNAN (2013: 438)
[106] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 42)

mulheres e as castas inferiores não poderem ter acesso aos textos sagrados. São, pois, conteúdos que circulam mais facilmente do que, é claro, os tratados filosóficos e/ou exegeses dos *Veda*. O Código Manu se destaca no campo de regramento comportamental, afirmando-se tradicionalmente: aquilo que se opõe à Manu – inclusive em outras *smṛti* – deve-se desaprovar, considerar inválido.[107]

Desta forma, em especial após a escritura do Código de Manu, liga-se inegavelmente e institucionalmente religião, política, direito e moral. A imagem dos brâmanes chefes da família é justaposta à imagem do bom governante, protetor do direito e dos bons costumes para todo o povo[108]. Uma importante inovação argumentativa e performática do Código de Manu é, diferentemente dos outros *dharmaśāstra* ou *dharmasūtra*, não apresentar o trabalho como um tratado advindo de uma pesquisa especulativa ou de estudo, mas, sim, como uma afirmação autoritária vindo do próprio Manu, filho do criador, e, portanto, este *dharma* possuiria como autor o próprio deus[109] e, portanto, uma validade consideravelmente maior.

Deste modo, vemos que, muito além de um debate filosófico, travado em trabalhos específicos sobre este tema, o debate entre *Tantra* e *Veda* continua na arte, literatura, simbologia, mitologia e, também, na autoridade dos escritos do Direito, ou seja, nos âmbitos da vida capazes de afetar o modo como nos relacionamos com o Outro, com o mundo e, portanto, perpassando o senso de comportamento, de dever-ser. A tensão permanece: enquanto os tantrismos vão desenvolvendo suas teorias e práticas em geral, *Śaivāgama*, *Tantra* e argumentos em geral, os brâmanes ortodoxos estão, por exemplo, escrevendo o *Mahābhārata* e o Código com Manu, cujos propósitos não são diversos: assegurar a dominação jurídico-político-religiosa[110].

É possível, então, entender que o *Manu Smṛti* foi produzido em um contexto de necessidade de fortalecimento entre a antiga aliança da casta dos brâmanes e dos nobres,

---

[107] RADHAKRISHNAN (2013: 438)

[108] "Especially after the composition of the *Laws of Manu* in the second century CE, Dharmaśāstra presents a divided image of *dharma* in which the localized, household-oriented *dharmas* described in detail for Brahmins are juxtaposed to the image of rulers as the protectors of law and promulgators of a state characterized by great political and administrative aspiration." DAVIS JR. in LUBIN et al. (2010: 18)

[109] OLIVELLE in LUBIN et al. (2010: 41)

[110] "I think the sociopolitical environment that prompted the composition of the great epic [Mahābhārata] was not too different from that of Manu. The time frame and the geography are more or less the same, and the author of both works probably came from the class of educated and somewhat conservative Brahmins intent on protecting the rights and privileges of their class. (…) Reading Manu, one cannot fail to see and to feel the intensity and urgency with which the author defends Brahmanical privilege. A major aim of Manu was to re-establish the old alliance between *brahma* and *kṣatra*, an alliance that in his view would benefit both the king and the Brahmin, thereby re-establishing the Brahmin in his unique and privileged position within society." OLIVELLE in LUBIN et al. (2010: 42-43)

beneficiando ambos, mas se trata especificamente de uma defesa e devoção aos brâmanes, no intuito de que o *dharma* seja mantido e não se caia em uma era de corrupção e inferioridades[111]. Adentremos, com o aporte de Patrick Olivelle, um pouco mais nesse importante código, a fim de elucidar sua relevância e contexto histórico.

Os brâmanes, fomentados pelos governantes, passaram a produzir um tipo de *śāstra* objetivando desenvolver um tratado codificador de regras já existentes, mas espalhadas, do âmbito do *Dharmaśāstra*. Esse gênero de texto começa a ganhar mais força a partir de III AEC, instigado dentre outros fatores pela necessidade de se estruturar a autoridade das castas superiores, contra argumentando os movimentos de revolta insurgentes. Inicialmente esses trabalhos foram compostos em estilo aforístico (*sūtra*) e depois, perto da virada do milênio em verso simples (*śloka*), tendo uma produção contínua por volta de até IX EC, mas ainda podendo ser encontrados *Sūtra* e *Dharmaśāstra* originais até VII EC e na Idade média, respectivamente. Uma produção textual ligada a esses tratados começou a aparecer após este declínio do surgimento de textos originais a partir do século IX EC, i.e., especialistas da área começaram a produzir comentários (*bhāsya*) e digestos temáticos (*nibandha*) para esses antigos tratados, com copiosas citações destes.[112]

Pensemos, pois, nesses dois termos: *śāstra* e *dharma*. Etimologicamente o termo *śāstra* vem da raiz *śās*-, instruir, e, não sendo encontrado com um significado claro nos *Veda* (nem nos *brāhmaṇa* ou *upaniṣad*), será utilizado de início para designar manuais de instruções, ligados à gramática e à compreensão dos *Veda* e rituais védicos, não sendo, porém, utilizados nos próprios textos ritualísticos.[113]

O termo *dharma*, segundo Olivelle, provavelmente foi um neologismo de poetas ṛgvédicos, pois não há cognatos em outras línguas indo-europeus – incluindo o avéstico. *Dharma* aparece 67 vezes no *ṚgVeda* principalmente para descrever as funções do rei na sua consagração. Portanto, é um conceito marginal nestas fontes mais antigas, bem como nas *Brāhmaṇa* e *Upaniṣad*. O crescimento do uso do termo *dharma* dentro do discurso religioso na Índia ocorre entre o séc. IV-V AEC provavelmente devido ao desenvolvimento das religiões ascéticas, especialmente o Budismo, e o subsequente uso teológico-imperial feito por *Aśoka*, III AE – crescimento deste e de outros termos e simbologias da realeza. Assim, tendo *dharma* entrado no vocabulário do discurso ético, os

---

[111] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 42-43)
[112] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 28)
[113] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 29-30)

teólogos brâmanes tiveram que definir a sua própria religião e modo de conduta valendo-se deste termo, se eles efetivamente quisessem responder e confrontar os desafiadores budistas. Além disso, diz Olivelle, *dharma* nem mesmo pode ser considerado um termo para designar o ato sacrificial mantenedor da ordem cósmica, pois isso seria um anacronismo, estimulado erroneamente pelo conhecido autor Lingat, na medida em que esse já seria um uso de terminologia calcado na posterior posição do *darśana Mīmāṃsā*, reinterpretando os *Veda*, ou seja, tal uso do termo *dharma* não está propriamente presente nos cânones védicos também. O significado de *dharma*, no início, apesar de aparecer algumas poucas vezes nos *Veda* relacionado a certo reconhecimento de poder por reis, era na prática mais utilizado para a existência e reconhecimento de padrões/costumes das comunidades de diferentes regiões, sendo, portanto, ainda múltiplo e variado, não se apoiando na autoridade dos *Veda*, falando-se, na verdade, em *deśadharma, jātidharma, kuladharma – dharma* das regiões, das castas e das famílias/linhagens respectivamente.[114]

Como, então, ocorreu essa mudança de significado e, pois, de uso do termo *Dharma* e no subsequente composto *Dharmaśāstra*?

Como dito, houve grande influência budista, a qual provocará uma resposta bramânica. Tal resposta estruturada vem principalmente de um dos seis *darśana* ortodoxos chamado *Mīmāṃsā*[115], cuja forte influência tentou e conseguiu transformar o *Veda* no que seria a principal fonte do que é o *dharma* no sentido teológico-moral. Apesar disso, é importante notar que, como afirma Olivelle, tendo o *Dharmaśāstra* surgido como uma resposta bramânica a uma ética e "religião democrática" pregada pelo budismo e insurgentes ascéticos, houve certa democratização dentro desta nova religiosidade e soteriologia bramânica. Historicamente, pois, o *dharma* não vem primeiramente dos *Veda*, mas das diversas práticas e comunidades, ou seja, dos costumes (*ācāra*) populares. A tradição de exegese védica desenvolvida pelo *Mīmāṃsā* passa, somente depois, a re-interpretar as múltiplas fontes de *dharma* como possuindo uma única fonte, qual seja, os *Veda*; sendo que os costumes ou práticas a serem consideradas como padrões a serem seguidos passam a ser os costumes da elite bramânica.[116]

É possível, deste modo, perceber como a dominação *ārya* não é somente militar, mas também ideológica – assim como toda dominação que deseja se perpetuar. Diminui-se

---

[114] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 30-32)

[115] A saber, o significado literalmente etimológico da palavra *Mīmāṃsā* vem de uma forma desiderativa, a qual quer dizer "desejo/vontade de pensar". Todavia, seu caráter técnico e secundário ligado a uma escola de pensamento passou a ser o seu significado primário, perdendo-se a literalidade dessa forma desiderativa, porém ainda mantendo algo desse sentido. AKLUJKAR (2005: 85-88)

[116] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 32-33)

a identidade de um povo ao ressignificar suas práticas e costumes – os quais, nesses casos estavam mais próximos dos nativos invadidos de castas baixas – ao se retirar sua história, ou seja, a sua própria narrativa e valores tradicionais por meio do argumento que encampa essas práticas ao reinseri-las dentro de um contexto e cultura do dominador, ou seja, dos *Veda*. E quem está mais próximo destes textos sagrados e apto e ser um exemplo? Obviamente, as castas superiores, especificamente, os brâmanes. Essa foi a lógica da dominação.

Um argumento muito engenhoso desta estratégia é o *anumitaśruti* utilizado pela *Mīmāṃsā*: infere-se a necessidade da existência de passagens védicas perdidas a partir das *smṛti* ou práticas/costumes observadas, devido a dois importantes dogmas ortodoxos: i) todo o conhecimento está contido nos *Veda* e, portanto, também todo o *dharma*; e ii) a perpétua e atemporal existência do sânscrito. Tendo em vista esses argumentos, a autoridade dos *Veda* torna-se transcendente e, ao mesmo tempo, receptiva a peculiaridades contextuais e históricas. E, por ser atemporal, se existe algum *dharma* que pode ser observado em alguma prática e isso não pode ser encontrado nos textos dos *Veda*, então, a solução lógica da *Mīmāṃsā*, dentro dessas premissas, é que partes dos *Veda* foram perdidas ao longo do tempo – por motivos quaisquer. Deste modo, importante aprender, com Olivelle, que todos os textos existentes sobre *dharma* começam trazendo questões sobre os meios de conhecimento (*pramāṇa)* de *dharma* e/ou sobre as fontes do *dharma*, as quais em sua maioria – superando as diferenças – se resumem em três: *Veda* (ou *śruti*), *smṛti* e normas consuetudinárias (*ācāra*). Todavia, como visto, todas são remetidas aos *Veda* para terem autoridade, pois, enquanto as *smṛti* remetem à memória viva de comunidades bramânicas e/ou (cada vez mais frequentemente ao passar do tempo e o uso mais técnico deste termo) aos escritos de brâmanes sobre tais costumes imemoriais, *ācāra* não é mais qualquer prática e costume, mas sim, costumes dos que entendem os *Veda*, daqueles que conhecem o correto agir, que não seriam outros senão os costumes brâmanes. Nesse ponto, importante frisar, pois, que o *dharma* presente e ensinado nos *Dharmaśāstra* tem a ver com o que é praticado e pouco com o de fato presente nos *Veda*, apesar deste, como visto, ser amplamente utilizado como fundamento.[117] Em síntese: recorre-se à autoridade englobante dos *Veda* mesmo para práticas não descritas nos *Veda*.

Assim, o uso do *Veda* como fundamento – um uso quase que retórico de reforço argumentativo de autoridade – ganha força entre o pensamento ortodoxo, principalmente

[117] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 33-34)

com a influência do *Mīmāṃsā*. Olivelle sugere que, mesmo sendo um pensamento contra o budismo, a ortodoxia bramânica parece ter usado justamente um método budista de argumentação quando realizou esse esforço para responder à pergunta sobre qual é a fonte e/ou o meio de conhecimento (*pramāṇa*) de determinado tema/assunto em questão. O *Dharmaśāstra*, diz Olivelle, teria sido o único *śāstra* do período antigo a ter essa preocupação. De acordo com ele, como dito, isso advém do modelo budista, especificamente da doutrina do *buddha-vacana* ("a palavra do Buda"), segundo a qual todos os preceitos, escritos ou falados, devem ser traçados de volta às palavras do próprio *Buda* para terem autoridade ou validade. Deste modo, se a resposta bramânica quisesse efetivamente lidar diretamente com estas críticas, ela precisava fornecer, então, outra fonte de autoridade, do mesmo modo que era feito pelos budistas – e assim o fizeram, só que remetendo essa autoridade aos *Veda*.[118]

Esse modo de organização de um tipo de pensamento e/ou conjunto de práticas, esforçando por legitimar-se e validar-se não é muito distinto do que encontraremos mais de dois milênios depois, por exemplo, em tentativas neopositivistas jurídicas como o sistema monista kelseniano. A norma fundamental deste pensador, um pressuposto hipotético transcendental[119], confere validade a todo o sistema fechado e estruturado de forma lógica, encampando todas as atividades jurídicas a partir desta fonte formal e não material. Igualmente, temos nessa argumentação que remonta à palavra de Buda ou aos *Veda* também essa validação formal e não necessariamente material, pois mesmo que não se possa encontrar o que se diz nos preceitos budistas no que foi dito pelo Buda ou mesmo que não se possa encontrar a prática ou norma utilizada explícita nos *Veda*, resolve-se tal "lacuna no sistema" a partir da validade formal à qual se tenta recorrer por meio desta regressão à fonte formal inicial: Norma fundamental, Buda ou *Veda*.

Assim, de forma semelhante (mas cada um com suas grandes peculiaridades), podemos pensar que, assim como a norma fundamental kelseniana fecha o sistema, conferindo-o validade, também um "*Veda* fundamental" (em tese "completo") fecha esse sistema monista de fontes ao absorver costumes mais heterodoxos e/ou, ao menos, não explicitamente presentes nos *Veda* como algo cuja origem é o *Veda*. Esse "*Veda* fundamental" também seria um pressuposto hipotético transcendental (e também transcendente nesse caso), uma vez que: é pressuposto (supõe-se um *Veda* completo

[118] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 37)

[119] Breve explicação: "pressuposto", uma vez que não-posto, não positivado; "hipotético", pois é pensado e não encontrada faticamente; e "transcendental", pois justifica os próprios limites do que pode e deve ser conhecido pela ciência do direito.

diferente do *Veda* "posto" existente a partir do dogma que todo o conhecimento está nos *Veda*); é hipotético (uma vez que é pensado como uma argumentação para explicar uma situação que não existe de fato); e é transcendental (uma vez que nos diz os limites para o que se pode conhecer, não podendo ir além ou em outro lugar, senão nos *Veda*); além disso, é transcendente, diferente da norma fundamental kelseniana, uma vez que é compreendido como revelado e divino. Incoerentemente, não se costuma enxerga na contradição entre esse argumento ser desenvolvido e pensado por homens, mas, ao mesmo tempo, ser considerado um material, um conteúdo, divino, além do homem – riscos para os quais Kelsen nos atentou, mas que acabou também falhando ao conferir certa aura divina a uma suposta neutralidade do cientista em termos de descrição.

Deste modo, fica explícito: o que se faz é conferir aos *Veda* essa autoridade de fonte comum e única. Quando se quer, pois, conferir autoridade a uma prática, busca-se essa chancela de ser "algo védico" e, portanto, sagram-se as tradições e/os costumes em questão. E, deste modo, apesar dessa argumentação poder soar para alguns como uma possibilidade de aceitar e abranger as várias práticas dentro do âmbito védico, na verdade essa técnica é somente aparentemente uma abertura, na medida em que se trata de um reforço simbólico das próprias práticas que se quer instaurar. Traz-se, pois, o plano de discussão para dentro do campo de disputa que os brâmanes escolhem, ou seja, os próprios *Veda*. E ao se englobar práticas diferentes dentro do espectro védico a tendência é uma uniformização que se recrudesce, uma vez que esse afunilamento não se dará de forma igualitária, mas de forma a caminhar mais para o lado de quem possui mais poder e influência para aproximar essa uniformização para o rumo das formas de suas próprias práticas.

De todo modo, já é interessante perceber os elementos de revolta e contraposição presentes que terão que ser, se não aceitos, pelo menos levados em consideração e inseridos no sistema dominante. Kelsen também argumenta logicamente sobre o costume poder, inclusive, derrogar a lei pelo simples princípio de *lex posterior*[120]. Todavia, na prática, o que esse tipo de metodologia induz (não logicamente, mas psicologicamente) é um reforço das instituições jurídicas já criadas e consolidadas e, em tese, mais racionais e seguras – em detrimento de uma construção social mais democrática do que é direito.

---

[120] "...se a Constituição jurídico-positiva, que regula a produção de normas gerais, pode ser produzida por via consuetudinária, já se tem de pressupor que o costume é um fato produtor de Direito. (...) O Direito legislado e o Direito consuetudinário revogam-se um ao outro, segundo o princípio da *lex posterior*. Enquanto, porém, uma lei constitucional em sentido formal não pode ser revogada ou alterada por uma lei simples mas somente através de outra lei constitucional, o Direito consuetudinário tem também eficácia derrogatória relativamente a uma lei constitucional formal." KELSEN (2006: 252)

A história, pois, do desenvolvimento do *dharma* é a história de uma pluralidade de fontes e práticas que vão sendo tolhidas pelos brâmanes de forma a encampar todos sob o manto védico, modificando os particulares ao criar universais a partir dos costumes e práticas que se desejam universais, quais sejam, as próprias condutas dos conservadores brâmanes.

Essa história é de difícil datação, como a maioria das datações na Índia. Porém, como já dito e reforçado com base em Olivelle, é possível pensar na escritura (ou, ao menos, composição e transmissão oral) dos *dharmasūtra* não antes de IV AEC e do desenvolvimento dos *dharmaśāstra* por volta de III AEC. Tem-se acesso a quatro textos ainda existentes de *dharmaśāstra* atribuídos a Āpastamba, Gautama, Baudhāyana e Vasiṣṭha – e a partir desses é possível saber que havia uma grande produção anterior devido às citações e referências feitas por eles. Interessante notar o fervoroso debate sobre qual é a conduta e o procedimento ritualístico adequado nesses e em outros autores antigos citados por eles – a tradição tardia tentará constantemente diminuir dissensos ao eliminar ou reinterpretar vozes divergentes. A estrutura desses *dharmasūtra* é relativamente simples, contendo uma introdução sobre os meios de conhecimento (*pramāṇa*) do *dharma*; deveres de um estudante védico e de um brâmane chefe de família; as ordens da vida (*āśramas*); os deveres de um rei; e breves comentários sobre procedimento judiciais. Tratam-se, pois, de trabalhos de eruditos, que vão direto ao assunto, apresentando objetivamente o seu conteúdo e listando as controvérsias e debates quando existentes. Como dito, as posições divergentes são explícitas nesses autores e isso permitiria, segundo Olivelle, datar as de Āpastamba como as mais antigas, devido aos seus posicionamentos com contornos menos exclusivistas, que será cada vez mais a tendência conforme a história se desenvolveu – este autor reconhecia a possibilidade de se apreender o *Dharma* inclusive das mulheres e dos *śūdra*, também aceitando modos de vida ascéticos de forma não sequencial conforme costumeiramente prescrito nos quatro *āśrama*, além de não discutir as misturas das castas nem fortemente defender a monogamia. Nos outros, há assuntos mais comuns do que se espera nesses trabalhos, nos quais se discutem procedimentos legais e questões jurídicas em geral, conceitos ligados à geografia sagrada (região chamada *Āryāvarta*, onde comunidades de brâmane vivem e que deveriam ser um exemplo a ser seguido por todos), às castas e um olhar não simpático aos quatro *āśrama*, dando mais atenção ao chefe de família brâmane.[121]

[121] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 37-40)

Como já dito, diferentemente desses escritos iniciais sobre *dharma* intitulados *dharmasūtra*, o famoso "Código de Manu", *Mānava-dharmaśāstra* ou *Manu-smṛti*, foi uma inovação em vários aspectos. Os escritos sobre *dharma* após essa obra podem ser vistos como comentários estendidos ou atualizações à Manu, pois a autoridade provinha e se retrocedia até ele em busca de validade. Em termos de estrutura, ainda me embasando em Olivelle, é defensável que tenha sido escrito por somente um autor, sendo importante notar que foi um tratado escrito totalmente em versos (*ślokas*), se apartando, assim, da tradição anterior de *sūtra*. Um provável motivo para isso é a grande importância dada aos versos para as literaturas das cortes, sendo um estilo ligado à autoridade e prestígio, pois consagrados textos escritos também nessa época foram escritos em versos, como os dois épicos indianos e algumas estórias épicas budistas – mesmo em literaturas mais antigas, como nas *Upaniṣad* e também nos *dharmasūtra*, versos eram citados como referências de autoridade nas obras em prosa.[122] Outro essencial aspecto da autoridade da *Manu-smṛti* é a quem é atribuída sua autoria. Nela se encontra uma estória, na qual se diz que Bhṛgu é um discípulo de Manu, este sendo o filho do criador, de quem esse tratado se origina, ou seja, tal texto deixa de se auto-narrar como um tratado feito por estudiosos e se auto-proclama vindo do filho de deus, ou seja, do próprio deus[123], possuindo, portanto, uma autoridade divina, não existindo debate, dissenso ou posicionamentos diversos de um e outro estudioso. Além disso, este tratado de Manu realiza uma importante integração entre a tradição de se escrever sobre o *dharma* e a tradição do *Arthaśāstra*[124] ao tratar também sobre específicos aspectos do rei, estado e processos judiciais de forma sistemática – tema que ocupa cerca de um quarto deste livro. Outra inovação presente neste livro são os temas relacionados à libertação (*mokṣa*) e como o homem pode se desvencilhar do ciclo de renascimentos.[125]

Em relação à datação, pensemos mais detalhadamente no que isso significa em vista do contexto da época. Já foi dito que o período de formação do texto de Manu foi entre os séc. IV AEC e II EC, tendo chegado a uma versão muito semelhante à existente atualmente por volta de II EC.

---

[122] Tratarei sobre a importância do ritmo e versos mais a seguir ainda nesse capítulo.

[123] Intercalando uma informação importante, dentro desse raciocínio ensinado por Olivelle, trago uma breve explicação: Manu é considerado o progenitor da humanidade, tendo o epíteto de "Aquele que deu a lei" (legislador). Foi a primeira deidade a realizar as formas-de-pensar os objetos, tendo também sido aquele que criou a primeira linguagem. DANIÉLOU (1991: 326 e 334)

[124] *Artha* significa "sentido, finalidade, fim, direção" em sânscrito e o termo *arthaśāstra* pode ser compreendido como próximo da ideia Ciência Política e/ou Teoria Econômica, ou seja, é um estudo sobre o que é necessário se conhecer para se gerir um reino em termos de manutenção e liderança.

[125] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 40-42)

Nas palavras de Olivelle:

> ...o ambiente sócio-político que propiciou a composição do grande épico (*Mahābhārata*) não era muito diferente daquele de Manu. O período de tempo e a geografia são mais ou menos os mesmos, e o autor de ambos os trabalhos provavelmente veio da classe de brâmanes instruídos e um tanto quanto conservadores com o intuito de proteger os direitos e os privilégios de suas classes.[126]

Isso é importante de se lembrar, pois o que estou tentando mostrar, com a ajuda de Olivelle, é justamente essa resposta bramânica aos perigos insurgentes contra a sua dominação principalmente vindas do budismo, tendo este impulsionado uma movimentação intelectual e literária bramânica para tentar se defender em várias áreas: mitológicas, teológicas, literárias, especulativas, filosóficas, jurídicas, políticas etc.

Continuando, ainda segundo o grande aporte de Olivelle, é possível discriminar três causas sócio-políticas que compõem esse cenário de que estamos falando e, aqui, especificamente da composição do tratado de Manu: i) os efeitos do estado *Maurya* e especialmente as reformas políticas, sociais e religiosas de Aśoka, que foi um budista e, apesar de não se saber se era claramente anti-brâmane, certamente retirou os brâmane da hierarquia social de privilégios por meio de várias medidas, dentre as quais se podem ressaltar o uso da expressão *śramaṇa-brāhmaṇa* (louvando as novas comunidades de ascéticos e a antiga classe bramânica, a qual também se aproxima mais de uma figura ascética) e a famosa proibição de sacrifício de animais, o que afetou diretamente a razão de ser e de onde os brâmanes retiravam os seus privilégios, ou seja, a partir das supostas habilidades de realizar rituais sacrificiais para o benefício da sociedade e para a chancela da autoridade do rei; ii) tanto os *maurya* quanto os *nanda* (predecessores àqueles) foram considerados *śūdra* dentro do pensamento brâmane, o que representaria um sinal de tempos corruptos, época de *Kālī*, com a perda dos privilégios dos *kṣatriya* (nobres) e dos *brāhmaṇa* (brâmanes), ocorrendo uma mistura das castas, uma consequência séria para a ideologia bramânica; iii) e, por último, o mais recente império Kushana, por volta da composição final e escrita do texto de Manu, povos do noroeste que se estabeleceram no coração da Índia e que também favoreceram o budismo, aproximando-se do império *maurya*, com o agravante de ainda serem estrangeiros, bárbaros (*mlecchas*[127]).[128]

---

[126] "…the socio-political environment that prompted the composition of the great epic [Mahābhārata] was not too different from that of Manu. The time frame and the geography are more or less the same, and the author of both works probably came from the class of educated and somewhat conservative Brahmnins intent on protecting the rights and privileges of their class." OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 42)

[127] Este termo tem certa semelhança com o uso que os gregos e romanos faziam da palavra bárbaro, representando aquilo que não era grego/romano ou, nesse caso, não-*ārya*.

[128] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 42-43)

Assim diz Olivelle:

> Lendo Manu é impossível não ver e sentir a intensidade e urgência com a qual o autor defende os privilégios bramânicos. Um grande objetivo de Manu foi reestabelecer a antiga aliança entre *brahma* e *kṣatra*, uma aliança que, em sua visão, beneficiaria tanto o rei quanto o brâmane e, portanto, re-estabelecendo o brâmane em sua posição única e privilegiada dentro da sociedade.[129]

Deste modo, os brâmanes não somente tentam se reinserir na sociedade, re-consolidar sua glória e manter seu poder sobre os *śūdra*, mas também criam virtudes e comportamentos considerados os mais elevadas para os reis, quais sejam, aqueles voltados ao serviço, obediência e respeito ao brâmane.[130]

Depois de Manu, os *śāstras* irão adotar essa mesma estrutura de se apoiar em algum deus ou entidade superior para validar o conhecimento escrito, não sendo mais "tão somente" tratados de estudiosos como os *dharmasūtra*, mas uma obra divina. Assim, haverá vários outros *dharmaśāstra*, os quais de um modo ou outro sempre terão Manu como referência de autoridade – como já dito, há certo senso comum de que se algo está contra Manu, então é inválido, prevalecendo esta norma. Notável também mencionar que Manu, de Bhṛgu, é considerado por muitos como sendo tão-somente uma versão, existindo outras – mas a que chegou até nós e a qual inclusive o pensamento antigo faz referência é a versão de Bhṛgu. Isso é o que ensina Olivelle, que também destaca outros *dharmaśāstra* subsequentes e continuadores dessa tradição, sendo eles os *dharmaśāstra* de: Yājñavalkya, Viṣṇu, Nārada, Parāśara, Vaikhānasas, Bṛhaspati e Kātyāyana. Esses escritos e outros menos afamados foram produzidos entre III AEC e X EC, estimando-se que cerca de 90% de toda produção de literatura de *dharmaśāstra* foi perdida devido à deterioramento natural (o clima tropical da Índia contribui para tanto), insetos e motivos diversos. Quanto mais se caminha na história a partir de Manu, esses textos vão se especializando cada vez mais nos temas de condutas apropriadas (*ācāra*), procedimentos legais (*vyavahāra*) e penas (*prāyaścitta*), explicitando-se nesses textos o uso de documentos, testemunhas, provas, recursos/apelação, requisitos da ação etc. Nessa breve reconstrução histórica é importante ressaltar que a primeira menção à terrível tradição de imolação de viúvas, obrigadas a "seguir" o falecido marido na pira fúnebre (*satī* ou *anugamana* ou *anvārohaṇa*), ocorre no

---

[129] "Reading Manu, one cannot fail to see and to feel the intensity and urgency with which the author defends *Brahman*ical privilege. A major aim of Manu was to re-establish the old alliance between brahma and kṣatra, an alliance that in his view would benefit both the king and the Brahmin, thereby re-establishing the Brahmin in his unique and privileged position within society." OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 43)

[130] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 43)

dharmaśāstra de *Viṣṇu* (*circa* VII EC) e daí em diante continua a aparecer em outras autoridades, como no *dharmaśāstra* de *Parāśara* (*circa* VIII EC).[131]

Os primeiros séculos da era comum foram séculos de consolidação de muitos textos antigos, dos dois épicos, de *sūtra* filosóficos e do aparecimento de muitos textos que serão considerados canônicos dentro do pensamento indiano de forma geral. Assim, conforme tratados e escritos em geral vão aparecendo e se consolidando como tradicionais, vão surgindo subsequentemente textos interessados em interpretar, comentar e explicar todo esse material produzido.

Segundo Olivelle, a maioria dos textos de *śāstra* depois da metade do primeiro milênio da era comum possui a forma de comentários ou, ao menos, assim são designados mesmo quando são digestos (compilação resumida: *nibandha*). Tal gênero de comentários[132] irá se expandir por toda a história do desenvolvimento da língua sânscrita de forma monumental, no qual se cita e explica textos de autoridade. Em relação ao *dharmaśāstra*, os quatro grandes comentários foram feitos entre VIII EC e X EC (*Asahāya*, *Bhāruci*, *Viśvarūpa* e *Medhātithi*). Do período medieval ainda se tem acesso a outros comentários existentes (avançando até uma exceção no séc. XVII), porém o gênero de trabalhos sobre *dharma* no período medieval, a partir do séc. XII, não foi o comentário, mas, sim, o digesto, nos quais os autores organizavam tópicos e um grande número de citações não somente dos *dharmaśāstra*, mas também do *Mahābhārata* e dos *Purāṇa*, acrescidos de glosas e/ou comentários, com o intuito de se apoiarem em fontes de autoridade na defesa de alguma interpretação ou posicionamento específico sobre algum assunto. Nesse ponto, importante constar também a existência de outro gênero: trabalhos monográficos focalizados em tópicos específicos do *dharma* (purificação, punição, peregrinação, procedimentos legais, funerais, ofertas aos ancestrais, presentes, ascetismo, iniciação védica etc.), existentes principalmente entre XII EC e XV EC.[133]

Toda essa trajetória que fizemos aqui, com o grande alicerce calcado nos estudos de Olivelle, é de extrema importância para se ganhar uma melhor imagem do que foi e, portanto, do que é a Índia atual, formada pela junção entre direito, religião e moral. Percebemos o desenvolvimento da construção da história do *dharma* a partir de elementos orais e locais plurais para tratados escritos vinculados a tentativas monopolizantes, como a

---

[131] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 43-52)

[132] Mesmo quando tais "explicações" ou "comentários" ou "interpretações" são contribuições novas e autênticas, usou-se a ideia de pertencer ao gênero "comentário" para honrar uma tradição e/ou se validar com uma autoridade já existente

[133] OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 52-54)

mencionada escrita do tratado de Manu, no qual, como visto, dá-se prioridade aos *ārya*, às suas propriedades e à devoção aos brâmanes; além dos muitos deveres dos outros, dentre os quais comportamentos restritos e submissos às mulheres e às castas inferiores. Essa necessidade de austeridade e desenvolvimento de uma ideologia dominante instaurada neste rígido escrito (assim como outros semelhantes) evidencia algo das épocas e dos momentos pelos quais as castas privilegiadas, que se arrogam superioridade, estavam passando. Essa necessidade, pois, mostra a ameaça do Outro contra um *status quo* que se quer manter ou resgatar. Como bem diz Olivelle: "A presença de um 'outro' ameaçador ou a necessidade de consolidar um poder que está sob ameaça é frequentemente o ímpeto para a criação textual, especialmente a criação de textos de autoridade ou escrituras."[134]

Conforme prometido em uma nota de rodapé acima, volto, agora, para destacar a importância não somente dos versos (*śloka*), mas do ritmo e métrica, estilos ligados à autoridade e ao prestígio, presente em diversos escritos e, em destaque, nos *Veda*, nos dois épicos indianos e algumas estórias épicas budistas, além das *Upaniṣad* e também nos *dharmasūtra* – além de, claro, nos *dharmaśāstra* e, especialmente, no *Manu smṛti*, composto inteiramente em versos. Algo semelhante pode ser percebido ainda hoje em diversas culturas, quando se confere ares de verdade a ditos ou provérbios populares imbuídos de certo ritmo e/ou sonoridade. Alguns rápidos e conhecidos exemplos: "deus ajuda quem cedo madruga", "água mole em pedra dura, tanto bate até que fura" e "quem cochicha o rabo espicha".

Segundo Yelle, A valoração da métrica, ritmo em geral e outros elementos poético-artísticos tais como quiasmos[135], paralelismos, aliterações, rimas etc. foram especialmente usados pelas sociedades antigas, as quais conferiam uma maior ênfase à oralidade antes da predominância da escrita. Era muito importante uma afirmação não simplesmente ser verdade, mas também soar como verdade, uma vez que a poesia fornecia uma naturalidade, ou seja, uma aparência de natureza para tais afirmações, dogmas e/ou prescrições. A correção de um princípio e a sua justiça estavam intimamente ligados com leis cósmicas, ou seja, com leis da natureza, para além do homem. Desse modo, rimas, aliterações e outros recursos poéticos são utilizados para reforçar essa conexão entre crime e punição.

---

[134] "The presence of a threatening 'other' or the need to consolidate power that is under threat is often the impetus to textual creation, especially the creation of authoritative or scriptural texts." OLIVELLE in LUBIN et all. (2010: 55)

[135] Exemplos de quiasmo: "os últimos serão os primeiros e os primeiros os últimos" e "não vivo para comer, mas como para viver". Segundo o dicionário Houaiss, quiasmo é: "Substantivo masculino (s.XX) ret. Disposição cruzada da ordem das partes simétricas de duas frases, de modo que formem uma antítese ou um paralelo (p.ex.: vou sempre ao cinema, ao teatro não vou nunca; meu filho abraçou-me carinhosamente, carinhosamente o abracei)."

Ainda segundo Yelle, esse foi um recurso bastante usado no Tratado de Manu, v.g., onde se pode ler que: um ladrão de grão vai renascer como um rato, de óleo como uma barata, de vaca como um grande lagarto, de melaço como um grande morcego; e aquele de quem eu comi a carne neste mundo, irá me comer no próximo. Todas essas assertivas possuem fortes aliterações no sânscrito, ainda mais quando lidas em conjunto. Além disso, subjacente está o pensamento de que a palavra possui certa capacidade de revelar a verdadeira natureza de algo. As construções poéticas serviam, pois, claramente a propósitos mnemônicos e retóricos nessas sociedades antigas, porém também a propósitos de reforço de autoridade, sendo tidas como a revelação de uma verdade reforçada por essa aparência de adequação e de causa ao apelar para essa intuição de justiça advinda de tais recursos poéticos, os quais, portanto, reforçam uma percepção de simetria entre os reinos humanos e divinos – lembrando que as simetrias, imitações e repetições são muito importantes para a comunicação humana e para justificativas do que é o justo e o correto.[136]

Importante relembrar, neste âmbito, que o Sânscrito é uma língua, cuja pronúncia nas fórmulas exatas prescritas nos *Veda* demonstra que o modo de se relacionar com essa língua e com as palavras contém princípios para além delas, um acesso ao divino, uma vez que a própria língua é considerada perfeita e sagrada, pois que transcendente. A repetição sem erros nem mudanças é um respeito à ordem cósmica que nunca varia e, se uma ação humana deseja ser perfeita e justa, também não deve ser diferente. Nesse sentido, mais uma vez vale as palavras de Yelle:

> A poesia do direito antigo, assim como nós vimos no caso dos ordálios e das punições kármicas no Dharmaśāstra, também reforçava a ideia que o Direito refletia a ordem natural do cosmos. (...) Assim como a linguagem, o Direito e as punições são agora consideradas como convenções sociais arbitrárias, e os domínios do natural e do social foram "desencantados" de forma que a crença na justiça imanente diminuiu. Esses desenvolvimentos (...) marcam uma mudança na consciência jurídica que separa a modernidade deste mundo dos textos de Dharmaśāstra.[137]

Concluindo esse capítulo, é importante restar claro esse esforço realizado pelas lideranças ortodoxas dentro dessa sociedade indiana, na qual a união entre uma ordem mundana com uma ordem natural e eterna, intermediada pelos brâmanes, deposita em cada

---

[136] YELLE in LUBIN (2010: 186-190)

[137] "The poetry of ancient law, as we have seen in the case of ordeals and karmic punishments in Dharmaśāstra, also reinforced the idea that law reflected the natural order of the cosmos. (…) Like language, laws and punishments are now regarded as arbitrary social conventions, and the social and natural domains have been 'disenchanted,' so that the belief in immanent justice has declined. These developments (…) mark a shift in legal consciousness that separates modernity from the world of the Dharmaśāstra texts." YELLE in LUBIN (2010: 192)

indivíduo o seu próprio dever/função (*svadharma*) no mundo, engessando uma estrutura social e, portanto, cada existência em particular. Ainda se voltará a essas ideias e como elas são efetivas na criação e manutenção do distanciamento do Outro aliado a proteção de privilégios de alguns, especialmente no capítulo IV. Todavia, agora, voltemos nossas atenções para o desenvolvimento de uma das ameaças a esse poder ortodoxo: o tantrismo.

III. OS TRANSGRESSIVOS *TANTRA*

O que é *Tantra*? Esta pergunta e este termo não possuem uma resposta clara e direta, pois clara e direta não é a sua origem, nem o seu desenvolvimento. Por não se tratar de uma religião sistematizada e fechada a determinados grupos e nem mesmo de uma religião – termo usado aqui em oposição à mística –, mas, sobretudo, um termo vinculado a tendências, práticas e pensamentos que perpassaram vários ramos da vida indiana ao longo da história. É, pois, de difícil delimitação e definição. Tentarei trazer um pouco da história do seu desenvolvimento, como que perquirindo "as raízes do *tantra*"[138], inicialmente não com o fim de apresentação de uma corrente específica, mas, sim, de várias, no intuito de conseguir mostrar uma figura em mosaico, capturadora de tendências comuns, para, depois, focalizar no altivo Śivaísmo da Caxemira – a partir do qual é possível realizar uma interpretação ligada ao desenvolvimento de autonomia e reconhecimento do Outro.

3.1. As raízes do *Tantra*

Um possível começo para uma jornada diante de um tema novo é a etimologia. Etimologias obviamente não dão cabo em discussões, mas podem inicia-las, dando uma dica para onde mirarmos a partir de onde se saiu e se trilhou por um tempo. Assim sendo, vamos a ela: o termo *Tantra*, da raiz verbal *tan-* (expandir, esticar) e do sufixo de valor instrumental *–tra*, poder-se-ia definir inicialmente como um "método de expansão"[139]. Expansão do quê e para quê? Em termos do Śivaísmo da Caxemira podemos, por enquanto, compreender que se trata de uma expansão da própria consciência se auto-compreendendo, abarcando o mundo, o outro e todos os fenômenos como manifestações de si, no que chamei de processo meta-narrativo de si – o quão profundo ou expandido é esse processo dependerá de vários fatores e níveis de conhecimentos e prática.

Nesta tese, a partir da minha leitura do tantrismo, quase exclusivamente a partir da escola do Śivaísmo da Caxemira, intuirei e defenderei um princípio geral: o inequívoco fim de se estar aberto para o diferente, na medida em que o reconhece, engloba-o e integra-o; estimulando uma particular relação com o mundo e com o Outro, que também é um outro fenômeno no mundo, não somente a ser "conhecido" mas também experienciado enquanto vivência, ou seja, reconhecido como formador e formado pelo lançar do olhar do sujeito que o mira e tem a oportunidade de reconhecê-lo. E, aqui, o termo "reconhecer" é utilizado

---

[138] Nome do livro "The roots of *Tantra*", editado por Harper e Brown (2002), compilando artigos essenciais para essa minha pesquisa.
[139] Ou, como veremos mais a frente nos *Āgamas*, um meio de des-contração/des-dobramento (*unmeṣa*).

no sentido forte de “conhecer de novo”. Uso, pois, o termo “de novo” para perceber que os traços, gestos, comportamentos do Outro são também nossos, pois todos somos múltiplos em nossos comportamentos e em nossa existência compartilhada – sendo possível encontrarmos o universal nos particulares cada vez que nos atentarmos para eles. São, pois, estreitadas as distâncias entre o macro e o microcosmo, entre o universal e o particular, entre atividades sagradas e ordinárias, entre castas diferentes, entre gêneros diferentes (homens e mulheres etc.), entre comportamentos considerados puros e impuros etc. É, pois, um modo de enxergar que vai para além das diferenças, percebendo o universal que as perpassa. A partir disso, proporei o reconhecimento de que essas diferenças são o próprio universal multifacetado e não uma parte mais impura ou inferior ou a ser negada ou violentada ou abusada. Tentarei mostrar uma aplicação tanto como uma simples visão do dia-a-dia, quanto como um método em casos mais complexos – mas ambos exigem nossa consciência presente para uma abertura para o novo no habitual e para o habitual no novo.

Importante notar que há diversos usos para o termo *Tantra* na literatura e nas visões indianas. Ele é um termo encontrado nos próprios *Veda* designando o “tear” (máquina de tecer); também significou qualquer processo composto de várias partes e possuindo atos que vão servindo de propósitos a outros atos, sendo, nesse sentido, entendido na tradição *Mīmāṃsā* como um processo-ação; no *Mahābhāṣya* significa um ramo do conhecimento; pensadores sobre ciência política e medicina utilizaram esse termo como sinônimo de “propósito”, “tratado”, “princípio”, “exposição”, “cânone” etc.; alguns tratados científicos indianos são comumente chamados de *tantra*; o afamado pensador Śaṅkara usou o termo para denotar o sistema filosófico *Sāṃkhya* exposto por Kapila e também para se referir a uma filosofia budista; e tantos outros usos e significados.[140]

Tudo isso foi dito para mostrar que o termo *Tantra* não necessariamente se liga a “conteúdos tântricos”. Existem vários *Tantra*s não tântricos, ou seja, existem vários tratados designados como *Tantra*, mas cujo conteúdo é diferente do que se entende ocidentalmente por tântrico. Por que, então, essa confusão ocorre e o que seria um “conteúdo tântrico”?

É necessário, logo de início, compreendermos que o termo “tantrismo” é ético e não êmico. Essa é uma divisão terminológico-teórica utilizada por antropólogos para designar diferentes pontos de vista a respeito de uma prática: i) visão êmica: uma visão da prática, pensamento e cultura a partir dos próprios membros participantes, ou seja, interna; ii) visão

[140] BHATTACHARYYA (2005:19-20)

ética[141]: feita por um observador externo. Ou seja, os praticantes/adeptos não propriamente se enxergam como tântricos nem se autodominam desta forma. Quem ensina isso é Padoux, mostrando que tantrismo é um termo cunhado pelos indólogos ocidentais que o restringiu a somente determinadas práticas e pensamentos[142]. Porém, apesar de ocidentalmente focalizarmos em certas tendências específicas do que veio a se chamar Tantrismo, o termo *Tantra* abrange diferentes grupos e diferentes conteúdos, uma vez que o substantivo *tantra* ou adjetivo tântrico não são necessariamente auto-determinações de pessoas se vinculando a determinada religião ou sistema de crenças fechado e/ou sistematizado – não se usa o termo tântrico do mesmo modo que se usa o termo católico, espírita ou muçulmano.

A origem do tantrismo, portanto, não é simples de se determinar: primeiramente, pois não há muito material antigo escrito; segundo, porque mesmo os materiais escritos não são necessariamente o início de uma tradição, sendo muitas vezes a compilação escrita de técnicas, visões e pensamentos de um grupo ainda mais antigo. De todo modo, seguramente, há textos escritos, vários tratados e documentos remetidos às práticas tântricas por volta do séc. V EC – período dos *Sūtra*. A partir de então é possível encontrarmos cada vez mais materiais não somente "originais" (anônimos ou de autores mitológicos), mas também comentários e expoentes cada qual de sua escola. Como diz Lorenzen: "A religião[143] tântrica como um complexo reconhecível de crenças e práticas é primeiramente documentada, ainda em um esboço, no século V EC e rapidamente aumentou sua influência nos séculos seguintes tanto no Hinduísmo quando no Budismo"[144]

Ainda sobre a questão terminológica, ensina Padoux que o adjetivo *tāntrika* era usado, por vezes, para designar tudo aquilo oposto aos *Veda*, como faz Kullūka Bhatta, ao comentar o *Mānava-dharma-śāstra* (Código Manu) e separar o *śruti* advindo dos *Veda* (*vaidikī*) e o outro advindo de outros textos (*tāntrika*) – ou seja, um uso bem mais genérico do que o termo tântrico em seu uso comum pelos ocidentais. Isso é interessante, pois ao

---

[141] Não confundir com Ética, um ramo filosófico que discute como o homem satisfaz a sua vida ou como se realiza em suas escolhas em vistas da moralidade da comunidade e a sua própria volição.

[142] PADOUX in HARPER; BROWN (2002:17-18)

[143] Em vários desses textos é comum o tantrismo ser designado como religião, apesar deste termo não se encaixar bem como aquilo que se entende ocidentalmente como religião católica, por exemplo. A religião é algo mais minimamente institucionalizado, possuindo certa hierarquia. A esta se opõe a mística, contato mais direto com o divino ou "algo maior". Esses dois termos, religião e mística, são didáticos e úteis, porém é sempre importante entender que dificilmente encontraremos uma religião sem elementos de mística e uma mística sem elementos religiosos.

[144] "Tantric religion as a recognizable complex of beliefs and practices is first documented, in very sketchy fashion, in the fifth century C.E. and relatively rapidly increased its influence in succeeding centuries in both Hinduism and Buddhism." LORENZEN in HARPER; BROWN (2002:33)

mesmo tempo em que mostra essa separação entre *Veda* e *Tantra*, também mostra uma inevitável interpenetração, uma vez que ambas são consideradas tradições (*śruti*) para se atingir a realidade última. Além disso, *tāntrika* também era utilizado em alguns textos *śaiva*[145] para substituir *kaula* quando se referia a textos e práticas mais exotéricas, diferenciando-se do termo *kaula* usado nos casos esotéricos. Ou seja, os textos designados como tântricos por essa tradição (sentido êmico) são, na verdade, os menos tântricos (sentido ético).[146]

Bom, o que é, então, Tantrismo? Como visto, o termo é amplo, polissêmico e, portanto, tido até como inutilizável por alguns indólogos devido a essa imprecisão e possível confusão. Porém, penso que na presente conjuntura ainda possa servir para fins didáticos e de organização. Sendo assim, sob a orientação dos escritos de Padoux, tentarei expor princípios comuns de práticas e pensamentos que poderiam ser reunidos sob o termo tantrismo (mesmo que elas mesmas não o façam), não a fim de exaurir esse termo, mas, sim, para fins de uma orientação inicial importante, a qual irá se tornando mais complexa e multifacetada aos poucos. Não há lista fechada de tais elementos nem consenso entre autores sobre teorias e práticas onde todos esses elementos serão encontrados – ou, ao menos, não em igual peso.

Um primeiro aspecto é o aspecto ideológico da visão tântrica. O cosmo compreendido como permeado por poder(es), onde a energia (*śakti*) é tanto cósmica quando humana, pois o microcosmo e o macrocosmo se correspondem e interagem. Percebe-se aqui já uma fundamentação das práticas ligadas ao despertar, manipulação e/ou estímulo da *kuṇḍalinī*, com o uso e controle desse poder relacionado a determinadas práticas ritualísticas e ióguicas. Igualmente, o poder da palavra, *vāc*, destaca-se especialmente no uso de sons e *mantra*, o que também pode ser compreendido a partir dessa aproximação, senão identificação, entre macro e microcosmos. Compreender essa ideologia é fundamental para a compreensão de muitas das práticas do universo tântrico. Essa ideologia é presente fortemente, v.g., no *Bhairava Tantra*, *Kālī Tantra*, nos sistemas *Krama* e *Trika*, no budismo esotérico *yogānuttara-tantra* e nas tradições *sahajiyā*. O aspecto tântrico pode ser encontrado também nos povos indianos autóctones dravidianos e em sociedades com forte culto ao divino feminino – sendo, porém, consideradas mais pré-tântricas ou até não tântricas, quando pensamos no tantrismo como um corpo mais organizado e fundamentado de práticas e pensamentos estabelecendo-se, como dito, por

---

[145] O termo *śaiva* possui o sentido gramatical, conquanto não morfológico comum, de genitivo de Śiva.
[146] PADOUX in HARPER; BROWN (2002:18)

volta do séc. V. Isso é crucial, pois vários elementos tântricos podem ser retraçados a períodos pré-tântricos, onde essas sementes estão presentes[147] – falarei mais sobre isso adiante quando ingressar mais na história do tantrismo.

Outro importante aspecto é o uso de meios mundanos para fins supramundanos, sejam estes a libertação (*mukti*) ou recompensas materiais diversas (*bhoga*). Faz-se, pois, o uso direcionado dos desejos (*kāma*) e prazeres (*bhoga*) a serviço da libertação, a qual pode ser compreendida e sentida como *jīvanmukti* (libertação em vida) em algumas tradições tântricas, transcendendo-se a dualidade, unindo-se com uma divindade, sendo livre das amarras e limitações desse mundo ao mesmo tempo em que se atinge a plenitude e poderes divinos, supra-terrenos.[148] É possível afirmar que toda prática ou sistema de crenças que se dispõe a se ligar ou conectar com um aspecto divino ou, ao menos, além-homem utiliza alguma prática para realizar essa conexão, ou seja, usa meios mundanos para fins supramundanos. Por óbvio, pois, que não é esse simples aspecto que estou tentando destacar aqui, o qual se fosse somente isso, não traria um elemento específico para o tantrismo. Um importante aspecto entranhado a esse termo é que os meios mundanos utilizados por alguns tântricos costumam ser controversos em comparação com os usuais. E mesmo que o ritual seja "o mesmo" e somente o seu significado seja diferente – por exemplo, realizando um ritual "idêntico" ao de um funeral brâmane ortodoxo –, o modo de valorização do secular, do mundano, do material, será diferente em uma interpretação

---

[147] É comum se afirmar que a existência de práticas tântricas ou, mais acuradamente, pré-tântricas ocorre desde os grandes épicos, o período védico e até mesmo antes – e isso é afirmado mesmo por autores de renome como "In south India, for instance, the cults of local goddesses are surely autochthonous Dravidian and originally pre-Tantric." PADOUX in HARPER; BROWN (2002: 19). Todavia, é importante compreender que essas afirmações podem gerar distorções, se falharmos em compreender que isso tão-somente constata que, assim como toda forma de pensamento, o tantrismo também possui a sua história e influências. Cultos à mãe natureza, rituais de fertilidade envolvendo sexualidade, sangue, danças, êxtases, mortes, renascimento, poderes sobrenaturais, preponderâncias de papeis/aspectos femininos combinados com símbolos fálicos etc. podem ser vistos em todo o mundo com intensidades e aspectos diferentes. A recorrência de símbolos femininos e fálicos é observada em sociedades antigas: "...the basic and most common object of worship in Shiva shrines is the phallus or lingam. This form of the god can be traced back to the workship of primitive stone symbols as early as the Neolithic period. Already at Mohenjo-Daro the lingam occurs, side by side with other important symbols similar to those employed in later Hindu iconography. (Figure 25.) the lingam denotes the male creative energy of Shiva." ZIMMER (1992: 126). Porém não se pode afirmar anacronicamente que já se tratava, por exemplo, de um *śivaliṅgaṃ*, termo que presentifica um deus, cujo significado e importância variou ao longo do tempo e dentro das diferentes tradições – e que realmente pode ter esse significado de energia criativa masculina de *Śiva* em algumas delas, principalmente associando com o aparecimento do tantrismo. E é importante constatá-los, pois muitas vezes o resgate de algumas práticas será considerado não-ortodoxo em algumas sociedades posteriores a esses momentos. E é esse processo que também ocorre no tantrismo e com esses elementos ditos pré-tântricos, os quais não devem ser idealizados ou enxergados mais do que são: certas práticas autóctones que influenciaram e foram reinterpretadas dentro de um contexto teórico e cultural diferente.

[148] PADOUX in HARPER; BROWN (2002:20)

tântrica e uma interpretação ortodoxa védica – naquela o aspecto material não seria, por exemplo, negado nem compreendido como sujo ou impuro. Isso ficará mais claro a seguir.

Um desdobramento do aspecto anterior é o aspecto transgressivo do tantrismo, o qual aparece em diferentes níveis nas diferentes correntes. A transgressão das normas, dos padrões e dos "bons costumes" pode ser observada nos rituais e usos soteriológicos de objetos, atitudes e/ou práticas normalmente consideradas proibidas ou, no mínimo, impuras de algum modo no cânone ortodoxo. Transgride-se, pois, a ordem, tradição, hierarquia e pureza do mundo védico, o qual reprime o escuro, caótico, incontrolado e marginal. E os tântricos intentam justamente explorar a força dessa repressão, sendo uma das práticas mais conhecidas nesse âmbito às ligadas aos rituais sexuais. Todavia, isso não é uma característica encontrada em toda corrente tântrica – além do mais, considerar o corpo como um receptáculo de poder integrado com um cosmos é um pensamento certamente pré- e/ou extra-tântrico.[149]

Uma técnica tântrica recorrente nas correntes e quase ubíqua é o uso do *mantra* em vista do poder conferido à palavra (*vāc*). Isso normalmente é acompanhado de um significado específico e místico para os fonemas sânscritos, os quais são compreendidos como uma manifestação e, portanto, também um canal de acesso ao divino. Outras técnicas como *maṇḍala*, *yantra*, *cakra* e *mudrā* também são vivamente utilizadas com esse fim pelos tântricos. Todavia, como já dito, a importância do tantrismo foi tamanha que suas influências se alastraram mesmo dentro das práticas das quais normalmente eles se afastavam, ou seja, mesmo práticas védicas posteriores ao desenvolvimento do tantrismo passaram a absorver algumas influências[150] – o porquê isso se deu poderá ser visto em um tópico mais a frente, todavia já é possível se adiantar que se trata de um recurso comum às tradições dominantes se apoderarem de práticas insurgentes no intuito de realizarem certas reformas, mas ainda se mantendo no poder.

Um aspecto ainda digno de se notar é a polarização da divindade: o masculino (teologicamente primevo na maioria dos casos[151], mas inativo); e o feminino (ativo, dinâmico e poderoso). Porém, a importância que é conferida ao feminino ou masculino varia significativamente de correntes quase exclusivamente masculinas à quase exclusivamente femininas – outrora, se se for levar em conta não somente o tantrismo

---

[149] PADOUX in HARPER; BROWN (2002:21)
[150] PADOUX in HARPER; BROWN (2002:21)
[151] O que não significa necessariamente superior. Mas, mesmo nas correntes em que há certa superioridade, esta está longe de ser igual ao patriarcado bramânico, pois as figuras masculinas costumam ser inativas e até submissas diante da força criativa e dinâmica do feminino.

indiano, mas também a expansão para China, Tibete ou Japão via budismo tântrico, então as variações não somente desses aspectos, mas de vários outros se torna cada vez mais complicada para a apreensão do que sejam os elementos comuns do tantrismo.[152] Aqui se vê uma inversão do papel do homem e mulher na sociedade bramânica ou, no mínimo, um forte contraste às figuras de Rāma e Sītā, representantes do casal ideal no *Rāmāyaṇa* – tais oposições já foram citadas acima, mas continuarei a mencioná-las mais especificamente à frente.

É essencial frisar que cada um desses aspectos sobrepõem-se uns aos outros, sendo mais bem compreendidos somente conjuntamente e contextualmente. Fiz essas divisões, acompanhando Padoux, para fins didáticos iniciais. Todavia, é o próprio Padoux que nos alerta:

> Mas não estaremos nós enfrentando um mar de problemas simplesmente porque nós queremos definir algo que não existe, exceto em nossas mentes? (...) Tantrismo, então, seria tão-somente as várias formas que grandes divisões do Hinduísmo ou Budismo tomaram ao longo do tempo. (...) Essas várias formas religiosas nós poderíamos decidir chamar tântricas no intuito de diferenciá-las de antigas e diferentes formas das mesmas religiões, mas nós não devemos tentar separá-las como uma entidade religiosa particular que nós escolhemos chamar de Tantrismo, uma entidade que provavelmente nunca existiu enquanto tal.[153]

Deste modo, ainda continuarei utilizando o termo tantrismo e/ou adjetivo tântrico em algumas passagens desses escritos, porém que se saiba desse uso crítico e consciente do termo. Se já ficou clara a complexidade desse termo e a permeabilidade do tantrismo nas diversas práticas indianas, essa introdução cumpriu o seu objetivo aqui. Nessa direção, parece ser esclarecedora também essa fala de Nietzsche: "Todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história."[154] E justamente esse também é o caso com o conceito "tantrismo". E todas as tentativas de definição serão frustradas em caráter definitivo. A ideia, pois, aqui, não é de definição, mas de narrar uma história. Não, pois, o intuito de termos um conceito fechado de tantrismo, mas de tentarmos melhor captar um conceito historicamente compreendido e de difícil definição sistemática, principalmente pela pouca

---

[152] PADOUX in HARPER; BROWN (2002:18-22)

[153] "But are we not facing a sea of troubles simple because we want to define something that does not exist except in our minds? (…) Tantrism, thus, would be quite simply the various forms taken over the course of time by large sections of Hinduism or Buddhism. (…) These various religious forms we may decide to call Tantric in order to differentiate them from older or different forms of the same religions, but we ought not try to set them apart as a particular religious entity that we choose to call Tantrism, an entity that probably never existed as such." PADOUX in HARPER; BROWN (2002:18-23)

[154] NIETZSCHE (2005: 68). No original: „Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definirbar (sic) ist nur Das, was keine Geschichte hat." NIETZSCHE (1892), GM, II, §13.

importância dada a esse termo pelos praticantes internos (sentido êmico). E, como se sabe, "todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução"[155] – e é nesse sentido importante entender qual é o problema e a solução envolvida com o uso possível deste termo-conceito.

Poderemos enxergar práticas "mais tântricas", conforme nos focalizarmos e encontrarmos elementos mais fortes e amplamente usados na prática em questão ou práticas "menos tântricas ou não-tântricas", mas com elementos tântricos, como ocorrem em vários ritos védicos após o surgimento do tantrismo. Nesse sentido, quanto mais esotéricas e transgressoras, mais tântricas, uma vez que mais distintas de outras práticas e, portanto, mais distinguível e específico será o uso deste conceito.

Bhattacharyya tem uma boa contribuição para o que se está falando até aqui:

> As interpretações etimológicas apontam para o fato que *Tantra* era um termo geral para qualquer sistema servindo de princípio-guia para qualquer obra e que o uso dessa palavra em sentido religioso estrito foi um desenvolvimento tardio. No sentido religioso, *Tantra* primeiramente significou "a escritura pela qual um conhecimento é espalhado" (...). No estágio seguinte foi definido como uma classe de textos "que promulga conteúdos profundos concernentes à *tattva* (teoria que mais tarde passou a significar 'conhecimento puro') e *mantra* (meios práticos, que mais tarde passou a denotar 'som místico')" e foi então considerada como um ramo técnico de um conhecimento espiritual (...). Então *Tantra* passou a significar a essência de qualquer sistema religioso e, subsequentemente, de doutrinas especiais e rituais encontrados somente em certas formas de diversos sistemas religiosos. Essa mudança de sentido, significado e característica da palavra *Tantra* é realmente impressionante e possivelmente revela muitos elementos despercebidos até então que tem caracterizado o tecido social da Índia através do tempo.[156]

Dito isso, importante notar, pois, que o termo *Tantra* existia desde os *Veda*, porém com uma conotação muito diferente da que receberá posteriormente – assim como *dharma*, como já visto, também é um termo presente nos *Veda*, mas que foi tendo o seu sentido modificado ao longo da história. Etimologicamente, como vimos, o significado metafísico e/ou religioso do termo *tantra* não existia desde sempre, significando apenas tear, uma

---

[155] DELEUZE e GUATTARI (2010: 24)

[156] "The etymological interpretations point to the fact that *Tantra* was a general term for any system serving as the guiding principle of any work and that the use of the word in a strictly religious sense was a later growth. In the religious sense *Tantra* first came to mean 'the scripture by which knowledge is spread' (…). In the next stage it was defined as a class of texts 'which promulgates profound matters concerning *tattva* (theory which later came to mean 'pure knowledge') and *mantra* (practical means, which later came to denote 'mystic sound')' and was therefore looked upon as a technical branch of spiritual knowledge (…). Thus *Tantra* came to mean the essentials of any religious system and, subsequently, special doctrines and rituals found only in certain forms of various religious systems. This change in the meaning, significance, and character of the word *Tantra* is quite striking and is likely to reveal many hitherto unnoticed elements that have characterised the social fabric of India through the ages." BHATTACHARYYA (2005:20)

máquina de tecer, no *ṚgVeda*; um ato-processo, um método de feitura de algo, na tradição *Mīmāṃsā*; e tratados científicos e/ou exposições racionais em geral sobre um tema, na famosa obra gramática *Mahābhāṣya*; etc.[157]

Conquanto houve, como visto, grande permeabilidade da cultura tântrica, isso não significa que os conflitos foram poucos. A oposição dos védicos em relação ao *tantra* é clara e explícita. Os brâmanes ortodoxos consideravam o tantrismo como anti-védico, conhecimentos e práticas inferiores realizados por pessoas de casta baixa, seus ritos seriam ridículos e detestáveis, devendo-se evitar falar com um tântrico, relegando-os ao ostracismo social, sendo indicados ritos expiatórios caso se tenha contato com eles. Śaṅkara e o código de Manu despendem versos e comentários para desautorizar as práticas tântricas, devido ao seu caráter anti-védico.[158]

Por que toda essa refutação e distanciamento em relação ao tantrismo? Enquanto o estudo e a prática dos *Veda* eram monopolizados por uma casta dominante – os *śūdra* poderiam, v.g., ser punidos caso tentassem adquirir conhecimento pela literatura do *Veda* – o tantrismo questiona o sistema de castas, o patriarcado e as formalidades externas ritualísticas como um meio correto, preciso e imprescindível de se obter um desenvolvimento espiritual[159]. Isso explica o papel marginal e paralelo do tantrismo, o qual conseguiu sobreviver nas castas mais baixas ou afetar as mais altas de forma marginal, em momentos e contextos em que seria muito difícil se admitir como sendo um adepto tântrico.

Pensando nessas inter-relações de práticas presentes no invólucro compreendido amplamente como Hinduísmo, segundo Bettina Bäumer é possível dividi-lo em três grandes correntes: védica (*vaidika*), tântrica (*tāntrika*) e *bhakti*. Ainda segundo a autora, como dito, as práticas se distinguem quanto às escrituras, práticas sociais e religiosas, todavia, mesmo isso não é algo tão estanque, pois é possível, por exemplo, encontrar tântricos que reconhecem a autoridade dos *veda* (especialmente escolas *vaiṣṇavas*) bem como o sistema de castas defendido nos *dharmaśāstra*; enquanto outros rejeitam os *veda* e o sistema ortodoxo completamente; outros encaixam a revelação védica num patamar hierárquico baixo em relação às suas próprias escrituras; e outros intentam inverter completamente a ordem ao conferir o patamar mais altivo às mulheres e aos *śūdra*. Além do mais, essa miscelânea fica evidente na vida de alguns indianos que, por exemplo, dizem

---

[157] BHATTACHARYYA (2005:20)
[158] BHATTACHARYYA (2005:20-21)
[159] BHATTACHARYYA (2005:22-23)

aceitar um sistema védico, com as decorrências de casta e *dharma*, realizando *saṃskāra* (ritos tradicionais relativos ao nascimento, casamento, morte etc.) ao mesmo tempo em que possuem uma prática espiritual devota a um guru tântrico. Além disso, o elemento da devoção *bhakti* pode ser também imiscuído a ambas essas "polaridades". Ainda nessa linha de pensamento, Bäumer lembra ainda outra categoria importante, além dessas três: cultos populares ou tribais. Esses fornecem uma religiosidade autóctone que influi no tantrismo "vindo de baixo", como ela diz, ligando a sacralidade com elementos da natureza (árvores, montanhas, rios etc.), trazendo fenômenos de possessão por espíritos – certamente o tantrismo também bebe dessa fonte e a integra, depois, em práticas e teorias de espiritualidade mais bem desenvolvidas e sistemáticas.[160]

Enxergar um processo em sua complexidade é compreender suas influências e contribuições para sua origem e desenvolvimento. Origem nunca é um caso isolado do tempo e do espaço nesses casos. E, igualmente, é possível enxergar, conforme diz Bäumer, traços de conceitos tântricos já nas *Upaniṣad* – quando se fala da relação micro- e macrocosmo, envolvendo o corpo e o universo, incluindo a concepção de alguns órgãos do sentido como deidades. Todavia, segundo essa pensadora, a maior influência ainda é inegavelmente dos povos autóctones com seus elementos pré-védicos tais como importâncias às divindades femininas e poderes extramundanos. O tantrismo, enquanto texto e prática, seria, portanto, uma ponte fértil combinando os elementos autóctones com uma alta e desenvolvida cultura espiritual e intelectual sânscrita.[161]

A meu ver, pois, trata-se de uma reação à repressão exercida pelos brâmanes ortodoxos. Reação esta que, por vezes, explodiu no que se chama de *tantra* núcleo duro, com elementos transgressivos e explicitamente agressivos, os quais vão se acalmando e ganhando um refinamento em uma consciência capaz de integrar essa força de transgressão e autonomia com a capacidade de articulação em um discurso mais complexo e sistemático, cujo ápice é o Śivaísmo da Caxemira.

3.1.1. Os diferentes caminhos tântricos

Antes de entrar propriamente no Śivaísmo da Caxemira, façamos um breve panorama, com fins de compreensão do desenvolvimento desta contraposição à postura ortodoxa.

---

[160] BÄUMER (2011b: 04)
[161] BÄUMER (2011b: 06-07)

As tradições, os tratados e as práticas tântricas são muito diversos e se espalham por várias escolas que possuem as mais diversas influências e perspectivas. O número dessas escolas e dos *tantra* somente podem ser especulados, tendo algumas compilações tentado sem sucesso fixar um número. Algumas falam em 64 *kaula-tantra*, outros fazem uma coletânea de materiais mais abrangente na casa das centenas e quase milhares, perpassando *śaiva-*, *vaiṣṇava-*, *bauddha-tantra* etc. Há muitas divisões e subdivisões possíveis para se catalogar os diferentes *Tantra*: do ponto de vista geográfico e difusão territorial dos textos; com base nas tendências, semelhanças e dissemelhanças entre as correntes; práticas e deuses diferentes; dualismo e não-dualismo etc. Para os fins desse trabalho é importante saber da existência dessas grandes polêmicas e divisões internas variadas a depender do catalogador. Além disso, importante notar que os termos *Tantra*, *Āgama*, *Saṃhitā*, *Jñāna* e *Śāstra* são usados de forma intercambiável para denotar certos tratados e tipos de textos. Isso tudo quem explica é Bhattacharyya, o qual também explica certas características diferentes ressaltadas pelo uso de cada termo: *Āgama*, uma vez que conhecimento provém dele; *Śāstra*, uma vez que tudo é controlado e protegido por ele; *Jñāna*, uma vez que tudo pode ser conhecido por meio dele; e *Tantra*, uma vez que tudo pode ser preservado e perpetuado, disseminado, por meio dele. Porém, como dito, todos esses termos são utilizados muitas vezes para designar um mesmo texto, dependendo do que se quer enfatizar ou caracterizar naquele momento.[162]

A estrutura de um *Tantra* pode variar, mas tende a seguir formar familiares aos dos *Purāṇa*, diz Bhattacharyya, discutindo em geral os mesmo cinco conteúdos: criação e dissolução do universo, devoção aos deuses, obtenção de poderes sobrenaturais e união com um ser superior. Porém, em vez da devoção aos deuses, encontram-se principalmente descrições de atos ritualísticos ou práticas, as quais podem lembrar, por sua vez, a literatura brâmane – porém, com significados, obviamente, diferentes. A maioria dos textos tântricos em suas formas mais distintas, ainda segundo Bhattacharyya, pertence ao período medieval e são muito numerosos.[163]

3.1.1.1. *Śaiva-tantra*

Focalizando um pouco mais diretamente em uma história que afetou a formação do Śivaísmo da Caxemira, temos o seguinte caminho do desenvolvimento do tantrismo *śaiva*. Digo isso para marcar que existiram outros tantrismo que não ligado à figura de *Śiva*,

[162] BHATTACHARYYA (2005: 51-52)
[163] BHATTACHARYYA (2005: 53-54)

sendo digno de nota ao menos o *Pāñcarātra* viṣṇuíta, mas que não focalizarei aqui neles por motivos de relevância para a doutrina do Śivaísmo da Caxemira, a escolhida para ser mais bem desenvolvida nesta tese.

Segundo Sanderson, as escolas de *Śiva*, ou seja, *śaiva*, são divididos entre dois grandes ramos: *Atimārga* e *Mantramārga* – o caminho extremo, além e/ou exterior; e o caminho dos *mantra*, respectivamente. O primeiro caminho é acessível somente para os ascetas, daí a sua característica de ser extremo ou além da sociedade, exterior à convivência social tradicional. O segundo caminho é acessível tanto para os acetas quanto para os pais de família (*gṛhastha*). Em linhas gerais, há também objetivos diferentes entre esses caminhos. O *Atimārga* objetiva somente a salvação, libertação. O *Mantramārga* oferece tanto a salvação quanto a possibilidade, para os que assim desejarem, de se obter poderes sobrenaturais (*siddhi*) e a experiência de prazeres altivos (*bhoga*).[164]

O antigo nome de *Śiva* é Rudra, o terrível, deus de poderes múltiplos e selvagens, fora dos rituais dos *śruti* (*Veda*). O *Atimārga* por vezes é compreendido mais como *Raudra* do que *Śaiva* justamente por essa característica mais extrema e fora dos padrões convencionais. As principais correntes desse caminho são os *Pāśupata* e os *Lākula*.[165]

O nome *Pāśupati* também é um dos epítetos conferidos a *Śiva*, significando o "senhor dos animais" ou o "senhor daqueles que ainda estão aprisionados"[166] e, portanto, não libertos. Essa imagem está associada a um episódio em que aparece no campo de cremação como *Lakulīśa*[167], ressuscita o corpo de um brâmane e transmite o texto fundamental *Pāśupatasūtra*, cujo comentário mais antigo conhecido é do sec. IV EC, o que significa, ainda segundo Sanderson, que essa tradição é, pelo menos, dois séculos mais antiga. Esse caminho era restrito aos brâmanes homens que tinham passado pelos ritos ortodoxos (*upanayana*), podendo tomar esse caminho em qualquer das quatro fases da vida de um brâmane. Após a escolha desse caminho, havia quatro estágios de disciplina: i) vida em um templo de *Śiva*, onde seu corpo era coberto por cinzas e o adepto passava a adorar a deidade do templo cantando, dançando, rindo exaltadamente, tamborejando sua boca e meditando silenciosamente nos cinco *mantra* do *Yajurveda* (os cinco *brahma-mantra*) os quais passariam a personificar as cinco faces de *Śiva*; ii) após deixar o templo, abandonava

---

[164] SANDERSON (1988: 664)
[165] SANDERSON (1988: 664)
[166] Em sânscrito, o termo "*pati-*" significa senhor, mestre, dono. E "*paśu-*" significa animal ou boi e, por derivação de sentido, também um ser ainda amarrado, preso, não-liberto.
[167] Os Pāśupata são considerados como a forma mais antiga de *śiva*ísmo no norte da índia, tendo seu nome mencionado já no Mahābhārata, o qual diz que essas doutrinas foram pregadas por *Śiva* Śrīkaṇṭha, tendo sido Lakulīśa, então, provavelmente um discípulo, que possui alguns fatos de sua vida narrados em inscrições do ano 380 EC, sugerindo que viveu por volta do séc. II EC. BHATTACHARYYA (2005: 62)

todos os sinais que poderiam identifica-lo como um homem padrão na sociedade, fingindo ser aleijado, louco, mentalmente deficiente e/ou indecente, enquanto os transeuntes incautos zombavam dele – isso era compreendido como uma transmissão de seus deméritos para os menosprezadores e um ganho dos méritos destes para ele ("troca de *karma*"), fazendo um curioso uso não-ortodoxo de um princípio ortodoxo – é perigoso para qualquer um que zombe ou menospreze alguém que esteja realizando uma prática e/ou penitência após este alguém ter passado por um ritual ortodoxo de iniciação, o que era exatamente o caso, com a diferença de não ser uma iniciação ortodoxa; iii) purificado por esse estágio de troca de *karma*, o adepto se retirava para uma caverna ou construção deserta para meditar repetindo os cinco *mantra* até que se atingisse uma consciência de Rudra e não precisasse mais do apoio dos *mantra*, momento em que saía de sua reclusão e ia para um sítio de cremação aguardar a sua morte; iv) nesta última fase no sítio de cremação o *Pāśupata* não mais mendigava, mas vivia do que encontrava em um processo de gradativo definhamento de seu corpo físico e dos últimos traços de sofrimento, fundindo-se com as características de Rudra e obtendo a libertação final pela graça do próprio Rudra e não por algum ato específico seu.[168]

A segunda grande corrente *Atimārga* é denominada *Lākula* e se desenvolveu a partir dos *Pāśupata*. Os adeptos reconhecem, portanto, a autoridade do *Pāśupatasūtra* e mantém as práticas básicas incluindo a recitação dos *mantra*. Porém, suas práticas transcendentes são mais radicais, esclarece Sanderson, uma vez que: após a iniciação (*dīkṣā*), devem perambular: carregando um cajado com uma caveira na ponta (*khaṭvāṅga*); usar uma tigela para receber dádivas feita de um crânio humano (*kapāla*); ter o cabelo amarrado em uma massa emaranhada ou completamente raspado; ter o seu cordão sagrado (*upavīta*) distintivo dos brâmane feito de pele de cobra; adornar-se com um colar de ossos humanos; vestir meras tiras de pano para cobrir as partes íntimas; untar-se de cinzas; usar adornos representativos de Rudra. Além disso, considerando que todas as coisas/fenômenos do mundo são essencialmente Rudra, ele não deve realizar distinções, nem discriminações, podendo comer e beber qualquer coisa; e não considerando nenhuma ação proibida estando em estado de contemplação de Rudra. Deste modo, diz Sanderson, aqui se vê uma postura radical de ascetismo a partir do qual uma pessoa se torna um estranho às tradições védicas, uma vez que ele se identifica (por vezes literalmente) com o assassino-de-brâmanes, cuja pena prescrita nas fontes ortodoxas é justamente uma reclusão

[168] SANDERSON (1988: 664-665)

de doze anos para sítios de cremação carregando um cajado e tigela de crânios humanos. Os *Lākula* são também denominados, portanto, de os Notáveis Praticantes *Pāśupata* (*mahāpāśupatavrata*), uma vez que não se limitavam a se retirar dos estágios da vida normal, indo além ao abandonar a própria noção de puro e impuro – o fato da literatura descrever ingestão de álcool, assassinato de brâmanes, unção em cinzas ou em fezes etc. mostra isso, porém é importante notar que práticas sexuais parecem não ter ocorrido nesse grupo, ao que parece, estritamente celibatário.[169]

Como dito, o outro grande ramo, além do *Atimārga*, é o *Mantramārga*. A soteriologia, cosmologia, iconografia e práticas deste ramo foram bastante influenciadas por aquele. O processo de absorver, expandir e integrar algo do passado é visto em vários momentos na história do pensamento indiano e também ocorre claramente aqui. Os *Lākula* entendem que eles são uma expansão de outras correntes dentro de outros grupos relacionados ao *Pāśupata*, conseguindo avançar em diferentes modos de manifestação de *Rudra*, sempre em ordem ascendente até a libertação final, onde a consciência estaria no patamar mais elevado possível. E o *Mantramārga* também se considera um patamar além, mais expandido, em relação ao *Atimārga*. Aqui, a diferença ocorre entre dois tipos de ascetas e não entre um asceta e um pai-de-família. Este pai-de-família, dentro do *Mantramārga*, está interessado na libertação sem se afastar das suas atividades mundanas. A disputa, portanto, está entre os ascetas focados na libertação final (*Atimārga*) e aqueles ascetas focados na obtenção de poderes e sensações supramundanas. E é justamente esta busca desejosa de poderes e habilidades especiais que promoverá uma profícua escritura e revelações dentro do *Mantramārga*, originando uma variedade extraordinária de rituais, deidades e *mantra*. É interessante notar que, segundo Sanderson, é essa expansão das manifestações/expressões no mundo de Rudra e de consciência do praticante que permite percebermos o desenvolvimento posterior do *Mantramārga* em relação ao *Atimārga*. Apesar do conflito entre buscadores de libertação e buscadores de poderes ser muito antigo, alguns elementos permitem essa conclusão, dentre os quais a passagem de um asceta solitário celibatário temente à *Rudra* no *Atimārga* para um pano de fundo de múltiplas deidades femininas relacionando com *Rudra*. Este é o ponto de maior diferenciação, pois enquanto o *Mantramārga* irá desenvolver a noção do poder feminino (*śakti*) em um maior ou menor grau, a depender da corrente, no *Atimārga* essa noção não aparece.[170]

---

[169] SANDERSON (1988: 665-666)
[170] SANDERSON (1988: 667-668)

Procurando percorrer mais o desenvolvimento do *Mantramārga*, Sanderson mostra que há duas grandes divisões em termos de escritura: *Śaiva-siddhānta* (dez *Śiva-āgama* e dezoito *Rudra-āgama* e outras anexas); e *Bhairava-tantra* (muito mais diversas e numerosas). No *Siddhānta* ainda permanece a ideia do carregador de crânios que reside em campos crematórios, porém o deus não possui uma aura terrível ou poder extático – além disso, a noção do poder feminino (śakti) tende a se diluir numa abstração metafísica, enquanto poder criador e criativo da deidade masculina, manifestando-se em processos cósmicos e soteriológica, presentificado nos *mantra*. Em contrapartida, no resto do *Mantramārga*, linhas decorrentes do *Bhairava-tantra*, encontram-se o aspecto mais terrível do divino (*bhairava* significa "temível") e o extático, tendo o poder feminino (*śakti*) uma importância mais concreta e forte, aparecendo personificado em deusa e possui claras relações com o deus masculino, possuindo rituais próprios e às vezes até mais elevados do que os masculinos, indo-se além da pureza do *Siddhānta* e fazendo uso de álcool, sangue e carne em suas práticas, enfatizando, pois, os aspectos femininos e transgressores. A partir dessa primeira divisão, houve muitas outras, as quais, por sua vez também foram se subdividindo. Por exemplo, importantes correntes foram as seguintes: o *Bhairava* se dividiu em *Mantrapīṭha* e *Vidyāpīṭha*, o qual, por sua vez, se dividiu em *Yāmala-tantra* e *Śakti-tantra*, o qual, por sua vez, em *Trika-tantra* (ou melhor, aquilo que mais tarde será denominado *Trika*) e *Tantra* de *Kālī*. Essas correntes vão enxergando as anteriores de forma hierárquica, ou seja, quanto mais se avança nessas subdivisões entende-se que há uma ascensão de estágios, cada vez mais poderosos, mais esotéricos, mais transgressivos, heterodoxos e também mais relacionados ao aspecto feminino.[171]

Nesse caminho do desenvolvimento do tantrismo, observa-se, pois, cada vez mais a introdução do feminino e da transgressão. O culto das *yoginī*, por exemplo, vai ganhando contornos específicos. As *yoginī* são espíritos/seres femininos adorados em associação com *Rudra*/*Bhairava*. A partir do *Vidyāpīṭha* as amarras de *śakti* são dissolvidas. O iniciado irá forçar ou induzir de algum modo o aparecimento das *yoginī* diante dele no intuito de entrar nessa comunidade feminina e receber poderes miraculosos e conhecimentos esotéricos. Essas *yoginī* não ficam necessariamente no plano teórico, sendo concretizadas e muitas vezes consideradas encarnadas em mulheres, desde crianças até mulheres consideradas intocáveis pela religião bramânica. Assim, o papel outrora inexistente ou secundário do feminino vai se tornando principal.[172]

---

[171] SANDERSON (1988: 668-669)
[172] SANDERSON (1988: 670-671)

A consorte feminina da principal deidade masculina nas correntes iniciais será a divindade superior nos *tantra* mais tardios da *Trika* e *Kālī*, por exemplo. Nos *tantra* do *Trika* o culto das *yoginī* permeiam todos os níveis, uma vez que a manifestação cósmica é uma rede de *yoginī* que vai do extremo da ressonância interna do poder divino até a transformação densa da consciência individualizada. Deste modo, o caminho para a libertação e poder é um caminho reverso na medida em que o adepto vai ascendendo a partir de sua condição até a mais elevada conexão com essa deusa. Aqui há, pois, o fortalecimento de uma tríade importante de deusas: *Parā*, *Parāparā* e *Aparā* – essa importante trindade feminina será detalhada mais à frente. Além dessa corrente, os *tantra* de *Kālī*, ainda mais esotéricos, expõem um panteão quase completamente feminino, excluindo-se *Bhairava* da maioria dos ritos e adorações. As adorações externas continuam com as utilizações de elementos transgressores como álcool, crânios humanos, carne etc., além de ritos orgiásticos e também práticas internas com contemplações místicas. Aqui os poderes (*śakti*) se revelam de diferentes formas, mas o mais impressionante é a figura triunfante da deusa *Kālī* preta, esfomeada e destruidora do "Eu" do adepto, carregando em si o Absoluto, como o último Si, para além, portanto, de qualquer tipo de "Eu", um insaciável vazio dentro do coração da consciência. Nesses *tantra* a sequência de uma luz pura para a encarnação, emissão extrovertida, reabsorção e brilho novamente como pura luz deve ser contemplada pelo devoto de *Kālī* como um processo macrocósmico a ser internalizado em sua própria consciência, atingindo-se, então, a libertação, omnisciência e onipotência. Por fim, interessante notar que as correntes de *Kālī* e de *Trika* exerceram grande influência uma na outra, tendo os devotos de *Kālī* assimilado as três deusas e os devotos de *Trika* assimilado os rituais e ações mais esotéricas e transgressoras.[173]

O movimento Kaulismo é também muito interessante de se mencionar, pois tentará retirar o caráter místico e mais isolado-da-sociedade presente em grande parte desses Śivaísmos *kāpālika* (carregadores de crânios), permitindo que o adepto vivesse na grande comunidade de homens comuns, constituindo família. O termo *kaula* ou *kaulika* refere aos frutos concedidos pelos ritos em cultos às *yoginī*, significando aquilo que pertence e/ou está relacionado a famílias ou linhagem das *yogin*ī e mães (em conotação divina e sacra de algum modo). Além disso, o termo *kula* também significava "corpo" e, por extensão esotérica, o "corpo de forças", sendo utilizado como uma aproximação entre o corpo cósmico e o corpo individualizado do adepto. A tendência do Kaulismo foi estetizar os

[173] SANDERSON (1988: 672-678)

cultos e ritos anteriores ligados ao feminino. Deste modo, permanecem as práticas sexuais com uma consorte, o consumo ou oferta dos líquidos sexuais por alguns, além do consumo de carne, álcool e sangue etc. Todavia, enquanto seitas mais esotéricas irão focalizar na obtenção de poderes ou até na salvação, o Kaulismo ressignifica esses atos ao estetizá-los e dando ênfase, por exemplo, ao orgasmo em si e na intensificação das experiências, no intuito de estimular uma expansão de consciência e destruição do "eu" do adepto. Portanto, ainda segundo Sanderson, enquanto os *Kāpālika* do *Vidyāpīṭha* buscavam uma aproximação e fusão com as divindades femininas, as quais eram evocadas e atraídas do céu – e para onde iam os adeptos liberados –; os *Kaula* traduzem essa fantasiosa visão em uma possibilidade de se utilizar os sentidos, as sensações, para suspender o "eu desejoso" – e, tendo feito isso, essas fontes de sensação perdem seu caráter denso e permitem o brilhar da cognição de um modo estético e sutil, fundindo-se com a própria divindade nessa intensa sensação possibilitada pela experiência.[174]

Ainda seguindo a narrativa histórica feita por Sanderson, continuo a enfatizar a importância do Kaulismo para a influência e disseminação do tantrismo na medida em que ele traz os ritos e práticas para "dentro das casas", não sendo mais afastados e necessariamente excluídos da sociedade. O Kaulismo se divide em, pelo menos, quatro grandes sistemas (do norte, sul, leste e oeste), tendo suas semelhanças, mas também diferenças em termos de deidades, *mantra*, *maṇḍala*, sábios míticos e origem cósmica etc. Não analisarei em detalhe cada uma, pois fugiria ao escopo deste trabalho. Porém, importante notar a influência na fulcral corrente *Trika*. O sistema do leste, *Trika-kaula*, estava estabelecido na Caxemira já no começo do séc. IX EC, existindo trabalhos exegéticos no final do séc. X, os quais mostram que já havia uma hierarquia entre formas tântricas mais antigas de culto e a nova tradição *kaula* no *Trika*, a qual parece ser a mais próxima do kaulismo original. *Trika* trouxe a sua trindade ao panteão *kaula* e as adorações poderiam ocorrer externamente: ou sobre um pano vermelho no chão; ou num círculo preenchido com pó vermelhão com bordas pretas; ou em um coco substituindo o crânio humano; ou em um vaso contendo vinho ou outra bebida alcóolica; ou em uma *maṇḍala*; ou nos genitais da consorte; ou no próprio corpo; ou no próprio ato sexual com uma consorte; etc. E as adorações também poderiam ocorrer internamente: por meio da energia vital (*prāṇa*) visualizada como contato com a divindade, podendo o adepto realizar a sua devoção simplesmente em pensamento; porém, mesmo esses indivíduos, deveriam oferecer

[174] SANDERSON (1988: 679-680)

algum tipo de adoração erótica com sua consorte em determinados dias específicos do ano. Importante compreender que a influência da tradição *kaula* dentro da tradição *trika* enxergava-se como uma influência essencializadora da prática tântrica, condensando, pois, uma liturgia seguida pelo sistema dos *tantra* ao enfatizar a espontaneidade e a intensidade na imersão, em contraste com os rituais mais elaborados. Assim, mesmo o processo de iniciação (*dīkṣā*) se tornou muito mais simplificado. O que antes era feito pelo sistema *trika*, assim como por todos outros sistemas de *tantra*s mencionados, como uma complexa sequência de oferendas e limpeza das amarras kármicas; agora, com a influência do sistema *kaula*, tudo isso podia ser obtido com um ritual mínimo, dentro do qual o iniciado deve manifestar sinais de possessão, externando esse contato direito com níveis mais altos de consciência durante esse transe. Deste modo o kaulismo possibilita ao homem comum e casado uma via tântrica alternativa, com ênfase em experiências místicas e possessões, uma vez que a ele interessava compartilhar algumas deidades e *mantra*, porém não podia se excluir da sociedade devido ao seu estado de cidadão comum – e não adepto *kāpālika*.[175]

Uma última corrente a ser lembrada antes de entrarmos finalmente no Śivaísmo da Caxemira é o *Krama*, um sistema de adoração à *Kālī* com uma influência *Kaula*. Aqui, ensina Sanderson, a adoração é sequência ao invés de um panteão concêntrico – mais comum nas demais. Uma sequência de deidades (*cakra*) é adorada como um sucedâneo de fases da cíclica pulsão da cognição perpassando emissão, manutenção, retração e a quarta inominada (ou fase das *Kālī*, conhecida por alguns). O *Krama* desenvolveu literatura própria, documentada e preservada: *Devīpañcaśataka* e *Kramasadbhāva*, esta última sendo uma variação *Krama* onde se inclui um quinto estágio (pura luz). Ainda interessante notar que esses dois *tantra* rejeitam os clássicos papéis dados à deidade feminina e masculina dos demais. No *Krama* é a deusa que ensina o deus *Bhairava*, e não o contrário, pois é ela que corporifica aquilo que ele não pode conhecer: o ciclo do poder cognitivo, o qual constitui a própria auto-consciência dele.[176]

Ainda antes de se passarmos propriamente para o Śivaísmo da Caxemira, é importante mencionar a muita divulgada ideia dos seis *cakra* como centros de energias/poderes, ligados aos elementos da natureza e a tendências tântricas. No sistema *Kaula* do oeste houve o culto à deusa *Kubjikā*, que assumia seis formas diferentes junto com seu consorte *Navātma* (*Śiva*), as quais se localizavam nos seis centros (os *cakra*: *mūlādhāra*, *svādhiṣṭhāna*, *maṇipūra*, *anāhata*, *viśuddhi* e *ājñā*) ao longo do eixo de poder

[175] SANDERSON (1988: 680-682)
[176] SANDERSON (1988: 683-684)

central do corpo humano, tendo seus correspondentes nos cinco elementos (terra, água, fogo, vento e éter) e na mente (*manas*). Essas referências dos *cakra* e elementos propagaram-se universalmente, porém a sua presença nas tradições tântricas é reduzida praticamente a essa pequena corrente – fiz esse breve comentário justamente para esclarecimento acerca de certo senso-comum envolto a essa questão.

Até aqui foram mencionados várias correntes e alguns conceitos de forma um pouco livre, sem maiores aprofundamentos, no intuito de enxergarmos a formação de posições heterodoxas diante da ortodoxia brâmane. E, partir disso, foi possível compreender um pouco do desenvolvimento histórico de algumas correntes predecessoras do Śivaísmo da Caxemira, cuja própria consolidação irá promover grande ressignificação e rearranjo de vários desses símbolos e conceitos, marcando-se na história como o expoente, quiçá ápice, do tantrismo.

3.2. Śivaísmo da Caxemira: o auge do tantrismo

Até esse momento mostrou-se a proliferação de várias correntes e suas respectivas escrituras anônimas consideradas sagradas dentro de uma ou mais tradições que compartilhavam certos pressupostos e certas fontes de preceitos. O material escrito, portanto, era considerado vindo das próprias deidades ou de sábios míticos cuja existência histórica não se atesta e nem é importante para a força da tradição, aliás, por vezes quanto mais lendário, maior a força e autoridade.

A partir da metade do século IX, segundo Sanderson, começa a se desenvolver um extensivo material de exegese na região da Caxemira acerca das tradições tântricas śivaítas anteriores. De início é importante relembrar a existência de duas escolas já mencionadas: a da direta, *Śaiva-siddhānta*; e as da esquerda, *Trika* e *Krama*. Aquela, pelo que já foi dito, focalizou na defesa de uma doutrina mais moderada e congruente com os *Veda*. Em contrapartida, as tradições de esquerda, tendo seu expoente em Abhinavagupta, fundaram um movimento novo e anti-*śaivasiddhānta*. Em comum, ambas as linhas, da direito e esquerda, dirigiam-se não aos buscadores de poderes especiais, mas aos desejosos de libertação (*mumukṣu*); e, assim, tinham um amplo apelo para os chefes de família, homem indiano mediano inserido em sua comunidade. Deste modo, antes de tudo, esse Śivaísmo aparece em ambas as divisões como algo que o praticante e/ou adepto poderia aderir independentemente de conhecimento mais profundo ou rituais vigorosamente debatidos pelos pensadores especializados. Assim, apesar das diferenças teórico-práticas e grandes divergências entre essas escolas no âmbito gnóstico e metafísico, ambas reforçam a ideia

de uma maior simplicidade para libertação, dependendo basicamente em ser śivaíta e realizar alguns ritos dentro da comunidade – o quão libertador e o que isso realmente significa na prática será visto mais especificamente dentro de cada escola.[177]

A corrente *Śaiva-siddhānta* da Caxemira é caracterizada por um ritualismo anti-gnóstico, prescindindo dos conhecimentos e ensinando que a salvação pode ser obtida apenas pelo ritual, pois simplesmente ter conhecimento sobre a prisão no ciclo de mortes e renascimentos nesse sempiterno *saṃsāra* não seria suficiente para causar a libertação. Assim, eles argumentavam que a impureza (*mala*) impeditiva da libertação da consciência é uma substância (*dravya*) e somente as ações ritualísticas prescritas nas escrituras *Śaiva* podem destruí-la. Interessante notar, porém, que, após o ritual de consagração (*dīkṣā*), uma benção que inicia o indivíduo nesta tradição, toda a impureza é destruída, sendo que os argumentos para se continuar a praticar certos ritos são: i) destruir as impurezas ainda restantes e ainda recorrentes nesta vida até a morte e a libertação (porém, esse argumento não é tão bom, pois a consagração já faria com que diariamente houvesse certa diminuição de impurezas até a morte e, consequente, libertação); ou ii) evitar as consequências indesejáveis advindas da não-prática do ritual, o qual deveria ser feito simplesmente "por que deve ser feito", ou seja, é auto-referente e auto-válido, sob a pena de se ter de fazer penitências e adiar a libertação, sendo possível ainda ter que passar um período no inferno.[178]

Em crítica ao ritualismo *siddhānta* os defensores da corrente *Trika* dizem que a exegese aplicada foi sofisticada e modificada ao se defender uma exclusividade dos rituais exotéricos. O *Trika*, como se verá em Abhinavagupta, possui uma postura englobante, dizendo que é, sim, possível optar a libertação na morte por meio da ritualística *siddhānta*, porém essa posição ainda é limitadora por não conseguir enxergar outros caminhos e falhar na elaboração de uma teoria de ritual universalmente abrangente. Segundo a corrente da esquerda, ao se utilizar uma boa exegese e uma melhor compreensão do ritual e do mundo, chega-se a conhecimentos e práticas esotéricas, as quais possuem uma maior força, intensidade e imediatismo da libertação, não somente após a morte, mas também em vida. Significados gnósticos ligados às ações ritualísticas poderiam ser internalizados durante as próprias práticas diárias ou até mesmo ser possível atingir um estágio de intensa

[177] SANDERSON (1988: 690-691)
[178] SANDERSON (1988: 691-692)

internalização, prescindindo de rituais externos, ou seja, é uma maior força dada ao esotérico e do que o exotérico.[179]

Nesses termos é evidente a diferença que se instaura. Sanderson esclarece que, no *Trika*, possuir a compreensão plena da natureza última é ser liberto assim como essa natureza também é. Na epistemologia e ritualística *Siddhānta*, não há um si além do indivíduo purificado, ou seja, não há uma fusão com uma deidade transcendente, mas, sim, um momento em que o indivíduo se igualaria a *Śiva* tornando-se, portanto, *um Śiva* e não *o Śiva*, sendo, portanto, seres diferentes. Há, pois, uma diferença entre o "*Śiva* original" nunca aprisionado (*anādiśiva*) e os outros "*Śiva* libertos" (*muktaśiva*). Nessa doutrina, matéria e consciência são completamente separadas na medida em que os seres agem em um mundo cuja materialidade (*māyā*) é independente deles, existindo para que possamos realizar nossas necessidades kármicas.[180]

Nota-se certa proximidade com a ideia presente no *Yogasūtra* de que o mundo é uma materialidade independente do nosso si (*puruṣa* no YS), bem como com a ideia da existência de um *Īśvara*, equiparável a *anādiśiva*, pois também nunca foi um ser aprisionado e tocado pelo mundo, em relação ao qual o indivíduo (*puruṣa*) se igualará quando se tornar liberto, sendo aquele *Īśvara* tão somente um tipo de indivíduo/ser/homem especial (*puruṣa viśeṣa Īśvara*).[181] E, quando se liberta, não se tornaria *o Īśvara*, mas, sim, desconectar-se-ia do mundo, permanecendo em si, tão-somente *um puruṣa*. É claro que existem vários e diferentes aspectos entre essas duas escolas, especificamente a ênfase para o ritual como meio de libertação do *siddhānta*, porém, é interessante notar essa proximidade e afinidades, na medida em que ambas correntes aproximam-se em sua assepsia em relação ao mundo e se aproximam também desta dualidade puro/impuro encontrada nos *Veda* e suportada pelos brâmanes ortodoxos.

Em contraste, vê-se um não-dualismo na escola *Trika* da Caxemira, a qual defenderá que sua doutrina *advaita* (não-dual) está revelada em todos os *Bhairava Tantra*, apesar de, segundo Sanderson, os textos em si não sustentarem essa alegação, mostrando que a escola *Trika* realiza, na verdade, uma grande e forte tentativa de hermeneuticamente reler vários tantra de diferentes tradições sob o pressuposto *Trika* da não-dualidade com o fim de englobar a todos, hierarquizando a sua própria escola como o ápice de uma tradição tântrica, auto-proclamando-se como a melhor intérprete a compreender mais

---

[179] SANDERSON (1988: 692)
[180] SANDERSON (1988: 693)
[181] YOGA SŪTRA (2009: 87). YS I.24

profundamente, penetrantemente e compreensivamente as diversas tradições. Isso é particularmente digno de nota, pois a partir da metade do século IX EC o *Trika* começa a produzir uma teoria mais comumente respeitável ao se elevar dos rituais heterodoxos tântricos da esquerda e traduzi-los numa terminologia mais compartilhável, iniciando um posicionamento filosófico que se oporá às doutrinas budistas da época. Essa primeira fase é representada nas obras *Śivasūtra* e *Spandakārikā*. Naquela, mais curta e alusiva, pode-se observar uma soteriologia não-ritualística e não muito fora da chave interpretativa do *Trika*, com todo um viés já tendencioso; enquanto nesta última obra, mais discursiva, pode-se ver no próprio texto a figura de um *Śiva* abrangente, manifestando-se em todos os sujeitos, atos e objetos por meio de um dinamismo chamado *spanda* (vibração), sendo libertação justamente a compreensão desta vibração em todos os estados e movimentos da consciência, seja na fonte, curso ou fim. Ainda segundo Sanderson, Kṣemarāja teria descrito bem ao dizer que o contexto desta última obra foi a disciplina *Krama* e *Mata* com alguns elementos de *Trika*. Em sequência, há uma segunda fase, no começo do século X EC, onde aparecem as obras *Śivadṛṣṭi* e *Īśvarapratyabhijñākārikā*, as quais irão desenvolver o fundamental conceito de reconhecimento (*pratyabhijñā*), bem como as noções de uma manifestação pré-relacional e pré-discursiva em *prakāśa* e a subsequente auto-cognitação/refletir-sobre-si-mesma (*vimarśa*). Elementos centrais para o pensamento de Abhinavagupta.[182]

3.2.1. Abhinavagupta: a releitura unificadora

A partir desta parte irei tratar especificamente do Śivaísmo da Caxemira e de sua contribuição para a epistemologia, soteriologia e hermenêutica em termos de compreensão e acesso ao mundo e ao si. Antes de iniciar é importante constar que *Trika* é diferente de Śivaísmo da Caxemira. Como vimos, há várias correntes e doutrinas ligadas à *Śiva* na Caxemira e *Trika* é tão-somente uma delas. Porém, pelo já dito, a presença de *Trika* foi impulsionada e desenvolvida por Abhinavagupta, exercendo uma forte influência nos pensamentos indianos e na Caxemira principalmente com sua característica e grande capacidade de releitura unificadora – muitas vezes, portanto, ambas as terminologias, *Trika* e Śivaísmo da Caxemira, acabam se confundindo justamente por causa do fenômeno Abhinavagupta. Além disso, realiza-se uma conhecida distinção entre Śivaísmo *na* Caxemira e Śivaísmo *da* Caxemira, este último ligado a corrente iniciada em Vasugupta.

[182] SANDERSON (1988: 694-695)

Comecemos, pois, com Vasugupta (860–925 EC). Esse śivaíta, da metade do séc. IX EC, teria recebido em sonho uma revelação de *Śiva* sobre uma importante mensagem para toda a humanidade escondida no Monte *Mahādeva*, na Caxemira. Lá, numa rocha, estava escrito o *Śivasūtra*, que resumiria o essencial do *Yoga śaiva advaita*[183] – como visto, nessa época havia correntes budistas tântricas e não tântricas que estavam se valendo dos *tantra* para defenderem as próprias práticas. Essa obra teria vindo para elucidar e, portanto, explicar a concepção correta das práticas e teorias tântricas as quais mereciam ser seguidas – é, pois, uma direta crítica ao budismo, além de tudo o mais, o qual estaria distorcendo tais ensinamentos.

Após Vasugupta aparecem duas grandes figuras que evidenciaram aspectos distintos, mas completares, deste terreno comum, que é o Śivaísmo *advaita*. Somānanda e Kallaṭabhaṭṭa geraram, respectivamente, duas escolas *advaita* śivaítas da tradição *Trika*: *Pratyabhijñā* (Doutrina do Reconhecimento) e *Spanda* (Doutrina da Vibração).

Somānanda (875–925 EC) se diz o décimo nono mestre em uma linhagem vinda de *Tryambaka* e conecta, assim, a doutrina *Trika* com esta antiga autoridade, apesar das pesquisas atuais mostrarem que esse pensamento é verdadeiramente caxemire[184]. A doutrina *Pratyabhijñā* ("filosofia" do reconhecimento) é defendida como uma completa expressão do Śivaísmo *advaita*, um pensamento ético-religioso racional relacionado à *Śiva* e a uma filosofia da consciência absoluta. Esta escola se fundamentou fortemente na obra *Īśvarapratyabhijñākārikā* (versos da filosofia do reconhecimento supremo), escrita por Utpaladeva[185] (+-900 EC), discípulo de Somānanda, mas também no livro do próprio Somānanda: *Śivadṛṣṭi* (visões de *Śiva*).[186] Segundo Dyczkowski, o *śaiva Siddhānta* também contribuiu para o *Pratyabhijñā*, apesar de ser dualista, pelos argumentos que conferiam importância à consciência como aquilo que possibilita a percepção do mundo, o qual possui uma realidade na medida em que existe o fenômeno do reconhecimento com os

---

[183] Quatro comentários sobre o *Śivasūtra* sobreviveram até hoje. O mais extenso é o *Vimarśinī*, de Kṣemarāja. SINGH (2008: xv-xviii)

[184] Segundo Somānanda, *Śrīkaṇṭha*, uma encarnação de *Śiva*, instruiu *Durvāsas*, no monte Kailasa, para que ele espalhasse a sabedoria de *Trika*, a essência de todas as escrituras śivaítas. *Durvāsas* gerou, então, de sua mente, três *yogin* perfeitos: *Tryambaka*, *Āmardaka* e *Śrīnātha*, para os quais ensinou as doutrinas śivaítas não-dualistas, dualistas e unidade-na-diferença, respectivamente. Deste modo, a linhagem fundada por *Tryambaka* a partir do não-dualismo foi *Trika* e Somānanda seria o 19º nesta linha de sucessão. Isso quem ensina é Dyczkowski para o qual essa tentativa de ligação histórica a uma tradição śivaíta advaita antiga foi feita por Somānanda como uma forma de aumentar a sua importância, pois a figura mística popular de *Tryambaka* era associada aos śivaísmo agâmico, sendo importante nas correntes por respeito às escrituras. DYCZKOWSKI (2013: 18-19)

[185] Utpaladeva, Utpalacharya, Utpakleva ou simplesmente Utpala – esses nomes costumam variar a depender de alguma característica que se queira agregar à pessoa em questão.

[186] SINGH (2008: xviii-xix)

objetos, os quais, portanto, não seriam meramente temporários (apesar de terem uma materialidade distinta da consciência para o *siddhānta*, como já vimos acima na pesquisa de Sanderson). A consciência do indivíduo deveria permanecer inalterada para que o fenômeno do reconhecimento ocorresse ao se conectar uma percepção anterior com uma subsequente. Isso será avançado para outro campo na filosofia do reconhecimento. É importante mencionar que o conceito de "reconhecimento" em Somānanda aparece somente uma vez e somente para designar a possibilidade do reconhecimento de um objeto pela necessidade da existência de uma unidade subjacente entre este e o sujeito (argumento ainda próximo do *siddhānta*, apesar de já se estar mais no campo da não-dualidade). De todo modo, em Utpaladeva o "reconhecimento" já ganha ares maiores, sendo a capacidade intuitiva de compreender a própria natureza como sendo tal unidade subjacente, indo, pois, claramente para além do dualismo. A ideia central é que a libertação consiste no reconhecimento profundo e irreversível de que a nossa própria natureza é o absoluto, *Śiva*. Utpaladeva, em seu *Pratyabhijñā*, desenvolveu argumentos para o não-dualismo (*advaita*) das escolas tântricas e lidou com os problemas clássicos que toda boa e sólida doutrina indiana deve lidar: natureza da causalidade, mudança/transformação e continuidade/perenidade, natureza do absoluto e suas manifestações, e a relação entre divindade e homem. Além disso, aqui se pode observar uma importante passagem do dualismo (*dvaita*) para o não-dualismo (*advaita*) no pensamento indiano. A ideia de "superego", *Śiva* como a identidade de todos os entes, permeando-os, fornece essa guinada[187] – o termo "superego" é empregado por Dyczkowski aqui, porém pelo seu já carregado uso na psicologia, especificamente na psicanálise freudiana, seria melhor outro termo como "além-eu" ou algo que o valha, pois simplesmente se quer designar uma ideia de consciência e eu maior do que uma pequena e singular individualidade, algo além e, ao mesmo tempo, abrangente e inclusivo deste eu.[188]

A partir daqui, vamos para a segunda grande escola *Trika*: *Spanda*. Enquanto, como dito, na *Pratyabhijñā* o foco é na libertação por meio do reconhecimento da identidade autêntica do espírito do indivíduo como *Śiva*, na *Spanda* o foco é na experiência da vibração, no pulsar da consciência. Assim, como continua nos ensinando Dyczkowski, enquanto a *Pratyabhijñā* se desenvolve em meio a uma especulação filosófica e teológica, a *Spanda* se enfatiza como um desenvolvimento das aplicações práticas das doutrinas esotéricas dos *Āgama*. Em *Spanda* o *yogin* ainda em vida intenta experienciar a sua

[187] DYCZKOWSKI (2013: 18-20)
[188] DYCZKOWSKI (2013: 19-20)

verdadeira natureza enquanto a consciência universal agente e percipiente, contemplando todas as atividades, percepções, noções e sensações, onde quaisquer macro- ou micro-alterações e movimentos são parte de um ritmo universal de somente uma realidade, que é *Śiva* em sua atividade criativa e recorrente.[189]

Importante constar, pois, que tanto a *Pratyabhijñā* (Filosofia do Reconhecimento) quanto a *Spanda* (Doutrina da Vibração) não são escolas provindas de algum *Āgama*, de tratados anônimos de escolas tântricas ou pré-tântricas já mencionadas aqui, mas, sim, de obras escritas por específicos e conhecidos autores, os quais se inserem na história e irão argumentar as suas interpretações e leituras.[190]

Deste modo, a importante obra da escola *Spanda*, os *Spandakārikā* (Versos sobre Vibração), foi escrita pelo grande discípulo de Vasugupta, Kallaṭabhaṭṭa (855-883EC), com a intenção de resumir os preceitos do *Śivasūtra*, tendo também escrito ele mesmo um posterior comentário (*vṛtti*) para a interpretação desta sua obra. Porém, estes ditos "meros comentários" serão justamente a referência de Abhinavagupta para o avanço na Doutrina da Vibração, especificamente em termos do que a filosofia moderna poderia designar como campos da epistemologia, fenomenologia, ética, estética e outros.

Abhinavagupta (975-1.050 EC)[191], portanto, foi o grande escritor e expoente do Śivaísmo da Caxemira e do Tantrismo. Falar nesses temas sem tocar seu nome seria como falar em filosofia alemã sem mencionar Kant. Abhinavagupta possuía o objetivo grandioso de unificar as escolas em um todo coerente. Porém, tal projeto não foi feito com o mascaramento ou supressão ingênua das diferenças, mas, sim, com um intuito de promover uma releitura harmônica que conseguisse abarcar as correntes dos diferentes *Āgama*, mesmo as védicas, e todas as tradições tântricas até então[192]. Com este propósito em mente, escreveu diversas obras, sendo as mais relevantes para os propósitos deste trabalho *Tantrāloka*[193], *Tantrasāra*[194] e *Parātrīśikā Vivaraṇa*[195]. Abhinavagupta desenvolveu para

---

[189] DYCZKOWSKI (2013: 20-21)
[190] BHATTACHARYYA (2005: 63-64)
[191] Há uma conexão direta e pessoal, além da afinidade temática de estudo e práticas, entre Kallaṭabhaṭṭa e Abhinavagupta, que passa pelo conhecimento em poética transmitido de Kallaṭabhaṭṭa para Mukulabhaṭṭa, deste para Bhaṭendurāja e, então, para Abhinavagupta, estando ele, portanto, a três gerações de Kallaṭabhaṭṭa dentro dessa tradição. DYCZKOWSKI (1992: 25)
[192] Para Abhinavagupta, *Trika* é visto como a culminação de toda a tradição agâmica do śivaísmo, pois o abarca. E para se estudar e compreender o Śivaísmo da Caxemira, diz Abhinava, é preciso estudar não somente gramática, lógica e sistemas filosóficos ortodoxos, mas também possuir um sólido conhecimento dos *āgama* śivaítas, bem como das correntes "fora das cinco principais", como os *paśupata* e escolas afins como o Higher Path (*atimārga*). DYCZKOWSKI (2013: 13)
[193] "Besides the above, there is the great work known as Tantrāloka by Abhinavagupta. It is in 12 volumes and contains the Śaiva philosophy and practice in all their aspects." SINGH (2008: xix)
[194] BHATTACHARYYA (2005: 64)

fins de unificação, dentre outros artifícios, um raciocínio sobre níveis de compreensão ligados a níveis de linguagem diferentes.

Dyczkowski nos mostra uma divisão em três períodos das mais de sessenta obras escritas por Abhinavagupta: i) *tāntrika*, primeiro período até os seus quarenta anos, durante os quais ele buscou afirmar a superioridade de *Trika* diante das outras escolas *śaiva Āgama*, cuja obra principal foi o *Tantrāloka*, um extenso texto onde são citados numerosos *Āgama* de diferentes fontes e doutrinas, os quais são apreendidos com o viés *advaita* integral defendido em seu pensamento; ii) poética e dramaturgia, segundo período da vida dedicado a esses ramos, tendo feito, v.g., o único comentário preservado sobre *Nāṭyaśāstra* e também comentando a obra *Dhvanyāloka*, na qual expõe e sustenta a teoria de que a alma da poesia é o seu poder de sugestão por meio do qual sentimentos são transpostos ao leitor; iii) filosófico, neste último período ele escreveu grandes comentários sobre a obra *Īśvarapratyabhijñākārikā*, de Utpaladeva, elucidando a doutrina do reconhecimento como a filosofia não-dual propriamente e por excelência do Śivaísmo da Caxemira. Segundo Dyczkowski, Abhinavagupta tornou-se sem dúvida o ápice de uma tradição de hermenêutica de síntese e exegese dos *Śaivāgama* que começou na revelação dos *Śivasūtra* por Vasugupta.[196]

Após Abhinavagupta surgirá o seu afamado discípulo Kṣemarāja, o qual escreveu valiosas obras[197]. Ele trata os *Spandakārikā* não como um resumo sobre o *Śivasūtra*, mas como uma exposição essencial do Śivaísmo da Caxemira como um todo. E, assim como Abhinavagupta, enxerga na escola *Spanda* uma corrente capaz de abarcar todas as demais. Com isso em mente, escreve os livros *Spandasaṃdoha* (Essência da Vibração) e *Spandanirṇaya* (Determinação da Vibração).[198]

Não é demais frisar a importância desses pensadores e da influência do *Trika* para a história da Caxemira, mas também da Índia. Segundo Sanderson, provavelmente durante o período muçulmano a partir do séc. XIV, a tradição védica da Caxemira já esmaecida parece desaparecer quase por completo junto com as tendências de *śaiva siddhānta*. Nesse período pós-Abhinavagupta, enquanto a posição comum no resto da Índia era a exclusão e combate aos tântricos, na Caxemira vê-se uma convivência até dos brâmanes védicos com as práticas tântricas, pois aqueles eram *śaiva* publicamente, assim como o resto da

---

[195] Deter-me-ei mais detalhadamente nesta última obra a partir dos comentários de Bäumer e as outras duas serão trazidas dentro da interpretação de Dyczkowski sobre o pensamento de Abhinava.
[196] DYCZKOWSKI (2013: 10)
[197] Dentre as quais, comentários a textos importantes como *Śivasūtra* e *Spandakārikā*.
[198] DYCZKOWSKI (2013: 22 e 227)

população. A forma de yoga ensinada inclusive por esses brâmanes era tântrica, conquanto aliada com rituais não tântricos. É importante, pois, notar que a influência tântrica, em especial dentro das tradições afetadas pelos trabalhos de Abhinavagupta e de Kṣemarāja, vai transformar toda a sociedade caxemire brâmane em *śaiva*, a ponto de não ser mais necessário receber uma consagração esotérica, se alguém tivesse interesse em acessar uma yoga tântrica e as doutrinas místicas. Deste modo, enquanto os *śaiva siddhānta* defendiam práticas ritualísticas exotéricas, as quais os tornariam mais puros e distintos enquanto um grupo exclusivo dentro dessa sociedade, os pensadores *advaita* relegavam a consagração iniciática a uma exigência no papel, existindo "atalhos" para esses rituais (cada vez mais simples), podendo ocorrer uma consagração pelas deidades na própria consciência individual. Essa "falta de controle" e "fraca exigência iniciática" possibilitou, de fato, um acesso a todos os caxemires a uma identidade tântrica privada.[199] E esse movimento inclusivista foi possível pela forte argumentação desses pensadores caxemires *advaita* bem como pelo que passou a significar, na prática, a iniciação de um *śaiva*.

Ainda nesse ponto da inclusão, importante lembrar, conforme ensina Bettina Bäumer, que as diferentes correntes são mais bem compreendidas como "correntes" e não necessariamente como "seitas", pois não devemos as tratar como auto-excludentes; há constantes influências e sobreposições. Uma grande divisão dentro da revelação *śaiva* é, como vimos, entre: *Siddhānta* e *Mantramārga*[200].

Os *Tantra*, *Āgama* ou tratados revelados[201] da tradição śivaíta representam uma base comum (*sāmānya*) para ambas as mãos/correntes (direita e esquerda). Porém, conforme vimos, enquanto o *śaiva-siddhānta* é orientado para o ritual e para tendências dualistas, o *śaiva-mantramārga*, de esquerda (*vāma*), é esotérico, ou seja, possuem

---

[199] SANDERSON (1988: 701-703)

[200] Na verdade, segundo Sanderson, diferentemente de Bäumer, ele inclui o *Siddhānta* dentro do *Mantramārga* para depois ramificar este para o nome *Bhairava Tantra*. Mas, entende-se que ambos estão dizendo a mesma coisa e Bäumer simplesmente parece juntar o nome *Mantramārga* com *Bhairava Tantra* e já excluir o *śaiva Siddhānta*. Vejamos em Bäumer: "The general broad division within the Śaiva revelation is that between the Siddhānta, the orthodox and '*Veda*-congruent' tradition of Śaivism, and the *Mantra*mārga of the 'Left' with its various texts and traditions, comprising the *Kula*/*Kaula*, *Trika*, *Krama*, including the *Yoginī* cult and the *Kālīkula* which are more Śākta in nature" BÄUMER (2011a: 21). Interessante notar, como diz Samuel, que na cultural indiana as denominações mão-direita e mão-esquerda possuem um significado maior, pois na Índia a mão direita é usada para comer e para funções consideradas puras, enquanto a mão esquerda para tarefas relacionadas a impurezas e poluição. SAMUEL (2010: 233). Observando esses termos já se pode ver que tal divisão advém de um ranço védico, o qual enxergava as práticas tântricas contrárias aos seus preceitos como difamadoras, subversivas e poluidoras; enfim, desvirtuadoras do *dharma*.

[201] Para uma análise separada destes termos, ver BHATTACHARYYA (2005:52). Nesse ponto, os três termos estão designando, por contraste, os escritos não-autorais que irão surgir com força dentro do *Śiva*ísmo da Caxemira.

tendências à interiorização dos rituais, possuindo uma filosofia não-dualista e mais reclusa a cada círculo (*viśeṣa*).[202]

Justamente por ser uma linha mais oposta a interpretações ortodoxas dos *Veda*[203], escolhi pela linha de esquerda, a qual se intensifica nas práticas das correntes *Kula*, seguida por *Kaula*, *Krama* e *Trika* – conforme vimos acima. O termo genérico *Kula* designa um número grande de tradições, cada qual com sua ramificação. *Kaula* possui a ideia de genitivo de *Kula*, ou seja, gramaticalmente, e também historicamente, significa "pertencente, derivado de" *Kula*. Esta abarca tradições e práticas feitas por grupos e, aquela, abarca as práticas derivadas destes grupos "originais". Em ambas as escolas uma atenção maior é conferida ao estímulo a comportamentos físicos transgressores, tanto externamente[204] quanto internamente[205], com finalidades espirituais, principalmente de transgressão e superação do *dharma* e moral védica. Dentro dessas práticas, as restrições tradicionais eram questionadas, seja restrições de gênero, casta, política, regional etc. Todavia, conquanto tais práticas certamente tiveram seu papel como contestadoras, as escolas posteriores, *Krama* e *Trika*, foram as responsáveis por elevar o *Tantra* ao nível de respeitabilidade teórica, tanto pelos argumentos de suas obras, quanto pela consciência crítica de suas práticas corporais e éticas.

Normalmente, há uma tendência a não se negar os conhecimentos da dita "base comum" (apesar de algumas correntes terem sido bem agressivas e explicitamente se posicionado contra estes), mas, sim, considera-los como pertencentes a um nível mais baixo de compreensão, ainda ligados à libertação por iniciação (*dīkṣā*) ou rituais na hora da morte. Porém, quanto mais vão se desenvolvendo as correntes e "subindo de patamar", percebe-se que não são os rituais, mas o conhecimento e a consciência que se tornam mais importantes – não somente um conhecimento estéril, mas um conhecimento teórico-prático *advaita*, o qual costuma subverter as prescrições e regras ortodoxas, buscando-se uma

---

[202] BÄUMER (2011a: 21-23). Repetindo, o pesquisador Alexis Sanderson faz uma divisão ainda anterior entre *Atimārga* e *Mantramārga*, mas essas questões não são essenciais para os fins desse doutorado. SANDERSON (1988: 664)

[203] Como sempre, compreendendo o uso do termo *Veda* e cultura védica, quando aparecem, como a apropriação da autoridade dos *Veda* feita pelos brâmanes ortodoxos na defesa de uma ideologia dominante, ou seja, isso não implica que certos argumentos ou posições realmente estavam nos *Veda*, mas, sim, que essa era a leitura ou alegação de leitura feita por tais brâmanes.

[204] Gritar em público, fingir grandes sentimentos desesperados em público causando comoção, dançar loucamente, dentre outras ações para desestabilizar o *dharma* védico SAMUEL (2010: 242), ou seja, anacronicamente são verdadeiros surrealistas ou quiçá dadaístas antigos, com a diferença de possuírem uma finalidade soteriológica bem mais definida.

[205] No começo mais abertamente, porém, com o passar do tempo, algumas práticas chocavam tanto, que passaram a ser feitas somente a portas fechadas, dentro dos grupos e escolas. Acham-se, aqui, as famosas práticas sexuais tântricas, bem como o consumo de carne, peixe, bebidas inebriantes e o uso de símbolos. Tudo isso sendo transgressões corpóreas com efeitos espirituais. RENOU (1991: 91-92)

libertação em vida (*jīvanmukti*) ao se reconhecer a própria natureza do indivíduo como natureza divina, em completa penetração (*samāveśa*) com o divino.[206] Essa integração entre conhecimento teórico e prática, juntamente com essa organização de doutrinas compondo certa "base comum indiana", foi justamente o projeto de Abhinavagupta. Vejamos a seguir como se desenvolveu, portanto, tal intuito.

3.3. *Tantra* e *Veda*: uma relação conturbada

Nessa seção entrarei no pensamento e prática propriamente dito das tradições tântricas, dando um foco prioritário, quase exclusivo, à doutrina do Śivaísmo da Caxemira, especificamente do Abhinavagupta e Kṣemarāja, cujos olhares integradores e re-interpretadores serão meus olhares e guia.

Conquanto pensadores como Abhinavagupta tenham feito um grande esforço para abarcar todas as práticas tântricas num todo coerente, inclusive as escolas ligadas aos *Veda*, argumentando que estas não estariam propriamente erradas, mas tão-somente limitadas ainda a determinado plano de compreensão; certos pensadores ortodoxos da casta dos brâmanes tinham pouco respeito e, de fato, explícita repulsa ao tantrismo. A relação entre *Veda* e *Tantra* é das mais complicadas, pois, conquanto se possa pensar nos caminhos, métodos, soteriologias e fundamentos opostos, também é possível se defender que o que possibilitou o desenvolvimento do tantrismo foi justamente os *Veda*. Todavia, também é possível se defender que o Śivaísmo ou, ao menos, um pré-Śivaísmo, teria existido na Índia antes da entrada dos *ārya*, sendo um dos motivos pelo qual alguns alegam que o *tantra* existe há mais de dois mil anos antes da era comum. Porém, como vimos, tal afirmação parece ser feita tão-somente para intentar conferir maior legitimidade a uma tradição ou pensamento sob a equivocada crença, que sói rondar alguns curiosos deste tema e até mesmo boa parte da academia de que "quanto mais antigo, melhor". Tal alegação seria comparável à afirmação de que um pré-cristianismo existiu antes da chegada de Cristo. Conquanto houvesse deveras práticas e proto-elementos cristãos antes de Cristo, tal afirmação parece desnecessária e enganadora na maioria dos casos, promovendo mais confusões do que esclarecimentos sobre as influências históricas que sempre existem para o advento de algum fenômeno ou movimento cultural qualquer. Tanto mais fácil é enxergar tal incompreensão, quanto mais rapidamente nos libertaremos da assombrosa crença sobre a antiguidade "sagrada, insuperável e de incontestável saber".

---

[206] BÄUMER (2011a: 20-21)

De todo modo, o confronto, pois, entre *Tantra* e *Veda* é bem direto e tão mais acirrado quanto mais libertário e estimulador de autonomia e reconhecimento do Outro for a escola tântrica em questão. Não sendo, pois, necessariamente uma oposição textual entre esses dois âmbitos, mas, principalmente, uma oposição de interpretações mais ortodoxas e mais heterodoxas. Assim, os brâmanes ortodoxos se autolegitimam como fiéis e legítimos intermediários entre o mundano e o divino, entre ações cotidianas e elevadas oblações, entre como agir e saber como agir; enfim, a institucionalização dos *Veda* permeia a Índia não somente como um fator religioso, mas claramente também moral e social.[207]

Designam-se papéis sociais, os quais devem ser seguidos para a manutenção do *dharma*. E *dharma*, em termos védicos, é um dever que precisa ser feito porque precisa ser feito: é auto-válido; um dever cósmico[208]. E isso pode ser visto em uma interpretação e uso ortodoxo da *Bhagavadgītā*, a qual tem seu momento de composição diferente dos *Veda*, porém será igualmente utilizada por brâmanes ortodoxos como autoridade na afirmação de uma estrutura rígida que se intentava manter. E, dessa forma, lê-se que: é mais desejável agir de forma imperfeita dentro de seu *dharma* a agir com excelência e perfeição em um *dharma* de outra pessoa[209]. É possível ver paralelos desse raciocínio no Código de Manu, por exemplo.

Pelo seu caráter transgressor, os *tantra* frequentemente atingiam pessoas de estrato social mais baixo e, por isso, os brâmanes ortodoxos, segundo Bhattacharyya, sempre estiveram preocupados com práticas e modos de vida influenciados por grupos tântricos, tachando essas práticas, ritos e pensamentos de ridículos, detestáveis, decaídos, anti-védicos, ilusórios, impuros, demoníacos, traiçoeiros e, enfim, passíveis das mais altas punições e castigos. Recomendavam também o ostracismo, tanto fisicamente, quanto intelectualmente, de forma que não se falasse nem discutisse sobre o tantrismo para não aumentar a fama, demonstrando uma real preocupação para se apagar e suprimir tal forma de pensar mais autônoma e contestadora e, na visão ortodoxa, subversiva. É interessante constar que elementos heterodoxos também podiam ser encontrados nos *Veda*. Todavia,

---

[207] "This morality is addressed to man in society. It is based on a belief in retribution for one's acts and on the operation of transmigration. Its foundation and its sanction are religious, but it is essentially social in the sense that, in a social order visualised as one with the natural order, the individual who obeys its precepts performs a duty which is as much asocial as religious. So far as this life is concerned, it provides him with reasons for acting and for fulfilling as his function, his role in society. It sees man's welfare in his works. And, in effect, this is the morality of action postulated by the literature which we must survey and the conception of law which emerges from it." LINGAT (1993: 04)

[208] HAMILTON (2001: 20)

[209] Vê-se essa ideia especificamente na *Bhagavad Gītā*, §3.35: "Better is one's own Dharma, (though) imperfect, than the Dharma of another well-performed. Better is death in one's own Dharma: the Dharma of another is fraught with fear." BHAGAVAD GĪTĀ (1967: 90)

com a linguagem sânscrita védica se tornando cada vez mais obscura, certos significados antigos foram dando lugar a interpretações ortodoxas monopolizadoras. Nesse sentido, sempre bom lembrar que um *śūdra* poderia ser punido se tentasse buscar conhecimento nos *Veda*.[210]

Isso é importante, pois, nesta parte do doutorado percorrer-se-á os pontos de choque entre *Veda* e *Tantra*. Todavia, também é importante ter em vista que não se trata propriamente entre um choque entre dois textos em si, mas sim entre uma interpretação bramânica ortodoxa dos *Veda* e posturas bramânicas heterodoxas com suas leituras e práticas tântricas.

Enquanto se percebe em uma interpretação ortodoxa dos *Veda* adjetivos que remetem a limpo/sujo, puro/impuro, sagrado/profano, no tantrismo há uma valoração do mundo como não somente um canal, um meio, mas também o próprio "fim", qual seja: alargamento da percepção individual de consciência e reconhecimento das igualdades (não-diferenças) em um plano mais sutil. Vê-se em *Yogasūtra* de Patañjali um bom exemplo alinhado a essa interpretação ortodoxa dos *Veda*: exortação de um afastamento e negação do impuro. Obviamente, cada qual com sua peculiaridade. Enquanto vemos um estímulo da suspenção das atividades da mente e de tudo que é mundano e impuro no *Yogasūtra*[211], vemos um estímulo para a segregação entre o puro e impuro em termos teológicos e sociais nas interpretações védicas feitas por brâmanes ortodoxos (especificamente em relação a mulheres e *śūdra*)[212]. E é precisamente isso que é criticado pelo tantrismo, uma vez que isso seria se afastar do mundo e chancelar o *status quo* ao invés de se entrar no mundo, experienciando-o com aceitação e sem diferenciações, transitando entre o puro e impuro.

Neste ponto, já se pode compreender melhor, por exemplo, o porquê da posição submissa da mulher dentro da comunidade brâmane ortodoxa e a posição elevada no tantrismo em geral. Nesta tradição, a mulher é *śakti* (literalmente "poder, energia, força"),

---

[210] BHATTACHARYYA (2005: 20-21)

[211] योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः Trata-se do segundo *sūtra* do *Yogasūtra*, o qual diz que "Yoga é a suspensão das atividades da mente". YOGA SŪTRA (2009: 10)

[212] Importante deixar claro: os brâmanes ortodoxos, aliados dos nobres (*kṣatriya*), por óbvio, não desejam "se afastar do mundo" assim como os *yogin* do *Yogasūtra*, tendo em vista que estão lidando justamente da administração de estruturas e poderes seculares. Todavia, assim como tais *yogin*, há uma forte divisão entre puro e impuro, contribuindo para o reforço de uma ideologia de segregação social. Há, portanto, paralelismos, podendo se considerar o *Yogasūtra* coerente com os *Veda* em certos sentidos (inclusive, por isso, é considerado como *āstika* e não *nāstika*): enquanto aquele menospreza o corpo e até o adjetiva como indesejável, abjeto etc., a interpretação ortodoxa dos *Veda* enxerga os *śūdra* (que possuem trabalhos eminentemente corporais e manuais) e as mulheres (sangue de menstruação e posição submissa) como inferiores e mais impuros.

sendo uma terminologia tântrica para o papel ativo e dinâmico, sendo *Śiva*, consorte de *śakti*, a postura mais passiva, dependente dela para se movimentar e atuar.[213] Deste modo, as representações do feminino, trazidas nas artes com cabelos desgrenhadas, nuas, com armas e com a boca escancarada, mostram mulheres poderosas, que não se deixam dominar pelos costumes e submissão imposta pelos chefes de família védicos horrorizados diante destas imagens.[214] Podemos olhar para isso como certo empoderamento e independência do feminino[215] nesta sociedade antiga, a qual, todavia, continua ainda hoje misógina – misoginia, que não se circunscreve, é claro, é Índia, mas ainda é mundialmente disseminada e reforçada institucionalmente, inclusive pelo Direito de países "modernos e democráticos".

Avancemos, pois, nessa seção sobre tais embates/diferenças entre *Veda* e *Tantra*. A saber, há uma curiosa narrativa literária feita por Woodroffe sobre as diferenças e semelhanças entre um védico e um tântrico ao se depararem no meio de uma floresta com um suntuoso palácio real, dentro do qual existem riquíssimos adornos e prazeres. Há um fedor pútrido vindo das paredes do térreo, mas existe uma longa escadaria luxuosa e lateral que permite acesso aos andares superiores e limpos. Deixo aqui tal narrativa como indicação, uma vez que me parece fugir muito do escopo a descrição e estudo mais detalhado dela neste trabalho, por mais exemplar e curiosa que seja.[216]

3.3.1. Escrituras e Epistemologia

Discussões filosóficas na Índia costumam ter efeitos teórico-práticos muito diretos. Não se costuma realizar uma abstração especulativa em si, não se costuma fazer "filosofia pela filosofia". Como toda generalização, essa também padece dos riscos inerentes a esse método. Porém, é importante frisar que há uma urgência prática voltada para uma disciplina de ação (*lato sensu*) e de mudança pessoal nos debates e questionamentos indianos. Interessante notar clássicos exemplos de duas escolas combinando determinado

---

[213] "...works of Abhinavagupta. In a philosophy that portrays reality as essentially the interaction of two principles, *Śiva* and Śakti, *Kālī* is often designated as one of the forms assume by Śakti. (…) An important image in Kashmir Tantrism is the *śakti cakra*, described as a wheel of energy symbolizing the evolution and dynamics of consciousness." KINSLEY (1997: 75)

[214] Os mitos da deusa Durgā e das Mahāvidyās são uma mostra, inclusive pelos nomes que representam a força e soberania de uma montanha, e sabedoria suprema, respectivamente.

[215] "In several of their origin myths, the Mahāvidyās arise when a goddess (Satī, Pārvatī, or *Kālī*) exerts her independence from her husband, invariably *Śiva*. In this sense, the Mahāvidyās are symbols of female independence. (…) She [*Kālī*] is not characterized by the attributes of a *pati vratā,* a woman totally devoted to her husband, obedient to his wishes and compliant to his will in every way. As *Śiva*'s consort, she violates that stereotype. She dominates him, inciting him to destructive frenzy, standing on his body, or assuming the upper position, the 'man's position,' in sex." KINSLEY (1997: 79)

[216] WOODROFFE (2013: 181)

dia para discutir, onde os pontos eram expostos pelos melhores discípulos e representantes de um pensamento. Após o debate, aqueles que se davam por vencidos simplesmente saiam da escola de onde vieram ou, então, se juntavam à escola vencedora. A busca pela verdade insta que alguém não propriamente se apegue a uma necessidade de defender uma escola ou tradição, mas, sim, se estimule por buscar os melhores argumentos e técnicas para se ter uma melhor vida compartilhada e para agir da forma mais eficaz para se obter alguns resultados desejados – no caso indiano, a libertação final, quista de forma quase onipresente nas tradições, ressalva-se especificamente os "materialistas" (*cārvāka*). Por óbvio que quanto mais uma tradição se desenvolve e cresce em um nível sistemático, mais aparecerão disputas de poder e de vaidade, as quais atrapalharão o trilhar do caminho do desenvolvimento crítico; todavia isso não retira esse carácter que pretendo frisar sobre tal modo geral na Índia: uma tendência muito prática e presente dentro das discussões, as quais intentam conferir uma melhor compreensão do mundo e, consequentemente, de métodos e caminhos para se libertar, possuindo, pois, uma existência melhor – mesmo que isso signifique não mais nascer após a morte, o foco ainda é em como devo agir para ter os melhores resultados dentro da estrutura narrativa filosófica que se encontra e defende. A busca, pois, pela verdade e pela natureza das coisas é muito presente na filosofia indiana – por mais que a própria concepção de verdade, natureza e coisas possa variar consideravelmente; busca-se, pois, sempre uma melhor compreensão dos fenômenos que existem e que são percebidos por nós, e uma realidade não vista e/ou não tão facilmente conhecível. E isso é muito perceptível nas escrituras e discussões sobre epistemologia. Vejamos.

3.3.1.1. O não-dualismo integral: *parama advaita*

No que tange à construção e explicitação da epistemologia caxemire, debruçar-me-ei de início principalmente na obra do indólogo Dyczkowski intitulada "Doutrina da Vibração", cuja importância é considerada primordial por ele não somente como um estudo de *Spanda*, mas do Śivaísmo da Caxemira como um todo.

A pergunta fundante que parece envolver as várias teorias indianas é sobre a natureza da realidade, sobre o conhecimento último, absoluto no sentido de que nada poderia ir além ou ser mais compreensivo do que ele – enfim, é a recorrente pergunta sobre a verdade e essência das coisas, dos fenômenos, do mundo e dos nós mesmos. O que é e o que não é; e como essa relação se dá e ocorre?

Segundo Dyczkowski há basicamente três caminhos: i) o caminho da sabedoria (*jñānamārga*) procura intuir o real por meio de percepções imediatas (místicas, *stricto sensu*) estimuladas por praticas meditativas e disciplinas argumentativas (*viveka*); ii) o caminho da devoção (*bhaktimārga*) tenta experienciar a incorporação da verdade por meio do temor e deslumbramento diante de alguma deidade; e iii) o caminho do yoga (*yogamārga*) busca a liberdade diretamente pela maestria do si e de tudo que este contém e governa. Todos os caminhos, de certo modo, tendem para um último objetivo reconhecido pelo hinduísmo clássico, que não é propriamente a moralidade e/ou um auto-controle em benefício da comunidade, mas uma liberdade, cujo completo controle envolve o auto-controle, mas trespassa para compreender as forças existentes no universo. Isso é importante, pois essa desejada liberdade (*svātantrya*) possui o sentido tanto de autonomia (*kaivalya*) quanto de maestria (*aiśvarya*).[217]

Nota-se que, à primeira vista, a maior preocupação indiana não é com a moralidade, mas, sim, com a libertação, ou seja, é uma preocupação mais soteriológica do que deontológica. Porém, dentro do Śivaísmo da Caxemira, por mais que também haja uma forte preocupação soteriológica, tentarei mostrar que enquanto a libertação é um horizonte para o qual caminhamos, a própria caminhada pode ser uma caminhada de desenvolvimento moral crescentemente auto-crítico e auto-consciente – sendo que o fato de não existir uma lista moral ou de dever-ser torna essa doutrina não mais frouxa, mas, sim, possibilita o indivíduo para uma ainda maior responsabilidade e senso crítico[218]. Tudo isso será visto a seu tempo no capítulo IV, após já termos ganhado terreno mais firme na epistemologia caxemire.

E é no intuito de ganhar essa base que vamos inicialmente começar com um rápido contraste entre o Śivaísmo da Caxemira[219], o *Sāṃkhya* e o *Vedānta*, conforme um bom caminho proposto por Dyczkowski. A doutrina *Sāṃkhya* é uma boa representante do dualismo (*dvaita*). Nela há duas categorias principais: *puruṣa* ("pessoa") e *prakṛti* ("natureza"). Aqui, pessoa é o Si, enquanto consciência que toma parte nas atividades do mundo da objetividade da natureza – o corpo, a mente, o intelecto e um senso de si também são considerados parte da objetividade, ainda não sendo esse "si puro" que é

---

[217] DYCZKOWSKI (2013: 33-34)

[218] E, ao que me parece, a trilha inicial para tanto também é sustada e defendida pelo próprio Mark Dyczkowski em suas falas sobre o *Tantrāloka* quando ele diz que moralidade na doutrina *trika* é o desenvolvimento da consciência divina, expandindo cada vez mais a nossa compreensão – veremos, como dito, mais a frente as consequências desse pensamento para a moralidade e reconhecimento de direitos em geral.

[219] Daqui para frente simplesmente *Śiva*ísmo ou ŚC. Se eu quiser mencionar o *śiva*ísmo como um todo adicionarei "*lato sensu*" em seguida ou contextualizarei de algum modo.

puruṣa. A experiência fenomênica só existe quando há uma ligação entre *puruṣa* e *prakṛti*. Enquanto *puruṣa* é senciente, consciente, mas inerte; *prakṛti* é dinamismo, atividade, mas cega para si mesma, insenciente. Assim, quando o Si percebe que ele é uma entidade diferente da natureza, discriminando-se dela, ele se descola dessa relação e, portanto, de todo o mundo fenomênico – que só existia por causa dessa relação – para um estado transcendente (*kaivalya*). O importante neste ponto é compreender que a libertação nada mais é do que uma percepção – a noção de "enumerar", etimologicamente presente no termo *Sāṃkhya*, fornece esta dica – de que após conceber e enumerar os elementos existentes no mundo objetivo e se perceber com uma essência diferente da natureza, então tal indivíduo se liberta. Ou seja, liberta-se não de uma prisão de fato, pois o mundo subjetivo e eterno de *puruṣa* nunca, de fato, se prendeu ao mundo eternamente objetivo de *prakṛti*; mas, sim, liberta-se da ilusão dessa união, a qual fez com que ocorressem todos os fenômenos.[220]

Deste modo, a natureza "antes da criação", antes da relação com cada *puruṣa* separadamente, é chamada de *guṇasāmyāvasthā* ("o estado de equilíbrio dos *guṇa*"), sendo algo indiferenciado ou caos – não por estar necessariamente em movimento e "bagunçado", mas por que a própria noção de ordem parece não existir e nem mesmo a noção de formas/figuras, as quais passam a existir com a observação do si (*puruṣa*), de uma consciência que olha para fora, para algo distinto de si. Conforme nota Hulin, os *guṇa* não parecem poder ser considerados como constituintes objetivos da natureza, pois possuem uma parte física, mas também psicológica. A prevalência deste ou daquele *guṇa* (elementos) em determinado objeto é dependente do estado mental do indivíduo ao apreender determinado objeto. E isso é, pois, particularmente importante para entendermos a soteriologia do *Sāṃkhya* e a sua dualidade, uma vez que o indivíduo quando olha para o objeto, algum fenômeno no mundo, pensa que os *guṇa*, as qualidades, os elementos desse objeto estão propriamente no objeto e não nas projeções de sua própria mente ao interagir com esse objeto. Quando se percebe que o mundo não é essa realidade da maneira como ela aparece, mas que esses fenômenos assim o são pela confusão feita, como dito, entre o si e a natureza, então, a libertação é possível, fazendo com que essas duas realidades efetivamente permaneçam separadas, enquanto entidades diferentes, como sempre foram. Porém, neste ponto surge um interessante problema, que há muito incomodou, e ainda parece incomodar, a filosofia e, especialmente, o idealismo alemão. Se tais entidades são

[220] DYCZKOWSKI (2013: 34-35)

realidades distintas, elas não poderiam nunca vir a tocar ou influenciar uma a outra – ou, em outros termos, como o espírito age e/ou se relaciona com a matéria?. A solução encontrada pelo *Sāṃkhya* é de que não há uma real conjunção (*saṃyoga*) entre ambos, mas uma quasi-conjunção, uma proximidade espacial e/ou de vizinhança (*pratyāsattā*), certo ajuste em paralelo que funciona como se fosse uma união devido a algum tipo de transferência de influências existentes por essa proximidade.[221] Esta saída do *Sāṃkhya* para isso, curiosamente, parece ser muito próxima da metáfora dos relógios de Leibniz – ele tentando resolver o idealismo alemão e o *Sāṃkhya* tentando resolver um tipo de idealismo indiano.[222]

Observa-se, portanto, uma doutrina dualista, *Sāṃkhya*, tentando lidar com essa incoerência. Vejamos como o *Vedānta* tenta superar esse problema a partir dos escritos de Tucci. O *Vedānta* de *Śaṅkara*[223] entende que "aquilo que é", o uno, o absoluto, *brahman*, é *ātman*, opondo-se a isso o não-ser como ilusão (*māyā*) e ignorância da verdade (*avidyā*). Segundo *Śaṅkara*, nas *Upaniṣad* está contida a verdade e a tarefa do *Vedānta* é revela-la, pois uma vez descoberta, tal verdade produz uma mudança imediata na percepção do mundo. Essa doutrina, portanto, aparentemente conseguiria escapar do problema da dualidade, pois ela não afirma a existência de duas realidades, duas entidades distintas, mas, sim, que "somente aquilo que é" seria real e "o que não é" seria uma ilusão, falso[224]. Explica-se que essa ilusão (*māyā*) é um mero poder, uma liberdade mágica de *brahman* e que o mundo tal como conhecemos não existe, pois ele é dinâmico, mutável e, portanto, perecível, não podendo ser a verdade, sendo tão-somente aparência (*vivarta*). Deste modo, como ele não-é, então ele nunca foi criado, pois se ele fosse algo (tivesse existência), então nunca poderia não-ser, mudar. Essa é a teoria da não-origem/não-nascimento (*ajāti vāda*) do mundo. Este, no máximo, poderia ser comparável a erros de percepção e a um sonho de *brahman*, ou seja, ilusões (*māyā*) ou erros/ignorância (*avidyā*), sendo uma mera aparência (*vivarta*). Deste modo, o *Vedānta* se diz *advaita* (não-dual), pois defende que tudo que existe é *brahman*, uno e imutável, não existindo, inclusive, múltiplos *puruṣa* ou essências de indivíduos, conforme defendia a concepção *dvaita* (dual) do *Sāṃkhya*. Isso parece

---

[221] HULIN (1978: 145-148)

[222] Grosso modo, trata-se da metáfora de dois relógios, cujo maquinário é sincronizado um com o outro. Enquanto um relógio representaria o corpo, o outro representaria o espírito. Isso garante que a harmonia desses dois processos paralelos exista de tal forma que eles continuem separado, porém passem a ser comparáveis, explicando algum tipo de ligação e conexão entre eles – e salvando assim a teoria de um problema lógico.

[223] Há diversos *Vedānta*, mas um nome sólido dessa tradição com certeza é Śaṅkara e, portanto, escolhemos usar esse "*Vedānta* tradicional" como exemplificativo.

[224] Famosa distinção ser e não-ser em jogo também na Grécia.

resolver alguns problemas, mas a sombra do dualismo ainda parece rondar esses pensamentos. Um das maiores questões a serem enfrentadas é como não escorregar de volta para a não dualidade ao se postular uma realidade verdadeira e outra não verdadeira. Qual é a natureza do mundo, da ilusão, de *māyā*, então, que poderia não contradizer esse *Vedānta* supostamente *advaita*? Sabendo dessas complicações, os pensadores irão postular não somente a noção de que esse mundo não existe, nem foi produzido, mas que *māyā*, de certo modo, está além das categorias de ser e não-ser, sendo uma categoria independente sobre a qual realmente é difícil expressar e compreender: é indizível (*anirvacanīya*).[225]

Obviamente, essas argumentações não resolvem o problema e o *Vedānta* parece ficar em cima do muro ao ter que decidir entre assumir certa realidade e comunicabilidade entre essa aparência e o real, o que o faria voltar para um dualismo, podendo exaltar a verdade de *brahman* e superioridade de sua existência (mas ainda padecendo de outras contradições e dificuldades dos dualistas, como se viu); ou aceitar realmente o não-dualismo e incluir o mundo como parte tão real quanto *brahman*, o que seria inconciliável com o modo como todo o seu sistema está arquitetado e, principalmente, a sua vontade de se ancorar na descoberta e explicitação das verdades contidas nas *Upaniṣad*. De todo modo, é tentando superar essas questões que o Śivaísmo da Caxemira realiza críticas ao *Vedānta* ao mesmo tempo em que desenvolve um verdadeiro não-dualismo ou, para se diferenciar deste, um não-dualismo integral (*parama advaita*).

Entremos nas elucidativas contribuições de Dyczkowski para continuar nessa linha de raciocínio. Atenta-se, antes de tudo, para o fato de a lógica do *Vedānta* ser muito concentrada na negação, pois se a realidade única, o absoluto, não pode possuir características, o que se deve fazer é negar e dizer aquilo que ele não-é, mais do que afirmar o que é, pois isto vai além das capacidades linguísticas e cognitivas humanas nesse plano de existência mais limitado e mutável e, por definição, não real, pois o critério de autenticidade da realidade seria a imutabilidade – se há mudança, há perda de identidade; a verdadeira natureza/essência de algo não poderia mudar; se mudar, já não é essência; toda transformação é aparente. No mais, essa aparência implicaria a existência da realidade, pois aparecer é aparecer em lugar do real, é ter um substrato, sendo, portanto, necessária a existência do real para existir a aparência. Todavia, ser real não implica necessariamente em aparecer – pode-se simplesmente estar repousando em si mesmo, uma vez que imutável. A partir disso, o *Vedānta* precisou criar dois níveis de verdade para dar conta da

[225] TUCCI (2005)

relação que temos com o mundo: a verdade relativa e a verdade absoluta. No mundo cotidiano as noções de espaço, tempo e outras categorias primárias aparecem e é assim que organizamos o nosso olhar e nossa experiência, sendo aquilo que é aceito pelo homem comum, uma verdade relativa. Ao contrário desta, repousa a verdade absoluta, que estaria além de categorizações e predicações.[226]

É nesse ponto que se pode inserir o Śivaísmo da Caxemira. Para essa doutrina, diz Dyczkowski, qualquer tentativa de caracterizar o nosso mundo/universo como menos que real é falha, pois se está ainda preso na falsa aporia de que ou a realidade é una ou é diversa. Dizer que a realidade é una simplesmente para sair das contradições inerentes ao afirmar que ela é dual ainda seria ter uma visão dualista, pois o verdadeiro não-dual não nega o dual, mas simplesmente o engloba, o integra, compreendendo que não há uma contradição entre o uno e o dual, não existindo uma entidade menos real do que outra – se assim o fosse, como dito, cair-se-ia novamente em um dualismo. Unidade é bem compreendida como uma coexistência entre dualidade e não-dualidade, uma vez que ambas são expressões do absoluto. Assim, tanto o *Vedānta* quando o Śivaísmo postulam a realidade do absoluto e que não há nada fora dele que possa caracterizar esse absoluto. Porém, eles diferem justamente no quão absoluto é esse absoluto. O *Vedānta* realiza um processo de negação de todos os elementos da experiência que poderiam vir a qualificar o absoluto até que nada resta, senão o não-qualificado, não-caracterizado *brahman*. O Śivaísmo realiza um processo de afirmação, no qual se caminha por uma crescente inclusão de todos os fenômenos e todas as experiências, desde as mais aparentemente insignificantes até as mais grandiosas (desde o micro ao macro-cosmo), dentro da noção de absoluto, a qual é, pois, uma noção cheia e não vazia como a do *Vedānta*. Deste modo, resta evidente a abordagem de negação do *Vedānta* e a abordagem de afirmação do Śivaísmo. O caminho *advaita Vedānta* leva-nos para uma "liberdade de", enquanto o novo caminho (*navamārga*) *parama advaita* do Śivaísmo leva-nos para uma "liberdade para". O primeiro é um caminho de renúncia e descolamento do mundo, enquanto o segundo é um caminho de participação ativa para dentro do mundo.[227]

A partir disso se torna um pouco mais simples de compreender essa superação da falsa aporia. Ainda dentro dos raciocínios de Dyczkowski, vê-se que a transição do finito para o infinito e vice-versa não exige, portanto, a postulação de uma distinção ontológica, pois o finito passa a ser um símbolo, um selo (*mudrā*), do infinito, o qual contem em si

[226] DYCZKOWSKI (2013: 35-37)
[227] DYCZKOWSKI (2013: 37-39)

todas as possibilidades de formas finitas de seu desdobramento infinito. Expande-se da diferenciação/distinção relativa (*bheda*) dos fenômenos, encontrando a semelhança/não-diferença nas diferenças (*bhedābheda*) até uma completa não-diferenciação (*abheda*), a qual vai fazendo um caminho contrário de contração e limitação e, portanto, aparecimento de diferenciações. E assim ocorre a sempiterna pulsação/vibração (*spanda*) do universo e do absoluto em fenômenos. Deste modo, o śivaíta não faz somente a primeira parte do processo postulada pelo *Vedānta*, ou seja, não faz simplesmente um recolhimento do finito para propiciar um retorno (*nivṛtti*) ao infinito; mas também o próximo passo da jornada para fora (*pravṛtti*): do infinito para o finito. Deste modo, quanto mais se compreende isso, mais o indivíduo percebe a sua participação na vibração universal do absoluto e não mais se imagina movendo "de" ou "para", mas, sim, "pelo" absoluto, cuja expansão (*vikāsa*) é vazia de conteúdo (*śūnyarūpa*). O absoluto, portanto, oscila entre uma paixão (*rāga*) para criar e uma apatia (*virāga*) do criado. Novamente, algo entre o "para" e o "de". Isso fica igualmente evidente no caráter de não-esforço desse caminho e espontaneidade, não significando que os praticantes são preguiçosos ou relaxados ou indisciplinados; mas, sim, que praticar a apatia ou renúncia costuma ainda ser feito por um desejo, por um apego – costuma-se desejar o não-desejar ou se apegar ao não-apego. Assim, trata-se de ir além do desejo, mas também do próprio desapego. Porém, é claro, ir além do esforço, da prática, pode envolver muito esforço no início. E tal atividade será interessante, desde que não seja novamente transformada em um "desejo de" ou "desejo para", mas, sim, em um caminho "entre", "pelo", o absoluto. Esse é o processo de já se reconhecer e se saber divino do modo mais espontâneo e natural possível, pois não há um fim ou objetivo mais puro para aonde se caminhar, mas tão-somente compreender que já se é o absoluto – e há muito "trabalho" em apreender e viver esse "tão-somente".[228]

Ainda outro ponto importante para pensarmos a partir disso é acerca da diferença (*bheda*). Alguns podem se perguntar o porquê de existirem tantas diferenças no mundo, se tudo possui um substrato comum. Um bom início seria pensar que: as coisas são "diferentes" porque nos aparecem diferentemente. É a sua forma que se altera, não o conteúdo. O conteúdo é a matéria-comum, enquanto a forma é a disposição desta matéria. O porquê de percebermos diferentemente objetos à nossa volta se explica pelo conteúdo variar em quantidade, densidade, concentração, vibração, interconexão, arranjo/desarranjo, ritmo de pulsação etc. E, aqui, o que estou denominando como sendo forma não é outra

[228] DYCZKOWSKI (2013: 40-41)

coisa, senão, literalmente a forma como enxergamos o movimento de algo, cheio de conteúdo, ou seja, forma são os limites que traçamos – pois só podemos sentir a partir de nossos sentidos – para um incessante movimento ocorrendo em um mundo todo conectado, possuindo a mesma matéria-comum, oscilando, sendo que nós somos parte desse grandioso espetáculo sempiterno[229].

Não entrando tanto na questão do conteúdo aqui[230], o que no caso do Śivaísmo seria a consciência universal (o absoluto), podemos compreender que esse uno, esse todo, aparece-nos em termos de quantidade, densidade etc., a depender das constituições sensoriais envolvidas. A partir disso, podemos compreender o porquê a relação de um corpo humano, com a sua fisiologia, em relação a uma parede, ao ar ou a um alimento orgânico qualquer seja uma; e a relação de um cachorro ou, indo bem além, uma bactéria com esses "mesmos objetos" seja diferente a ponto de o próprio objeto ser diferente. O ponto maior a se compreender é que não há uma forma fixa nem definida dos objetos e/ou dos fenômenos "solta no mundo", pois isso irá depender do sujeito, de quem olha, de qual é a relação entre esses fenômenos. Tais argumentos podem ser mais bem conferidos no citado texto acima[231]. Porém, continuemos neste ponto a perquirir de que modo essas implicações podem ser percebidas dentro do Śivaísmo da Caxemira.

Conforme estava dizendo, esse ponto é importante tendo em vista um problema entre o diferente e o não-diferente, o qual costuma aparecer para qualquer filosofia que se disponha a pensar sobre o plural e o uno. O raciocínio elucidado por Dyczkowski sobre o Śivaísmo parece ser semelhante ao desenvolvido por mim acima. Para o Śivaísmo, a diferença/divisão (*bheda*) seria uma mera distinção relativa entre duas entidades manifestas, sendo que tal diferença é tão-somente uma diferença entre suas formas manifestas, pois a realidade enquanto uno (*eka*) se manifesta enquanto múltiplo (*bahu*). O nosso pensamento (*vikalpa*) interfere na compreensão desse fato, fazendo com que nós dividamos em categorias separadas aquilo que é uno. A realidade, dentro do pensamento caxemire, é uma hierarquia em série, do elemento mais sutil ao mais denso, no qual aparentemente só há divisões, pois a consciência contraída/limitada ainda não consegue enxergar o uno no múltiplo. Deste modo, ainda mantendo seu espírito unificador, Abhinavagupta compreende que o dualismo não é uma visão completamente errada da

---

[229] GARROTE (2009: 28-30)

[230] Pois por mais que tenha acabado de dizer que o universo é vazio de conteúdo (*śūnyarūpa*), aqui também estou de acordo, pois o universo realmente não teria formas ou conteúdos pré-concebidos. Ele é vazio nesse sentido, porém, não no sentido budista propriamente, pois que esse universo é "cheio" de consciência. Trabalharei melhor esses conceitos mais para frente.

[231] GARROTE (2009: 28-ss)

realidade, mas simplesmente ainda limitada, pois ainda não compreendeu todos os níveis e manifestações do absoluto. Neste ponto, Abhinava cita o famoso exemplo jainista, segundo o qual os defensores de diferentes sistemas são como homens cegos para os quais um elefante é apresentado. Cada um toca em uma parte diferente do animal e passam a discutir entre si, pois cada um descreve diferentemente aquilo que toca. A celeuma continua não porque eles realmente discordam, mas porque eles falam apenas parcialmente, uma vez que simplesmente estão falando de forma incompleta sobre o fenômeno com o qual estão tendo contato. Ou seja, são visões parciais sobre o absoluto, que pensam estar falando sobre o todo, o qual possui uma capacidade (*śakti*) para aparecer em diferentes formas, criando essas diferenças formas e sensações. E, ainda segundo Dyczkowski, é por esse motivo que o Śivaísmo da Caxemira prefere não rejeitar todas as visões como incorretas, mas, sim, aceita-las todas por serem parcialmente verdadeiras – porém, rearranjando-as dentro sua própria doutrina, possuidora de uma visão mais integral e abrangente.[232]

Ainda sobre essa importante questão, como co-existir a dualidade e a não-dualidade, Dyczkowski nos ensina que no Śivaísmo da Caxemira a interioridade (*antaratva*) é proeminente, pois se defende uma "doutrina de que tudo é interno" (*antarārthavāda*). Deste modo, a experiência última seria a realização de que tudo está contido na consciência, o que pode ser descoberto de dois modos: i) fundindo o mundo externo com o sujeito interno; ou ii) olhar para o externo como uma forma densa do interno. Compreender o Śivaísmo é compreender esses argumentos – principalmente a ideia de que se um objeto físico fosse totalmente material, parte de uma realidade independente e externa da consciência, então ele nunca poderia ser experienciado. E isso é uma decorrência coerente, pois, pelo que já vimos, a consciência é tanto o substrato quanto a forma que aparece, tanto a cognição quanto o seu objeto. Ou seja, conforme Dyczkowski continua o raciocínio: se não existissem sujeitos, não existiriam objetos. O "azul" só aparece/surge com a consciência do azul. É a percepção do objeto que constitui a natureza da manifestação. Ou seja, o azul é percebido como azul porque se manifesta enquanto tal para determinado sujeito percipiente – o que poderia ser diferente, por exemplo, se esse sujeito fosse um animal humano, um animal cachorro ou animal peixe. Deste modo, inclusive uma pedra possui a essência (*rasa*) da consciência – é parte dessa consciência universal – porém esta não é muito aparente para nós quando olhamos para pedras porque

[232] DYCZKOWSKI (2013: 42-43)

elas não são associadas com o sopro vital (*prāṇa*) ou componentes psico-físicos dos organismos vivos.[233]

Interessante notar que um argumento incipiente nesse sentido aparece na doutrina do *Sāṃkhya*, onde existe *prakṛti*, uma massa amorfa, a qual ganha ordem e sentido com a "junção" com *puruṣa*. Ou seja, um substrato, o qual por si só não possui uma forma específica, mas que, quando vinculado com uma consciência, manifesta uma forma. Dentre outras claras diferentes ontológicas, a limitação específica nesse argumento do *Sāṃkhya* é pensar que essa realidade, *prakṛti*, é algo separado do indivíduo, *puruṣa*, e que essa ordem é tão-somente uma projeção ilusória, reforçando um dualismo entre entidades supostamente distintas. Isso é bem diferente no Śivaísmo da Caxemira, como se pode ver nessa explicação de Dyczkowski:

> Então, nós podemos distinguir entre dois momentos no movimento da vontade. O primeiro é o estágio inicial de tensão ou intenção (*aunmukhya*) e o segundo quando ela se desenvolve em um desejo consciente por um objeto específico (*iṣyamāna*), discursivamente representável (*savikalpa*) no nível individual da consciência. Nesse estágio, o objeto de desejo parece estar projetado fora do sujeito que o deseja, conquanto no nível universal a identidade essencial deles permanece inalterada. Na verdade, o sujeito é sempre o objeto de seu próprio desejo. Porém, enquanto o sujeito estiver agora envolvido com o objeto que ele deseja, o primeiro momento é, do ponto de vista da prática, mais importante (...). Antes de suas manifestações todas as coisas residem dentro da consciência em uma forma potencial assim como no ovo do pavão nós encontramos todos os membros do pavão com as suas penas grandes e pequenas, cores e padrões. No estágio da contração (*nimeṣa*) todas as coisas misturam-se umas com as outras na natureza de *Śiva* egóica (*pūrṇahantā*) que a tudo engloba. Quando a consciência des-contrai (*unmeṣa*) fora de si mesma para se tornar o universo diversificado da experiência, este potencial pré-existente é realizado. Deste modo, a consciência diferenciada verte para fora do corpo da consciência indiferenciada, anunciada por uma sutil agitação ou vibração (*ghūrṇana*) de um gozo estético organizado em sua matriz causal.[234]

Apesar das grandes diferenças, parece-me interessante pensar e notar certas proximidades em alguns raciocínios dentro da grande história dos pensamentos humanos –

---

[233] DYCZKOWSKI (2013: 46-51)

[234] "Thus, we can distinguish between two moments in the movement of the will. The first is the initial state of tension or intent (*aunmukhya*) and the second when it goes on to develop into a conscious desire for a specific object (*iṣyamāna*), discursively representable (*savikalpa*) at the individual level of awareness. At this stage the object of desire appears to be projected outside the subject who desires it, although at the universal level their essential unity remains unchanged. In reality, it is the subject who is always the object of his own desire. But insofar as the subject is now caught up in the object he desires, the first moment is, from the point of view of practice, more important. (…) Prior to their manifestation, all things reside within consciousness in a potential form just as in a peacock's egg, we find all the peacock's limbs with its feathers large and small, colours and patterns. In the state of involution (*nimeṣa*) all things mingle with one another in the all-embracing egoity (*pūrṇahantā*) of *Śiva*'s nature. When consciousness evolves (*unmeṣa*) out of itself to become the diversified universe of experience, this pre-existent potential is actualized. In this way differentiated awareness pours out of the body of undifferentiated consciousness, heralded by a subtle stress or vibration (*ghūrṇana*) of aesthetic delight set up in its causal matrix." DYCZKOWSKI (2013: 92)

cria-se uma conexão ao mesmo tempo em que se sabe também das dessemelhanças e possíveis melhoramentos de coerência e argumentos como um todo.

Para além disso, esse trecho selecionado é muito importante e será mais bem compreendido justamente a partir do que está se tentando mostrar aqui: o mundo é constituído e constitui os seres que com ele interagem. E, a partir do Śivaísmo, isso é compreendido e descrito por meio da consciência a tudo englobante e penetrante. Trataremos sobre esses detalhes mais à frente, porém já é importante trazer essas relações neste momento. Pensemos no seguinte para quiçá auxiliar na compreensão dessa visão de mundo. Quando olho algo, este algo deve obrigatoriamente ser constituído pela mesma matéria-comum, por assim dizer, que eu; caso contrário eu não conseguiria vê-lo, tocá-lo, nem mesmo interagir com ele de modo algum, porquanto o igual somente interage com o igual, uma vez que ser diferente é supor alguma materialidade de fundo, algum substrato, diferente. E esse ser-diferente seria, portanto, possuir alguma natureza, alguma essência, diversa. Porém, se há dois objetos com naturezas diversas, como eles iriam interagir se a própria concepção de diferença pressupõe que não há algum meio, substrato, matéria, caminho, realidade, em comum que eles compartilham? E, igualmente, não faria sentido pensar em um objeto com "mais de uma matéria", pois isso significaria que ele não conseguiria interagir com partes dele mesmo, o que levaria a conclusão que essas partes diferentes não são de fato o mesmo objeto, tratando-se, então, de coisas diferentes. Deste modo, ninguém nega, muito menos o Śivaísmo da Caxemira, que os indivíduos experimentam o universo e os objetos com todas as suas diferenças, e o que estou argumentando aqui, ao encontro dessa doutrina caxemire, é que, para além dessas diferenças existentes pela limitação/constituição da nossa consciência, a nossa interação com quaisquer fenômenos do mundo não poderiam nem existir, caso não existisse um substrato comum ligando a todos. Deste modo, não é que os objetos usualmente considerados diversos não possam se misturar, moldar, reagir quimicamente ou que eles não se "chocam" quando lançados um contra o outro, sendo absolutamente imiscíveis e não-relacionáveis. Mas, sim, que eles não são objetos tão diversos e tão autônomos assim como se considera (obviamente o são na forma, mas não em matéria última e comum), uma vez que, se esses fenômenos físico-químico-elétricos etc. ocorrem, isso não se explica pela diferença dos objetos ou fenômenos, mas, sim, pelo algo em comum, por aquilo que possuem de semelhante. Se não houvesse esse algo comum, não seria permitido afirmar que quando um objeto do nosso "plano de existência", por assim dizer, encontrasse com um objeto de outro "plano de existência" ambos "se repelem", "encostam um no outro e

não se misturam" ou "chocam-se e vão para sentidos apartados". A questão é que eles não poderiam realizar nem mesmo isso, pois, na verdade, eles nem se encontram, não teriam a experiência desse outro, porque, como já se disse, a própria definição de outro e de ser-diferente pressupõe que exista alguma natureza, alguma essência que os torna independente de algum modo. E, se eles fossem, absolutamente independentes e diferentes, sem nenhum meio, canal, em comum, como eles se influenciariam de qualquer modo? Concretamente pensemos no seguinte: não há o "átomo da banana", o "átomo da pedra" nem o "átomo da cereja" em si mesmo, ou seja, não existem pequenos átomos de bananinhas que vão se acumulando até formar essa figura que nós, com nossa consciência, interagimos e chamamos de banana. O que há são configurações específicas de vários átomos, envolvidos com relações físicas diversas, as quais interagem de tal forma que nós, por fim, tendo também as nossas relações/composições físicas e determinado aparato psico-físico, entramos em uma relação com algo no mundo, o qual se constitui como sendo uma banana para nós.[235]

O importante aqui é percebemos que isso não quer dizer também que os átomos existem em si. Eles são tão-somente formas de manifestação desse substrato comum com as quais nos relacionamos na medida em que se criou um modelo cognitivo para se organizar o mundo e eles são a nossa linguagem compartilhada e o nosso modo de comunicar o que pretendemos passar, mas, com certeza, não se resume nem se finda nesses conceitos/partículas. Os átomos podem ser quebrados e poderão continuar sendo até quando for possível e isso não terminará na descoberta de algum substrato comum, um elemento base de todos os outros, pois esse substrato comum não é uma matéria, um objeto, nesse sentido absoluto – espero que isso tenha ficado claro em vista de tudo o que trouxe até então. A ciência humana nunca poderá observar a matéria-comum, seja ela única, binária ou múltipla. Esse é um projeto que nem mesmo deve ser intentado, porquanto humanamente não exequível, pois pensar nisso é pretender enxergar todo o movimento do Todo com meros olhos psico-físicos auxiliados por algum mero instrumento construído – o qual, por mais sofisticado que seja, não impedirá que sempre "contaminemos" nossos objetos em análise, i.e., que os constituamos nesse processo. Se alguém, portanto, alegar ter encontrado/descoberto a partícula elementar, penso que deveríamos ser os primeiros a refutá-lo, tendo em vista que, conquanto a Ciência possa fornecer provas empíricas de que os mais diversos objetos se relacionam, a observação

[235] GARROTE (2009: 16-17)

desta matéria-base não é possível segundo esse método[236], pois sempre existirá a "contaminação" do pesquisador[237]. A nossa constituição faz com que sintamos o mundo de determinada forma, sendo que: pretender enxergar a realidade/objeto de forma objetiva somente seria possível na medida em que não mais fôssemos observadores distantes, mas também os próprios objetos. Ou, em outros termos, o subjetivo nunca consegue enxergar o objetivo na medida em que ainda se quer manter distante e realizar uma pesquisa, um estudo, uma análise dele.[238]E não há experiência, nem estudo sem isso – o que é diferente de retirar implicações morais ou um desencantamento de mundo a partir deste ponto, como veremos em seções mais à frente deste trabalho.

Esse é o ponto principal a se compreender, ao que me parece, para se apreender mais profundamente o Śivaísmo da Caxemira. Se nós não tivéssemos esse algo em comum com tais fenômenos, nós não conseguiríamos enxergar tais fenômenos, nem organizá-los de modo algum, uma vez que eles, na verdade, não existiriam do modo como nós os experienciamos, pois não haveria uma consciência para os experienciar. É isso que a doutrina caxemire parece defender quando afirma que um objeto ou realidade independente e externo da consciência nunca poderia ser experienciado, conforme visto com Dyczkowski, uma vez que eles, não tendo uma matéria em comum, seriam entidades que não conseguiriam se tocar, se afetar. Essa é a aporia do dualismo, o qual para ser superado deve ser efetivamente superado e não emendado em um *quasi-advaita* como se tentou fazer no *Vedānta*.

---

[236] Dyczkowski parece não se afastar desse meu posicionamento ao dizer: "Há uma consciência e intenção infinita. Eu não estou querendo contradizer mecânica, nem física quântica ou estatística ou algo do tipo. Porém, algumas pessoas tem uma tendência de procurar um campo comum que ligue todos esses campos. E elas tendem a procurar isso sob o ponto de vista objetivo. Esse campo comum realmente existe, porém, ele é subjetivo...". DYCZKOWSKI (2014: Áudio 3: On *Mantra* – Sauh and SoHam). Ou seja, Dyczkowski também aponta para tal impossibilidade do método científico calcado em um ideal objetivo. E, obviamente, o "campo subjetivo" ao qual ele faz referência não é o do mero sujeito, mas o do sujeito pensado a partir de uma expansão de consciência crítica. Assim, a ciência não é negada, porém enxergada dentro dos seus limites e objetivos de se possuir determinados conhecimentos. Trata-se, no fundo, de uma empreitada epistemológica.

[237] Não entrarei aqui em questões de teoria da relatividade nem em física quântica, até porque não tenho competência ou estudo o suficiente para tanto – e enxergo com olhos críticos várias tentativas de por vezes se valer da ciência de maneira leviana para afirmar as próprias posições (isso é comum em uma era "new-age" dentro e fora da academia). Porém, é sempre bom constar as relações que já vem sendo estudadas em termos de densidade da matéria e sutileza, no sentido que a matéria "não é tão sólida assim quanto imaginamos", em vista da conhecida fórmula de Einstein, que mostra a relação e transformação de matéria e energia e vice-versa; além da questão da interferência do observador, o qual também já é mensurado e percebido pela ciência contemporânea. Isso é somente uma nota de rodapé e não uma justificativa, sendo uma curiosidade e um estímulo para se efetivamente pensar e descobrir mais relações entre a área das ciências físicas e humanas; todavia, como dito, as fundamentações existenciais ou morais nunca poderão vir da ciência, uma vez que esse não é o seu papel – o que obviamente não quer dizer que ela não deva ser moral e voltada para a existência humana em termos sociais; mas isso está em dois planos/jogos de discussão diferentes.

[238] GARROTE (2009: 33)

Outra crítica, ainda dentro de uma defesa do não-dualismo integral (*parama advaita*), que se pode fazer ao *Vedānta* é à relação entre *brahman* e *māyā*. Segundo o que acabei de expor, não é possível a ligação entre essas duas ideias nos moldes em que o *Vedānta* gostaria, pois, nessa doutrina, *brahman* seria a verdade e, portanto, imutável, uma vez que estaria no plano do ser, estável, sem alterações, ou seja, aquilo que muda não pode ser a verdade última, sendo somente aparência, aquilo que não-é. E o que não-é nunca poderia vir-a-ser, uma vez que o ser nunca muda; e, se algo mudou, é porque nunca chegou a efetivamente ser, segundo a mesma lógica. Deve-se compreender que uma realidade dinâmica nunca poderia se relacionar com uma realidade estática, pois se elas são de naturezas distintas, sem nenhum substrato em comum, elas não podem se imiscuir, tendo em vista que a própria definição de estático e dinâmico impede a relação de suas realidades com essas características. Assim, o *brahman* estático nunca poderia se relacionar com o seu poder especial *māyā*, pois, se assim ocorresse, isso implicaria que *brahman* também é dinâmico em alguma parte. E, se um defensor do *Vedānta* argumentasse que somente uma parte de *brahman* é dinâmica, a qual se imiscuiria de alguma forma com *māyā*, então pela própria definição desses termos, ele teria que negar que essa parte é *brahman*, afastando-a da outra parte estável e efetivamente apartada de *māyā*. Ou seja, no fundo, ou a libertação não seria possível dentro desse sistema ou esse sistema descreve mal a ontologia do universo. De todo modo, ele provavelmente não argumentaria isso, tendo em vista esse claro desconforto inevitável, e, por isso, precisam se esquivar postulando a teoria dessa questão ser indefinível, inefável, indizível (*anirvacanīya*). Mas, como espero ter mostrado, essa questão não é indizível. É, sim, dizível, mas carente de coerência e boa argumentação.

Deste modo, sobram as seguintes conclusões a partir do que pensamos aqui: i) ou há uma realidade/entidade realmente parada/imutável, o que seria impossível, a não ser que ela estivesse em um universo/realidade paralela também totalmente parada; ii) ou esta realidade faz parte do nosso universo e não poderia estar realmente parada, pois isso suporia alguma parte incomunicável com o resto e isto, por definição, resultaria em uma conclusão no sentido de que essa possível parte parada pertenceria a outro universo, que não o nosso, ou seja, o nosso universo, e todas as suas realidades, possui movimento.

Tendo em vista isso, temos algumas escolhas a fazer dentro do *Vedānta*: i) ou se continua com a ideia de que a libertação é o *ātman* ser *brahman* e, portanto, a verdade imutável, o que faria com que a libertação não fosse possível, tendo em vista que nos relacionamos com um universo dinâmico e isso provaria que nós também fazemos parte do não-ser e nunca poderíamos vir a ser estável, i.e., essa realidade última; ou ii) o universo

composto por um substrato comum se movimenta como um todo desde sempre, não criando "matéria nova", nem tendo realizado um movimento inicial – pois, defender isto, seria pressupor alguma diferenciação e descolamento desse universo, o que, como vimos, pressuporia então a existência de um universo paralelo com o qual nunca poderíamos ter contato nem experiência.[239]

É resposta do Śivaísmo da Caxemira veio justamente tentando superar esses dilemas insolúveis no *Vedānta* e outras correntes da época. Assim, entendem que a consciência divina sempre existiu e o seu pulsar é eterno, não existindo momento inicial, nem se criando algo que já não é, na verdade, um desdobramento de si mesmo em manifestações com tão-somente formas diferentes.

Nesse sentido, Dyczkowski nos lembra que o Śivaísmo da Caxemira já foi chamado de "idealismo realista", "idealismo monista", "monismo idealista" e "monismo concreto".[240] Isso é interessante, pois mostra essa dificuldade em se definir uma doutrina que pretende superar a dicotomia entre idealismo e realismo. Os argumentos elencados acima focalizaram mais na parte "idealista", mas já se adiantou muito do porquê se pode compreender essa doutrina como se integrando com o realismo. Conforme ensina Dyczkowski, o "ser-em-si" neste pensamento é diverso, uma vez que a natureza do absoluto e o ser são, na verdade, um eterno vir-a-ser, devir, (*satatodita*), um fluxo dinâmico (*spanda*). Aparecer é, portanto, equivalente a ser. Deste modo, mesmo uma ilusão é, neste sentido, real, pois ela aparece e é conhecida como tal aparência, é experienciada. Dyczkowski utiliza-se de Heidegger para colocar essas ideias em perspectiva. Na fenomenologia do ser heideggeriana é importante compreender duas possíveis formas de compreender o fenômeno: enquanto aparência (*Schein*) e enquanto aparecer (*Erscheinung*). Os antigos gregos tendiam a ligar a noção de aparência com a noção de não-ser. Porém, tanto para Heidegger quanto para Abhinavagupta a aparência possui uma base real e deveria ser compreendida como um fenômeno juntamente com o que era chamado de real-aparecer ou manifestação-do-ser (se algo se mostra, mostra algo do ser e não do não-ser). Além disso, para Heidegger a noção de ser não se esgota somente no se-mostrar ou aparecer, mas o ser é também *logos*, discurso (*Rede*) em Heidegger, no

---

[239] GARROTE (2009: 29)

[240] Escolhei traduzir *advaita* por não-dualismo ao invés de monismo, como prefere Dyczkowski, pois a ideia de monismo parece remeter a alguma entidade maior, absoluta e apartada do indivíduo. O termo não-dualismo, até por não ser tão corriqueiro e não estar tão impregnado com pré-concepções como o monismo, parece-me provocar melhores reflexões no leitor e no adepto quanto ao real significa de *advaita*. Dito isso, compreendo o uso do termo monismo por alguns estudiosos, como o próprio Dyczkowski, sendo um uso correto e pertinente desde que se compreenda o seu real significado.

sentido de *apophansis* (deixar-ser-visto). Deste modo, para Heidegger fenomenologia seria o único correto estudo do ser e significa "deixar-ser-visto-aquilo-que-se-mostra". E isso, conclui Dyczkowski, é também verdadeiro para o *Śaiva Paramādvaita*.[241]

O mundo, portanto, diz Dyczkowski, demanda reconhecimento. A manifestação de uma entidade em sua forma específica é um fato em um nível da consciência, sendo, portanto, real, pois objetos aparecem e não cessam de aparecer por mais enfática que seja a negação. Outrossim, a manifestação da mesma entidade na mesma forma, mas reconhecida como uma direta representação do absoluto é também um fato, agora em outro nível da consciência. E uma manifestação não é mais real do que outra – o que muda é o nível da consciência em relação com tal fenômeno. Deste modo, não há distinção ontológica entre o absoluto e suas manifestações, pois ambos são um aparecer (*ābhāsa*), sendo que o conhecimento libertador não é, portanto, irmos além das aparências, mas estarmos atentamente presentes perto delas – o segredo da libertação em vida (*jīvanmukti*) é, portanto, uma profunda contemplação de *māyā*. Trata-se, pois, da compreensão de que a discussão sobre a própria natureza (*svabhāva*) de determinada entidade em determinado plano, de *māyā*, ainda estará limitado a específicas formas de manifestação dessa entidade; enquanto que acima desse nível da objetividade está o domínio do sujeito, o qual possui a potencialidade de expansão da consciência e da compreensão de que essa entidade possui uma natureza em comum, uma "essência" (*sāra*) ou unidade co-extensiva (*sāmarasya*), com todas as coisas (*vastu*). Desta forma, a diversidade do mundo não é negada, mas experienciada com outro tipo de consciência, para além do tempo e do espaço, na eterna onipresença do aqui e agora.[242]

Ainda nesse sentido, Dyczkowski traz um ótimo exemplo dado por Abhinavagupta quando este fala sobre um jarro de ouro. Este diz: quando uma pessoa depressiva, sentindo que não há nada de valor para si no mundo, enxerga um jarro de ouro, ele é visto somente como "isso existe, isso é". Um indivíduo que deseja pegar água, enxerga esse jarro como um recipiente, a aparência do "jarro". Um homem que simplesmente quer um objeto que possa ser levado para lá e para cá enxerga a aparência de "coisa". Um homem que deseja dinheiro enxerga a aparência "ouro". Um indivíduo que deseja um objeto agradável aos olhos enxergará a aparência "brilho". Enquanto, por fim, alguém que quer algo sólido enxergará esse objeto com a aparência "dureza". Conclui-se, portanto, que a consciência do sujeito combinada com esse fenômeno perto dele gera cada uma dessas experiências e

[241] DYCZKOWSKI (2013: 51-53)
[242] DYCZKOWSKI (2013: 53-55)

aparências do objeto. A realidade, de fato, muda em vista da relação sujeito-objeto. E a vida diária só é possível porque há essas divisões e aparências múltiplas. Ela nunca está pré-definida ou acabada, podendo mudar a qualquer instante e só se constituindo no evento aqui e agora. A aparência, portanto, é uma atualização de um potencial escondido na consciência feito possível em virtude de sua dinâmica (*spanda*), que é esse fluxo de dentro para fora e de fora para dentro, sendo o próprio poder que o impulsiona. Deste modo, conclui Dyczkowski, essa emersão e imersão da e para a consciência de cada aparência individual é uma pulsação particular (*viśeṣaspanda*) da consciência diferenciada. Assim, essas pulsações individuais juntas constituem a pulsação universal (*sāmānyaspanda*) da criação e destruição cósmica. Portanto, cada pequeno fenômeno é uma parte dessa vibração radiante (*sphurattā, sphuraṇa*) da luz da consciência absoluta.[243] – conceitos que exporei melhor em seguida.

Isso tudo é importante de se compreender no intuito de avançarmos nesta doutrina caxemire. A argumentação, pois, é para uma superação do dualismo presente em grande parte nas filosofias ocidentais nas discussões entre objetivismo e subjetivismo, entre realismo e idealismo, e outras afins. O Śivaísmo da Caxemira realiza essa superação ao reinterpretar, re-caracterizar, tanto a noção de sujeito quanto de objeto. Este não se resume a uma materialidade que emite informações a um sujeito apartado, nem o sujeito projeta a realidade a partir do seu si isolado. Trata-se da constituição da realidade pelo encontro desse aparato cognitivo do sujeito, o qual o permite interagir com esta realidade de determinado modo. Porém, quanto mais o sujeito vai expandindo tal aparato e a sua consciência, a realidade, de fato, muda e não somente o mero significado ou valor dado a ela. Experiencia-se ela diferentemente. Quando lemos essa doutrina pode parecer que se está dando prioridade ao sujeito, como o próprio Dyczkowski costuma colocar ao dizer que normalmente se tenta captar o mundo sob o campo subjetivo e não objetivo. Todavia, apesar de se utilizar esse termo, esse "subjetivo" é muito mais do que o mero sujeito. Já é um "subjetivo" integrado com o objetivo e para além desse próprio termo "subjetivo", o qual pode por vezes causar certa confusão. Porém, para além dessa confusão, esse termo também parece trazer uma dica de que realmente há uma inclinação maior para o sujeito, ou seja, tal doutrina não superou esse dualismo ao defender que tudo é uma materialidade insenciente, mas, ao contrário, ao dizer que há senciência em tudo e uma consciência universal, por mais que ela seja muito diferente das nossas vontades e intencionalidades

[243] DYCZKOWSKI (2013: 56-57)

comuns. E isso é muito interessante, pois ao mesmo tempo em que esse raciocínio nos impede de reduzir essa consciência infinita a um deus arbitrário e voluntarioso, ele também nos impede de reduzir o nosso próprio arbítrio e vontade a um indivíduo isolado do mundo. E esses aprendizados me parecem ser justamente de especial relevância para pensarmos o lugar do indivíduo no mundo em termos de moralidade – conexões essas que veremos em seções futuras.

3.3.1.2. Luz e Consciência Reflexiva

Continuemos, pois, a trabalhar alguns conceitos, no intuito de aprofundarmos mais essa discussão e ganharmos estrutura para desenvolvermos melhor as implicações desse pensamento no campo da deontologia, o que será feito principalmente nos capítulos seguintes.

No Śivaísmo da Caxemira, a completude (*pūrṇatā*) da consciência a tudo englobante é constituída por *prakāśa* ("luz da consciência", sendo o substrato ontológico presente em todas as aparências) e *vimarśa* ("consciência reflexiva/criativa" de seu próprio ser). A filosofia do reconhecimento (*pratyabhijñā*) desenvolveu esses conceitos, ensina Dyczkowski, os quais, apesar de não aparecerem nos versos sobre a vibração (*spanda*) ou nos *śivasūtra*, são abrangidos e são compatíveis pela posterior escola *Spanda* – apesar dessa diferenciação entre elas – o que fica claro principalmente nos comentadores e pensadores futuros. Neste ponto, é importante ficar claro que a noção de consciência, como já dito, afasta-se de um viés subjetivo puramente psicológico, fazendo uso do termo "luz" para justamente expressar essa consciência universal – tal uso é recorrente em várias correntes místicas ao longo da história humana, no qual se quer acentuar uma experiência direta com o real, uma deidade e/ou uma verdade superior. A atenção do *yogin* é realizar algo e não simplesmente uma especulação filosófica ou discussão teológica vã. A passagem de um místico do transitório para o eterno ocorre com a morte para as condições mundanas profanas, no qual se despede de um mundo carente de luz, renascendo em um estado mais iluminado, onde o mundo é reconhecido como cheio de luz. É um aumento de consciência na medida em que se apropria cada vez mais de conteúdos outrora inconscientes, não-percebidos.[244]Ou, dito de outro modo, é uma re-interpretação e re-significação do fenômeno que nos circunda por meio de uma compreensão, inclusive filosófica (mas não somente), mais abrangente e coerente.

[244] DYCZKOWSKI (2013: 59-61)

A quantidade de termos e conceitos que estão sendo trazidos pode estranhar o leitor não familiarizado com eles, mas o intuito de ir os trazendo e desenvolvendo aos poucos é criar certa familiaridade e suscitar alguma intuição e percepção para quem lê – segundo Dyczkowski, a filosofia também não funcionaria de outra forma. Ao caminharmos da experiência (misticismo) para um conceito de realidade (metafísica) somos limitados por ideias simbólicas da experiência original, a qual nunca poderá ser apreendida completa e exaustivamente por nenhum termo ou filosofia. Assim, a filosofia/teoria seria tão-somente um simbolismo sistemático usado no intuito de gerar compreensões sobre a natureza da realidade ao elevar o poder de reconhecimento do filosófico possibilitando essa cópula entre o conceito e a experiência, que sempre está latente. Deste modo, continua Dyczkowski, termos como *prakāśa* (luz), *nāda* (som), *spanda* (vibração), *rasa* (gosto) etc. possuem funções simbólicos dentro do universo do discurso. Assim, "luz" intenta ajudar a compreender a relação interna entre as coisas compreendidas como partes integradas em um absoluto sob o ponto de vista de uma justaposição estática e de interpenetração mútua; enquanto vibração suscita simbolicamente o caráter dinâmico e auto-regenerativo do absoluto.[245]

Isso é particularmente interessante quando pensamos na superação do dualismo, tratado na seção anterior, pois demonstra uma auto-consciência do uso de termos e da própria linguagem enquanto técnica em uma tentativa de função descritiva valorativa, mas nunca totalmente apreensiva da realidade. Nesse sentido fica mais evidente a compreensão da linguagem como uma ferramenta para tornar presente a manifestação de sensações, intuições e compreensões, não se confundindo com essas questões que ocorrem independentes da linguagem, mas que, ao mesmo tempo, ocorrem dentro de alguma estrutura psico-física permeada pela linguagem. Para um śivaíta, uma experiência direta e mais profunda deve ocorrer a partir de uma conexão para além da linguagem, usando-a como um suscitar, vindo das palavras e do som, mas não se exaurindo nela.

Na esfera cognitiva, diz Dyczkowski, o caráter dinâmico da luz da consciência é representado pelo fluxo de cognições, o qual é mais bem compreendido com a noção de que o conhecimento não pode existir independente do sujeito nem do objeto. A consciência universal tem esses três aspectos: iluminador (*prakāśaka*), universo iluminado (*prakāśya*) e luz do conhecimento (*prakāśa*), os quais são representados por três grandes luminosidades: o sol (meio de conhecimento iluminando o objeto), a lua (objeto refletindo essa luz) e o

[245] DYCZKOWSKI (2013: 62-63)

fogo (sujeito que, assim como o fogo, pode ser ordinário na terra ou relâmpago no céu-firmamento ou o deus-fogo no céu-paraíso, além do fogo ser aquele que consome todas as coisas como o campo pervasivo da consciência realizando uma digestão em si e restando tranquilo quando a percepção termina). Outrossim, fechando essa lógica, a consciência universal precisa ser auto-consciente, pois, caso contrário, precisaria de outra consciência *ad infinitum* para revelar a sua natureza. Todavia, como já dito, essa consciência de si mesmo é diverso de uma mera transposição psicológica simplesmente em um nível maior. E, deste modo, essa consciência tem que ser tanto amorfa quanto multiforme, pois se ela fosse amorfa e completamente homogênea nem nós nem os objetos que experienciamos existiriam; e, se ela fosse simplesmente multiforme, sem um substrato comum, novamente, não haveria experiência, uma vez que não haveria conexão possível entre eles. Assim, afirma-se, ensina Dyczkowski, que no Śivaísmo da Caxemira existe, portanto, essa liberdade da consciência de ser una e diversa. Por isso, um dos conceitos mais centrais dessa escola é a liberdade autônoma (*svātantrya*) da consciência. Ela é livre, uma vez que autônoma – sendo tudo, nada a influencia ou regra de fora (hetero-nomia). E, por ser vibrante com a vida, assume diferentes formas. Ao contrário, um objeto inconsciente e sem vida está limitado espacialmente e temporalmente. Todavia, como sempre, isso é tão-somente um modo propedêutico de descrever a realidade, o qual não a capta por completo.[246]

Segundo Dyczkowski, a consciência, como um espelho, reflete os objetos dentro de si (algo que o objeto não faria, pelo que se acabou de dizer), porém essa metáfora do espelho pode dar a falsa impressão de que há um objeto isolado e sem vida original, o qual é refletido na consciência. Todavia, pelo que já vimos, isso não seria coerente com essa doutrina. Assim, apesar do universo poder ser compreendido como um reflexo na nossa mente, isso não significa que há objetos fora do espelho da consciência. E assim o é, pois, como vimos, não há uma percepção direta e imediata desse objeto "externo", mas, sim, um intermédio de várias causas, as quais podem ser resumidas na aparência deste fenômeno objeto com uma conjunção com a subjetividade do indivíduo. O objeto nunca é o objeto original e isolado, uma vez que ele sempre é não somente refletido (agora indo além dessa metáfora), mas, sim, constituído pela consciência (mas não como uma projeção, para não cairmos em um idealismo puro). É da relação dessa consciência ("subjetividade individual", parte da consciência universal) com esse objeto ("objetividade individual",

[246] DYCZKOWSKI (2013: 63-68)

parte da consciência universal) que surge essa interação, esse fenômeno da realidade tal como o percebemos. Assim, apreende-se que ambos são parte dessa consciência universal, sendo a pulsão criativa *spanda* tanto o poder da consciência que gera a reflexão cósmica quanto o próprio espelho no qual esta aparece. Deste modo, trata-se de um poder que emite formas a partir de si mesmo e é consciente delas. Tal vibração (*spanda*) é, então, também auto-consciência, pois representa essa movimentação de emissão e absorção de si e para si.[247]

Spanda é, pois, essencial na compreensão da consciência, principalmente na visão integradora de Abhinavagupta e discípulos, os quais uniram conceitos das duas principais escolas (*pratyabhijñā* e *spanda*) bem como do resto do tantrismo. A noção de *prakāśa* (luz da consciência), diz Dyczkowski, nos ajuda na compreensão da aparição dos fenômenos e na descrição de uma estrutura sob um ponto de vista mais estático, porém não propriamente na nossa experiência deles. Esta exige uma auto-consciência e para que esse processo psico-cósmico possa ocorrer no nível da consciência universal (*saṃvid*) é necessário que a própria consciência reflita (etimologicamente "curvar/flexionar/dobrar de volta/para-trás") sobre si mesma. O termo que já apareceu aqui é *vimarśa*, palavra derivada da raiz *mṛś-* (tocar, sentir, entender, perceber, refletir ou examinar), denotando esse poder da consciência de perceber, refletir e sentir os fenômenos ocorrentes em si mesma.[248]

Esse poder possui dois aspectos: i) interno, quando essa ação da consciência repousa em si mesma, introspectivamente, amorfa, com consciência do Eu (*ahaṃvimarśa*) sem nenhum construto-mental (*nirvikalpa*); e ii) externo, quando essa ação reflexiva é direcionada do sujeito para o objeto percebido separadamente do Eu, tornando a realidade acessível a um discurso representacional (*vikalpa*). Assim, o processo da consciência universal e o da individual são iguais em relação à consciência reflexiva, com a diferença desta última ser mais limitada tendo em vista a sua natureza ainda limitada. Tendo isso em vista, Dyczkowski define cognição como a consciência reflexiva do Eu limitada pelas afeições impostas sobre si pelas várias manifestações externas geradas pela própria consciência desse Eu. Ou seja, a consciência individual encontra-se limitada, porém essa não é a sua natureza última ou essência, mas, sim, tão-somente uma limitada compreensão da sua própria consciência universal. Ela ainda não reconhece essa sua natureza criativa, que se movimenta *para* e *do* objeto no ato de cognição.[249]

---

[247] DYCZKOWSKI (2013: 63-68)
[248] DYCZKOWSKI (2013: 69-73)
[249] DYCZKOWSKI (2013: 69-73)

Porém, em um nível universal esse movimento da consciência para fora e para dentro é o próprio vir-a-ser e recolhimento do universo. Assim, essa consciência reflexiva é uma ação (*kriyā*), sendo o fluxo do Devir, enquanto a luz da consciência (*prakāśa*) é conhecimento (*jñāna*) ou o Ser passivo. Assim, *vimarśa* é o ato criativo de fazer a realidade ser conhecida, enquanto *prakāśa* é a realidade do seu ser conhecida. Deste modo, *vimarśa* pode ser visto novamente em dois aspectos, mas sob outro nível de compreensão: i) *karma vimarśa*, quando a ação da consciência é externalizada e coincide com o desdobramento (*vikāsa*) do universo fora do âmbito do absoluto; e ii) *kriyā vimarśa*, quando se trata dessa ação enquanto potência, pura vibração ilimitada e infinita, internalizada dentro do absoluto sem nenhum objetivo de ação. Conclui-se, portanto, que não há incompatibilidade entre ação e conhecimento no Śivaísmo da Caxemira, ao contrário do *Vedānta*. A pura consciência do Eu é tanto conhecer quanto agir, que é o aspecto *spanda* da consciência.[250]

Por fim, tentando fazer uma ligação ainda mais direta dessa seção com a anterior, vê-se como essa consciência reflexiva está conectada com o não-dualismo integral caxemire. Pode-se, pois, compreender que em um nível microcósmico a luz da consciência consiste em uma consciência reflexiva que separa os objetos entre si, bem como eles do sujeito e o sujeito dos outros sujeitos. De outra parte, em um nível macrocósmico, a luz da consciência engloba a tudo e todas as categorias dentro deste todo são compreendidas dentro deste desdobramento (*unmeṣa*) da consciência reflexiva. Assim, outro aspecto da natureza dinâmica dessa consciência é a sua liberdade de unir, separar e manter as coisas juntas, operando de quatro modos: i) negando a sua natureza; ii) identificando com algo além; iii) fundindo ambos em um; e iv) negando ambos após tal fusão. Primeiramente, portanto, ao negar sua natureza de absoluto, ela livremente se identifica com os organismos psicofísicos, o qual gera a emersão das consciências individuais distintas dos objetos e entre si. Segundamente, esse sujeito e objeto passam a ser captados conjuntamente e diferentes objetos passam a se relacionar entre si dentro de somente um campo da consciência durante a cognição. Terceiramente, o sujeito e objeto e toda a diversidade fundem-se na consciência reflexiva universal enquanto sujeito universal[251]– na Índia, normalmente há três estágios, divisões, partes etc., e um quarto, o qual costuma englobar os três anteriores e/ou ser uma resolução do que veio antes; assim, muitas vezes existe a

[250] DYCZKOWSKI (2013: 69-73)
[251] DYCZKOWSKI (2013: 73-75)

noção de “três mais um”, superando a trindade em unidade, como podemos enxergar também nesse caso.

A partir dessas divisões chega-se em outra divisão muito cara ao Śivaísmo da caxemira sobre os três modos de aparecimento da consciência: i) *bheda* (divisão/diferença), consciência da separação entre os objetos; ii) *bhedābheda* (não-diferença-na-diferença), o meio de conhecimento servindo como uma ligação entre a não-diferença (*abheda*) do sujeito e a diferença (*bheda*) do objeto; e iii) *abheda* (não-diferença), a não diversidade de todas as coisas percebidas enquanto sujeito puro. Deste modo, tendo em vista tudo o dito aqui, esses movimentos propiciados pela *spanda*, poder da *vimarśa*, podem ser compreendido sob dois pontos de vista: “vertical”, um movimento descendente do absoluto para a sua manifestação e ascendente do recolhimento da diversidade para a unidade (não-diferença); e “horizontal”, um movimento da consciência em direção ao objeto e de volta dele durante o ato da percepção. Isso é particularmente digno de nota, pois essa compreensão realiza uma profunda integração entre micro- e macrocosmos ao indicar que toda percepção é um processo cosmogenético e um meio de realização da unidade e criatividade do absoluto.[252]

A partir do desenvolvido até aqui é importante indicar que o plano da moralidade, o qual será mais bem detalhado no capítulo seguinte, se pautará principalmente na tentativa de se passar do plano da *bheda* para o da *bhedābheda*, na medida em que se vão absorvendo os fenômenos do mundo – não somente os objetos, mas principalmente os sujeitos de direito (importantes na moralidade) serão reconhecidos em uma profunda relação com cada sujeito que experiencia.

3.3.1.3. *Spanda*: a atividade universal da consciência absoluta

Para compreender melhor a noção de *spanda*, a qual já foi introduzida, é importante compreendermos que o Ser está em um perpétuo estado de Devir/Vir-a-ser (*satatodita*), constantemente se manifestando fenomenicamente em expressões finitas compreensíveis humanamente. Deste modo, diz Dyczkowski, o caráter universal do Ser (*sāmānya*) é expressado na forma radiante (*sphurattā*) de cada fenômeno. Assim, ser e devir são, respectivamente, a face interna e externa da consciência universal. Importante, portanto, compreender que essa divisão interno-externo já seria uma restrição – meramente didática, como venho defendendo – que não existe no estado supremo, uma vez que nada estaria

[252] DYCZKOWSKI (2013: 73-75)

dentro e fora, não existindo segmentações – e, essa consciência universal, tendo o nome *Śiva* nessa tradição, possuindo um espírito lúdico[253] faz surgir o sujeito e o objeto, o desfrutador e o desfrutado. E esse poder de fazer surgir a multiplicidade, onde o absoluto aparece em diversas formas, é chamado de *māyā*, um velamento imposto sobre si mesmo durante essa brincadeira – sendo, portanto, bem diferente do *māyā* do *Vedānta*, entendido como uma ilusão separada do absoluto. Porém, *māyā* é diferente de *spanda*. O poder da liberdade criativa/autonomia (*svātantrya*) do absoluto é idêntica ao poder de velamento/ilusão de *māyā*. Porém, enquanto *svātantrya* é reconhecido e experienciado como pura vibração (*spanda*), como uma expressão espontânea do absoluto em diversas formas, mas sem se perder o aspecto de unicidade; *māyā* é a manifestação não-consciente da consciência em elementos diversos e conflitantes, ou seja, a diferença está no grau de compreensão sobre a natureza da realidade. Em *māyā*, pois, pensa-se que o objeto é uma projeção fora do sujeito, sendo que o objeto é, na verdade, um lançar, uma projeção (*kṣepa*) da própria natureza do Si para o Si – nesse sentido, poder-se-ia nem utilizar o termo projeção, pois esse poderia induzir ao erro de pensar em um "lançar um significado pronto"; todavia, se se compreender que tal lançar é um lançar-se junto, constituindo-se sujeito e objeto nesse mesmo movimento, então não há problema nesse uso feito por Dyczkowski. E, contrariamente, a destruição não é uma perda do objeto, mas tão-somente um recolhimento para o sujeito e, ainda mais, para esse absoluto.[254]

A noção de brincadeira e deleite da consciência absoluto em manifestar em diferentes formas é particularmente interessante, pois essa noção do lúdico está muito envolvida com uma noção de desconstrução, de quebra, e de inventividade, criatividade, a qual está presente no Śivaísmo e também será realçado por mim especialmente no final destes escritos, onde tentaremos utilizar esse poder da brincadeira de multiplicar o nosso ser em várias formas. Será importante percebermos como as crianças brincam (de forma mais ou menos séria, mais ou menos absorvida nessa prática) e como podemos revisitar o espaço do brincar, como um espaço de experimentar o nosso próprio ser em diversas possibilidades de manifestação, mas realizando um esforço consciente de meta-narração para enxergar a unidade maior na multiplicidade, por vezes esquecida por nos prendermos a uma unidade pequena que é o nosso próprio indivíduo limitado. Retomaremos a isso.

---

[253] Interessante pensar nesse elemento lúdico, o qual será retomado mais a frente nesta tese quando falaremos sobre a brincadeira/lúdico na constituição dos fenômenos transicionais entre sujeito e objetivo em Winnicott.
[254] DYCZKOWSKI (2013: 77-79)

Bom, voltando, podemos compreender que cada evento e cada objeto faz parte de um ritmo e evento cósmico, como diz Dyczkowski. O dentro é o domínio do ser, onde há o poder de conhecimento (*jñānaśakti*) do sujeito e o externo é o domínio do poder de ação (*kriyāśakti*) do sujeito. E é deste modo que se compreende a nossa experiência. Todo fenômeno indivíduo possui dos aspectos: i) forma externa, uma aparência do modo como este objeto/fenômeno se comporta, suas propriedades, eficácia prática, podendo ser diferenciado de outros objetos e passível de representação conceitual (*savikalpa*) em seu devir; e ii) natureza interna como uma aparência da consciência universal e, pois, inacessível à representação conceitual (*nirvikalpa*). A percepção, portanto, é o movimento do Ser ao Devir. E esse movimento também é a transformação de conhecimento para a ação e a noção de que ação conduz ao conhecimento. Porém, sempre é bom lembrar, isso são tão-somente meios didáticos de se explicar certas experiências que possuímos, pois ambos não estão separados nem são diferentes.[255]

Movimento (*saṃrambha*) normalmente se compreende entre dois pontos separados, porém, como visto, é o próprio absoluto que se mexe dentro dele mesmo, estando, portanto, em repouso (*viśrānti*) em si e em constante mudança ao mesmo tempo. Nesse sentido, uma ação pode ser sequencial (*krama*) ou não-sequencial (*akramika*), pertencendo ao plano da ação "mundana", dentro do tempo e espaço, e ao plano absoluto, respectivamente – todavia, na realidade, existir sucessão/sequência (*krama*) ou não, é dependente não de propriedades objetivas de algum plano, mas tão-somente do formato da percepção. Assim, conclui-se que o tempo é também uma manifestação da consciência extrovertida ("fora da consciência absoluta interna") e contraída, uma vez que limitada a enxergar separações não somente entre fenômenos individuais, mas entre estes e o indivíduo. E, neste ponto, reconhece-se também a limitação da linguagem, às vezes usada para descrever o absoluto em termos sequenciais, mas isso é uma dificuldade da linguagem em descrever algo além dela. Esse desafio na descrição pode resultar em aparentes paradoxos: "apesar de diverso, é uno; apesar de mutável, não se modifica; a consciência se expande ao contrair o universo em si" etc. Todavia, basta tentarmos compreender os diferentes planos e intuitos estratégicos no uso linguagem em cada momento.[256]

Quando se diz que o universo é criado quando *Śiva* abre os olhos e é destruído quando ele os fecha, isso significa que quando o universo está se manifestando em sua diversidade, há uma contração da consciência universal para experienciar tal diversidade,

[255] DYCZKOWSKI (2013: 80-89)
[256] DYCZKOWSKI (2013: 80-89)

enquanto que quando o universo se destrói, ocorre uma expansão da consciência, pois a diversidade vai diminuindo, se concentrando. Deste modo, o estado de contração (*nimeṣa*) cósmica é o estado de expansão (*unmeṣa*) do absoluto – e vice-versa. É, pois, a transição (*pariṇāma*) de uma forma da consciência para outra que marca a criação de uma nova experiência e a destruição de uma antiga. Deste modo, ainda conectado com esse raciocínio, a concepção de causalidade presente neste pensamento é de uma causalidade na qual nada efetivamente é destruído ou criado, mas tão-somente modificado[257], sendo que a consciência em seu aspecto mais sutil vai se modificando nos elementos mais "externos", densos e objetivos em uma corrente causal interligada, na qual a causa contém em si o efeito em potencial e o efeito contém a causa em sua atualização – causalidade sem interrupção.[258]

Isso tudo é muito importante de se ressaltar, pois mostra que uma ação no mundo é uma ação separada de um outro ser ou de outro fenômeno ou separado de um sujeito simplesmente a depender da capacidade individual de agregar e compreender algo dentro de um todo, ou seja, a depender da percepção individual. Isso, a meu ver, possui efeitos não somente epistemológicos, mas também psicológicos e de justiça social. Assim, igualmente interessante é pensar que a criação e destruição da experiência ocorre pela transição de uma forma de consciência para outra, ou seja, novamente a depender do sujeito e de sua compreensão e percepção de mundo. Em ambos os casos, a capacidade para se expandir a consciência, indo além do eu-individual, permite que o universo e os fenômenos estejam mais interligados. Nesse sentido, buscar uma compreensão na qual se consiga des-contrair a partir do eu e experienciar/sentir o mundo em mais formas e diversidades, permite não somente acessá-lo dessa nova forma, mas permitiria também enxergar menos separações nas ações e manifestações de comportamentos e fenômenos no mundo.

É precisamente essa capacidade crítica consciente de desconstrução de antigos modos de experiência e construção de novos que é estimulada nesse trabalho com o fim de realizarmos um melhor reconhecimento do Outro e uma melhor ação moral e jurídica dentro desta vida compartilhada. E, enquanto se poderia pensar que resultados semelhantes poderiam ser pensados de forma muito mais direta e facilmente a partir de teorias do direito atuais e mais condizentes com nossas formas de raciocínio modernas, penso que o pensamento caxemire pode trazer algo muito hipo-estimado, que é essa capacidade de

[257] Ou "transformado" para realizar o claro paralelo com Lavoisier.
[258] DYCZKOWSKI (2013: 80-89)

epistemologicamente nos compreendermos unidos aos fenômenos e ao Outro, com todas as consequências emocionalmente existenciais e morais decorrentes disso ao se perceber que não faz sentido epistemológico nem hermenêutico nem moral modificar ou melhorar ou beneficiar só a si mesmo, enxergado como indivíduo e não como um sujeito em uma inevitável relação eu-outro.

3.3.1.4. Vontade, Conhecimento e Ação

Voltando a Dyczkowski, esse nos diz que tais divisões e nomenclaturas das diferentes fases sucessivas da manifestação não são mais do que modos convenientes de conceber a atividade da consciência – acho muito importante essa meta-linguagem que sabe da instrumentalidade das palavras e dos termos, os quais, por mais técnicos que sejam e pareçam (e realmente o são), não são entidades fechadas de conceitos em si, mas, sim, tentam veicular algo inveiculável. Sabendo disso, entende-se o movimento como que composto de três estágios e poderes correspondentes de *Śiva*: vontade, conhecimento e ação (*icchā*, *jñāna* e *kriyā*, respectivamente). Há uma vontade de manifestação, de expansão do universo, a qual está conectada com o conhecimento de que essa consciência é tudo e está, portanto, conectada com a própria expansão cósmica. Deste modo, *spanda*, essa vibração e pulsação de todo universo des-contraindo (*unmeṣa*) e contraindo (*nimeṣa*) novamente, pode e é compreendida a partir desses três estágios citados, sendo um grande gozo (*ānanda*) de *Śiva* em sua consciência absoluta. Analisando cada um desses três elementos, entende-se a vontade como um incessante fluxo de consciência para a vontade de ser, sendo esta vontade tanto o próprio agente impulsionador quanto o próprio ato de ser. E essa vontade é sempre presente, da mesma forma que, ao andar por uma estrada é possível parar e apreciar a paisagem sem que se perca a vontade ou intensão inicial de nosso destino. Assim, essa vontade (*icchā*) permanece e, sem ela, uma atividade seria sem rumo, onde nada determinaria que uma ação deveria ocorrer ao invés de outra.[259]

Deste modo, há dois momentos no movimento da vontade. O primeiro é um estado inicial de (in)tensão (*aunmukhya*) e o segundo é o florescer, em um sujeito individual, do desejo de uma direção a um específico objeto (*iṣyamāna*), o qual é, portanto, representável nesse nível e aparenta estar fora do sujeito, mas, na verdade, o sujeito é sempre o objeto de seu próprio desejo, pois o objeto é uma projeção da própria consciência interagindo consigo mesma e, nesse sentido, se auto-desejando. A capacidade de observar e

[259] DYCZKOWSKI (2013: 89-96)

compreender esse impulso inicial dependerá da qualidade do observador: no exemplo de Somānanda, contado por Dyczkowski, quando uma mão está completamente aberta há um instante em que os dedos começam a sair da tranquilidade para formar um punho fechado e apertado. Para compreender essa sutileza, um *yogin* deve treinar para penetrar no fluxo de seus sentimentos e nesse movimento em direção a causa inicial, enxergando esse movimento conectado com o todo.[260]

Enquanto uma pessoa comum diante de fortes exigências e/ou estímulos psíquicos pode se assustar e apequenar, um *yogin* ao sentir medo, depressão, nojo, confusão, maravilhamento, êxtase amoroso, alegria ou um demorado reencontro entre um amigo[261], deve tentar penetrar na fonte de vitalidade que intensifica e cria tais atividades, acessando-a nesse rapto estético da consciência (*ciccamatkāra*). Isso é feito ao se afastar da tendência de ausência de auto-consciência, a qual faz distinções entre as funções/desdobramentos (*vṛtti*) da consciência em vontade, manifestação, saber, agir etc., ou seja, o *yogin* realiza que tudo isso são aspectos da indivisa pulsação (*spanda*) da consciência. Nesse sentido, como diz Dyczkowski, todo instante é um novo começo habitando na eternidade do auto-perpetuante presente, onde todo início cessa ao se entrar nesse fluxo; sendo uma importante instrução na escola *Spanda* o *yogin* manter uma presença alerta em relação à continuidade de sua própria consciência em todas suas ações – isso significa, por exemplo, que um *yogin*, quando estiver correndo por medo, atente para o desejo de levantar o pé, para o esforço de realmente levantá-lo e para o local onde ele irá coloca-lo em seguida; e isso vale também para as palavras e sentenças utilizadas em uma conversação animada, bem como o movimento dos dedos ao se tocar um instrumento musical. O *yogin* deve, então, fixar sua atenção na intenção livre-de-pensamento (*nirvikalpa*) da consciência que se desdobra (*unmeṣa*), marcadora do impulso inicial da percepção, experienciando a mesma identidade entre a entidade que se deseja perceber e a própria consciência – compreender profundamente isso é sentir a Grande Penetração (*mahāvyāpti*) da consciência universal presente em todas as categorias da existência (*tattva*), iluminando-se e mantendo um estado de auto-consciência em todo momento de sua experiência, seja acordado, dormindo ou em sono profundo.[262]

Nestas explicações de Dyczkowski condensadas acima, é importante pensarmos que a noção de vontade, desejo e intenção presentes no Śivaísmo da Caxemira não são

---

[260] DYCZKOWSKI (2013: 89-96)
[261] Todos os exemplos do *Vijñānabhairavatantra*.
[262] DYCZKOWSKI (2013: 89-96)

iguais aos conceitos psíquicos normalmente compreendidos como tais, mas também não se afastam completamente deles – até porque tais termos também possuem diversas significações e especificidades a depender da teoria psicológica ou psicanalítica em questão. Assim, a noção de vontade (*icchā*) no pensamento caxemire, quando ligada à universalidade, tem mais que ver com certa direção dada, um "para onde ir", opondo-se a ações que ocorrem "ao acaso", quiçá vindas de alguma força externa imprevista. Como vimos, nesse pensamento, não há força externa, nem acaso propriamente dito, pois tudo é interno e surge *da* e *para* a consciência absoluta, a qual se mexe de acordo com certo rumo. Pelo dito entende-se que a noção de consciência absoluta ou *Śiva* não é a de um deus voluntarioso, que possui "vontade de" agir deste ou daquele modo, tentando agir de acordo com o "bem" e não com o "mau", causando esta ou aquela ação com determinado fim em sua mente. Evidentemente, existem aqueles que podem interpretar esse termo desta forma, ainda mais em uma Índia fortemente marcada pela providência e ações divinas. Todavia, compreendendo que todo discurso possui camadas de compreensão, principalmente discursos atentos para diferentes complexidades e perspectivas de seus ouvintes/iniciados; concentrarei na compreensão mais "filosófica" e menos "teológica" – assim como faço em toda essa tese. E, neste sentido, focarei no uso do termo "vontade" a uma noção de ímpeto de se mover e não permanecer estagnado, pois, como vimos, "estar parado/estagnado" é tão-somente uma limitação do observador, uma vez que tudo está em movimento em um eterno fluxo.[263]

Igualmente, nesta tradição o termo "desejo" tem seu uso específico: costuma ser mais usado para designar uma consciência contraída/limitada, a qual se vê separada dos fenômenos e objetos e, então, possui certo desejo de agir e/ou de mudança, pensando que a causa de ação e do desejo se limita ao seu próprio indivíduo. Por fim, a noção de "intenção/tensão" é utilizada para designar um momento de causa inicial onde uma aparente serenidade se altera para dar início a um movimento – e isso é aparente, pois mesmo essa intenção ou causa inicial é tão-somente assim enxergada quando é compreendida a partir de uma consciência limitada, pois no movimento do todo, a delimitação do que seria uma causa inicial para determinado movimento é tão-somente a perspectiva de realizar um corte no movimento a partir de determinado ponto no tempo e espaço, uma vez que tudo está em constante fluxo, sem cortes ou edições.

---

[263] Não por acaso essa noção de "vontade" é próxima da noção de "vontade" de Schopenhauer em seu livro "O mundo como Vontade e Representação" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), tendo em vista que esse pensador ocidental explicitamente diz no prefácio que buscou fundamentações em conceitos orientais.

Essa compreensão de mundo é ainda mais particularmente interessante quando se nota o estímulo dado para que a atenção esteja presente em cada mínimo gesto e ação, uma vez que tudo pode ser um canal de acesso para além da consciência contraída e em direção a algo maior e mais universal. Deste modo, a descrição, por exemplo, do foco em sensações intensas e, por exemplo, nos pés do próprio *yogin* durante uma fuga é inevitavelmente próxima de algumas atividades lúdicas e, nominalmente, de algumas técnicas da dança Contato Improvisação. Nos trabalhos acadêmicos que abordam essa dança, a epistemologia utilizada também traz a tríade vontade, conhecimento e ação para melhor compreender e narrar os movimentos dessa dança. Isso ficará mais claro no capítulo V, mas é pertinente adiantar, aproveitando a análise desses preceitos caxemires, essa escuta do próprio movimento e do movimento do outro – essa escuta do pré-movimento. Seja do ponto de inflexão da mão aberta para a mão fechada, seja de uma nova inflexão de um passo para outro, dançando sozinho ou acompanhado, trata-se de levar uma atenção presente e constante para pequenos indícios de movimento e, portanto, indícios de consciência. Especificamente o Contato Improvisação, por ser uma dança improvisada, não há objetivo a se atingido, nem passos, ou seja, nem início nem fim – isso tudo depende da visão de quem dança e com quem dança e, também, da capacidade de alarga-se para além de uma consciência contraída individual. Nesse sentido, por causa desse improviso surgem movimentos e sentimentos diversos com também diversas intensidades (alegria, tristeza, susto, medo, euforia, agressividade, êxtase, tranquilidade etc.), sendo uma das técnicas muito presentes e divulgadas por instrutores dessa dança o desenvolvimento de uma aptidão para estar presente e acessar diferentes estímulos no intuito de, ao se estar presente em cada momento e ação, o dançarino possa experimentar algo maior de si, não sendo raras as sensações de entrar em um fluxo, no qual o corpo e as sensações não somente do próprio corpo, mas também dos outros corpos envolvidos também são sentidos e experimentados – é criar uma atenção para atingir algo além.

A vontade de se iniciar ou fazer um movimento em certa direção (vontade aqui nesse sentido de dar uma direção, conforme vimos no pensamento caxemire) mescla-se com a ação de efetivamente ir para certa direção e com o conhecimento de testemunhar-se a si mesmo realizando esse movimento. É essa presença de estar focado, mas sem estar preso a esse ponto de foco que permite uma possibilidade de expansão da conexão tanto no *yogin* quanto no dançarino. Há uma técnica dentro dessa dança que consiste em uma "pequena dança", sendo um exemplo dessa técnica simplesmente ficar sentado ou em pé e concentrado nos pequenos movimentos que o corpo está produzindo o tempo inteiro: som

da respiração, expansão do tórax, desequilíbrio e reequilíbrio do tronco e membros, pressão do pé ou outros membros no chão, a pulsação, os sons e pressões internas etc. Realizar esse exercício e ainda sustentar uma presença aberta parece ser justamente a proposta do *yogin* de se atentar aos mínimos detalhes e a partir deles experienciar a manifestação do todo ocorrendo em seu próprio corpo, uma vez que o todo é o seu corpo.

Certo êxtase e alegria suprema podem surgir durante esses momentos no *yogin*, bem como num dançarino que não está separando vontade, conhecimento e ação ao estar o mais completamente possível atento ao presente e a esse movimento sem fim, e a essa dança sem fim ocorrendo o tempo inteiro, existindo quebras simplesmente a partir do momento em que nossas perspectivas estão limitadas. Mesmo em um caótico universo ou caóticos movimentos de uma dança, quem enxerga o caos ou a ordem ou o êxtase é o observador. Estar desconfortável, inseguro, amedrontado, triste ou com dor durante uma meditação ou outros tantos momentos da vida e usar esses fenômenos para acessar algo maior é o intuito de um *yogin* tântrico e pode muito bem ser de um dançarino de Contato Improvisação, que quanto mais pratica essa consciência alargada, mais facilmente consegue acessá-la. Trataremos melhor sobre esse tema depois, mas é bom já deixar claro que não pretendo resumir uma experiência a outra. Todavia, é importante não criarmos universos estanques entre práticas que poderiam aprender entre si e ter muitos diálogos.

Outro ponto importante ainda ligado à dança é a mencionada brincadeira de *Śiva*: a sua vontade de expansão e manifestação do universo – essa vontade incontida é narrada também como uma grande explosão de êxtase, comparada ao orgasmo, formadora de todo o cosmo. Além do mais, *Śiva* também é frequentemente narrado como o dançarino por excelência, em sua eterna dança ritmada por seu tambor. Detalharei, também no capítulo V, esse aspecto quando trago a noção do brincar da criança como um processo de constituição do Si mesmo e do brincar/lúdico no adulto. Mas, também para já aproveitar esse espaço aberto e a proximidade com esses conceitos, adianto certos pensamentos. Como vimos, a consciência absoluta se multiplica em diversidades, contraindo-se quanto mais específico vai se tornando; e, no processo reverso, após essa vivência e experiência do múltiplo, vai reconhecendo as próprias semelhanças e resgatando o seu ser em consciência integradora, onde vive o múltiplo, sem se perder de si mesmo. Em contrapartida, uma criança também vela a sua própria individualidade para se tornar temporariamente um médico, corredor, guerreiro, super-herói, macaco, cozinheiro, árvore,

chuva etc.; mas ela se sabe dentro do jogo quando a mãe a chama para jantar[264], pois a brincadeira (o véu) cessa de existir – porém, os efeitos continuam em sua própria individualidade, agora inevitavelmente revisitada.

Enquanto a consciência absoluta já se experienciou conscientemente de diversas maneiras em vista da eternidade temporal; a criança, obviamente, ainda não o faz com essa certa meta-narrativa nem nesta dimensão, porém há uma experimentação de ser o outro, o que contribuiu para uma volta mais enriquecedora ao seu próprio Si, inevitavelmente mais alargado após essa experiencia. Deste modo, o mais importante é que a criança brinca de se multiplicar e de vivenciar outros seres e objetos diversos, podendo tentar assumir o papel de uma pedra, de uma chuva, de uma árvore, de um bicho ou, então, de outros papéis sociais como um engenheiro/construtor. Isso é particularmente interessante, uma vez que a expansão da consciência universal também não se limita aos ditos "seres com consciência" (como animais humanos e não-humanos), mas também às pedras, chuvas etc. Deste modo, ao se desafiar a viver enquanto tais fenômenos e manifestações do mundo, experiencia-se outro modo de compreensão e de existência, a qual contribui para a experiência desses fenômenos quando se está "de volta" no seu eu individual habitual – trata-se, pois de uma experiência alargadora da consciência, principalmente se se conseguir ir desenvolvendo certa auto-consciência dessa experiência depois da "volta". É precisamente esse tipo de exercício que é possível realizar enquanto adultos: uma tentativa de estimular uma vivência do diferente e tentando manter uma consciência desta vivência quando se "voltar" para o eu habitual, o qual se mostrará mais alargado na sua interação com esse diferente após tal vivência – vai se desenvolver assim uma maior permanência de uma consciência mais presente e atenta, conforme vimos em um ideal de *yogin*. Veremos de que modo isso pode ser pensado e utilizado para uma moralidade nas partes finais deste trabalho.

Recapitulando: até aqui, das três fases ou poderes da consciência mencionados, vimos a vontade como impulso, que pode ser compreendido tanto no nível universal, quanto no nível individual. Vimos também o segundo poder da consciência, que é o conhecimento/cognição. Igualmente, também se observa uma dimensão maior e outra menor. Como diz Dyczkowski, essa aparente distância entre a consciência universal percipiente não-manifesta e o objeto manifesto percebido é tão-somente uma diferença de dois modos de percepção. Se a consciência universal estivesse eternamente repousando em si, qualquer percepção não seria possível, uma vez que não haveria manifestação, não

[264] Vide LEE (2011)

haveria o que ser percebido. Outrossim, se a consciência universal só existisse enquanto manifestação, não haveria o percipiente para perceber. É, portanto, esse eterno movimento de dois modos de percepção que faz com que a experiência e os fenômenos existam e, portanto, sejam experienciados em suas diferentes vicissitudes. A consciência universal (dimensão maior) vai se desdobrando e dividindo em fenômenos a partir de si, os quais passam a ser, portanto, percebidos por uma consciência mais limitada (dimensão menor, contraída). A junção, portanto, desses dois modos de percepção (não-manifesto e manifesto; universal e individual) explica como a experiência se constitui. É por meio dessa vontade (*icchā*) de expansão e contração, que a consciência universal se transforma e tem um conhecimento (*jñāna*) de si mesma – e tudo isso se dá pelo poder autônomo e criativo (*svātantrya*), que é a vibração (*spanda*) da consciência.[265]

Essa manifestação, portanto, da consciência está ligada, terceiramente, com o seu poder de ação (*kriyāśakti*) e o seu poder de gerar as diferentes formas do universo (*nirmāṇaśakti*). Conforme explica Dyczkowski, o objeto manifestado é um produto do ato de ser (da consciência universal), cujo sujeito é o agente universal, *Śiva*. Deste modo, também nesta perspectiva temos dois níveis. No nível mais baixo e limitado, o desdobramento do poder de ação é acompanhado com o recolhimento da auto-consciência. Todavia, no nível mais alto e universal, a emanação da consciência – e, portanto, do poder da ação manifestando como constituidor dos objetos e de todos os fenômenos – é experienciada com uma associação interna de si mesmo. Deste modo, seja no âmbito da vontade, conhecimento ou ação sempre possuíamos ao menos essas duas maneiras de percepção, sendo que no nível mais externo, baixo e, portanto, limitado sempre é possível observar um lampejo dessa consciência autêntica e espontaneamente livre nas ações mais cotidianas e simples. Aquele que consegue observar a realidade enquanto vibração experiencia uma prazerosa e extática sensação, enquanto outros focam nos objetos e sentem o peso das amarras e dos condicionamentos.[266]

Dito tudo isso nesta seção, podemos nos perguntar: e o que isso contribui para a análise do fenômeno jurídico? Como se vem tentando construir ao longo desta tese, espero que se compreenda uma nova maneira de se compreender epistemologia, hermenêutica e modo de compreensão do Outro. A tendência dentro da teoria e prática jurídica é separar atos de conhecimento, atos de vontade e atos de ação. Como vimos, isso não é pensado separadamente dentro do Śivaísmo da Caxemira – e veremos, mais especificamente nos

[265] DYCZKOWSKI (2013: 96-97)
[266] DYCZKOWSKI (2013: 97-98)

capítulos IV e V, as possíveis repercussões dessas visões dentro do direito, seja no estudo seja na prática.

3.3.1.5. *Śiva* e *Śakti*

A consciência universal pode ser concebida em duas realidades/entidades dentro do Śivaísmo da Caxemira: *Śiva* e *Śakti*. Conquanto sejam pensadas conjuntamente e sejam inseparáveis em uma visão maior e englobante, realiza-se uma distinção com fins de elucidar mais um ou outro aspecto da consciência universal, ou seja, para analisa-los em uma visão menor e finita – como todo discurso representacional e argumentativo. Essa polaridade pode ser representada por mais de uma dupla de termos como *Śiva-Śakti*: *Śaṅkara-Spanda*, *Bhairava-Bhairavī*, *Bhairava-Visarga* etc. O importante, porém, é compreendermos o que se descreve nessa polarização. Nas palavras de Abhinavagupta:

> Bhairava e o Seu poder de emissão constituem o casal (yāmala). Um membro (Bhairava) repousa em Sua própria natureza imutável e eterna, e é, portanto, chamado de "repouso" (viśrama). O outro é a Sua vibração primordial (prathamaspanda) e é, portanto, chamado de "emersão" (udaya).[267]

Os opostos que estão constantemente se separando e se unindo dentro de uma pulsão rítmica representam o próprio absoluto e sua vibração. Quando *Śiva* se une com *Śakti*, o universo, experimentado como realidade externa, cessa de existir. E, quando eles se separam, ele surge novamente. Assim, os desdobramentos e recolhimentos das diversas formas que se experiencia como universo são o resultado da conjunção entre esses dois princípios. Segundo Dyczkowski, do mesmo modo que do êxtase do orgasmo (*visarga*) saem as sementes masculinas e femininas, as quais se unem para formar (no microcosmo) o homem; da união extática desses princípios (no macrocosmo) surge o universo. Nesse sentido, a compreensão de um *yogin* que experiencia essa união maior é também extática e jubilosa, uma vez que abarca o universo em sua diversidade como unidade e sua unidade como diversidade.[268]

A passagem seguinte de Abhinavagupta é igualmente elucidativa:

> Assim como a jumenta ou a égua (durante o orgasmo) entra (no prazer de sua própria) Abóbada, onde o Templo do Êxtase repetidamente se expande e contrai, transborda de alegria em seu coração; assim também (o yogin) deve

---

[267] "Bhairava and His power of emission (...) constitute the couple (yāmala). One member (Bhairava) rests in His own eternal, unchanging nature, and is therefore called 'repose' (viśrama). The other is His primordial vibration (*prathamaspanda*) and is therefore called 'emergence' (udaya)." ABHINAVAGUPTA PP, v. 30 apud DYCZKOWSKI (2013: 100)

[268] DYCZKOWSKI (2013: 100)

> se estabelecer dentro do casal Bhairava, expandindo e contraindo, cheio de todas as coisas, dissolvido e recriado por eles novamente e novamente.[269]

É interessante vermos elementos que já foram tratados como transgressivos e quiçá impuros aparecer em um texto que trata sobre as relações do homem com a consciência universal. Vai-se do sexo entre animais e do êxtase sentido por eles à união do homem com princípios superiores seguido de êxtases.[270] E isso é importante, pois, enquanto *Śakti* se expande manifestando o universo, *Śiva* se contrai enquanto consciência; e vice-versa. Todavia, tais elementos estão sempre unidos e se inter-penetrando, de forma que mesmo os mínimos ou aparentemente atos não universais, como o sexo entre jumentos, é enxergado como a pulsão viva e recorrente da consciência universal.

Tal compreensão do universo também é usada para se interpretar misticamente o alfabeto. *Śiva* é representado pela primeira letra, "a", significando, dentre outros sentidos, o absoluto. *Śakti* é representada pela última letra do alfabeto, "h". A união entre eles é representada por um ponto, simbolizado por "ṃ". Por fim, "*ahaṃ*" em sânscrito é o pronome "Eu".[271] Neste sentido, a união entre *Śiva-Śakti* ocorre dentro do indivíduo, "eu", e também no plano absoluto, deste "eu" enquanto consciência expandida. Nestes termos, tudo e todos já são a expressão completa da consciência universal, bastando desenvolver uma adequada visão para perceber isso.[272]E, deste modo, a noção de adoração/devoção também se altera, pois tanto o devoto quanto aquilo a ser devotado são compreendidos como um, ou seja, mesmo quando se devota uma divindade, o pensamento do Śivaísmo da Caxemira entende que se está devotando, no fundo, a si mesmo, pois tudo faz parte da consciência universal.

Vejamos novamente uma citação do Abhinavagupta: "Nada na realidade, embora um objeto de conhecimento, cessa de ser Śiva: esta é a razão por que a meditação (sobre

---

[269] "Just as a female ass or mare [in orgasm], enters into the [delight of her own] Abode, the Temple of Bliss repeatedly expanding and contracting and is overjoyed in her own heart, so [the yogi] must establish himself in the Bhairava couple, expanding and contracting, full of all things, dissolved and created by them again and again." ABHINAVAGUPTA TĀ, 5/60-1a apud DYCZKOWSKI (2013: 100)

[270] Interessante notar uma semelhante associação entre os temas sexo, animais, orgasmo e êxtase divino também aparecendo de forma que entrelaça o divino e o profano no sufismo (ramo místico do Islã), no poema intitulado "The importance of gourdcrafting" do RUMI (2004: 181-182)

[271] DYCZKOWSKI (2013: 103)

[272] A saber, a importância maior ou menor de *Śiva* ou *Śakti* varia dentro da tradição e do pensador, mas, segundo Dyczkowski, pensamentos Śaivitas reforçam certa superioridade da figura de *Śiva*, enquanto pensamentos *Śākta* reforçam a superioridade de *Śakti*. A escola *Spanda*, juntamente com Abhinavagupta e Kṣemarāja, parece manter uma postura de igual importância a esses dois aspectos, um não existindo sem o outro – apesar de serem chamados de Śivaísmo da Caxemira e não de Śaktismo da Caxemira. DYCZKOWSKI (2013: 103)

este ou aquele aspecto) da realidade gera seus frutos."[273] Deste modo, o mundo dos fenômenos aparece para o iluminado como uma recorrente teofania, ou seja, uma eterna revelação e manifestação do absoluto.[274] A realidade, portanto, não é compreendida como um objeto ou algo a ser tão-somente compreendido ou acessado por algum meio de conhecimento. A realidade é, pois, constituída na relação com o próprio sujeito. A realidade é experienciada e diferentes experiências e significados irão ocorrer a depender das diferentes consciências de diferentes sujeitos.

Poderíamos entrar agora em sub-divisões detalhadas deste poder da consciência universal (*śakti*) de três níveis: *parā śakti*, *parāparā śakti* e *aparā śakti*. Para os fins desta tese, basta compreender analogamente o que já foi dito sobre *abheda* (não-diferença), *bhedābheda* (não-diferença na diferença) e *bheda* (diferença). No âmbito mais elevado, esse poder/energia supremo (*parā śakti*) é compreendido indissociavelmente com a própria consciência absoluta, *prakāśa* ligado a *vimarśa*, onde tal poder se vê indissociado e incondicionado pelos seus produtos, diz Dyczkowski. No âmbito intermediário, o poder *parāparā śakti* se expressa na consciência da diferença/divisão (*bhedadṛṣṭi*) e da não-diferença (*abhedadṛṣṭi*), transitando entre imanência e transcendência, compreendendo a unidade na diversidade, mas ainda não a superando. Por fim, no âmbito mais baixo, o poder inferior (*aparā śakti*) faz prevalecer a objetividade, preterindo a subjetividade. Como sempre, nos alerta Dyczkowski, essas divisões são didáticas, com fins de explicação dentro do Śivaísmo da Caxemira, uma vez que elas devem ser pensadas em conjunto. Não há tais divisões e todas elas são parte da consciência universal.[275]

Ainda dentro dessa polaridade *Śiva-Śakti*, um aspecto importante é a relação entre completude/totalidade e vazio. Enquanto, como vimos, *Śakti* representa as diversas manifestações da consciência universal, em diferentes formas, as quais podem ser denominadas também como círculos de poder/energia (*śakti cakra*); *Śiva* representa, nessa polaridade, o vazio da consciência universal, aquilo que tudo dissolve sem nenhuma característica específica, não se apoiando em nenhum elemento ou qualidade. Assim, *Śakti* representa a *pūrṇatā* (completude) e *Śiva* representa *śūnyatā* (vacuidade). Como diz Dyczkowski, a completude derrama-se na vacuidade e a vacuidade permeia a completude. O "vazio", nesse sentido, não deve ser confundido com o "nada". Este seria a não

---

[273] "Nothing in reality, although an object of knowledge, ceases to be Śiva: this is the reason why meditation [on this or that aspect] of reality bestows its fruits." ABHINAVAGUPTA TĀ, 10/120 apud DYCZKOWSKI (2013: 106)
[274] DYCZKOWSKI (2013: 106)
[275] DYCZKOWSKI (2013: 113-116)

existência ou a aniquilação dos fenômenos, todavia a noção de "vazio" trata não de um desaparecimento ou de uma eliminação em absoluto, restando somente o nada, mas, sim, reforça a noção de não-existência de nenhuma característica/qualidade distinta quando se pensa na consciência universal e sua abrangência enquanto todo. Deste modo, é mais simples e compatível compreendermos o porquê a completude se liga à vacuidade – algo a primeira vista, paradoxal. E, também neste ponto, é mais claro se entender a discordância com os budistas, diz Dyczkowski, uma vez que o Śivaísmo da Caxemira concorda com o budismo sobre a "última verdadeira natureza" das coisas ser vazia (*śūnya*) de especificações/caracterizações, pois tudo está ligado e co-dependente, especificamente o sujeito e o objeto, o homem com sua experiência, sendo uma questão de perspectiva a experiência com os fenômenos. Porém, ao contrário dos budistas, o Śivaísmo não considera que qualquer determinação sobre a vacuidade seja um erro, uma vez que é preciso minimamente postular uma consciência para se dizer que houve uma experiência do vazio. Ou seja, quando ocorre uma experiência de não-eu é necessário uma consciência que a experiencie, caso contrário, tal evento não seria uma experiência, mas simplesmente um sono profundo sem recordações e, portanto, sem experiência de vazio e não-eu.[276]

É interessante perceber essas discordâncias entre escolas de pensamentos, pois conseguimos compreender mais detalhadamente as suas compreensões de mundo e do homem a partir especificamente das instigações dos debates. E, neste caso, pode-se observar o quão a fundo é levada a noção da consciência universal no Śivaísmo da Caxemira[277]. Pois, mesmo aceitando e compreendendo uma relatividade, por assim dizer, do indivíduo, isso não faz com que se negue em absoluto a consciência em si, mas, sim, o faz re-interpretar e re-significar esse conceito no intuito de continuar a defesa coerente de seus pensamentos e práticas. E, como dito, essa consciência pode aparecer em milhares de fenômenos diferentes, os quais podem ser compreendidos arquetipicamente como círculos de poder, os quais emergem e submergem constantemente. A meu ver, pois, é possível pensarmos não necessariamente em uma incompatibilidade do budismo e do śivaísmo, pois ambos postulam certa vacuidade em um nível estrutural, apesar de a experiência ocorrer em sua plenitude de formas e manifestações – para o budismo, teríamos que pensar talvez

[276] DYCZKOWSKI (2013: 119-123)

[277] É bom sempre lembrar, conforme já dito em algumas partes desta tese, que não é necessário concordar ou aceitar tais deuses ou termos aparentemente mais teológicos usados nesses debates para conseguirmos aproveitar a estrutura do argumento envolvida. Assim, nesse exemplo em específico vemos o uso de duas entidades, *Śiva-Śakti*, sendo utilizadas para a superação de certo dualismo epistemológico – o qual é muito presente e discutido durante toda a filosofia ocidental, desde o ser e não-ser dos pré-socráticos até o idealismo alemão. Enfim, é preciso aprender ir além de termos particulares para chegarmos a pensamentos/argumentos universais.

em verdade absoluta e relativa/consensual, mas entrar mais nos detalhes desse debate e na sua possível superação fugiria ao escopo deste trabalho. Passemos, pois, para a análise de alguns desses níveis de manifestações que serão muito importantes para a compreensão do homem e, portanto, do modo como o homem compreende e lida com os fenômenos circundantes.

3.3.1.6. O Intelecto, o Eu e a Mente

A consciência universal se desdobra na consciência individual. Vejamos um pouco mais como isso é compreendido dentro do Śivaísmo da Caxemira, a fim de melhor podermos entender a relação entre o homem e o mundo. Mais para frente, usaremos conceitos de psicologia moderna para traçarmos um possível paralelo e tentar delinear uma ligação mais clara entre realidades distantes, mas ainda muito pertinentes, uma vez que dialogantes.

O termo *buddhi* é compreendido como "intelecto" nesta tradição. O mundo fenomênico é gerado do desdobramento da consciência universal, tanto o que chamamos de objetivo, quanto de subjetivo – ambos são formas de aparição/emergência do absoluto infinito (*ananta*). Segundo Dyczkowski, a experiência nesse nível pode ser comparável ao momento em que despertamos sono, ou seja, não estamos claramente conscientes de nós mesmos, mas, mesmo assim, registramos os fenômenos ao nosso redor e o fato de estarmos acordando. Assim, não há ainda a noção de eu (*ahaṃkāra*), nem de mente (*manas*), sendo que em *buddhi* (intelecto) os estímulos e fenômenos são aprendidos sem uma diferenciação clara entre o subjetivo e o objetivo.[278]

Em sequência, há o termo *ahaṃkāra* (eu; senso de eu), o qual tem como função a personalização da experiência na medida em que possibilita que nos compreendamos enquanto indivíduos e criemos nosso próprio universo. Nesse nível, o senso de eu faz a errada suposição de se identificar como a verdadeira natureza do Ser. Confunde-se, pois, *ahaṃkāra* (eu enquanto o Ser da consciência limitada) com *ahaṃbhāva* (eu enquanto o Ser da consciência universal); e, com tal confusão, várias outras se seguem[279] – sendo uma das principais a crença de que se está limitado existencialmente a determinada personalidade e corpo individual, sem afetação e conexão direta com o Outro e o mundo circundante; veremos isso mais à frente quando falarmos sobre tais questões juntamente com o aporte da psicologia moderna.

---

[278] DYCZKOWSKI (2013: 133)
[279] DYCZKOWSKI (2013: 133-135)

Continuado, chegamos agora à mente (*manas*), compreendida como um instrumento de formação de representações específicas e claras, relacionando com o mundo das sensações. A mente é como um foco, pois, diante da complexidade de formas percebidas – e, portanto, diferentes e infinitos estímulos –, ela exclui aquelas que não são imediatamente úteis, fazendo nosso campo de consciência ser mais restrito. Caso não possuíssemos essa função, seríamos inundados por sensações e informações, sendo impossível criar uma narrativa, uma sequência de significados no tempo e espaço, uma vez que estaríamos constantemente igualmente distraídos por todos os estímulos sem conseguirmos desenvolver qualquer compreensão fenomênica ou linha de ação. Assim, a mente foca em alguns elementos a partir dessa massa de sensações que aparecem para o intelecto (*buddhi*) e os compara com sensações passadas parecidas guardadas no intelecto, realizando deste modo tanto uma análise e quebra desse bloco de sensações atuais, mas também uma síntese ao ligar sensações semelhantes entre si – presentes e passadas –, possibilitando o pensamento discursivo e representacional. A mente, portanto, não se limita a um órgão do sentido (olfato, paladar etc.), mas coordena essas sensações e cria uma compreensão inteligível do mundo.[280]

Segundo Dyczkowski, portanto, o intelecto, o eu e a mente interagem da seguinte forma: "A sensação pura travestida em pensamento e diferenciada de outras sensações pelo *manas* e personalizada pelo ego (*ahaṃkāra*) é, então, apresentada ao intelecto, onde é conhecida pela consciência."[281] Esse é, pois, o processo que ocorrente dentro de um indivíduo, no qual ocorre a recorrente manifestação e recolhimento da consciência universal. Conforme vimos, enquanto outros movimentos filosóficos e escolas irão interpretar esses três aspectos (intelecto, eu e mente) e outros semelhantes como ilusões ou aspectos negativos, tal não ocorre no Śivaísmo da Caxemira. Eles são compreendidos como modos de pulsão, modos de ser da consciência universal, devendo o indivíduo se tornar cada vez mais consciente de tal consciência, o que não implica negar tais "limitações", mas, sim, compreender o seu papel e função dentro de um todo epistemológico.

Tendo em vista os propósitos desta tese, não adentrarei detalhadamente nos dez sentidos externos e outras manifestações da consciência universal – dentro de uma divisão particular feita no Śivaísmo da Caxemira. Porém, é importante notar, a partir do que já se

---

[280] DYCZKOWSKI (2013: 135-136)

[281] "The pure sensation clothed in thought and differentiated from other sensations by *manas* and personalised by the ego (*ahaṃkāra*) is then presented to the intellect, where it becomes known to consciousness." DYCZKOWSKI (2013: 136)

explicitou até aqui, que o Śivaísmo da Caxemira rejeita, conforme Dyczkowski enfatiza, a noção de que a fonte dos sentidos são os próprios objetos ou elementos físicos em si. A experiência para cada indivíduo é dependente da sua noção de eu (*ahaṃkāra*), uma vez que toda percepção é tanto uma ação/atividade quanto um estado de consciência. O Eu sempre está presente nas noções de "eu vejo, eu cheiro, eu ouço" etc.; ou seja, conhecimento e ação são categorias interdependentes, nunca isoladas.[282] A conjunção, pois, de determinada configuração de um Eu, possuidor de determinados instrumentos psico-físicos de acesso ao mundo, com determinada configuração de fenômenos é que gera a experiência. É por isso que diferentes estruturas de percepção, de diferentes seres, irão experienciar fenomenicamente um mundo diferente, conquanto ainda com certas semelhanças. A atividade da percepção, como vimos, não é passiva, mas, sim, uma atividade do sujeito ao se relacionar com o meio. Ele como que constrói e compreende a sua compreensão durante esse mesmo grande processo de tomada de consciência.

Tais divisões serão importantes quando retomarmos a tais aspectos no capítulo V, onde falarei sobre a diferenciação do eu, o brincar e o reconhecimento do Outro. Intentar-se-á uma releitura a fim de se realizar uma ponte entre tal cosmologia com uma teoria psicológica moderna, objetivando mudanças práticas e efetivas na nossa consciência e, portanto, na compreensão também do fenômeno jurídico.

Outrossim, novamente importante constar que, conquanto algumas terminologias, como "consciência universal/absoluta", possam parecer estranhas de início, espero que esteja ficando claro como podemos utilizá-la para além dos princípios do śivaismo. É preciso entender que essa é uma forma que escolheram para explicarem, dentre outras questões, a relação do homem com o universo, entendendo aquele como parte deste e vice-versa. A meu ver, essa descrição é compatível com uma fenomenologia crítica e, inclusive, com teorias psicológicas modernas, como veremos mais a frente. Mas, para além disso, parece-me possuir certa vantagem argumentativa ao criar imagens e conceitos mais plásticos, sem perder a profundidade da nossa relação constante com o nosso redor. De todo modo, como venho repetindo, independente dos termos, é necessário ir além deles e entender a estrutura do argumento ao invés de nos prendermos a uma suposta necessidade de se sermos śivaítas para podermos aproveitar as suas teorias. É preciso ser procurar o universal no particular e o particular em nosso universal também.

---

[282] DYCZKOWSKI (2013: 137-138)

Dito isso, entraremos na próxima seção no importante aspecto sobre a Hermenêutica do Absoluto, pensada por Abhinavagupta, onde poderemos encontrar maiores argumentações para uma epistemologia e filosofia da linguagem interdependentes e abrangentes.

3.3.1.7. Abhinavagupta e a Hermenêutica sobre o absoluto

Até então, tratei prementemente de aspectos cosmológicos e epistemológicos da formação da consciência individual e sua relação com os fenômenos. Outrossim, percorremos aspectos que traçaram aspectos gerais do Śivaísmo da Caxemira sem focar especificamente em algum livro desta tradição. Nesta parte, por meio dos estudos de Bettina Bäumer, explorarei algumas ideias de Abhinavagupta expostas em sua obra *Anuttaraprakriyā* ("hermenêutica sobre o absoluto"), na qual ele faz uma análise (*vivaraṇa*) expondo e aplicando o seu método hermenêutico sobre o *Parātrīśikā Tantra*.[283]

Segundo Bäumer, o maior filósofo da escola do Śivaísmo da Caxemira, Abhinavagupta, considera três *Tantra* em uma posição de destaque no que diz respeito à prática espiritual e realização mística: o *Mālinīvijayottara Tantra*, o *Vijñāna Bhairava Tantra* e o *Parātrīśikā Tantra*. O mais interessante dessas obras é não somente a superação do dualismo das escrituras *Śaiva Siddhānta*, já mencionada acima, mas também a superação do ritual como um processo necessário para a libertação.[284] Isso não quer dizer que o ritual é negado, mas, sim, que o praticante pode atingir uma maior consciência por quaisquer métodos eficazes e, portanto, menos formalizados.

A obra *Parātrīśikā* é datada por volta de pelo menos o séc. VII EC, pois ela possuía uma boa reputação a partir do séc. VIII. Também segundo Bäumer, interpretando Abhinavagupta, este título pode ser interpretado de vários modos. A primeira vista *Parātrīśikā* traduz-se como a suprema/absoluta (*parā*) deusa (*īśikā*) dos três (*tri*). Nesse sentido, podemos nos perguntar o que significam os termos "três", a "deusa" e "supremo" presentes no próprio título. Segundo Bäumer, veremos que essas tríades são frequentes – e isso já foi percebido pelo exposto nas seções acima –, de forma que elas podem e devem ser compreendidas em suas múltiplas-perspectivas: *parā*, *parāparā* e *aparā* (superior, superior no não-superior e não-superior); *icchā*, *jñāna* e *kriyā* (vontade, conhecimento e

---

[283] Como poderá ser visto, tomei por base a interpretação de Bäumer. Todavia, outra grande contribuição foi a tradução e notas de Singh na seguinte edição PARĀ-TRIŚIKĀ-VIVARANA (2011). Usarei novamente a dupla Bäumer e Singh, com seus respectivos estudos, quando da análise do *Vijñānabhairavatantra*, conforme será visto mais a frente.

[284] BÄUMER (2011a: 01)

ação); e *sṛṣṭi*, *sthiti* e *saṃhāra* (emanação, manutenção e dissolução) – e também poderíamos pensar em *abheda*, *bhedābheda* e *bheda* (não-diferença; não-diferença na diferença e diferença). Essa capacidade de absorção de outras tradições e de várias tríades é reputada à tradição *Trika* e, especialmente, ao esforço de Abhinavagupta.[285]

Iremos observar, portanto, que o modo de interpretação proposto pelo filósofo-ápice do Śivaísmo da Caxemira é um método hermenêutico que transita entre filosofia, estética, tantra e outros âmbitos da experiência e conhecimento humano em interpretações mais integrais e complexas, pois não são múltiplas e isoladas, mas, sim, trançam uma rede que se sustenta. A hermenêutica de Abhinavagupta é, pois, mística, uma vez que contém multi-perspectivas harmonicamente pensadas e justificadas dentro de um todo de pensamento coerente. É dito que ele foi mestre em diferentes tradições e angariou respeito por onde passou e também após sua morte em vista da grandeza de suas obras. Segundo Bäumer, ele foi e é considerado um iluminado não somente em sua própria tradição e escola de pensamento, pois ele compreendeu diferentes planos linguísticos e as diferentes possibilidades de compreensão a depender do nível de desenvolvimento de cada indivíduo.[286]

É com essas camadas de compreensão, de níveis de consciência, que ele analisa diversas escrituras, rituais, comportamentos e, também, a sua própria obra. É importante, pois, a distinção entre *sūtra*, *vṛtti*, *vivṛtti* (ou *vivaraṇa*) para explicitarmos o seu método. E, segundo Bäumer, é necessário voltarmos à *Īṣvarapratyabhijñā Vivṛttivimarśinī*, do Abhinavagupta, onde ele faz a diferença entre os níveis de manifestação da palavra (*vāc*). Há o nível do *sūtra*, onde o coração do autor se abre em uma conexão com um plano supremo da consciência indivisa com o absoluto, ocorrendo um discernimento intuitivo. Isso é independe da forma do texto realmente ser em *sūtra* ou não e independente de existir um autor determinado historicamente ou não. A partir do momento em que se reconhece uma obra como expressão de tal conhecimento supremo, ela passaria a ser compreendida como um *sūtra* nesse sentido de conter uma base textual condensada, carregando significados em um nível de consciência e de acesso ao absoluto ainda indivisível. Em seguida, há o nível do *vṛtti*, no qual a essência daquilo que floresceu/emergiu no *sūtra* é exposto. Isto é feito pelo próprio autor do *sūtra*, expondo a matéria e questões principais envolvidas no texto analisado. E, por fim, chega-se no *vivṛtti*, que é um *vivaraṇa*, um desvelamento do sentido oculto de um texto muitas vezes velado pelas dúvidas e incertezas

[285] BÄUMER (2011a: 02-07)
[286] BÄUMER (2011a: 07-10)

na interpretação. Deste modo, no *Vivaraṇa* há tanto essa ideia de retirar os véus, sujeiras, obstruções (*āvaraṇatvam*), quanto de desvelar e espalhar o sentido para a compreensão de todos os leitores e ouvintes.[287]

Essa obra de Abhinavagupta é, pois, justamente um *Vivaraṇa* sobre o *Anuttarasūtra*, designada pelo autor como *Parātrīśikā Vivaraṇa* ou *Anuttaraprakriyā*, ou seja, uma hermenêutica sobre o absoluto. Para ele, este termo *prakriyā* (no composto *Anuttaraprakriyā*) é mais do que um método hermenêutico, pois é também uma abordagem muito prática de expansão e percepção integral da consciência. *Prakriyā* é, pois, o conhecimento de todos os 36 *tattva* (elementos que compõem o universo) integrados na consciência. Deste modo, é preciso estar inserido na tradição (por vezes com uma simples iniciação) para tanto praticar quanto conhecer o absoluto – conhecer é agir, pois compreender no nível mais superior é também integrar na consciência esse conhecimento[288]. Porém, não estamos inseridos na tradição e não pretendemos experienciar o absoluto nos moldes específicos do śivaismo, mas, sim, como venho defendendo, valer dos argumentos para além desse uso particular.

A amplitude de métodos hermenêuticos de Abhinavagupta mostra como é possível e interessante pensar em um método de compreensão de mundo mais completo, sem perder profundidade ao mesmo tempo em que também não sem perde clareza, simplicidade. Para Bäumer:

> Qualquer texto ou tema com o qual ele lida, Abhinavagupta o faz com intensa consciência da metodologia, usando todas as ferramentas à sua disposição: desde gramática à etimologia à lógica, à todos os princípios de hermenêutica escritural, crítica literária, poética etc. Ele usava não somente métodos de interpretação tradicionais, mas ele era também um observador apurado dos estados fenomenológicos e psicológicos, e aplicava métodos apropriados para colmatar à lacuna entre teologia e experiência do dia-a-dia. No presente *Vivaraṇa* nós encontramos tal emprego de um método fenomenológico, por exemplo, nos campos da linguagem e da sexualidade. Ele perceptivamente narra o desenvolvimento da linguagem em uma criança, por exemplo, e o relaciona com os níveis da palavra (*vāc*).[289]

A partir do trecho citado pode-se observar a pertinência de diferentes metodologias de diferentes áreas para se compreender algum fenômeno. Isso é bom de ser frisado, uma vez que trarei em capítulo mais para frente justamente um aporte da psicologia, não somente para relacionar com o desenvolver da criança, mas também para possibilitar uma melhor compreensão da formação epistemológica aliada com uma hermenêutica mais integral.

---

[287] BÄUMER (2011a: 10-12)
[288] BÄUMER (2011a: 12-15)
[289] BÄUMER (2011a: 15)

Além de trans-disciplinar, Abhinavagupta rejeita qualquer condição social específica ou pertencimento de casta para se ler essa *Śāstra* ou para praticar os ditames ali presentes. Ele entende que casta é uma construção artificial. Todavia, alerta que tais ensinamentos não são tão simples de serem captados, necessitando de certa bagagem e de estar inserido nessa tradição, que é aberta.[290] Porém, isso não cria um elitismo espiritual, uma vez que, sendo o absoluto tudo-penetrante, há diversos métodos adequados para diferentes indivíduos e níveis, os quais serão detalhados mais à frente, não existindo uma segregação – podendo ser intuído tal absoluto até mesmo sem método ou por "acidente". E também não cria uma barreira ao leitor, pois essa tese pretende justamente estar ambientando-o para compreender melhor essa tradição, mesmo que seja para aplicarmos tais estruturas para além dela ao final.

Assim como vários outros *Āgama*, este também ocorre na forma de pergunta-resposta, um diálogo, o que é interpretada por Abhinavagupta no sentido de que a linguagem é sempre um diálogo, uma relação, seja no plano divino/elevado ou humano. O desdobramento dos níveis de linguagem é explicitado a partir desse ponto. Enquanto a deusa *Parā* está no estado de consciência pura/absoluta não-dual, no plano da não-diferença; é preciso, pois, que haja uma descida para um plano diferente no intuito de existir a palavra explicitada e o diálogo em questão. Assim, do nível mais elevado (*vāc*) chega-se em *paśyantī*, plano do "visionário", tendo-se tão-somente uma noção latente (ocorrendo no processo de se lembrar de algo, v.g.) anterior a qualquer distinção entre palavra e referente. É somente no estágio seguinte de *madhyamā*, plano mental, em que há uma conceptualização, distinguindo-se palavra do referente. E, finalmente, há a externalização no estágio de *vaikharī*, plano expresso. E, segundo Bäumer, esse processo de descida e ascensão é feito com referência à experiência, pois é somente esta que pode subir e descer atingindo diferentes planos e modos de ser.[291]

Nas palavras de Abhinava: "Quando essa regular e fixa relação da palavra com o seu referente é provada na experiência própria de alguém, será descoberto que o estágio de *parā vāc* é o poder da palavra não-*māyīya* e é da natureza da verdade mais alta".[292]

---

[290] "Em relação às castas – brāhmaṇas, etc. – não há um princípio fixo, pois a distinção das castas é artificial" (...) "Basta a elaboração de um tópico o qual pode interessar aos corações de somente poucas pessoas, as quais receberam o ensinamento de um guru, que tem o gosto refinado, que são cultas e que foram purificadas pela descida da graça suprema." (tradução minha) ABHINAVAGUPTA apud BÄUMER (2011a: 19)
[291] BÄUMER (2011a: 57-59)
[292] ABHINAVAGUPTA apud BÄUMER (2011a: 59)

A penetrabilidade de *parāvāk* pode ser vista neste trecho:

> ...começando com *paśyantī*, que é o estado criativo inicial da energia do *mantra* mais elevado (*parāvāk*), até *vaikharī*, no qual a manifestação da diferença de tudo o que existe ocorre completamente, esse *parāvāk*, cheio do extraordinário gozo de seu próprio ser, repousando dentro de seu próprio ser que é completamente luz, continua pulsando. Essa pulsação é Consciência-de-Si cuja verdade mais alta é uma continuidade ininterrupta. (...) Assim, a Consciência Suprema, mesmo aparecendo enquanto *paśyantī* e *madhyamā*, na verdade experiencia a si mesma como Consciência Suprema. É essa Consciência Suprema (*parā saṃvid*) que se diz ser *Devī* (Deusa).[293]

Neste trecho podemos enxergar diretamente nas palavras de um pensador específico, Abhinavagupta, aquilo que venho trazendo em linhas mais gerais dentro da corrente *Trika*, expoente do Tantrismo. O adepto é instigado a compreender a experiência como uma expressão não somente fenomênica enquanto objeto, mas também enquanto consciência (enquanto sujeito) de uma consciência suprema. É essa compreensão de condensação e expansão da consciência em si e a partir de si através de diferentes experiências fenomênicas que possibilitará esse papel ousado da filosofia do Śivaísmo da Caxemira, a qual entende o absoluto não como algo distante, mas como uma eterna e ininterrupta concretude a tudo penetrante. A partir disso, podemos pensar na importância da noção de hermenêutica e os significados do absoluto, pois as manifestações ocorrem permeadas pela palavra e pela linguagem.

Segundo Sanderson, a exegese desta tradição de Abhinavagupta entende que o trabalho da hermenêutica é justamente trazer algumas possibilidades (e não probabilidades) do texto original, o qual, todavia, deve ser reinterpretado dentro de uma tradição, tornando-o vivo sempre com o fim de expansão da consciência. É necessário se atentar para a consistência interna do texto ao mesmo tempo em que se avança em interpretações outrora não tão evidentes e nem mesmo cogitadas – interessante como essa descrição pode lembrar a noção de integridade de Dworkin. O intuito é pensar sobre a coerência e possibilidades de novas interpretações no todo de um texto e de uma tradição[294], sem se fechar em um elitismo espiritual ou em uma pureza originalista.

Tendo em vista isso, segundo Bäumer, um exemplo extraordinário de hermenêutica provindo da engenhosidade de Abhinavagupta são as dezesseis interpretações sobre o absoluto (*Anuttara*) nesta obra, *Parātrīśikā Vivaraṇa* ou *Anuttaraprakriyā*, em questão, podendo se observar que o intuito do pensador indiano é não somente uma definição

---

[293] ABHINAVAGUPTA apud BÄUMER (2011a: 59-60)
[294] SANDERSON apud BÄUMER (2011a: 28)

abstrata, mas também indicar modos de se praticar/realizar o absoluto. A seguir, as explicitações de Bäumer auxiliando a elucidar essas interpretações de Abhinavagupta[295]:

(1) *Anuttara* é o "insuperável", sendo composto por *a* ou *an*, partícula negativa, e *uttara*, significando "ultrapassável/superável". Assim, *Anuttara* transcende os 36 *tattva*, não sendo a soma deles, mas algo além, indeterminável por alguma realidade externa, uma vez que ele é o todo, estando, portanto, ligado ao conceito de autonomia (*svātantrya*), o qual, por sua vez, está ligado não a uma autonomia em abstrato, mas a uma experiência de maravilhamento (*camatkāratvāt*) enquanto surpresa renovadora e alegre diante de sua potência criativa.[296]

(2) *Anuttara* é o estado onde não existem perguntas nem respostas. *Uttara* no sentido de "resposta" aqui. E *a(n)* novamente como particular negativa.

(3) *Anuttara* nos ensina a superar o dualismo prisão-libertação, uma vez que todo estado/fenômeno é uma expressão do absoluto, bastando ter uma consciência expandida para perceber.

(4) A ascensão de *Śakti* pelo corpo sutil dos *cakra* é dispensável, uma vez que isso é tão somente uma experiência e específica descrição subjetiva. E *Anuttara* é tudo, podendo ser percebido por vários métodos e narrações.

(5) Métodos sutis como *bhāvanā* (contemplação criativa) podem ser úteis para a purificação e elevação da mente, porém o *Anuttara* reside no mundo do dia-a-dia, nas ações e trabalhos comuns, para aqueles que possuem tal consciência.

(6) *Anuttara* não é um conceito negativo e transcendente, removido do mundo e das atividades diárias. E, inclusive, não é algo a ser captado nem refletido como um conceito, pois isso já seria se limitar ao intelecto individual. É algo que só pode estar presente no aqui da realidade. Se não, onde mais? Tudo o que existe é *Anuttara*.

(7) *Anuttara* é como uma chuva fina: invisível quando o fundo é o céu, mas visível quando o fundo são as árvores, casas e outros objetos. O absoluto está em todo lugar e em toda experiência, porém é sutil e é necessário saber como olhar para enxergá-lo.

(8) Não existe, no fundo, hierarquia entre os métodos de libertação e expansão de consciência, pois pensar em hierarquia é pensar em superior e inferior, o que seria cair em

---

[295] BÄUMER (2011a: 67-79)

[296] Essa sensação de autonomia será lembrada mais à frente quando falarmos da sensação de alguns dançarinos em exercícios de dança ou mesmo de meditação em movimento, não obviamente atingindo permanentemente nem absolutamente esse *svātantrya*, mas experienciando um lampejo dessa sensação, realizando em si uma integração com o outro e com o circundante – existindo, pois, essa sensação de absoluto e certo êxtase.

um pensamento dualista redutor. *Anuttara* permeia tudo e pode ser acessado de diferentes maneiras, não existindo uma maneira melhor do que outra em sentido absoluto.

(9) Essa noção de hierarquia também não deve ser aplicada para pessoas. *Anuttara* é perceptível por todos, independentemente de restrições e, especificamente, de castas. Abhinavagupta ridiculariza outros *Śāstra* que criam restrições ou limitações enaltecendo os brâmanes.

(10), (11) e (12). Abhinavagupta nega algumas hierarquias tradicionais de alguns métodos ou mesmo de formas, inclusive divisões não-críticas como a que ele mesmo usa como *paśyantī*, *madhyamā* e *vaikharī*. É preciso compreender o caráter didático dessas divisões, pois uma visão não-dualista não pode se perder em divisões que supõem realmente estar descrevendo o mundo – isso mostraria uma ignorância sobre o limite da própria linguagem e das palavras.

(13) Abhinavagupta quase que zomba da necessidade e justificativa de rituais específicos e elaborados de iniciação (*dīkṣā*). Ele pergunta: se *Anuttara* é absoluto a tudo penetrante, que sentido faz um ritual que se diz indispensável, onde o *guru* irá dar um impulso utilizando a sua própria consciência sob a consciência do discípulo? Para ele, se somos todos permeados por essa consciência, essa transferência ou impulso entre *guru-śiṣya* (mestre-discípulo) não é indispensável. Abhinavagupta descreve vários rituais em seu *Tantrāloka* e a figura da iniciação (*dīkṣā*) é muito importante em várias correntes indianas em geral. Porém, ele mesmo claramente relativiza esse conceito, entendendo que ele não é imprescindível, pois o mais importante é ter acesso a um conhecimento libertador verdadeiro, especialmente o que chama de "semente do coração" (*hṛdayabīja*). Deste modo, a ideia não é nem menosprezar a figura importante de um professor/mestre dentro de uma tradição, o qual deve trabalhar conceitos e práticas a serem seguidas no intuito de auxiliar na expansão da consciência daqueles que procuram isso; nem conferir um "passe livre" para que a pessoa possa fazer o que quiser e se dizer seguidora ou entendedora de *Anuttara* Mas, sim, relativizar essa necessidade muitas vezes formal da iniciação e utilizada, v.g., para abuso de poder (por muitos ditos "mestres").

(14) *Anuttara* transcende a simples noção empírica de vida e si (*self*), trazendo a questão para as diferentes formas de vida, dividindo-se em multiplicidades de seres: sencientes e insencientes. Segundo Abhinavagupta, os seres insencientes são dependentes dos sencientes, pois estes possuem a capacidade para o conhecimento e ação. Assim, a vida ocorre em todos esses seres, variando em seus aspectos a depender do corpo deste ser.

Isso mostra um reconhecimento real e universal da noção penetrante de *Anuttara*, sob a noção larga do que é vida e senciência.

(15) Encontra-se outro significado etimológico ao se relacionar a letra *a* com a "suprema consciência", a qual é "impulsionada" (raiz *nut*) e, portanto, entrando em um processo expansivo e permanecendo nessa "flutuação" (raiz *tara*), continuidade de impulso permeando tudo que existe. Assim, *a+nut+tara* significaria essa expansão e penetração da consciência suprema em todos os fenômenos.

(16) Por fim, *Anuttara* também pode ser entendido como aquilo que está para além da dualidade do tempo e espaço, sendo maior do que o próprio céu (*ākāśa*), um símbolo de *brahman*, o espaço/local de todas as atividades.

Tendo em vista essas diferentes interpretações e possibilidades metodológicas de se abordar o termo *Anuttara*, pode-se observar que se trata menos de estar preso a alguma rígida hermenêutica e mais de desenvolver uma hermenêutica, digamos, transgressiva e auto-consciente dos próprios significados envolvidos. Ou seja, estando dentro de uma tradição e/ou tendo compreendido corretamente o que significa verdadeiramente o não-dualismo defendido por Abhinavagupta, os diversos textos, rituais, práticas etc., serão simplesmente exteriorizações que podem ser lidos e abraçados por meio deste modo de compreensão fenomênico. Sendo que o "controle" de tais interpretações está não propriamente no "texto em si", como se ele possuísse um único sentido, mas na justificação coerente e firme o suficiente de um pensador que está lidando com algum fenômeno e o consegue inserir linguisticamente em uma comunidade que reconhece determinados argumentos como sendo bons o suficiente para se sustentar – *vide* o debate metafilosófico por detrás do debate Dworkin-Fish realizado em minha dissertação de Mestrado, no que tange esse ponto[297].

A linguagem parece ser compreendida como um instrumento para uma expansão da consciência ou, em outras palavras, instrumento para uma formação cada vez mais crítica, complexa e multi-perspectivista de um fenômeno a ser compreendido. Ela nunca será um fim em si mesma e nenhum conceito ou teoria é suficientemente completo para abarcar o absoluto. E, inclusive por isso, segundo Bäumer, *Anuttara* deve ser menos compreendido como um conceito e mais como uma palavra[298], uma vez que o importante é realmente experienciar o que ela suscita, mais do que compreender abstratamente alguma ideia. Compreender isso é ganhar uma grande metodologia de compreensão e reconhecimento do

[297] GARROTE (2013)
[298] BÄUMER (2011a: 77)

Outro e, principalmente, do discurso do Outro, tentando superar os empecilhos linguísticos e intentando compreender o que está além das palavras – não que estas sejam desimportantes, pois os conceitos e termos possuem relevância histórica; todavia, é simplesmente um apelo para se estar receptivo e para além dos próprios termos, se quisermos não ser reféns de gatilhos psicológicos capazes de nos tonar insensíveis e afastados preconceituosamente de um discurso estranho ou aparentemente diferente do próprio modo de narrar o mundo.[299]

Além disso, a partir dessa compreensão de *Anuttara*, precisamos pensar que a noção de libertação não pode estar presa a um passado ou futuro, um antes ou depois. A libertação e expansão da consciência é agora, de repente e instantânea (*sadyaḥ*).[300] Abhinavagupta, pois, interpreta esse termo, presente no texto analisado, de forma bem direta: "*sadyaḥ* neste contexto significa no mesmo instante".[301] Isso é coerente com a postura não-segregacionista e não-elitista defendida por ele, e também condiz com essa aceitação de diferentes métodos e caminhos de se compreender a suprema consciência. Um indivíduo pode estar se caminhando para experienciar a noção de absoluto e essa expansão de consciência. Todavia, não é como se fosse melhorando aos poucos e experienciando aos poucos, como se fosse se preenchendo de algum conhecimento até que, em determinado momento, encontra-se cheio e, portanto, no absoluto. Este não é cumulativo, a meu ver, uma vez que nos circunda e nos penetrante o tempo inteiro. E, inclusive, nós sentimos esse absoluto diariamente. A questão é que nem sempre estamos atentos para essa sensação e nem sempre conseguimos prolonga-la ou permanecer nela por muito tempo devido a uma incapacidade de compreender a interligação entre todas as coisas o tempo inteiro – seria muito exigente para a maioria de nós e, nesse sentido, é possível treinar e se esforçar para estar mais apto a sustentar esse estado por mais tempo, o qual, como dito, ultrapassa noções de passado, presente e futuro. Além disso, parece que tal pensamento traz essa urgência do agora, mostrando uma possibilidade real de modificação de si e, portanto, modificação moral no agora, na potencialidade de se rever e enxergar-se como algo já além do que se habitualmente pensa sobre si mesmo. Isso, é claro, pode ser entendido como um acúmulo gradativo em nós e, psicologicamente, também é possível entendermos a

---

[299] Novamente remeto-os à minha pesquisa sobre o debate Dworkin-Fish, onde as palavras viraram conceitos incomunicáveis entre autores que não conseguiam enxergar hermeneuticamente além. GARROTE (2013)

[300] O prof. Ari Solon provavelmente faria, com justificativa e pertinência temática, conexões com a mística judaico-cristã sobre o termo *kairós*, diferenciando-o de *kronos*, e alertando para a intensidade do presente momento, o qual pode vir de rompante. Para maiores detalhamentos sobre tempo presente-passado-futuro, *kairos-kronos* e a vinda/presença do absoluto no agora, *vide* AGAMBEN (2006: 70-74) e SOLON (2013: 40 e 104)

[301] ABHINAVAGUPTA apud BÄUMER (2011a: 84)

mudança de forma gradual – todavia, esse ponto não nega isso, simplesmente entende que o gradual muitas vezes se acumula de forma não-consciente e, imperceptível, bastando que levemos nossa consciência e vontade para nós mesmos para que consigamos mudar "de repente" (trabalharei melhor essas questões nos capítulos seguintes).

Conectado a essa questão de libertação e modificação da percepção de si, Abhinavagupta traz justamente também a noção de inter-dependência e/ou inter-relacionabilidade de todas as coisas: *sarvaṃ sarvātmakam*. Segundo Bäumer, *sarvaṃ* é a totalidade e, sendo também um dos nomes de *Śiva*, deve-se entender esse englobamento de toda a realidade[302]. Esse conceito de inter-dependência ou co-dependência entre fenômenos é muito importante em diversas correntes indianas, sendo vital no budismo de *Nāgārjuna*, por exemplo. Todavia, é importante compreender esse conceito juntamente com o referencia teórico do Śivaísmo da Caxemira, ou seja, a suprema consciência se divide, penetra e é tudo que existe, pois é uma concepção não-dualista. E, nesse sentido, tudo que existe não existe por si desconectado, mas a própria existência e, portanto, a aparição fenomênica depende dos outros fenômenos com os quais se relaciona – isso já foi visto neste doutorado em termos de epistemologia e também em termos cognição na configuração de mundo a partir do olhar de um sujeito sobre o objeto e/ou sobre o Outro; e entraremos, depois, também nas possíveis implicações deontológicas desses pensamentos.

3.3.2. Breves exemplos do universo tântrico

Até este ponto, creio já ter sido possível avançarmos em termos de teoria e algumas terminologias importantes dentro do Śivaísmo da Caxemira, tendo criado certa base que torna possível nos situarmos em uma rede de significados outrora desconhecidos. Trata-se, pois, de efetivamente se tentar entrar em detalhamentos e repercussões nas práticas, gramática, simbologias, mitologias, arte etc. É isso que farei a seguir, sabendo agora que, deste ponto em diante, o olhar integrar de Abhinavagupta permanece como o ponto central enquanto método hermenêutico, ou seja, olhar-se-á para tais fenômenos intentando interpretá-los e situá-los dentro da bagagem teórica de um referencial não-dualista construído nos moldes descritos acima.

Muito me interessa a percepção de que, conforme também explicita Bäumer, a maioria das práticas espirituais (*dhāraṇā*) do *Vijñāna Bhairava Tantra*, do *Parātrīśikā* (de forma mais implícita) e também pelo proposto no *Spanda Kārikā*, são práticas baseadas na

[302] BÄUMER (2011a: 84-85)

intensificação de qualquer experiência ou emoção, a qual pode levar para a expansão da consciência.[303] A utilização dos fenômenos pulsantes, seja na ideia já exposta de *spanda* ou *khecarī*, ou qualquer outro nome que representa essas forças e energias circundantes para se alçar a uma maior consciência, é constante e estimulada.

Para Bäumer isso é claro, uma vez que uma observação psicológica e uma experiência da consciência mostra que qualquer emoção no ponto de seu surgimento ainda está em um estado de *nirvikalpa*, ou seja, ainda não se manifestou externamente e nem mesmo se conceptualizou em pensamentos/abstrações de linguagem.[304] Nesse estado, se se conseguir utilizá-las, ter-se-ia um grande ganho em termos de compreensão do absoluto e expansão de consciência – e, a meu ver, também em desenvolvimento deontológico jurídico e moral. Nas palavras de Abhinavagupta:

> Até na dor há expansão (da consciência) com o propósito de regularidade (ou paciência, tranquilidade), devido à associação com uma tolerância tenaz. (...) Quando a natureza real deles (dos sentimentos/emoções) é conhecida, então esses estados muito mentais (como raiva, desilusão etc.) podem ocasionar, por meio dos métodos referidos (a saber, *khecarī-samatā*), a própria libertação em vida. Isso é o que significa "pelo conhecimento da natureza real deles (i.e. estados de desejo, raiva etc.)". Esses estados de raiva etc., no momento em que surgem, são uma forma de *nirvikalpa*, i.e. eles são pura energia do divino.[305]

Compreender o que está sendo proposto por Abhinavagupta aqui é compreender um dos aspectos mais determinantes desta corrente de pensamento. Segundo Bäumer, todas as experiências sensitivas são, em última instância, conectadas com ou derivadas do Absoluto, pois são essa energia divina pulsante e a tudo penetrante. E, se elas forem experienciadas em um estado de harmonia e unidade (*samatā*), não em alienação ou perturbação (*vaiṣamya*), elas conduzem para a expansão da consciência[306] – adiantando o que desenvolverei melhor nos dois últimos capítulos, penso que se trata justamente de aproveitar tais momentos intensos para perquirir também sobre os motivos "psicológicos" deles surgirem em nós, o que envolve uma inevitável volta a si mesmo por meio de um processo de descentralização do eu, o que inevitavelmente resultaria em uma expansão de si e, nesse sentido, também uma expansão da consciência individual para algo maior.

3.3.2.1. Práticas

A partir dessa premissa, trarei alguns exemplos breves para compreendermos um pouco mais em termos palpáveis algumas práticas. É possível encontrar, pois, nas práticas

[303] BÄUMER (2011a: 94-95)
[304] BÄUMER (2011a: 95)
[305] ABHINAVAGUPTA apud BÄUMER (2011a: 94-95)
[306] BÄUMER (2011a: 95-97)

e visões de mundo de algumas escolas *Kula*[307], enquadradas dentro do nosso histórico do tantrismo, esse viés de se utilizar a sensibilização como um canal para acesso a si mesmo e, portanto, ao absoluto, dentro de uma postura que estou denominando como contra-cultural e transgressiva diante de uma vida ortodoxa habitual – o adjetivo ortodoxo sendo utilizado neste ponto com uma ênfase ainda maior no sentido de um fechamento para possibilidades diferentes e novas (heterodoxas).

Comecemos, de início, pela temática sexual, que é provavelmente a mais conhecida – talvez a única – envolvida com o termo *tantra* no ocidente. Significativos rituais sexuais, segundo Bhattacharyya, reúnem-se sob o nome *cakrapūjā*, devoção em círculo. De acordo com uma descrição do tratado *Kaulāvalinīrnaya*, um número igual de homens e mulheres, sem distinção de casta e inclusive podendo possuir parentesco sanguíneo, reunia-se secretamente à noite, sentando em um círculo. A deusa era representava por um *yantra* (diagrama). As mulheres colocavam uma peça de roupa em um receptáculo e os homens aleatoriamente pegavam tal peça, procuravam a dona desta roupa e esse casal passaria a noite juntos.[308]

Outro exemplo é visto na adoração do sangue menstrual, *kha-puṣpa*. Uma visão védica ortodoxa diz que a mulher menstruante deve ser evitada ao menos três dias após a menstruação, não se devendo falar ou interagir com ela neste estado de impureza; as escrituras não devem ser recitadas diante dela; ela não deve tocar em utensílios de cobre, latão e aço; ela é comparada às castas mais baixas, utilizando-se, inclusive, um termo extremamente ofensivo usado para aquele que matou um brâmane; e, se uma mulher menstruante morrer nesse período, ela não deveria ser enterrada imediatamente devido a seu suposto estado de impureza. Certas correntes tântricas, em sintonia com tradições mais antigas pré-védicas, de acordo com Bhattacharyya, não somente não enxergavam a menstruação como impureza, mas a tratavam como um objeto digno de adoração e/ou uma substância para oferta, sendo uma representação da vitalidade e fertilidade. Para além disso, o sangue menstrual de uma mulher de casta inferior por vezes era considerado ainda mais precioso. Algumas correntes também realizam diferentes tipos de rituais com o sangue menstrual, inclusive estimulando a sua ingestão[309].

---

[307] Possui a ideia de "particular, seita, grupo, assembleia".
[308] BHATTACHARYYA (2005:124)
[309] Nesse ponto: BHATTACHARYYA (2005:136) e Leis de Manu III.239, onde a mulher menstruada é comparada com porcos, galinhas, cães, eunucos e com um homem bastardo descendente de um *śūdra*. LAWS OF MANU (2013: 119)

Outra prática, chamada de *śavasādhanā*, lida com cadáveres. Em determinada noite de lua nova o adepto tântrico deveria obter um corpo robusto de um indivíduo de casta inferior (de preferência *caṇḍāla*, aqueles que lidam com cadáveres)[310] que não tenha como causa de morte doenças. De acordo com o *Kaulāvalinīrnaya*, o adepto deve ir, então, a um lugar ermo (de preferência um cemitério), lavar o corpo, prestar devoção a ele, pronunciar certos *mantra*, sentar-se em cima do cadáver em posição meditativa e suportar as visões e sons terríveis que se seguiriam, advindas da grande deusa *Durgā*. Se ele conseguir ultrapassar os estágios sem enlouquecer, a deusa aparecerá para ele e concederá recompensas[311].

O que podemos, pois, observar diante desses breves três exemplos trazidos acima? O que há em comum entre ritos sexuais em grupos, sangue menstrual e meditação sobre cadáveres? De início, é possível ver certa transgressão das normas de condutas consideradas adequadas a um brâmane ortodoxo e àqueles que desejam respeitar o *dharma*. Nesse sentido, tais transgressões podem ser compreendidas como grandes intensificadores de sensações. Um indivíduo que as pratica tentando as utilizar como meio para o absoluto, pode encontrar a compreensão de que mesmo aquilo que é considerado impuro, o *adharma*, tudo é consciência e possível caminho para a expansão.

Essas transgressões devem ser compreendidas em sua ousadia, principalmente dentro de uma sociedade indiana pautada por certas estruturas de poder e hierarquizações. E, é claro, estas e tantas outras práticas também foram utilizadas não necessariamente como algo espiritual e transgressor, mas simplesmente para se dar vazão a meros prazeres, guiando-se por finalidades menores como distrações ou até abusos entre indivíduos – por exemplos, *guru* sexuais abusadores até hoje dentro de correntes que se dizem neo-tântricas.

Conforme vimos acima, se determinadas transgressões e intensificações sensitivas forem experienciadas com uma consciência atenta, isso seria capaz de gerar uma expansão da compreensão e, nos termos em que estou desenvolvimento nesta tese, um maior reconhecimento de si e do Outro.

O rito sexual em grupo, v.g., remontaria a um sentimento de expansão do eu, uma vez que a escolha do parceiro sexual não ocorre propriamente com fins sexuais ou de beleza específicos ou de interesses menores. Há uma prática de aceitação e abertura que transgride quaisquer divisões hierárquicas de castas e, inclusive, quaisquer tentativas de

---

[310] Em alguns rituais exige-se o cadáver de um brâmane, sendo ainda mais transgressivo, pois poderia ser interpretado como um incentivo ao assassinato de um brâmane, que era quiçá o crime considerado mais terrível e repudiado.

[311] BHATTACHARYYA (2005:137)

criação de um núcleo familiar comum, na medida em que se misturam castas e também parentescos sanguíneos. Além disso, também mostra um reconhecimento sexual da mulher em um patamar semelhante (se não, mais próximo) ao do homem – isso pode ser visto em correntes tântricas em geral, inclusive, em termos de posturas sexuais mais ativas (mulher por cima), mas isso seria tema de outros estudos e aprofundamentos – espero que fique claro que não estou dizendo que o tantrismo necessariamente e explicitamente pregava uma liberdade sexual da mulher naquela época nos moldes como entendemos hoje, pois isso me parece ser uma interpretação muito anacrônica; porém, é certo que houve certa libertação sexual em comparação com os moldes tradicionais, seja da mulher, seja do homem, ao menos em teoria.

Em relação ao sangue menstrual, a crítica mais clara é contra a estrutura de submissão e abuso das mulheres nessa sociedade. A menstruação era considerada como impureza, tratando-se a mulher como algo menor, inferior. Tais rituais vão, pois, justamente valorar essas substâncias consideradas "impuras e excrementos do corpo". Esse sangue passa a representar, pois, vitalidade, fertilidade, força e uma intensa conexão com a natureza circundante e com essa consciência suprema (que como vimos é feminina em seu aspecto dinâmico e ativo). Além disso, a menstruação está ligada a uma *mimesis* da natureza em seu processo cíclico representado em um corpo – junção do micro e macrocosmos, como já vimos.

Por fim, a meditação em cima de um cadáver de casta baixa traz tanto o aspecto de valorar algo depreciado pelos brâmanes ortodoxos, as castas inferiores, quanto, novamente, relativiza a noção de pureza e impureza ao tratar a morte, o cadáver e o cemitério como âmbitos da manifestação do divino. Além disso, não se acha ruim estar perto da loucura e/ou de comportamentos explicitamente ofensivos e estranhos como estes, pois eles são permeados de sentimentos intensos, os quais, como visto, podem ser utilizados como instrumentos para a expansão da consciência.

3.3.2.2. Gramática e Etimologia

Há um conhecido dito no tantrismo: "*Śiva* é um mero cadáver sem *Śakti*"[312]. Isso possui uma legitimação inclusive gramatical. Em *devanāgarī*, alfassilabário utilizado pela língua sânscrita, *Śiva*, aspecto masculino, se escreve assim: शिव. E a representação de *Śakti*, aspecto feminino, é a letra i: इ. No *devanāgarī* cada "consoante" já possui em si o

[312] KINSLEY (1997:36)

som/vogal “a” embutido, sendo que é preciso de um símbolo extra para restar somente a consoante ou, então, para se substituir essa vogal/som por outra, ou seja, “ś, k, s, b, t, d” etc. não se pronunciam sozinhos, mas, sim, “śa, ka, sa, ba, ta e da”. Se se quiser uma consoante pronunciada com o som/vogal “i”, devo inserir um novo símbolo/traço na consoante, que, então, passaria a ser lida como: “śi, ki, si, bi, ti e di”.

Sabendo disso, há no sânscrito a palavra cadáver que se escreve assim: शव, *śava*. Acrescentando a esse termo a vogal i na primeira consoante, temos, então: शव + इ = शिव, ou seja, *śava* + *i* = *śiva*. Desta forma, literalmente, há um cadáver, um morto, um corpo inativo, sem energia, nem poder de ação, estático, o qual, unido com o feminino (“i”), que representa todos esses elementos de força, transforma-se em *Śiva*, o qual, portanto, nunca está dissociado de seu aspecto feminino. Desta forma, uma das figuras mais fortes dos tantrismo, que é *Śiva*, mesmo possuindo um nome masculino, não é puramente masculino, mas sempre está em constante relação com o aspecto feminino, *Śakti*, sob o risco de não ter forças e ser, literalmente, um cadáver.

Isso foi um breve exemplo de como se realiza uma interpretação etimológico-mística, enxergando um modo de compreensão de mundo a partir de uma palavra. Isso é muito frequente, o que torna os textos tântricos em geral ricos em simbolismos e interpretações, as quais, segundo Abhinavagupta, podem conter tantas interpretações quanto possível desde que possuam esse esforço de realizar uma coerência com a rede de significados e conceitos presentes nesse sistema de pensamento.

Em termos de gramática, também haveria muito que dizer sobre as três pessoas gramaticais e o *Trika*, na interpretação de Abhinavagupta. As argumentações, segundo podemos observar no trabalho de Bäumer, percorrem estruturas psicológicas sobre *eu-tu-isso*; estudos sobre o uso do pronome *eu* enquanto indivíduo e enquanto *eu* expandido; relações das pessoas gramaticais com o vocativo; relação de centralização e descentralização entre o *eu* e o *tu*, juntamente com o *isso*; argumentos sobre a permeabilidade do Si tanto na singularidade quanto na dualidade e na pluralidade[313]; inter- e co-dependência dos fenômenos com o Si etc.[314]Por mais rica, todavia, que sejam tais questões, para os fins desse trabalho basta mencioná-las – indicando uma referência de maior estudo a quem se interessar – no intuito de exemplificação do que pode e é feito em termos de hermenêutica por um tipo de exercício interpretativo śivaista. Percebe-se,

[313] Existe o eu, “nós dois” e o “nós” na gramática indiana.
[314] BÄUMER (2011a: 101-112)

portanto, que se enxerga a importância da consciência e auto-reflexividade do indivíduo mesmo na gramática.

3.3.2.3. Mitologia

Kālī, talvez o exemplo mais forte de uma deusa tântrica, é representada nas artes da seguinte forma: possui pele escura, uma face horrenda, cabelos desgrenhados, uma guirlanda de cabeças humanas recentemente cortadas, quatro braços (esquerdo-inferior segurando uma cabeça cortada; esquerdo-superior segurando uma espada; direito-superior faz um gesto de segurança; direito-inferior faz um gesto concedendo de favores), completamente nua, seu corpo resplandece sangue, seus brincos são corpos de crianças, seus caninos são temíveis, sua face é feroz, seus seios são grandes e redondos, seu cinturão é feito de mãos humanas decepadas, ela produz um som terrível com sua boca aberta e língua para fora em um sorriso assustador, vive em um campo de cremação cercada por chacais uivantes; ela está de pé, apoiando-se no corpo de *Śiva* estendido no chão ou, então, está em cima dele, com as pernas abertas em um ato sexual "invertido", no qual ela é quem age[315].

O que podemos retirar dessa imagem? Praticamente cada detalhe dessa descrição da deusa negra é uma ofensa e contraposição direta aos moldes delicados, recatados, ordenados, passivos, ingênuos, delicados e quietos que uma mulher brâmane ortodoxa deveria possuir. Nesta imagem a força feminina pode ser observada em seu pico: energia e poder dinâmico, inclusive superior à masculina. Encontra-se na mitologia tântrica também casos em que os deuses chamam as deusas para ajuda-los a vencer a guerra – *vide Durgā*, outra importantíssima deusa. Poder-se-ia detalhar várias deusas femininas no panteão tântrico ao longo da histórica e das diferentes correntes, porém, isso sairia do escopo deste trabalho.[316] O que é importante, sob uma hermenêutica integradora pautada em Abhinavagupta, seria compreendermos o mito de *Kālī* como uma quebra do que é considerado normalmente puro e impuro, invertendo-se valores considerados tradicionais e, principalmente, compreendendo que essa energia agressiva e empoderadora feminina pode e deve ser utilizada como uma libertação para além das amarras sociais e um acesso a uma consciência suprema, ou seja, instrumentalizada para uma expansão de consciência,

---

[315] KINSLEY (1997:67-68) Obviamente, como toda figura mitológica, são possíveis variações nas descrições e pinturas. Porém, esses detalhes transcritos aqui costumam permear quase todas as representações, sendo que algumas poucas e possíveis alterações possuem o viés de ressaltar um ou outro atributo específico.

[316] Para maiores informações sobre esse tema, um bom lugar para começar é o livro "Tantric visions of the divine feminine: the Ten Mahāvidyās" de KINSLEY (1997).

não se perdendo em uma imagem que não deve significar meramente uma real, gratuita e simples agressão ou mortes a homens.

A partir desses breves exemplos pode-se compreender como o tantrismo é amplo e multifacetado em diversas correntes e práticas, conforme tentei mostrar na histórica da formação e subdivisões de diferentes escolas. Todavia, o que os une, de certo modo, é essa atitude teórica e/ou prática que intenta superar a ortodoxia dominante em termos de puro/impuro, certo/errado, dominador/dominado, ou seja, é uma contra-cultura em relação ao sistema de castas, a determinados nichos e papéis sociais, a uma estrutura hierárquica rígida pensada e mantida pelos *ārya*, especialmente brâmanes e nobres (*kṣatriya*), que se esforçam na manutenção de privilégios. E, como vimos, isso é feito por instrumentos políticos de coerção social física (força militar *lato sensu*) e também ideológicos de manutenção do *dharma* defendido pela ortodoxia brâmane. Nesse sentido, ganha-se mais força e impacto tais transgressões, uma vez que, como dito, há uma crítica à estrutura do chefe de família, mantenedor da ordem, do *dharma*, da moral e dos bons costumes da sociedade; à submissão das mulheres, as quais por mais que sejam louvadas no *Rāmāyaṇa*, o são pelas suas características de devoção ao marido e de restrição de seus comportamentos; ao sistema de castas, mantendo uma desigualdade social inclusive por uma divisão de trabalho rígida; dentre outras.

Todavia, podem surgir as perguntas: o quanto realmente alguns dessas características descritas aqui como transgressões realmente penetraram no cerne da sociedade indiana, o quanto ficaram mais limitadas a simbologias/mitos e o quanto de preocupações e mudanças sociais realmente existia nos adeptos do tantrismo? Isso já era uma preocupação dentro dessas escolas de pensamento ou isso é uma preocupação atual, que poderia estar projetando aos tântricos, anacronicamente, uma luta por direitos? Se for o segundo caso, trata-se de corrigir tal aspecto anacrônico ao não lançar problemas modernos para questões mais antigas. Porém, isso não nega que uma possível crítica social e libertação empoderadora tenha ocorrido quiçá alheia aos propósitos centrais do tantrismo e de seus adeptos – isso precisaria ser mais bem estudado. De todo modo, é legítimo tentar aprender com práticas alhures ao se pensar em certos posicionamentos teórico-práticos que podem auxiliar no questionamento de determinadas estruturas de poder e no desenvolvimento de uma crítica social atual. Tudo é possível com uma boa meta-narrativa auto-consciente e sincera, ou seja, desde que se compreenda o que se está narrando como um fenômeno que de fato ocorreu (ou, no mínimo, que se acredita que tenha ocorrido) e o que estamos intentando adaptar para nós, no agora, tanto ao enxergar possíveis efeitos

colaterais sociais na época, quanto tentando repensar em como usar certos posicionamentos teórico-práticos como efeitos/elementos centrais em uma teoria que busca estimular uma prática social transgressora e empoderadora. Vejamos como podemos avançar nesse tema na próxima seção.

3.4. A repercussão e recepção do Śivaísmo

Nesta seção, desenvolverei brevemente algumas influências que o Śivaísmo teve na sociedade indiana, no intuito de abordarmos um aspecto mais sociológico, o qual, como visto, não é o foco aqui, uma vez que não pretendo compreender como o Śivaísmo necessariamente afetou a estrutura social indiana, mas, sim, de que maneira as suas práticas, pensamentos, mitologias etc., podem ser utilizados para se repensar algumas práticas indianas e, principalmente, de que modo nós podemos utilizá-las para repensar as nossas. Independentemente do quão forte ou consistente uma teoria e/ou prática de algumas pessoas seja, o quão ela de fato irá afetar uma sociedade depende de vários fatores políticos, econômicos, religiosos e tantos outros a partir de um contexto histórico. Dito isso, vamos a essa retomada.

Sanderson irá reforçar o que já foi trazido até este ponto, ou seja, realmente houve uma mudança entre o séc. VI e XIII, período durante o qual a tradição védica arcaica, nos termos de Sanderson, baseada em uma ordem ritualística antiga passa a ser complementada e até ofuscada pelo desenvolvimento e propagação de uma tradição ligada ao deus *Śiva*. Conforme vimos, no começo da era comum as atividades desta nova tradição estavam ligadas a ascéticos celibatários brâmanes, porém especialmente a partir do séc. VI houve um desenvolvimento de novas formas, as quais envolveram cada vez mais a sociedade como um todo, afetando as práticas, rituais, mitologias e significados em geral. Esse "novo Śivaísmo" foi caracterizado acima sob o nome de *Mantramārga*, descolando-se da linha ascética *Atimārga* precedente. Alguns usam o termo Śivaísmo Tântrico para designar essa nova onda, porém, segundo Sanderson, seria mais preciso utilizar o termo tântrico para alguns correntes específicas dentro do que se entende por *Mantramārga* e não para essa nova linha como um todo.[317]

A partir do séc. VII, portanto, *Mantramārga* vai se estabelecendo como uma posição dominante, a qual passa a atrair um interesse de patrocínio da realeza e, portanto, passa a influenciar, segundo Sanderson, diretamente o Śaktismo, Saurismo, Vaiṣṇavismo,

[317] SANDERSON (2010: 09)

Budismo, Jainismo e também a tradição bramânica ortodoxa. Tais correntes tiveram que lidar com tal crescimento, seja adaptando os próprios rituais (uso crescente de *mantra*, v.g., no budismo e jainismo) e pensamentos, seja criando uma postura claramente contrária de combate, reações de alguns setores brâmanes ortodoxos. Além das práticas, portanto, é importante frisar, como é possível observar do material trazido até aqui, que foi profícua a escrita de comentários, traduções, comentários de comentários, exegeses, escrituras, bem como grandes obras filosóficas em si dentro da tradição do Śivaísmo. A riqueza dessas incontáveis fontes – as quais ainda estão sendo catalogadas e organizadas na Índia e ainda dependem de questões climáticas e interesses diversos para se manterem e não serem perdidas para sempre – é enorme tanto em termos de quantidade quanto de qualidade, diz Sanderson[318], uma vez que muitos pensadores fizeram um grande trabalho não somente de sistematizar, mas também de pensar essas díspares tradições do Śivaísmo sob um olhar unificador, como vimos em Abhinavagupta.

Um importante aspecto da prática da linha śivaíta são os seus rituais. E é justamente neste ponto que há uma grande diferença e atrativo no Śivaísmo. Neste, em geral, a libertação após a morte poderia ser obtida sem esforço, como já vimos, passando-se por uma cerimônia de iniciação, na qual *Śiva*, *Bhairava* ou alguma Suprema Deidade Feminina (*Bhairavī*, *Devi, Parā* etc.), representados por algum iniciado *śaiva*, destruiria as amarras por meio de um elaborado ritual, no qual o iniciante ficava passivo em boa parte, enquanto se estabelecia uma ligação entre ele e uma deidade específica por intermédio de alguém já iniciado. Após isso, o agora novo iniciado nesta tradição deveria, em sua vida, observar uma regular disciplina de rituais complexos e exigentes, consumindo parte de seu dia para isso e para o estudo das escrituras e para a performance de rituais ainda mais complexos em determinadas datas especiais. Deste modo, diz Sanderson, enxerga-se uma tradição cuja importância do ritual era muito grande. Isso pode parecer muito exigente, porém já era muito menos exigente do que outras tradições que exigiam uma vida inteira de ascetismo e distanciamento do mundo social. Neste ponto, era necessário "simplesmente" ter uma iniciação, a qual causaria a libertação, e manter uma prática regular até que a libertação final ocorresse com o processo natural da morte. Todavia, conforme Sanderson relata, isso gera uma óbvia questão para o iniciado nesta tradição: se a libertação já é salvaguardada na iniciação, então porque devo continuar realizando práticas exigentes até a minha morte? Ou seja, há um desestímulo para a prática e, consequentemente, para o próprio senso de

[318] SANDERSON (2010: 09-10)

continuidade desta própria tradição, pois, em tese, depois de tão-somente um ritual, o indivíduo já obteria a liberação após a morte. A solução encontrada para essa questão é a explicação para o sucesso e propagação do Śivaísmo.[319]

O Śivaísmo da Caxemira do séc. IX ao XI adotou basicamente duas estratégias, segundo Sanderson, tentando justificar os rituais: i) conferir significados profundos e multi-perspectivos aos atos dos rituais, de modo que realizar uma performance rica de simbolismos com consciência do porquê agir de determinada maneira poderia, inclusive, permitir uma libertação em vida, sem precisar esperar pela morte; ii) praticar os elementos extáticos e transgressivos de alguns rituais ativaria uma estética interior transcendente em relação às normas da vida bramânica ortodoxa. Todavia, diz Sanderson, essas estratégias simplesmente geraram mais desestímulo ao ritual. A partir da primeira (i), gerou-se o entendimento de que seria, então, possível atingir uma libertação em vida simplesmente pelo conhecimento, ou seja, não se precisaria realmente realizar rituais complexas, se se souber os significados profundos, o porquê, uma vez que compreendê-los já seria expandir a consciência de sua existência limitada. E a partir da segunda estratégia (ii) entendeu-se que, se a importância é acordar uma experiência interna, então passaram a buscar meios alternativos não-ritualísticos e não-transgressivos para ter esse mesmo efeito interno.[320]

Isso é interessante, pois, como foi mostrado, o próprio Abhinavagupta – conquanto relata alguns rituais e os seus significados, inclusive valendo-se desses fortes elementos extáticos advindos de uma experiência intensa – realmente, em certo ponto, ridiculariza não somente a fixação a rituais em geral, mas a própria iniciação. Isso mostra que ele era um pensador crítico, conquanto ainda dentro de uma tradição específica, entendendo profundamente e coerentemente o não-dualismo e, por isso, não se prendia a determinados formalismos vazios (realizar um ritual sem significado) e nem a significados abstratos desvinculados de uma prática, experiência ou ação na realidade concreta.

Todavia, segundo Sanderson, a maioria dos brâmanes heterodoxos da Caxemira, não compreendendo as grandes justificativas ou significados nos rituais ou práticas, simplesmente voltaram a cair no mesmo padrão dos brâmanes ortodoxos, porém com uma nova roupagem da tradição *śaiva*, ou seja, voltaram às mesmas divisões/papéis ritualísticas inclusive de castas e à dualidade de fazer sem conhecer e/ou conhecer sem fazer. No mais, essa elite brâmane, se quisesse sobreviver, não poderia simpatizar com pensamentos que estimulavam ou uma prática puramente devocional, individual e direta com a deidade ou,

[319] SANDERSON (2010: 10-11)
[320] SANDERSON (2010: 11)

então, uma prática mais gnóstica. Em ambos os casos, ela não possuiria serventia, uma vez que seria um tipo de pensamento e/ou prática auto-realizável, sem a necessidade de intermediários. Assim, o que manteve este Śivaísmo vivo e exercendo a sua influência foi justamente os "rituais para os outros" e não os "rituais para si mesmo", ou seja, desenvolve-se a atividade profissional do sacerdócio, na qual os iniciados não se limitam a propriamente uma auto-formação e auto-desenvolvimento, mas, sim, agem como líderes espirituais para o benefício dos buscadores de libertação.[321] Nas palavras de Sanderson:

> Sacerdotes *śaiva* era ritualistas profissionais que, ao mesmo tempo em que insistiam em uma característica espiritual superior da sua religião, foram bem sucedidos em modificar os rituais-base para criar um repertório de serviços ritualísticos – e isso atraía cada vez os patronos da realeza.[322]

Como, então, o Śivaísmo subsistiu enquanto prática dominante, uma vez que a teoria era profunda e as práticas eram elaboradas? Bom, em síntese e em vernáculo corrente: "ele se vendeu". E, assim como várias formas de compreensão de mundo ou práticas que exigem uma profundidade, dedicação e esforço maior, assim também o Śivaísmo foi se distorcendo para se adequar àquilo que o "mercado" exigia, ou seja, àquilo que mais agradava os que tinham poder para os manter. Nesse sentido, a reconstrução histórica de Sanderson é bem direta, uma vez que ele descreve esses sacerdotes *śaiva* agindo por uma necessidade profissional, alterando, portanto, rituais e teorias em benefícios próprios e dos seus clientes. Assim, era esperado de um *guru* bom conhecimento ritualístico e escritural-filosófico, porém se ele realmente fosse condizente com certos pensadores, como Abhinavagupta, e falasse abertamente sobre a desnecessidade de rituais ou que um conhecimento profundo real seria o bastante, tal sacerdote seria considerado inimigo por seus pares de profissão. Segundo Sanderson, os *guru* da tradição *śaiva* sabiam desses rumos distorcidos que estavam sendo tomados por vários sacerdotes, dos quais tentavam manter distância e reprovação, enquanto não os mencionava em suas obras e comentários.

Todavia, conquanto não muito relevante do ponto de vista filosófico, é interessante notar que foi justamente essa desconsideração de alguns *guru* pela coerência teórica que permitiu uma grande adaptabilidade dos rituais com o objetivo de estender suas riquezas, poder e influência. E tal "criatividade", diz Sanderson, foi responsável por ondas de inovação competitiva em todos os grandes movimentos filosófico-religiosos da Índia e,

---

[321] SANDERSON (2010: 11-12)
[322] SANDERSON (2010: 12)

subsequentemente, Ásia, sudoeste asiático e oriente longínquo – *vide* o crescimento do budismo tântrico (existente até hoje no Nepal, Tibet, Mongólia e Japão).[323]

Aquilo que se inicia como uma possibilidade de certa transgressividade e ruptura, acaba se tornando um novo instrumento de controle e ilusão. Segundo Sanderson, quando o Śivaísmo começa a se adaptar e a se legitimar a partir de uma ligação com a estrutura social, política e econômica da sociedade indiana ortodoxa, isso começa a ser ainda mais vantajoso para tal estrutura, pois possibilitou uma integração maior entre um substrato de pensamento brâmane ortodoxo com práticas mais acessíveis e aceitáveis para a maioria da população[324], ou seja, a partir de uma distorção teórica cria-se uma ilusão de aceitação da população pelo viés da abertura iniciática, a qual, porém, pôde ser mais facilmente manobrada pelos brâmanes *śaiva* e nobreza.

Pacifica-se, pois, um movimento de contracultura ao aparentemente aceitar suas críticas, porém, na verdade, distorcem-se seus princípios e adaptam-nos da melhor forma possível a uma estrutura de poder rígida para a manutenção da hierarquia social. Todavia, e aqui há algo igualmente interessante de se notar, quando ocorre essa adaptação, o sistema de crenças e valores é abalado e mudado de algum modo. Assim, há repercussões institucionais por mais que elas provavelmente somente serão mais bem compreendidas depois, com o decurso da história. É assim que caminha a humanidade, como se sabe, em tentativas de rupturas, contra-tentativas de manutenção e resultantes distorcidas dessas rupturas iniciais combinadas com uma estrutura pré-existente. Isso é visível em grandes revoluções e em movimentos de contracultura em geral – *vide* a revolução francesa seguida de Napoleão Bonaparte; revolução cubana seguida de governos autoritários; movimento hippie seguido de comercialização de produtos "hippies" etc.[325] Digo isso para não cairmos em algum pessimismo de que toda boa ideia ou, ao menos, interessante ideia inicial e crítica irá, eventualmente, ser simplesmente anulada pelo já estabelecido em uma sociedade. Também como se sabe, é difícil contrapor-se a uma maioria e a um sistema de crenças fortemente estabelecido. Todavia, pequenas rupturas podem ter grandes efeitos, principalmente quando causam um grande impacto, pois tal exigência de adaptação, por mais que tente absorver as críticas, sempre gera alguma mudança, a qual pode incitar novas insurgências imediatas ou futuras, que vão se somando e abrindo caminhos para mudanças

---

[323] SANDERSON (2010: 12-13)
[324] SANDERSON (2010: 12-13)
[325] Nesse ponto, recomendo o interessantíssimo documentário CENTURY OF SELF (2002), *vide* bibliografia, no qual teorias psicológicas (especificamente a freudiana) foram e são usadas para estimular ou desestimular determinados comportamentos e hábitos em uma democracia de massa cada vez menos composta por sujeitos e indivíduos críticos e auto-conscientes.

cada vez maiores e efetivas com o decurso do tempo. E é nesse movimento centrípeto e centrífugo que se vai expandindo de algum modo a consciência, sem garantias, é claro, para os rumos imprevistos para os quais possamos caminhar.

Para fins de termos certa noção de como se repercutiu e foi recepcionado o Śivaísmo, trago, a partir da leitura de Sanderson[326], algumas estratégias e desenvolvimentos realizados principalmente ao longo desse período de transição entre uma tradição heterodoxa minoritária para uma dominante, espalhada e imbricada com o poder:

i) iniciação de um crescente número de monarcas, legitimando e empoderando esse grupo, o qual se incluía no grupo de iniciados para os quais os onerosos deveres *śaiva* eram dispensados em vista da sua dificuldade em cumpri-los;

ii) inclusão de elementos não *śaiva* como objetos de adoração (como bandeiras dos reinos, armaduras e armas em geral);

iii) escrita de novos tratados, nos quais se adaptava a teoria para essas práticas novas a ponto de descrever que a residência que deveria ser construída para um *guru śaiva* deveria ser, em muitos aspectos, similar ao palácio real (inclusive tendo uma parte designada para armas de guerra, pois os *guru* muitas vezes agiam também como companheiros e, portanto, comandantes militares ajudando na expansão do território do seu rei e também do próprio);

iv) os *guru* muitas vezes recebiam presentes suntuosos, incluindo terras e grandes templos, possibilitando que eles agissem como efetivos comandantes e administradores;

v) constituindo propriedade, fortuna e territórios próprios, tais sacerdotes, diferentemente dos antigos brâmanes, tinham mais autoridade e não estavam em um nível de subordinação a um rei ou nobre específico, tendo sido desenvolvida certa estrutura hierárquica de prestação de serviços ritualísticos de forma que o mais alto *guru* administrava e realizava cerimônias distintas, enquanto que pequenos sacerdotes realizavam procedimentos para o bem estar de, v.g., animais de guerra;

vi) grande proliferação de templos em homenagem à *Śiva*, com imagens de *śivaliṅgaṃ*, no quais sacerdotes *śaiva* passaram a realizar rituais regulares, o que era uma grande perda de *status* na visão dos brâmanes ortodoxos;

vii) ajuda tanto com pensamentos de *design* e logística na criação de áreas urbanas ao redor do palácio real quanto com rituais para que tais áreas pudessem funcionar bem

[326] SANDERSON (2010: 13-18)

(como, v.g., bênçãos para poços de águas e reservatórios, as quais foram uma adaptação *śaiva* de rituais vindos dos brâmanes ortodoxos);

viii) abertura de iniciação para indivíduos de todas as quatro castas, inclusive para os considerados intocáveis, juntamente com a assimilação de deidade locais nos ritos e momentos de adoração, possibilitando um chão comum outrora inexistente na tradição brâmane ortodoxa;

ix) acomodações de práticas brâmanes ortodoxas (como, v.g., a cremação) dentro da teoria e rituais *śaiva*, as quais ao mesmo tempo em que permitiam os reis expandiram o seu poder por meio de uma nova tradição mais englobante, também os permitiam manter sua legitimidade e papel enquanto protetor ligado à antiga ordem social brâmane ortodoxa.

ix) hierarquização das outras tradições com o ápice no Śivaísmo de forma que o rei, sendo um iniciado *śaiva*, representava igualmente essa gradação de nível, sendo essa uma vantagem muito distintiva do Śivaísmo, pois aceitava as escrituras e práticas de várias outras religiões e tradições (especialmente bramanismo, que era muito forte e disseminada institucionalmente), mas, ao mesmo tempo, as reinterpretava dentro de uma moldura hierárquica *śaiva* – daí um bom início para se compreender a famosa máxima, segundo a qual se devia ser um *kaula* privadamente, um *śaiva* publicamente e um védico na interação social.[327]

Vamos chegando ao fim dessa seção, a qual pretendeu narrar um aspecto normalmente esquecido ou pouco conhecido do tantrismo pelos estudiosos do tema, os quais se focalizam mais na filosofia, argumentos e práticas simbólicas internas, entendendo ser algo "menor" essas compreensões sociológicas e rituais/práticas para outras pessoas com objetivos muito bem conectados a questões político-ideológicas. Essa narrativa não deve ser exatamente compreendida como sendo uma narrativa sobre tantrismo, conforme já nos alertou Sanderson desde o início, pois tantrismo não deve ser confundido com Śivaísmo em geral e nem mesmo com o Śivaísmo da Caxemira. Todavia, ela exemplifica, sim, como esses elementos mais transgressivos (dentro os quais se inclui o Śivaísmo da Caxemira) foram sendo adaptados a fim de serem mais bem acomodados na rede de valores existentes de tal forma que se tornou uma tradição dominante distorcida dos conceitos e coerência interna existentes nos pensadores iniciais e representantes desta tradição. Essa importante e breve consideração empírica tem o intuito, pois, de exemplificarmos uma posição consciente e crítica deste pesquisador a respeito das

[327] SANDERSON (1988: 699)

repercussões do nosso objeto de estudo dentro da sociedade indiana, afetada por tais práticas e teorias outrora consideradas marginais e paralelas, as quais vieram a se confluir com as correntes dominantes sustentadas pelos brâmanes ortodoxos.

E, infelizmente, assim como costuma ocorrer com muitos movimentos de contra-cultura, este também foi modificado, tendo a sua aparência de maior inclusão e proximidade entre castas utilizada para conseguir manipular uma massa ainda maior e agora mais iludida de que está sendo incluída. Isso é completamente observável nas sociedades "democráticas e modernas", nas quais muitas vezes se tem a sensação de estarmos vivendo em uma paz perpétua e justa (com pequenos ajustes a serem consertados); deixando de enxergar as profundas desigualdades sociais, concentrações de renda e estruturas de poder cada vez mais camufladas. Porém, como foi dito, de tempos em tempos surgem revoltas e indignações populares a escancarar certas injustiças[328] – e assim vai se tentando, nessa luta de avanços e recuos, ir adiante, no intuito de melhorarmos cada vez mais socialmente e existencialmente as condições das nossas inevitáveis sociedades compartilhadas em meio a tantas polarizações e abusos, mas, também, em meio a tantas conquistas.

[328] É bom mencionar que essa tese foi escrita no Brasil entre os anos de 2014 e 2016, o que é extremamente significativo neste quesito de exposição de contradições veladas na sociedade.

IV. *SVATĀNTRYA E PRATYABHIJÑĀ*: UM MODO DE EXPERIENCIAR A VIDA

No capítulo I, foi feita uma introdução a questões gerais a serem destrinchadas nesse trabalho e ao universo indiano como um todo, com fins de ambientação e propedêutica.

No capítulo II, percorreu-se a trajetória de formação de certa perspectiva brâmane ortodoxa, a qual foi construindo uma ligação entre política, religião e direito, em uma legitimação ideológica formando uma rede de crenças e valores em uma sociedade crescentemente hierarquizada e socialmente rígida.

No capítulo III, caminhamos pelo desenvolvimento histórico do que veio a ser conhecido como tantrismo e suas diferentes correntes, entrando em aspectos conceituais específicos ao concentrarmos principalmente no Śivaismo da Caxemira enquanto ápice e grande unificador teórico e prático do tantrismo *śaiva*.

Neste capítulo IV, após ter construído toda essa bagagem conceitual juntamente com o leitor, intentarei trabalhar de maneira mais focada em alguns termos e valores, no intuito de caminharmos cada vez mais para um efetivo ganho em termos de autonomia e reconhecimento do Outro para a nossa realidade, a partir de uma postura existencial e fenomenológica. Desta forma, entraremos nas possibilidades de se pensar especialmente os termos *svātantrya* e *pratyabhijñā* a partir da teia de significados que os sustentam (e já construída acima), articulando como eles poderiam ser vantajosos para uma maneira de experienciar a vida fenomênica de modo mais integral, moral e, nesse sentido, levando-se mais em conta o Outro, seus direitos e sua própria possibilidade de organização empoderada de sua existência compartilhada.

Para tanto, realizarei um paralelo entre tal teoria indiana e teorias contemporâneas, no intuito de realizarmos uma ponte teórico-prática, tentando demonstrar a aplicabilidade de tais conceitos, os quais possuem características muito próprias, como observamos, mas que também podem encontrar diálogos em metodologias "ocidentais" atuais, se tivermos olhares universais e sensíveis para tanto. Isso me parece útil para uma melhor compreensão e aplicabilidade dos conceitos trazidos de perspectivas cujos pressupostos nem sempre são tão simples de se apreender mesmo a partir dos esforços realizados nessa pesquisa até então. Encontrar uma linguagem mais conhecida parece ser uma ferramenta heurística interessante a partir do encontro de dos dois horizontes ou, ao menos, encontro de alguns rios com esse oceano delineado aqui até então. E, quiçá, até conseguiremos surfar nessa

pororoca[329] epistemológica confluindo para uma força moral-existencial que leva mais em conta a Si mesmo e o Outro.

4.1. *Dharma*: O Direito e o Divino na manutenção da exclusão

Dharma é um termo que causou e ainda causa inúmeros sofrimentos, privações e segregações na Índia e em outros lugares do mundo. Alguns movimentos contemporâneos new-age tentam utilizar o termo significando algo como "o nosso verdadeiro papel/função no universo, nessa vida, usando-o para destacar como podemos fazer o melhor para contribuir a partir da nossa posição e contexto específico"; porém, é importante frisar que esse é um termo que denota uma enorme rigidez social e ideológica indiana, impedindo avanços e direitos, tendo sido utilizado historicamente e ainda atualmente para exercer controle e dominação contra grupos de pessoas em situações desfavoráveis. As pessoas muitas vezes não tem consciência do uso antigo e da carga semântica desse termo que estão usando. E, por mais que aparentemente utilizem o termo de um modo diferente, o aprendizado e uso deste termo, muito frequentemente, não vem incólume desta carga indiana vinculada a um engessamento social e desconsideração por possibilidades de mudança existenciais e político-jurídicas.

4.1.1. Entre antigos e contemporâneos: uma dialética do esclarecimento e o reconhecimento do Outro

Vimos no final do capítulo II uma citação de Yelle, na qual ele mencionava o papel da poesia e de seus recursos artísticos para a validação do Direito, enquanto notava que certo desencantamento é o que separa a modernidade do mundo antigo. Concordando com esse diagnóstico, porém também compreendendo que nenhum fenômeno deve ser encarado de forma separada ou descontínua, senão em uma progressão de fios trançados, intentaremos uma excursão no intuito de mostrar por meio de semelhanças e diferenças que a modernidade já está, pois, contida também no *Dharmaśāstra* e o que podemos apreender a partir disso. Veremos a seguir, portanto, como os problemas contemporâneos advindos da construção que temos da modernidade podem ser retraçados a uma proto-modernidade a partir de uma leitura do desenvolvimento da razão e mito, desembocando

[329] A expressão "surfando na pororoca" foi utilizada por Luis Alberto Warat em suas obras, sendo o título de uma delas. Aqui faço simplesmente uso da imagem dessa expressão, não me atentando propriamente à maneira específica como ele a utilizou. Além disso, acrescento que seria, aqui, "surfar na pororoca epistemológica", pois seria o encontro desses diversos rios com o oceano que seria essa tradição indiana, sobre o qual trago simplesmente uma pequena parte aqui.

em um crescente distanciamento do Outro. Essa etapa é importante para compreender melhor como a teia valorativa, da qual faz parte do direito, é formada e como poderemos superá-la a partir do pensamento do Śivaísmo da Caxemira delineado acima.

Esse é o método que ensinam Adorno e Horkheimer, na obra *Dialética do Esclarecimento*, ao dizerem: "o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia"[330]. Esta é, de certo modo, uma das linhas que perpassa todo esse livro de tais pensadores: sempre que há um esclarecimento, uma elucidação, uma compreensão de algum fenômeno, objeto ou algo qualquer no mundo; há também um escurecimento, desentendimento, uma incompreensão acompanhando esse processo. Falar a partir de uma análise objetiva sobre o fenômeno da chuva é uma compreensão científica deste fenômeno, mas, ao mesmo tempo, reverte-se em uma mitologia da ciência, que nem sempre se enxerga como mito, mas como "verdade real", do "mundo mesmo". O esclarecimento da modernidade reverte-se muito comumente em mitologia na medida em que o esclarecimento não costuma ser um esclarecimento de si mesmo, uma crítica de si mesmo – esta é a proposta dos frankfurtianos: não destruir a razão e o esclarecimento, mas esclarecer o esclarecimento por meio da crítica.

O desenvolvimento da razão está ligado com o desenvolvimento da busca pela objetividade e não pela subjetividade. Isso é feito justamente com um afastamento tanto do objeto quanto do Outro, um distanciamento que inevitavelmente resulta em um afastamento de si mesmo, daquilo que normalmente se atribui ao humano, subjetivo[331]. O maior horror desse processo é ele ocorrer sem horror, ou seja, sem uma identificação subjetiva ou emotiva com outro ser humano, seja pela validação de uma lei divina entregue por Manu ou por uma ideologia nazista com retórica de superioridade, a qual precisa criar a ideia do Outro e de hierarquias para se manter no polo da dominação/controle – e assim sofrem as mulheres, judeus, negros, *śūdra*, homossexuais, animais etc. O movimento estrutural é o mesmo.

Vejamos essa passagem de Gadamer:

> Na realidade, a premissa da misteriosa obscuridade, onde se encontra uma consciência coletiva mítica anterior a todo pensar, é tão dogmático-abstrata como o de um estado perfeito de esclarecimento total ou de saber absoluto. (...) Toda consciência mítica já é sempre um saber, e na medida em que se

[330] ADORNO e HORKHEIMER (2006: 15)

[331] Os animais não-humanos também possui subjetividade, mas normalmente somente se entende tal característica presentes nos animais humanos, o que é um grande erro, tendo causado imensa dor e exploração a outros seres também por esse mesmo processo de distanciamento.

> sabe de poderes divinos, já está posicionada além do simples tremer ante o poder...[332]

Nesse trecho, pode-se observar a crítica gadameriana ao romantismo, mostrando que a crítica deste ao racionalismo iluminista falhou em perceber que a solução dos próprios românticos não percebe que perpetua a premissa do próprio Iluminismo/Esclarecimento, ou seja, realiza uma oposição abstrata entre mito e razão, esquecendo que a consciência mítica, exaltada pelos românticos, também já é um saber – o autor menciona diretamente Horkheimer e Adorno na nota de rodapé 199, na mesma página deste trecho citado. O movimento do Esclarecimento já é um "saber" na medida em que se intenta ir além do tremer e do temer um poder desconhecido[333]. Antigamente, portanto, por meio da magia havia uma tentativa de aproximação do objeto no intuito de conhecer e de esclarecer. Com o tempo, foi se passando para o mito, depois para a filosofia e para a ciência em um processo de crescente abstração e afastamento do objeto, no intuito de retirar o elemento subjetivo, para conseguirmos "compreender melhor" o objeto sob um olhar distante e menos afetado possível.

Este é o ponto importante: "(Assim) como a ciência, a magia (também) visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto".[334] Esse modo de compreensão de mundo está entrelaçado com a ideia de categorização. Tornar as coisas e os fenômenos calculáveis nos faz ater aos nomes e conceitos, exigindo-se uma exatidão e rigidez das descrições e prescrições, como observado nos rituais *Veda* e nos regramentos dos *Dharmaśāstra*, buscando a manutenção de uma ordem abstrata e eterna: agir por agir, sem conhecer/pensar nos motivos, como vimos em Sanderson. Atentando-se, por vezes, mais às categorias e menos aos objetos ou fenômenos aos quais se referem.

Ainda nesse contexto, é válido relembrar de Benjamin: "o dom mimético, outrora o fundamento da clarividência, migrou gradativamente, no decorrer dos milênios, para a linguagem e para a escrita".[335] Ele nos alerta para os possíveis riscos de uma atividade não-crítica, a qual nos deixaria de mãos vazias diante de um nome, texto e/ou escrita que não signifique nada, uma vez poderíamos perder essa conexão com o que ela está dialogando e fazendo referência ao tentar comunicar algo.

---

[332] GADAMER (1999: 412)
[333] Mesmo que o deus "mana", por exemplo, represente o desconhecido, o horror, o temível, simplesmente ao denomina-lo já se quebra um pouco esse temor e, inevitavelmente, já se esclarece algo. ADORNO e HORKHEIMER (2006: 25).
[334] ADORNO e HORKHEIMER (2006: 22)
[335] BENJAMIN (2008: 112)

O mesmo ocorre no caso não somente de termos explicitamente pejorativos, mas também nos termos judeu, negro, índio, branco, mulher, *śūdra* etc. Trata-se do uso de um nome, o qual cria uma categoria, uma abstração de algo que cada vez mais perde contato com a realidade. E, em torno desses nomes e dessas categorias, passam a se formar o preconceito, pois não se olha mais para aquele ser diante de si, mas para uma categoria, um nome e, como dito, um mito, um judeu, um negro, uma mulher, um *śūdra*. É bom, pois, observar também a atenção dada tanto por Adorno e Horkheimer quanto por Benjamin para a *mimeses* e sua importância na antiguidade como um elemento de reforço do conhecer e da validação da ação e do conhecimento que se quer instaurar. Deste modo, percebe-se não uma quebra, mas uma sequência, onde a própria escrita ganha os valores da oralidade, sendo possível novamente pensar como é importante e forte o estilo em versos e ritmado, além de outros recursos poéticos, na composição de textos que devem ser considerados sagrados e corretos/verdadeiros.

Trata-se, pois, de recursos estéticos para se acessar uma suposta verdade sublime, além do homem. A repetição, *mimeses*, aliteração, quiasmos e sonoridades elegantes de forma geral conferem, como já dito, certo reforço. Porém, por que isso ocorre? Dentre vários motivos, tais recursos auxiliam na memorização, pois costuma ser mais fácil decorar rimas e textos com elegância estilística[336] do que outros mais "secos". A fruição do belo dos antigos (e também nossa, mas com outros contornos) parece estar ligada a esses recursos, os quais parecem ser algo muito primevo em nosso ser, permeando vários momentos históricos diferentes. A *mimeses* e a capacidade de reprodução e repetição parecem provocar certa sublevação do eu para algo além. Retira-nos de um modo padrão de raciocinar, de um modo mais linear, e parece provocar um prazer estético tal que a validação do que está sendo dito soa quase como natural em vista desse estado emocional influenciado por tal fruição estética. E é esse transe que me parece muito interessante de se pensar. Não é necessário pensar em transe como uma perda completa de si. O uso desse

[336] Obviamente, elegância estilística irá variar de cultura para cultura e do contexto histórico. Grandes debates na literatura, v.g., se dão justamente entre escolas de movimentos literários diversos que possuem concepções diversas do que e como se deve escrever. Todavia, falo aqui não de um ou outro tipo específico de elegância estilística, mas da própria noção de que possuir elegância estilística é saber se colocar e apresentar dentro de determinada comunidade interpretativa/linguística de forma elefante – além do fato de se trabalhar algo que talvez seja bem primevo e que de um modo ou outro possa ser encontrado em diferentes movimentos literários : uma repetição bem construída. Nesse sentido, recomendo o livro e também o texto homônimo "Is there a text in this class?", de Stanley Fish, onde se pode entender melhor a noção de comunidade interpretativa e o próprio reconhecimento de um texto enquanto texto. E, portanto, de um objeto enquanto algo sempre constituído e nunca "encontrado/descoberto". Confiram em FISH (1980: 303-ss). Tais questões devem ser pensadas do ponto de vista estrutural, conforme proponho, e, nesse ponto específico, é entender que principalmente em sociedades mais antigas, as comunidades interpretativas associam tais ferramentas linguísticas como fortes indicadores de verdade.

termo aqui é simplesmente para designar esse certo estado alterado de consciência, no qual a pessoa se torna mais suscetível ao que é dito por meio de um recurso empregado.[337]

Sabe-se que a música pode levar a estados psico-físicos favoráveis à hipnose, meditação ou experiência fora-do-eu, para nomear somente alguns. Tais recursos poéticos parecem interessantes, pois, ao mesmo tempo em que são uma técnica, o que, portanto, poderia ser visto como uma utilização da razão, são também uma ferramenta para o acesso a algo além da razão, uma vez que se afeta o emocional dos seres, os quais se tornam mais suscetíveis à suposta verdade da afirmação em questão em vista da naturalidade com que essa verdade é apresentada – pois, como vimos, a verdade nos antigos está ligada a certa correspondência com uma ordem natural ou além do homem, divina.

Para alguns, isso tudo pode soar muito estranho ou por demais "místico", porém isso ocorre também na atualidade. É fácil perceber o estado alterado de consciência proporcionado por uma orquestra interpretando Bach ou por músicas como as do Pink Floyd ou The Doors, bem como, conforme já relembrado, a aura de verdade dada para provérbios populares. Outrossim, podemos ver, por exemplo, o impactante uso de rimas, musicalidades e a procura por estilos diferentes de marketing em tempos de eleição no intuito de associar algum adjetivo ou "verdade" com um adversário. Há, pois, o uso para enganar ou reforçar uma verdade, na qual realmente se crê.

De todo modo, é certo que são técnicas que funcionam para afetar emocionalmente o homem. Retira-o de um modo de ser mais racional e circunscrito a si mesmo, remetendo-o para um além de si ou, melhor dizendo, para uma parte de si mesmo costumeiramente fora de seu controle consciente. Essa influência, que se deixe claro, não tem que ver com inteligência, mas com maturidade emocional e maturidade de consciência crítica. Inteligência pode ser fantástica quando se quer desenvolver algum argumento ou raciocinar a partir de determinadas premissas em função de algum objetivo específico. Todavia, a influência do estético e do além-homem nas ações do homem exigiriam não uma inteligência, mas uma maturidade e auto-consciência muito mais refinada do que a maioria possui se se quiser perceber e, de algum modo, resistir a tal influência. Portanto, é importante compreendermos que essa influência não se resume às sociedades antigas.

O desenvolvimento da razão é o desenvolvimento de um gosto. Pelo dito acima, a razão, aparentemente sem tanta sonoridade, na verdade, possui grande sonoridade. Talvez não tanto mais a de *mimeses* e repetição (apesar de ainda estar presente ricamente em

---

[337] *Vide* a história da hipnose em PINTAR (2010); e discussões sobre o que é estado alterado de consciência em KALLIO and REVONSUO (2006).

várias formas), mas a da magia de considerar certos argumentos como belos e racionais. Não estamos tão longe dessas formas antigas de conhecimento. A maioria das pessoas se convence por frases de efeitos ou trocadilhos que grudam em suas cabeças – e as palavras ganham novamente uma força como se houvesse uma verdade natural por detrás simplesmente por serem expressas com uma elegância estilística. Porém, mesmo recursos que não se valem de "sonoridade ou retórica" nesse sentido mais estrito, também não fogem do jogo de considerarem belos e apreciáveis determinados tipos de argumentação e modos de "saber". O jogo mudou, mas o compartilhamento de um mito ou, mais especificamente, de um modo de consagrar como verdade uma afirmação ainda continua – simplesmente o modo mudou, o qual podemos achar mais defensável por vários motivos; porém, não devemos nos iludir e pensarmos que é melhor em termos absolutos e em termos de "mais saber" e "menos mito" (assim o é somente dentro de determinado plano linguístico, a saber, no mais superficial e didático; sendo que no outro plano mais abrangente e histórico, essa divisão ganha tonalidades bem mais complexas).

Lidamos com argumentos, com implicações teórico-práticas, de um modo ainda muito não-crítico, onde pessoas vão ao longo de suas vidas se identificando com determinadas metodologias/comunidades linguísticas e se fechando para outras. Não realizam, principalmente, uma crítica meta-filosófica a partir de uma filosofia da linguagem, a qual permitiria entendermos melhor o que está em jogo quando discutimos algo – para maiores detalhamentos *vide* minha dissertação nesse sentido[338].

Há, pois, uma continuidade da antiguidade para a modernidade, na medida em que em ambas há a vontade de tornar claro aquilo outrora obscuro e desconhecido. Portanto, mesmo as fórmulas mágicas já são uma técnica para se controlar a natureza na medida em que se buscar conhece-la, reforçando as ações ao reforçar a autoridade do divino, do natural que não muda. Porém, na verdade, muda o tempo todo com as volições humanas usando o discurso sobre "o que não muda" para se adaptar as mudanças ocorridas durante a história para que os dominadores se mantenham com os privilégios, como é o caso específico dos brâmanes ortodoxos: dos brâmanes antigos e dos modernos, que vão além dos próprios brâmanes e contaminam as outras castas, sendo, na verdade, um espírito brâmane de enxergar o mundo. O mesmo ocorre com o machismo e o racismo e outras formas de discriminação, não incrustados somente nos homens e nos brancos, respectivamente, mas em toda a sociedade, inclusive na parcela oprimida.

---

[338] GARROTE (2013)

O movimento do esclarecimento, ao buscar cada vez mais o controle, caminha para a direção do já mencionado calculável e objetificável; e, portanto, cada vez menos para uma abertura ao diferente, para o subjetivo e, especificamente, para o Outro, o qual é muito complexo para ser compreendido e ser calculado em sua integralidade por alguma técnica ou abstração. O Outro, pois, é frequentemente reduzido a categorias mensuráveis e compreensíveis a fim de se pensar e se poder falar sobre este Outro enquanto objeto de conhecimento. Todavia, ao mesmo tempo em que se permite a fala e o esclarecimento, abre-se espaço justamente para a negação de algo, neste caso algo muito importante que é o reconhecimento de outro ser como tão importante quanto ele, o racista, o homofóbicos, o machista, o brâmane chauvinista; ou seja, perde-se a possibilidade de conhecer esse outro de outro modo e também de experienciá-lo. Muitas das pessoas que se enxergam dentro de grupos e estratos superiores raramente conversaram realmente com um negro, gay, mulher ou *śūdra*. Obviamente tiveram contato social com esses indivíduos em algum momento da vida, porém não se deixam, pois, afetar nem se abrir para uma pessoa "assim", para o outro, o inimigo, o inferior, o qual, no máximo, merece nossa proteção pedante e/ou ajuda condescendente para ser alguém melhor – quando não simplesmente, em muitos casos, o nosso ódio pela sua mera existência.

Darei um exemplo mais direto para colocarmos em movimento essas questões trazidas acima. Há defesas de brâmanes sobre o quão eles adoram as mulheres e, na verdade, as louvam e idolatram, o que poderia ser encontrado nos próprios *Veda* e principalmente nos dois grandes épicos, onde elas são constantemente exaltadas e até no Tratado de *Manu*, onde se fala da felicidade de um lar com mulheres e do respeito que os homens devem ter para com elas. Não entendem e muitas vezes negam que são machistas. Dizem que as mulheres são colocadas em um pedestal, de tanto que são louvadas. Porém, não se enxerga que o problema é justamente esse.

Mulheres não devem ser colocadas em pedestais. Ser colocado em um pedestal normalmente não é receber um privilégio, mas, sim, um dever. Para que isso seja possível, a mulher em questão perde os seus atributos individuais e singulares e é transformada em um ideal de mulher, abstrato e mais puro, uma vez que fora do mundo. E, deste ponto, feita essa transformação, a mulher individual é cobrada, por outros e por si mesma, a corresponder a essa padrão "tão digno e louvável" que se coloca em um pedestal para ser admirado. Louvar os atributos das mulheres nesse contexto é, na verdade, louvar os atributos que uma "mulher louvável" deveria possuir dentro de determinada ideologia e modelo de feminilidade. Percebe-se que neste ponto se trata, novamente, das noções entre

particulares e universais, mas dentro de uma categorização opressora. Retiram-se as particularidades das mulheres no intuito de se criar uma mulher universal-padrão, dentro de uma mentalidade reforçada pelas castas superiores – em específico *brāhmaṇa* e *kṣatriya*s, mas que contamina e perpassa toda a sociedade indiana.

Vejamos, por exemplo, como esse louvor, adoração e exaltação ganha contornos diferentes no caso de um rei, de um nobre *kṣatriya*. Nesses textos sagrados a pouco mencionados, a realeza é grandemente apreciada e elogiada. E, assim como no caso da mulher, também ocorre o processo de passagem da figura de um rei particular para a figura abstrata de um rei e de seus atributos. Conquanto o rei também possa ser cobrado por esses atributos louváveis, o rei não é colocado em um pedestal[339], mas, sim, em um trono. E nisso reside uma grande diferença.

O pedestal é um suporte onde se coloca um objeto de adoração. O trono é ocupado por um sujeito de poder. Torna-se evidente pelo estudo da história indiana e pela atual conjuntura que, por mais que se propague um suposto "respeito à mulher e cuidado em relação a ela", trata-se da adoração de um objeto retirado do particular, do mundano, e alçado para a abstração em um pedestal, em cima do qual a mulher-objeto é posta e a partir de onde reluz os atributos que ela deve possuir – e, quanto mais próxima desse ideal for, mais os homens devem protegê-la como sua propriedade. Em todo o momento há, pois, olhares de julgamentos em relação a um objeto que deve possuir determinados atributos para ser considerado bom – pura, pudica, embelezada, arrumada, contida, obediente, recatada, temerosa e amorosa às figuras masculinas, elegante, boa parideira de filhos machos etc. Em contrapartida, a figura do rei é alçada no trono, também o retirando do mundano e o inserindo em uma abstração de rei, o qual assumirá ares divinos e demais sacralidades. Porém, neste caso, este permanece reconhecido enquanto um sujeito, porém um sujeito com atributos admiráveis e extra-humanos – sábio, justo, misericordioso, protetor, forte, poderoso, prudente, hábil etc. Em ambos os casos, mulher e rei, há uma abstração. Porém, no primeiro caso há uma abstração com viés de dominar o que é abstraído; e no segundo há uma abstração para se mascarar a dominação exercida por um ser com interesses próprios de se manter em uma estrutura de poder[340].

---

[339] Ou, mesmo quando é esse o caso, esse pedestal possui um significado diferente, conforme será dito em seguida.

[340] É claro que também há obrigações e opressões sentidas pelo próprio rei. O homem machista também sofre com o machismo na medida em que o machismo não cobra somente papéis das mulheres, mas também certas funções e comportamentos específicos dos homens. Porém, conforme veremos, por mais que os opressores também sofram com a própria opressão, o polo mais vitimado é o polo mais fraco e desprivilegiado. Porém, em termos de mudança de pensamento, o foco deve ser, obviamente, não somente nas mulheres, mas

Deste modo, é possível ver que há louvor e admiração em ambos os casos. Porém, em um dos louvores é mais forte o caráter de descrição e em outro o caráter de prescrição, respectivamente. A diferença está em um possuir poder e o outro não, dentro de determinado contexto social. Isso é importante de se mencionar e trazer, pois nenhum ato humano em si, sozinho ou coletivo, possui uma significação própria e autônoma. É necessário compreender o que ele significa em determinado ambiente e momento – e isso inclui um estudo de religião, histórica, geografia, mitológico/simbólico, político, jurídico etc., no intuito de sempre melhor abarcar uma realidade.

Estamos observando, portanto, como um modo de se relacionar com o mundo afeta o modo como nos relacionamos com o Outro. O desenvolvimento de uma forte ideologia brâmane por mais que se associe no "ocidente" como um "movimento religioso", na verdade, não é tão diferente do desenvolvimento da própria razão, tão preciosa ao "ocidente esclarecido". As categorizações e as explicações dadas às funções das mulheres e dos *śūdra* são uma tentativa de se explicar o mundo e, portanto, de controlar as suas ordens naturais e divinas. E, para que isso ocorra, é necessário ordem, sistematização, categorizações e divisões. Para superar o temor do incomensurável, comensura-se. Por não se conseguir lidar com o inexplicável, cria-se o explicável sob um discurso de o estar descrevendo e depois se alegra ao se conseguir entender e lidar com o agora aparente, visto e conhecível. Assim, o desenvolvimento da razão enquanto técnica é, pois, o desenvolvimento de um poder de controlar e dominar – não necessariamente aliado a uma sensibilidade ou ao aumento de consciência crítica para abarcar o Outro. Deste modo, o Outro se torna, pois, um bode expiatório da inépcia do homem de conseguir lidar com a complexidade do mundo ao longo da história humana.

Envia-se, pois, o Outro para o plano do objeto a fim de poder falar sobre ele sob um ponto de vista abstrato e calculável – assim, criam-se distanciamentos e se aumentam poderes reforçadores de ideologias que quanto mais oprimem e dominam mais demonstram as suas inseguranças e incapacidade de lidar com o subjetivo. A partir disso, proliferam-se mais regras e maiores restrições contra grupos considerados inferiores e subversivos de algum modo, os quais não devem conseguir agir muito livremente no mundo, sob o risco de se abalar as certezas e a ordem de quem domina.

Esses sentimentos e atitudes de não reconhecimento podem ser percebidos de forma mais explícita – e até quase caricaturada, se não fosse verdade – em grupos extremistas e

---

principalmente nos homens para que eles não repercutam determinada estrutura de poder discriminatória e vão criando espaços para os que ainda não tem voz – nesse caso específico, as mulheres.

conservadores, pois neles o sentimento de união pela exclusão do Outro é mais forte do que o preconceito e agressão contra o diferente que comumente já perpassa toda sociedade no dia-a-dia. O mais irônico é que eles, dentro do próprio grupo, também tendem a não reconhecer propriamente uns aos outros – e isso é psicologicamente necessário para a própria consistência deles. Os membros também precisam se perdem para conseguir fazer parte de um grupo com um pensamento tão fixo, coeso e forte. Como dizem Adorno e Horkheimer:

> Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. Mas, como isso nunca se realizou inteiramente, o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social. A unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo... A horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça.[341]

Pode-se perceber, então, que a agressividade e a negação do indivíduo estão também na unidade da coletividade manipulada. No intuito de se conseguir coesão e dogmas a serem seguidos por todos de forma não-crítica é necessário um não-particularismo, não-questionamento e, pois, ausência de indivíduo, pois se nega justamente o subjetivo e a diferença. A sensação de poder e força presente na juventude hitlerista, exemplo bem próximo dos frankfurtianos, bem como na continuação desses diversos grupos de superioridade racial "ariana" alemã advêm da coletividade, a qual, para ser forte, precisa do grupo coeso e de uma quantidade fungível de indivíduos não-individualizados, ou seja, de eus sem eu e, especificamente, sem si, sem crítica. Perde-se, portanto, a capacidade de se encontrar e de se saber enquanto indivíduo no exato momento em que se inicia um distanciamento do Outro, uma vez que: se apartar do Outro é um se apartar de Si na medida em que se inicia um movimento que encolhe as próprias potencialidades e, portanto, encolhe-se a si mesmo. A dificuldade de enxergar o Outro é, pois, a dificuldade de enxergar a si mesmo, enquanto um ser para além daquele grupo e dos mitos que o circundam.

Os brâmanes ortodoxos conservadores, igualmente, se sustentavam dentro deste processo de exclusão do Outro e, como dito, de exclusão de parte de si para poderem integrar um grupo mais distante do próprio homem, do seu próximo. O processo histórico descrito sobre a entrada no território indiano e a subsequente dominação dos povos autóctones com o desenvolvimento de uma estrutura rígida, a qual ficou conhecida pelos

[341] ADORNO e HORKHEIMER (2006: 24)

sistemas de castas, foi possível por meio da categorização de qual grupo social seria responsável por quais atividades e quais direitos e deveres cada estamento teria. A adjetivação de determinadas tarefas (como dito, ações que lidavam com elementos da natureza e mão-de-obra artesanal) como sendo impuras e outras como sendo mais sagradas é exemplo típico de exclusão do Outro, chegando-se a um ápice na Índia com a categoria dos intocáveis (os que mexem com os mortos), sendo não somente um distanciamento ideológico, mas literalmente físico.

Consegue-se, assim, compreender também melhor os reincidentes e alastrados casos de estupros de mulheres na Índia – os quais são seguidos de morte ou de suicídio da vítima ou até morte pelos próprios pais depois de tomarem conhecimento. Como todo fenômeno social, exigiria um maior e amplo estudo para melhor captá-lo, mas os elementos aqui trazidos são importantes e nos auxiliam a pensar na transformação do outro ser em um objeto e no distanciamento do Outro, do inferior, sendo o estupro justificado de diferentes modos irracionais, pois no fundo também foi irracional a pulsão para cometê-lo: "ela merecia; por causa da roupa; por estar andando à noite nessa região; pela atitude; por estar desacompanhada de um homem; por não ser mulher de respeito; por ter esnobado ou desrespeitado um homem" etc.

Há vários documentários interessantes e impactantes sobre essas questões na Índia. Indico um recente sobre um caso que ficou conhecido mundialmente: *India's daughter* (2015). Nele é possível observar essa postura distanciada e racionalizadora presente nos estupradores, uma vez que a cultura é de objetificação da mulher; ao mesmo tempo em que se intercala os "elogios" à pureza das mulheres feitas pelo advogado de defesa dos violentadores, representando justamente o que foi trazido acima acerca desse aparente paradoxo entre "colocar a mulher em um patamar" e ter uma cultura de ódio, controle e submissão. Outro documentário igualmente representativo dessa condição é o *Indiens ungewollte Töchter*[342], no qual uma equipe alemã entrevistou várias famílias pobres (normalmente relacionadas a castas mais baixas) e mostrou que o custo de se ter uma filha era muito alto, uma vez que era necessário acumular um dote para ela casar, além das mulheres ganharem muito menos que os homens e não poderem ocupar determinados cargos, sendo consideradas um peso para a família. E, por esse motivo, muitos matam as meninas-bebês quando nascem para não terem esse fardo econômico para sua família. Isso também é representativo do que acabo de relatar, entendendo a mulher como propriedade a

[342] INDIENS UNGEWOLLTE TÖCHTER (2012: documentário)

ser transferida do mando do pai para o do marido, em uma sociedade que desvaloriza a mulher como um Outro a ser respeitado e compreendido como um igual ocupando socialmente posições relevantes, valoradas e de poder.

Esse processo de categorizações de subjetividades mais valiosas do que outras, reconhecendo determinados *status* para alguns indivíduos e não para outros também tem a ver com a ligação entre irracionalidade e fanatismo, turvando a visão dos indivíduos e distanciando-os, sendo interessante notar o ponto de encontro entre a religião e o tecnicismo-científico, qual seja, o âmbito da fé: ambos creem. Vejamos a relação entre verdade e fé: "seu fanatismo é a marca de sua inverdade, a confissão objetiva de que quem apenas crê por isso mesmo não mais crê."[343] Tentemos entender essa citação a partir do seguinte exemplo encontrado em um diálogo entre um membro da Ku Klux Klan e a ativista negra Mo Asumang[344], onde conversam sobre uma conhecida cerimônia desse grupo de queima de cruz em referência à Cristo. Após a descrição feita por um integrante da KKK, Mo Asumang o questiona dizendo que Jesus amava a todos, inclusive os negros. Ou seja, ela tenta mostrar o quão irracional é o que eles estão fazendo ao não pensarem no próprio sentido (ou falta dele) que essa cerimônia possui. O inquirido hesita por um momento, mas logo responde com algumas frases soltas dizendo que: se ele faz esse ritual, não quer dizer que ele tem que seguir todos os princípios de Jesus. Neste ponto enxergamos algo muito interessante, pois se trata justamente de um fanatismo de rituais, cerimônias e opiniões de grupos, nos quais apenas se crê irracionalmente – e, precisamente por isso, o indivíduo não mais crê. Se ele cresse, ainda seria um indivíduo que acredita, crê em algo, tendo algum motivo e mínima coerência (ao menos interna). Porém, ele simplesmente age por agir, não mais crê. É justamente essa a justificativa usada por muitos para os rituais dos brâmanes ortodoxos e, principalmente, para a manutenção da noção de *dharma*, postulando-se uma ordem supostamente natural, eterna e que sempre deve ser obedecida, que sempre existiu e existirá. E, "enquanto isso", ela é utilizada para enrijecer uma mobilidade social e existencial.

Nesses casos, há uma real anulação e negação de indivíduos e das suas possibilidades de crença e da ligação individual a uma fé ou pensamento ou ação. Crê-se simplesmente pela crença, pelo que ela poderia trazer de sensação de certeza e segurança diante do desconhecido. Não há uma relação verdadeira entre esse indivíduo e o mundo e o

---

[343] ADORNO e HORKHEIMER (2006: 29)

[344] Esse diálogo está gravado no interessante documentário *Die Arier* (2015: documentário), idealizado, dirigido e realizado pela própria ativista negra alemã Mo Asumang.

Outro e nem com deus. Não há propriamente um eu que estabelece relações de crença, mas, sim, uma fragilidade, a qual ganha a sua força justamente na crença vazia em algo que até poderia ter muito significado, mas não tem pela ausência de um eu que olharia e se correlacionaria com este algo. No fundo, pois, está-se cada vez menos interagindo com o mundo e escutando o que ele tem a dizer. Aceitam-se irracionalmente ações e pensamentos racionais, cheios de conteúdo e informações e símbolos, mas vazios de significados pela ausência de um querer de fato interagir e escutar e se relacionar.

Os brâmanes ortodoxos antigos eram os responsáveis pelos rituais e cerimônias sagradas, as quais deveriam ser realizadas com perfeição, sendo os brâmanes o canal entre o profano e o sagrado – posição esta da qual eles retiravam muito dos seus privilégios. Como vimos, mesmo os brâmanes após a influência *śaiva* mantiveram – e, inclusive, expandiram – as suas influências por meio de uma aparência de inclusão social, tendo tão-somente aumentado a sua área de atuação, fundando ainda a sua subsistência no ritual e no regramento ideológico da sociedade, ligando-se com a nobreza administrativo-executiva dos reinos e cidades indianas. O convencimento da importância de determinadas ações ritualísticas e significados cria, como visto, esse reforço da fé e a sensação de inclusão em um grupo, mesmo por aqueles que são excluídos. Isso é observado em grande parte dos distanciamentos e não-reconhecimentos. O oprimido agredido acaba, muitas das vezes, por também acatar e reforçar a própria opressão e discriminação, uma vez que também nele perpassa a ideologia dominante. Isso pode ser visto nos *dharmaśāstra* cujos temas são os *śūdra* (os *śūdradharma*) e os processos jurídicos que os *śūdra* tentaram instaurar. Observemos isso na seguinte passagem:

> A evidência preservada nos documentos, registrando os julgamentos dados (*vyavasthā-patra*), indica que os requerentes *Śūdra* somente queriam ser reconhecidos como não sendo de modo algum *Śūdra*, mas, sim, *Brāhmaṇa*, *Kṣatriya*, *Vaiśya* ou *Kāyastha*. Isso é talvez a mais bem sucedida elisão da subjetividade *Śūdra*: aparentemente vinda das mãos dos próprios agentes *Śūdra*. A partir dos registros legais, parece que tudo que um *Śūdra* sempre quer é não ser um (*Śūdra*). A disputa se torna, então, uma disputa entre a presença e ausência, ou asserção *versus* negação, da subjetividade *Śūdra*, e não uma disputa entre a subjetividade *Śūdra* e a subjetividade dos duplamente-nascidos[345] acerca de uma série de direitos e privilégios. Ainda pior: a asserção positiva "este grupo aqui consiste de indivíduos *Śūdra*" vem da parte dos *brāhmaṇa*, enquanto a negação "nós não somos *Śūdra*" vem dos próprios litigantes *Śūdra*.[346]

[345] Duplamente-nascidos: aqueles nascidos nas três castas superiores, sendo um o nascimento físico e o outro espiritual, inserindo-se na sociedade e desenvolvendo o seu papel, ou seja, brâmanes, nobreza e comerciantes.

[346] "The evidence preserved in the documents recording the judgments given (vyavasthā-patra) indicates only that the Śūdra disputants wanted to be recognized as not really being Śūdra at all, but instead as being Brahmin, Kṣatriya, Vaiśya, or Kāyastha. This is perhaps the most successful elision of Śūdra subjectivity:

Como mostrado no trecho acima, trata-se justamente da retirada da subjetividade do *śūdra*, que não quer mais se reconhecer como pertencente a essa casta, mas migrar para outra, sem perceber que, assim, continua paradoxalmente reforçando o sistema que o oprime e continuará oprimindo outros também em sua condição. Isso pode parecer diferente de casos como machismo, homofobia ou racismo, porém não é. Pode parecer que, enquanto as castas são uma categoria socialmente construída muito delimitada, as outras não seriam. Todavia, ser mulher, gay e negro também é uma construção social e essas categorias variaram durante o tempo e espaço. Respectivamente, encontram-se exemplos cotidianos e também extremos de mulheres se passando por homens[347], gays tendo que negar seu modo de ser[348] e negros tentando ser mais brancos através de produtos cosméticos.[349] Neste trecho, portanto, percebe-se a negação de si próprio e de uma construção oprimida compartilhada. A dominação, portanto, é tamanha que parece mais fácil para a maioria das pessoas tentar se negar, reprimir-se psicologicamente e evitar o seu próprio eu – aproximando-se dos padrões do dominador o quanto possível –, do que reivindicar e construir uma própria individualidade, subjetividade e identidade a partir de si mesma ou do grupo discriminado. Isso pode ser observado em todas as discriminações citadas acima e cotidianamente em qualquer sociedade, "civilizada/democrática" ou não.

A capacidade de defender posicionamentos e de formação de pensamento crítico, tanto no dominador quanto no dominado, se esvai juntamente com a capacidade de escutar o Outro e a si mesmo.

---

supposedly at the hands of the Śūdra agents themselves, as it were. It would appear from the legal record that all the Śūdra ever wants is not to be one. The dispute then becomes a contest between the presence and absence, or the assertion versus the denial, of Śūdra subjectivity, not a contest between Śūdra subjectivity and twice-born subjectivity over a set of rights and privileges. Even worse, the positive assertion – "This group here consists of Śūdra individuals" – comes from the Brahmin side, while the denial – "We are not Śūdras" – comes from the Śūdra litigants themselves." VAJPEYI in LUBIN (2010: 160)

[347] Não somente em nosso querido Guimarães Rosa, mas também, v.g., em um caso recém descoberto de uma egípcia que fingiu ser homem durante 42 anos para conseguir trabalhar e sustentar a filha. Link para notícia: http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/04/1611756-egipcia-finge-ser-homem-por-42-anos-para-trabalhar-e-sustentar-filha.shtml. (Acessado em 11/04/2015). Isso é um extremo, mas diariamente mulheres tem que se aproximar de comportamentos considerados masculinos no intuito de serem mais respeitadas e intentarem ganhar cargos de confiança e chefia, por exemplo.

[348] Isso é um fato tão notório que é quase desnecessário mencionar. Mas, a fim de exemplificação, podemos relembrar o quanto estereótipos envoltos no termo "gay" também dificultam a convivência e sucesso em ambiente de trabalho, além de convívio social, onde no ano de 2015 ainda se matam gays por simplesmente se beijarem ou segurarem as mãos ou por muito menos – e isso ocorre mesmo em sociedades "ocidentais e civilizadas".

[349] Isso é tão somente um exemplo também extremo e bizarro, quando se olha as propagandas para clareamento da pele, associando uma pele mais branca como o ideal de beleza. Isso ocorre cotidianamente também na Índia, onde a pele escura é associada a uma casta mais baixa, como já dito nesta tese. Além disso, os padrões de cabelo, por exemplo, são uma simples e intensa prática de constante negação de uma beleza fora dos padrões brancos – recorrentes piadas dos cabeleireiros sobre o "cabelo ruim" ou "difícil" dos seus clientes e a constante busca pelo alisamento ou por "manter o cabelo curto e organizado" evidencia isso.

Vejamos o que dizem os frankfurtianos:

> A regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com os próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos...(...) meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força.[350]

Interessante que se usa o verbo "tocar o intocado" que é justamente o adjetivo, "intocável", utilizado muitas vezes para os *śūdra* ou para as mulheres em determinadas ocasiões (quando estão menstruadas, por exemplo). Essa pouca capacidade crítica também é ressaltada por esses autores nesses trechos: "no trajeto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo"[351] e "o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las"[352]. Bom lembrar que conceito não se resume a conceitos filosóficos, mas uma palavra simples como "cadeira" também é um conceito representativo pelo qual pegamos, agarramos, tentamos captar o mundo. Há, pois, diferentes tipos de conceitos – os quais são úteis em termos de comunicação. E também existem os conceitos mais estereotipados, cujos lados que se encaixam nas coisas são, além de estreitos, deformadores das próprias coisas: negro, mulher, gay, *śūdra* etc. costumam fazer parte desse grupo. Conceitos que destroem o próprio fenômeno sobre o qual falam, pois se distanciam grandemente, sem permitir o pensamento refletir sobre si mesmo e pegando os fenômenos para usá-los ao invés de se por diante deles em uma postura relacional.

Vejamos, novamente, um caso prático. Em determinada oficina da dança Contato Improvisação[353], os participantes foram instruídos a encostarem seus corpos em uma ampla parede da sala e, a partir daí, só poderiam se movimentar e percorrer o ambiente a partir desse plano, de olhos fechados – ou seja, deveriam manter pelo menos um ponto de contato com a parede e se deslocar enquanto isso. Não demorou para que os corpos começassem a se encontrar e alguns amontoamentos de pessoas ocorressem, de forma que muitas vezes não se sabia no que exatamente se estava encostando, nem se pertencia a somente uma pessoa ou a várias, ou seja, ia-se transitando e tocando em diferentes partes do corpo de diferentes pessoas, onde se perdeu a própria noção do que estava sendo tocado: se perna, se braço, se costas, se dorso, se feminino, se masculino, se alto, se baixo, se gordo, se magro, se feio, se bonito etc.

---

[350] ADORNO e HORKHEIMER (2006: 41)
[351] ADORNO e HORKHEIMER (2006: 42)
[352] ADORNO e HORKHEIMER (2006: 43)
[353] Em específico durante uma aula da contateira argentina Paula Zacharias, dentro do 6º Encontro Internacional de Contato Improvisação de SP (janeiro de 2015). Irei trabalhar melhor essa dança e suas técnicas mais a frente nesta tese.

Após esse exercício, que teve outros desdobramentos, houve uma roda para se trocar impressões. Uma das falas de um dos participantes foi especialmente importante para o que estamos tratando neste ponto. Ele disse que sentiu uma agonia e desespero profundo, pois estando de olhos fechados e continuamente em movimento, sua mente foi entrando em um fluxo onde ele realmente não sabia no que estava tocando, de forma que se sentiu quase em um inferno, onde pedaços de corpos iam se entrelaçando sem se saber de onde vem e para onde se vai, sentindo forças vindas de lugares desconhecidos e empurrando para lugares também desconhecidos de maneira que fugia de seu controle. Dentro desta angústia e dessa atipicidade momentânea de se estar experienciando o mundo sem nomes, sem objetos e, portanto, sem conceitos[354], a única salvação que ele intuitivamente disse ter desenvolvido foi, aos poucos, começar a tentar nomear, esforçando-se para compreender realmente o que estava ocorrendo. Disto, ele começou a identificar possíveis braços, pernas, mãos, cabeças conhecidas, roupas, homem, mulher etc., o que foi o acalmando até o final do exercício.

O que ocorreu, portanto, é exatamente o que venho tratando aqui. Nomeando ele foi recuperando o seu mundo e a sua segurança aos poucos. Esse esclarecimento pelo nomear, mesmo que diminuto estando de olhos fechados, é uma forma de não somente experienciar o mundo, mas de se apoderar dele. Uma forma de lidar com o instável, novo, incerto e desconhecido. Isso é tão real para um homem do século XXI quanto para um animal não-humano[355] e um animal humano em momentos da "pré-história". É essa linha da racionalidade/esclarecimento enquanto técnica de apreensão do mundo que os frankfurtianos conseguem enxergar desde os primórdios até a atualidade. Como já dito acima, tornar claro aquilo outrora obscuro e desconhecido faz com que a importância da exata pronúncia das fórmulas mágicas, da precisão e da imprescindibilidade dos ritos seja grande em termos de empoderamento. Empoderamento este não somente do mundo, mas também sob os Outros, pois se se enxerga que certas pessoas possuem certa conexão e capacidade de esclarecimento do mundo, então essas pessoas terão mais poder na medida em que, de algum modo, controlam o incontrolável. Essa me parece ser uma das relações muito fortes entre sacerdotes brâmanes e os destituídos de poder na Índia; mas também

[354] Na verdade, isso é quase impossível, pois ainda havia, ao menos, o nome e conceito de ser "uma massa de corpos". E mesmo o "escuro e desconhecido" já é, por vezes, um conceito para se descrever o indescritível, o que já é uma descrição e já acalma mais essa angústia, por exemplo.

[355] A técnica das palavras, ou seja, de sons possuidores de um significado compartilhado entre em grupo, é evidentemente vista também em animais não-humanos, por vezes para se alertar de um inimigo específico, existindo sons diferentes para diferentes tipos de inimigos, descrevendo às vezes tamanho, cor e velocidade, por vezes para acasalamento, por vezes para convocar uma reunião, por vezes para indicar direção e distância da comida etc.

entre o homem científico e o religioso; e entre qualquer área de especialização (direito e medicina, v.g.) em relação aos que não possuem o instrumental linguístico de compreensão desse mundo desconhecido e assustador para muitos. E, assim, transferem-se poderes para outrem e perde-se uma capacidade crítica de questionamento por direitos ou por saúde (para ainda manter o paralelismo).

Esse movimento, portanto, de se apoderar do mundo ocorre tanto nas relações mais primevas quanto na racionalidade mais pungente das filosofias abstratas, e também na arte e nas danças. Os conceitos e a racionalidade são técnicas muito úteis, porém a tendência é que tais formas de se relacionar com o mundo e com o outro vão se tornando rígidas e se esquece da sua utilidade e propósitos de simplesmente tentar lidar melhor com fenômenos que são desconhecidos – enfim, tornar inteligível a complexidade fenomênica que nos cerca. Entender a estrutura de formação de um conceito e, especificamente, a história de um conceito específico nos torna menos arrogantes, sabichões e não-críticos para erros cometidos no passado e quiçá repercutidos no presente. O maior problema parece ser justamente a falta de crítica, o que, neste caso, é falta de epistemologia, é falta de metalinguagem e no fundo, portanto, é falta de humildade.

Compreender que um conceito é tão somente uma mera tentativa de captar uma parte de cada fenômeno que ocorre no mundo já é avanço, uma vez que se compreenderia que a própria noção de delimitação de um fenômeno a ser compreendido/analisado/observado (seja ele uma chuva ou um outro ser) já é um conceito. E um conceito é para ser construído, descontruído e reconstruído constantemente, se quisermos avançar para debates cada vez mais complexos e abrangentes. Eles são, portanto, como já dito, extremamente úteis e importantes para nossa comunicação e, inclusive, desenvolvimento intelectual e moral. Porém, não se pode perder esse olhar quase que admirado e receptivo para a complexidade avassaladora dos fenômenos diante de nós.

Penso que é isso para o que Husserl tenta nos alertar quando recupera o termo grego *Taumázein*, associado, segundo ele, a uma atitude originária da filosofia que lança um olhar curioso e receptivo para o mundo, tentado manter uma consideração instigada pelos fenômenos que aparecem, enxergando, pois, essa certa vida e dinamicidade existente com a qual se deseja lidar por meio do pensamento[356]. É importante, pois, não se esquecer

[356] "Desta atitude universal, mas mítico-prática, destaca-se nitidamente, agora, a atitude 'teorética', não-prática em qualquer dos sentidos anteriores, a do *Θαυμάζειν* [*Taumázein*] a que as figuras maiores do primeiro período culminante da Filosofia Grega, Platão e Aristóteles, reconduzem a origem da filosofia. Apodera-se dos homens o fervor de uma consideração e de um conhecimento do mundo que se afasta de todo e qualquer interesse prático e que, no círculo fechado das suas actividades cognitivas e nos tempo as elas

desse ímpeto intuitivo inicial, o qual será transformado pela ciência em uma paixão possessiva e ciumenta produtora de conceitos apropriadores e excludentes em relação a outros conceitos e saberes – perde-se a capacidade reflexiva e crítica. Como diz explicitamente Husserl: "Na medida em que o mundo circundante intuitivo, este mundo simplesmente subjectivo (sic), é esquecido na temática científica, é também esquecido o próprio sujeito que trabalha e o cientista não se torna nunca um tema."[357]

Dificilmente olhamos para uma pedra sem pensar que ela é uma pedra; dificilmente olhamos para uma árvore, sem pensar já no termo "árvore" e em todas as categorias ou informações que sabemos dela. Somos sabichões demais. Não nos deixamos intrigar mais pelas coisas, nem pelos outros seres e nem por nós mesmos. Somos catalogarizadores ambulantes e o fazemos de forma rígida, associando os significados aos termos e estes aos fenômenos. Direito, punição, contrato, objeto lícito, liberdade, igualdade, culpa, respeito, casamento, amor, toque, carinho, família, justiça, propriedade, posse, interesse social, impostos, devido processo legal, equidade, igual interesse, sofrimento etc. todos são termos que nos remetem a instituições no mundo, as quais muitas vezes não são repensadas. Estar aberto é ser crítico e é re-significar o mundo, os termos, os Outros e as instituições; e, portanto, os próprios fenômenos ao ressignificar a nossa relação com eles. Não para ser um eterno crítico e não conseguir afirmar nada; mas, sim, para se estar aberto ao diferente – e ao diferente do que consideramos ser o mesmo, o imutável –, nunca esquecendo que não se passa simplesmente de mera tentativa de tentar lidar com o que está aí. É tentar desenvolver certa leveza séria ou fluidez consciente ou um estado cambiante de sereno-perturbacionismo[358] para o aí que sempre surge.

A partir desse ponto, já poderíamos começar a nos indignar e procurar por possíveis alternativas para um melhor uso das ferramentas incríveis desenvolvidas pela razão e pelo esclarecimento, as quais, todavia, podem ter efeitos funestos e distanciamentos criadores das mais profundas incompreensões e perdas, inclusive, do próprio fenômeno que se gostaria de descrever e analisar. Um modo possível de superação de conceitos estereotipados e do próprio mau uso dos conceitos enquanto instrumental técnico

---

consagrados, nada mais almeja e alcança que pura teoria. Por outras palavras, o homem torna-se um espectador descomprometido, sinóptico, do mundo, torna-se um filósofo; ou melhor: a partir daí, a sua vida torna-se receptiva apenas às motivações que são possíveis nesta atitude, motivações para novos objectivos de pensamento e métodos, através dos quais se realiza, por fim, a Filosofia e o próprio homem se realiza enquanto filósofo. (...) O interesse teorético incipiente, enquanto *Θαυμάζειν* [*Taumázein*], é manifestamente uma modificação dessa curiosidade que tem já o seu lugar originário na vida natural, enquanto brecha na marcha da 'vida séria'..." HUSSERL (2006: 31-32)

[357] HUSSERL (2006: 46)

[358] GARROTE (2012b: 401-405)

distanciador seria justamente fazer o que estamos tentando fazer: pensar criticamente. Livros e estudos como "Dialética do Esclarecimento", dos frankfurtianos, são importantes para trazermos uma consciência crítica para tais problemas. Porém, essas tentativas não deixam de ser somente um esclarecimento do esclarecimento, ou seja, apesar de ser um posicionamento crítico, terminam por, muitas vezes, não conseguirem pensar em propostas de superação, inclusive por reforçarem o fato de que, se nós já nascemos dentro de um modo de raciocinar e compreender o mundo específico, é muito difícil pensarmos ou cogitarmos racionalmente algo além e diferente de tendências não agressivas e não massificadas.

Neste ponto é recorrente, pois, algumas dúvidas e descrenças iniciais: como seria possível um prisioneiro libertar a si mesmo e a outros, ou seja, como seria possível um opressor superar a própria opressão, sendo que tudo que ele sabe já foi impregnado com uma estrutura agressiva opressora – mesmo os oprimidos se contaminam, como já vimos. O pensador Varela percebeu essa dificuldade em conseguir superar tais questões envolvidas com a crise da razão também entre os fenomenólogos – e, para ele, a saída seria um "olhar para o oriente", especificamente para o budismo.[359]

Tendo isso em vista e para não cairmos em certo pessimismo – do qual Adorno e Horkheimer tentaram fugir e negar, mas que está lá presente de algum modo –, talvez uma possível solução seja mudar também o método e compreender que a mancha não contaminou toda a vida, sendo possível ver flores nascendo através do asfalto. Ideias como as da ativista Mo Asumang, que tenta combinar argumentos lógicos com conversas simples empáticas, é uma opção. Um sincero estar aberto, resgatando uma presença e sensibilidade para o que está lá, ainda que latente. Ela agia, muitas vezes, como se os racistas e ela

---

[359] É possível vermos em Varela a sugestão de que a saída também é a superação das dualidades criticadas nessa tese (as quais ficarão mais evidentes no próximo capítulo), principalmente a dicotomia corpo-consciência. Senão vejamos: "But there is a deeper reason for the failure of the Husserlian Project that we wish to emphasize here: Husserl's turn toward experience and 'the things themselves' was entirely *theoretical*, or, to make the point the other way around, it completely lacked any *pragmatic* dimension. It is hardly surprising, therefore, that it could not overcome the rift between science and experience… Indeed, this criticism would hold even for Heidegger's existential phenomenology, as well as for Merleau-Ponty's phenomenology of lived experience. Both stressed the pragmatic, embodied context of human experience, but in a purely theoretical way. (...) Merleau-Ponty took Heidegger one step further by applying Heidegger's own criticism to phenomenology itself as well as to Science. In Merleau-Ponty's view, both science and phenomenology explicated our concrete, embodied existence in a manner that was always after the fact. It attempted to grasp the immediacy of our unreflective experience and tried to give voice to it in conscious reflection. But precisely by being a theoretical activity after the fact, it could not recapture the richness of experience; it could be only a discourse about that experience. (...) At this point, a bold step needs to be taken, one that takes us to the heart of what we have to present: we need to enlarge our horizon to encompass non-Western traditions of reflection upon experience. (...) In this book we will focus on one such tradition, that which derives from the Buddhist method of examining experience called *mindfulness meditation*." VARELA et. al. (1991: 19-21)

fossem pessoas quaisquer, amigos ou estranhos se respeitando e conversando banalmente. Essa ação talvez possa aquecer e reviver mais a nossa humanidade e a aproximação do Outro do que grandes políticas públicas ou campanhas de conscientização, as quais também são importantes em certos níveis, se feitas com determinados enfoques. Às vezes simplesmente ficar diante de um *śūdra* e o olhar por muito tempo, ou escutar as vozes de mulheres abusadas pelo machismo talvez possa resgatar[360], pela via não racional, não do esclarecimento do esclarecimento, uma aproximação e, portanto, um esclarecimento ainda maior.

Práticas corporais, culturais e artísticas gratuitas ou de fácil acesso, por vezes parecem integrar mais pessoas de diferentes realidades sócio-econômicas, como pode ser observado nos times de futebol, basquete, dança, música etc. – nos quais, é claro, não quer dizer que essa distância desapareça, mas é uma porta de aproximação. Talvez, portanto, a solução esteja mais em outros meios de acesso ao mundo e ao Outro, a partir das quais possamos, depois, pensar e refletir, mas parece ser necessário ter realmente outro modo de acesso para romper com certos padrões já in-corporados. Nesse sentido, práticas lúdicas e corporais em termos de sensibilizações podem aproximar-nos fisicamente e emocionalmente e, inevitavelmente então, existencialmente – o que se reverbera também inevitavelmente nas teorias e, portanto, no Direito. Porém, esta é tão-somente uma última provocação e instigação nesta parte da tese, sendo mais bem desenvolvida somente no último capítulo, o qual abordará essa possibilidade logopática e/ou sereno-perturbacionista de compreensão do mundo.

Finalizo essa seção esperando ter mostrado que compreender certos casos extremos e processos de exclusão do Outro, v.g., na Índia pode nos ensinar como o processo de exclusão do Outro e distanciamento funciona estruturalmente, perdurando e repercutindo em outros momentos e lugares, como também visto na Alemanha nazista. É claro que cada momento histórico possui as suas peculiaridades do porquê determinados grupos são excluído. Os judeus e os *śūdra* são discriminados por questões conjunturais diferentes, porém o processo de exclusão e não-reconhecimento do Outro costuma se repetir psicologicamente e socialmente de maneiras muito parecidas e recorrentes ao longo da humanidade – entraremos mais nesses detalhes psicológicos nas próximas seções.

---

[360] Nesse sentido, há um interessante vídeo de interesse público, realizado por uma escola de cinema indiana, que circulou na mídia indiana e depois na internet. Nele há cenas cotidianas de homens olhando para o corpo da mulher como um objeto, enquanto uma música de fundo em hindi diz algo como "olhe como você olha quando está olhando para mim". Em determinado momento do vídeo, diversos objetos refletidores (espelho, óculos escuros, viseira de moto etc.) fazem com que esses homens se deparem subitamente com o seu próprio olhar objetificador nessas situações e eles se assustam. Confira na bibliografia: DEKH LE (2013: vídeo)

Vejamos, pois, agora, como conseguiremos intercalar essa compreensão desenvolvida até este ponto e conectá-la ainda mais com a formação do nosso Eu, com o fim de pensarmos de que modo é possível estimular modificações de consciência em direção a um reconhecimento do Outro, desenvolvimento cada vez mais uma consciência jurídica mais crítica.

4.2. A formação do Si: veredas entre a Epistemologia e a Psicologia

Nestas últimas seções deste capítulo explorarei o processo de formação do Eu e do Si, bem como o funcionamento de alguns processos mentais, que terão implicações em uma análise mais aprofundada de Si, do Outro e, consequentemente, no desenvolvimento de autonomia e reconhecimento de direitos. Veremos como a Epistemologia e teoria da Consciência do Śivaísmo da Caxemira são condizentes com algumas conhecidas e consistentes linhas metodológicas da Psicologia contemporânea. Tais estudos e comparações são importantes para entendermos melhor a estrutura da nossa formação cognitiva e cultural, no intuito de termos mais ferramentas para observarmos e modificarmos a nós mesmos e nossas relações com o Outro.

Comecemos com Piaget e a construção do real. Segundo o editor da obra *Seis estudos de Psicologia*, "o que tenta a psicologia de Piaget é, na verdade, uma epistemologia"[361] Não concordo com todos os pressupostos de Piaget, todavia, a sua pesquisa no desenvolvimento mental é muito significativa para o que se quer mostrar aqui justamente por essa contribuição de seus estudos empíricos em uma psicologia permeada por epistemologia. Vejamos essa passagem, que sintetiza o argumento de Piaget sobre a formação do Si desde o nascimento:

> No ponto de partida da evolução mental, não existe, certamente, nenhuma diferenciação entre o eu e o mundo exterior, isto é, as impressões vividas e percebidas não são relacionadas nem à consciência pessoal sentida como um "eu", nem a objetos concebidos como exteriores. São simplesmente dados em um bloco indissociado, ou como que expostos sobre um mesmo plano, que não é nem interno nem externo, mas meio caminho entre esses dois polos. Estes só se oporão um ao outro pouco a pouco. Ora, por causa desta indissociação primitiva, tudo que é percebido é centralizado sobre a própria atividade. O eu, no início, está no centro da realidade, porque é inconsciente de si mesmo e à medida que se constrói como uma realidade interna ou subjetiva o mundo exterior vai-se objetivando. Em outras palavras, a consciência começa por um egocentrismo inconsciente e integral, até que os progressos da inteligência senso-motora levem à construção de um universo objetivo, onde o próprio corpo aparece como elemento entre os outros, e ao qual se opõe a vida interior, localizada neste corpo.

[361] GONTHIER in PIAGET (1975: 07)

> Quatro processos fundamentais caracterizam esta revolução intelectual realizada durante os dois primeiros anos de existência: são as construções de categorias do objeto e do espaço, da causalidade e do tempo...[362]

Interessante notar o quão condizente essa passagem é em muitos aspectos com os pensamentos do Śivaísmo da Caxemira. Vê-se, portanto, que há um estágio inicial onde a mente não possui uma diferenciação clara entre o eu e o mundo externo e, deste modo, não ocorre propriamente uma experiência pessoal relacionada a um "eu", nem há objetos compreendidos como exteriores. Conforme vimos, é o próprio distanciamento entre o sujeito e objeto que constitui a experiência, segundo o Śivaísmo. E veja que a descrição de se encontrar nem em um polo interno nem externo, na passagem de Piaget, também mostra esse momento em que tais campos ainda estão em construção, não existindo propriamente um sujeito e objeto tão delineados. Deste modo, o percebido, ou experienciado, é centralizado na própria atividade de um Eu focado nesta atividade, uma vez que ainda inconsciente de si mesmo, ou seja, não havendo a noção de um Eu que age, o que resta é tão-somente a ação, i.e., a realidade não se transforma enquanto realidade objetificada, pois o Eu ainda engloba tudo que experiencia.

Esse Eu, obviamente, também não é a suprema consciência no Śivaísmo, pois esta engloba não somente experiências individualizadas, mas todo o universo em atividade – além disso, essa consciência é auto-consciente, diferentemente deste Eu aqui desta fase. De outro lado, porém, é possível ver uma semelhança neste indivíduo que está se formando, o qual seria, segundo o Śivaísmo, essa consciência limitada e, especialmente, uma consciência limitada que ainda nem tem noção de sua limitação e nem mesmo de sua própria consciência nesta fase inicial.

Nesse sentido, conforme Piaget diz, neste momento a consciência está em um processo de egocentrismo inconsciente e integral, a qual será construída conforme se for desenvolvendo a inteligência senso-motora relacionando-se com um universo objetivo a ser construído. Importante, portanto, entendermos o que se entende por "egocentrismo". Significa enxergar o mundo a partir de um centro, que é o Eu; o que é diferente do termo "egoísmo", significando pensar ou agir no mundo visando os próprios interesses – ambos os termos podem ocorrem ao mesmo tempo, mas não se confundem. Neste momento, por exemplo, o indivíduo ainda está em uma fase de egocentrismo radical por falta de opção, uma vez que ele ainda não tem uma capacidade de descentralização. E, conforme Piaget, quanto mais egocêntrico, mais inconsciente é um indivíduo de si mesmo, pois quanto mais

[362] PIAGET (1976: 19-20)

se interpreta o mundo a partir de um foco no Eu, mais se perde a noção do real, uma vez que menor é a capacidade reflexiva sobre si mesmo alterando-se, inclusive, noções de espaço e tempo.

Nesse ponto é importante distinguir o uso didático de "Eu" e "Si", realizado nesta escrita. O termo "Eu" pode ser utilizado de diferentes formas por diferentes teorias e muitas vezes significando "Si", porém "Si", a meu ver, possui um elemento reflexivo essencial que é importante de ser recordado. Assim, a capacidade de reflexão crítica e compreensiva do que significa a própria individualidade, com as semelhanças e dissemelhanças com o Outro, vem dessa capacidade de refletir sobre Si mesmo, conforme visto no trecho citado de Piaget. Realmente essa capacidade está na noção de Si, pois o bebê já é Eu, porém, como vimos, é um Eu radical, um "narcisismo sem narciso, isto é, sem a consciência pessoal, propriamente dita"[363], justamente porque ainda não tem a noção de Si pela ausência de reflexividade (paralelamente, seria só *prakāśa* sem *vimarśa*). Ou seja, o bebê é Eu, pois centralizado, egocêntrico radical, desenvolvendo o Si somente depois com o também desenvolvimento do sujeito e do objeto, o que permite que olhe para si mesmo. O Si constrói-se conforme se constrói o Outro (enquanto objeto ou enquanto outro ser, o qual é um outro que não Eu).

Importante também notarmos a noção de corpo. Neste ponto, conforme vimos do trecho citado em Piaget, também não há diferenciação do que é meu corpo e do que é o universo, os outros corpos e o Outro. A consciência ainda não sabe onde começa o limite físico do indivíduo e onde termina, bem como o que significa contornos e o que significa corpos distintos no espaço, uma vez que a própria noção de espaço e tempo ainda não está construída do modo como estamos acostumados a experienciá-los enquanto adultos.

Essa formação do Si é feita pelo que pode ser resumido nas construções das categorias de objeto, espaço, causalidade e tempo, conforme dito na citação de Piaget. Ele compreende que o mundo ser constituído por objetos está relacionado não somente a um universo espacial, mas também à causalidade, pois tais objetos possuem relações entre si, as quais ocorrem por determinado período de tempo, possuindo sua existência própria de forma independente de uma atuação direta do indivíduo. Porém, como visto, não nascemos já com uma noção completa do que é "objeto" nem sabendo como eles trocam relações entre si, com o mundo e conosco. Isso é feito de forma gradual, segundo Piaget, mas, proporcionalmente, de uma maneira muito rápida, pois ocorrem mudanças muito

[363] PIAGET (1976: 22)

significativas já nos dois primeiros anos de idade e depois na infância que se segue. Perguntas importantes para Piaget, portanto, são: Como o conhecimento se dá? Quando (gênese) posso dizer que alguém conhece algo do mundo e a si mesmo? Como ele (Eu e mundo/realidade) se transforma no tempo? Tais perguntam também são importantes para essa tese.

Vejamos, pois, seis fases consideradas estruturalmente importantes no desenvolvimento da criança – ocorrendo normalmente nos dois primeiros anos[364].

A Primeira Fase (zero a 1º mês) é composta por muita repetição e reconhecimento que formam os primeiros hábitos senso motores. Todavia, esse reconhecimento ainda não é um reconhecimento do objeto, pois isso pressuporia uma capacidade de reconhecer a existência exterior e permanência do objeto, diferenciando-se de um Eu, o que não é o caso. Para Piaget, o reconhecimento começa como reconhecimento subjetivo antes de ser objetivo, ou seja, algo excita e alimenta o esquema sensório-motor construído pela sua utilidade para tal indivíduo, como o esquema/capacidade de conseguir achar o bico do peito e mamar. A Segunda Fase (1º a 3º mês) ocorre juntamente com a primeira e estende o desenvolvimento das reações circulares (mecanismo se repetindo) primárias (relações com o próprio corpo ou com o corpo da mãe, entendido como extensão do próprio corpo, como veremos de forma mais clara em Winnicott). Aprende-se a deslocar a cabeça, olhos e usar a visão e audições para acompanhar objetos que se movem. Porém, ainda não se reconhece tal objeto como independente e mesmo, v.g., a audição e visão são utilizadas de modo a englobar o universo todo, que é compreendido como somente aquilo que ela está tendo acesso por meio dos sentidos. Deste modo, nestas duas primeiras fases, segundo Piaget, o bebê age como se fosse a própria visão que causasse a aparição do objeto familiar visto. Assim, ou o bebê perde o interesse nos objetos desaparecidos (do campo dos sentidos) ou utiliza a repetição de algum comportamento (olhar fixamente para o mesmo lugar) para tentar causar magicamente a aparição deste objeto que, de algum modo, estaria "à disposição", porém, isso é bem diferente de conferir uma realidade independente para ele.[365]

Nesse sentido são um exemplo as reações circulares primárias em relação ao próprio corpo e ao corpo da mãe. É possível pensarmos que algo diverso vai ocorrendo na

---

[364] O tempo de desenvolvimento estrutural de cada indivíduo varia e não há de se falar propriamente de "atrasado" ou "precoce". Piaget costuma anotar os períodos para fins de comparação em pesquisa, compreendendo que cada um precisa de certo tempo para desenvolver as próprias adaptações (assimilações e acomodações).

[365] PIAGET (1976: 12-20)

consciência do bebê quando ele suga o próprio dedo e quando suga o peito da mãe. Quando ocorre esse encontro mágico entre o bebê com a própria mão (ou até pé eventualmente) e ele o suga, há uma sensação corpórea na boca/língua que suga e também no dedo sugado – existindo, pois, um estímulo que se retroalimenta; o que é diferente quando ele suga o peito da mãe, pois ele sente sua boca/língua, mas não a reação estimulada do peito. Pensar nessas questões parece-me ser importante para compreender o que Piaget está formulando quando fala do desenvolvimento do real na consciência, pois a construção de corpo próprio também é gradual e ocorre justamente, a meu ver, nessa diferenciação de estímulos feitos e recebidos (algo diferente ocorre quando o bebê suga a si próprio e suga outro corpo; e assim vai ocorrendo diferenciações, como veremos nas fases seguintes).

Em vista disso, na Terceira Fase ocorrem as reações circulares secundárias de maneira mais intensa (entre o 3º e 6º mês), onde há mecanismo repetitivos para fora do próprio corpo, construindo-se não somente esses esquemas, mas certa consciência maior desses esquemas e dos objetos envolvidos de maneira mais autônoma. Há uma junção mais ativa da criança entre as qualidades visuais e táteis. Ela passa a sugar o "paninho", o patinho, o bico e outros objetos, entendendo-os como à sua disposição. Assim, ainda a existência deles ainda depende de sua ação. Combina, portanto, agarrar um objeto e levar à sua cabeça para reproduzir uma sensação, repetindo-a. Neste momento, a noção de deslocamento e certa permanência no espaço começa a se fortalecer, uma vez que o bebê não mais interrompe a sua observação no último momento em que percebeu o objeto, mas continua a procura-la em certa trajetória previsível. Deste modo, enquanto antes a criança não acompanhava os objetos que eram soltos e iam caindo para o chão, agora ela já passa a observar tais deslocamentos, mesmo quando eles ocorrem de forma não diretamente ligada ao seu foco, ou seja, a criança vai procurar o objeto em um novo local e não somente no local em que desapareceu de seu campo de visão/observação.[366]

Esse processo ainda está ligado a uma percepção da ação e relação da criança com o objeto, ainda não sendo um deslocamento a ser chamado de objetivo por Piaget. Quanto mais próximo o objeto está da criança mais ela vai tentar procura-lo e acompanhar seu deslocamento (se a boneca estiver nas mãos dela ou muito perto e for escondida atrás de algum outro objeto, talvez a mão do próprio pesquisador, o bebê estará mais inclinado a busca-lo/acompanha-lo do que se estivesse mais longe de seu corpo, mesmo que ele

[366] PIAGET (1976: 20-46)

estivesse inicialmente focado neste objeto). Portanto, o mundo englobado ainda é o mundo da experiência vivida pelos sentidos, limitando-se o universo a experiência desse indivíduo, sem existência autônoma. O bebê vai passando, então, de uma fase em que as noções de "defronte" e "atrás" não existem (os objetos surgem, emergem, aparecem a partir do pano, da cortina, do armário, enfim, de qualquer obstáculo impedindo a visão) para uma fase em que a criança começa a ter uma intenção de retirar da frente dela o obstáculo que está obstruindo a visão (isso pode não ser simples de captar de início, diz Piaget, mas é muito significativo, pois se começa realmente constituir a noção de objetos autônomos no mundo, interagindo e existindo, com os quais a criança também pode relacionar, construindo a noção de corpo próprio e alheio) ou, ao menos, ainda intentar agarrar/interagir com objetos escondidos parcialmente, pois a criança desenvolve uma noção de parte-e-todo, sendo que determinadas partes – e o quanto de determinadas partes são mostradas – são essencialmente para o reconhecimento desse objeto "escondido" e quiçá ainda a disposição.[367]

Na Quarta Fase (entre o 7º e 12º mês) já ocorrerá essa remoção do obstáculo de forma mais frequente. Esta é uma fase intermediária, diz Piaget, entre os objetos "à disposição" e as fases seguintes, com o objeto propriamente dito. Ocorre, portanto, uma maior permanência do objeto, pois a criança não se limitará ao alcance de seu corpo, mas experimentará mecanismos diferentes de interação com o objeto e, inclusive, como dito, retirando obstáculos para interagir com o objeto desejado. A criança transitará entre o campo daquilo que está "à sua disposição" para realmente entrar em uma relação de espaço com esse objeto, construindo-se, pois, inclusive a noção de espaço compartilhado. Há o curioso evento da "reação típica" com características "residuais". Em um primeiro momento, esconde-se um objeto desejável qualquer em A (debaixo de um sofá, embaixo de um pano etc.) e a criança o encontra lá, removendo algum obstáculo para tanto. Logo em seguida, esconde-se, também na frente da criança, o objeto em B (debaixo de uma cama ou cortina etc.). Ela ou vai diretamente ao encontro do local A ou vai ao encontro de B, porém, se por algum motivo ela não tiver sucesso em B (o objeto está distante, de forma que ela ainda não o viu embaixo da cama, ou atrás de uma cortina que ela conseguiu retirar/analisar completamente), ela retorna ao "esconderijo típico", ou seja, retorna a A

[367] PIAGET (1976: 20-46)

para busca-lo.[368] Isso mostra, segundo Piaget, que o objeto está nesse caminho intermediário entre ser algo "à disposição" da criança, a qual não o reconhece como algo substancial, e algo relacionado à ação realizada com ele em algum outro momento apreendido, ou seja, se a relação de encontrar o objeto se deu em determinado local, a criança supõe que é neste local que ele estaria à disposição. Então, mesmo que a criança vá ao novo local para interagir com esse objeto, se ela não o encontra muito facilmente, ela ainda não possui a concepção de realidade e concretude deste objeto existindo autonomamente no espaço (deveria continuar procurando ainda mais nesse lugar ou simplesmente desistir e fazer outra ação), pois ela decide voltar ao local, onde tal objeto estaria à sua disposição, onde ocorreu uma ação de sucesso com ele.[369]

Segundo Piaget, a partir das experimentações é possível afirmar que a criança ainda se encontra nessa transição entre uma causalidade mágico-fenomenista pautada no dinamismo e um racionalismo propriamente geométrico – conforme veremos em Winnicott e a partir de outros argumentos que desenvolvi nessa tese, esse racionalismo nunca deixará de ser, de algum modo, fenomenológico, porém essa é uma discussão para outro momento. Os objetos, portanto, nesse momento ainda não se apresentam de maneira individual, mas são de natureza intermediária entre unidade e pluralidade, sendo "a-bola-debaixo-do-sofá", a "boneca-presa-ao-balanço", o "papai-na-janela" etc., conforme expõe Piaget. Ou seja, o mesmo objeto pode aparecer em posições e contextos práticos diferentes, sendo reconhecido e possuindo certa permanência. Todavia a criança ainda não realiza uma abstração do objeto[370], mas tão-somente confere certas relações privilegiadas para o seu

---

[368] Na fase 5 ficará mais clara a distinção entre reações típicas e reações residuais, segundo Piaget. Nas primeiras, a criança vai direto ao local A. Nas segundas, ela vai ao local B e, se frustrada, ela vai ao A. PIAGET (1976: 59-60)

[369] PIAGET (1976: 47-65)

[370] Por esse motivo, diz Piaget, é possível brincar com a criança da seguinte maneira. O pai acaba de chegar a casa, ela o reconhece e sorri para ele. Logo em seguida, com ele a menos de 2 metros da criança, a mãe pergunta para a criança "onde está o papai?" ou diz "vai ver se o papai está no escritório". E, então, a criança às vezes vai até o escritório ver se encontra o papai, apesar de tê-lo reconhecido em sua proximidade e ele ainda estar ali parado. PIAGET (1976: 63) A partir disso, é possível essas duas figuras, o papai-no-jardim agora e o papai-no-escritório usualmente, estarem justapostas, pois não existe a abstração da figura papai e representação única dele no espaço (ele é uno e plural). Isso é um aspecto importante de se notar nesse ponto a respeito da construção do real. Todavia, poderíamos aproveitar esse momento para pensarmos a partir de uma psicologia fenomenológica, como veremos a seguir com Van den Berg, o qual reconhece esse padrão de figuras justapostas em vários momentos do desenvolvimento do indivíduo e não somente na infância, pois é assim que lidamos com o mundo. A partir da pergunta "onde está o papai?" reconhece-se a presença física do atual papai no jardim, porém emocionalmente se está mais acostumado a relacioná-lo ao escritório, lugar onde ele passa mais tempo e que configura a imagem de pai de forma relacional e não isolada no universo. Assim, a partir da psicologia fenomenológica de Van den Berg ainda a ser trabalhada, consegue-se compreender essa possibilidade de ação e pensamento sem que isso seja um paradoxo, uma vez que a construção e desconstrução do real ocorre constantemente e a compreensão de mundo não é uma compreensão tão-somente físico-geométrica, pois a consciência efetivamente molda o mundo, sendo os

aparecimento/existência, não sendo o objeto no espaço inteiramente independente da criança – mas, como vimos, isso já é uma maior objetivação-subjetivação.[371]

Na Quinta Fase (entre o 12º e o 18º mês) começam a surgir de forma consistente as reações circulares terciárias, as quais são experiências que a criança realiza entre objetos no espaço e entre si, observando as suas causas e efeitos – jogar objetos no chão e observar quais, v.g., fazem mais barulho ou provocam mais risadas ou incomodam mais os adultos. É nessa fase, portanto, que a consolidação dos objetos em deslocamentos visíveis passam a se firmar. Assim, a criança passa a procurar o objeto somente a partir da última posição visível, ou seja, em relação aos exemplos anteriores, a criança procura somente no local B até achar o objeto ou simplesmente desiste (não voltando para o local A). Todavia, conforme diz Piaget, é comum que uma operação precise ser reaprendida quando se passa de um plano de consciência para outro – o que ele chama de "defasagens". Assim, a criança facilmente vai ao encontro do objeto sempre no último lugar visível. Porém, se ocorre uma mudança do objeto em um plano invisível, fora de seu campo de observação, ela ainda se confunde e se prende à situação do objeto na relação visível. Deste modo, usando a linguagem de Piaget acima, nessa fase, a criança apresenta um racionalismo geométrico nascente nos deslocamentos visíveis, mas ainda conserva elementos de fenomenismo e dinamismo nos deslocamentos invisíveis.[372]

Isso ficará mais claro com o exemplo a seguir. O pesquisador colocou um objeto desejado pela criança em uma caixa sem tampa e, então, cobriu essa caixa com um tapete. Então, colocando sua mão debaixo do tapete (fora da visão da criança) ele retira o objeto da caixa, deixando-o coberto pelo tapete e, agora, deixando a caixa visível do lado do tapete. Após isso, a criança vai imediatamente averiguar a caixa, investiga-a e, realmente não conseguindo achar nada, não se direciona em momento algum para o tapete. Isso comprova exatamente o que se disse, pois a criança passa a desenvolver uma relação mais

---

objetos sempre relacionáveis, ligados com sentimentos e outros objetos e seres. Assim, a relação da criança ou até mesmo de um adulto com o pai no jardim é diferente da relação com esse pai no escritório, tendo em vista esse feixe de significados que o ambiente causa nos seres/objetos com os quais nos relacionamos. Isso é mais claro quando estamos nos acostumando com a ideia de um pai, namorado, criminoso, esposa, amiga ou pessoa qualquer realizando novos hábitos, pois ainda temos não somente uma imagem residual, mas uma relação residual forte e, portanto, um modo de atuar em relação a essa pessoa de maneira residual. Veremos, depois, que interagimos com o Outro (objetos/seres) sempre de forma relacional, o que nada invalida essa necessária abordagem sobre a formação cognitiva e construção do real trazida aqui; conquanto seja importante expandi-la e completa-la. São âmbitos diferentes, os quais podem se complementar a partir de uma hermenêutica sabendo reconhecer os pontos discordantes e a harmonia ou instrumentalização de certos argumentos e pesquisas. Por fim, importante também mencionar que é justamente essa, por vezes difícil, capacidade de reconhecimento do Outro e de suas mudanças que surgem preconceitos, discriminações e, eventualmente, exclusões.

[371] PIAGET (1976: 47-65)

[372] PIAGET (1976: 65-76)

autônoma para o objeto, nos deslocamentos visíveis, mas ainda não é uma existência completamente real, pois ainda não compreende possíveis deslocamentos invisíveis. É interessante notar o comentário sobre Piaget sobre isso não ser contraditório e, de fato, ainda ser possível observar casos assim no adulto (principalmente em termos de desenvolvimento do conhecimento humano acerca do universo), pois nós também, apesar de compreendermos certas causalidades e termos uma noção do real diante de objetos próximos, não compreendíamos bem o que era a unidade/integralidade do sol ou da luz, objetos distantes, tratando-os de forma ainda incerta quanto a sua relação com outros objetos do mundo, causalidade e mesmo existência em termos de deslocamento.[373] Essas peculiaridades que aproximam um desenvolvimento cognitivo entre crianças e adultos serão mais bem abordadas quando tratarei sobre fenômenos transicionais em Winnicott, porém já fica constado neste ponto tais inquietações em Piaget.

Por fim, chegamos à Sexta Fase (entre o 18º e o 24º mês), na qual ocorre a consolidação da permanência e integridade do objeto, com a criança realizando combinações mentais e representações dos deslocamentos invisíveis. Os experimentos consistem, por exemplo, em esconder um objeto desejado pela criança na mão do pesquisador, o qual esconde a mão fechada atrás de um obstáculo A e, em seguida, retira essa mão fechada na frente da criança para um obstáculo B e, novamente, mostra a mão ainda fechada passando detrás do obstáculo C e, por fim, voltando novamente ao campo de visão da criança com a mão ainda fechada. Nas primeiras experiências, a criança verifica se o objeto está na mão do pesquisador e, não o encontrando, passa a percorrer a exata ordem de deslocamento que ele fez (seja A-B-C ou B-A-C ou C-A-B etc.) até o encontrar, sempre no último obstáculo perpassado pelo pesquisador. Depois, a criança já entende o jogo de esconder e não mais procura na mão do pesquisador, indo diretamente para os obstáculos (ou seja, ela "advinha", não mais "percebe" o que está ocorrendo).[374]

Outras experiências subsequentes são o uso de obstáculos sobrepostos e múltiplos: o objeto desejado é embrulhado por um papel, o qual é escondido por uma boina, a qual, por fim, é escondida por um lençol. Porém, ao mesmo tempo, outro objeto qualquer também é embrulhado e passa por esse mesmo processo de esconder. Nesses casos, devido a complexidade da sequência, às vezes a criança se esquece onde exatamente o objeto desejado foi escondido, porém ela sabe da sua existência/permanência e continua a procurar no meio desses obstáculos e diferentes objetos, descortinando um a um até

[373] PIAGET (1976: 65-76)
[374] PIAGET (1976: 76-83)

encontrar o desejado. Interessante notar que, mesmo nesse ponto, ainda não ocorre uma generalização das representações para todo o universo, o qual irá se constituir aos poucos, conforme o indivíduo vai estendendo as suas experiências e seu conhecimento de mundo e de objetos. Todavia, já há um novo método, segundo Piaget, que é a representação, permitindo inclusive a reflexão, a combinação mental e a correção de ações escolhidas. O objeto está construído, pois a sua permanência é independente da ação do sujeito, o qual reconhece regras/leis e influências independentes do eu. O indivíduo não mais percebe, mas deduz onde pode estar o objeto. Nesse sentido, Piaget afirma que há um "processo de solidificação" do universo (termo interessante, pois lembra a noção de "densificação", "concentração de matéria", presente no Śivaísmo da Caxemira), o qual inclui a concepção do próprio corpo como um objeto deste sujeito percipiente.[375]

A partir dessa breve análise das seis fases importantes na construção do real no indivíduo, podemos observar que Piaget foi problematizando e descrevendo tais fases por meio de experiências empíricas reprodutíveis, notando esse desenvolvimento gradual do objeto concomitantemente com o sujeito, percebendo que o gérmen da última fase já se encontrava na primeira[376]. Nesse sentido, Piaget combate tanto o apriorismo de alguns racionalistas, quando demonstra a essencial interação com o meio, quanto alguns empiristas, mostrando a importância de uma estrutura cognitiva psico-fisiológica prévia capaz de interagir com o meio. Pelo já dito acima, concordo com essa superação da dualidade sujeito-objeto, a qual é repercutida no debate racionalismo-empirismo.

O objetivo desta seção, portanto, não foi explicar toda a metodologia de Piaget nem detalhar os ricos e interessantes experimentos realizados por ele e seus seguidores. Quem tiver maiores interesses nesse sentido, ao longo desta seção há a citação e indicação de livros e trabalhos nos quais tais questões estarão mais bem problematizadas e aprofundadas. Um dos objetivos foi, como já dito no início dessa seção, mostrar como a Epistemologia e a teoria da Consciência do Śivaísmo da Caxemira são condizentes com algumas linhas sólidas e bem conhecidas dentro da Psicologia contemporânea. E, nesse sentido, expus o pensamento de Piaget sobre essa questão pontual, mas essencialmente, da construção do real na criança, uma vez que ela contribuiu para compreendermos como as noções de sujeito e de objeto defendidas nesta tese podem encontrar respaldo também em teorias psicológicas contemporâneas. Por vezes é difícil compreender alguns termos ou

---

[375] PIAGET (1976: 76-83)

[376] Não há, segundo Piaget, regressão/desaprendizado no sentido psico-físico; o que pode haver é simplesmente o não uso de alguma faculdade/estrutura, mas isso não impede o que se está expondo aqui

concepções aparentemente abstratas como as noções de *prakāśa*/*vimarśa*, *abheda*/*bhedābheda*/*bheda*, bem como noções de configuração de discurso linguístico e representação mental presentes nas seções anteriores quando explorávamos temáticas afins ao Śivaísmo da Caxemira. Tentei, pois, mostrar como tais questões são extremamente palpáveis e condizentes com observações sobre o desenvolvimento da consciência, a qual, como vimos, está imbricada com o que se entende como o desenvolvimento das noções de sujeito, objeto, espaço, tempo e causalidade – temas importantes também já trazidos nas seções anteriores. Conquanto seja sempre bom lembrar os perigos de relacionar teorias apartadas no tempo e sem pressupostos claramente harmônicos, penso que foi possível mostrar a pertinência e adequação do pensamento de Piaget para uma melhor compreensão e exemplificação do que se entende aqui por construção da realidade pautada em dualismo sujeito-objeto – e, portanto, fornecer ferramentas para superá-la, enquadrando-a dentro de uma epistemologia crítica não-dual e não negadora.[377]

Piaget mostra, como vimos, o modo como ocorre a construção do real justamente com as concepções de sujeito, objeto, espaço, tempo e causalidade. O Śivaísmo da Caxemira reconhece essas noções inevitáveis advindas do dualismo, porém incentiva uma compreensão que vá além desse dualismo em termos de consciência e percepção da realidade com determinados fins soteriológicos e, como veremos a seguir, também deontológicos. Todavia, neste ponto já é importante relembrar que é devido a determinadas características psico-físicas que o animal humano compreende o mundo, assim como outros animais não-humanos também o compreendem (com suas semelhantes e diferenças com o homem)[378]. Isso é reconhecido tanto pelo Śivaísmo não-dual quanto por correntes ortodoxas como o *Yoga-Sāṃkhya* dualista, entendendo que, por estarmos conectados com *prakṛti*, experienciamos o mundo do modo como o experienciamos – obviamente, os pressupostos e, consequentemente, os fins serão diferentes entre o Śivaísmo e essa corrente, todavia, ambas entendem que o nosso aparato psico-físico condiciona o modo como experienciamos o mundo.

Esse desenvolvimento estrutural cognitivo é, pois, importante de ser realizado em determinada fase da vida para conseguirmos agir no mundo de forma funcional e dentro do

---

[377] Voltarei para essas intrigantes questões psicológicas, formações do Outro e relação com o Outro e com o mundo no último capítulo, quando trarei Winnicott e Van den Berg, dentre outros, para pensarmos a questão do lúdico na construção e desconstrução do mundo. Porém, isso só será possível a partir desse arcabouço construído nessa seção.

[378] *Vide* a "Declaração de Cambridge sobre Consciência", assinada por diversos cientistas da Universidade de Cambridge, encabeçados por LOW (2012). Voltarei a essa questão relacionada à consciência do homem e do animal nas seções seguintes.

padrão da normalidade compartilhada em determinada comunidade, como poderia dizer Piaget. Porém, é importante, depois, revisar o que é esse normal e real do mundo justamente ao revisarmos esse processo de construção do real e compreender, por meio dessa meta-linguagem, a nossa compreensão. Isso contribui não para negarmos completamente o mundo e sua realidade (como algumas filosofias indianas e outras ocidentais fizeram, em termos de relativismos radicais e ilusões absolutas), mas, sim, para, a partir dessa meta-narrativa consciente, nos apoderarmos de mecanismos que possibilitem uma apreensão do mundo crítica, a qual conseguirá não somente transitar entre o que normalmente é compreendido como real e irreal, mas, de forma muito importante, permitir novas compreensões de mundo para além do visível e do representacional, ou seja, poderemos ir além e sempre repensar de que modo podemos melhorar a nossa compreensão para enxergar relações e conexões as quais não são tão visíveis e facilmente perceptíveis (assim como antes não era fácil perceber o deslocamento invisível dos objetos desejados por detrás dos obstáculos).

Nesse sentido, essencial é entender a diferença entre um dualismo funcional, em termos de praticidade e raciocínio sobre e no mundo, e um dualismo cognitivo-emotivo absoluto e/ou não crítico, o qual serve para justificar certo afastamento entre o Si e os outros seres e objetos no mundo. Aquele pode ser útil e, a partir do momento em que é compreendido de maneira expandida e crítica, não irá se desenvolver fortemente neste último, o qual é pernicioso por gerar um distanciamento de Si, na medida em que gera um distanciamento do Outro e das próprias responsabilidades de se estar em um mesmo mundo relacional compartilhado.

Piaget, portanto, nos mostra como estruturamos inconscientemente o mundo em um dualismo útil para conseguirmos agir funcionalmente nele, interagindo com outros objetos e seres. O Śivaísmo da Caxemira nos mostra como podemos estruturar conscientemente o mundo em um não-dualismo útil para conseguirmos agir de forma mais autônoma, expandindo a nossa consciência e tendo uma compreensão mais integral ao interagirmos com outros objetos e seres. Assim, seguindo a própria tradição do Śivaísmo, não creio que ele negaria essa descrição acurada sobre o modo como a consciência do indivíduo é formada, mas simplesmente ressignificaria essa descrição, dizendo que é necessário existir essa consciência limitada em um indivíduo para existir o que entendemos como experiência. Porém, o desafio é irmos além da experiência sem a negar, reconstruindo-se criticamente conforme re-construímos criticamente o modo como a nossa consciência opera – não negando o dualismo, mas entendendo os seus limites e a sua função.

Foi explorada, então, a contribuição de Piaget para a construção cognitiva, permitindo a construção do real no indivíduo, possibilitando termos noção do que é necessário em termos de estrutura básica, a qual será constantemente preenchida e influenciada pela cultura e as interações desse indivíduo com o Outro (incluindo o mundo/objetos e outros seres) ao longo de sua vida.

Vejamos a seguir, então, como podemos utilizar o desenvolvido até aqui, em termos de Epistemologia e Psicologia[379], para melhor entramos nos campos da Soteriologia e da Deontologia.

4.3. Quando a Soteriologia encontra a Deontologia: concepções tântricas para a prática jurídica

À primeira vista a maior preocupação indiana em um contexto "filosófico" não parece ser com a moralidade, mas, sim, com a libertação, ou seja, parece ser uma preocupação mais soteriológica do que deontológica. As diversas escolas de pensamento não discutem futilmente sobre a natureza da realidade, do si, do mundo, da unicidade etc. Discute-se normalmente com o intuito de se estar no caminho do melhor método de libertação, o qual costuma se pretender efetivo e cabal. O mesmo ocorre no Śivaísmo da Caxemira, no qual se defende um não-dualismo integral (*parama advaita*).

Dito isso, essa seção pretende mostrar de que modo o estudo da epistemologia e psicologia feito nas seções anteriores podem desembocar em uma soteriologia e em uma deontologia e, deste modo, ficar mais claro de que modo o Śivaísmo da Caxemira poderia contribuir para a teoria do direito e, especificamente, para o reconhecimento do Outro, tendo implicações em garantia de direitos fundamentais, métodos alternativos de resolução de conflitos, penalidades alternativas e ganho de um instrumental hermenêutico para uma melhor compreensão de fenômenos jurídicos diversos demandando atenção e melhor

[379] Ao finalizar essa parte baseada fortemente em Piaget, sinto que é importante dizer o seguinte. Em termos de formação cognitiva do Si e de relação entre estruturas psico-físicas e consciência, epistemologia e constituição/compreensão fenomênica, também seria possível utilizar vários outros pensadores e psicológicos, como, por exemplo, os basilares escritos dos biólogos Maturana e Varela, os quais muito teriam a dizer nesse tema – tendo, inclusive, desenvolvido conceitos como autopoiese, o qual será re-trabalhado por Luhmann (sociólogo) e, por fim, chegando ao campo jurídico propriamente dito com Tercio Ferraz Jr. Tais escritos, todavia, ficam aqui mais como menções e dicas de leitura para o leitor. O foco maior em Piaget me pareceu mais pertinente de trazer para essa tese, o que espero ter demonstrado. Todavia, com mais tempo deste pesquisador e paciência do leitor para ingressar em outras terminologias de outras teorias, o uso desses autores, e tantos outros afins, também seria igualmente possível para complementar e sustentar essa constituição do mundo por meio da relação sujeito e objeto. Porém, isso me pareceria um desvio grande do foco da tese, apesar de podermos ter ganhado muito em termos de desenvolvimento da consciência animal (humana e não-humana, a qual não é negada sua importância aqui). Tais questões ficarão, infelizmente, para outro momento e quiçá para um trabalho complementar e condizente com essa tese.

escuta dos atores jurídicos, promovendo quiçá melhores ações jurídicas, *lato sensu*, as quais seriam mais eficazes e integrais pensando o Direito como um todo ao se pensar o homem como um todo. Assim, essa seção esboçará alguns argumentos que permitiriam tal conexão, a qual continuará sendo desenvolvida também no último capítulo.

Nesse ponto destacaremos o termo "reconhecimento" (*pratyabhijñā*), pois ele parece conduzir não somente a uma soteriologia, mas também a uma deontologia. Conforme vimos, superando a noção de divisão estanque entre sujeito, objeto e meio de conhecimento, tal doutrina enxerga que o substrato do mundo é uma consciência universal autônoma (*svātantrya*), uma vez que nada a influenciaria de fora por que ela abrange tudo, desde as ações no microcosmo até grandiosos fenômenos no macrocosmo. O indivíduo é entendido como uma limitação dessa consciência universal, bastando "tão-somente" compreender isso para se libertar.

Assim, o caminho de um iniciado nessa doutrina é o da expansão de sua consciência contraída. Um dos métodos que perpassa, em maior ou menor grau, os vários métodos e/ou práticas soteriológicas dessa escola é o do reconhecimento, por meio do qual o adepto se reconhece, se identifica, com essa consciência universal em suas várias formas de manifestação. Quanto mais se compreende esse substrato comum em todos os fenômenos, mais se aproxima desse maior entendimento sobre a realidade e, portanto, mais se aproxima dessa consciência universal. Deste modo, a capacidade de enxergar o que não é diferente no diferente é estimulada, indo-se cada vez mais além dessas diferenças em direção ao substrato comum que as compõe. No fim, idealmente, o adepto compreende que ele já é essa consciência universal, não-dual, não se limitando a essa sua existência individual, compreendendo-se como todo o universo em constante pulsação (*spanda*) de desdobramento (*unmeṣa*) e recolhimento (*nimeṣa*)[380]. Esse caminho, segundo o Śivaísmo da Caxemira, está aberto a todos que decidirem trilhá-lo, independente de castas e gênero.

4.3.1. *Pratyabhijñā* (Reconhecimento)

A seguir veremos como é possível passarmos da noção de reconhecimento (*pratyabhijñā*) de Si nas manifestações fenomênicas para a noção de um reconhecimento do Outro, também como uma manifestação fenomênica inevitavelmente ligada ao Si.

---

[380] Raiz verbal *miṣ-*, relacionada ao abrir e fechar dos olhos; também relacionada a espalhar (usado para espalhar/respingar/molhar algo com água). Dicionário Monier-Williams.

O grande estudioso do Śivaísmo da Caxemira Mark Dyczkowski proferiu uma palestra intitulada o "Código moral em *Trika*"[381], a partir do Capítulo 4 da obra *Tantrāloka*, de Abhinavagupta. O termo *Trika*, nesse caso, está sendo usado praticamente como sinônimo de Śivaísmo da Caxemira. Segundo Dyczkowski, a noção de pureza sob o ponto de vista hindu é dizer o que alguém deve fazer, o que deve ser abandonado, o que deve ser seguido/executado, o que é bom e o que é ruim, baseando-se normalmente nas autoridades das escrituras – as quais são interpretadas pelas autoridades competentes do pensamento dominante. Tais normas de conduta dentro do pensamento indiano existiriam para manter os indivíduos puros sob o ponto de vista espiritual, entrando, muitas vezes, no regramento de comportamentos bem concretos como, por exemplo, o que comer e não comer. Isso tudo seria pensado com a finalidade de influenciar o desenvolvimento espiritual do indivíduo. Especificamente no Śivaísmo da Caxemira, diz Dyczkowski, age-se de determinada maneira não para ser um "menino bom" (good boy) ou algo do tipo, mas, sim, para expandir a consciência e ter uma relação mais firme com *Śiva*, consciência universal. E, com isso, atingir uma relação de amor, de dar e receber, porque a relação que se tem com um ser infinito é uma relação real, é uma relação humana e até além do homem, a qual, inclusive, trata-se muito mais em dar amor do que receber. E isso iria desenvolvendo paulatinamente um sentimento de gratidão.[382]

Conforme continuo relembrando ao longo desta tese, não é necessário compartilhar dos pressupostos divinos do Śivaísmo para se aproveitar a argumentação e as ferramentas teórico-práticas advindas dele. Conforme já explorado em seção acima pertinente, a noção de consciência absoluta, universal, suprema e adjetivos afins, pode ser compreendida como significando uma melhor compreensão do homem de si e do mundo com o qual se relaciona – e, nesse sentido, a compreensão do indivíduo não como algo limitado ao seu Eu, mas inevitavelmente integrado a algo maior em sua relação com o Outro, *lato sensu*; conforme desenvolverei até o final desta tese. Voltemos ao ponto específico desta seção.

Há uma passagem no *Tantrāloka* onde se lê: "onde quer que sua mente encontre satisfação, coloque-a ali". Obviamente, isso poderia ter consequências funestas, pois alguém poderia dizer que encontra satisfação no roubo, na mentira, na sedução desonesta, na fraude, na corrupção, no assassinato, na agressão etc. Todavia, segundo Dyczkowski, já na próxima linha dessa citação do *Tantrāloka* (e há pensamentos semelhantes também no

---

[381] "Moral codex in *Trika*". Codex é códice/livro, mas a melhor tradução aqui parece ser código, que já traz a noção de certa compilação em um livro juntamente com a ideia jurídica/moral.
[382] DYCZKOWSKI (2014: áudio)

Vijñānabhairavatantra), o autor Abhinavagupta explica que essa satisfação deve ser uma "real satisfação", digna de ser uma oferta ao divino infinito, à consciência absoluta.[383] Obviamente, que isso também não resolve propriamente esse problema, pois alguém ainda poderia indagar sobre quais seriam, então, as ações que passariam pelos critérios de padrão de dignidade a serem ofertadas ao divino.

Segundo Dyczkowski, quando alguém começa a raciocinar sobre o que deve ou não deve fazer, essa pessoa não deveria prosseguir essa inquietação já se julgando impura, condicionada por hábitos ruins e pensando que, somente depois dessas limpezas e corretas ações, ela estará pura e dedicada a deus e ao caminho justo/correto. Não se deve, pois, pensar "eu não devo fumar porque isso me causará câncer; eu não devo comer demais porque isso me engordará; eu não devo pensar coisas ruins sobre os outros porque isso me tornará uma pessoa amarga; eu não devo fazer isso ou aquilo." Segundo ele, a abordagem do Śivaísmo da Caxemira é diferente. Um adepto, ao pensar em como deve agir, pondera se tal ação ou omissão irá ajudar a desenvolver uma maior consciência e uma abertura para a graça divina.[384]

Isso é interessante, pois exige do adepto um pensamento sobre a finalidade maior de sua ação, que deve ter em vista não a pureza ou impureza sob o critério de algum dogma ou regra válida em si ou em consequências negativas simplesmente individuais, mas, para além disso, deve ter em vista a expansão da consciência. É, pois um raciocínio teleológico (para além do aparente teológico), que não limita o motivo das ações em dogmas ou em finalidades menores de puro cumprimento de uma norma simplesmente por ser norma. Pensar em termos muito fechados sobre o correto e o errado, diz Dyczkowski, nos fecharia, nos distrairia e nos moveria para o mundo da dualidade, para a distorção de pensar que eu sou um indivíduo no meio de tantos outros indivíduos em um mundo onde tudo é diferente, em uma grande massa de confusão, onde nós seríamos constantemente preocupados para onde devemos caminhar, nos desesperando por ser difícil achar uma saída.[385]

Nesse sentido, as ações não devem ser pensadas atreladas a determinadas consequências fixas em si, mas sempre contextualizando e, ao superar regras fixas, compreender a utilidade de diferentes caminhos interessantes, mesmo outrora considerados impuros por um pré-conceito fixo, para se atingir determinados objetivos. Isso evitaria uma ingenuidade em crer na existência de um conjunto de regras específicas ou pensamentos

[383] DYCZKOWSKI (2014: áudio)
[384] DYCZKOWSKI (2014: áudio)
[385] DYCZKOWSKI (2014: áudio)

que resolveriam o problema sobre "como devemos agir" facilmente e absolutamente. A busca por tal caminho causa ansiedades e frustrações dentro de um mundo tão diverso onde todos estão ofertando essa solução milagrosa e fácil – a melhor doutrina, completa e cabal.

Segundo Dyczkowski, esse tipo de desespero e confusão ocorre quando as pessoas não aplicam uma razão firme e criteriosa, baseada nas escrituras ou no que se aprende de professores ou, mais importante do que tudo, em nossos próprios discernimentos pessoais e em nossos próprios sensos intuitivos sobre esse ser infinito. Dessa forma, ele diz que o código moral do Śivaísmo da Caxemira estaria como que inscrito na própria realidade[386], esta realidade que é a consciência divina – se for facilitar, entendamos a expressão "consciência divina/universal" como uma metáfora para uma consciência crítica e reflexiva não focada nas particularidades da existência de somente um indivíduo.[387] Ela carregaria em si a sabedoria, o insight, o *vimarśa*, consciência reflexiva para que possamos fazer as escolhas corretas. Desse modo, ele é bem enfático em afirmar que tal moralidade é baseada em desenvolver consciência divina, crescendo e se sustentando a partir dela. Não se trata, pois, de uma lista de regras ou código estrito do que fazer ou não fazer.[388]

Essa afirmação é especialmente interessante, pois ela poderia soar como uma grande falta de conteúdo ou fuga para uma argumentação teológica específica, conferindo uma grande permissão de liberdade de ação qualquer para os indivíduos. Todavia, ela é justamente o contrário disso, uma vez que exige muito conteúdo ao propor um método de análise constante da ação e não uma resposta pronta e fácil. Produzir uma lista de deveres é

---

[386] Quando diz que está inscrita na realidade é importante mencionar que não se trata de uma retomada a um direito natural clássico ou coisa do tipo, pois a realidade, que é consciência divina, é vazia de conteúdo (*śūnyarūpa*), conforme já dito. Então, é essa compreensão de que a realidade nos confere várias possibilidades para enxergarmos essas semelhanças e pensarmos criticamente sobre ela, seja por meio dos professores, escrituras ou, mais importante, por nós mesmos reflexivamente. Isso é o que será trabalhado a seguir a partir do que já foi exposto até então nesta tese.

[387] É muito importante, como já dito em diversos momentos durante essa tese e novamente se repete aqui, entender que termos como "consciência divina" não devem ser interpretados estritamente de um ponto de vista teológico, pois isso limitaria e distorceria os objetivos e, inclusive, a metodologia desta tese. É importante entender que, com o objetivo de sempre buscar uma linguagem e argumento dentro de uma razão pública, tais expressão devem sempre ser compreendidas juntamente com o que já se disse anteriormente e com o que se diz consequentemente a eles, não se defendendo aqui propriamente um pensamento dentro dessa tradição *śaiva*, mas entendendo que essas argumentações podem ser transpostas para posicionamentos filosófico-jurídicos compartilhados. Nesse caso em específico, tal consciência divina deve ser entendida juntamente com a noção de consciência suprema ou absoluta que vemos tratando desde então, a qual não deve se resumir a uma noção de uma real deidade, mas, sim, à noção já trabalhada acima de um substrato comum, o qual pode ser cada vez mais compreendido a partir de uma expansão da consciência ao se melhor compreender as relações dos fenômenos a partir de uma epistemologia crítica. Trata-se, pois, de um esforço de se entender dentro de um mundo compartilhado, expandindo-se para além de uma perspectiva voltada para o seu Eu, caminhando para o desenvolvimento de Si e do Outro. Assim, repeti, se for facilitar, entendamos a expressão "consciência divina/universal" como uma metáfora para uma consciência crítica e reflexiva não focada nas particularidades da existência de somente um indivíduo. Não nos apeguemos tanto às expressões, mas o que elas podem estar conduzindo e nos possibilitando em termos de ferramentas de análise e ação.

[388] DYCZKOWSKI (2014: áudio)

sempre produzir uma lista limitada de ações. E, além disso, é oferecer uma lista limitada de possibilidades de agir corretamente e da melhor forma possível, sendo um limite não somente para a ação, mas também para a consciência, que ficaria limitada e focada simplesmente nas ações e não nas ações e nos fenômenos enquanto possibilidades de desenvolvimento da consciência por meio das diversas manifestações existentes no dia-a-dia. Em uma lista fechada pode-se ficar suscetível às várias exceções e ao afunilamento das diferentes possibilidades de se enxergar um fenômeno: ou se faria uma lista concisa, restringindo as diferentes perspectivas na análise de um fenômeno; ou se faria uma lista com comentários e adendos, resultando em um material muito extenso e, ao que parece, fugindo do escopo de tais filosofias indianas, as quais, como dito, não tem primordialmente um interesse em desenvolver uma teoria sobre a moralidade nem a justiça.

De outro lado, se uma lista de preceitos não é oferecida, realmente se abrem as possibilidades e discussões sobre como devemos agir, pois não existe propriamente uma certeza do que fazer ou não fazer. Todavia, tal incerteza não deve ser encarada de forma alguma como uma autorização para leviandade. Muito pelo contrário, é um aumento de responsabilidade e exigência crítica. Pensadores mais ortodoxos podem alegar que "se não existe o certo e o errado, o puro e o impuro, então tudo é permitido e possível". Esse é o mesmo erro cometido por algumas religiões contra agnósticos ou ateus (e até mesmo um erro cometido por alguns ateus niilistas), ou seja, se não há um absoluto em termos do que fazer, isso conferiria uma liberdade e relativismo moral absoluto. Porém, isso não é uma necessidade lógica. Segundo o Śivaísmo da Caxemira, temos que nos dispor a pensar e a refletir sobre a própria realidade. E é assim que parece ter sentido a frase "o código moral do Śivaísmo da Caxemira estaria como que inscrito na própria realidade", impulsionando-nos a desenvolver a nossa consciência reflexiva (*vimarśa*) para fazermos as escolhas que consideramos ser corretas.

Nesse ponto, portanto, é importante pensarmos nesse termo *vimarśa* (consciência reflexiva), bem como em seu correlato (*prakāśa*), os quais foram desenvolvidos pela escola do Reconhecimento (*pratyabhijñā*) e integradas na escola *Spanda* (da vibração) por Abhinavagupta e Kṣemarāja, todos dentro do Śivaísmo da Caxemira. É pertinente relembrarmos o uso desses termos nesse ponto, conquanto já comentado em seção anterior. O termo *vimarśa* denota o poder da consciência de voltar-se sobre si mesma, possuindo duas dimensões: i) interna, quando essa ação da consciência repousa em si mesma com consciência do Eu (*ahaṃvimarśa*) sem nenhum construto-mental (*nirvikalpa*) particularizado, ligada à consciência universal; e ii) externa, quando essa ação reflexiva é

direcionada do sujeito para o objeto percebido separadamente do Eu, tornando a realidade acessível a um discurso representacional (*vikalpa*). Assim, o processo da consciência universal e o da individual são iguais em relação à reflexividade da consciência, com a diferença de que no último caso esta é mais limitada tendo em vista a sua natureza ainda limitada em relação a auto-compreensão e compreensão do mundo.[389]

Deste modo, percebe-se que essa consciência reflexiva está conectada com o não-dualismo integral do Śivaísmo da Caxemira. Em um nível microcósmico a consciência consiste em uma consciência reflexiva que separa os objetos entre si, bem como eles do eu e o eu dos outros sujeitos. De outra parte, em um nível macrocósmico, a consciência engloba a tudo, sendo que todas as categorias dentro deste todo são compreendidas dentro deste desdobramento (*unmeṣa*) da consciência reflexiva. Dito isso, podemos pensar nos três modos de aparecimento da consciência, os quais serão novamente relembrados aqui: i) *bheda* (diferença), consciência da separação entre os objetos; ii) *bhedābheda* (não-diferença-na-diferença), os meios de conhecimento servindo como uma ligação entre a não-diferença (*abheda*) da consciência universal e a diversidade (*bheda*) do sujeito-objeto; e iii) *abheda* (não-diferença), a consciência da não-diferença de todas as coisas percebidas como o sujeito puro[390]. A partir do que foi dito, esses movimentos da consciência, propiciados pela *spanda* (vibração), que é um poder da *vimarśa*, podem ser compreendidos sob dois pontos de vista – e acho bom relembrá-los aqui: "vertical", um movimento descendente do absoluto para a sua manifestação e ascendente do recolhimento da diversidade para a unidade; e "horizontal", um movimento da consciência indo e saindo do objeto durante o ato da percepção.[391]

A meu ver, é justamente nesse ponto que começa a ficar mais clara a possibilidade de passarmos de um plano epistemológico e soteriológico para um plano deontológico da moralidade – entendendo o Direito como moralidade política e, portanto, incluído na moralidade[392]. O plano da moralidade me parece ser mais visível especificamente no nível

---

[389] DYCZKOWSKI (2013: 69-73)

[390] Dyczkowski fez uso da expressão "sujeito puro" aqui. Todavia, é importante notar que, nesta tese, não é meu foco defender a possibilidade ou não da existência desse sujeito puro na realidade, enquanto estado acessível a um ser mais expandido, conforme parece ser a defesa dentro desta tradição. O que me interessa nesse ponto é a existência de uma experiência individual capaz de crescentemente abarcar maiores relações com outros fenômenos a partir do desenvolvimento de uma consciência cada vez mais expandida e abrangente para tais diversas relações.

[391] DYCZKOWSKI (2013: 73-75)

[392] Superando a questão da polêmica dualidade entre Direito e Moral, Dworkin entende que uma melhor compreensão desses dois termos e fenômenos nos conduz à conclusão de que o Direito é parte do âmbito Moralidade política, i.e., simplificadamente, um dever-ser que dever-ser pensado com fins de ser compartilhado e fundamentado para o público, para todos, não sendo uma moral privada, mas envolvendo

do *bhedābheda*.[393] O processo de expansão da consciência limitada, ainda no plano da diferença (*bheda*), consiste em estimular o *bhedābheda*, a compreensão da não-diferença no que se vê de forma diferente. Ou seja, o adepto deve sair do nível microcósmico da consciência reflexiva, no qual se separa os objetos entre si, os objetos do eu e o eu dos outros sujeitos. Isso implica em sair do nível no qual se reconhece simplesmente as diferentes cores e formas, os diferentes sons, os diferentes sabores, as diferentes texturas, os diferentes cheiros[394], mas, do modo como entendo, também as diferentes cores de pele, os diferentes sons das línguas, as diferentes formas dos genitais, as diferentes castas, os diferentes comportamentos sexuais etc.; e entrar no nível de uma compreensão que busque a não-diferença nessas diferenças, enxergando o humano além da cor, a comunicação além das línguas, o amor além dos genitais, o poder além das castas, a vontade de se existir e se satisfazer além dos diversos comportamentos etc. Segundo o Śivaísmo da Caxemira, quanto mais a consciência é limitada, mais o indivíduo se afasta dos objetos e dos outros eus (que também são objetos nesse sentido). O processo de expansão da consciência é, portanto, o esforço de se aproximar daquilo que normalmente é percebido como externo, encontrando as não-diferenças com o próprio eu que as olha – e, nesse sentido, conforme dito na seção anterior, é um retorno consciente meta-narrativo ao processo de construção do real descrito por Piaget. Nesse ponto, podemos pausar para refletir o quanto dessa preocupação com o Outro realmente poderia existir na filosofia do Śivaísmo da Caxemira e o quanto não passaria de uma apropriação feita por mim – conquanto útil e coerente, pelo que estou argumentando, porém, ainda sim quiçá uma apropriação que poderia estar distorcendo tal pensamento.

---

toda a sociedade. E, no caso do Direito, envolvendo especificamente instituições consideradas jurídicas *lato senu*. Ações com um viés público, afetando a *pólis*, são políticas e, portanto, acabam envolvendo questões jurídicas, no mínimo, de existência de manifestação – o que faz com que o Direito pode englobar grande parte do âmbito da moralidade política, a partir de qual compreensão de mundo da qual se fala/parte. Assim, cria-se uma imagem em árvore e ramos, sendo o Direito parte da Moral, especificamente parte do ramo Moralidade Política. DWORKIN (2011: 405-ss) O uso que farei deste termo ao longo desta tese não é "puramente" dworkiniano, uma vez que acrescento características existencialistas, fenomenólogas e místicas não muito consideradas por Dworkin ou, ao menos, não sendo termos utilizados dentro da meta-narrativa de Dworkin de sua teoria. Todavia, friso que esta teoria muito afetou meu uso deste termo, uma vez que faço uma ligação entre teoria do conhecimento, hermenêutica e deontologia, as quais se combinam em uma perspectiva inevitavelmente moral sobre o mundo, sobre Si e sobre o Outro, justamente nesse aspecto de compreensão de um dever-ser próprio e um dever-ser público/político exigível em uma sociedade compartilhada – conforme argumento ao longo desta tese.

[393] Obviamente, tratando-se de um não-dualismo integral, o próprio conceito de tais planos/níveis é didático, na medida em que exprimem uma limitação da consciência, enquanto fazendo parte da experiência, ao delimitá-los. Ou seja, não diz que a realidade ou a consciência é, de fato, dividida. Porém, se existem tais divisões didáticas, elas existem justamente para organizar e tentar captar a realidade do melhor modo possível a nos fazer compreendê-la.

[394] Elementos sutis.

Para tanto remeto à fala de Dyczkowski sobre a "libertação dos Outros", escrita no capítulo 04 do *Tantrāloka*. Ele nos relembra que a consciência universal costuma se apresentar, nos textos revelados, em dois aspectos: uma figura faz as perguntas e a outra responde. Espelha-se assim uma relação discípulo-guru. Todavia, não é essencial que um *guru* seja necessariamente iluminado, pois os preceitos oferecidos são meios para ajudar o desenvolvimento do próprio discípulo na abertura para essa consciência e, aquele que se dispõe a estar em contato com essa consciência absoluta, já está, de algum modo, em contato com ela – e, repousando nela, veicularia meios não somente para si próprio, mas para os outros. Desta forma, a ideia dentro de uma família espiritual (*kula*) é que todos devem atingir a iluminação juntos. Isso cria um grande senso de responsabilidade para os *guru* e os seus iniciados. Quando se empenha na própria iluminação deve-se contribuir para a iluminação de todas as pessoas. Escolher o caminho tântrico, diz Dyczkowski, é fazer a escolha de entrar na sabedoria dessa consciência universal e de ajudar outros. Se a consciência de uma pessoa está se elevando e expandindo reflexivamente, a de outras pessoas também, pois isso estaria sendo compartilhado com todo mundo, uma vez que somos inevitavelmente receptáculos das mudanças ao nosso redor – somos constantemente influenciados, conscientemente ou não. Portanto, pensar e levar em conta os outros, diz Dyczkowski, é muito natural porque "você sou eu e eu sou você".[395]

Nesse âmbito, vale a pena trazer uma anedota que ele narra sobre uma vez em que estava sentado em um lugar movimentado e notou um homem em sua frente. Ao começar a imaginar como era a vida diária desse homem, começou a ser preenchido por um sentimento de que o conhecia, enchendo-se com um grande sentimento de afeição. Desde então, passou a fazer disso um exercício. Diante de uma multidão começava a olhar pessoas desconhecidas e a pensar como elas são no dia-a-dia. Bem naturalmente e espontaneamente começava a sentir afeição por essas pessoas. Dyczkowski relata que tudo isso vem a partir de um tipo de aumento de sensibilidade diante da existência, de um tipo de vazio por não se estar mais tão auto-centrado ao se mudar o centro e o foco de sua individualidade para a consciência universal – esse vazio fundamental que é ser quem nós somos e que faz de nós pessoas.[396]

Pensar isso a partir do que vimos em Piaget é pensar justamente em um processo de saída de um egocentrismo emocional, o qual, infelizmente, muitas vezes se desenvolve futuramente depois do egocentrismo radical e estrutural enquanto criança. Nesse sentido,

[395] DYCZKOWSKI (2014: áudio)
[396] DYCZKOWSKI (2014: áudio)

quanto mais descentralizado, conforme vimos em Piaget, mais estaríamos em contato com o nosso próprio Si reflexivo, pois o nosso Eu passa a ser meta-narrado conscientemente de fora, compreendendo a relação dos outros fenômenos sem reduzi-los a um Eu individual limitado. Quanto mais egocêntrico, mais distante do próprio Eu, mais distante de Si mesmo e também mais distante dos Outros (seres e objetos).[397] Igualmente, no Śivaísmo da Caxemira apresentado por Dyczkowski, quanto mais limitado e concentrados em um Eu individual, mais separados e diferenciados e distantes estaremos dos outros fenômenos e também do Si. Isso é particularmente interessante, pois o que Dyczkowski narra é justamente um possível método, conforme mencionei, para se passar de um plano de individualidade mais isolado e focado em um eu limitado para um plano de consciência universal. Tal método, como sugeri, pode ser encarado justamente como um exercício da não-diferença na diferença (*bhedābheda*).

Nesse caso relatado, Dyczkowski passou a se identificar tanto com as atividades diárias de outro homem que ele perde o foco em seu eu limitado e se expande nessa experiência, não mais tendo que se definir pelas diferenças que tem em relação a esse Outro, mas, sim, experienciando a vida desse outro ao passar para o campo da não-diferenciação. Vejam que isso não é necessariamente um tipo de compaixão – conforme algumas pessoas imaginam. Mas, sim, uma compreensão do Outro, por meio de uma consciência reflexiva, de que esse Outro sou Eu. Nesse sentido, não há uma compaixão padrão, pois essa parece já sugerir certa dualidade entre um Eu e um Outro, o polo passivo da compaixão, além de certo ar de superior-inferior talvez. O que há é algo além, ou ao menos diverso, da compaixão.

Trata-se de um exercício empático de não somente se colocar imaginativamente no lugar do Outro, mas, sim, de experienciar o mundo como o Outro. Além disso, tal processo deve ser feito sempre se lembrando de não negar-se a si mesmo. Se se realiza um exercício empático tão somente para vivenciar momentaneamente outra individualidade limitada, isso pode agregar algo, mas não muito, pois se estaria simplesmente trocando de

[397] Nesse sentido, como vimos, um grande egocentrismo estrutural, impede justamente o desenvolvimento do Eu, na medida em que não se consegue diferenciar do Outro e dos objetos ao redor. Além disso, é possível que alguém tenha se desenvolvido normalmente em direção à construção de um Eu, diferenciando-se do Outro e do mundo; porém, tal pessoa pode passar a repercutir agora não necessariamente um egocentrismo estrutural, mas um egocentrismo emocional, ou seja, ter dificuldades em ser reflexivo e re-pensar essa relação entre o Eu e o Outro. Este segundo caso dificulta o desenvolvimento do Si mesmo, na medida em que se fica preso na dualidade eu-outro de forma não-crítica. Assim, entendo que o eu meta-narrado de forma reflexiva e crítica aprimora o Si, o qual, em síntese, poderia ser entendido como um Eu reflexivo, mas, justamente por isso, perde certas característica do Eu e também do Outro; porém, agora, não para negar, mas para superar essa dualidade. Veremos melhor tais questões à frente.

individualidades sem se ter consciência disso, podendo significar somente uma transposição para um outro contexto de vida, mas ainda permanecer com a mesma visão de mundo – o que poderia ser uma experiência curiosa, divertida ou sofrida, mas, ainda sim, seria simplesmente um trocar de máscaras por um tempo.[398] O intuito mais interessante e pertinente nesse caso seria, a meu ver, experienciar um modo de compreensão de mundo que abarcasse tanto essa outra compreensão de mundo individual do Outro quanto à do próprio indivíduo, o qual iria se tornando, assim, cada vez mais expandido e como que cheio de indivíduos, os quais se tem a sensação de conhecer. Nesse sentido, é um vazio, conforme disse Dyczkowski, pois se sai por um momento de si. Porém, é um vazio que retorna cada vez mais cheio, mais expandido após esse exercício psico-físico empático – e aqui também se começa a compreender metáforas do Śivaísmo da Caxemira, o qual aproxima a noção de vazio com a noção de cheio e completude.

Deste modo, sim, seria um óbvio anacronismo e quiçá uma distorção dizer que o Śivaísmo da Caxemira era feminista ou defensor dos comportamentos diferentes ou dos homossexuais ou de outras minorias quaisquer ou mesmo uma filosofia primordialmente preocupada com a moralidade da convivência em um mundo compartilhado com o Outro. Todavia, o que tento defender ao longo de toda essa tesa não é isso. Mas, sim, postulo a utilização desse estudo da Índia especificamente atrelado à formação e consolidação da escola de pensamento do Śivaísmo da Caxemira como uma possível forma de ganharmos mais argumentos e maiores compreensões sobre como funciona processos de formação e exclusão do Outro, os quais são universais, e como, a partir desse estudo, poderíamos melhorar a nossa própria noção de reconhecimento do Outro não somente em termos de normas legais, epistemologia e hermenêutica jurídica (o que já seria muito), mas também em termos deontológicos mais amplos como um reconhecimento do Outro mais profundo, ao nos identificarmos e nos abrirmos para experienciar o mundo como o Outro o experiencia, e tudo o que pode resultar de ganho metodológico e de ferramentas de convívio social a partir disso. Assim, seria pensar em um método em constante construção crítica para voltarmos cada vez mais preenchidos de um sentimento de afeição e mais expandidos do que começamos a partir de nossa existência mais isolada e limitada em somente nosso eu. E, deste modo, conseguirmos pensar e julgar melhor em termos de justiça e moralidade política, a qual engloba o Direito *stricto sensu*.

---

[398] GARROTE (2012b: 403-404) e também em Kierkegaard quando ele comenta certo tipo de dúvida e ação nos estetas sobre qual vida viver. KIERKEGAARD (1987: 165-167)

A libertação (soteriologia), pois, é um horizonte para o qual se caminha, porém a própria caminhada é um desenvolvimento moral (deontologia) crescentemente auto-crítico e auto-consciente, pois quanto mais me reconheço no Outro e supero as diferenças, mais me sensibilizo e tenho a possibilidade de agir moralmente em um viés autônomo. Assim, a meu ver, a moralidade aparece justamente nesse caminhar em direção à libertação. Isso ocorre não somente pelo reconhecimento (*pratyabhijñā*) do Outro, conforme acabou de ser dito, mas também pelo aumento da autonomia (*svātantrya*) e, aqui, chegamos à nossa segunda palavra-chave deste capítulo.

4.3.2. *Svātantrya* (Autonomia)

A noção de *svātantrya* (autonomia) é utilizada também em um viés soteriológico, uma vez que a consciência suprema é realmente autônoma por não existir uma força externa, pois ela a tudo engloba. Nesse sentido, não repetirei a argumentação que já foi feita acima para o termo *pratyabhijñā* (reconhecimento), todavia é importante frisar que ela ocorre de forma semelhante para a ideia de *svātantrya* em relação aos níveis de manifestação e de diferenciação Dito isso, essa autonomia deve ser compreendida no sentido absoluto, como auto-definição, pois englobando tudo, ela é autô-noma. Porém, também é importante compreender autonomia em um sentido relativo. A meu ver, isso também é possível de se pensar a partir do Śivaísmo da Caxemira.

Tendo em vista que o processo de expansão da consciência e do reconhecimento do Outro é composto por várias técnicas[399] que vão gradualmente estimulando essa expansão, assim também podemos raciocinar em termos de autonomia. Nesse sentido, quanto mais descentralizado do Eu, mais uma pessoa pode compreender as influências vindas do mundo, do Outro, de objetos variados, enfim, dos fenômenos e também de seu próprio corpo e de partes não-conscientes. Autonomia não é necessariamente um poder supremo de poder agir como quiser, moldando o universo à sua vontade, conquanto parte da tradição possa conferir tal poder à consciência suprema. A meu ver, essa autonomia trata de uma compreensão cada vez mais crescente de tudo aquilo que nos influencia e, deste modo, é possível melhor desenvolver a Si mesmo a partir dessas informações e compreensão consciente de fenômenos outrora não-conscientes.

Desenvolver autonomia no plano individual, portanto, não é ser capaz de ditar todas as regras de seu comportamento, nem influenciar o mundo com sua vontade. Isso seria

[399] Técnicas teóricas e práticas. E, como vimos, a própria teoria é compreendida como uma ação dentro do Śivaísmo da Caxemira.

possível se se vivesse em um mundo solipsista, por exemplo. Todavia, vários fenômenos (inclusive a maioria deles, para não dizer todos, mas aí teria que entrar em uma discussão sobre livre-arbítrio para superar esse aparente paradoxo[400]) ocorrem independentes da nossa vontade ou ação. Ser mais autônomo, portanto, não é aumentar a capacidade em si de influenciar fenômenos externos, mas, sim, aumentar a capacidade de compreensão desses vários fenômenos externos, tornando-se cada vez mais consciente das interferências externas que nos afetam diariamente. Nesse sentido, externo (heteronomia) é pensado aqui como tudo aquilo que está no campo do não-consciente[401], ou seja, o nosso próprio corpo, traumas, hábitos, tendências e comportamentos diversos também são externos na medida em que não nos tornamos conscientes deles. Em contrapartida, interno (autonomia) seria uma compreensão consciente, pois estaria dentro, interno, do nosso campo de atenção e consciência.

Desta maneira, podemos entender que desenvolver autonomia é estimular o ganho de consciência de ações outrora externas e não-conscientes, o que, por sua vez, permitirá o indivíduo pautar as suas ações levando-se em conta cada vez mais fenômenos e influências, tanto em termos de número quanto em termos de complexidade. Muitas vezes não se pode fazer nada para alterar o comportamento externo do Outro ou de algum conjunto de fenômenos, inclusive com influências individuais, porém sempre se pode alterar o comportamento interno, o nosso próprio comportamento – se isso será um processo fácil ou difícil, vai depender do tipo de mudança que se quer; compreendendo que hábitos mais antigos e enraizados costumam ser mais difíceis de alterar.

A partir desses pressupostos, é possível compreender que autonomia não é um poder maior em relação ao externo (contra os Outros e os diversos fenômenos), mas, sim, um maior poder interno sobre Si mesmo, pois cada vez mais se tornará mais consciente das influências externas não-conscientes que influenciavam/causavam o nosso comportamento para além de nossas escolhas e consciência. Tornando-se, portanto, mais conscientes sobre o que nos irrita, alegra, excita, deprime, agride, ira, estimula, bem como sobre o porquê termos certos pensamentos tão consolidados (revisitando criticamente nossa bagagem pessoal, familiar e cultural) e certas reações habituais, mas nunca repensadas; é possível literalmente ficarmos mais autônomos, pois, quanto mais conscientes estivermos das causas/influências não-conscientes que nos afetam, mais poderemos compreender as

---

[400] *Vide* GARROTE (2013)

[401] Estou evitando usar o termo inconsciente, pois ele é um termo técnico da psicologia e, inclusive, certas psicologias fenomenológicas são muito críticas deste termo; assim, uso o termo não-consciente, que engloba o inconsciente em sentido mais técnico, mas não necessariamente se exaure nele.

nossas limitações, (in)capacidades, dificuldades e facilidades, e mais agiremos, por definição, de forma autônoma por estarmos literalmente diminuindo a influência dessas forças externas (heterônomas) na medida em que as englobamos e integramos em nós mesmos. E, a partir disso, conscientemente passaremos a construir e estimular certos hábitos, comportamentos e pensamentos/argumentos, e também a desestimular e alterando aos poucos outros comportamentos que não desejamos mais em nós mesmos, em vista do projeto de vida moral compartilhada que se traça a partir de Si, mas levando-se em conta o Outro.

Algo não muito diferente era dito por Kierkegaard quando ele falava sobre as escolhas conscientes e forças inconscientes afetando uma personalidade não-pensada autenticamente.[402] Outrossim, parece ser o que Jung falava quando evocava um projeto de realização de um homem mais integral, em um constante processo de conscientização real do inconsciente que sempre nos afeta.[403]E parece também ser, a partir de tudo o trabalhado até aqui, o que nos diz o Śivaísmo da Caxemira ao se valer dos termos reconhecimento (*pratyabhijñā*) e autonomia (*svātantrya*). Ou seja, todos argumentam para nos tornarmos mais conscientes sobre os fenômenos não-conscientes.

Apesar dessa confluência, percebam que eles não confluem para um mesmo conteúdo. Como se pode observar, são citações de alguns pensadores (mas existem tantos outros também harmônicos com essa lógica) e linhas que não compartilham o mesmo contexto histórico, filosófico, nem objetivos substanciais parecidos. Porém, compartilham, sim, certa grande semelhança de método ou, ao menos, um objetivo estrutural: conhecer criticamente a si mesmo e se repensar profundamente no intuito de possuir uma vida mais autêntica e autônoma, digna para si e para os outros.

É, pois, nesse sentido que estou usando o termo autonomia: confluindo para uma maior auto-percepção, maior auto-controle e, portanto, para um projeto de vida mais

---

[402] "Já antes de alguém escolher, a personalidade está interessada na escolha, e se alguém protela a escolha, a personalidade ou as forças obscuras dentro dela inconscientemente escolhe." KIERKEGAARD (1987: 164) [tradução minha]

[403] "'O processo de individuação', descreve o processo pelo qual o consciente e o inconsciente do indivíduo aprendem a conhecer, respeitar e acomodar-se um ao outro." FREEMAN in JUNG (2008: 11); "Na nossa vida consciente estamos expostos a todos os tipos de influência. As pessoas nos estimulam ou nos deprimem, ocorrências na vida profissional ou social desviam a nossa atenção. Todas essas influências podem levar-nos a caminhos opostos à nossa individualidade; e quer percebamos ou não o seu efeito, nossa consciência é perturbada e exposta, quase sem defesas, a esses incidentes. (...) Quanto mais a consciência for influenciadas por preconceitos, erros, fantasias e anseios infantis, mais se dilata a fenda já existentes, até chegar-se a uma dissociação neurótica e a uma vida mais ou menos artificial... A função geral dos sonhos [e outros diversos meios, voluntários ou não, de acesso ao inconsciente citados por Jung, inclusive a meditação] é tentar restabelecer a nossa balança psicológica, produzindo um material onírico que reconstitui, de maneira sutil, o equilíbrio psíquico total." JUNG (2008: 56); e VON FRANZ (2008: 160-ss)

autêntico e com maior capacidade de reconhecimento do Outro, na medida em que se trabalha os próprios limites e preconceitos, os quais costumam impedir uma melhor hermenêutica sobre o mundo e, nesse sentido, uma hermenêutica jurídica, a qual está ligada com poderes institucionais e modos possíveis de compreender e experienciar o mundo em todas as ações e fenômenos diários. Importante notar, todavia, que isso não implica, obviamente, estarmos conscientes o tempo inteiro de tudo o que acontece, nem de toda a nossa bagagem que influencia, inclusive, a nossa percepção do agora. Isso é impossível de um ponto de vista mental, pois acessar tudo ao mesmo tempo é nada acessar, conforme vimos, pois a própria noção de experiência, pensamento e análise pressupõe a existência de um sujeito e objeto minimamente separados. O que se estimula, todavia, é um frequente revisar crítico sobre questões não-conscientes que constantemente nos influenciam e, especialmente, sobre as questões que costumamos pouco ou nunca revisar, pois estas são as mais importantes, uma vez que são as que menos desejamos mudar por comodidade: preconceitos, pensamentos enraizados fixos, teorias e autores já conhecidos e aceitos, informações e dados de senso-comum etc.

Quanto mais tenho certeza sobre algo, mais tenho que ser crítico sobre esse algo, pois mais paira o perigo da crença absoluta não refletida, que carrega consigo a condescendência para assuntos ou opiniões com as quais já se acostumou a concordar. Portanto, é durante esses momentos que temos que estar ainda mais conscientes e alertas para constantemente revisitarmos as nossas posições – no mínimo, para melhorar os argumentos em relação às posições contrárias, as quais, por mais abjetas que sejam, sempre trazem algo de inusual para pensarmos. Além disso, se algo é sentido de forma completamente abjeto e insuportável ao se ouvir algum discurso ou presenciar uma ação, isso é um excelente indicativo de que é necessário ainda se trabalhar e se pesquisar muito mais profundamente para entender o porquê dessa rejeição, ódio e não-escuta a tal posição. Normalmente, isso advém de uma falta de compreensão e escuta histórica do Outro, pois este também possui diferentes influências as quais o afetaram para existir e pensar do modo como faz, por mais abjeto que se considere.

Percebemos, pois, que a própria noção de crítica tem de ser re-significada de uma crítica agressiva para uma crítica receptiva pautada pela abertura e pelo sensível, uma vez que estamos buscando um incentivo da autonomia e do reconhecimento visando uma convivência em determinado espaço e tempo. Vejamos esse trecho de Warat:

> ...a luta pela democratização semiológica não precisa de críticos agressivos. No fundo a democracia é o controle da agressividade pela sensibilidade. Uma

> crítica agressiva, além de imatura, é reveladora de estruturas aditivas, deselegante e fundamentalmente autoritária. (...) Cuidado, em nome da razão, ou da crítica, você pode tornar-se agressivo, intolerante.[404]

Compreender isso é estimular certa bene-volência, certa hermenêutica receptiva, para melhorarmos nossa capacidade de escuta e, mais importante, nossa capacidade de diálogo com esse Outro, ao invés de simplesmente aumentarmos a agressividade e o distanciamento a partir desse desencontro de posições. É importante, pois, constantemente nos revisitarmos com uma postura de Cuidado de Si, no intuito de sermos mais receptivos e sensíveis para o Outro. É o que veremos a seguir.

4.3.3. O Cuidado de Si como um exercício de Autonomia e de Reconhecimento do Outro

A partir do discutido acima, podemos pensar na importante de exercitarmos constantemente as noções de Autonomia e de Reconhecimento do Outro nos seguintes moldes: i) Reconhecimento de que o Outro sou Eu, compreendendo mais as semelhanças e processo formativo dos fenômenos do mundo e dos outros seres como integrados ao modo de compreensão do indivíduo que existe e constitui o mundo juntamente com a própria constituição; e ii) Autonomia para que se expanda cada vez mais a consciência, compreendendo os próprios limites e influências não-conscientes. E, por fim, combinando esses dois aspectos temos, conforme vimos, que quanto mais compreendemos os nossos próprios preconceitos e processos de construção e desconstrução de opiniões, comportamentos e visões de mundo, mais poderemos também compreender a visão de outros seres, que compartilham o mundo nessa existência compartilhada; e, vice-versa, quanto mais nos deslocarmos para a posição do Outro mais conseguiremos revisitar a nós mesmos – expansão do Si.

Isso é possível de se experienciar em diversos âmbitos: relações amorosas; relações de amizade e familiares; relações no trabalho; e nas mais simples ou complexas relações jurídicas em geral. Assinar um mero contrato no âmbito do direito das coisas tem enormes repercussões, não somente na vida de quem o assina, mas também nos dependentes das partes contratantes e no reforço ou na inovação dos conceitos jurídicos do período em que tal contrato é assinado. Igualmente se poderia dizer de qualquer prestação de serviço contratada. Não é preciso recorrer à época da escravidão, em que certos seres eram tratados como coisas e negociados contratualmente dessa forma. As condições trabalhistas

---

[404] WARAT (2000: 82)

globalizadas atuais dão mostras constantes de assustadores relatos de abusos e explorações dentro de relações trabalhistas contratadas.

Simplesmente para usarmos um recente caso nacional: o presidente da FIESP (Federação das Indústrias do Estado de São Paulo) defendeu, sem nenhum problema, que seria interessante flexibilizar todos os direitos trabalhistas. Para concretizar o que dizia narrou, nas suas palavras, aquilo que seria o "bom exemplo" de alguns empregados norte-americanos que almoçavam em somente 15 minutos, muitas vezes comendo um sanduíche com uma mão e trabalhando com a outra, argumentando que às vezes o trabalhador prefere chegar mais cedo em casa e que, portanto, ele deveria ter o direito de negociar o seu horário de almoço (um direito) com o patrão[405].

As pessoas, portanto, não assumem a responsabilidade de pensarem criticamente como efetivamente é a vida do Outro e muitas vezes se escondem por meio de uma grande "autonomia" da vontade contratual para piorar situações para um trabalhador, o qual independentemente de quiçá tal suposta vontade de chegar mais cedo em casa em detrimento de seu almoço, está em uma situação hierárquica desprivilegiada, inclusive de compreensão do todo, não possuindo autonomia para se impor ou relacionar igualmente. Não é por que vários trabalhadores indianos ou chineses se submetem "voluntariamente" a condições de trabalho que seriam consideradas precárias e análogas à condição de escravo nos "países de primeiro mundo", que eles devam ser considerados um bom exemplo de como devemos pensar a "autonomia" e os direitos nas relações trabalhistas.

Esse caso da FIESP é somente uma amostra, a partir da poderíamos entrar entramos em muitos aspectos interessantes, mas que fugiria do foco aqui, o qual simplesmente gostaria de reforçar essa capacidade das pessoas de desfigurarem uma relação complexa em decisões aparentemente simples, nas quais o trabalhador estaria limitado a poder almoçar mais rápido para voltar logo para casa ou a ter menos direitos garantidos pelo governo e, ao invés, receber dinheiro do patrão, que teriam menos encargos governamentais etc. Reduz-se, pois, fenômenos complexos de exploração e desigualdades estruturais a escolhas aparentemente dicotômicas ("ou almoça mais rápido e recebe um bônus ou demora mais para chegar em casa sem um bônus"), as quais, todavia, não passam de um mero corte limitado da realidade, favorecendo enormemente uma das partes, diante de um enorme universo de possibilidades mais vantajosas para a parte mais fraca, a qual não deveria ter que conceder ainda mais nem escolher entre os direitos mais básicos, os

---

[405] Entrevista realizada pela reportagem UOL/Folha, ocorrida no dia 25/09/2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=E2zN4eB1iCk. Acessada em 07/04/2016.

quais deveriam ser todos garantidos. Especificamente nesse caso, as indústrias têm ganhos milionários, os quais não querem ser diminuídos pelos patrões ou sócios, os quais, então, forçam determinadas compreensões da realidade que enxergam como única saída a diminuição dos "custos" com o trabalhador.

Além disso, uma visão compreensiva e mais expandida também não caracterizaria absolutamente os patrões como seres malvados e opressores de um lado e os oprimidos de outro lado. É preciso entender que, na maioria dos casos, não há uma agenda clara de exploração e dominação. O "mero" pensamento não-crítico e não-reflexivo permite as pessoas se auto-enganarem e racionalizarem as suas posturas de forma confortável – isso pode ser percebido tanto nesses casos, quanto em relacionamentos amorosos, quanto também nos brâmanes ortodoxos, que realmente acreditam ser superiores e/ou não estarem discriminando, tratando-se tão-somente da "ordem correta das coisas"; veremos tais processos mentais especificamente na própria seção.

Em relação aos patrões é importante também compreender que o problema sistêmico não é somente nacional, mas também internacional – *vide* a teoria da dependência e suas pesquisas em relação ao centro e periferia na questão do "subdesenvolvimento". De todo modo, é necessário compreender o sistema como um todo: não somente as leis permitem mais lucros e menos qualidade de vida para as pessoas, mas a própria mentalidade generalizada repercute que o mais importante na vida é o ganho financeiro – inclusive permitindo mais lucros para as grandes empresas e menos para as pequenas, o que já é uma exploração dentro da exploração. Os valores sempre são disseminados e imbricados às instituições, sejam elas públicas ou privadas. É essencial, portanto, que uma visão pautada no reconhecimento e autonomia compreenda que pensar criticamente o Direito é, pois, um constante estar atento para o mundo e para as necessidades sociais dos diferentes indivíduos, em suas diferentes posições sociais, compartilhando suas existências e projetos de vida.

Haveria muitos outros exemplos com os quais essas questões poderiam ser ilustradas – no mínimo, mostrando a pertinência dessa visão crítica e expandida do mundo e do Direito. Desde discussões sobre: o que é a função social da propriedade (ocupações de artistas, de alunos e de pessoas sem residência e sustento em prédios, escolas, fazendas etc.); a brutalidade policial e governamental em manifestações e protestos em geral; os incentivos fiscais a agronegócios já multi-milinoários; o modo como o direito penal é compreendido, com punições que efetivamente não enxergam alternativas realmente viáveis de compreensão do porquê da ação daquele indivíduo envolvido em uma atividade

criminosa; direitos previdenciários e de assistência social; reformas tributárias e políticas etc. No mais, não é necessário um caso emblemático mais específico ou mais "social" ou "injusto" para pensarmos sobre como o reconhecimento e a autonomia nos termos trabalhados acima podem ser aplicados e ter grandes efeitos em quaisquer áreas do Direito. Isso é possível de se pensar a partir da mais básica e essencial ação dentro dos fenômenos jurídicos: a interpretação.

No campo da Hermenêutica podemos enxergar como o ganho de autonomia e de reconhecimento podem contribuir para a construção de um Direito e de uma sociedade mais igualitária. Conforme a leitura que venho desenvolvendo, tais termos estão ligados a uma noção de maior expansão da consciência, tornando-se disponíveis à consciência elementos outrora não-conscientes e, nesse sentido, ganhando-se mais em compreensão de si e, portanto, do Outro, ao se ganhar um maior controle sobre as próprias ações e um equilíbrio ao se tornar mais autônomo em relação a influências externas e incontroláveis ou, no mínimo, imprevisíveis quanto a sua aparição e efeitos involuntários. É importante, todavia, notar que o descontrole não é necessariamente algo ruim, nem mesmo o desequilíbrio ou sensações intensas, conforme podemos lembrar não somente das citações específicas de Abhinavagupta, mas também dos pensamentos de Jung, citado acima. Rompantes não-conscientes e certos descontroles são possibilidades de acesso a questões não-conscientes, as quais por vezes são mais difíceis de emergirem quando estamos demais em um controle ligado a uma moralidade comum, que se limita, restringe e se poda por dogmas ou deveres de não fazer – conforme também é possível enxergar em Jung, mas também na interpretação trazida acima de Dyczkowski a respeito de certas moralidades dualistas. Porém, para que o indivíduo não se perca nesses descontroles, causando um ainda maior desequilíbrio, é necessário um uso de tais forças não-conscientes no intuito de melhor compreender, conforme vemos dizendo, de onde vem e o que se pode ganhar com elas.

Pensando em termos mais psicológicos poderíamos ponderar acerca das raízes de determinados sentimentos em nossa formação individual, o que contribuirá, conforme vimos, para uma maior autonomia e reconhecimento. Outrossim, pensando em termos mais epistemológicos e soteriológicos, dentro do pensamento do Śivaísmo da Caxemira, poderíamos utilizar tais momentos como possibilidades de acesso a um estado de consciência des-concentrado no Eu individual devido a sua forte afetação que nos tira de nós mesmos. Porém, ao invés de nos perdermos nesse estado, ficando entregues para as sensações e reféns delas, poder-se-ia justamente testemunhar esse estado que apareceu de

tal intenso sentimento e praticar as noções de reconhecimento e autonomia justamente nessa oportunidade. Segundo vimos em Abhinavagupta, tanto de uma alegria ou de uma serenidade que nos preenche subitamente quanto de uma grande raiva que emerge é possível acessar um estado alterado de consciência, a partir do qual, se tivermos reflexividade o suficiente, poderemos aproveitar para melhor captar um modo de compreender o mundo e a Si mesmo mais integral.

Nesse sentido, parece pertinente pensarmos no que Foucault chamou de "ética do cuidado de si como prática da liberdade" – e, novamente, no intuito de trazer um autor já familiar aos ouvidos contemporâneos e convergente com o Śivaísmo, segue estre trecho:

> Não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico –, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades...
> (...)
> Encontramos aqui uma metáfora, que não vem dos estoicos, mas de Plutarco, que diz: "é preciso que vocês tenham aprendido os princípios de uma maneira tão constante que, quando os seus desejos, apetites, temores vierem a se revelar como cães que rosnam, o *logos* falará como a voz do mestre que, como um só grito, faz calar os cães". Esta é a ideia de um *logos* que funcionaria de qualquer forma sem que você nada tivesse feito; você terá se tornado o *logos* ou o *logos* terá se tornado você. [406]

É possível observar que Foucault traz a noção do cuidar de si juntamente com a noção de não somente se conhecer, mas também conhecer determinadas verdades sobre o mundo, ligando-se a noção de saber com as relações de poder, conforme é um dos pilares da metodologia deste autor. Porém, ele vai além. Não se trata simplesmente de se conhecer, mas se conhecer no intuito de cuidar de si, ou seja, melhorar-se, desenvolver-se moralmente, tendo consequências para si e para os outros, ligando, portanto, o conceito de liberdade com a política, o público. Conforme vemos dizendo, conhecer-se a si mesmo é cuidar de si, ter a capacidade de lidar com o descontrole e o desequilíbrio (*logos* e cães), no intuito de ter uma maior autonomia, que é nada menos que uma liberdade de ação sobre si mesmo, a qual afetará não somente a existência individual privada, mas outras existências compartilhadas politicamente (o público). Vejamos tais questões nos trechos seguintes:

> A liberdade é, portanto, em si mesma política. Além disso, ela também tem um modelo político, uma vez que ser livre significa não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo uma certa relação de domínio, de controle, chamada de *archê* – poder, comando.
> (...)
> O cuidado de si é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de

[406] FOUCAULT (1984: 269)

> cuidar dos outros... O *êthos* também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer uma magistratura ou para manter relações de amizade. Além disso, o cuidado de si implica também a relação com um outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si.[407]

Vejam que ele menciona a importância desse cuidado de si mesmo desde a magistratura até à amizade, ou seja, desde o público ao privado, levando atenção para que o descobrimento da verdade não seja solitário, mas venha da convivência de um mestre ou de um amigo. A importância, pois, desse cuidado é não somente no âmbito privado, mas também no público, uma vez que a negligência de si ocasiona danos nefastos também para o Outro, mostrando que a não-liberdade, advinda do não cuidado de si, é comparável a uma escravidão de si mesmo. E isso é especialmente ruim politicamente. Ele foi muito claro nesse trecho ao dizer que cuidar de si é também uma maneira de cuidar dos outros. Vejamos novamente:

> Pois se é verdade que a escravidão é o grande risco contra o qual se opõe a liberdade grega, há também um outro perigo que, à primeira vista, parece ser o inverso da escravidão: o abuso de poder. No abuso de poder, o exercício legítimo do seu poder é ultrapassado e se impõem aos outros sua fantasia, seus apetites, seus desejos. Encontramos aí a imagem do tirano ou simplesmente a do homem poderoso e rico, que se aproveita desse poder e de sua riqueza para abusar dos outros, para lhes impor um poder indevido. (...) o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico decorre precisamente do fato de não ter cuidado de si mesmo e de ter se tornado escravo dos seus desejos. Mas se você se cuida adequadamente, ou seja, se sabe ontologicamente o que você é, se também sabe do que é capaz, se sabe o que é para você ser cidadão em uma cidade...você não pode a partir deste momento abusar do seu poder sobre os outros.[408]

Em harmonia com o que venho defendendo aqui, a importância da reflexividade é extremamente grande e, segundo Foucault, ela foi esquecida principalmente pelas sociedades ocidentais após a cultura greco-romana devido a diferentes fatores. Não que o cuidado de si fosse excelente nessas culturas, Foucault é muito claro em não afirmar isso, porém nelas havia tal pensamento como algo importante em termos cívicos, conforme vimos, o que não ocorre na nossa sociedade. Um dos grandes objetivos – quiçá o maior desta tese – é tentar estimular essa retomada da reflexão de Si ligada à autonomia e reconhecimento (em termos do Foucault, seria essa retomada do cuidado de si), pois isso possibilitaria estudos e auto-percepções mais éticas e críticas quanto a ações privadas e

---

[407] FOUCAULT (1984: 270-271)
[408] FOUCAULT (1984: 272)

públicas, grandes e pequenas na construção de uma sociedade mais ética[409] e atenta às necessidades do próprio indivíduo e dos outros.

Nesse sentido, importante lembrar que libertar a si mesmo, cuidando de si mesmo, é também libertar os outros, pois afetar a si mesmo já repercute nos outros e nas relações que serão travadas com eles. Isso pode ser visto do que vimos imediatamente agora nessa citação com Foucault, mas também são as palavras de Abhinavagupta, como vimos em relação aos discípulos ou à "simples" expansão da consciência de uma pessoa em relação com os outros à sua volta. Desenvolver uma capacidade crítica de auto-análise é ter mais controle sobre si mesmo e, nesse sentido, mais liberdade, mais autonomia e mais reconhecimento sobre as dificuldades e formações da consciência do Outro, evitando tanto uma limitação de si, mas também uma limitação do Outro, por um abuso de poder e/ou ações negativas, que impeçam cada um de ocupar nas cidades os projetos existenciais traçados para si.

Conforme vimos, esse abuso de poder, como uma consequência do não-cuidado de si, vai desde atos mais "simples", como necessidades de favores pequenos em cartórios ou repartições públicas para se conseguir alguma ação (ou mesmo simplesmente a negativa de algum direito por capricho ou regulamentação abusiva do chefe dessa repartição), até questões mais "complexas" como a negação de um direito por um patrão ou juiz. Esses abusos encontram diferentes formas, uma vez que proveem de um descontrole de si e falta de auto-conhecimento por falta de uma constante auto-análise crítica, pensando em nosso papel e no papel dos outros, como dito, enquanto seres ocupando e compartilhando o mesmo espaço e recursos – como vimos, tal análise não precisa ser solitária e, inclusive, é importante que não seja assim, no intuito de se ter uma pluralidade de vozes geradora de uma pluralidade de demandas e perspectivas.

É preocupante, para se dizer o mínimo, a falta de controle e receptividade para normalmente se conseguir analisar com ponderação um argumento ou pedido ou ação de outro ator jurídico. Ao invés disso, encontram-se preconceitos e hábitos antigos, aliados a

---

[409] Foucault faz uso do termo *êthos*, sobre o qual não me aprofundarei aqui, nem diferenciarei tanto da noção de moralidade crítica que venho desenvolvendo. De todo modo, importante lembrar que esse *êthos* era compreendido antigamente e é resgatado por Foucault com a ideia de o indivíduo descobrir o seu caminho, sua função e, nesse sentido, sua realização existencial no mundo – não somente no sentido privado, mas também no sentido público de compartilhamento de funções que mantêm e desenvolvem uma sociedade. No mais, seria interessante ver algum estudo que pensasse em possíveis usos do termo *êthos* em semelhança com o termo *dharma*, no intuito de engessar socialmente certas funções e estratos de pessoas diferentes – não sei o quão o termo *êthos* não ganhou uma idealização ainda não criticada no imaginário cultural do ocidental, ainda faltando uma posição histórica crítica para realizar o que estudiosos já realizaram contra o termo *dharma*; ou se tal aproximação realmente não faria sentido.

certa indolência intelectual e comodismo. Cuidar de si é não se deixar ser preguiçoso para escutar os outros e, principalmente, o novo.

Como se pôde observar, a partir do que foi trazido acima juntamente com essas ponderações acerca do pensamento de Foucault, o descontrole pode ser interessante como acesso a áreas não-conscientes, porém o descontrole também pode ser perigoso, imprevisível e potencialmente abusivo e agressivo para com os outros, uma vez que se é indolente consigo mesmo. De um indivíduo não crítico nunca se sabe o que esperar em uma fala ou em uma reação no meio de uma explosão ou descontrole; pois, esses momentos costumam dar espaço para que pensamentos destrutivos venham à tona. É muito importante pensarmos no que vamos falar e em como vamos nos comportar, pois todos os nossos atos e gestos afetam os outros. Devemos agir assim, pois não são somente os indivíduos "não-críticos" que explodem, mas todos nós, mesmo os que estão em um caminho considerado crítico e de auto-desenvolvimento – o que, no fundo, sempre é uma auto-definição, mais ou menos compartilhada. Estar nesse caminho já é moralmente melhor do que não estar nele, pois minimamente se caminha para uma mudança, a qual, sabemos, não é fácil, nem é fácil a formação de um pensamento crítico, o qual também não deve ser caracterizado como existente ou não existente, sendo sempre uma gradação e não um dualismo.

Nesse sentido, ainda em termos do universo jurídico, eu teria as seguintes ponderações a partir do que foi dito. O quão irritadas as pessoas ficam quando leem ou atuam em um processo no qual há uma tese/argumento visceralmente contrária ao próprio posicionamento? O quanto deixam o próprio descontrole emocional interferir em uma capacidade receptiva de compreender o ponto de vista do Outro, entender as dificuldades inclusive emocionais do Outro, e tentar com mais calma e ponderação/prudência argumentar e se posicionar de forma a não piorar o estado do Outro nem o próprio? O quanto conseguem enxergar as limitações e bloqueios emocionais criados na análise de uma questão (desde posicionamentos diários e "simples" até outros mais "complexos", envolvendo temas jurídicos mais diretamente conectados com política e economia)?

Essa falta de auto-percepção crítica promove não somente situações de descontrole, mas situações em que se considera plenamente no controle, mas que são realizadas habitualmente sem críticas e com possíveis preconceitos, diminuindo as possibilidades de uma abertura para modos diferentes de analisar/interpretar uma questão e, por fim, diferentes possibilidades de atuação jurídica. Isso é constante e diário em todo ato jurídico.

Especialmente no contexto do 1º semestre de 2016 no Brasil é muito fácil observar o quão irritadas as pessoas ficam com juristas defendendo interpretações jurídicas opostas às suas relativos ao tema do impeachment/golpe da presidenta e vários assuntos afins como nomeação e destituição de ministros, legalidades de recebimento de denúncias, constituição e legitimidade dos membros de comissões, recursos diversos, competências de órgãos para se fazer isso ou aquilo etc. E, nesse sentido, é socialmente importante percebermos justamente o que se vem falando ao longo dessa tese. Seja por uma questão de descontrole, seja simplesmente por uma questão de dificuldade de se conseguir compreender o discurso do Outro, é patente que os indivíduos, cada um em grau diferente, não focam a sua atenção no desenvolvimento crítico de sua própria consciência. Assim, é facilmente observável que o Cuidado de Si é um exercício de autonomia e de reconhecimento do Outro, tendo enormes consequências em termos de Direito e Justiça social.

Não entrarei durante essa tese sobre as implicações diversas do complexo e polêmico conceito de Direito e Democracia, pois isso demandaria tantas outras páginas e quiçá uma nova tese. Porém, espero ter mostrado que tais implicações existem e que podem já ser compreendidas a partir do que está sendo dito aqui. Poderíamos narrar o Direito como uma legítima organização social da liberdade, como o fez Lyra Filho[410], usando essa forte e pertinente expressão para repensarmos, a partir de uma leitura própria dessa definição, noções de democracia, política, constituição do indivíduo e do Outro, dentro de um espaço tanto de auto-afirmações quanto de conquistas em conjunto, visando uma melhor escuta, além do estímulo de diferentes focos emergentes de vozes sociais e jurídicas que levariam cada vez mais em conta uma participação mais inclusiva e efetivamente democrática.

Todavia, a partir dos argumentos e teorias que trouxemos acima dentro das noções do Śivaísmo da Caxemira (sem precisarmos recorrer ou desvirtuar o foco para outras concepções), penso que é importante pensarmos no Direito e na Democracia como noções em constante relação entre o indivíduo e o todo, entre o privado e o público, campos esses

---

[410] "Justiça é Justiça Social, antes de tudo: é atualização dos princípios condutores, emergindo nas lutas sociais, para levar à criação duma sociedade em que cessem a exploração e opressão do homem pelo homem; e o Direito não é mais, nem menos, do que a expressão daqueles princípios supremos, enquanto modelo avançado de legítima organização social da liberdade. Mas até a injustiça como também o Antidireito (isto é, a constituição de normas ilegítimas e sua imposição em sociedades mal organizadas) fazem parte do processo, pois nem a sociedade justa, nem a Justiça corretamente vista, nem o Direito mesmo, o legítimo, nascem dum berço metafísico ou são presente generoso dos deuses: eles brotam nas oposições, no conflito, no caminho penoso do progresso, com avanços e recuos, momentos solares e terríveis eclipses". LYRA FILHO (2005: 86)

não estanques entre si, mas que se constituem reciprocamente em uma relação sempiterna de sujeito e objeto, conforme vemos analisando. Nesse sentido, poderíamos pensar em aparentemente dois polos: partes sem um todo e um todo sem partes. No primeiro caso, poderíamos pensar em indivíduos agrupados, focalizados em suas individualidades sem interesse maior ou atenção para o todo formado por esse grupo. Isso seria ruim, pois sem a noção de todo, rapidamente tais indivíduos entrariam em algum tipo de conflito de interesses, gerando certo caos ou, no mínimo, grande insegurança social, pois cada um só estaria preocupado com o próprio interesse e não com o estabelecimento de uma ordem social, o que seria estar atento com os interesses dos outros, pois isso, no fim, seria do próprio interesse. No segundo caso, teríamos um todo que existiria de forma a não estimular ou mesmo impedir o desenvolvimento maior de individualidades. Isso poderia, a princípio, ter um ganho aparente em termos de segurança e ordem, pois diminuiria os conflitos ao dar prioridade ao todo em contraposição às partes e seus eventuais desejos ou interesses conflitos, resolvendo as questões com tal supressão. Todavia, isso também seria danoso, uma vez que se abafaria justamente as próprias individualidades, as quais são justamente o que se gostaria de proteger e o que garantia o gozo existencial, correndo-se o risco de simplesmente ser um todo autômato que se mantem simplesmente por se manter.

Essas questões estão envolvidas justamente com o distanciamento não consciente entre partes e todo e, portanto, entre o sujeito e o objeto – e, por fim, entre o Si mesmo e o mundo. Conforme vimos, quanto mais centralizado no seu Eu, menos o indivíduo tem noção de Si, pois menos ele tem noção do Outro. Então, nesse sentido, quanto mais centralizado no seu Eu, mais poderíamos pensar que esse indivíduo é parte e não todo. Porém, conforme vimos, quanto mais se concentra no Eu, ele é menos parte, pois ele se imagina como um todo, não conseguindo compreender melhor a Si mesmo e as relações com outras partes, as quais, por sua vez, poderíamos também estar centralizadas em seus Eus e, portanto, também formando "coisas/algos/todos apartados" entre si. Nesse sentido, elas não formam propriamente nem partes, nem um todo, mas também somente Eus egocêntricos com dificuldade de compreensão de Si e do mundo.

Deste modo, tal situação pode ser narrada paradoxalmente tanto como partes sem um todo, quanto um todo sem partes, uma vez que focalizar-se nos próprios interesses parcialmente com uma exclusão de uma atenção aos Outros e, nesse sentido, ao todo é justamente centralizar no próprio Eu e é justamente com a centralização no próprio Eu que o indivíduo perde a própria noção meta-narrativa do Eu, ou seja, perde o Si. Assim, quanto mais ele "quer ser parte", menos parte ele consegue ser, uma vez que perde ainda mais a

sua capacidade de articulação e auto-compreensão enquanto parte, sendo simplesmente um "algo apartado". E, paradoxalmente, esse movimento irá justamente formar um todo, porém um todo sem partes, uma vez que é simplesmente um algo apartado de Si mesmo e de um todo. Constitui-se dessa forma, um todo. Porém, um todo não-consciente a partir de uma conglomeração de partes que justamente por tanto desejar ser partes não conseguem nem ser partes nem ser todo, pois perderam a capacidade de análise de Si.

E, assim, vê-se como se sustenta esse aparente paradoxo. Ao observamos essas questões sob o ponto de vista da consciência ou não-consciência (ou consciência limitada) entendemos que caminhar para uma situação em que realmente existam partes e um todo é caminhar para uma situação de perda de partes e também de todo. É por meio de um processo de descentralização do Eu, que se consegue acessar cada vez mais a Si mesmo concomitantemente com um acesso ao Outro (objetos e seres). Desenvolvermo-nos cada vez mais em direção a uma expansão da consciência é desestimularmos uma necessidade de sermos um Eu, um parte individualizada e centralizada no indivíduo com os próprios interesses, os quais se julga serem mais importantes ou urgentes do que os de outros. Quanto mais, nesse sentido, nos desapegarmos de uma posição focalizada no Eu, mais ganhamos em compreensão de outras visões e do todo, uma visão mais descentralizada, por definição, e mais integral.

O mais interessante, todavia, aparece nesse momento: esse todo não é, na verdade, um todo. Por sempre estarmos enxergando o mundo a partir da nossa consciência, a construção desse todo feita pelo indivíduo é, na verdade, a expansão de uma consciência individual limitada em direção a uma consciência mais integral e multi-perspecitivista. E, nesse ponto, esse todo não é, portanto, o real todo, por assim dizer, mas a expansão de um indivíduo para a compreensão desse todo. E, assim, é um indivíduo, o qual, conforme dizemos a partir do exercício que Dyczkowski propôs, cada vez mais está preenchido pelo Outro e pelo mundo. E estar preenchido pelos Outros é justamente efetivamente sentir cada vez mais o mundo por diferentes olhares, sensações e corpos para além do seu próprio.

Nesse sentido, quanto mais se ganha a noção de um Si mais integral, mais se compreende o Outro e mais se começará a se satisfazer com a realização/sucessos dos interesses dos Outros; e se comoverá pelas dificuldades e injustas contra os Outros. Quanto mais um indivíduo volta-se para Si, ele se volta, nesse sentido, para os Outros; e mais os seus interesses e vontades não se voltarão somente para o seu Eu, mas para os Outros, pois ele não enxergará uma grande diferença valorativa entre porque certos direitos seus devem

valer, enquanto tantos outros sofrem, mesmo que sejam Outros com posicionamentos contrários aos seus.

Não fará sentido lógico nem existencial nem jurídico comer, enquanto o Outro passa fome. Seria o mesmo que dar alimento somente para o seu pulmão, mas não para o seu fígado. Isso não faria sentido, pois eventualmente o fígado passará a sofrer e afetar todo o organismo, desestabilizando-o. Igualmente não fará sentido dar algumas migalhas ou alimentar somente às vezes o fígado, pois essa sub-nutrição sempre deixará o organismo como um todo em um estado de insegurança e doença. E a vontade, por fim, não será de sobreviver tão-somente, mas, sim, de viver o mais plenamente e saudavelmente possível.

A formação do Outro e da sociedade é a formação do indivíduo enquanto sociedade em si. Não para que todos caminhem sem individualidades e escolhas pessoais, mas, sim, para que um indivíduo compreendam as próprias impossibilidades existenciais e físicas de transitar por todas as áreas do conhecimento e mesmo agir em todos os campos no mundo; reconhecendo, portanto, as diferentes possibilidades e importância essencial de todos agirem efetivamente diferentemente para termos sempre um todo cada vez mais rico e complexo e cada vez menos partes. Ou seja, é uma nova compreensão de indivíduo e sociedade, partes e todo, a qual supera justamente a dicotomia estanque entre indivíduo e sociedade. Sabe-se muito bem que regimes totalitários estimularam justamente a supressão da diferença do pensamento do indivíduo e da sociedade, porém o que se está defendendo é justamente o contrário disso. Não é a perda inconsciente e inconsequente do indivíduo em algum plano ou projeto de sociedade perfeita. Mas, sim, uma crítica e consciente compreensão do indivíduo, tentando superar a própria noção de individualidade e de sociedade com a finalidade de efetivamente ser parte do todo, sem se perder nesse processo. Isso poderia ser mais estimulado a partir de uma compreensão crítica sobre o que é e como deve ser o Direito.

É entender a sociedade em sua pluralidade legítima de organização social da liberdade. Isso não significa, obviamente, aceitar e estimular qualquer pensamento e ação, pois isso seria ingenuidade, uma vez que várias ações e pensamentos são justamente contrários a esse processo democráticos de expansão da consciência. Todavia, precisamos entender que: se tais indivíduos anti-democráticos existem é porque a sociedade como um todo ainda precisa melhorar em algum aspecto – e o porquê e onde tais indivíduos e pensamentos surgem é um indicativo de onde e como podemos melhorar como um todo e para onde devemos levar nosso foco. O modo como lidamos com atitudes anti-democráticas diz muito não somente sobre a nossa democracia atual quanto a nossa

democracia do futuro, a que desejamos estar construindo. Diz sobre a nossa capacidade de diagnóstico e compreensão das condições sociais da nossa própria sociedade e sobre a nossa capacidade de seguirmos um projeto que estimule cada vez mais uma maior integração e aproximação dos indivíduos entre si. A noção de perda de sentido da vida e o desencantamento do mundo, já mencionados acima, se deve em grande medida justamente ao distanciamento do Eu do indivíduo em relação a Si mesmo concomitantemente com um distanciamento em relação ao Outro e ao mundo circundante. Deixamos de cuidar de nós mesmos e inevitavelmente do Outro.

As críticas e diagnósticos oferecidos aqui pretendem estimular essa retomada de aproximação e cuidado de Si, o que implica no cuidado com um Direito efetivamente engajado em um projeto de organização de sociedade que seja mais legítima e igualitária para todos. Nesse sentido, é extremamente importante reconhecermos que "não basta estar certo" e escolhermos qualquer meio para atingir o fim que julgamos correto – nem o meios escusos, nem os meios estritamente "legais e técnicos" utilizados simplesmente para dar uma roupagem de neutralidade para não se escutar ou considerar o argumento do Outro. É importante se estar aberto para compreender que talvez não se esteja tão certo assim. E igualmente importante saber compreender o contexto e qual é a melhor maneira de tentar resolver uma determinada questão, mostrando-se sensível sem ser submisso; receptivo e firme, sem perder direitos básicos.

As nossas posições sempre podem ser melhoradas e tais melhoramentos podem vir das situações mais inusitadas e, inclusive, de agressividades ou intolerâncias ou simplesmente ignorância ou descaso do Outro. Se um indivíduo está ficando muito afetado com uma agressividade, ou com uma ação qualquer não-agressiva, é preciso que tal indivíduo pense o porquê isso está ocorrendo, como pode se acalmar e como pode intervir em uma situação de forma a não piorar a agressividade – principalmente em situações de descontrole do Outro, mas também em situações sensíveis para o Outro. Deixar-se alterar e desequilibrar por uma ação do Outro diz algo não somente sobre o outro, mas, fundamentalmente, sobre tal indivíduo alterado. Conforme vimos, a constituição do sujeito está epistemologicamente ligada com o modo como ele compreende o mundo e os Outros; mas também emocionalmente ligada com o modo como a sua consciência se auto-percebe, se auto-conhece e, nesse sentido, como compreende e interage no mundo com os Outros. Esse desequilíbrio mostra uma menor autonomia, liberdade e, nesse sentido, reforçaria o que Foucault chamou de condição de escravo ou, no mínimo, de servo de pulsões não-conscientes.

Agir do melhor modo na compreensão e na ação no âmbito do Direito seria não somente se repensar criticamente, mas também compreender melhores estratégias que não aumentem agressividades, intolerâncias, ignorâncias e distanciamentos diversos entre os Outros com quem se compartilha a sociedade e o Direito. Novamente, isso não significa aceitar tudo, porém significa, sim, melhor compreendermos o contexto e os vários fatores envolvidos, não se deixando afetar e agir de forma impulsiva e com uma consciência limitada, esquecendo-se deste reconhecimento epistemológico e empático. O Direito não deveria ser pensado, senão dentro de uma repercussão social, uma vez que Direito é uma moralidade política. Ou seja, é um dever-ser que deve ser pensado levando-se em conta os Outros (o público), no intuito, como dito, de um maior exercício de liberdade para Si e para os Outros – não se ajudará nem a Si mesmo nem os Outros, se se adotar estratégias ou ações impensadas que intensifiquem o distanciamento entre os seres. Isso é importante de se notar, pois é o que costuma ocorrer entre posições contrárias. Por mais estranho e irracional que um argumento possa ser, o pior que se pode fazer é simplesmente ignorá-lo[411] – principalmente se ele se encontrar presente na esfera pública, seja em um específico processo jurídico ou não. Posicionar-se sobre uma postura do Outro de maneira receptiva e prudente mostra um esforço de escuta, o qual, minimamente, irá afetar o Outro para que ele não se torne ainda mais distante e quiçá agressivo ou fechado ou ansiosamente ainda mais anti-social e intolerante em sua argumentação parcial e no trato com os Outros.

4.3.4. Tenho uma notícia boa e uma ruim: não existem hábitos inocentes

Em diversas teorias do Direito é frequente a tendência de separação entre vontade, conhecimento e ação. Em Kelsen, por exemplo, isso é muito claro quando ele explica a diferença entre a função de um juiz e de um pesquisador/teórico/cientista do Direito. Este atuaria no âmbito do conhecimento, tendo a capacidade para explicitar e montar a moldura jurídica (descrição), enquanto aquele, o juiz ou outro intérprete autêntico competente

[411] Evidentemente que toda regra possui exceção e é muito compreensível a vontade de se ignorar certos argumentos ou manifestações individuais. Há, inclusive, a conhecida regra "não alimente os trolls" na internet, que sugere não responder pessoas que querem simplesmente desestabilizar uma discussão e tem prazer justamente em semear discórdia. Entendo essa sugestão e ela possui aplicabilidades em vários momentos. Todavia, se alguém tiver paciência e tempo o suficiente, algo muito interessante de se fazer seria entrar em certa discussão meta-linguística com tal pessoa, no intuito de mostrar que essa postura dele é danosa para o desenvolvimento de uma razão pública e para o encontro de uma solução compartilhável. Simplesmente alegar/escrever "não alimente os trolls" em algum breve comentário é excluir existencialmente a manifestação de alguém, sem realizar um esforço de tentar interagir com ela de algum modo – nem que seja para concluir, ao final, que não mais continuará o debate em vista da postura, agora analisada e criticada, de tal pessoal-troll. Agir assim, parece-me, é nos esforçarmos coletivamente para repensar inclusive as nossas próprias formas de debater e sobre o que dizer no público e no privado.

qualquer, atua no âmbito não somente do conhecimento, mas também da vontade, pois este realmente decidiria sobre o direito (prescrição). Não entrarei aqui em questões de teoria do direito ou filosofia da linguagem específicas ao problema da interpretação e objetividade, nem em termos de descrição e prescrição, problemas com os quais já trabalhei em outra parte.[412] O importante nesse ponto é entender que ainda há muita crença na efetiva diferença entre esses campos. Kelsen, que direta ou indiretamente influenciou muito a ciência jurídica e também a prática – sendo quase sempre distorcido, pensava muito seriamente sobre essa distinção, tendo inclusive concluído a sua obra mais conhecida da seguinte maneira:

> É que uma tal interpretação científica pode mostrar à autoridade legisladora quão longe está a sua obra de satisfazer à exigência técnico-jurídica de uma formulação de normas jurídicas o mais possível inequívocas ou, pelo menos, de uma formulação feita por maneira tal que a inevitável pluralidade de significações seja reduzida a um mínimo e, assim, se obtenha o maior grau possível de segurança jurídica.[413]

Esse parágrafo deve ser compreendido com o pensamento kelseniano como um todo, mas é um bom exemplo da crença da ciência em garantir certas seguranças, principalmente em termos de análises mais objetivas possíveis. Isso, todavia, é um descuido sobre o modo como a linguagem funciona, o que fica claro na ideia de uma suposta moldura jurídica de interpretação. Existe um pensamento de que alguns devem interpretar, realizando um ato de conhecimento (listando todas as interpretações possíveis de uma norma, por exemplo, o que poderia ajudar em melhores estratégias a partir dessa "descrição" sobre o que é o Direito); enquanto outros (juízes ou pessoas competentes) fariam um ato de vontade, realmente tendo uma escolha e desejo (ao dizer o que o direito deve ser, "prescrevendo" dentro de determinado âmbito de ações possíveis), não estando simplesmente conhecendo ou descrevendo; enquanto, por fim, outros simplesmente agiriam, como os policiais ou aqueles que vão efetivamente obedecer a uma ordem, executando-a (pois o campo de ações seria diminuto, havendo pouca ou nenhuma margem para discrição).

É preciso, todavia, compreender que as interpretações são inevitavelmente políticas e, nesse sentido, todo ato de conhecimento também é um ato de vontade, engendrado, pois, em uma ação. Como dito, não esmiuçarei uma crítica à Kelsen aqui nem a outras correntes que seguem essa linha de pensamento, de um modo ou de outro, ao não compreenderem a interpenetração destes três conceitos dentro do fenômeno jurídico e em todas as diferentes

---

[412] GARROTE (2013)
[413] KELSEN (2006: 396-397)

posições (seja um cientista, juiz ou policial ou um cidadão qualquer). O importante a notar é que no Śivaísmo da Caxemira, conforme vimos, vontade, conhecimento e ação (*icchā*, *jñāna* e *kriyā*), não se separam. Compreender isso é entender política, sob um ponto de vista de ações no mundo, as quais, consciente ou inconscientemente, afetam os Outros, reforçando, alterando e/ou frontalmente transgredindo regras, ou seja, sempre se está afetando o próprio comportamento futuro e também o comportamento dos Outros dentro de uma existência compartilhada.

Não somente cada ator ligado ao direito (v.g., professor acadêmico, juiz ou policial) pode percorrer os citados três âmbitos durante sua carreira, mas, sim, em cada fenômeno é inevitável se estar agindo ao mesmo tempo no âmbito do conhecimento, vontade e ação. Além disso, não é somente um tipo de ação em cada âmbito, mas o mesmo fenômeno ligado a um indivíduo possui inevitavelmente diferentes perspectivas e momentos relacionados ao conhecimento, outros tantos relacionados à vontade e outros à ação – e importante entender que tais momentos são uma divisão didática, a depender do que quer ser evidenciado pelo emissor, e não uma divisão real e estanque. Um juiz terá o momento de conhecimento do caso, das leis, da jurisprudência, mas também a própria escolha, consciente ou não, sobre qual aspecto do caso dar maior importância, para qual argumento dar mais importância, qual jurisprudência escolher etc. Há também um ato de vontade, o qual é indissociável do conhecer, na medida em que afeta o desejo de conhecer e o como se irá conhecer. Além disso, conhecer é, nesse sentido, uma ação e será concretizado em diversas ações, as quais modificam a própria vontade e, portanto, novamente o próprio conhecer ao longo do processo.

Igualmente, um professor acadêmico conhecerá as leis, casos, jurisprudências, teorias etc., e tudo isso será igualmente influenciado e realizado indissociavelmente com uma vontade, uma escolha que molda o que e como conhecer; e, por fim, isso também estará imbricado com ações ao longo deste processo de interpretação e passagem de conteúdo para os alunos (ou não, supondo que seja simplesmente a análise de um teórico ou um parecer jurídico; o qual, de todo modo terá interlocutores).

Por fim, um policial também precisará conhecer as leis, táticas legais de ação e a sua vontade irá afetar o modo como escolhe quais normas e de que modo elas serão interpretadas, podendo, inclusive, escolher realizar uma ação final de não cumprir determinada ordem de execução de um superior por compreender que isso não é Direito – tal agente “desobediente” pode ter raciocinado conscientemente sobre o âmbito “estritamente” jurídico ou não.

Nesse sentido, evidentemente, que podemos pensar que algumas dessas figuras terão mais poder ou menos poder a depender do campo de atuação em que se encontram, no sentido do poder de escolher uma ação e efetivamente fazer valer suas ações finais sem muitas posições contrárias. Um juiz é considerado mais apto e com mais poder para a interpretação da constituição ou de uma lei do que um policial ou um cartorário. Todavia, estes últimos podem decidir não cumprir determinada ação (ou a efetivarem de forma diversa à mandada/recomendada) por acharem que ela não é Direito, é ilegal ou simplesmente por entenderem também ser juridicamente possível outro caminho alternativo e novo. Tal descumprimento poderá ser levado, se a autoridade superior deste "sujeito desobediente" não concordar com essa postura, até, inclusive, o Supremo Tribunal Federal, o qual poderá se posicionar a favor deste pequeno grande agente e, agora, pequeno grande intérprete do Direito, podendo ter estimulado, inclusive, uma mutação constitucional ou, no mínimo, uma evolução jurisprudencial – com isso, deixe-se claro, não pretendo retratar o judiciário, muito menos o STF, como o superego da sociedade; muito pelo contrário.[414]

Um policial ou grupo de policiais que desobedece um comando de conter violentamente um grupo de professores ou estudantes manifestando pacificamente pode sofrer sanções administrativas e, às vezes, até criminais de insubordinação. Porém, isso também pode ser o início de um movimento ou ação jurídico-política, a qual pode terminar no julgamento de abuso de poder dos comandantes e reformulação de quais táticas podem ser utilizadas para quais grupos e em quais situações – tudo é possível no Direito, o qual é construído constantemente das mais diversas e inusitadas formas. Diante da repressão abusiva e violenta às manifestações ocorrendo no país desde alguns anos, mas também em 2016, foram geradas muitas discussões e, inclusive, projetos de leis repensando os "meios mais adequados" e melhor regulamentação da justificativa para o uso de balas de borracha e gás, por exemplo, principalmente contra grupos que estão se manifestando em sua maioria pacificamente. Isso tem de ver com ações não somente de pressão social, mas

[414] A pesquisadora Ingeborg Maus, em seu artigo "Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na 'sociedade órfã''.", mostra que por detrás de generosas e aparentemente vanguardistas ideias de garantia judicial de liberdade, de principiologia da interpretação constitucional e da ampla judicialização estatal, podem se esconder uma vontade de dominação, irracionalidades diversas e arbítrios cerceadores das autonomias dos indivíduos e da soberania popular, constituindo um obstáculo a uma política constitucional libertadora – *vide* em MAUS (2000). Isso é condizente com o que apresento nessa tese, pois se trata dos próprios indivíduos não delegarem a sua capacidade e responsabilidade social de constituidores e intérpretes do Direito, prezando pela formação crítica e reflexiva de grupos auto-organizados na própria sociedade civil, bem como pela atuação muitas vezes incipiente de indivíduos "sozinhos", o dito "pequeno grande intérprete do Direito"; se se quer um fenômeno jurídico constantemente revisado de forma mais orgânica, compartilhada, descentralizada, receptiva e cada vez mais integral.

também relatos, muitos extraoficiais, dos próprios policiais sobre como certas ordens e ações são passadas pelos comandantes autoritários e anti-democráticos. Isso, portanto, extraoficialmente ou não, é uma ajuda de interpretação com fortes implicações políticas e, portanto, com fortes consequências jurídicas, podendo não somente relatar abusos, mas promover novas leis que compreendam melhor qual deve ser o Direito legislado e qual deve ser uma melhor interpretação dos direitos e garantias constitucionais, por exemplo.

Outro breve exemplo seria pensar que atualmente no Brasil há por volta de 10 casos formalizados, até o 1º semestre de 2016, de uniões estáveis poliafetivas[415]. Isso significa que "meros" tabeliões, que deveriam simplesmente homologar, cumprir e executar leis, realizaram uma interpretação inusual, a partir de demandas sociais que já pedem por tais mudanças sociais. Tal ação contribuiu para as já crescentes discussões sobre essa questão. Se a homologação dessas uniões estáveis poliafetivas se tornarão normais e jurídicas no Brasil como um todo, isso irá depender de vários fatores. Porém, esse é só um breve exemplo para mostrar que, em todas as situações citadas acima, as escolhas sobre o quê, como conhecer, de que modo agir, qual desejo de agir deve ser estimulado, qual não, como decidir agir ao final etc. são ações que inevitavelmente afetam o Outro, conscientemente ou não – e perpassam tanto o âmbito do conhecimento quanto o da vontade e da ação. E, nesse sentido, são situações políticas, sendo um dever-ser para o público e não somente para seu próprio indivíduo. Deste modo, o Direito pode ser visto como uma moralidade política – ainda me valendo dessa importante expressão e catalogação de Dworkin.

Essa percepção é importante de ser apontada para pensarmos criticamente. Conforme argumentado por Alexandre Costa:

> Dizia Roberto Lyra Filho que a maior dificuldade em uma apresentação do direito não era mostrar como o senso comum enxerga o direito, "mas dissolver as imagens falsas ou distorcidas que muita gente aceita como retrato real". Com efeito, o senso comum dos juristas está repleto de imagens distorcidas, de conceitos que aparentam ser frutos de uma ciência *neutra e desinteressada*, mas que possuem forte conotação ideológica.[416]

E igualmente neste outro trecho:

> Luis Alberto Warat ressaltou que não existem palavras inocentes, pois o espaço social onde elas são produzidas é condição da instauração das relações de poder. Embora essa observação seja válida para a comunicação em geral, ela adquire especial relevância no campo do direito, pois, como o discurso jurídico orienta a utilização da violência politicamente organizada, a defesa de uma determinada concepção jurídica é sempre uma atividade com

[415] Reportagem da Folha do dia 24/01/2016: "'Casais' de 3 ou mais parceiros obtêm união com papel passado no Brasil". Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/01/1732932-casais-de-3-ou-mais-parceiros-obtem-uniao-com-papel-passado-no-brasil.shtml. Acessado em: 11/04/2016.
[416] COSTA (2001: 71)

> conseqüências práticas. Dessa forma, a cada vez que um jurista defende uma determinada concepção de *propriedade*, de *casamento* ou de *união estável*, além de posicionar-se frente a um problema teórico, ele influencia o modo como o direito regulará a vida das pessoas. Portanto, não há concepção jurídica inocente, pois as questões jurídicas não são problemas meramente científicos, mas possuem também uma dimensão política e ideológica, que pode ser mais ou menos acentuada, conforme o caso.[417]

Tais trechos mostram justamente essa dificuldade de se perceber que as construções de retratos supostamente reais sobre alguma questão jurídica são feitas por argumentações e práticas jurídicas com fortes conotações ideológico-políticas. Porém, o senso comum tende a toma-las como posições relativamente neutras ou desinteressadas. Nesse sentido, é interessante notar que a qualquer aluno de Direito já foi ensinado sobre os diversos interesses envolvidos em uma questão jurídica qualquer. Todavia, isso não o impede de ir formando posições cristalizadas envoltas de determinadas conceitos e argumentos, criando, pois, uma grande dificuldade epistemológica e, portanto, hermenêutica de se ressignificar certos temas e termos. Como dito por Warat nessa citação, não há palavras inocentes e, em afinidade com Dworkin, é bom lembrarmos que não há, de forma definitiva, casos fáceis ou difíceis. A construção do que são casos fáceis ou difíceis é uma construção e qualquer caso fácil atual pode se tornar um caso difícil a partir de alguma interpretação inovadora; assim como pacificações acerca de algum assunto irão tornar casos difíceis em casos fáceis.

A questão, todavia, é entender que não existem palavras inocentes, nem conceitos acabados ou isentos de um projeto político sobre a sociedade que se deseja manter ou desenvolver. Nesse sentido, ter essa compreensão dentro do âmbito da teoria e prática jurídica é extremamente importante, pois, como destacado pelas citações, sendo o discurso jurídico inevitavelmente ligado à utilização da violência politicamente organizada, as consequências de determinadas palavras, argumentações e ações jurídicas são muito diretas, muito práticas e profundamente existenciais.

A boa notícia e a notícia ruim é a mesma: todos nós, cidadãos, contribuímos para o fenômeno jurídico, de um modo ou de outro. Nesse sentido, nenhum de nossos comportamentos, palavras ou hábitos deveriam ser pensados como inocentes, pois todos vêm de um espaço social compartilhável, o qual inevitavelmente está imbricado em relações de poder, conscientemente ou não. Inicialmente alguns podem achar isso ruim, pois se perderia uma suposta neutralidade ou imparcialidade e certa possibilidade de "levar a vida sem ser incomodado e sem incomodar", como se fosse possível viver uma vida

[417] COSTA (2001: 75)

neutra, sem afetar e sem afetado pelos outros, ou seja, uma vida privada e não pública. Todavia, podemos começar a encarar isso como uma boa notícia, na medida em que os comportamentos e hábitos aceitos como óbvios e aparentemente auto-legitimadores também precisam de justificativas. Nesse sentido, o aumento de debates críticos e exigências de nos revermos constantemente diante de novas posições e novas ideias nos instigaria para a possibilidade de construir relações inter-individuais cada vez melhores. E, deste modo, qualquer vida que seja, a mais simples e supostamente hermética ou solitária que seja, diz algo para o mundo e para os Outros – e, nesse sentido, é inescapavelmente pública e, portanto, política. Em síntese, quão boa ou ruim é essa notícia dependerá da nossa capacidade reflexiva crítica de rever os nossos hábitos e comportamentos dentro desta sociedade compartilhada – e, também, da nossa capacidade de estimular isso nos Outros.

4.3.5. Os 3 Ns: Normal, Natural e Necessário

Hábitos não são fáceis de perceber, nem simples de serem mudados. Todavia, exercitar constantemente uma postura receptiva para o diferente vai nos deixando menos rígidos e com uma maior adaptabilidade crítica.

A partir do que foi dito, irei desenvolver a seguir certas análises sobre a importância de se estudar a formação, manutenção e modificação de hábitos e de padrões não-críticos para o estudo e prática do Direito. Para tanto utilizarei principalmente as pesquisas de Melanie Joy, que realizou o seu mestrado em Harvard na área de Educação e seu Doutorado na Universidade de Saybrook na área de Psicologia Social. Em vista das áreas de sua especialização já é possível enxergar a grande pertinência dela para esse estudo em questão, uma vez que ela visa integrar, educação, psicologia e sociedade, que é justamente um dos grandes objetivos desta tese: repensar a noção de educação, conhecimento de si próprio e formação de consciências não-críticas. Nesta tese, portanto, faz-se necessário um estudo de psicologia o qual leva em conta o importante papel da sociedade nesse processo de formação do indivíduo e, igualmente, a importância dos indivíduos na modificação da sociedade como um todo.

Esta seção visa compreender certos possíveis métodos tanto de análises sobre a formação da consciência, quanto métodos para se formar uma consciência mais expandida, obtendo-se ferramentas para modificação de si próprio e, portanto, para modificação das relações com os Outros. Dito isso, trarei alguns exemplos a partir dos quais poderemos aplicar certa estrutura de pensamento crítico, tendo em vista a pesquisa de Melanie Joy

baseada no que ela chamou de os 3 Ns (normal, natural e necessário), a qual será vinculada às noções de autonomia e de reconhecimento já trabalhadas acima. Os exemplos estarão no âmbito do racismo, machismo, lgbtfobia, especismo e outros casos de distanciamentos.

Segundo Joy, há três mecanismos de defesa mentais que permitem que comportamentos/ações abusivas continuem ocorrendo – mecanismos, pois, de construção e manutenção de uma consciência limitada e não crítica. Estes são: negação, justificação e distorções cognitivas. Eles são permeados pelos adjetivos vindos de 3 Ns (normal, natural e necessário), os quais são mais facilmente percebidos no mecanismo "justificação". Tantos os mecanismos de defesa quanto tais adjetivos funcionam sistematicamente, podendo um deles ter mais impacto em um indivíduo do que em outro e/ou podendo um deles ser mais forte enquanto ideologia repercutida pela maioria dos indivíduos em uma sociedade. Vejamos a seguir algumas definições em abstrato para, depois, podermos pensar concretamente tais conceitos. Segundo Joy[418]:

i) Negação: negar é não querer olhar para o que ocorre. Existe uma invisibilidade, sendo um mecanismo de defesa muito comum usado em diferentes momentos de nossa vida para nos escusarmos do dever de sermos críticos e morais (judeus no nazismo, violência doméstica, racismo velado etc.).

ii) Justificação: esse mecanismo de defesa costuma ocorrer calcando-se nos 3 Ns (normal, natural e necessário).

ii.1) Normal: ocorre quando uma ideologia adquire o caráter normativo e seus princípios viraram normas sociais, onde caminhos alternativos são obscurecidos ou parecem não existir; recompensa-se o conformismo e punem-se os comportamentos desviantes.

ii.2) Natural: a naturalização, que é o modo como o natural (ou supostamente natural) se traduz em justificável, sustenta uma ideologia por uma base biológica ou com argumentos genéricos de que "sempre foi assim" ou com referências divinas, ou seja, a naturalização torna uma suposta base histórica, divina ou biológica algo irrefutável, como se fosse evidente ou uma verdade que se sustenta por si só.

ii.3) Necessário: esse mecanismo utiliza desde imagens econômicas, questões biológicas (ligando o necessário com o natural em alguns casos) e até imagens de medo, no intuito de causar insegurança e comprovar a "necessidade" da manutenção da ideologia/comportamento em questão para o bom funcionamento da sociedade.

---

[418] JOY: 2014: (94-125) e JOY (2015: áudio)

iii) Distorções cognitivas: elas são formadas pelo trio cognitivo: objetivação, desindividualização e dicotomização.

iii.1.) Objetificação: processo de encarar um ser vivo com características mais próximas de um objeto inanimado, uma coisa. Há vários mecanismos de objetivação, um deles sendo a linguagem objetiva (como um poderoso meio de distanciamento), outro é a legitimação pelas instituições (legislação e políticas públicas), as quais repercutem esses valores.

iii.2) Desindividualização: encerrar os indivíduos apenas em termos de sua identidade de grupo, como se tivessem as mesmas características de qualquer outro membro do grupo. Os indivíduos não são pensados com suas personalidades, preferências, manias, mas, sim, enquanto uma ideia que se tem do grupo (a qual, inclusive, costuma estar imbuída de características que irão facilitar a manutenção da ideologia dominante e um controle ainda maior sobre os indivíduos desse grupo).

iii.3) Dicotomização: é um processo de encaixar os outros em duas categorias (ou mais), as quais normalmente estão em oposição, criando-se categorias inflexíveis, separando grupos no âmbito mental e emocional, estimulando comportamentos muito diferentes com relação a eles. Categorização não é um problema em si, mas essa dicotomização costuma estar aliada a um processo de criação de dualidades com fins de dominação e abuso, criando-se e/ou distorcendo-se características, semelhanças e diferenças reais desses grupos.

Joy propõe que usemos os conceitos acima para pensarmos nos diversos comportamentos vinculados a ideologias, as quais foram dominantes historicamente, no intuito de percebermos tanto os efeitos delas atualmente quanto como funcionam outras ideologias ainda dominantes e presentes, cujas críticas ainda não foram feitas de forma contundente, em vista desses mecanismos mentais. Sempre há, é claro, diferentes fatores para determinados comportamentos ocorrerem e se sustentarem enquanto valores legítimos e aceitos dentro de uma sociedade. Ela não pretende exaurir todos esses fatores, mas, sim, mostrar como esse fenômeno funciona sob determinado ponto de vista mental e como podemos pensar superá-lo também a partir dessa perspectiva.[419]

Vejamos esse trecho:

> Apesar das falsidades que tecem nossa rede de segurança psicológica e emocional, suprimir a verdade consome energia. Custa um esforço contínuo ficar cego ao que está bem na nossa frente, permanecer desatento a incoerências flagrantes e impedir que nossos autênticos sentimentos venham

[419] JOY (2015: áudio)

> à superfície. Assim, embora tenhamos nos tornado peritos em ignorar a parte de nós que conhece a verdade, devemos ser continuamente treinados para manter a desconexão entre nossa consciência e nossa empatia.[420]

É sempre bom lembrar que a noção de verdade utilizada neste trecho não é em termos absolutos, mas compreende uma construção histórica do aparecimento da verdade e do que no futuro fica mais óbvio para muitas pessoas, sendo que outrora não era: "Quando uma ideologia está em seu início, esses mitos raramente são submetidos a exame. Contudo, quando o sistema finalmente desmorona, os 3 Ns são reconhecidos como absurdos".[421]

Nesse ponto, Joy passa a falar dos criadores dos mitos e dos mantenedores do mito, o qual é alimentado ativamente e conscientemente por vários grupos interessados em sua existência por questões de privilégios econômicos, sociais etc. Todavia, o mais importante é a manutenção dos mitos de modo inconsciente, pois essa é feita pela maioria, pelas autoridades e por profissionais das mais diversas áreas do conhecimento humano, mesmo por aqueles dos quais se esperaria uma postura mais crítica. Nesse sentido:

> O objetivo prático dos mitos é *legitimar* o sistema. Quando uma ideologia é legitimada, seus princípios são sancionados por todas as instituições sociais e os Três Ns são difundidos através de todos os canais sociais. Agir de acordo com a ideologia é coisa legal e é considerado razoável e ético. (...) Embora todas as instituições ajudem a legitimar a ideologia, duas em particular desempenham um papel crítico: o sistema legal e a mídia jornalística. Converter em lei os princípios de uma ideologia impõe uma conformidade ao sistema.[422]

Vejam que Joy destaca o papel do Direito (sistema legal/jurídico) como um importante legitimador de ideologias e promotor da institucionalização de mitos abusivos, o que, como venho dizendo, confere particular importância para que esta tese seja escrita, lida e pensada principalmente dentro das Faculdades de Direito.

Dito isso, a partir dessa bagagem teórica de Melanie Joy tentarei analisar brevemente algumas questões nas quais tais mecanismos parecem ocorrer e/ou ter ocorrido de maneira mais intensiva. Assim, tentarei colocar tais ferramentas de compreensão crítica em seu uso analítico, ao mesmo tempo em que, dessa forma, espero que vá se tornando mais clara a ligação entre eles e as ferramentas de autonomia e reconhecimento do Śivaísmo da Caxemira.

---

[420] JOY (2014: 95-96)
[421] JOY (2014: 95)
[422] JOY (2014: 100) e JOY (2015: áudio)

4.3.5.1. Racismo

Começarei pelo racismo e depois irei repetir a mesma estrutura nas seções seguintes.[423]

i) Negação: pode ser vista tanto historicamente, na medida em que a escravidão negra foi possível pela grande invisibilidade para com um enorme número de indivíduos e gerações que sofreram constantemente. E, mesmo atualmente, é possível ainda perceber essa invisibilidade do negro em racismos velados e descaso diante da população negra em termos sociais e educacionais no Brasil e no mundo.

ii) Justificação: aqui poderemos ver como os 3 Ns foram utilizados na época da escravidão e ainda o são por algumas pessoas atualmente.

ii.1) Normal: o comportamento normal era ter escravos e utilizá-los para diversos propostos, inclusive diminuição dos custos de produção no agronegócio, não se pensando em caminhos alternativos, apesar de existir o trabalho assalariado desde sempre. Não se questiona a prática, pois é normativa e, inclusive, nesse sentido, legalizada. Recompensa-se economicamente o conformismo de manutenção da escravatura e punem-se os comportamentos desviantes, sejam dos próprios negros (fugitivos, por exemplo) ou de pessoas contrárias a essa prática.

ii.2) Natural: argumentava-se que a escravidão sempre existiu, que já eram escravos em seu país de origem. Além disso, argumenta-se uma superioridade biológica do branco em comparação ao negro em termos de capacidade intelectual (muitos "estudos científicos" foram realizados nesse sentido, mostrando, conforme foi dito, que as instituições como um todo reforçam as ideologias, mesmo nos campos supostamente mais críticos e neutros e imparciais). Outrossim, também houve argumentações divinas sobre o negro não ter alma e, portanto, ser inferior, não tendo maiores repercussões a sua escravidão e sofrimento. Ou seja, trazem argumentos como se fossem evidentes ou verdades que se sustentam por si só, naturalizando-se claras posições e interesses de determinados grupos.

---

[423] Existem várias correntes dentro do movimento negro, com suas específicas perspectivas sobre como o movimento deve se caracterizar, diferentes tipos de estratégias, lutas, objetos, e desafios históricos e atuais; bem como questões terminológicas importantes. Não se adentrará em nenhuma delas aqui, tentando simplesmente percorrer alguns exemplos que cumpram o objetivo já explicitado de mostrar tais instrumentos de abuso em funcionamento. Por fim, justifico aqui o uso do termo "negro", pois ainda me parece mais abrangente de diferentes movimentos, apesar de alguns preferirem o termo "preto". O termo "negro" no Brasil tem conotação diversa do ofensivo *nigger* nos EUA; e o termo "afrodescendente" não parece ter recebido uma boa aceitação dentro dos próprios movimentos negros brasileiros, preferindo, como dito, nesses casos o termo "preto", como forma de afirmação de identidade e retirada de um receio psicológico de preto ser encarado como um termo ruim. Todavia, essas questões, obviamente, sempre são delicadas e dependem muito do uso e de qual emissor e em qual situação elas ocorrem.

ii.3) Necessário: argumentava-se que se a escravidão acabasse, toda a economia iria falir, seria um caos. Além disso, seria um custo de assistência social, *lato sensu*, muito alto a abolição da escravidão e o governo iria quebrar. Além de argumentos que enalteciam o branco como aquele que levava a cultura para o negro e que este estaria melhor na propriedade do patrão do que solto, sem comida, desamparado ou em sua terra natal pobre e desprovida de todas as magnificências da cultura branca etc., sendo uma necessidade as coisas serem como são.

iii) Distorções cognitivas: observemos como elas aparecem nessa questão: objetivação, desindividualização e dicotomização.

iii.1.) Objetificação: o negro vai ganhando cada vez mais características próximas de um objeto inanimado, uma coisa. Utilizar uma linguagem objetiva, não chamando o escravo de indivíduo, mas de propriedade, coisa, "cabeças", "corpos" etc. é uma forma de objetivar. Alguns negros eram "acolhidos" na casa grande, permitindo trabalhar mais perto da família branca – isso era considerado um privilégio. O resto tinha características, inclusive jurídicas, muito próximas de coisas, uma vez que eram propriedade.

iii.2) Desindividualização: o negro é visto como o estereótipo do negro, um indivíduo é interpretado como possuindo as características de qualquer outro membro do grupo, destituído de uma personalidade, preferência, manias e interesses próprios. Junto dessa desindividualização, existe, portanto, a necessária criação desse estereótipo, o qual deve ser constantemente reforçado (forte, sexualizado, de pouca inteligência e habilidades "cultas e superiores", agressivos, pouco confiáveis etc.).[424]

iii.3) Dicotomização: é possível pensar em diferentes dicotomizações nesse caso. Uma delas foi dividir o ser humano em duas categorias inflexíveis e incomunicáveis: branco e negro. Uma delas pode ser escravizada, abusada, agredida, controlada, estuprada, deslocada por coação etc. A outra não. Interessante ver certa dicotomização mesmo dentro do grupo dos negros. Como se sabe, havia essa diferenciação entre alguns negros que serviam na casa dos proprietários, enquanto outros não podiam entrar nesse espaço. Aqueles possuíam certos "privilégios" que os outros não tinham, adotando-se alguns comportamentos diferentes entre esses dois grupos, exigindo-se diferentes trabalhos e tendo diferentes direitos e deveres, nesse sentido. Estes últimos eram mais intercambiáveis do que as criadas mais antigas, amas de leite ou outros "negros de confiança" que, por vezes, eram até capatazes.

---

[424] Isso provoca um grande distanciamento, conforme vimos quando falei sobre tais questões na seção em que foi abordada especificamente a Dialética do Esclarecimento.

4.3.5.2. Machismo[425]

i) Negação: negar e não querer olhar para o que ocorre. Igualmente como ocorreu e ocorre com o racismo, existe uma invisibilidade em relação às mulheres, sendo este um mecanismo para nos escusarmos do dever de sermos críticos e morais. Exemplos de negação vão desde a impossibilidade de a mulher votar antigamente (e ainda em alguns países), à condição jurídica de relativamente incapaz (com o marido ou o pai sendo a autoridade final), até questões como desigualdade salarial e de oportunidades; além dos constantes casos de violência doméstica e abusos diários nas ruas, vivendo-se em uma situação de constante insegurança e agressões.

ii) Justificação: vejamos como essa mentalidade se encaixa nos 3 Ns.

ii.1) Normal: historicamente (atualmente de formas mais veladas e outras vezes nem tanto) defendia-se que é normal a mulher ser submissa e ter menos direitos do que os homens, pois sempre foi assim; e mulheres que reivindicavam caminhos alternativos (como passeatas em defesa do sufrágio ou equiparação salarial) eram punidas por tais comportamentos desviantes. Como o machismo era e ainda é uma ideologia e prática legalizada (menos direitos e, como visto, até consideradas juridicamente relativamente incapazes), mulheres que saiam do comportamento esperado, optando por vidas minimamente mais independentes, sem constituir família ou filhos, não poucas vezes tiveram que sofrer reprimendas sociais e até jurídicas como internações (ou outras formas de controles) relacionadas à loucura e histeria simplesmente por não se enquadrar no que se espera da normalidade do que se considera feminino.

ii.2) Natural: assim como no negro, argumentava-se que o homem é superior biologicamente à mulher, que tinha mais capacidade intelectual, existindo as divisões de trabalho desde sempre. As mulheres deveriam se conformar a determinados papeis sociais, não assumir outros, uma vez que naturalmente foram feitas para criar família, tendo sido sempre assim. Outrossim, também houve e há constantes argumentações divinas sobre o papel submisso e obediente da mulher ao marido, além da associação das mulheres a comportamentos desequilibrados e loucos, diferentes do homem que seria racional e prudente. Nesse processo de naturalização, como vimos, os argumentos são tidos como

[425] Assim como no movimento negro, o movimento feminista tem inúmeras correntes, focos, perspectivas e metodologias. Aqui, o objetivo é simplesmente pincelar algumas questões importantes para exemplificar alguns conceitos interessantes de se resgatar e aplicar dentro do escopo desta tese. Não aprofundará nos inúmeros temas dignos de aprofundamentos.

auto-evidentes ou possuindo supostos fundamentos em "ciência biológica" ou em argumentações religiosas.

ii.3) Necessário: argumentava-se que se fosse diferente, haveria um descompasso na sociedade, que os filhos não seriam criados, que as famílias não seriam bem estruturadas, os negócios não funcionariam bem com mulheres em determinados empregos ou posições etc. Sendo, portanto, importante que as mulheres fossem obedientes, não tivessem direitos políticos, fossem legalmente dependentes dos maridos, sob o risco de se criar um caos social.

iii) Distorções cognitivas: observemos como o machismo aparece aqui: objetivação, desindividualização e dicotomização[426].

iii.1.) Objetificação: esse termo já ficou popular quando se fala em machismo e realmente é muito frequente essa aproximação da mulher a um objeto, uma coisa. Igualmente, utilizar linguagem objetiva (no sentido de retirar a individualidade, subjetividade) é uma forma muito forte de objetivação, pois a mulher deixa progressivamente de ser vista como um ser, passando a ser uma propriedade, bunda, peito, fêmea, pedaço de carne, prêmio, troféu, conquista etc. O uso dessa linguagem sempre é acompanhado de um comportamento correspondente, entendendo a mulher como uma propriedade ou, no mínimo, um ser diminuído em sua capacidade subjetiva de interesses e escolhas, devendo ser subserviente e tendo o seu corpo disponível (isso é visto principalmente em assédios públicos diários, mas também em muitas formas veladas de objetificação).

iii.2) Desindividualização: o papel deste processo também é forte, pois se cria estereótipos de mulher ou tipos de mulher, as quais perdem as suas qualidades individuais e recebem características de qualquer outro membro do grupo ao qual são inseridas, destituídas de uma personalidade, preferência, manias e interesses próprios. Seja este o grupo "mulheres", seja sub-grupos como "mulheres para casar", "piriguetes", "mulheres sem valor" etc. Junto à com desindividualização sempre há a criação desses adjetivos anexados e reforçados (menos inteligência, mais desequilibradas, mais distraídas, menos aptas a funções de chefia, pouco confiáveis com coisas sérias etc.)

---

[426] Dentre tantos outros bons documentários que poderiam ser citados, indico aqui o MISS REPRESENTATION (2011), no qual é possível ver essas três distorções cognitivas contra as mulheres sendo expostas constantemente na mídia e nas instituições como um todo. Esse documentário pode ser visto juntamente com o MASK YOU LIVE IN (2015), o qual foi realizado pelo mesmo grupo de pessoas, sendo este último voltado para o que é a construção do "masculino" e do que significa "ser homem", trazendo inúmeros danos também para os próprios homens nessa cultura de abuso às mulheres, o qual inevitavelmente é um abuso para eles mesmos, ou seja, para o Outro e para Si.

iii.3) Dicotomização: cria-se categorias “homens” e “mulheres”, as quais se consideram inflexíveis e incomunicáveis, sem se ressaltar as grandes aproximações e semelhanças entre esses grupos, destacando-se somente as diferenças que se quer destacar e/ou que se cria para a manutenção de uma dominação e reforço ideológico. Assim, é louvável quando o homem provê para a família, mas vergonhoso quando é a mulher que o faz; é esperado que a mulher consiga “fazer tudo” (no trabalho e em casa) e louvável quando um homem também cozinha, cuida dos filhos e ajuda nas tarefas de casa; em algumas regiões, conforme vimos, mulheres são mortas simplesmente por terem nascido assim, pois serão um encargo para a família, enquanto o homem poderá produzir riqueza e ajudar etc. Além tal dicotomização produz, portanto, tratamentos diferentes para os homens e mulheres, uma vez que a categoria “homens” é levada mais a sério e é mais respeitada do que a categoria “mulheres”, ressaltando-se as supostas diferenças entre esses grupos, o que pode ser visto por exemplos nas práticas de *manterrupting*, *bropriating*, *mansplaining*, *gaslighting* etc.[427]

4.3.5.3. LGBTfobia[428]

i) Negação: a invisibilidade das lésbicas, gays, bissexuais e transexuais também é muito grande. Sem precisar mencionar as batalhas jurídicas pelos direitos travadas por esse grupo em vários países, socialmente era e ainda é um grupo muito marginalizado, com as pessoas tendo que negar em si e nos outros a existência de tais comportamentos ou mesmo a existências de pessoas LGBT. Relações de desigualdades salarias, violências domésticas, perseguições profissionais e constantes agressões e abusos diários também ocorrem nesse

---

[427] Resumidamente: *manterrupting* é quando uma mulher não consegue concluir sua fala/argumento/ideia porque é constantemente interrompida por homens; *bropriating* é quando um homem se apropria e leva crédito por uma ideia trazida por uma mulher (no ambiente social, profissional, amoroso etc.); *mansplaining* é quando um homem explica de forma condescendente algo óbvio para uma mulher, supondo que ela não é capaz de compreender; *gaslighting* é quando um homem exerce uma violência emocional por meio de manipulação psicológica, levando a mulher e/ou conhecidos a acharem que ela enlouqueceu ou que é incapaz. Obviamente, todas essas atitudes podem ser realizadas por um homem contra outro homem ou por uma mulher contra outra mulher, porém a frequência e o modo como elas ocorrem nas relações homem-mulher demonstram que, quando tais atitudes ocorrem em uma relação homem-homem ou mulher-mulher, elas ocorrem de maneira estruturalmente muito diferente na maioria dos casos, não existindo esse pressuposto e/ou postura de privilégio do homem em relação à mulher.

[428] Assim como no movimento negro e feminista, o movimento LGBT é multi-facetado, a começar pelo nome que é objeto de crítica e adendos diversos por alguns pesquisadores do tema. Alguns acrescentam a letra Q, “queer”, no intuito de captar qualquer outro comportamento considerado desviante ou inusual na sociedade. Outros, por exemplo, lembram que tais preconceitos não são “fobia” no sentido psicológico, porém entendem que esse é o termo que ficou mais conhecido e representativo de comportamentos agressivos e desrespeitosos contra a comunidade lgbt. Porém, como dito acima, o intuito aqui não é um aprofundamento em cada um desses movimentos, mas, sim, mostrar, a partir de alguns exemplos, o modo como tais distanciamentos ocorrem estruturalmente de maneira semelhante, apesar de possuírem, é claro, diferentes configurações substanciais, com motivos históricos diferentes.

grupo, vivendo situações de insegurança, as quais muitas vezes são tornadas invisíveis pelas mídias e sociedade como um todo que repercutem de forma condescendente comportamentos discriminatórios e abusivos – muitas vezes, inclusive, escondendo-se atrás do humor para diminuir ou minimizar tais violências.

ii) Justificação: vejamos como essa mentalidade se encaixa nos 3 Ns.

ii.1) Normal: defende-se que a normalidade não é ser uma pessoa LGBT. No intuito de se manter comportamentos sociais considerados normais, punem-se comportamentos considerados desviantes, seja por meio de normas sociais, seja por meio de normas jurídicas, as quais tornam determinados preconceitos normativos, inclusive impedindo ou dificultando muito a vida cotidiana e a obtenção de direitos (casamentos, aposentadoria e previdência social do cônjuge, constituição de família, dependência em planos de saúde, ou a mera possibilidade de se beijar em público sem ser enxergado como "estranho" etc.).

ii.2) Natural: assim como contra o negro e à mulher, também existem "pesquisas" dizendo que tais comportamentos são anti-naturais, distúrbios etc. Tenta-se trazer argumentos "científicos" alegando que tais comportamentos não seriam de acordo com a biologia[429] ou argumentos de livros sagrado, mostrando prescrições religiosas contrárias. Ou seja, vale-se de argumentos supostamente auto-evidentes, sem maiores necessidades de fundamentação ou argumentação.

ii.3) Necessário: argumenta-se que é necessário as pessoas serem heterossexuais, pois os comportamentos desviantes gerariam um colapso da sociedade, pois não haveria mais a reprodução da espécie, nem a constituição de família, sendo o colapso da humanidade como um todo. Muitas vezes inclusive lançam inseguranças as vincular comportamentos considerados desviantes como prejudiciais aos negócios e/ou às posições de comando ou mesmo de emprego qualquer, suscitando incapacidade mental ou supostos comportamentos/qualidades necessários para determinados papéis sociais ou funções.

iii) Distorções cognitivas: observemos como essa ideologia aparece aqui: objetivação, desindividualização e dicotomização.

iii.1.) Objetificação: na sigla LGBT talvez a parte mais afetada seja o T, transexuais e travestis, os quais sofrem diariamente com a perda de sua subjetividade reconhecida, o

---

[429] Nem me aprofundarei aqui na ignorância ou má-fé de se usar supostos argumentos científicos provando não ser "natural ou biológico" a homossexualidade. Cientistas sérios e atuais nunca afirmariam isso, existindo inúmeras pesquisas relatando a homossexualidade em várias espécies animais, inclusive nos macacos e grandes primatas (mais próximos biologicamente de nós). Outrossim, mesmo que comportamentos homossexuais não fossem encontrados "na natureza", dizer que, por esse motivo, os homens não deveriam ter comportamentos homossexuais seria cair na falácia naturalista: acreditar que "o que é", "deve ser". Falarei um pouco mais sobre isso à frente.

que dificulta, e muito, encontrar um emprego formal para trabalhar, sendo relegadas muitas vezes à prostituição, assumindo a objetificação imposta para conseguirem ao menos retirar algum sustento em uma sociedade que se esforça para impedir outra manifestação social e existencial desta pessoa. De todo modo, as outras pessoas da sigla também sofrem com objetificação, muitas vezes sendo vinculadas a fetiches, destituídas de sua subjetividade para fora do âmbito da sexualidade de suas vidas – o qual é tão-somente um aspecto.

iii.2) Desindividualização: este processo, ligado à objetificação, também é muito presente na comunidade LGBT, pois as pessoas criam estereótipos, resultando nas perdas de qualidades individuais ao receber características do grupo ao qual são designadas, sendo destituídas de personalidade, preferências, manias e interesses próprios. Muitas vezes há a visão, como dito, de um fetiche em relação a essa comunidade e uma sexualização de forma geral. Concomitantemente há a criação de adjetivos e comportamentos também estereotipados, que dificultam a compreensão da individualidade destas pessoas ("muito afetado", "muito/pouco masculino", "muito/pouco feminino", "indeciso", "confuso", dentre outros adjetivos particulares tentando limitar "o que é" e "qual deve ser" o comportamento de uma lésbica, gay, bissexual, transexual, travesti etc.).

iii.3) Dicotomização: criam-se categorias "heterossexual" e "não-heterossexual", as quais também se consideram inflexíveis e incomunicáveis, sem buscar as aproximações e semelhanças: ambas são compostas de seres buscando carinho, amor e/ou sexo. Além disso, ainda se parte dessa divisão estanque, entendendo a sexualidade enquanto "polos ou categorias separadas" ao invés de entendê-la mais como um espectro e/ou como gradações de atrações e afinidades, as quais podem variar ao longo da vida das pessoas. Tais dicotomias vão definir quais grupos tem direitos, quais podem constituir famílias, ter/adotar filhos, receber aposentadores do cônjuge etc. E tudo isso, pois se definem categorias de quais carinhos são permitidos e quais não são. E, a partir disso, criam-se grupos com direitos e expectativas sócio-jurídicas diferentes.

4.3.5.4. Especismo

Como todos os outros movimentos críticos anteriores (negro, feminista e lgbt), o movimento em defesa dos direitos dos animais também possui diversas linhas e controvérsias internas. Porém, nos casos passados, a maioria das sociedades contemporâneas entendidas como Estado Democrático de Direito já, pelo menos, reconheceu essas lutas e direitos, existindo não grupos isolados ou menores, mas, sim, certa aceitação geral da população sobre a imoralidade de discriminações e abusos

envolvendo racismo, machismo e lgbtfobia. Todavia, é claro que o nível das repercussões e infiltrações desses preconceitos é variado e podem ser muito sutis e, por isso, ainda fará muito sentido estudar tais questões por muito tempo. Como se sabe, o machismo, racismo e lgbtfobia ainda estão muito presentes mesmo nessas sociedades, sendo sua presença por vezes muito sutil e velada, mas em muitos casos, infelizmente, também muito explícitas e diretas. No Brasil ainda se mata por tais preconceitos: seja a seletividade policial contra os negros, os crimes de violência contra a mulher ou a exploração sexual e mortes contra travestis – os números são altos e muitos ruins, principalmente se comparando com outros países também ditos Estados Democráticos de Direito. Ou seja, o Direito ainda está atrasado em muitos lugares, mas, mesmos nos lugares com mais garantias, socialmente ainda é preciso muita mudança e efetivação de tais direitos.

Nesse sentido, interessante pensarmos que a ordem de apresentação desses preconceitos mostra não somente a ordem do aparecimento mais sistematizado dos movimentos sociais enquanto luta, mas também a ordem de construção e legalização desses direitos. Ou seja, primeiro se aboliu a escravidão, depois as mulheres começam a ter igualdades jurídico-políticas e, por fim, as pessoas lgbt começam a ter os mesmos direitos jurídico-políticos. Essa ordem, portanto, parece também mostrar que o nível de amadurecimento das instituições e da mentalidade coletiva é progressivo e demanda tempo. Isso é observável justamente no último caso (lgbt), o qual ainda está na luta para não somente reconhecer, mas para ter efetivados direitos fundamentais já reconhecidos pelas outras categorias anteriores. E, assim, os últimos parecem sempre ainda estarem mais atrasados em terem sua causa reconhecida e seus direitos assegurados do que os primeiros (mais antigos historicamente em termos de movimento social organizado).

Conforme dito, é importante também compreender que: um ponto é reconhecer certos direitos sob o ponto de vista legal e outro ponto é uma mudança social efetiva, implementando-se esses direitos na prática – e, inclusive, entrando no nosso senso-comum. São dois fenômenos interligados, mas, como afirmado, é preciso que certos valores "novos" sejam disseminados e internalizados na mentalidade da população. Conforme já vimos em Melanie Joy, quando um sistema de crenças abusivas está em seu início e/ou em um momento histórico ainda de auge e manutenção, os mitos e processos mentais que os mantém não são submetidos a exame ou crítica pela maioria da população; porém, quando

o sistema finalmente desmorona, alguns comportamentos outrora reconhecidos como legítimos, passam a ser caracterizados como absurdos.[430]

Também por essa ordem de aparecimento de lutas organizadas e gradativa mudança de mentalidade, o racismo é compreendido atualmente como mais reprovável do que o machismo e o machismo como mais reprovável do que a lgbtfobia. Isso pode ser observado no fato de que, na maioria das situações, se alguém é contra a lgbtfobia, ela muito provavelmente já será contra o machismo e também contra o racismo. Igualmente se alguém é contra o machismo muito provavelmente será contra o racismo. Todavia, se andarmos na direção contrária, a mentalidade não será a mesma. Pessoas contra o racismo, podem não ser contra nem estarem muito conscientes sobre os problemas do machismo. E, igualmente, pessoas contra o machismo podem não ser contra nem estarem muito conscientes sobre os problemas da lgbtfobia. Para isso poderíamos trazer diferentes explicações, mas o foco aqui é simplesmente notar esse processo de surgimento de uma ideia, de uma causa, que percebe certas injustiças e passa a se organizar sócio-politicamente para mostrar o porquê esse algo é abusivo/injusto a partir de não somente outras noções de injustiças e ilegalidades já compartilhadas dentro da comunidade, mas também tentando desenvolver essas noções para abarcar casos ainda não abarcados por uma incoerência e dificuldade mental (como vimos em Melanie Joy).

Contribui-se, assim, para o desenvolvimento da moralidade, a qual demora um pouco para sair de um grupo pequeno e mais fechado de pensamento crítico e contra-majoritário para um senso-comum majoritário e disseminado. É um processo que demanda esforço social, jurídico e político para que seja concretizado. Não é intuitivo nem óbvio que o racismo é errado. Isso é uma construção histórica conquistada e transmitida na educação dos novos cidadãos a partir de determinada época. E o mesmo ocorre para outras discriminações e ideologias. E, felizmente, quanto mais críticos e reflexivos vamos ficando para um problema em específico, maior a possibilidade de expandir essa nossa crítica para outros novos abusos que forem chegando a nosso conhecimento. E, igualmente, quanto mais fechados e menos críticos, menor a nossa capacidade para enxergar novas demandas sociais vindas de qualquer abuso fora do nosso âmbito confortável de vida e controle.

Pinker e Goldstein trazem boas contribuições nesse sentido. Segundo eles, se olharmos para a história do progresso moral, é possível enxergar certa linha desde o desenvolvimento de argumentos racionais por alguns pensadores (os quais podem ficar

[430] JOY (2014: 95)

obscuros por décadas até serem retomados por outros em outra época mais suscetível) até as mudanças na maneira como nós realmente sentimos. Em determinado momento, algum pensador ou grupo de pessoas traz argumentos para mostrar o porquê alguma prática é indefensável, irracional e inconsistente com os valores que compartilhamos e que deveríamos nutrir – a saber, isso é o que Francione chama de esquizofrenia moral.[431] A partir disso, tais ideias vão sendo espalhadas, debatidas, ganhando mais adeptos até chegarem a um ponto de tensão insustentável, onde a influência sobre líderes e legisladores vai aumentando, os quais fazem com que essas ideias sejam legalizadas. A partir de disso, começa a ocorrer de forma mais generalizada e sistematizada a absorção de tais ideias, as quais eventualmente entram para o senso-comum da decência e nas noções de justiça da população em geral. Então, gradualmente vai se tornando mais rápido e eficaz o processo de esquecimento e estranhamento não somente em relação às práticas abusivas/injustas de antigamente, mas em relação aos próprios argumentos originais que impulsionaram tais mudanças. Ou seja, atualmente, poucos sentem a necessidade de pensar ou defender um argumento rigorosamente filosófico dentro de um debate de moralidade política para dizer que a escravidão é errada ou que espetáculos de enforcamento público são inadmissíveis. Atualmente tais práticas simplesmente nos parecem erradas, não necessitando de maiores argumentações do porquê são erradas, principalmente para quem não trabalha ou estuda tais temas academicamente, i.e., a maioria da sociedade.[432]

Todavia, é sempre importante lembrar que tais argumentos, contra as práticas que hoje consideramos absurdas, precisaram em algum momento do passado ser desenvolvidos para tentar mudar a mentalidade e argumentações daqueles que estavam inseridos em uma

---

[431] FRANCIONE (2013: 21-ss). Essa questão é bem visível nos direitos animais, pois ela mostra claramente uma esquizofrenia entre pensamentos e entre pensamento e ação na sociedade atual. Fazendo uma releitura própria dos dados e argumentos do Francione citado; a esquizofrenia moral parece-me poder ser mostrada em duas premissas e uma conclusão, a qual mostra que todos são vegetarianos *stricto sensu* (veganos), porém são vegetarianos incoerentes ou inconscientemente hipócritas ou simplesmente ignorantes sobre algumas questões básicas de nutrição. (Primeira premissa): todos concordam que é errado infligir sofrimento, dor, agressão ou morte de forma desnecessária a um animal. Ou seja, se você não estiver em um caso de legítima defesa para proteger a sua vida ou algo do tipo, não concordaria que é defensável causar um mal a um animal simplesmente por capricho ou algum deleite – "estava batendo naquele cachorro porque achei divertido" etc. (Segunda premissa): É possível uma alimentação vegetariana *stricto sensu* (vegana) saudável em qualquer estágio da vida – isso já foi afirmado e reafirmado pela ONU, pelo Ministério da Saúde do Brasil, pelo Departamento de Alimentação dos EUA (FDA) e diversos órgãos oficiais internacionais. Isso é, hoje, um dado incontestável. (Conclusão): se você é contrário a qualquer comportamento que causa um sofrimento desnecessário ao animal (ser senciente) e se você sabe, ou sabe agora, que é desnecessário o consumo de produtos de origem animal para ter uma vida saudável (e até mais saudável), então a conclusão é que você racionalmente deveria ser vegetariano. Isso, é claro, está no plano da razão e argumentação. Porém, não diz nada sobre dificuldades psicológicas de mudança de hábito. Esse é, então, uma esquizofrenia moral: concordamos com as premissas, mas não agimos de acordo com a conclusão, pois ela ainda é psicologicamente difícil para nós, ainda muito acostumados e confortáveis em nossos hábitos.

[432] PINKER and GOLDSTEIN (2012: vídeo)

ideologia que não enxergava a incoerência e o absurdo de determinadas práticas. Reconhecer isso tem o valor não somente meta-narrativo histórico, mas também é uma ferramenta para percebermos como podemos ficar mais críticos e atentos para quais são os problemas que estão chamando as nossas atenções hoje. Seja para os casos mais velados e não tão explícitos ainda ligados às ideologias antigas (como racismo, machismo e lgbtfobia), seja para os casos em que ainda não estamos abertos o suficiente para ouvir e nos atentar para abusos, existentes ou novos, por ainda estarmos demasiadamente envolvidos na mentalidade de nossa época. Perceber isso é poder agilizar cada vez mais esse processo de diagnóstico de abusos/injustiças e incoerências, facilitando efetivas modificações da mentalidade do todo, com as consequentes mudanças nos âmbitos jurídicos e nas diversas outras instituições valorativas da sociedade.

Expandir a nossa consciência e nosso círculo moral cada vez mais, onde a noção de quem é esse Outro vai se alargando na medida em que alargamos a noção de quem somos nós, é precisamente condizente com a metodologia e proposta do Śivaísmo da Caxemira de estudo de Si e de reconhecimento do Outro, conforme venho argumentando especialmente neste capítulo.

Tendo dito isso, vejamos como essas questões podem ser vistas em um problema atual, mas ainda não majoritariamente auto-consciente nem pensado de forma crítica nem disseminado no senso comum e, portanto, ainda com poucas proteções jurídicas e ainda sendo largamente repercutido em vários âmbitos do conhecimento e nas diversas instituições: o Especismo.

Justamente por ainda estarmos presos a determinada ideologia, a irracionalidade do especismo ainda não está em nosso senso comum e esta subseção precisará ser mais argumentada, o que nos dará justamente a oportunidade de mostrarmos o quão importante é o que venho desenvolvendo ao longo desta tese e, especificamente, as ferramentas críticas trazidas por Melanie Joy. Não entrarei em todos os detalhes dos direitos animais, nem do especismo, para não se fugir do escopo deste doutorado; todavia tentar-se-á mostrar como essa estrutura que venho construindo até então pode ser útil para pensarmos em como melhorar uma compreensão mais expandida de Si (autonomia) ao expandirmos a noção de Outro para outros seres sencientes, ou seja, seres com sistema nervoso capazes de sentir dor, prazer e outros sentimentos.

Especismo? Bom, para começar, uma definição bem abrangente de especismo seria: realizar um comportamento discriminatório não-legítimo contra outras espécies a partir da pressuposição de superioridade legitimadora de uma espécie. Essa definição é análoga a

racismo e machismo/sexismo, pois racismo seria realizar um comportamento discriminatório não-legítimo contras outras raças a partir da pressuposição de superioridade legitimadora de uma raça. Obviamente, atualmente já existia uma grande problematização cultural e biológica que superou o termo “raça”, porém o termo racismo ainda se manteve – algo parecido também ocorre com lgbtfobia, pois, como já dito, não se trata propriamente de “fobia” em termos técnicos psicológicos. E, igualmente, machismo ou sexismo (termos não idênticos, mas com campos intercruzados) seria realizar um comportamento discriminatório não-legítimo contra outro sexo a partir da pressuposição de superioridade legitimadora de um sexo. No caso do racismo, tal categoria considerada superior seria a branca (em contraposição a outras, mas principalmente aos negros); enquanto no caso do machismo/sexismo, a categoria considerada superior seria o homem (em contraposição à mulher). E, por fim, no caso do especismo, tal categoria considerada superior seria a espécie humana em relação aos animais compondo tantas outras diferentes espécies.

O problema, todavia, é importante de se destacar, não é a discriminação em si, pois esta é simplesmente um critério cognitivo extremamente útil no dia a dia e fazemos isso o tempo inteiro para conseguir mensurar e refletir sobre nossas ações, diferenciados coisas ou pessoas com determinados fins. O problema é, portanto, quando uma discriminação passa a implicar, por si só, em consequências não-legítimas, valendo-se de critérios arbitrários de superioridade/inferioridade para justificar ações de dominação, controle, enfim, abusos e violência em relação à outra categoria/grupo em questão.

Conforme estamos observando nessas seções, essas ideologias/mentalidades são constantemente reforçadas, direta ou indiretamente, no intuito de preservação dos privilégios de alguns em detrimentos de outros. Porém, aos poucos, tais incoerências vão sendo denunciados e vamos percebendo os abusos e discriminações não-legitimadas para se criar e manter tais situações de poder. Historicamente, porém, ainda estamos em determinado momento, no ano de 2016, em que as práticas extremamente abusivas, exploratórias e violentas em relação aos animais ainda ocorrendo sem que o senso comum se revolte e/ou decida modificar os seus comportamentos. Todavia, tal mentalidade já está sendo amplamente questionada e está começando a sofrer fortes impactos. As outras formas acima de distanciamentos (racismo, machismo e lgbtfobia) já possuem várias organizações, proteções legais e ativismos se fortalecendo cada vez mais.

Por mais que tais movimentos ainda tenham as suas dificuldades, a causa animal (contrária ao especismo) ainda se encontra em um patamar muito inferior de

reconhecimento do Outro e de luta contra discriminações e abusos. Se não, vejamos como isso aparece a partir dos critérios utilizados por Melanie Joy, cuja pesquisa culmina justamente nesse momento histórico ainda não muito crítico e reflexivo em relação ao tratamento dados aos animais.[433]

i) Negação: como vimos, esse mecanismo funciona basicamente como um processo de invisibilidade. A própria ideologia tenta se esconder como ideologia e a invisibilidade das vítimas também é incentivada. Mais de 1 bilhão de animais são mortos por semana em todo o mundo para servir de alimentação à espécie humana – são por volta de 6 milhões por hora e 50 bilhões ao ano (esses dados citados pela Joy veem de agências oficiais mundiais e são públicos, sendo que algumas dessas agências estimam, na verdade, um número 3 vezes maior do que esse, ou seja, ela ainda usa uma contagem "baixa"). Porém, nós não enxergamos esses animais, eles não são visíveis, pois mais de 95% desses animais vem de animais criados em fazendas industriais. Além disso, as práticas cruéis de criação destes animais também são tornadas o mais invisíveis possível, muitas vezes se criando mitos sobre fazendas "humanizadas" ou "ecológicas (bio)" etc., as quais praticam táticas, senão iguais, mas muito semelhantes, uma vez que, se o objetivo é o lucro, os criadores irão tentar diminuir os custos o máximo possível para se manterem competitivos (e nós sabemos o quanto a busca pela diminuição de custos já afeta os trabalhadores humanos; pensemos, pois, em como isso afeta os animais, os quais são desconsiderados em geral). Além disso, uma grande invisibilidade é o local em que tudo isso ocorre, longe dos olhos e ouvidos da maioria das pessoas. Conforme é dito na famosa frase: "Se os abatedouros tivessem paredes de vidro, todos seriam vegetarianos." Todavia, negação por si só não consegue manter todo um sistema de crenças, pois as evidências vão aparecendo aos poucos e é impossível manter o invisível escondido para sempre. Portanto, há outros mecanismos de defesa, conforme veremos em seguida.

ii) Justificação: conforme vimos, a justificação para ser efetiva precisa estar disseminada nas diferentes instituições sociais, como na área da saúde, religião, negócio/finanças, educação, política e direito, por exemplo. Vejamos como isso aparece nos 3 Ns da justificação expostos por Melanie Joy.

ii.1) Normal: entende-se que o normal é comer carne e consumir substâncias derivadas de animais (como leite, ovos, mel etc.). Produtos de origem animal são encontrados em abundância na maioria dos restaurantes, bares, locais gastronômicos em

[433] JOY (2014: 94-125) e JOY (2015: áudio)

geral e em qualquer local onde sirvam comida. As alternativas nesses estabelecimentos são menores (uma vez que até pratos vegetarianos comuns, como feijão e arroz, às vezes são preparados, v.g., com bacon ou presunto ou cozidos com algum caldo de carne). No mais, ser a pessoa desviante das normas sociais possui certas sanções e estereótipos, ligando tais pessoas com o movimento *hippie* (o qual não era vegetariano, diga-se de passagem) ou acusando-a de possuir distúrbios alimentares ou de serem até anti-humanos e anti-sociais. Além disso, muitas vezes os indivíduos desviantes são frequentemente e agressivamente cobrados por sua "coerência", se eles fazem uso de couro ou outros produtos de origem animal. Ou seja, a normalidade se dá o direito de fazer cobranças, aplicar sanções e julgar incoerências contra o grupo ou indivíduo desviante, sem realizar o mesmo nível de cobranças e agressões para os pertencentes ao seu próprio grupo, mesmo que tal pessoa desviante simplesmente esteja se sensibilizando e/ou realizando um ato desviante, sem ser uma ativista e nem mesmo se auto-definir como defensora dos direitos dos animais. Às vezes, ela simplesmente não quer comer algum produto de origem animal, mas se isso não vier acompanhado de alguma justificada convincente ("quero algo mais leve", "não costumo comer carne à noite", "estou cuidando de meu colesterol" etc.), ela é estranha, fora do normal, e passível de sofrer pressões sociais.

ii.2) Natural: neste processo encontra-se argumentos genéricos desde "sempre foi assim", argumentos pseudo-biológicos, supostamente científicos (assim como encontramos no racismo, machismo, lgbtfobia etc.), sobre certa superioridade dentro de uma cadeia alimentar, sobre sermos inevitavelmente onívoros ou até argumentos religiosos misturados na naturalização de um hábito adquirido. Para além das inconsistências científicas em termos de biologia, importante notarmos que é nesta seção em que ocorre a chamada falácia naturalistas: "aquilo que é, deve ser". Porém, os especistas decidem arbitrariamente e injustificadamente quais os comportamentos "naturais" que devemos continuar repetindo e os que não devemos. Ou seja, também é natural, na "natureza e no completo florescimento da biologia" as espécies matarem, estuprarem e violentarem de diferentes maneiras indivíduos tanto da própria espécie quanto de outra. Ou até mesmo comportamentos em si não tão agressivos como gritar, chorar ou cheirar o rabo e outras partes íntimas para se identificarem e entrosarem. Nesse sentido, os defensores do "natural" não defendem todos os comportamentos "naturais", mas, incoerentemente, somente aqueles que interessam a manutenção de algum hábito adquirido e com o qual se sentem confortáveis em manter.

ii.3) Necessário: como vimos, muitas vemos o necessário está ligado ao que é natural. Aqui se cria o mito de que comer carne é biologicamente necessário para a espécie humana receber todos os nutrientes básicos. Esse é considerado por muitos, assim como Joy, como o mito mais forte e importante – sendo a maior racionalização confortável que perpassa os outros mecanismos mentais. Apesar de atualmente já termos inúmeras afirmações categóricas dos principais órgãos oficiais ligados à alimentação e saúde em várias partes do mundo, esse mito ainda se sustenta, pois não é interessante que essa informação seja disseminada em vista do interesse econômico principalmente do agronegócio. Mesmo o próprio USDA (United States Department of Agriculture) dos EUA, um dos órgãos mais reconhecidos e respeitáveis mundialmente no que tange a alimentos, mas que recebe enorme pressão da indústria do agronegócio, deixa explícito em seu site que uma dieta vegetariana no sentido estrito (ou seja, sem o consumo de nenhum produto de origem animal, como carnes, ovos, leites, queijos, mel, manteiga etc.) pode ser saudável, assim como as dietas "tradicionais", em todas as fases da vida de um indivíduo (incluindo gravidez, lactância, infância, adolescência, adulto e idoso)[434]. Além disso, várias instituições e pesquisas científicas oficiais, tanto da USDA, quanto de órgãos como a ONU cada vez mais alertam para os perigos do consumo não somente da carne, mas de diversos produtos de origem animal como danosos para a saúde (não somente em termos de quantidade, mas também do consumo em si, mesmo em "baixa quantidade", a qual, diga-se de passagem, seria muito mais baixa do que se imagina normalmente) – não aprofundarei aqui nessas pesquisas, nem análises, porém é importante mostrar simplesmente essa forte contraposição ao que se diz "necessário".

iii) Distorções cognitivas: além desses dois mecanismos acima, negação e justificação, com suas subdivisões, Joy também traz a importância das seguintes distorções cognitivas para a manutenção de mitos: objetivação, desindividualização e dicotomização.

iii.1.) Objetificação: os animais são tratados como coisas não somente do ponto de vista jurídico em muitos países, mas também sob o ponto de vista social e de tratamento. Nesse sentido, conforme já foi dito, objetivar a linguagem é um poderoso mecanismo de distanciamento importante para os consumidores, mas, especialmente para os trabalhadores em matadouros ou fazendas não pensarem muito sobre o que fazendo (esse mecanismo foi muito comum entre os oficiais alemães no tratamento com judeus, especialmente nos campos de concentração). Nesse sentido, os animais, seres vivos sencientes, são

---

[434] *Vide* o FNIC (Food and Nutrition Information Center), departamento do USDA: https://fnic.nal.usda.gov/lifecycle-nutrition/vegetarian-nutrition.

objetificados por meio dos termos espetos, presunto, bife, unidade, manejo de peças, produtos etc., sendo muito comum algumas pessoas se enojarem ao verem a cabeça de um porco sendo vendida ou exposta, pois isso pode resgatar certa subjetividade ao se ver os olhos, língua, ouvidos, orelhas e nariz, ao invés de simplesmente um pedaço do corpo morto deste animal outrora vivo. Outros efeitos visíveis da objetivação ocorrem também nos transportes de animais, os quais são deslocados como coisas não somente dentro da fazenda, mas também quando os colocam em caminhões – além dos espaços minúsculos e gaiolas, onde muitos ficam e são amontoados para diminuir os custos de produção.

Interessante constar que há várias linhas que pesquisam essa relação de dominação e objetivação dos animais realizando paralelos com o machismo, pois o corpo da mulher, inclusive, é muitas vezes adjetivado com nomes de animais e tratado como um pedaço de carne (confiram as correntes: feminismo-vegano e ecofeminismo). É possível ver o machismo permeando o especismo: muitos animais machos são tratados como garanhão, "sêmen de ouro", reprodutor, devendo ser mais "bem tratado", enquanto as fêmeas são violentadas ao sofrerem inseminação artificial para continuarem permanentemente grávidas para produzirem leite (e aí retirem o seu bebê, não deixando que ele receba esse leite, o qual será destinado a consumo humano) ou no caso das galinhas onde se hiper-estimulada a produção dos ovos a ponto de causarem sérios danos à cloaca e mortes prematuras, dentre inúmeros outros abusos dentro de uma mentalidade decorrente dessa objetificação animal.

iii.2) Desindividualização: este processo é bastante ligado à objetificação, pois retira a subjetividade do indivíduo ao retirar personalidade, preferências, manias e interesses próprios dos animais enquanto indivíduos. Ocorre, portanto, claramente um processo de abstração do indivíduo para uma categoria que confere as características para todos os membros. É frequente o relato de pessoas que não conseguiriam comer nem deixar matar seu animal de estimação (em algumas fazendas, isso é possível ocorrer com porcos e galinhas de forma mais frequente do que nos centros urbanos, nos quais, todavia, há, sim, casos destes pets inusuais), uma vez que possuem um nome e uma personalidade, sendo um ser com o qual convivem e conhecem, identificam-se subjetivamente. Quem possui um porco como animal de estimação em centros humanos, muitas vezes individualiza não somente este animal, mas também toda a espécie, não conseguindo mais comer porco, apesar de não ter problema em comer vacas e frangos. A pessoa ao conviver com um animal vai percebendo as suas preferências, hábitos, comidas, distrações e lugares preferidos etc. Enxerga-se justamente um indivíduo com sua personalidade e

características próprias – basta uma rápida conversa com qualquer pessoa que tem mais contato com animais para ela relatar diferentes interesses e comportamentos completamente diferentes mesmo de animais da mesma espécie (há gatos, v.g., muito carinhosos, dependentes e carentes, ao contrário do estereótipo).

iii.3) Dicotomização: também ligada aos outros processos, a dicotomização tem várias nuances e desdobramentos em diversas categorias. As categorias, como diz Joy, não são um problema em si. Todavia, quando as categorias são aliadas a um pensamento dualista eles tem a tendência de criar mundos estanques e incomunicáveis – interessante pensar que, apesar de ser um contexto completamente diferente e pressupostos filosóficos diferentes, há certa aproximação não somente terminológica, mas também de ideias entre essa crítica e o Śivaísmo da Caxemira, uma vez que esse se diz justamente não-dualista (*advaita*) ao tentar superar visões de mundo que não somente separam o mundo, mas que ficam fixos nessas divisões incomunicáveis, o que poderia ser superado por uma visão integral a partir de uma consciência mais expandida.

Uma das problemáticas categorias é a divisão entre (i) "animais comestíveis" e "animais não-comestíveis", sob critérios completamente arbitrários (uns animais seriam mais inteligentes do que outros ou mais fofinhos ou mais espertos/interativos ou mais atraentes etc.). Tais critérios não são justificativas, pois não são critérios morais (não tem por base a senciência nem algum raciocínio sobre necessidade ou justificativa do uso da violência para uns e não para outros – além de muitas vezes serem também cientificamente falsos: porcos, v.g., são mais inteligentes do que cachorros). Todavia, eles existem porque criamos, por hábito reforçado constantemente desde crianças, tais categorias, sendo que das milhares de espécies de animais, somente algumas são consideradas comestíveis e outros não. É interessante perceber essa arbitrariedade quando as pessoas se assustam ou se enojam com diferentes práticas culturais. Países onde as pessoas comem carne de cachorro, golfinho, baleia, cavalo, macaco etc., muitas vezes são criticados por pessoas que comem vacas, porcos e peixes.

Outra dessas categorias dentro de processos de dicotomização é (ii) "animais racionais e/ou possuidores de consciência" e "animais irracionais e/ou sem consciência". Antes de tudo é importante dizer: mesmo se uma espécie for considerada "superior" a outra dentro de algum determinado padrão que se escolheu como critério para julgamento comparativo, isso em nada implica a justificativa para dominação, exploração e abuso deste outro ser. Não se permite moralmente abusar de crianças, idosos, pessoas com doenças cognitivas ou mesmo de qualquer pessoa mais ingênua ou enganada por fraude,

estelionato ou por pressões psicológicas etc.; mesmo que se possa argumentar a "superioridade" racional ou de consciência/intelectual do indivíduo abusador. Dito isso, é importante constatar que perspectivas críticas e científicas contemporâneas já não mais compreendem a racionalidade nem a consciência, nem a intencionalidade como uma qualidade estanque pertencente a somente uma espécie, entendendo que se trata de um espectro e não de categorias fechadas de "possuir ou não possuir".[435]

Assim, os animais não-humanos por vezes são segregados como não possuindo linguagem nem uma capacidade de comunicar seus interesses, dores ou prazeres nem com outros animais nem com os humanos. Essa dicotomização é falsa, não somente a partir do já dito e desenvolvido na nota de rodapé, mas também por ser uma dicotomia superada também por teorias que trabalham na defesa de pessoas com diversos tipos e níveis de deficiências intelectuais, entendendo que a comunidade tem o dever de desenvolver uma escuta do Outro receptiva para um tipo de linguagem e comunicação fora dos padrões considerados normais, onde algumas pessoas poderiam ser capacitadores (*enablers*) das outras e reconhecendo que, na verdade, mesmo as vários ações normais dentro de uma comunidade não são autônomas, mas são mais bem compreendidas dentro de uma estrutura de agência interdependente entre os seus membros. Tais teorias também poderiam e deveriam ser aplicadas para os animais, que também estão constantemente comunicando seus interesses, sofrimentos e prazeres para nós.[436]

Há um conhecido aforismo de Wittgenstein que afirma "Se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo".[437] Esse aforismo é mais bem compreendido com os anteriores, os quais falam da dificuldade de compreender outro ser humano, por exemplo, se estivéssemos em um país estrangeiro com tradições completamente diferentes.

---

[435] Somente para citar alguns: i) estudos sobre as bases biólogas para a compreensão humana mostram esse desenvolvimento de processos de raciocínio e compreensão desde pequenos seres, passando por animais não-humanos e, finalmente, por animais humanos, como MATURANA e VARELA (2010); ii) estudos na área da neurociência, neurofarmacologia, neurofisiologia, neuroanatomia e neurociência computacional, cujo exemplo mais bem conhecido e renomado é a "Declaração de Cambridge sobre Consciência", assinada por diversos cientistas da Universidade de Cambridge, encabeçados por LOW (2012); iii) estudos no campo da filosofia da linguagem e da mente, sendo exemplar o trabalho de SEARLE (2010: 93-112), o qual mostra que animais realizam tanto simples quanto complexos processos de raciocínio, possuindo evidente intencionalidade, consciência e linguagem, não desenvolvendo simplesmente o que se entende por meta-linguagem; iv) estudos em teoria política, os quais propõem levar em conta os interesses, personalidades e contribuições relacionais dos animais enquanto membros de uma comunidade política, como podem ser observados em DONALDSON and KYMLICKA (2011: 101-155). Conquanto não haja necessariamente um uso homogêneo sobre os termos consciência, linguagem, intencionalidade e raciocínio nesses campos e nem entre esses autores citados, todos defendem, de um modo ou outro, que não há uma divisão estanque entre os animais não-humanos e os animais humanos (homens), sendo a racionalidade e consciência compreendida mais como um espectro do que uma qualidade em si pertencente a somente uma espécie.

[436] DONALDSON and KYMLICKA (2011: 115-ss)

[437] WITTGENSTEIN PPF §327 (2010: 235)

Segundo Wittgenstein, mesmo que se entendesse a linguagem deste país, ainda poderíamos continuar não entendendo as pessoas.[438] Tais aforismos descreveriam corretamente a realidade, se entendermos que se trata não somente de linguagens diferentes, mas, inclusive com as mesmas palavras, o modo como o leão ou tais pessoas estrangeiras estão jogando o jogo linguístico é diferente do nosso modo habitual – e, por isso, não os entendemos. Todavia, tais aforismos descreveriam erradamente a realidade, se os interpretarmos como uma absoluta impossibilidade de em algum momento passarmos a entender tais jogos. Seja no caso do leão, seja no caso do estrangeiro, sempre haverá algo compartilhável. O que é necessário, todavia, é estarmos epistemologicamente e, nesse sentido, também hermeneuticamente abertos e atentos o suficiente para conseguirmos captar essas semelhanças, a partir das quais passaremos a compreender gradualmente os jogos linguísticos destes seres e suas práticas inusuais. Em relação aos animais, como dito, isso já é muito pacífico nos estudos científicos atuais, uma vez que por meio de amplas e repetíveis experiências passamos a compreender os comportamentos, intenções, interesses e diferentes formas de comunicação das diferentes espécies de animais não-humanos e, a partir disso, é possível estabelecermos uma comunicação[439]; seja ela simples ou até mais complexa.

Nós não compartilharmos a linguagem humana com muitos animais (apesar de muitos deles conseguirem desenvolver um vocabulário de reconhecimento de palavras), todavia compartilhamos não somente categorias biológicas (neurobiológicas, inclusive), mas também categorias sociais com muitos animais não-humanos. Sempre fomos capazes de entender os animais e de interpretar, a partir de suas expressões faciais, corporais ou por meio de comportamentos e gestos variados, as suas intenções, dificuldades, anseios, felicidades, tristezas e até projetos/planos de ação. Alguns humanos tem uma maior capacidade de compreender e interpretar a comunicação de outros humanos a partir das informações vindas de sons articulados (fala humana) ou vindas do que compõe a maior parte de nossa comunicação diária: comportamentos e gestos conscientes e inconscientes – alguns exemplos de tais pessoas seriam: psicológicos, biólogos, antropólogos, cientistas comportamentais etc. ou pessoas simplesmente mais atentas, sensíveis, empáticas e com mais vivência. Igualmente, também existem alguns humanos com uma maior capacidade de compreender e interpretar a comunicação dos outros animais vinda dos sons

[438] WITTGENSTEIN PPF §325 (2010: 235)
[439] DONALDSON and KYMLICKA (2011: 115-ss)

articulados[440] e desarticulados, mas, principalmente, também daquilo que compõe a maior parte da comunicação diária deles: os comportamentos e gestos conscientes ou inconscientes – alguns exemplos de tais pessoas: biólogos, veterinários, neurocientistas, cientistas comportamentais etc. ou também pessoas que simplesmente desenvolveram uma escuta e atenção mais sensível e empática, tendo mais vivência com tais relações.

Finalizando essa categoria, é muito claro, portanto, que os animais nos comunicam que não possuem nenhum interesse em serem presos, trancafiados, estuprados, violentados, abusados de diferentes formas e mortos; dando claros sinais de pertencimento a uma comunidade entre si, mas também a uma comunidade interespécie[441] (animal humano e animal não-humano), demonstrando grandes sofrimentos psico-físicos amplamente atestados por cientistas, mas também por qualquer humano que supere os processos mentais acima descritos e que vão além de uma ideologia de exploração animal.

4.3.5.5. A superação dos diversos distanciamentos

As análises acima poderiam ter sido feitas para tantos outros diversos distanciamentos do passado mais longínquo (v.g., escravidão de povos colonizados e guerras religiosas) ou dos tempos atuais (v.g., imigrações e terrorismo), produzidos por tantas outras diversas ideologias que sustentam essas estruturas de processos mentais. Apesar de cada ideologia ser única e possuir sua própria história de desenvolvimento, manutenção e declínio, estruturalmente há muitas semelhanças. São histórias de dominação e subjugação, privilégio e opressão, transformação de seres em coisas, reduções de vidas sencientes a unidades (de produção ou de consumo)[442]e controle sobre a vida e morte daqueles com menos poder, justificando tais injustiças por meio dos processos mentais trazidos acima, pois, "afinal de contas, são somente": negros, mulheres, gays, animais, índios, imigrantes, pobres, muçulmanos, empregados, marginais, estrangeiros, judeus, terroristas, opositores políticos, inimigo, *śūdra* etc.

---

[440] Há diversas pesquisas coletando um efetivo vocabulário a partir de estudos mais atentos aos diferentes sons produzidos por animais, alguns com capacidade inclusive de comunicar a presença de um tipo específico de predador, o tamanho e a cor deste; outros animais encontram com líderes de um bando diferente e comunicam-se sobre o número de indivíduos, disponibilidade de comida e distância do local onde estão etc. Há também vários documentários da BBC e National Geographic tratando sobre esses temas em diversas espécies – não focalizando nos grandes primatas, sobre os quais já há muitas pesquisas realizadas

[441] DONALDSON and KYMLICKA (2011: 210-ss)

[442] Entendendo que uma unidade de produção, como um trabalhador, também é uma unidade de consumo, pois o próprio trabalhador é consumido pela indústria e pelo mercado, tratando-o como fungível e descartável em muitas ocasiões. E, igualmente, uma unidade de consumo, como animais também são unidades de produção na medida em que produzem outros produtos a serem consumidos (leite, ovos, mel etc.).

Nesse sentido, é importante lembrar, segundo Joy e também segundo Adorno e Horkheimer trazidos acima, de que as vítimas não são somente os dominados, mas também os dominadores. Eles também foram criados e estão inseridos em uma mentalidade que os ilude, dificultando a possibilidade de enxergar e até de querer uma via alternativa. Pensa-se que é indispensável agir como se age, nunca nem parando para refletir outras possibilidades em vista de todos os processos mentais que vimos acima. Deste modo, em vista de tudo que estudamos a partir do Śivaísmo da Caxemira e outras perspectivas contemporâneas lidas com esse olhar integrador, é claramente possível compreendermos que o indivíduo em um lugar de privilégio, que tenta reforçar suas próprias "vantagens" de forma não-crítica, distancia-se não somente do Outro, mas também de Si mesmo, permanecendo com a consciência limitada ao Eu, sem compreender a relação intrínseca entre a expansão do Si e a superação da dualidade Eu-Outro.

A importância, portanto, de pensarmos nessas estruturas é, conforme vimos em Joy, tentar evitar recriarmos atrocidades em suas diferentes formas; pois, como visto em Adorno e Horkheimer, o nazismo não foi um acidente imprevisível, mas uma consequência direta para esse distanciamento e incapacidade crítica de entender o modo como a sociedade organiza a violência e a relação entre o Si e o Outro.

Qual é, então, a solução? Na Dialética do Esclarecimento vimos que é justamente o esclarecimento. E Joy não irá responder diferentemente. Ao perguntar sobre como podemos experienciar uma vida mais autêntica e com escolhas mais livres, ela responde que a solução sempre está ao nosso redor o tempo todo. Há algum tempo, talvez alguns dos leitores nunca tivessem pensado sobre o racismo ou machismo ou lgbtfobia ou especismo como ideologias permeando instituições e valores da sociedade, muitas vezes de forma velada e não-consciente. Agora, vocês sabem. Agora vocês estão conscientes e essa primeira consciência é um dos passos mais importantes para a solução.[443] O resto é agir a partir desta consciência. A consciência sempre foi o antídoto contra ideologias violentas, pois as atrocidades só são possíveis porque a população desvia a sua atenção e limita a sua consciência para não enxergar uma realidade que normalmente é muito difícil e dolorosa de se ver. Todavia, conquanto tomar consciência é um primeiro passo, é preciso efetivamente agir, nem que seja gradualmente, para se modificar e modificar os outros. Do contrário, os conhecidos processos mentais irão voltar a fazer o seu trabalho e desviar novamente a nossa atenção e justificar o nosso conformismo.

---

[443] JOY (2015: áudio)

Deste modo, se não pensarmos nas estruturas que guiam os nossos padrões repetitivos e não-críticos, eles sempre tenderão a reaparecer de diferentes formas. Não é por outro motivo que o Śivaísmo da Caxemira, conforme vimos em Dyczkowski, não irá elencar uma lista fechada de deveres sobre o que fazer ou não fazer. Como ele mesmo diz, o código moral está na própria realidade. E, nesse sentido, conforme venho mostrando, a minha interpretação sobre esse posicionamento é de que precisamos estar constantemente atentos e dispostos a desenvolver cada vez mais uma abertura para o Outro, nos aproximando racionalmente e empaticamente do Outro, expandindo a consciência de Si, o que significa inevitavelmente englobar o Outro por meio de um processo de descentralização egóica.

Nesse sentido, o motivo de eu ter me detido mais sobre a sub-seção *especismo* é, conforme já justificado, por se tratar de uma mentalidade/ideologia ainda corrente em nosso senso-comum e nós temos a oportunidade de enxergar esses processos mentais em curso de uma forma muito viva. É relativamente fácil, hoje, pensarmos ou percebermos que a escravidão era uma prática errada e abusiva. Muitos de nós ainda ficam chocados quando os avós ou pessoas de gerações mais antigas fazem comentários racistas, machistas ou homofóbicos. Porém, essa mesma maioria que se choca com tais comportamentos "ultrapassados" não consegue enxergar que ela mantém atualmente uma ideologia abusiva que também causa imensa dor e violência. Isso é importante para compreendermos que nem sempre é tão simples nos meta-narrarmos dentro da própria história e o quão angustiante foi para os abolicionistas na época da escravidão humana terem que lidar com pessoas defendendo a ideologia da escravidão e o racismo. Imaginem, pois, que algo parecido ou até pior ocorre com os defensores dos direitos animais, os quais, inclusive muitas vezes também se auto-denominam abolicionistas, uma vez que os animais são escravizados e abusados diariamente em números e intensidades absurdas, conforme visto acima. É importante para colocar em perspectiva a nossa capacidade de revisão crítica e moral de nossos valores. E, mais do que isso, mesmo que compreendamos racionalmente que estamos errados, é ainda mais importante percebermos como o nosso corpo ou mecanismos de defesa mental muitas vezes ainda nos dificultam sairmos de hábitos existentes desde crianças.

Isso mostra a necessidade de uma constante análise e observação de Si mesmo, se não quisermos ser historicamente aquilo que os escravistas são hoje para nós. Em todas as épocas, do que se entende hoje como história datada, é possível ver movimentos contrários a discriminações de raça, gênero, escolhas sexuais e de espécie. Um pensamento crítico

consegue nos fornecer uma coerência de pensamento e acuidade de análise capaz de muitas vezes irmos além de nossa época. Essa é, pois, uma ferramenta para sempre tentarmos vincular as nossas capacidades críticas com as nossas capacidades de ação e de mudança social. Não é nada mais do que isso o que estou tentando estimular nesta tese: constante revisão crítica para violências e abusos ainda existentes e, também, para os que ainda nem surgiram. É um esforço de evitar o crescimento de uma ideologia violenta antes que ela atinja o senso-comum e/ou tentar diminuir o máximo possível o tempo de manutenção dessa ideologia e sua vindoura desconstrução.

Todavia, se é tão difícil percebermos as formas indiretas e veladas (muitas vezes nem tão veladas nem tão indiretas) das ideologias que já foram ou estão sendo descontruídas há algum tempo, como racismo, machismo e lgbtfobia; é, então, muito mais difícil percebermos ideologias em sua plena força institucional (como o especismo); e também a enorme dificuldade de captarmos uma ideologia abusiva ou potencialmente abusiva antes mesmos dessa ganhar força o suficiente para já estar no senso comum. Como nos empoderarmos com instrumentos racionais, sensíveis e críticos o suficiente para lidarmos com tais dificuldades?

Para além das ferramentas já desenvolvidas até este ponto é preciso ir além, se quisermos avançar ainda mais em termos de Autonomia e Reconhecimento do Outro. No próximo capítulo gostaria de explorar a resposta que antecipei no começo deste capítulo, ao final da seção 4.1. É um argumento que vem sendo construído ao longo de tudo o que foi discutido e apresentado acima. É urgentemente necessário passarmos a repensar a relação entre corpo e consciência, compreendendo, pois, que pensar criticamente é se afetar criticamente. Uma modificação racional precisa vir aliada de uma modificação emocional, se ela quer ser efetiva, profunda, integral e receptivamente crítica para questões atuais e futuras.

V. CORPO E CONSCIÊNCIA JURÍDICA: UMA CONCRETA ALTERNATIVA

Nesse capítulo final, tentarei mostrar como os conceitos e ferramentas desenvolvidas nos capítulos anteriores podem ser ainda mais diretamente utilizadas para o desenvolvimento de um pensamento mais crítico e, nesse sentido, também para uma prática jurídica também mais crítica – e, principalmente, mais receptiva a questões que normalmente estão fora da nossa esfera de consideração político-jurídica.

5.1. O dia-a-dia

Com esse intuito, continuando a linha desenvolvida no final do capítulo anterior, pudemos perceber que o exercício de tomada de consciência e, consequentemente, expansão dessa consciência para uma efetiva prática não é simples, uma vez que diversos valores estão incrustrados não somente em diferentes áreas do conhecimento e instituições, mas também dentro de nossos próprios corpos, os quais estão habituados a agir de forma não-consciente em grande parte de nossas interações com o mundo e com os outros. É importante compreender, todavia, que hábitos não são ruins em si, pois eles nos fornecem certa estabilidade e firmeza a partir da qual podemos inovar e, inclusive, modificar os próprios hábitos.[444] Os hábitos, portanto, são ruins na medida em que não são meta-narrados conscientemente como sendo hábitos, mas, sim, como atitudes naturais, necessárias e normais, que sempre estiveram lá e/ou que são indispensáveis. Deste modo, perceber que os hábitos são construções não quer dizer que eles são ruins e devam ser banidos; mas, sim, que, a partir dessa compreensão, devemos frequentemente nos perguntar que tipos de hábitos gostaríamos de ter e que tipo de ações do presente precisamos nos disciplinar a ter, no intuito que elas tornem bons hábitos. A definição de *ethos*, conforme compreendo, é muito próxima disso, ou seja, é estar consciente de suas escolhas de forma a construir-se a si mesmo constantemente ao in-corporar valores, comportamentos, palavras, argumentos etc., que são entendidos como benéficos para uma vida mais autônoma e capaz de reconhecimento do Outro dentro de uma sociedade compartilhada.

Assim, tomar consciência é muitas vezes realizar exercícios imaginativos e muitos concretos sobre possibilidades de compreensão e atuação fora das usuais. Portanto, essa tomada de consciência não pode ser simplesmente racional ou argumentativa, nem

[444] Veremos mais à frente a importância da superação da dualidade habitual-criativo, apoiando-me em, dentre outros, PADOVAN (2014: 121-ss), JOY (2014: 95-ss), e CABRERA (2010: 137-ss).

tampouco emocional ou sensitiva. Muitas vezes as pessoas podem ter desenvolvidos grandes ferramentas e estruturas mentais/racionais para compreender uma determinada questão e, inclusive, enxergar graves problemas morais e jurídicos em jogo. Porém, uma questão é a sua mente entender, outra bem diferente é o seu corpo entender. Isso é muito comum e facilmente observável em qualquer das áreas que trabalhamos anteriormente: racismo, machismo, lgbtfobia e especismo. Ou seja, uma questão é compreender o quão danoso o racismo é; outra bem diferente é efetivamente conseguir modificar todos os comportamentos para um *ethos* não-racista. Essa segunda parte pode, por vezes, demorar toda uma vida de experiências e constantes esforços desde modificação de vocabulário até um tratamento equitativo sem preconceitos não-conscientes.

Igualmente, uma questão é compreender racionalmente a noção de devido processo legal. Apesar disso, observando os hábitos in-corporados inconscientemente e diários é recorrente perceber as pessoas não se aterem à ampla defesa e ao contraditório, principalmente quando estão na posição de desejar a condenação ou culpabilidade do indivíduo em julgamento. E o que dizer sobre o conceito de função social da propriedade ou o princípio de instrumentalidade das formas? Tudo isso parece ser esquecido ou racionalizado em casos concretos, nos quais pessoas com poder tendem a ativar padrões não-conscientes e apoiar-se nos senso-comuns, mesmo que realizando um ato contrário ao direito legislado. Algo curiosamente interessante é enxergar posturas autoritárias ou, no mínimo, ilegais vindas de professores, chefes de departamento, juízes, promotores, defensores etc. que já realizaram ou trabalham diariamente com questões de direitos fundamentais ou minorias ou com princípios de um Estado de Direito democrático e com constitucionalismo aberto etc.. Por que abusos no Direito ocorrem se muitas questões estão legalizadas e/ou presentes nas teorias inclusive de pessoas que efetivamente trabalham com garantias individuais e coletivas? Por que alunos da graduação em Direito que aprendem tais interpretações e garantias serão futuros abusadores de direitos de minorias, dificultando o desenvolvimento de autonomias e o reconhecimento de direitos em geral?

Discordâncias no Direito e discordâncias sobre o que é o Direito sempre irão existir e elas são importantes para o crescimento da nossa compreensão e alargamento deste conceito, inclusive sob um viés crítico. Todavia, infelizmente, o que ocorre em muitos casos não é uma discussão, mas uma repetição de posições dentro de um senso-comum, que é modificado por critérios normalmente não-racionais. Ou seja, por mais que se tenha aparentemente um enorme foco e concentração em argumentações racionais durante a

formação dos juristas e nas provas de concurso para cargos públicos, na prática as posições normalmente não efetivamente discutem nem estão abertas a uma escuta do Outro.

É preciso trabalharmos para uma formação de juristas não simplesmente conhecedores do ponto de vista racional (para provas, concursos ou peças jurídicas em geral), mas efetivamente in-corporadores praticantes e defensores de um direito crítico, que preze pela constante revisão e coerência das próprias instituições e princípios. Uma formação simplesmente técnica pode gerar ótimos técnicos ou candidatos em um concurso público ou advogados para repetir teses úteis para os escritórios ganharem as causas – e, sinceramente, a maioria das faculdades nem essa formação técnica consegue muitas vezes transmitir, tamanho o desinteresse que gera nos alunos, os quais realmente não se identificam com o Direito (entram empolgados e saem, em muitos casos, cínicos e indiferentes).

Todavia, a burocracia por si só é extremamente perigosa, pois se confunde Direito com norma e com aprender a ganhar no jogo simplesmente para um interesse privado, sem pensar no interesse público. E vejam que mesmo um juiz pode ter um interesse privado quando decide não escutar bem o acusado, assumindo que a sua função é julgar e resolver logo essa questão, diminuir mais um na pilha de processos, ao invés de compor um ambiente para a constituição da justiça e da melhor interpretação e julgamento possível deste caso. Seja no âmbito do dito direito público, seja no direito privado,[445]se não houver um pensamento de interesse público no sentido primário[446], o Direito se perpetuará como um instrumento mais de opressão e de controle social, e menos como um instrumento de organização e empoderamento social democrático.

É necessária uma sensibilização para a prática de constante observação de Si e escuta do Outro, senão corre-se o risco de engessamento, de hábitos não-escolhidos e de perda de escuta, de abertura para o Outro. Como vimos, não é fácil a mudança, porém

---

[445] Não entrarem nessa clássica divisão dos dois grandes ramos do Direito e como ela vem sendo relativizada principalmente com o aparecimento de um Estado mais social, arrogando-se deveres positivos e não somente negativos do Estado de Direito das revoluções liberais.

[446] Segundo Barroso: "O interesse público primário é a razão de ser do Estado e sintetiza-se nos fins que cabe a ele promover: justiça, segurança e bem-estar social." BARROSO (2009: 69). E novamente: "O interesse público primário, consubstanciado em valores fundamentais como justiça e segurança, há de desfrutar de supremacia em um sistema constitucional e democrático. Deverá ele pautar todas as relações jurídicas e sociais – dos particulares entre si, deles com as pessoas de direito público e destas entre si. O interesse público primário desfruta de supremacia porque não é passível de ponderação: ele é o parâmetro da ponderação. Em suma: o interesse público primário consiste na melhor realização possível, à vista da situação concreta a ser apreciada, da vontade constitucional, dos valores fundamentais que ao intérprete cabe preservar ou promover." BARROSO (2009: 71).

quanto mais se praticar, mais fácil ela fica e mais apto se estará para uma compreensão e aplicação de um Direito mais receptivo, integral e crítico.

Modificar-se é modificar o seu corpo e consciência. É afetar o seu corpo com diferentes sensibilizações, estando atento, contudo, para não traumatiza-lo e promover um fechamento por excesso de carga, e retrabalhar-se constantemente por meio da consciência. Expandir consciência é expandir as possibilidades do corpo, o qual é a própria consciência vista por outro viés. Tentar superar essa dicotomia/dualidade corpo-consciência é ir para além do modo como tradicionalmente costumamos pensar o conhecimento e a interpretação, ou seja, é revisitarmos a nossa epistemologia e hermenêutica, conforme venho propondo e realizando ao longo desta tese. Nesse sentido, um pensador que poderia contribuir é Cabrera com o seu método *logopático*, exemplificado e resumido nos trechos abaixo:

> De muitas realidades (e talvez de todas) devemos ter uma compreensão *logopática*, no sentido de um complexo intelectual-sensível-afetivo. Não há nada na estrutura do conceito – sua função captadora-descritiva-organizadora, sua capacidade de vincular-se a outros conceitos gerando assertividade, verdade e universalidade, num *medium* particular – que mude pelo simples fato de o conceito ser agora concebido como composto não somente de um conteúdo de representação, mas também de uma carga afetiva, essencial para que o conceito desempenhe com sucesso aquelas funções.[447]
> (...)
> Na tradição intelectualista apática, a filosofia tem ocultado esta mediação do afeto, pretendendo trabalhar apenas com a razão intelectualizada, considerando o afeto como obstáculo, não como componente da cognição. Mas não entendemos a filosofia de um filósofo, se não sentimos o que é o que se rechaça, se acolhe, se ama ou se odeia com seus conceitos. Não entender um filósofo é, de alguma maneira, recusar-se a acolhê-lo afetivamente, fechar-se à sua proposta logopática.[448]
> (...)
> Mas, de outro lado, creio que também a filosofia escrita, em toda a sua história (de Tales a Wittgenstein), tem sido logopática sem assumi-lo, tem explorado o mundo com a mediação inconfessa do afeto. (...) Minhas noções de logopatia e conceito-imagem tendem a evitar essas dicotomias fatigantes, ajudando a desdobrar a afetividade do intelecto e a cognitividade do afeto.[449]
> (...)
> Filosofar é o próprio clamor da finitude, em qualquer nível em que isso se manifeste. Originariamente, somos todos filósofos pelo fato de sermos, na peculiar forma humana de ser, seres mortais, desamparados, ignorantes, indagadores, ameaçados, inseguros e infelizes, jogados num mundo inóspito. O caráter filosofante não se adquire mediante a apropriação dos tecnicismos do pensamento, mas com o próprio ser no mundo se refletido (sic) com radicalidade. A filosofia profissional potencializou os meios de indagação reflexiva e, em certa forma, os tornou mais apurados do ponto de vista de sua tecnicalidade instrumental. Também os transformou num poderoso mecanismo de dominação. Mas a filosofia profissional não criou coisa

[447] CABRERA (2007: 11)
[448] CABRERA (2007: 12)
[449] CABRERA (2007: 13)

> alguma, simplesmente processou a finitude de uma maneira particular, e particularmente objetificante. (...) A fragilidade intrínseca a todo filosofar (e a todo viver) fica camuflada embaixo de uma maneira aparentemente firme, segura e técnica de tecer pensamentos e construir argumentos. Mas o filosofar não consegue, nem mesmo assim, esconder seu desamparo original. Pensar, indagar e indagar-se não são coisas que os homens façam por opção, mas aquilo para o qual são impulsionados pelo simples fato de *ser*.
> Filosofar não é uma forma de vida entre outras, mas a forma humana de viver, ainda daqueles que nunca leram os "grandes filósofos", nem tiveram qualquer contato com a "tradição filosófica", mesmo a daqueles que nem sabem nem entendem o significado da palavra "filosofia". A inserção humana no mundo é sempre reflexiva, mesmo que o seja no nível mais elementar e primário, mesmo que se exprima nas linguagens mais primitivas e balbuciantes.[450]

Como pode ser observado, tais posições e argumentos presentes nestes trechos são harmônicos com os que venho defendendo ao longo destes escritos, uma vez que Cabrera traz a importância para esse acolher afetivo do Outro, se se quiser efetivamente compreende-lo. Todos estão no mundo, possuindo uma consciência limitada em vista da sua finitude e o filosofar é uma necessidade por se estar-aí no mundo[451]. Todavia, por meio do uso da técnica, cria-se a ilusão de que os conceitos e argumentações racionais possuem uma função tão-somente captadora-descritiva-organizadora do mundo, a qual seria apática, desconectado dos afetos. Todavia, uma melhor compreensão de como o ser humano existe é entender sua existência vivida logopaticamente, ou seja, exploramos o mundo por meio da afetividade do intelecto e da cognitividade do afeto. Deste modo, nos compreenderemos melhor, se possuirmos a intenção de refletir e nos refletir de forma logopática e não somente lógica/racional.

Quando estudamos conceitos jurídicos sobre direitos fundamentais, minorias, justiça social ou termos mais aparentemente "secos" e racionais como devido processo legal, propriedade, vontade contratual, direito administrativo etc., temos que fazê-lo não somente estudando racionalmente algumas abstrações jurídicas encontradas em livros ou até mesmo em alguns processos-padrão na realidade dos tribunais. É necessário nos deixar afetar por diferentes perspectivas conectadas com o fenômeno jurídico. Não no sentido de construirmos argumentos mais emocionais, os quais são igualmente passíveis de se tornar ferramentas de dominação, assim como os argumentos mais racionais, conforme vimos.

---

[450] CABRERA (2007: 34-35)

[451] Saibamos disso ou não, como diz Cabrera, para quem o filosofar foi auto-consciente desde muito jovem, principalmente pelo seu interesse em meta-narrar. Porém, para outros filósofos é difícil entender e até terem interesse sobre o que é propriamente a filosofia, apesar de não conseguirem evitar filosofar, principalmente na juventude: "Talvez só possamos colocar a questão *O que é a filosofia?* tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente. (...) Tínhamos muita vontade de fazer filosofia, não nos perguntávamos o que ela era, salvo por exercício de estilo; não tínhamos atingido este ponto de não-estilo em que se pode dizer enfim: mas o que é isso que fiz toda a minha vida?" DELEUZE e GUATTARI (2010: 07)

Mas, sim, no intuito de valermos de nossos afetos para repensarmos os conceitos adquiridos de modo mais racional; e também valermo-nos de nosso intelecto/razão para estruturarmos certos conceitos adquiridos de modo mais emocional. E entre essa dicotomia razão-emoção criada com propósitos didáticos é preciso desenvolver uma sensibilidade para não somente transitar entre os mundos da razão e da emoção, mas para compreender a conexão entre esses mundos que não são, na verdade, separados, mas compõem de forma entrelaçada a nossa experiência sobre o mundo. Supera-se, assim, aos poucos tal dicotomia limitadora de nossa consciência principalmente em termos de epistemologia e hermenêutica, campos que grandemente nos interessam aqui, pois afetam o que permitimos que seja conhecido (e considerado como conhecimento) e de que modo podemos e devemos conhecer o mundo, interpretando-o.

Sendo bem concreto, isso implica, dentre outras atitudes, afetar-se por filmes, documentários, obras artísticas em geral (poesia, escultura, pintura, declamações slam poetry, dança, rap, performances/intervenções, teatro, música, literatura etc.), relatos de pessoas que passaram ou passam por situações de abuso, vídeos ou postagens em diversas mídias sobre preconceitos e/ou simplesmente escutar mais e observar mais receptivamente desde o estilo de fala, argumentos, até roupas, gestos e comportamentos de pessoas das quais estamos mais distanciados – dentre vários outros modos, dos mais simples aos mais complexos, de se afetar e se tornar mais aberto para uma compreensão de mundo diferente da própria, no intuito de expandir efetivamente as narrativas e, aos poucos, tornar o distante, próximo, e o Outro, parte de Si mesmo.

Deste modo, não basta pensar e dizer racionalmente “ah, eu já sei que racismo é errado, não preciso ficar escutando mais sobre isso”. É necessário, sim, ter contato, por exemplo, com fortes filmes sobre escravidão, com relatos diários de racismo (aos montes presentes no youtube, facebook, em diversos blogs, twitter e em outras mídias) e com movimento negro, pois esse contato trará diversas situações de racismo que você provavelmente nunca pensou, uma vez que simplesmente não havia tomado consciência por falta de experiencia.

Isso vale igualmente para o machismo, sendo extremamente importante homens escutarem relatos, incômodos diários e o ponto de vista do movimento feminista, o qual está espalhado por várias mídias e é de fácil acesso. Atualmente há também excelentes vídeos e/ou propagandas inclusive oficiais de alguns governos mostrando o homem no lugar da mulher e o quão estranho/bizarro seria se a situação fosse inversa.

Obviamente, isso também vale para a lgbtfobia. Se um beijo homoafetivo ou algum comportamento inusual te incomoda, é interessante justamente procurar essa sensibilização por diversos meios até que tal beijo seja tão normal para você quanto qualquer outro. É necessária uma reconstrução não somente teórica do que se entende por normal, mas principalmente corporalmente. Isso, obviamente, não implica você efetivamente precisar experienciar um beijo homoafetivo. Porém, implica se expor a situações que irão contribuir para que tal beijo seja compreendido como um momento de amor, paixão, luxúria ou simplesmente carinho assim como qualquer que seja a sua reação para um beijo heteroafetivo. Enquanto isso ainda não for reconstruído corporalmente, o que se terá é mera "tolerância" ou "suportar" um comportamento considerado inusual e estranho. Enquanto psico-corporalmente a reação não for igual, isso terá implicações teóricas relevantes, pois a tendência é que tais comportamentos não estejam exatamente no mesmo patamar de igualdade em nossas formas de julgar e raciocinar. A partir do momento em que isso deixar de ser uma questão por ter se tornado um ato qualquer, in-diferente, outras questões e direitos passam a surgir e ampliar ainda mais a cidadania com consequências nem mesmo antevistas, as quais não são enxergadas justamente por esse bloqueio.

Isso também, pois, tem que ser um exercício em relação ao especismo. Como dito, pelo movimento animal ocorrer ainda durante a vigência de uma forte ideologia especista, ele é o que mais sofre resistências. Porém, felizmente, há também inúmeras expressões artísticas, políticas, jurídicas e tantas outras no intuito de sensibilização e melhor compreensão deste Outro. Para além dos fortes vídeos de abusos de animais (os quais não são exceção, mas práticas diárias e padrão nas indústrias do agronegócio), há diversos outros que não focam propriamente na violência, mas na exposição de contradições, seja por meio de imagens/cartoons/tirinhas, seja em algumas pequenas narrativas ou exercícios de alteridade imaginativos (os quais também são utilizados nos outros movimentos).

Um rápido exemplo é imaginar uma cena em que você é convidado para jantar na casa de um amigo, que cozinha uma carne dita de excelente procedência e de ótimo corte. Após uma suculenta e gostosa refeição, esse amigo te informa que tal carne vem de um cão labrador ou de um golfinho ou de um panda ou, ainda, de um baby-gatinho muito macio, cuja possibilidade de mobilidade durante a vida e a nutrição foram estritamente controladas para tal animal ter menos músculos, entrar em um estado anêmico e manter essa suculenta maciez da carne. Outra anedota seria pensar se você conseguiria comer a carne de um animal enquanto assiste a um vídeo de um abate padrão da indústria do agronegócio durante toda a sua refeição, olhando para os olhos e comportamentos extremamente

assustados dos animais, para os gritos e, depois, para todo o sangue enquanto ele se debate. Em seguida, convidar-se-ia você a pensar se conseguiria comer arroz, feijão e couve assistindo a um vídeo padrão de colheita. A diferença de postura e percepção em relação a essas perguntas, independentemente do sim ou não, mostra que há algo consideravelmente diferente nesses dois casos.

Por fim, uma última anedota/imagem seria: imaginem um mundo em que os humanos não utilizam nenhum produto de origem animal (nem carne, nem leite, nem ovo, nem couro, nem casados de pele etc.), obtendo toda a sua nutrição do reino vegetal – e, como vimos, em termos nutricionais isso é cientificamente reconhecido, em termos mundiais e governamentais, e possível há muito tempo. Imaginem, então, um estrangeiro alienígena nos visitando e oferecendo a seguinte proposta: "Ei, que tal aprisionarmos algumas espécies desses animais soltos, confina-los à força, encurtarmos o máximo possível o ciclo de gravidez deles para gerar cada vez mais animais, modifica-los geneticamente e/ou através de cruzamentos de raça para aumentarmos a quantidade de carne, leite e ovos que eles poderão produzir? E, então, ao invés de vocês se alimentarem diretamente dos produtos vegetais, primeiramente darão uma enorme quantidade de comida para tais animais (que precisam comer muito mais do que nós) irem crescendo, ganhando peso e engordando? Enquanto isso, vamos retirando tudo que podemos deles como leite e ovos, e depois ainda arrancaremos as peles deles dos corpos, usaremos muitos produtos químicos e aí as vestimos. E, por fim, os mataremos para comer sua carne. Todavia, não se preocupe, faremos isso sempre pensando no melhor custo benefício e não nos interesses desses animais, pois o objetivo será criar todo um mercado baseado em produtos de origem animal. E eu tenho também outras ideias para explorarmos o máximo possível as vantagens desse negócio, que lhe contarei depois. O que acha?". Isso soaria como um absurdo tanto no sentido moral, quanto também no âmbito ecológico, econômico e da eficiência, para citar alguns. Todavia, por vivermos em uma sociedade com uma mentalidade não crítica e não acostumada a pensar diferentemente, tais ideias e projetos parecem normais.

Importante notar que, independentemente da resposta, essas perguntas não geram necessariamente efeitos morais racionais. Todavia, geram, sim, instigações afetivas as quais podem nos servir para pensar racionalmente sobre moralidade. Como vimos, os afetos/emoções podem e devem nos fornecer conceitos e imagens sobre compreensão da realidade. Porém, eles, por si próprio, não se estruturam ou se organizam em um sistema racional, sendo a razão, pois, importante, para nos auxiliar a estruturar tais argumentos

afetivos em argumentos racionais, capaz de compor uma moralidade logopática sólida e sensível o suficiente para sempre novas possibilidades de se reinventar criticamente na medida em que vai se expandindo a consciência e, portanto, englobando cada vez mais outros Outros em nossa perspectiva de existência e compartilhamento do mundo.

Deste modo, é preciso um esforço dos que sofrem e dos que defendem a causa de grupos abusados e discriminados injustamente para que tentem compreender o outro lado. E, mais ainda, conforme já vimos ao explorar a Dialética do Esclarecimento, o outro lado não é, no fundo, um outro lado, pois a mentalidade é estrutural e afeta a todos, inclusive os agressores. Por mais que estejam em uma posição de poder e/ou mais privilegiada, manter-se nessa postura exige constante reforço de uma mentalidade que exige que determinados papéis e comportamentos sejam seguidos, demonstrando inseguranças e fragilidades justamente do lado mais "dominante", pois se uma mentalidade precisa da violência constante e de estruturadas instituições para repercutir valores de superioridade e privilégios, isso mostra a própria insegurança de Si, o qual teme o poder do Outro, podendo até possuir prazer na dominação, mas um prazer nutrido pelo reforço do poder para que não se sinta a vacuidade de seu Si desamparado por uma consciência mais firme e que não precisa de subjugar o Outro para se preencher.

É necessário, pois, compreender a origem do nazismo e dos movimentos neo-nazistas, do patriarcado e da manutenção do machismo, por exemplo, se se quer efetivamente entender não somente as condições histórico-sociais envolvidas nessas ideologias, mas, como dito, quais as estruturas comuns da ideologia da dominação e do distanciamento do Outro. Isso é importante para compreendermos, como vimos em Foucault, que o agressor é uma vítima, um escravo de si mesmo, que sofre com o próprio abuso e violência que traz para o mundo – o que, obviamente, não quer dizer que esse comportamento não deva ser coibido, mas é importante perceber isso para levarmos nossa atenção principalmente na formação e constituição dessas pessoas, no intuito de modificarmos a educação para que as gerações não continuem a repercutir a mesma ideologia abusiva.

Intentar compreender tais questões é um intenso exercício de reconhecimento do Outro, por meio do qual podemos tentar desenvolver as melhores estratégias de convencimento e modificações de uma ideologia, no intuito de ser mais eficaz, mas sem aumentar, gerar ou prolongar outras agressões e abusos, principalmente nas gerações que estão sendo formadas. Com certeza é exigir muito de um pai e de uma mãe a compreensão do Outro, o estuprador de sua filha. Seria uma exigência de mártir, pressupor que os

abusados e os demais afligidos por abusos consigam diariamente converter todas as pequenas ou grandes agressões em sentimentos de compreensão. Não é possível exigir de ninguém ser um mártir. Porém, a sociedade, como um todo, precisa reconhecer o seu papel estrutural na produção das diversas violências e deixar de caracterizar certos comportamentos individuais como "acidentes", "exceções" ou "autônomos". E, mais, é preciso pensar que tipo de violência ocorreu no futuro indivíduo violento e como isso também está estruturalmente impregnado.[452] O nazismo, corretamente compreendido, não foi um acidente na história, mas uma consequência plausível e esperada em vista do distanciamento do Outro, pelo aumento do tecnicismo, pelo enorme desamparo social e pela enorme violência pré- e pós-guerra, dentre outros fatores. Igualmente, os estupros e constantes abusos diários às mulheres não são um acidente, mas expressões de uma sociedade que não quer reconhecer o próprio machismo estruturado e reforçado por instituições, as quais teriam o poder e o dever de modificar tais comportamentos por diversos mecanismos de educação e ressignificação valorativa.[453]

Um constante esforço de compreensão de o porquê existir comportamentos agressivos, descontrolados e até violentos (e aparentemente indiferentes) do Outro, é necessário não somente para a compreensão de comportamentos que consideramos absurdos, mas principalmente para encontrar as semelhanças em nossos próprios comportamentos e hábitos normalmente não-conscientes. E, então, passarmos a ponderar e julgar mais os atos do que o ator, mais as ações e menos o indivíduo. Quando vários indivíduos matam ou abusam sistematicamente de outros, legalmente ou não, isso significa que a sociedade encontra-se em um estado conformador que permite que tais ações ocorram. Seja o aparato policial, seja o favelado, a sociedade aceita essa violência e não toma posições efetivas para que elas percam a sua origem e combustível de reprodução. E os indivíduos que compõem essa sociedade também possuem sua parcela de culpa, seja ao declararem a sua posição "neutra" e nada fazer (e, como se sabe, "nada fazer" é eufemismo para ser conivente e apoiar a ordem estabelecida; pois sempre há algo que possa ser feito, nem que esse algo seja modificar a si mesmo e impedir a incorporação da violência e de determinada mentalidade), seja em atos inconscientes que repercutem tal violência.

---

[452] Nesse sentido, há o documentário MASK YOU LIVE IN (2015), *vide* bibliografia, no qual mostra o quão danoso o machismo é não somente para as mulheres, mas também para os homens, os quais precisam se adequar a determinados padrões e comportamentos considerados "masculinos". É preciso estar atento não somente para as vítimas, mas para os agressores, se queremos entender e modificar a ideologia de abuso, que afeta estruturalmente a todos.

[453] Vejam o seguinte documentário sobre um dos casos de estupro mais fortes e repercutidos mundialmente, ocorridos na Índia. As justificativas da imprensa, dos advogados de defesa e dos próprios estupradores são um claro exemplo do que se trata aqui: INDIA'S DAUGHTER (2015: documentário)

Isso não significa que ao reconhecermos o nosso próprio racismo, machismo, lgbtfobia, especismo ou qualquer outro comportamento violento não-consciente, devemos nos retratar como “monstros”, “perversos”, “puros sádicos” etc. ou mesmo caracterizar toda a nossa personalidade com os adjetivos racistas, machistas etc. A narrativa mais precisa é compreender os atos como, v.g., “racistas” e não como a essência do indivíduo. Este “está sendo” racista, mas não é “em si” racista. Essa narrativa tem algumas vantagens. A primeira delas é que, ao se superar um dualismo de “quem é ou não racista” e passarmos a compreender comportamentos/ações racistas ou não, iremos expandir a nossa noção de racismo não somente para uma lista fechada e já óbvia do que é racismo, como a escravidão negra. Assim, teremos um olhar mais crítico para novos, diferentes e/ou velados tipos de racismo, os quais, inclusive, só reaparecem, pois se criou a crença de que o racismo foi superado e de que, agora, ninguém é racista, pois ninguém mais é um escravocrata. Ou seja, ao se ligar absolutamente o racismo a determinada lista finita de comportamentos, iludimo-nos com a ideia de que se uma pessoa não realizar determinados comportamentos, ela não pode ser, “em essência”, racista. Ao contrário, se darmos mais foco nos comportamentos e menos nas pessoas, poderemos compreender que as pessoas podem ingressar e sair de comportamentos considerados racistas – inclusive, por mais que uma pessoa faça parte de um movimento contra o racismo, ela também pode ser racista em algum aspecto ou, no mínimo, alguns momentos de sua vida; sendo, inclusive, quase impossível nunca ter sido racista, em vista da estrutura geopolítica global.

Compreender isso é compreender que o racismo não é limitado a determinados comportamentos, mas a uma mentalidade in-corporada, que pode ter vazão em ações outrora não pensadas e ainda não consideradas pelo senso-comum como sendo racistas. Outrossim, isso permite compreendermos que uma pessoa pode “estar sendo” racista e esse é um hábito muito longo em sua vida e, igualmente, outra pessoa pode “não estar sendo” racista e, igualmente, isso ser um hábito há muito tempo em sua vida. Todavia, hábitos podem ser modificados (alguns mais facilmente outros mais dificilmente a depender de inúmeros fatores psico-físicos e também contextuais). Deste modo, é importante reconhecer não somente as capacidades de mudanças de hábitos, mas também as enormes dificuldades envolvidas em tal mudança. Se auto-narrar como alguém que “já superou” o racismo, machismo, lgbtfobia e/ou o especismo é pretender possuir uma auto-consciência excepcional vinda de um mero indivíduo, o qual sempre foi e sempre estará envolvido estruturalmente em uma sociedade. Reconhecer nossas possibilidades para novas auto-descobertas de comportamentos violentos ou abusivos é estar sempre atentos e receptivos

para uma maior expansão de nossa consciência sem cairmos em arrogância e vaidade. Sempre é possível reconhecer comportamentos outrora não-conscientes que podem ser modificados, sendo sempre possível expandir a nossa consciência para campos e ações morais outrora desconsiderados.

Isso, todavia, como dizia a pouco, não deve fazer com que nos meta-narraremos nem mesmo a sociedade, como perversos, monstruosos e sádicos incuráveis ou, então, como fracos, impotentes e abusadores que não conseguem modificar o comportamento, mesmo já tendo compreendido conscientemente a imoralidade de determinadas ações. Sociedade e indivíduos podem ter comportamentos ruins e indesejáveis, porém focar somente nisso, pode levar a fortes sensações de frustração, depressão ou até mesmo agressividades contra o Outro. Não é incomum observarmos membros e/ou ativistas de movimentos que agem contra o racismo, machismo, lgbtfobia e especismo apresentarem sintomas leves ou agravados destes e de outros sentimentos. Expandir a consciência para uma determinada causa é, literalmente, modificar a compreensão dos Outros e do mundo.

Imaginem uma feminista olhando para o mundo com seus olhos críticos e enxergando as várias sutilizas do machismo diário (*manterrupting*, *bropriating*, *mansplaining*, *gaslighting* etc.).[454] Ela não teria forças nem energia nem tempo para ficar o dia inteiro tentando reconfigurar todas as cenas que ela presencia. E, quanto mais ela ingressa em uma postura crítica, mais fica capaz de reconhecer comportamentos machistas inconscientes para a maioria da população e quiçá nela mesma. Imaginem, igualmente, um membro do movimento negro escutando piadas em um círculo de homens ou, então, um ativista lgbt assistindo à grande mídia e seus estereótipos. Por fim, imaginem um abolicionista animal tendo que conviver diariamente com pessoas comendo, ao seu lado, pedaços de corpos de animais mortos ou indo a feiras e supermercados e vendo os corpos e secreções animais sendo anunciados e vendidos. Tais visões, cada um com suas peculiaridades, mostram como o mundo, em tese, é o mesmo para todos; porém, fenomenologicamente é completamente diferente para tais pessoas.

Por isso, todo processo de expansão crítica da consciência nunca é simples, puro e inequívoco. Estar envolvido ou começar a escutar sobre certas causas e abusos cometidos diariamente pode criar grande angústia e sofrimento, pois se passa a observar conscientemente vários comportamentos não somente dos Outro, mas de si mesmo impregnados estruturalmente de violência inconsciente. Deste modo, é também possível

[454] Tais termos já foram usados e explicitados em nota de rodapé da seção “machismo”.

enxergar porque o processo de superação de uma mentalidade é tão difícil e duro, exigindo um real amadurecimento emocional e racional. É muito mais fácil continuar em uma postura conformista, pois estruturalmente já fomos ensinados desde nossos pais até as mais diversas instituições a conseguirmos evitar e racionalizar a violência e os abusos existentes – conforme vimos acima.

Se uma pessoa reconhecer racionalmente e/ou emocionalmente em algum momento que diversos comportamentos e hábitos que estruturam a sua vida estão inconscientemente envolvidos com tais abusos, tal pessoa perderia o seu chão, a sua base, sentindo uma enorme culpa, desgosto próprio, baixa auto-estima, manipulada, iludida e ingênua, dentre tantos outros adjetivos que a caracterizariam nesse estado de desamparado e possivelmente em algum estado de dormência existencial. Seria uma enxurrada de sensações, cobranças e desespero descobrir "ao mesmo tempo", que se é uma pessoa racista, machista, lgbtfóbica e especista. Como vimos, possuímos diversos mecanismos de defesa mental para nos proteger de um súbito colapso emocional. Assim, é compreensível que tais mudanças, quando ocorrem, sejam gradativas, permitindo que nosso corpo e consciência se acostumem e vão se adaptando racional e emocionalmente para novos modos de compreensão e ação no mundo. É extremamente raro e difícil, para não dizer impossível, alguém reconhecer que um comportamento ou pensamento seu é errado e ainda continuar agindo exatamente da mesma forma errada. Nós encontramos diversos meios de racionalização para explicar nossas ações e negociarmos com nós mesmos sobre os nossos valores e comportamentos. É a partir dessa negociação que podemos ser capazes de nos modificar, uns mais rapidamente do que outros, em direção a novos hábitos e pensamentos que irão se fixar de maneira mais profunda em nosso ser.

Lembranças de comportamentos passados e atuais passam a incomodar tais indivíduos, pois ele está realizando uma releitura crítica de seus atos, hábitos, pensamentos, tons de fala, relações pessoais e profissionais, postagens em mídia, posturas em eventos sociais etc. O processo de expansão da consciência não é normalmente realizado de maneira suave, tranquila e sem fortes conflitos internos. Quanto mais compreendermos os mecanismos mentais supra-citados de manutenção de ideologias abusivas, por mais violentas que sejam, mais compreenderemos que as pessoas não necessariamente são "malvadas ou monstros sádicos". Na maioria dos casos, nós simplesmente aprendemos a ser esquizo-frênicos, aprendemos a dissociar, a racionalizar, enfim, aprendemos a dar desculpas para justificar o nosso conformismo e agir com critérios diferentes para casos iguais.

Por tais motivos, conforme disse, há esse grande perigo, o qual exige uma grande prudência. É necessário desenvolver certa sensibilidade e prudência para saber o quanto é possível cobrar/exigir de si mesmo sem se sobrecarregar, sob o risco de se traumatizar, agredindo a si próprio e gerando ou quiçá uma inércia depressiva ou uma suspensão do processo crítico por meio de reforços dos mecanismos mentais de defesa – e nunca se sabe quando essas questões poderão ser retomadas por nós em um futuro mais sensível e novamente crítico. Isso, é claro, também deve ser avaliado para os outros. Se foi fácil para você a construção de um pensamento crítico e receptivo, não suponha que é fácil para todo mundo. Se você foi criado em uma família e ambiente seguro o bastante para você conseguir pensar criticamente e se desenvolver, isso nem sempre é verdade para muitas outras pessoas. É verdade que muitos se desenvolvem nos ambientes, em tese, mais inóspitos e mesmo assim se tornam indivíduos ativistas moralmente empoderados e confiantes. Porém, isso não confere o direito de exigirmos de todos esse tremendo esforço individual, o qual, nunca se pode olvidar, também só foi possível de florescer por algum contexto, seja familiar ou externo.

É necessário, como venho dizendo, sabermos ter uma sensibilidade para traçar a melhor estratégia diante de uma ou mais pessoas. E, às vezes, a melhor estratégia é perceber a grande impossibilidade de escuta, sendo que qualquer argumento/fala crítica poderá agravar abruptamente essa relação. Isso não significa ser submisso, nem recuar, mas, sempre que possível, se mostrar firme em seu propósito de criar um diálogo frutífero, entendendo os vários momentos em que isso não será possível. No mais, há diversos modos de se posicionar contra alguém. É evidente que há casos em que é necessário fazer uso da força física contra alguma violência presente ou iminente; porém isso sempre também tem que ser feito do modo mais estratégico a não agravar ainda mais a violência e a situação. No mais, como dito, isso não significa ser passivo nem recluso. Ir às ruas, por exemplo, e manifestar foi e continua sendo uma boa estratégia em vários momentos.

Tais falas são aparentemente abstratas, mas possuem repercussões concretas muito diretas a partir do momento em que começamos a entender o seu alcance. Cada situação exigirá um estudo e análise específica, não sendo possível criar uma lista do que fazer ou não fazer. Porém, se o nosso objetivo sempre for tentar levar em conta o Outro e não aumentar a agressividade ou violência ou abusos, mesmo quando precisamos ser firmes, nós não agiremos pautados no ódio ou violência, mas, sim, em ações que busquem integrar o Outro ao invés de excluí-lo ainda mais. Isso tudo irá depender tanto da capacidade física quanto psicológica de cada um desenvolvida ao longo da vida – daí justamente a

importância do que venho explicitando nessa tese em termos de auto-percepção, cuidado de Si, reflexividade etc.

Tudo isso tem implicações em diversas áreas, desde criminologia na prática, teorias e estratégias de atuação de movimentos sociais, até posturas diante de um juiz com atitudes conservadoras.[455] É preciso, neste último caso, tentar mostrar o "outro lado" para tal juiz, o qual talvez demorará muito tempo para se modificar, mas uma ação individual, se for bem feita e com finalidades não-agressivas e integradoras, poderá não somente não piorar a situação com atitudes confrontadoras causadores de maiores distanciamentos, mas traze-lo um passo a mais para um horizonte desejável, o qual quiçá somente será realmente atingido por meio de outras influências futuras (mas a ação individual é igualmente importante para ele começar a se mover). Haja do melhor modo com ele e invista também sua energia e tempo em outros juízes mais abertos e que já estão no caminho que você acha interessante desenvolver e ajudar. Negar ou confrontar agressivamente um indivíduo pode ser momentaneamente "bom" para liberar de si certa raiva e agressividade acumulada por estar diante ou conviver com abusos, todavia, a médio e longo prazo, é prejudicial não somente para essa relação com tal pessoa em específico, mas para o modo da sociedade resolver conflitos como um todo.

Pelo exposto, é preciso desenvolvermos uma capacidade para compreender as diversas pulsões não-conscientes, aceita-las e nos esforçarmos para trabalhar a partir delas. Negá-las e ser agressivo consigo mesmo ou com os outros, ao invés de trabalharmos com aceitação e compreensão do porquê elas existem, somente causará um maior distanciamento de Si mesmo e do Outro. Negar é não aceitar uma parte sua e do Outro – é cair no dualismo, como já advertido pelo Śivaísmo da Caxemira e pelas argumentações psicológicas no capítulo anterior. Ser agressivo é conferir mais poder e energia para essa parte se desenvolver. É, pois, necessário aceitar os nossos comportamentos indesejáveis e os dos Outros como fenômenos que já estão aí – e estão por alguns motivos. Passarmos a nos investigar e desenvolver uma habilidade para transformar essas pulsões em outros comportamentos é o que venho propondo não somente para em vista de ganhos existenciais, mas para ganhos jurídicos, pois esta é uma área que trabalha justamente regulamentar/organizar o poder e as relações entre as pessoas em uma sociedade compartilhada.

---

[455] "Conservador" é, nesse sentido, não possuir uma postura crítica de possibilidade de mudança. Conservar por conservar é ser não-crítico e conformista. Nesse sentido, aqui é um adjetivo pejorativo.

Obviamente, por vezes uma parte nossa está tão fragilizada, sofrida e sensível, que um indivíduo não consegue lidar sozinho, ao que é necessária a ajuda de outros para ajudar a contê-la e transformá-la para não causar ainda mais dano ao próprio indivíduo e ao Outro. Desde os menores agressores, criminosos “incuráveis", até indivíduos simplesmente “cabeça-dura”, é sempre preciso ter em vista qual é o objetivo final e separar, como dito, o indivíduo dos seus comportamentos, sob o risco de cristalizarmos possibilidades de mudanças (umas mais fáceis, é claro, do que outras). É preciso, pois, que repensemos a nós mesmos e os outros sempre com um horizonte presente: aumento da autonomia de um indivíduo influenciado por comportamentos em sua maioria inconscientes (não repensados criticamente) e reconhecimento do Outro como um processo de reconhecimento de Si mesmo. É preciso, portanto, dar vazão a essas pulsões, energias, forças, poder (*śakti*) de outros modos: ensinando alguma atividade/emprego, viabilizando estabilidade econômica, física, emocional e social, colocando pessoas em contato com seus adversários (mediações em geral, mediações entre criminoso e vítima ou criminosos e relatos de vítimas, processos democráticos de deliberação etc.), bem como outras formas que criem condições viáveis de uma compreensão de vida compartilhada, ao invés de nos distanciarmos de comportamentos indesejáveis, por mais abjetos que sejam.

Devemos repensar, como já dito, o porquê alguns comportamentos nos incomodam ou irritam tanto. Isso diz muito sobre nós mesmo. Negar ou ser agressivo com o Outro é agir contra Si mesmo, é negar e ser agressivo com uma parte de Si. Não saber lidar com o Outro de forma não-violenta é ainda não saber lidar com essa parte que existe em si mesmo, possuindo incômodo e raiva, de algum modo. Compreender o Outro é compreender que indivíduos possuem diferentes formações e nem sempre possuem posturas críticas para ressignificar tais formações e influências diversas. É, pois, aceitar que um dia, no passado ligado à sua formação, você também não possuía pensamentos críticos e aceitou as influências externas e internas como verdades em si. Independentemente dos comportamentos que o formaram terem sido mais engrandecedores de sua autonomia e crítica (ou não), é fato que por algum tempo no passado, e em vários atos ainda do futuro, comportamentos não-conscientes estiveram ligadas à sua consciência e corpo em suas ações habituais. Aceitar o Outro é aceitar-se no presente, aceitar-se no passado e, também, aceitar-se como incapaz de prever o seu próprio futuro. Tudo o que se pode fazer é tentar expandir a sua consciência e conduzir sua vida de modo a se tornar mais autônomo e, assim, ter mais controle para os rumos que irá trilhar, mas nunca se sabe

de onde e o tamanho do impacto que podemos sofrer, o qual sempre pode nos mostrar que somos bem menos controlados, justos e democráticos do que imaginamos.

Qual é a nossa primeira reação ao escutar comentários racistas, machistas, lgbtfóbicos, especistas ou mesmo alguma posição política divergente[456]? O quão calmos conseguimos nos manter e o quão prudentes conseguirmos ser para organizar o nosso discurso de forma a não gerar mais distanciamentos e exclusões? Qual é a nossa reação quando somos assaltados por algum pobre e necessitado? Conseguimos sentir a fome de quem tem fome?[457] Ou mesmo sentir a insegurança e o vazio existencial de uma pessoa rica que furta algo em uma faculdade de elite? Conseguimos, minimamente, tentar sentir como é a compreensão de mundo do Outro antes de cair em hábitos de agressão e de revolta com um indivíduo que acabamos de entrar em contato ou sobre quem ouvimos falar em uma notícia de jornal? O quão atentos estamos para essa escuta do pré-movimento? Deste momento que precede nossas ações, comportamentos, enfim, movimentos muitas vezes impensados e irrefletidos?

Constantemente sociedades democráticas, tecnológicas e "evoluídas" mostram o quão pouco os indivíduos conhecem de si mesmo. A arte, como dito, pode ser uma ferramenta de exposição dessas contradições e a falta de auto-conhecimento, de cuidado de Si e do Outro. Em 1974, a artista sérvia Marina Abramović realizou uma performance de seis horas em Nápoles/Itália. Ela deixou 72 objetos em uma mesa juntamente com um papel escrito "eu sou o objeto" e instruções dizendo que estes objetos poderiam ser utilizados nela de qualquer forma pelo público, assumindo completa responsabilidade por

---

[456] Sempre lembrando que boa parte dessa tese foi escrita em seus moldes finais durante o ano de 2016, com todas as turbulências políticas desta época, gerando grandes distanciamentos do Outro e posições divergentes.

[457] Se pensarmos a partir de uma ontologia do Śivaísmo da Caxemira, se alguém passa fome, eu também passo fome; se alguém é assassinado, eu também sou assassinado. E tal ontologia, a meu ver, tem fortes implicações psicológicas. Nós somos naturalmente inclinados a termos comportamentos empáticos como uma forma, inclusive, de mecanismo de sobrevivência – isso é comum em vários animais. Porém, muitas vezes não somos conscientes de tal empatia e podemos concomitantemente desenvolver comportamentos de distanciamento do Outro. Todavia, o mal-estar decorrente dessas contradições está presente e nos afeta. Se alguém passa fome em nossa sociedade e nós sabemos que a fome existe, por mais que tentemos tornar essas pessoas invisíveis; uma parte nossa se compadece e sente também esse sofrimento. Igualmente quando ocorre um assassino, onde consequentemente nos sentimos menos seguros. A sociedade contemporânea possui inúmeros distúrbios mentais e muitos deles parecem "vir do nada", "depressão sem saber por que", "crises de ansiedade", "vícios/medos repentinos" etc. Existem, é claro, inúmeras causas para tanto. Todavia, não podemos nos escusar de reconhecer que as agressividades que ocorrem em nossa sociedade, conscientemente ou não, nos afetam profundamente. E, enquanto tentarmos melhorar o nosso próprio bem-estar por métodos focados somente em nós mesmos e/ou que nos distanciem mais dos Outro, a nossa saúde mental e corporal só tenderá a piorar, uma vez que existimos de forma compartilhada, nos alegramos e nos entristecemos a partir do mundo circundante. Compreender isso é melhor compreender o que significa expandir a consciência por meio de uma maior expansão de Si (autonomia) e um maior reconhecimento do Outro. E mais entenderemos um aspecto importante do que significa dizer que um indivíduo é todo o universo e todo o universo se expressa no indivíduo.

qualquer ação que viesse a ocorrer. Dentre os objetos, havia rosas, perfumes, pedaço de pão, uvas, vinho, tesouras, facas, agulhas, uma barra metálica, uma pistola com uma bala ao lado etc. No começo, as pessoas foram receosas e algumas somente mexeram nas posições dos braços, colocaram uma rosa na mão dela, abraçavam e a beijavam com carinho no rosto e coisas do tipo. Depois de um tempo as ações foram ficando bem agressivas com pessoas começando a cortar a sua pele, inclusive o seu pescoço, rasgaram suas roupas, a molestaram, colocaram-na em uma mesa com uma faca entre as pernas e, em determinado momento, uma pessoa colocou a bala dentro da pistola e apontou para ela para ver se ela reagiria. Ela não reagiu, simplesmente permaneceu ali como um objeto, uma boneca para que eles usassem como quisessem. Essa mesma pessoa colocou a pistola na mão dela e começou a tentar posicionar um dedo dela no gatilho. Nesse momento houve confusão e alguém da própria plateia se irritou com esse ato, interviu tirando a arma da mão dela e jogou fora. Ao final das 6 horas, um assistente avisou-a e, então, ela simplesmente começou a se mover. Todos correram, pois, segundo ela, não suportaram estar ali confrontados pela simples existência dela enquanto pessoa e não mais como objeto.[458]

Não analisarei detalhadamente essa performance, mas, a partir do que foi dito, é possível enxergar o quão forte e representativa foi essa intervenção para mostrar a capacidade de objetificação de um ser senciente em um rápido processo de crescente abuso e manipulação do Outro – lembrando que isso ocorreu na Itália. Um exemplo igualmente interessante é o documentário *The Human behavior experiments*, no qual são expostos vários casos assustadoramente reais de pessoas se valendo de procedimentos mentais de defesa e de justificação para ingressarem em comportamentos agressivos e de desrespeito ao Outro também em pouquíssimo tempo.[459]A nossa frequente incapacidade de nos refletir permite não sermos conscientes dos padrões agressivos, abusivos e não críticos presentes nas pessoas aparentemente mais tranquilas e calmas.

Caminhando para o fim dessa seção, é importante pensarmos, portanto, conforme trouxe no início, não somente em modos diferentes de nos estimular e afetar para uma modificação da compreensão do mundo, mas também pensar com o que não se estimular e se deixar afetar – ou, ao menos, diminuir certas influências. Acompanhar notícias constantemente ruins e pesadas desde ações policiais abusivas até teses/ações jurídicas esdrúxulas e anti-éticas pode ser necessário para compreender como as instituições estão

[458] RHYTHM 0 (2013: vídeo)
[459] HUMAN BEHAVIOR EXPERIMENTS (2006: documentário)

funcionando. Porém, conforme já dito, se nos sobrecarregarmos é possível criar um estado de apatia, desânimo e até depressão diante do mundo. Saber dosar essas influências positivas (histórias de empoderamento e conquistas) com as negativas é importante também como um modo de cuidado de si e, consequentemente, como um modo de se estar mais apto a se relacionar e ajudar nas existências compartilhadas dos Outros. Isso vai desde notícias, filmes, músicas, jogos, pessoas com quem conversamos, literatura (jurídica ou não) etc.

É nos preenchendo com comportamentos que entendemos interessantes de serem reproduzidos que podemos melhor agir. Conforme já relatado, a diretora Mo Asumang mostrou uma atitude firme, mas receptiva diante de racistas, tentando desconstruir o preconceito justamente aproximando-se do Outro e dificultando a manutenção do estereótipo por meio do distanciamento e criação de preconceitos abstratos sobre o negro. Em muitos casos, vemos o esporte (e atividades físicas em grupo em geral) como um meio de integração social, inclusive de grupos que outrora se odiavam[460]. Muitas vezes um simples aperto de mão já é muito para uma pessoa e será o primeiro passo para desconstruções de preconceitos. Um juiz que nunca visitou um acampamento de Movimentos de reforma agrária é muito diferente de um que já visitou, cumprimentou com a mão um desses trabalhadores e passou ao menos alguns minutos escutando e observando os comportamentos das pessoas nessas ocupações. Os homens, ao invés de simplesmente se declararem não-machistas entre mulheres, fazem muito mais se efetivamente combatessem o machismo nas rodas de conversas dos amigos, nos grupos de fotos-nudes em whatsapp, mostrando-se incomodados/indignados e explicando o porquê certas "piadas" não serem engraçadas etc. É muito difícil, já foi dito, por vezes manter a calma e agir com prudência mesmo diante de agressões não-conscientes do Outro. Deste modo, é possível compreender as várias correntes, pensamentos e ações agressivas presentes em todo movimento social (negro, feminismo, lgbt, abolicionismo animal). Porém, compreender tais agressões não é as justificar.[461]

---

[460] Obviamente, o esporte e práticas esportivas em geral, assim como qualquer outra instituição, também podem refletir comportamentos abusivos da sociedade em geral, principalmente quando se trata de uma prática valorizada economicamente e/ou com maiores níveis de competitividade. Veremos tais questões mais a frente. Mas já é importante contar que o esporte, assim como qualquer outra atividade/técnica, não é um reduto perfeito para o desenvolvimento de empatia e reconhecimento do Outro – dependerá de como é praticado. Todavia, é uma prática (principalmente se feita de forma não competitiva) que parece possuir um lugar privilegiado para agregar pessoas – a questão é estar atento se este agregar não envolve um novo excluir.

[461] Tais questões, obviamente, estão diretamente ligadas às noções de resistência/desobediência civil, as quais não serão especificamente trabalhadas nessa tese. Todavia, é importante ao menos mencionar esse assunto sensível envolvendo reflexões sobre o que é a agressão e o que é o uso necessário e justificado da força e do

Todas as escolhas são escolhas existenciais e morais. Se entrarmos em direto conflito contra tudo e todos, corremos o risco de nos isolarmos social e politicamente, o que não é o objetivo ideal nem para esse indivíduo nem para os outros. Porém, aos poucos é sempre bom relembrar sobre os preconceitos e saber quando entrar e quando sair de uma discussão, compreendendo o momento do Outro de entender só até determinado ponto nesse determinado dia, local e hora – o que não implica, como dito, em aceitar agressões, sejam elas físicas ou psicológicas. Depois, em outro momento, retomar esse diálogo. Ações e exemplos impactam bastante. Se não formos agressivos, nem rir compactuando com comportamentos ofensivos, muitas vezes as pessoas vão ficando sem graça, e as situações e padrões já vão se modificando. Como diz um ditado: "muito ajuda quem não atrapalha". É preciso, porém, entender que "não atrapalhar" não é ser conformista e ser conivente, ou seja, não é exigido que todos sejam ativistas em todas as causas, tendo em vista que todos possuem uma história pessoal que os inclina mais para determinados âmbitos do que outros (isso em nível profissional, social, acadêmico e amoroso); não sendo nem exigível que se seja um ativista, *lato sensu*. Todavia, é exigível, sim, que não repercutamos comportamentos de forma inconsciente, sem pensar no porquê a sociedade ainda os mantém e no porquê nós ainda os reproduzimos. Há vários modos de levar uma existência crítica e de ajudarmos. Não concordar por concordar ou rir por rir já é extremamente revolucionário, pois a maioria das pessoas já se espanta com uma mera dúvida ou não-concordância imediata, tendo em vista que o esperado é "não ser chato" e continuar não questionando os preconceitos diários, que muitas vezes são a base que une e perpassa um ou conversas sem maiores conteúdos.

Concluindo esta seção, sempre bom relembrar, portanto, que ganhar consciência sobre um problema não é imediatamente resolvê-lo. Do dito até então, mesmo que consigamos nos instigar logopaticamente para a compreensão de um novo problema moral e de como devemos conduzir a nossa existência, isso não tem implicações diretas nem necessárias em nosso comportamento ou hábitos, pois estes ainda estão muito incrustados em nossos corpos. Nesse sentido, o processo de sensibilização e abertura para outros argumentos deve ser um processo consciente de querer se modificar e, para tanto, são necessárias justamente diversas sensibilizações e aberturas epistemológicas e hermenêuticas para outro modo de compreensão de mundo.

---

corpo no espaço jurídico-político compartilhado. Isso é perceptível, dentre outros casos, no debate sobre a estratégia de *satyāgraha* (não-violência) entre *Mahātma* Gandhi e Jawaharlal Nehru, e também entre Martin Luther King e Malcolm X.

Assim, conquanto tal processo possua um projeto e intenção consciente, muitas vezes é por meio de exercícios ou práticas ou atividades, cujos efeitos não necessariamente perceberemos no exato momento de execução, que seremos mais afetados. Você não necessariamente se sente conscientemente menos racista a cada momento em que passa algum pensamento crítico em sua mente sobre esse tema, nem quando escuta algum relato que te emociona, nem quando lê alguma teoria crítica do movimento negro. Todavia, tal processo gradual (alguns mais graduais do que outros) está ocorrendo, de forma que você irá modificando comportamentos, vocabulários, atitudes habituais etc. mesmo sem perceber e muitas vezes nem perceberá que mudou (dependendo da sua capacidade de meta-narrativa), porém a mudança está lá e as pessoas ao redor percebem, apesar de não necessariamente conseguirem conscientemente captar isso. É aquele olhar para trás sobre os anos de adolescência, de faculdade, de namoros, de criação de filhos etc. e por vezes enxergar o quanto agiria diferente se pudesse.

Costumamos, por vezes, associar uma postura crítica a uma pessoa falando e/ou pensando ativamente em derrotar[462] posturas, descontruindo argumentos, instituições ou valores que precisam ser questionados. Isso é um aspecto importante, mas também tento vincular o termo "crítico", ao longo desta tese, a uma prática igualmente importante a este "fazer algo": o não fazer, o receptivo silêncio reflexivo da escuta de Si e do Outro. Quando estamos em movimento é mais difícil observar a nós mesmos e os movimentos das outras pessoas. Se não pararmos de movimentar rapidamente nossos pensamentos, argumentos, ações e projetos, dificilmente conseguiremos observar a nós mesmos e, principalmente, o Outro. Já iremos ininterruptamente lançar significados vindos de nossa ansiedade de querermos nos manifestar ao invés de nos deixarmos afetar pela manifestação do Outro, a qual pode inclusive propiciar uma manifestação mais oculta e inusual de nós mesmos, se conseguirmos "sair da frente" e não atrapalharmos a nós mesmos de nos escutarmos enquanto escutamos o Outro. É praticar uma interpretação e escuta mais caridosa ou, no mínimo, mais receptiva com menos afã de criticar agressivamente e/ou impositivamente, buscando experienciar o que há além das palavras. E, para isso, é necessário silêncio e menos movimento.

---

[462] Interessante vermos que muitos dos verbos utilizados normalmente nos debates e em confrontos de visões de mundo sobre qualquer assunto que seja são verbos agressivos como "derrotei, bati, ganhei, humilhei, espanquei, massacrei, venci etc." Ou seja, ao invés de entendermos o debate (que é uma palavra que também já implica em um de-bater, entrar em confronto) como um diálogo onde todos podemos sair melhor dele, começamos já pensando em qual será a postura "vencedora" e a "perdedora".

Trata-se, portanto, de nos esforçarmos conscientemente para uma conscientização logopática diária, no intuito de alterar o nosso modo inconsciente de ser. Ou seja, a proposta que trago é de um método que se esforça conscientemente para afetar o comportamento inconsciente e, assim, transformar a moralidade em um hábito. O melhor é que, por mais disciplina e esforço que isso demande, os frutos são excelentes e duradouros. Quanto mais se praticar, mais fácil será aplicá-lo para outros problemas para os quais ainda não tínhamos levado a nossa atenção e também para questões futuras ainda nem existentes. A moralidade é, pois, uma prática. E o Direito é uma moralidade política, sendo também uma prática. Uma prática crítica e receptiva que transita entre o Habitual e o Criativo, entre o Eu e o Outro, entre o Corpo e a Consciência.

5.2. Transições: a Diferenciação do Eu, o Brincar e o Reconhecimento do Outro

Nesta seção, pretendo realizar uma breve fundamentação psicológica sobre o modo como nós somos criados de forma a nos diferenciar e criar um eu por meio de nosso desenvolvimento, alertando, porém, que esse processo de diferenciação pode nos distanciar demasiadamente do Outro, tornando-nos incapazes ou, no mínimo, indivíduos com grandes dificuldades em enxergar o semelhante. O fundamento para isso é que, de algum modo, vamos perdendo nossa capacidade de brincar autenticamente e realizar transições entre o habitual e o criativo, entre o eu e o outro, entre o corpo e a consciência, os quais são justamente campos de florescimento crítico da moralidade e do Direito.

É interessante começarmos a caminhar neste tema a partir das indagações críticas de Winnicott[463] sobre a consolidação de um indivíduo em uma unidade por meio de uma diferenciação entre o mundo interno e o externo. Contestando a existência de uma membrana divisória entre estes dois mundos, ele indica uma terceira parte, uma área intermediária de *experimentação*, na qual haveria influência tanto da realidade interna quanto da externa. Para tanto, ele desenvolve os termos *objetos transicionais* e *fenômenos*

[463] Farei uso dos estudos de Winnicott aqui não no sentido de defender propriamente, nesta tese, uma perspectiva winnicottiana, mas, sim, para pensarmos a partir deste autor um diagnóstico e uma possível linguagem entre a psicologia e o que venho desenvolvendo desde o começo desta tese no intuito de introduzir em seguida uma experiência ocorrida dentro das paredes da Faculdade de Direito da USP. Ou seja, usa-se os termos e raciocínios de Winnicott sem se distorcer a teoria deste, porém, não se restringindo aos pressupostos ou consequências enxergadas por este autor, tentando ir além, por meio do diálogo com outros autores e pensamentos já aqui desenvolvidos. Como é possível ver, a psicologia vem sendo importante para a concretização e melhor compreensão prática dessa tese do fenômeno jurídico, o qual é pouquíssimo auto-analisado e pensado criticamente nesses termos.

transicionais, no intuito de melhor tentar explicar de que modo nos relacionamos com o mundo e com nossas crenças e ilusões, em questões do que é objetivo e subjetivo[464].

A explicação para a diferenciação do eu com o mundo se daria, no linguajar de Winnicott, justamente por meio de objetos dentro dos fenômenos transicionais. Transicionais, pois, não são nem externos, nem internos, apesar de quem está de fora desta relação poder erroneamente designar assim a relação comportamental entre um determinado ser interagindo com o seu mundo. Quando, por exemplo, um bebê se fixa com um paninho, ursinho ou brinquedo qualquer, um observador externo pode pensar que se trata de uma relação entre o bebê e tal objeto. Porém, isso já seria "dizer demais" nessa fase da vida – conforme, inclusive, já vimos em Piaget. Essa visão errônea pressupõe um eu firmemente consolidado e uma concepção de objeto também firmemente consolidada. E é justamente isso que ainda não ocorre, especialmente, neste momento de formação e diferenciação do eu.

Essa relação entre o eu em diferenciação com o objeto é percebida sensivelmente por Winnicott ao se utilizar o termo objeto transicional, pois não se trata de um objeto exterior, nem tampouco é uma alucinação que vem de dentro.[465] Pode-se pensar que com o passar do tempo o eu iria se consolidando, percebendo o que é eu-interior e o que é realidade-objetiva externa e que, portanto, não existiriam mais tais objetos transicionais "infantis", os quais somente existiriam em uma fase de vida ainda "precária de individualização" – algo semelhante com o que vimos em Piaget. A teoria, porém, de Winnicott é que o homem está em constante relação com o mundo e o limite dessa relação nunca se diferencia completamente nem cria fronteiras estanques. Assim, o fenômeno transicional representado por aquele paninho, que talvez tenha perdido o significado que teve para nós em determinado momento da nossa vida, subsiste, pois "os fenômenos transicionais se tornaram difusos, se espalharam por todo o território intermediário entre a 'realidade psíquica interna' e 'o mundo externo, tal como percebido por duas pessoas em comum', isto é, por todo o campo cultural".[466] Ou seja, sempre estamos em uma relação porosa com o mundo, sendo que o não uso de objetos da infância não implica que tenhamos parado de brincar com o mundo, mas, sim, passamos a brincar de formas diferentes e com objetos diferentes.

---

[464] WINNICOTT (1975: 14-15)
[465] WINNICOTT (1975: 18)
[466] WINNICOTT (1975: 19)

Compreender a formação do indivíduo como um processo de diferenciação capaz de criar cada vez mais uma barreira nítida e estanque entre o que é interno e externo é não somente possuir uma visão simplificada, mas também uma visão efetivamente errônea na medida em que se cria a falsa percepção de que o indivíduo, ao longo do seu processo formativo, deixaria de cambiar sobre o que existe e o que não existe, sobre o que é e não é, sobre o subjetivo e o objetivo. Na medida em que saímos de uma situação de um eu-onipotente, na qual o bebê se encontra[467], e vamos criando diferenciações entre o próprio corpo e os corpos externos, entre a própria força de afetar o mundo e as forças do mundo (incluindo-se aí as forças dos outros indivíduos), trabalha-se, pois, com diferenças e similaridades, no que tange aos simbolismos[468].

A tensão entre essas polaridades existe desde as primeiras sensações até as mais complexas discussões abstratas e ela ocorre no âmbito do transicional, da experimentação. Deste modo, podemos compreender e aplicar o que Winnicott nos diz sobre o significado variável do termo simbolismo do seguinte modo: tendo em vista que nos relacionamos com o mundo de formas diversas e que o intermédio entre meu eu e o mundo ocorre, dentro outros fatores, por fenômenos culturais e religiosos, compreende-se que, enquanto uns enxergam "tão-somente" uma vaca, outros enxergam um ser senciente possuidor de direitos e outros inclusive enxergam uma divindade. Isso é importante, pois não se trata de menosprezar as religiões ou opiniões diversas não-científicas, como se a comunidade científica fosse a única a estar correta e a se referir efetivamente ao mundo objetivo e real, enquanto as outras visões ainda estariam em algum tipo de processo de alucinação ou ilusão ou primitivo-mitológico – como se mito fosse algo de menos complexidade e importância. Por isso fiz o uso das aspas quando escrevi "tão-somente uma vaca", no intuito de notar que a expressão "tão-somente" já faz parte de um paradigma que supõe ser mais verdadeiro ou mais objetivo ou mais neutro ou mais basilar enxergar, antes de tudo, "tão-somente" uma vaca, em seu aspecto biológico de animal, como se tudo o mais que viesse depois (sua divindade, fertilidade, ser um animal senciente o qual não deve ser morto etc.) fosse simbolismo destituído de verdade (e até mesmo de um conhecimento rigoroso e metodológico), como se a ciência fosse o reduto da verdade absoluta, neutra e puramente objetiva.

---

[467] Já vimos isso acima quando falamos sobre a relação entre Piaget e a contração/limite da consciência no Śivaísmo da Caxemira.
[468] WINNICOTT (1975: 19)

Em ambos os significados, científicos e não-científicos, trata-se de um símbolo. A questão é que determinados grupos ou comunidades tenderam, devido a contextos histórico-culturais, a entender determinados símbolos como mais aceitos do que outros. E isso, portanto, nos diz mais sobre a comunidade, a cultura e os valores do que efetivamente sobre as coisas "em si" no mundo, tendo em vista que não é possível realizar essa divisão fixa entre o interno e o externo.

Quando Winnicott traz exemplos de ocorrência destes fenômenos transicionais normalmente ele traz a religião, a arte, a filosofia, mas não inclui a ciência – não sei se por ser algo óbvio a inclusão desta ou se por ele compreender que ela não faz parte deste rol; de todo modo, nesse meu raciocínio a ciência claramente também entra neste rol sendo mais uma linguagem e símbolo no mundo. Importante, nesse sentido, relembrar Gadamer e uma passagem já citada, na qual ele desenvolve justamente a ideia de que mesmo os mitos, considerados como um saber precário pelos olhos distantes de uma realidade antiga e modo de pensar o mundo, ainda são organizações do mundo e são um saber[469] – até porque os mitos não desapareceram, só mudaram, conforme vimos acima. Compreender isso é expor as similaridades nem sempre óbvias entre mitologia e ciência, qual seja, ambos são símbolos, modos de organização e explicação, que tentam dar conta da diferenciação entre o mundo interior e o exterior, entre o real e o fictício, por mais que possuam cada qual uma linguagem, estrutura própria, história e objetivos peculiares.

Neste ponto, retomemos Winnicott nesta longa citação, a qual será elucidada mais detalhadamente em seguida:

> ...a tarefa de aceitação da realidade nunca é completada, que nenhum ser humano está livre da tensão de relacionar a realidade interna e externa, e que o alívio dessa tensão é proporcionado por uma área intermediária de experiência... Essa área intermediária está em continuidade direta com a área do brincar da criança pequena que se 'perde' no brincar (...).
> Na tenra infância, essa área intermediária é necessária para o início de um relacionamento entre a criança e o mundo...(...).
> Os fenômenos transicionais são permissíveis ao bebê por causa do reconhecimento intuitivo que os pais têm da tensão inerente à percepção objetiva, e não contestamos o bebê a respeito da subjetividade ou objetividade exatamente nesse ponto em que está o objeto transicional.
> Se um adulto nos reivindicar a aceitação da objetividade de seus fenômenos subjetivos, discerniremos ou diagnosticaremos nele loucura. Se, contudo, o adulto consegue extrair prazer da área pessoal intermediária sem fazer reivindicações, podemos então reconhecer nossas próprias e correspondentes áreas intermediárias, sendo que nos apraz descobrir certo grau de sobreposição, isto é, de experiência comum entre membros de um grupo na arte, na religião, ou na filosofia.[470]

---

[469] GADAMER (1999: 412)
[470] WINNICOTT (1975: 29)

Percebe-se, como dito, que o processo de experimentação dos fenômenos transicionais continua ocorrendo mesmo na fase adulta. E, mais, que essa experimentação é uma continuidade direta do brincar da criança, uma vez que, do mesmo modo que esta "se perde na brincadeira", ou seja, entra em um mundo próprio de significados, regras e formas de organizar a realidade "externa", os adultos também possuem suas próprias "brincadeiras", ou seja, seus próprios mundos com significados, regras e formas de organizar a realidade. A diferença – e isso é extremamente importante – é que nós adultos somos mais condescendentes, por assim dizer, com o brincar da criança. Aceitamos a brincadeira e os jogos criativos delas, pois temos a ilusão de que isso é somente "uma boa fase da vida", em que tudo é possível nesse estágio de "imaturidade", onde esse "pequeno indivíduo em formação" ainda não conhece "de verdade" ou "de fato" a realidade. E isso, por tudo dito acima, é não somente uma errônea interpretação do mundo da criança, mas também do mundo do adulto, do sujeito em suas relações com o Outro e com suas atividades compartilhadas socialmente – sendo o Direito uma delas. Evidentemente que há diferença no funcionamento destas "transições" na criança e no adulto, mas há muitas semelhanças. Compreender o porquê de existem tais diferenças e compreender o que há de semelhante, qual seja, nossa capacidade e inevitável vontade de brincar com e no mundo, parece-me ser um primeiro passo para melhor diagnosticar e tratar muitos dos problemas e inquietações que os seres humanos adultos possuem em relação ao Outro e à realidade que os circunda.

O motivo desta dificuldade de compreensão já possui uma explicação em Huizinga, quando ele diz que "Estamos habituados a considerar o jogo e a seriedade como constituindo uma antítese absoluta.(...) (Contudo) A criança joga e brinca dentro da mais perfeita seriedade."[471] Deste modo, nós adultos também brincamos – Huizinga traz vários exemplos para ilustrar os jogos e o brincar do adulto, incluindo o âmbito do Direito, Guerra, Conhecimento, além de outros âmbitos em que esta relação costuma ser mais evidente, como arte e poesia.

Os adultos, pois, não perdem a capacidade de brincar. Pois nós nunca deixamos de brincar. Isso é humanamente impossível. O que ocorre no processo de *adultificação* é que as brincadeiras se tornam mais chatas, principalmente pelas regras terem se tornarem muito rígidas e menos dialógicas com o Outro, com menos interesses em comum e com mais interesses em ganhar individualmente ou privadamente o jogo, o que acaba por se

[471] HUIZINGA (2010: 21)

desestruturar o elemento de compartilhamento do brincar e do bem-estar de todos, o elemento público. Isso fica claro também em Benjamin:

> O hábito entra na vida como brincadeira, e nele, mesmo em suas formas mais enrijecidas, sobrevive até o final um restinho da brincadeira. Formas petrificadas e irreconhecíveis de nossa primeira felicidade, de nosso primeiro terror, eis o que são os hábitos. E mesmo o pedante mais insípido brinca, sem o saber, de maneira pueril, não infantil, brinca ao máximo quando é pedante ao máximo. Acontece apenas que ele não se lembrará de suas brincadeiras...[472]

Na medida em que esquecemos que estamos brincando, nos tornamos muito sérios e, portanto, menos flexíveis a diferentes perspectivas e significados novos que possam modificar e incrementar essas brincadeiras e jogos. Deste modo, literalmente, nos tornamos mais rígidos ao esquecer que o nosso interagir com o Outro e com o mundo é intermediado por muitos elementos lúdicos e de incertezas entre o que é e o que não é; esquecemos, portanto, que estamos de fato experimentando o mundo e não simplesmente lidando com ele depois de termos formados uma suposta clara diferenciação entre o interno e o externo em um também suposto processo relativamente fechado de maturidade racional e cognitiva. Temos muita certeza sobre nossas certezas e, portanto, menor capacidade de nos reinventar, pois firmezas demais sufocam a criatividade. Em termos do Śivaísmo da Caxemira, tais firmezas sinalizam normalmente tão-somente uma maior contração/limitação da consciência e uma dificuldade em enxergar o mundo de maneira mais expandida[473].

É importante, todavia, que esta crítica não se desemboque em uma defesa ao retorno à infância, a um romantismo do período infantil, uma vez que as crianças também podem perder características fundamentais do brincar – tais como o "fazer de conta" e o "prazer compartilhado" – e engajarem em comportamento agressivos e tirânicos, o que tende a rapidamente estragar a brincadeira.[474] O jogo possui, portanto, um caráter instável[475] e também o possui a vida e as instituições, cuja instabilidade ou estabilidade

---

[472] BENJAMIN (2002: 102)

[473] A superação da dualidade interno-externo é um projeto, como vimos, do Śivaísmo da Caxemira para que possamos expandir mais a nossa consciência, melhorando a noção de Si, a noção de mundo e dos Outros – mostrando as implicações deontológicas de uma questão epistemológica.

[474] Apesar do fato de que a brincadeira também pode se tornar algo cruel, na medida em que os homens e as crianças podem ter um prazer momentâneo, conforme já vimos, ao se enchem de um forte sentimento de grupo que existe à custa de outros homens ou seres sencientes quaisquer; tais brincadeiras, apesar de serem feitas coletivamente, não deveriam ser incentivadas, pois mais limitam e distanciam o homem de si e dos outros do que nos agregam. É o aparente paradoxo que tratei durante a dialética do esclarecimento acima, no qual as pessoas aparentemente estão brincando e tendo um prazer em determinados momentos de grupo, mas, na realidade, estão se isolando e se abusando, sofrendo.

[475] Como diz Huizinga: "O jogo tem, por natureza, um ambiente instável. A qualquer momento é possível à 'vida cotidiana' reafirmar seus direitos, seja devido a um impacto exterior, que venha interromper o jogo, ou

depende de como os participantes (sejam crianças em uma partida de futebol na rua, sejam cidadãos adultos agindo dentro da sociedade civil em uma democracia) estão participando e se engajando neste jogo, neste brincar.[476]

Deste modo, é importante não cairmos em incompreensões sobre o estágio da criança – como um ser supostamente incompleto ou como um ser idilicamente aberto ao Outro no brincar – nem em incompreensões sobre o estágio de adulto – como um ser supostamente completo ou como um ser inefavelmente mais fechado para o Outro. O desenvolvimento de um aparato cognitivo, com as devidas capacidades de diferenciações e abstrações, nos permite tratar com situações cada vez mais complexas, lidando com vários fatores co-relacionados, possibilitando uma visão cada vez mais integral do mundo e, inclusive, do Outro. Todavia, o que costuma ocorrer é um descompasso, um desequilíbrio: passamos a dar muita atenção à diferenciação e menos para as similaridades e para pensamentos mais integrais, que levam em conta o interesse comum. Ganhamos em capacidade de elencar e categorizar o mundo em sua grande complexidade, mas perdemos em capacidade de colocar essa firme estrutura em movimento – o que seria possível por meio de uma leveza de enxergar aproximações, novidades e um bem-estar para todos os envolvidos e não somente para alguns indivíduos e/ou grupos econômicos privilegiados.

É justamente com o estímulo em uma renovada capacidade de brincar que poderemos começar a realizar uma séria e importante autocrítica na medida em que começarmos a ser capazes de rirmos de nós mesmos e de nossas instituições – permitindo, portanto, uma capacidade de renovação ao nos tornarmos mais conscientes desta porosidade interno-externo existente sempiternamente no processo de lidar com a realidade e com o Outro, estando permeado por valores e instituições compartilhados.

Parar de brincar com o mundo é se tornar muito afeiçoado aos limites que nos impomos e que tomamos por realidades absolutas em si, ao invés de compreender que são simplesmente consolidações enrijecidas ao longo do tempo, as quais podem ser muito importantes no nosso agir durante o dia-a-dia, mas são também muito limitadoras quando tentamos repensar e rever essa mesma vida no próprio dia-a-dia. O brincar é trazer as certezas para o campo do transicional. Brincar é se reinventar, principalmente quando isso

---

devido a uma quebra das regras, ou então do interior, devido ao afrouxamento do espírito do jogo, a uma desilusão, um desencanto." HUIZINGA (2010: 24)

[476] A partir disso é importante relembrar que as noções de democracia e autoritarismo não são absolutamente estáveis e dependem dos jogadores para irem para uma ou outra direção, conforme vimos e pensamos sobre atitudes abusivas em países ditos democráticos, livres e do "primeiro mundo" – não nos percamos em ilusões de uma evolução ou desenvolvimento inequívoco das instituições; pois estas precisam ser constantemente reforçadas e reconstruídas criticamente, se quisermos efetivamente caminhar para direções mais equânimes integralmente.

é feito com auto-consciência, levando-se a sério e sabendo o que está em jogo quando se joga. E o que está em jogo é a própria epistemologia, que define a nossa compreensão de mundo e, portanto, a hermenêutica e suas implicações deontológicas.

Espero estar sendo muito claro que não estou sugerindo a todos irem simplesmente jogar bola – e menos ainda jogar videogame. Isso por si só pode até piorar essa relação com o mundo e com o brincar, uma vez que os esportes muitas vezes reforçam padrões da sociedade – como podemos ver em constantes casos de racismo, torcidas organizadas se batendo e a própria comercialização estratosférica do esporte. O verdadeiro brincar está para além de qualquer esporte, apesar de poder, é claro, incluí-lo – no mais, interações coletivas envolvendo atividades corporais que vão além da competitividade e de um ganhador e perdedor, parecem-me muito mais interessantes para o desenvolvimento do instrumental de autonomia e reconhecimento do Outro que trago aqui.[477]

Neste ponto, caminhemos para a última parte daquela longa citação de Winnicott, no qual ele afirma que os adultos não aceitam a reivindicação de outro adulto que deseja a aceitação da objetividade de seus próprios fenômenos subjetivos, reputando-o, caso isso ocorra, como um caso de loucura. Porém, diz Winnicott, se este mesmo adulto lida com o mundo a partir de uma área intermediária que possa ser compartilhada, sendo uma experimentação comum entre membros de um grupo, os quais convivem com prazer – como seria o caso da arte, religião ou filosofia, conforme trazida na citação – então ele seria aceito.

Entramos, pois, neste momento, no sempre intrigante tema da loucura, do não-normal, do estranho e, portanto, no tema dos preconceitos distanciadores e da inclusão. Segundo o exposto ao longo desta tese e, com o auxílio desse último trecho dessa citação, pondero que pensar em termos de loucura, de "comportamento não aceitável", do inusual, nos diz mais sobre a nossa cultura e a nossa formação pessoal do que propriamente sobre o referido elemento atípico. Dizer o que a realidade é, ou não é, tem de ver com o tipo de brincadeira e jogo que estamos dispostos a jogar – e com os fins que atingiremos. Dizer quais comportamentos podem ser considerados como fazendo parte do âmbito do real também está intrinsicamente ligado com o fenômeno de fazer parte de algo, de um sentimento de pertença a um modo compartilhado de valores e de símbolos.

---

[477] Nesse sentido, cito especialmente a dança Contato Improvisação, o AcroYoga, troca de massagens, grupos de corrida, de bicicleta, trilhas, enfim, atividades em geral não divididas em "partidas" ou "jogos", onde, ao final, tem um placar, um ganhador e um perdedor. Isso, é claro, não é garantia para não existirem exclusões. Todavia, parece-me ser um espaço privilegiado onde a empatia e companheirismo possam mais facilmente surgir.

Vejamos: se um brasileiro, especificamente uma pessoa do Rio Grande do Sul, convida alguém para um grande churrasco em família, no qual se assará um boi inteiro, isso seria motivo de alegria e de boa convivência e amizade para algumas pessoas, sendo uma desejável experiência em comum entre membros de um grupo, principalmente no sul. Porém, se esta mesma pessoa convida um hindu ortodoxo ou mesmo um vegetariano ocidental para este mesmo evento, essas duas pessoas irão “estranhar”, se incomodar ou, no mínimo, não concordar com as atitudes ali presentes. E não se pode dizer que uma postura está sendo mais “moralista” ou “simbólica” ou “fantasiosa” ou “iludida” do que outra em termos psicológicos, se se supõe com esses termos a ideia de que há uma realidade externa específica a ser conhecida e a outra pessoa é que não a enxerga, por estar ainda presa a uma incapacidade de amadurecimento devido a um não desenvolvimento completo da diferenciação entre o eu interno e o externo. O que ocorre é que ambos estão brincando de forma diferente com o que se compreende como realidade externa e com o jogo a ser considerado como desejável de ser compartilhado prazerosamente não somente em um grupo privado, mas também em grupo comum – ou seja, não somente a família, mas toda a sociedade brasileira, por exemplo.

Observar este caso e exemplo deste modo é importante, pois se retira a ingenuidade de argumentos como “eu conheço melhor a realidade” ou “eu sou menos iludido/emaranhado em crenças”, na medida em que todos estamos aceitando ou negando determinados tipos de jogos, ou seja, comportamentos desejáveis de serem incentivados no mundo em vista da convivência com o Outro; e, neste sentido, formas melhores ou piores de se viver. A moral, é o que vai ficando claro, poderia entrar na categoria do brincar, se se lembrar que brincar não implica "não ser sério". Assim, o debate se torna melhor, pois a questão se deslocará para o campo da evidente abertura ou fechamento para o Outro; lançando-nos para o desafio de conviver com o diferente. Obviamente, isso não retira o conflito, mas nos faz reavaliá-lo, bem como reavaliar as nossas posturas, compreendo-nos melhor na medida em que somos confrontados com as nossas diferenças e similaridades com o Outro, o qual não é um louco no mundo ou um estranho por não compartilhar da divisão que eu faço entre meu eu e o mundo, mas, sim, tão-somente um Outro que representa uma possibilidade diferente de valoração do mundo e do comportamento humano – um outro simbolismo. E, nesse sentido, um grupo ou indivíduo pode estar mais iludido do que outro quanto menos autônomo for, ou seja, quanto menos auto-consciente for de suas influências e crenças, origens e finalidades, mais suscetível é a influências

externas e menos a uma consciência própria formadora de projetos conscientes de como e porquê estar em um mundo compartilhado com o Outro.

Retornando a Winnicott, encontramos essa frase: "*é a brincadeira que é universal* e que é própria da saúde: o brincar facilita o crescimento e, portanto, a saúde; o brincar conduz aos relacionamentos grupais..."[478]. Isso é importante, pois o brincar pode nos colocar de novo em relação ao mundo sem muita diferenciação. Diminui, portanto, nossa distância, nos inserindo em um espaço de abertura, o qual, por sua vez, possibilita também uma aproximação maior com o Outro, este Outro ser que mais parece ser uma extensão de mim mesmo do que um ser apartado caso estivéssemos brincando. E os adultos, como dito, brincam de diversas maneiras, em detalhes aparentemente pequenos e não-conscientes: "Sugiro que devemos encontrar o brincar tão em evidência nas análises de adultos quanto o é no caso de nosso trabalho com crianças. Manifesta-se, por exemplo, na escolha das palavras, nas inflexões de voz e, na verdade, no senso de humor".[479]

Neste ponto, parece-me que caminhamos para a conclusão desta seção, que não se trata propriamente de resgatarmos o brincar – uma vez que nunca deixamos de brincar, por mais cruéis ou chatas que sejam grande parte das brincadeiras –, mas, sim, de reavivarmos a brincadeira como uma forma de reaproximação de si mesmo e do Outro. Diz Winnicott: "É no brincar, e somente no brincar, que o indivíduo, criança ou adulto, pode ser criativo e utilizar sua personalidade integral: e é somente sendo criativo que o indivíduo descobre o eu (*self*)."[480] Isso é particularmente harmônico com o Śivaísmo da Caxemira, na medida em que a noção de dinamicidade e/ou de *spanda* é costumeiramente retratada como uma brincadeira deleitosa da consciência universal, sendo que, recordemos, *vimarśa* (consciência reflexiva) descobre a si mesmo na medida em que é criativa e se desvela a si mesma no momento em que se expande e se auto-experiencia na pluralidade – e não quando está parada e condensada em si. No mais, a dança da consciência universal é vista como um brincar (*līlā*), que constrói e descontrói todo o universo nessa atividade lúdica.

Por meio do brincar ocorre uma possível abertura para o Si e para o Outro, pois na brincadeira como que entramos muitas vezes em um comportamento que nos coloca em um estágio próximo de uma não divisão entre eu e mundo, entre eu e tu/outro/isso[481]. No brincar e, especificamente, no brincar criativo e autêntico surge a oportunidade para o

---

[478] WINNICOTT (1975: 63)
[479] WINNICOTT (1975: 61)
[480] WINNICOTT (1975: 80)
[481] Um instigante escrito sobre o Eu, Tu e Isso, afim com o que vem sendo trabalhado nesta tese, é o livro "Eu e Tu", que também possui elementos místicos próprios e pode ajudar nessa visão não-dual. Confiram BUBER (2012).

aparecimento da personalidade integral, nos termos de Winnicott, e, em termos do Śivaísmo da Caxemira, penso poder dizer que a brincadeira seria um lugar privilegiado para a expansão da consciência ao se ir além das diferenciações, tornando-nos menos fixos e cerrados nos objetos e nos fenômenos em si – e mais atentos a esses momentos e fenômenos transicionais.

Brincar é um aprendizado, o qual, como qualquer aprendizado, pode ser direcionado para qualquer lado e até mesmo deixado inconscientemente de lado por muito tempo. Brincar, assim como a moral, é uma prática. É uma constante formação crítica, seja nas crianças, seja nos adultos. O que se enxerga, todavia, é uma crescente perda da capacidade de brincar autenticamente, perde-se a personalidade na medida em que tudo é consumível, inclusive a personalidade e o desejo de como viver. Há uma crescente perda da possibilidade do desenvolvimento e aparecimento do Si, de uma personalidade mais integral em um diálogo do eu e com o Outro.

Walter Benjamin nos adverte sobre a confusão entre os termos brincar e brinquedo. Ele já enxergava na década de 30 que os brinquedos cada vez mais tomavam o espaço da autenticidade e criatividade da criança: "quanto mais a industrialização avança, tanto mais decididamente o brinquedo se subtrai ao controle da família, tornando-se cada vez mais estranho não só às crianças, mas também aos pais".[482] Vejamos essa passagem:

> (Os) autênticos brinquedos, 'tanto mais autênticos quanto menos o parecem ao adulto'. Pois quanto mais atraentes, no sentido corrente, são os brinquedos, mais se distanciam dos instrumentos de brincar; quanto mais ilimitadamente a imitação se manifeste neles, tanto mais se desviam da brincadeira viva[483].

Apesar da crítica se voltar para os brinquedos, pode-se pensar aqui a continuação desta tendência também no mundo do adulto, unindo o raciocínio de Benjamin e Winnicott. A crítica de Benjamin é contra a industrialização do brincar. O brincar autêntico não se pode vender, nem comprar. Se esse fenômeno já era criticável na época de Benjamin, podemos pensar o quanto isso somente se intensificou fortemente ao longo das décadas. Os brinquedos foram se tornando demasiadamente carregados de significados prontos: cheios de cores, sorrisos, formas, tamanhos, articulações, roupas e acessórios diversos já prontos – nem precisando mencionar os videogames, *tablets* e *smartphones* em geral. Isso torna cada vez mais difícil a criatividade do eu surgir. Quanto mais "pronto" o brinquedo, o objeto, menor o papel da criança na invenção e, portanto, no seu

[482] BENJAMIN (2002: 91-92)
[483] BENJAMIN (2002: 93)

autodescobrir de si mesmo e do mundo. É preciso, pois, não somente reavivar o brincar, mas efetivamente reconstituí-lo criticamente em busca da autonomia perdida e do reconhecimento do Outro enfraquecido.

E o que isso tem que ver com o que estávamos falando antes? Como dito, isso não se aplica somente a criança, mas também ao adulto, que interage com objetos cada vez mais prontos, acabados em si, sem precisar de um diálogo com sua subjetividade ou com o Outro. Caminhamos a passos largos em direção a uma realidade nos dando informações e dados o tempo inteiro, abafando o sujeito e a sua capacidade de reflexão de si e do Si com o mundo. É exatamente esse tipo de raciocínio e processo que continua na nossa vida adulta. Cada vez mais, durante o processo de *adultificação*, vamos ganhando "brinquedos" já prontos: conceitos, frases, pensamentos, instituições, direitos, deveres, roupas, cortes de cabelo, gestos, entonação de voz, remédios, amizades, amores, trabalhos, clubes, tipos de exercícios físicos, alimentação etc. A indústria continua a querer produzir uma cultura e "brinquedos" já prontos e isso limita cada vez mais o nosso brincar, o que diminuiu muito a capacidade de criatividade e, portanto, o descobrimento do eu, como diz Winnicott. Criam-se muitas dificuldades para a experimentação de novas possibilidades de brincar e de agir no mundo, pois se estimula a permanência em jogos já existentes – e cujos privilégios já estão distribuídos.

Os indivíduos se tornam mais e mais preguiçosos, pois não praticam ser-se. Acomodam-se com a organização de mundo que possuem e não mais se estimulam para irem além dos limites e divisões que se impuseram com a ajuda de vários fatores externos. É necessário, pois, urgentemente dar mais espaço para as pessoas lidarem com as outras em um espaço de brincar, que já não esteja impregnado com conceitos e padrões que impeçam diálogos – academicamente e existencialmente. Variar o tipo de teoria, metodologia, autores, pensamentos, áreas do conhecimento e correntes que são estudados nos cursos de graduação de Direito, por exemplo, e que são repercutidos nos tribunais e nos demais espaços competentes dentro da estrutura orgânica do fenômeno jurídico – estrutura, ela própria, que precisaria se abrir para permitir acesso a contribuições vindas de outras partes da sociedade normalmente excluídas em sua voz e participação democrática de produção jurídica autêntica, organizada e legítima.

O desafio, parece-me, está em brincar sem ser leviano ou irresponsável; e sem tornar a defesa de regras e significados em uma seriedade rígida impossibilitadora de mudanças. Ser leviano e não reconhecer diferenças é tudo destruir; ser hiper-catalogador e não reconhecer as similaridades dos diferentes é optar por construir em uma única direção

sem olhar para os lados. O brincar é justamente o estar aberto para o Outro na medida em que se abre uma possibilidade de realização de um modo de compreensão de mundo mais integral, não-dual e, portanto, mais plural sem perder a unicidade.

A partir disso, é possível compreender que o brincar autêntico é um lugar privilegiado para se transitar entre o Habitual e o Criativo, entre o Eu e o Outro, entre o Corpo e a Consciência. Assim o é, pois parece permitir uma maior flexibilização de tais dualidades ao conseguir contornar certos mecanismos de defesa mentais, bem como certas dificuldades decorrentes destes mecanismos e de outras tantas influências culturais como: medo do ridículo, ansiedade, insegurança, apatia, depressão, humor bipolar, indiferença, sensação de impotência/incapacidade, baixa auto-estima, timidez, medo de excluir do grupo etc. Dessas e outras características presentes nos vários atores do fenômeno político-jurídico surgem grandes agressividades, violências e abusos como formas de não saber cuidar de si, nem lidar com tais questões, implicando em um distanciamento de Si e inevitavelmente do Outro.

Se o brincar pode, portanto, ser pensado como um modo de transição e superação de dualidades, ele pode e tem fortes implicações deontológica. E a moralidade política, a qual inclui o Direito, deve ser uma prática crítica que transita constantemente entre tais dualidades. Deste modo, o brincar e técnicas afins que levem em conta tal superação de dualidades devem ser exploradas com o fim de alargarmos a nossa consciência de Si, o reconhecimento do Outro e, consequentemente, a nossa compreensão do fenômeno jurídico. E é para isso que proponho caminharmos na próxima seção.

5.3. Corpos e Consciências nas salas da Faculdade de Direito

Muitas são as possibilidades metodológicas para se construir um posicionamento mais crítico sobre os fenômenos do mundo e, em nosso caso, também sobre os fenômenos jurídicos. Conforme mostrado, a filosofia nada mais é do que um meio de potencializar a indagação reflexiva racional, tornando-a mais precisa sob uma perspectiva técnica instrumental. É possível observar, todavia, alguns filósofos[484] que passaram a questionar tal descrição da filosofia e da própria reflexividade, que desconsiderava os elementos emocionais/afetivos também inevitavelmente envolvidos na própria atividade reflexiva e no filosofar. É necessário, pois, pensarmos quais as técnicas que podem ser desenvolvidas e utilizadas para melhorarmos a nossa capacidade logopática de enxergar criticamente o

[484] Cabrera os chama de filósofos logopáticos, cujos exemplos mais marcantes seriam Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger. CABRERA (2007: 13)

mundo, possuindo um maior conhecimento de Si mesmo e do Outro. Um dos caminhos foi a própria filosofia passar a se observar e auto-analisar. Isso foi feito tanto por meio de técnicas mais "filosóficas", quanto por técnicas que precisaram transitar entre diferentes áreas do conhecimento humano (e até criar algumas novas) no intuito de conseguirem angariar perspectivas outrora menosprezadas. De todo modo, por mais crítico que fosse tal empreitada, quase todas ainda propunham realizar uma crítica ao filosofar pelo próprio filosofar, uma crítica racional à razão, esclarecer o Esclarecimento.

Conquanto extremamente importantes outrora e ainda atualmente, conforme sugeri ao mencionar especificamente a Dialética do Esclarecimento, por vezes é muito difícil ir além de padrões racionais que foram incrustados em nossos comportamentos e hábitos simplesmente por críticas racionais. Daí, o grande incômodo e realismo-pessimista de Adorno e Horkheimer ao se perguntarem sobre a nossa capacidade de construir uma sociedade mais livre e menos violenta, tendo em vista que todos nós nascemos em uma prisão e cercados por violências estruturais. A possível saída oferecida por eles, como já mostrado, é tentar esclarecer o esclarecimento, tornando mais conscientes os padrões inconscientes. Como dito, conquanto isso seja extremamente importante, é preciso ir além. Ainda estão focando mais na consciência e menos no corpo, entendendo tais conceitos como conceitos separáveis.

O que estou propondo e tentando fundamentar durante toda essa tese é que a consciência não é um conceito superior ao corpo. Procuro mostrar que compreender efetivamente o que é corpo e o que é consciência é compreender a identidade indissociável destes dois termos, os quais podem existir separados como instrumentos linguísticos didáticos em vista do contexto atual, mas são a mesma coisa. A expressão de um corpo é a expressão de uma consciência e a expressão de uma consciência é a expressão de um corpo, existencialmente e fenomenologicamente relacional – consigo mesmo, com o mundo e com os Outros.

Mover o corpo é, portanto, literalmente mover a consciência. Encontrar novas possibilidades de movimento corporal é encontrar novas possibilidades de movimento da consciência. Refletir sobre o modo como nos movimentamos e usamos o nosso corpo é refletir sobre o modo como movimentamos e usamos a nossa própria consciência – e isso envolve desde falas, entonação, ênfases sonoras, gestos faciais e manuais, disposição e distância corporal perante o Outro, relaxamento, tônus, ritmo da respiração, cansaço, leveza, agilidade, letargia, vigor, resiliência, criatividade, repetição, até posturas

egocêntricas, receptivas, respeitosas, agressivas, equânimes, pré-julgadoras, ansiosas, atentas, sensíveis etc.

Assim sendo, se efetivamente desejarmos nos ampliar moralmente é necessário não somente uma modificação do pensar, mas também uma modificação do corporear, ou seja, da ação de um corpo em determinado espaço e tempo diante de outros corpos. É importante ressaltar que cada um poderá ter mais facilidades ou dificuldades em mudar o seu corporear e o seu pensar a partir desta ou daquela técnica. E, se se optar por um meio mais "racional", isso tem que ser feito sempre com o fim muito claro de modificar igualmente o modo como o seu corpo se relaciona consigo mesmo, com os Outros e com o mundo. Estar no mundo é ter uma presença corporal (mesmo que em um âmbito virtual, pois o nosso corpo não se limita aos chamados limites "físicos", mas à nossa capacidade de manifestação no espaço e no mundo relacional com os Outros, seja o que isso significar em termos de novas tecnologias ou formas de existência ainda vindouras). E, se assim for feito, esse meio "racional" se mostrará não puramente racional, mas já minimamente logopático.

A violência deveras está fortemente presente na linguagem, porém esta inclui não somente o falar, mas, como dito, o corporear perante o Outro. É muito difícil, portanto, que a solução esteja no desenvolvimento somente de teorias críticas a serem compreendidas racionalmente. "Pessoas racionais" mais suscetíveis a modificar/revisar suas disposições corpóreo-mentais (seus comportamentos e hábitos) a partir de pensamentos críticos já são pessoas inclinadas à logopatia.[485] A maioria das pessoas, porém, parece não conseguir ter uma boa escuta de argumentos racionais: ou por incapacidade intelectiva ou por incapacidade emotiva de escutar uma posição contrária – e tais incapacidades não são mutuamente excludentes nem necessariamente influenciáveis.

Assim sendo, técnicas que, de algum modo, consigam despistar e/ou contornar os mecanismos de defesa racionais parecem ser bem-vindas tanto para as pessoas indispostas a modificações quanto para pessoas dispostas a modificações após já terem tido algum tipo de compreensão racional crítica, mas com dificuldades de modificar seus comportamentos habituais. Nesse sentido, como já dito, tais técnicas estariam em searas mais ligadas a emoções e sensibilizações, como às artes em geral.

---

[485] Nietzsche mesmo era um bailarino apesar de deitado em sua cama. Gostava bastante da metáfora do dançarino de pés leves. Porém, apesar de ter uma capacidade logopática, com certeza, teria aprendido bastante se fizesse também ações/movimentos corporais como dança a dois, Contato Improvisação, conforme veremos em seguida. Poderia melhorar muito suas questões de raiva, insegurança, gênero, elitismo etc.

Sob um ponto de vista logopático, então, trata-se de compreender e de experienciar o mundo criticamente com a afetividade do intelecto e a cognitividade do afeto, como vimos em Cabrera. Conquanto essa seja a proposta e cada vez mais há teorias que poderiam ser encaixadas nessa perspectiva logopática, conscientemente ou não; é perceptível que a tendência ainda é conferir, mesmo dentro dessas alternativas, uma maior importância e legitimidade para um modo cognitivo-racional de experienciar a realidade, focalizando-se mais na afetividade do intelecto do que na cognitividade do afeto. Ou seja, buscam-se pesquisas interdisciplinares em filosofia, psicologia, sociologia, antropologia etc. para nos ajudarmos a trazer uma maior afetividade do intelecto, levando-se, pois, mais em conta o Outro ao se ampliar o campo de análise da consciência, do objeto em questão, entendendo-se cada vez mais que noções de "direito à cidade", de "identidade, gênero e sexualidade", de "respeito a culturas e organizações sociais mais plurais" etc. são importantes e devem ser resguardadas constitucionalmente/juridicamente. Todavia, conquanto isso seja extremamente importante e necessário, penso que é preciso darmos foco também a abordagens que busquem mais a cognitividade do afeto.

Vejamos como seria possível um caminho nessa outra direção complementar e mais esquecida, seja devido a preconceitos não-críticos existentes dentro de uma racionalidade crítica, seja por inseguranças do que seria tal novo caminho, seja por falta de formação pessoal, seja por falta de comunicação entre outras áreas em um esforço interdisciplinar ou seja por qualquer outro motivo complicador existente em campos de pesquisa e atuação novos, que busquem não somente conteúdos, mas metodologias diferentes.

5.3.1. Um Corpo reconhecendo o Outro

A disciplina optativa de cultura e extensão "Corpo e Consciência Jurídica" foi elaborada e conduzida por mim durante o período de pós-graduação, nível Doutorado, na Faculdade de Direito da USP e é oferecida semestralmente de forma contínua desde o 2ºsem/2014, para público interno e externo. O objetivo da disciplina é mostrar a importância do estudo da relação intrínseca entre corpo e consciência em cursos de graduação e, especificamente, na graduação em Direito como um passo vital para se repensar tanto os conteúdos fundamentais a serem ensinados quanto a própria metodologia de ensino – superando-se as dualidades corpo-consciência, eu-outro e habitual-criativo. Nessa disciplina são empregados exercícios corporais variados (meditações ativas e passivas, dança, música, teatro, yoga, entonação musical e sensibilizações diversas) como um meio de emancipação e empoderamento não somente do corpo individual, mas de um

corpo coletivo e político mais auto-consciente de Si e do Outro. Nos encontros, os membros vivenciam experiências e trocam suas impressões em roda, no intuito de aprimorar a compreensão de fenômenos morais e jurídicos dentro de um diálogo crítico e receptivo. Os resultados demonstram, para além da sensação de bem-estar também presente nos relatos dos alunos, um desenvolvimento teórico-argumentativo e também prático em importantes âmbitos para a formação de um pensamento crítico, conforme veremos abaixo.

Como dito, o ser humano ainda é pensado, normalmente, dentro do paradigma dualista corpo e consciência, apesar das muitas críticas e avanços feitos especialmente nas áreas de Filosofia, Filosofia da mente, Filosofia da Linguagem, Biologia, Psicologia, Sociologia, Biopolítica e em tantas outras afins, conforme já exposto acima. E, infelizmente, assim também ocorre dentro de uma Faculdade de Direito.

O corpo, e o seu corporear, pode ser controlado, manipulado, limitado, regrado, ensinado, estimulado, libertado, nutrido, sensibilizado, empoderado etc., de diferentes maneiras e com diferentes objetivos. A maneira como o nosso corpo é tratado ao longo das nossas vidas é também a maneira como a nossa consciência vai se constituindo. Isso ocorre desde o desenvolvimento da compreensão de regras e perigos do trânsito (aprendemos como devemos atravessar a rua) até a compreensão de como podemos agir em público e quais direitos possuímos (pessoas do mesmo sexo se beijando em público e direito de casamento e adoção para uniões homoafetivas).

Todas essas regras de comportamento vão sendo in-corporadas, seja indiretamente através da convivência e observação, seja por meio de comandos muito diretos vindos de autoridades (família, escola, instituições, governo). O nosso corpo, portanto, foi e é influenciado a todo o momento, como por exemplo: i) onde posso correr ou me sentar; ii) o que e como posso falar em público; iii) quais gestos e movimentos corporais são aceitos e quais são considerados obscenos ou reprimíveis; iv) quais roupas posso usar e em que contexto devo usá-las ou nunca usá-las; v) que tipo de relação sexual e amorosa posso ter e com quem; vi) de quais tipos de pessoas devo suspeitar e quais devo respeitar; vii) de quais agrupamentos de pessoas posso participar e reconhecer como legítimos e de quais devo me afastar e desejar que sejam reprimidos; viii) quais produtos são considerados lícitos e quais devem ser retirados do mercado e do consumo; ix) quais corpos devem ser tratados como objetos/propriedade e quais não etc. A influência sobre o nosso corpo é uma influência sobre nossa consciência, pois a consciência se manifesta pelo corpo, sendo o corpo a

consciência viva existindo no mundo, de forma mais ou menos consciente a depender da postura crítica de cada indivíduo.

É possível observar, portanto, que a discussão sobre corpo e consciência perpassa diversas e, inclusive, fortes questões político-jurídicas ao longo da história, conforme vimos. E, para dar alguns exemplos a partir do que foi dito imediatamente acima, podemos listar respectivamente: i) negros não podiam sentar em qualquer lugar e em qualquer ônibus; ii) mulheres não tinham direito a voto, voz política e voz pública; iii) homens sem camisa nas praias e parques era considerado um ato obsceno, e mulheres sem camisa ainda é; iv) mulheres usando calça jeans antigamente e homens usando saias atualmente são discriminados; v) relações homossexuais eram crime e ainda são em alguns países; vi) discriminação e ódio contra muçulmanos e imigrantes é algo recorrente atualmente; vii) passeatas e movimentos sociais de protesto feito por professores, alunos e membros da sociedade civil são reprimidos violentamente pela polícia; viii) certas drogas farmacêuticas com enormes efeitos colaterais declarados nas próprias bulas são permitidas, enquanto outras drogas ou fitoterápicos não; ix) os corpos dos negros já foram considerados legalmente como propriedade, os corpos das mulheres ainda são objetificados e os corpos dos animais não-humanos ainda são legalmente propriedades/objetos suscetíveis de abusos, dores e sofrimentos etc. Todos esses exemplos, é claro, variam de intensidade e nível de reprovação político-jurídica a depender do país e da época em que se analise. O objetivo aqui, contudo, não é analisar detalhadamente tais exemplos, mas, sim, saber que todos esses exemplos são verdadeiros, ocorreram ou ainda ocorrem – e são amostras da importância das discussões trazidas nessa tese.

O porquê de considerarmos determinados comportamentos normais e aceitos, enquanto outros são proibidos ou limitados, não é tão-somente uma questão jurídica, conforme vimos. Trata-se de uma institucionalização de valores, refletidos nos direitos e deveres existentes em toda uma sociedade. E, como se sabe, valores mudam ao longo do tempo e de acordo com diferentes regiões. Tendo isso em vista, estudar as relações entre corpo e consciência, superando o paradigma dualista, é muito importante em qualquer faculdade e prementemente importante em uma faculdade de Direito. Não somente porque nela se formam profissionais que atuarão majoritariamente em empregos e cargos com poder de afetar a sociedade, mas porque, juntamente com isso, nesta graduação parece ocorrer uma peculiar dessenbilização para as demandas sociais e existenciais.

Por esses e outros motivos, explícitos e implícitos, ao longo desta tese, decidi criar tal disciplina na Faculdade de Direito, sob a aprovação e total apoio de meu orientador.

5.3.1.1. Descrição das Atividades e Metodologia

Compreender a importância do estudo da relação intrínseca entre corpo e consciência, eu-outro e habitual-criativo, em cursos de graduação e, especificamente nesse caso, na graduação em Direito é um passo importante para repensar tanto os conteúdos fundamentais a serem ensinados quanto a própria metodologia de ensino e de aprendizagem de uma postura crítica. Tal estudo sobre corpo e consciência jurídica poderia ter sido realizado sob um ponto de visto estritamente teórico, dentro de uma disciplina de leitura e discussão de textos. Análises e críticas teóricas, como dito, são essenciais para uma compreensão analítica sobre as limitações de certos conteúdos e metodologias que devem ser ultrapassadas. Todavia, isso pareceria ainda pouco, uma vez que provavelmente replicar-se-iam certas estruturas pedagógicas, as quais justamente se intenta superar, pois a própria estrutura teórica carrega de forma quase inevitável certa violência, preconceitos e amarras estruturais.

Assim sendo, dentro da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, encontrei a possibilidade de criação de disciplinas optativas dentro das "Atividades de Cultura e Extensão" do currículo do curso de graduação. Deste modo, a atividade se enquadra na alínea (a) do art. 2º da Resolução CoG e CoCEx nº 4738/2000: “Exercício de atividades artísticas, culturais ou de extensão, oferecidas pela Unidade ou pela USP, ou por autarquias associadas ou outras entidades, desde que passíveis de verificação de cumprimento.” Ainda de acordo com tal Resolução, não é necessário que o responsável por tais atividades seja um professor do quadro de docentes da faculdade, bastando que o responsável, segundo a referida Resolução, art. 2º, §1, inciso (1), possua as devidas qualificações científicas, técnicas, éticas e artísticas em pertinências a atividade em questão. No mais, pela leitura da Resolução entende-se que é estimulado que o responsável pelas atividades seja efetivamente uma pessoa diversa do Professor Orientador, o qual deve ser indicado para aprovar e apoiar a atividade, mas o foco maior seria incentivar justamente esse caráter inter-disciplinar em âmbitos de cultura e extensão. Uma vez credenciada tal disciplina, os alunos poderiam se inscrever e receber créditos normalmente dentro do currículo e do sistema da FD/USP.

Deste modo, no 2º semestre de 2014 se iniciaram os encontros desta disciplina credenciada, cujas atividades foram constituídas, planejadas e coordenadas por mim a partir tanto de experiências, cursos, workshops, grupos-de-pesquisa e afins realizados no campo da dança, meditação, teatro, massagem, yoga, música e sensibilizações diversas,

quanto dos pressupostos teóricos desta tese, os quais tiveram a oportunidade de serem aplicados na prática, sob o imprescindível apoio e liberdade conferidos pelo meu orientador Prof. Ari Solon. E, desde então, os re-credenciamentos foram feitos e as atividades, felizmente, ocorrem com um crescente interesse da comunidade discente, estando tal disciplina em seu quinto semestre de existência ininterrupta e com as vagas lotadas – sendo uma das atividades com maior procura e número de alunos da Faculdade de Direito.

O objetivo dela é auxiliar uma formação mais integral e expandida dos juristas, estimulando uma aproximação e diálogo com atividades culturais e artísticas muito distantes da realidade da maioria dos estudantes de Direito, os quais possuem uma formação pouco interdisciplinar e pouco desenvolvida para enxergar empaticamente diferentes perspectivas e compreensões de mundo – o que afeta consideravelmente, principalmente, a epistemologia, hermenêutica e teoria do julgar dos juristas.

As aulas são semanais, com duração de 2,5 horas, em uma sala do prédio histórico da Faculdade de Direito da USP, sendo oferecidas no máximo 40 vagas por semestre. Devido à necessidade de espaço para nos deslocarmos e espalharmos no ambiente, essa disciplina conseguiu reservar uma sala grande o suficiente para tanto – porém, é necessário o limite de vagas nesse número para não se perder a qualidade do trabalho desenvolvido (esse já é um número, como dito, atipicamente grande para tais atividades nesta Faculdade de Direito, o que é um indicativo da qualidade deste trabalho e também da carência de tais propostas neste ambiente).

Em acordo com a referida Resolução, os critérios de avaliação para cumprimento desta atividade foram fixados em: i) participação nos debates, atividades e dinâmicas propostas; ii) realização de relatórios parciais; iii) e realização de relatório final, incluindo a auto-avaliação e a avaliação da disciplina. Esta disciplina totaliza 50 horas distribuídas em: i) 13 (treze) encontros semanais de 2,5 horas ao longo do semestre letivo (32,5 horas); ii) 13 relatórios parciais semanais e 01 Relatório Final, incluindo auto-avaliação (15 horas); e iii) 01 Dinâmica-Intervenção extra não-obrigatória em público (2,5 horas).

A estrutura das aulas é a seguinte. No início, eu e alguns alunos começamos a reorganizar as cadeiras e mesas de forma a criar o maior espaço livre possível, sem objetos. Então, rapidamente varre-se esse espaço e/ou um pano úmido é passado, no intuito de retirar o máximo de poeira e eventuais sujeiras do chão[486]. Isso é feito de forma autônoma

[486] Essa etapa nem sempre é feita, dependendo da disponibilidade de material de limpeza.

e eu participo de todas as etapas – fora alguns dias em que cheguei à sala de aula e alguns alunos já haviam chegado antes e arrumado. Feito isso, sentamo-nos todos no chão, em roda, por 40 a 60 minutos, durante os quais discutimos sobre o encontro anterior, trocando experiências por meio de momentos de pausa e de escuta, valorizando bastante o silêncio e o tempo necessário para a organização dos próprios pensamentos e da escuta dos pensamentos do Outro. Nesse momento, insiro determinados temas que considero pertinentes para a teoria do direito a partir do que foi trazido pelos alunos, realizando a conexão das atividades do encontro anterior com a atividade deste encontro atual.

Após isso, há um breve intervalo de 5 minutos para uso de banheiro e troca de roupas mais confortáveis para a atividade do dia que se seguirá. Após os alunos retornarem, explico as coordenadas gerais da dinâmica a ser realizada e a conduzo por 60 a 90 minutos, fazendo uso de microfone e equipamento de som. Finalizado esse momento, os minutos restantes são utilizados para a organização da sala de volta ao estado original, momento durante o qual os alunos já sabem que devem permanecer em silêncio e conversarem, se quiserem, somente após saírem do ambiente, no intuito de não atrapalharem outros colegas que estão precisando de mais tempo de reflexão, relaxamento e/ou processo de integração.

Em cada encontro os alunos entram em contato com dinâmicas das mais variadas searas, no intuito de se estimular novos modos de significação e expansão de perspectivas, diversificando a sensibilização do aluno e futuro ator nas diversas esferas jurídicas. Compreendendo que a formação jurídica está ligada a uma epistemologia limitada, pretende-se enriquecer a formação do jurista com atividades interdisciplinares que propiciem uma abertura a outros modelos de compreensão de sujeito, objeto e meio de conhecimento, ampliando perspectivas e criando uma maior aproximação entre o ser humano com o mundo circundante e com os Outros, conforme se vem destacando nesta tese.

As dinâmicas ocorrem sempre no intuito de estimular uma maior auto-consciência e maior compreensão do Outro, aliadas a momentos lúdicos e de leveza. Se as regras comportamentais estão gravadas no corpo e vão sendo construídas durante anos, afetando a consciência dos indivíduos, tentar desconstruí-las ou ressignificá-las somente teoricamente seria pouco eficaz, quiçá superficial e se necessitaria de muitos anos. A crítica teórica é essencial, uma vez que é compreender conscientemente comportamentos adquiridos inconscientemente durante a vida. Todavia, uma abordagem corporal parece ser igualmente ou até mais interessante para um grupo tão acostumado a acessar o mundo e questões

jurídicas somente por uma metodologia teórica. Assim, tal abordagem pode trazer benefícios não somente mais rápidos, mas mais eficazes em termos de modificações e questionamentos profundos de comportamentos e opiniões enraizadas não-repensadas. É uma abordagem corporal, mas combinada com uma reconstrução consciente reflexiva.

Assim, durante as aulas ocorre a vivência de dinâmicas e discussões a fim de explorar meios de acesso ao mundo e ao Outro diferentes dos conhecidos e ensinados normalmente durante o curso de Direito. Sensibiliza-se e instiga-se os participantes para uma auto-consciência crítica, desenvolvendo-se autonomia e reconhecimento do Outro. As discussões e repercussões das atividades envolvidas perpassam o campo da Epistemologia, Hermenêutica, Filosofia da Linguagem, Teoria do Direito, Preconceito, Questões de Gênero e Sexualidade, Violência, Corpo, Alteridade, Existencialismo, Justiça e afins. Vivenciar experiências em conjunto e trocar suas impressões, relatos e posicionamentos críticos também em conjunto, aprimora a compreensão de fenômenos morais e jurídicos, sob um ponto de vista compartilhado e plural.

O Direito e as Artes sempre tiveram uma relação muito próxima, principalmente com a literatura e com teatro, existindo algumas faculdades que exploram bem essa relação. Todavia, nessa disciplina, são empregadas técnicas de searas inusuais para o campo do Direito (v.g., meditações ativas e passivas, dança, música, teatro, yoga, entonação musical e sensibilizações diversas) como um meio de emancipação e empoderamento não somente do corpo individual, mas de um corpo coletivo e político. Tais técnicas são combinadas com discussões teóricas visando sempre a superação das limitantes dualidades eu-outro, habitual-criativo e corpo-consciência.

São emocionantes os depoimentos, nos quais se percebe que: um passo é compreender uma discriminação/preconceito no plano racional e/ou até possuir uma teoria crítica para lidar com isso; todavia, outro passo completamente diferente é o próprio corpo tornar-se mais livre e confiante diante das agressões discriminatórias e/ou limitações diversas existentes no dia a dia – sofridas pessoalmente no passado ou observadas nos Outros, podendo ser um agente de transformação não somente pessoal, mas social. Foi possível perceber, a partir da resposta dos alunos dessa disciplina, que um trabalho que pressupõe a relação entre corpo e consciência é muito efetivo em termos de reconhecimentos de direitos e criação de vontades autônomas e confiantes em termos organização social e política. É uma ótima ferramenta crítica e de empoderamento de Si e dos Outros dentro de um projeto de melhor compreensão e promoção de uma sociedade compartilhada mais apta a se escutar e se desenvolver em conjunto.

A seguir não detalharei todas as técnicas ou pequenos detalhes envolvidos na metodologia aplicada e ensinada no Corpo e Consciência Jurídica, a qual é constantemente revisada e atualizada a partir de leituras e de cursos que participo. Todavia, creio ser importante explicitar, nem que brevemente, algumas das técnicas e as justificações para o seu uso, uma vez que isso é justificar e mostrar de que modo algumas técnicas aparentemente desconectadas da moral, política e direito podem estar profundamente vinculadas a tais assuntos, uma vez que profundamente vinculada a nossos corpos e, portanto, vinculadas a nossas consciências – inevitavelmente a nosso modo de enxergar e lidar com o Direito. Assim, conquanto justificações para tal abordagem já foram feitas acima, a seguir mostrarei as justificativas a partir de algumas técnicas em específico.

5.3.1.2. Contato Improvisação: uma Desabituação Compartilhada

Um dos métodos com os quais estive constantemente me desenvolvendo nos últimos anos e que procuro passar para os membros do Corpo e Consciência Jurídica vem de uma dança contemporânea: Contato Improvisação. Trata-se de uma pesquisa corporal que vem sendo aprimorada e estudada com afinco teórico e prático desde o seu aparecimento, por volta da década de 70, tendo tido diversas repercussões em várias áreas do conhecimento, principalmente em vista da sua capacidade de absorção de técnicas e pensamentos de origens diversas em sua constante pesquisa de renovação crítica. Uma inicial definição, a qual não conseguiria abarcar todo o universo do Contato Improvisação (CI), pode ser retirada da fala de Steve Paxton, considerado o pai do CI:

> O Contato Improvisação é determinado por duas pessoas simultaneamente, que improvisam livremente, tentando não impedir o exercício do outro. Espectadores assistem a um diálogo físico que pode ir desde a imobilidade até um alto nível de atletismo. As razões para a mudança no parâmetro do movimento ou quaisquer outras mudanças podem ser analisadas no nível emocional, físico ou psicológico. Ou em vários níveis simultaneamente. O espectador está assistindo a pessoas de verdade, pressionadas por eventos e pelo tempo. É improvisação. Nenhum participante está totalmente sob ou fora de controle. O espectador não olha através dos performers para uma mente e sua estética. Olha-se diretamente para os performers e suas escolhas, reações e instintos, para o que acontece entre eles. O que é revelado é compreensão mútua, um sistema básico, um tipo de comunicação. Toque. A pele rápida e sutil processando as massas, vetores, emoções, dando aos músculos a informação para corretamente moverem os ossos, de maneira que o dueto possa cair (se mover) através do tempo e do espaço da demonstração (dança), sem que parceiros se machuquem, se impeçam, se subjetifiquem e se objetifiquem. É uma arte performática? Performance tem diversos níveis de significado. Assim como arte. Ninguém está definindo os seus termos (aqui).[487]

[487] Contact Improvisation is determined by two people at once, who both improvise freely, trying not to impede the work of the other. Spectators watch a physical conversation which may range from stillness to

É muito difícil compreender de início o que é o CI simplesmente por uma descrição em palavras, sendo aconselhável, ao menos, assistir algumas pessoas explorando essa técnica para se começar a entender o que está em jogo. Assim, indico ao menos o breve vídeo sobre o 1º Festival Internacional de Contato Improvisação do Brasil, ocorrido em Brasília em 2005.[488]

Na citação acima sobre o CI já é possível percebermos vários elementos trazidos ao longo desta tese. Há um diálogo entre, ao menos, duas pessoas (dueto), o qual pode ser observado por diversas perspectivas e níveis, onde os pesquisadores deste contato estão ora *sob* ora *fora* de controle, não se limitando a compreensões racionais sobre o desenvolvimento deste contato corporal e, principalmente, tentando não objetificar nem subjetificar o Outro. Nesse sentido, podemos ver a pertinência do CI como auxiliadora dessa expansão da consciência e reconhecimento do Outro que venho trazendo até então – para mim é sempre incrível perceber como áreas aparentemente desconexas, como Direito e Dança, podem ter não somente longínquos paralelos, mas reais preocupações epistemológicas afins[489].

Conforme dito, há inúmeras técnicas agregadas e ressignificadas dentro do universo do Contato Improvisação. Porém, há certos princípios básicos fundamentais que norteiam uma aula de CI. E, segundo Padovan explica em seu trabalho desenvolvido na pós-graduação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, é possível pensar em certa divisão tripartite de tais técnicas/princípios fundamentais: i) sensação do peso do próprio corpo e massagem dois a dois implicam na superação da dualidade corpo-mente; ii) aprendizado de movimentos específicos e exploração livre de movimentos na improvisação implicam na superação da dualidade habitual-criativo; e iii) a percepção

---

high athleticism. The reasons for the change in scale of movement or any other changes can be analysed from emotional, physical or psychological levels. Or many levels at once. The spectator is watching real people pressed by events and time. It is improvisation. Neither participant is totally in or out of control. The spectator does not look through the performers to a mind and its aesthetics. One looks squarely at the performers and their choices, reactions, and instincts, to what happens between them. What is revealed is mutual understanding, a basic system, a mode of communication. Touch. The fast and subtle skin processing masses, vectors, emotions, giving the muscles the information to correctly move the bones, so the duet can fall through the tie and space of demonstration, neither partner hurt, hampered, subjected, objectified. Is it performance art? Performance has several levels of meaning. So does art. No one is defining their terms. PAXTON apud SILVA (2014: 41)

[488] Nome do vídeo: "Contato improvisação – documentário". Canal do youtube: "diogotu". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Fo62ZhCcZXg. Acessado em: 24/04/2016. Maiores informações em português: http://contatoimprovisacao.wix.com/cibr#!videos-de-ci/cfvg. Acessado em: 10/05/2016.

[489] Além deste excelente livro de SILVA (2014), fruto de sua pesquisa de Doutorado, há tantos outros livros, nos quais é possível se encontrar tais questões epistemológicas, hermenêuticas e, portanto, a meu ver, também implicações deontológicas. Uma boa leitura também é "A dança como metáfora do pensamento" do Badiou em seu livro "Pequeno Manuel de Inestética" – confiram em BADIOU (2002).

sensível do outro, a experiência da troca de peso entre os parceiros e a improvisação que nasce dessa relação implicam a superação da dualidade eu-outro. A saber, ela pautou o seu trabalho nas ideias de Winnicott, autor também trazido nesta tese para pautar a questão do brincar e fenômenos transicionais, e de Merleau-Ponty.[490]

Estimular o corpo a novas situações e encontros com outros corpos é estimular a consciência e novas composições de encontros entre consciências. O Contato Improvisação não necessariamente é uma "dança para ser vista" e muitas vezes os participantes, "contateiros", nem mesmo chamam de dança. Trata-se de entrar em um espaço do brincar, onde é possível transitar entre o eu-outro, habitual-criativo e corpo-consciência, de onde é possível, conforme venho defendendo, resultar importantes reflexões e implicações deontológicas.

Aprende-se a descentralizar o eu, na medida em que se procura não subjetificar nem objetificar a si mesmo e o Outro, criando uma consciência e escuta sensível a partir dessa relação: uma consciência expandida que não é mais o eu inicial, nem é o Outro nem mesmo a tentativa de compreensão do Outro; é algo além – a escuta do que pode vir, focar em não ter um foco específico, uma intenção em não ter uma intencionalidade específica e/ou individualizada.[491] E, conforme dito em outra seção, volta-se mais preenchido e expandido após essa experiência.

Além disso, ao trabalhar com o improviso, é possível compreender tanto a importância do hábito quanto do criativo: do hábito, pois é a partir dele que ganhamos uma capacidade mais firme e sob controle que permite atuarmos com mais confiança e segurança, o que expande as nossas possibilidades de atuação e os efeitos; e o criativo, pois é a partir dele que ganhamos a possibilidade mais flexível e fora de controle que permite descobrirmos novas possibilidades não pensadas, mas que possam ser muito interessantes para agregarmos ao nosso repertório. E, por fim, como dito, ao trabalhar o corpo é possível se ganhar territórios outrora não facilmente explorados pela nossa individualidade, que faz uso constante de mecanismos mentais limitadores de uma revisão crítica de nossa consciência e nossos padrões, os quais são ruins para o nosso cuidado de si e, portanto, para o reconhecimento do Outro.

Quanto mais vamos entendendo a proposta de superação dessas dualidades, mais vai se entendendo aquilo que já escrevi reforçando o caráter instrumental e didático da linguagem, a qual especialmente nesse caso não deve ser entendida como a criação de

---

[490] PADOVAN (2014: 41)
[491] SCHMID (2011: 38-ss)

universos estanques. É impossível ser habitual "puramente", pois toda ação habitual nunca é possível de ser precisamente/exatamente repetida e, portanto, é inevitavelmente criativa, conscientemente ou não; da mesma forma que é impossível ser criativo "puramente", pois toda ação criativa nunca surge do nada, sendo inevitável não repetir algo.

Igualmente, é impossível ser Eu "puramente", pois todo existir já é existir em um mundo compartilhado com o Outro, onde a definição do Eu perpassa a noção de Outro e onde a definição de sujeito já perpassa a noção de objeto, conscientemente ou não – eu só me constituo na medida em que me diferencio e me relaciono com o Outro. Não há um eu auto-relacionável e auto-compreendido – os limites transicionais entre o eu-outro se modificam constantemente e não existem senão já em diálogo.

E, por fim, é impossível ser consciência "puramente", pois só se existe na medida em que se reconhece como possuindo uma presença em determinado espaço e tempo, representada por um corpo;[492]da mesma forma que é impossível existir um corpo "puramente", pois é uma consciência que, ao experienciar determinada algo, constitui esse corpo em uma determinada existência e forma fenomênica – assim corpo e consciência estão relacionados e se constituem não somente entre o "próprio" corpo e a "própria" consciência, mas entre esses corpos e consciências no mundo. Isso tudo já foi visto ao longo deste doutorado e pode ser revisto, agora, a partir dessas noções que mostram a não divisão entre teoria e prática tão defendida e explorada no Śivaísmo da Caxemira no sentido de entender essa importância do que significa a própria existência e corpo para a compreensão da própria consciência.

Nesse sentido, é também pertinente e fulcral a compreensão de Hugo da Silva descrita em sua tese de Doutorado, para quem o Contato Improvisação é descrito como um jogo de dança e vertigem em uma constante desabituação compartilhada, uma vez que é uma excelente ferramenta de desconstrução e construção de chãos/paradigmas físicos e epistemológicos por meio de práticas compartilhadas, aprendidas e desaprendidas por meio de hábitos, possuindo o Outro como uma grande possibilidade de desabituação, a qual é importante se se entende a vantajosa a interminável jornada do desenvolvimento do Si.[493] E, conforme estou trazendo, é extremamente fulcral a noção de modificar nossos hábitos e comportamentos, desabituarmo-nos, a partir de uma reflexão crítica que se intenta estar

[492] Isso também valeria para uma teoria espírita, pois os espíritos também possuiriam um corpo, corpo espiritual, limitado a determinado espaço e tempo, mesmo que esses sejam diferentes para as pessoas incarnadas. Faço essa ressalva, pois às vezes sou indagado sobre esse ponto de fenômenos para-normais, o que poderiam implicar outra epistemologia.

[493] Confiram especificamente em seu livro "Desabituação compartilhada: Contato Improvisação, jogo de dança e vertigem." SILVA (2014: 217-233), cujo título inspirou justamente o título desta sub-seção.

cada vez mais receptiva para compreender novos tipos de agressões e incomunicações com o Outro; sendo especialmente importante que essa desabituação seja feita justamente de forma compartilhada.

Deste modo, o Contato Improvisação também pode ser compreendido como uma arte de viver, conforme mostrado por Schmid em sua tese de Doutorado intitulada *Kontakt-Improvisation als Lebenskunst: Mehr Lebensqualität durch Flow-Erleben und Achtsamkeit*.[494] Durante esta pesquisa, Schmid mostra, dentre outras coisas, como exercícios que trabalham a intenção da não-intencionalidade e a consciência para além da personalidade são úteis não somente para momentos de dança, mas também para a compreensão de mundo e a vida no dia-a-dia das pessoas que tem experiências com o Contato Improvisação, mostrando que quanto mais se pratica determinados exercícios e técnicas, mais se consegue realmente expandir e experienciar de forma auto-consciente os benefícios dessa prática nos vários âmbitos da vida individual. Além disso, tal pesquisador realizou uma séria pesquisa de como a história do Contato Improvisação está ligada a diversos movimentos de contra-cultura críticos e de reconhecimento do Outro por meio da descentralização do Eu.[495]

Conforme vemos percebendo, a construção dos hábitos de forma não-crítica e não-consciente é extremamente danosa e pode ser entendida como um dos grandes fatores para o cometimento de grandes violências ao longo da história. A repetição de padrões herdados é garantida por reforços ideológicos e processos mentais que reforçam o conformismo e a não-crítica de Si e, portanto, o fechamento para o Outro.

Um bebê repetiu incontáveis vezes determinados movimentos para conseguir engatinhar e, depois, andar. O músico também repete bastante para conseguir compreender os movimentos de fazer música. Tanto o corpo do bebê quanto o instrumento de um músico é uma extensão de sua própria consciência, de seu próprio ser no mundo. O bebê não precisa procurar os músculos, os ossos, as articulações necessárias para fazer o movimento de maneira consciente toda vez que vai realizar um movimento que se tornou habitual. De outro lado, um músico também não vai conscientemente procurando cada uma das teclas, furos, sopros, respiração circular, válvulas, cordas etc., como quem está tateando e procurando pela primeira vez. Há um hábito. É uma extensão do próprio corpo. É um comportamento adquirido. A consciência se torna aquele hábito e o corpo é

---

[494] "Contato Improvisação como arte de viver: Mais qualidade de vida por meio da Experiência do Fluxo e Consciência"

[495] É possível conferir uma história breve do Contato improvisação neste trecho SCHMID (2011: 70-84).

expandido para essa nova habilidade. O corpo da criança não se resume aos dedos, joelhos, pés etc., nem a determinados movimentos, assim como o do músico não se resume a determinados movimentos. Ele já é um corpo e consciência diferentes. Ele já é expandindo pelas possibilidades de movimentos e, nesse sentido, a sua experiência de mundo aumentou, pois a sua capacidade de ação aumentou (maior autonomia), maior poder para causar um efeito consciente. Os sons, o barulho, a ocupação de determinação espaço por determinado tempo e várias outros modos de se expressar e de se estar no mundo. Isso comunica algo para o mundo, é uma linguagem. É a expressão da consciência por meio de um corpo interagindo com outros corpos – especificamente em relação ao Direito, é pertinente a compreensão, feita por MacCormick, sobre aquilo que ele considera ser o aspecto mais interessante das regras: elas não são pensadas conscientemente na maioria das situações pelos cidadãos cuidando de suas vidas e hábitos.[496] Igualmente interessante é pensar que nós não pensamos na maioria de nossos hábitos relacionados a nossos raciocínios jurídicos adquiridos, que é justamente o que estou pretendendo mostrar e refletir aqui sobre outros vieses.

---

[496] Em seu livro "Institutions of Law", MacCormick alega que Hart compreende aqueles que partem de um ponto de vista interno como pessoas que possuem uma atitude "reflexivo-crítica", a qual serviria como base para julgar tanto o próprio comportamento quanto o comportamento dos outros. A crítica de MacCormick, com apoio em estudos de psicologia cognitiva e principalmente em Sundram Soosay, ressalta que hábitos são algo a mais do que foi considerado por Hart. Aplicando tais pesquisas psicológicas ao Direito, podemos compreender, segundo MacCormick, as regras como meras ferramentas para aprendermos habilidades, as quais, uma vez aprendidas, transcendem as próprias regras, tendo em vista que não pensamos normalmente reflexivamente, nem "reflexivo-criticamente" para utilizarmos as regras – do mesmo modo que, depois de aprendermos andar de bicicleta ou dirigir um carro estando atentos a vários detalhes estranhos e difíceis no começo, depois não continuamos pensando conscientemente em dirigir o carro e, inclusive, conseguir fazer outras ações, como conversar, enquanto dirigimos de forma não-consciente. O fato é que possuímos hábitos não-conscientes em relações às regras. Assim, algo bastante interessante sobre as regras é que elas funcionam, na maioria dos casos, sem serem pensadas, ditas ou usadas conscientemente. E, por isso, segundo ele, é necessária uma vital crítica e re-avaliação tanto da divisão de Hart entre regras e hábitos quanto da própria importância dos hábitos para o Direito e para a vida de forma geral. MACCORMICK (2007: 61-ss). Tais questões são particularmente interessantes para esta tese não simplesmente pela afinidade do uso de psicologias (e também psicologias cognitivas) no estudo do Direito, mas, sim, por também se atentar para esse fulcral papel dos hábitos não-conscientes no fenômeno jurídico. E, conforme vem sendo mostrado aqui, tais hábitos podem ser importantes para um funcionamento mais previsível da sociedade, todavia suas consequências em termos de criação e manutenção de bloqueios mentais permite justamente hábitos não-críticos e não-receptivos incapazes de constantemente revisar o "bom funcionamento" do Direito, o qual é embebido de muitas agressões e exclusão. O problema, pois, é justamente que "as coisas funcionam". O bom funcionamento é o funcionamento de hábitos, ordens e instituições voltados para a perpetuação de hábitos desejáveis por aqueles que se privilegiam com eles. Atrapalhar a funcionabilidade das coisas é passar a enxergar problemas onde outros não enxergam, intentando trazer outro tipo de funcionamento, o qual por sua vez sempre possuirá elementos a serem constantemente mudados e melhorados. Mas se não se mantivermos uma postura crítica e receptiva, o funcionamento das coisas nunca será revisado ou só será feito com muito custo e luta, como sói de ser. Deste modo, é necessário pensar que sempre é possível fazer manobras e truques novos com a bicicleta e com o carro, tirando-nos da zona de conforto não-consciente e nos colocando para conscientemente nos desenvolvermos cada vez mais indo além dos hábitos – vejam em seguida a superação da dualidade habitual-criativo.

Todavia, há uma grande diferença nessa formação de hábito entre o caminhar da criança e o tocar um instrumento do músico. No primeiro caso, não há um claro e auto-consciente projeto voltado a desenvolver determinada habilidade para determinado fim. A criança, dentre outros motivos e incentivos, copia um comportamento que vê em sua frente e tenta se locomover em duas pernas e não mais se arrastar ou rolar. No segundo caso, há um projeto específico de querer tocar o instrumento para determinado fim (ganhar dinheiro, *status*, prazer em movimentos de solidão ou de grupo etc.). Outrossim, um adulto que sofreu algum acidente e se vê com o desafio de ter que repetir alguns exercícios no intuito de fortalecer determinado membro para recuperar total ou parcialmente as funções antigas, também está diante de uma escolha e de um projeto de Si. Tal indivíduo poderia por preguiça ou falta de dinheiro ou qualquer outro motivo não realizar os exercícios e perder determinada função motora. Diferentemente da criança, tal hábito (seja a recuperação da função seja a não recuperação total ou ausência de recuperação) será construído de forma mais consciente, pois a criança ainda está em um processo de formação de Si, onde a sua autonomia (ligada à noção de auto-consciência, conforme venho utilizando nesse trabalho) é bem mais reduzida se comparada com a de um adulto.

Deste modo, a modificação de um hábito (para aprender determinado instrumento musical) ou a reconstrução de um hábito (reabilitação motora de um membro) realizada por um adulto possui a presença de uma intenção em um nível diferente da criança. Tal intenção pode ser realizada de forma não muito consciente como uma visão de que "não tenho outra escolha", só enxergando determinada linha de ação, nem parece ser uma escolha, pois se segue no caminho "óbvio", dando o "próximo passo". Alguém que perdeu a perna pode pensar que agora vai ter que aprender a andar de muleta e que este será o seu hábito/comportamento para o resto da vida. Outra pessoa pode pensar que tem a escolha de aprender a andar de muleta por um tempo, enquanto tentará conseguir uma prótese de perna mecânica gratuitamente pelo Estado.

Assim, só para clarificar, neste trabalho não estou confundindo e/ou igualando as expressões intenção e consciência. Intenção é algo mais simples, que engloba determinado desejo e/ou direção do indivíduo voltado para algo, o qual irá tentar satisfazer tal desejo ou caminhar para tal direção/objetivo ao traçar determinadas estratégias por meio de procedimentos cognitivos – ou não, pode ter uma intenção e logo desanimar, desistindo dela. Consciência é algo mais complexo, no modo como a uso em grande parte desta tese, pois expressa certa rede de valores, instituições, hábitos e comportamentos de um indivíduo, o qual pode ser mais ou menos consciente sobre a sua própria consciência, com

uma maior ou menor capacidade auto-narrativa, entendendo as próprias intenções, as intenções dos Outros, e quiçá as próprias limitações, não se deixando controlar tanto nem por fatores internos (desejos, paixões, vontades consolidadas) nem por fatores externos (argumentos de autoridade, os quais, nesse sentido, acabam por serem internalizados ou entrando em um esquema interno de "não ter alternativa ou escolha"). Portanto, nem sempre uso o termo consciência também como sinônimo de meta-consciência, i.e., capacidade meta-narrativa e de meta-linguagem sobre seu próprio indivíduo – espero que isso tenha sido claro ao longo deste trabalho e, de todo modo, explicito isso nesse momento oportuno.

É importante, então, pensar que do mesmo modo como os nossos comportamentos mais básicos e complexos são in-corporados, aprendidos e tornados hábitos, nós também in-corporamos argumentos, aprendendo-os e tornando-os nossos hábitos.[497] Por vezes demora bastante para aprendermos os argumentos e, especificamente, estruturas argumentativas, aquilo que é considerado a construção lógica e compreensível de uma frase ou ideia. Isso não necessariamente está presente no ensino e formação de um indivíduo de forma muito clara e organizada. Porém, a criança vai sendo moldada e ensinada a pensar quais argumentos fazem mais sentido ou menos, quais convencem mais, quais são considerados emocionais demais e ruins, quais são muitos "lógicos e frios", quais tem mais a ver com política, com justiça, com religião etc. e, assim, nós vamos começando a situar quais falas e construções podem ser usadas e são mais válidos em determinados contextos e não em outros, na medida em que vamos catalogando estilos de discursos. Deste modo, o indivíduo vai ficando mais hábil e, dependendo da sua experiência pessoal, vai se direcionando mais para uma área, porém compartilhará certas estruturas de hierarquização e valorização dos discursos, os quais são modificados de acordo com inúmeros fatores (a depender da história global e regional, da época, do local em que se encontra, da esfera pública ou privada etc.)

Quando um indivíduo vai se tornando adulto, ele vai ingressando em diferentes áreas de especialização do conhecimento, o qual irá afetar o modo como ele atua na prática, seja como advogado, filósofo, médico, nutricionista, pedreiro, motorista etc. Assim, se um indivíduo ingressar em uma faculdade de Direito, ele terá mais contato com argumentos jurídicos do que alguém que ingressar na faculdade de Arquitetura. E mesmo em uma faculdade de Direito há diversos modos de se enxergar o Direito. O Direito não se

[497] Novamente, remeto-os à MacCormick e à relação deste com as psicologias cognitivas (diferentes, mas afins com a de Piaget, que foi trazido nessa tese), conforme sugerido em nota de rodapé acima.

resume a leis, assim como a Arquitetura não se resume à estética, nem a prédios. A estética pode ser algo extremamente político e assim foi considerado por muitos na análise da história da arquitetura – e sem precisar ir muito longe basta vermos o movimento Bauhaus, sua atenção ao uso de materiais baratos e acessíveis para a construção simples de casas para a população. Tudo depende de como se observa e analisa um fenômeno, podendo ser mais restrito ou mais amplo.

O ponto é que o modo como lidamos com argumentos é o modo como lidamos com o mundo, de forma que uma pessoa que consiga compreender mais argumentos e, nesse sentido, mais estruturas de argumentos está mais expandida e, portanto, "experiencia mais" o mundo. Não "mais argumentos" no sentido numérico tão-somente, mas no sentido, pois, estrutural: compreender um argumento estruturalmente é compreender já vários argumentos que podem ser desdobrados. E, nesse sentido, vai-se expandindo efetivamente o próprio ser, pois o ser dessa pessoa não é simplesmente o seu ser, mas ela passa a experienciar o mundo como se fossem mais pessoas, pois ela começa a agregar mais para o seu "repertório de ser", de ser no mundo, experiências que foram mais desenvolvidas por outras pessoas.

Os músicos não desenvolvem movimentos completamente novos. Às vezes é um sopro, é um toque de um dedo, suave, mais atrito, mexendo a língua para um lado ou outro. A maioria das pessoas fazem esses movimentos. Elas possuem dedos e língua. A questão é que os músicos criam uma técnica a partir disso. E é a partir dessa técnica que ele consegue controlar certos movimentos, principalmente depois de treinos, que vão criando hábitos. E, depois de hábitos, o músico começa a ir além desse controle, podendo criar um improviso ou uma sensação de tocar "como se não fosse mais ele", pois ele não pensa mais para fazer. Torna-se algo tão natural quanto correr espontaneamente.[498] E, nesses termos, a expansão do ser de um jurista também pode ser semelhante. Um jurista experiente começa a captar melhor o mundo jurídico, transitar entre diferentes perspectivas ao mesmo tempo, do mesmo modo que um músico aprende a combinar um atrito de dedos com uma maior pressão e um som qualquer. Às vezes se demorou bastante para aprender o atrito, depois a pressão e depois o som. Mas com o hábito isso se torna natural. Às vezes se demorou para aprender o que é posse, o que é petição inicial e o que é embargos de declaração, porém com o hábito isso se torna natural; de forma que realizar uma sustentação oral no Direito e tocar uma música passa a ser cada vez mais simples – é claro, tudo isso varia da

[498] *Vide* a noção de "sensação/teoria do fluxo", introduzida pelo húngaro Mihaly Csikszentmihalyi no discurso técnico psicológico no começo dos anos setenta. SCHMID (2011: 19-ss)

sustentação oral e também da música e do caráter de novidade ou improvisos ou treinos em ambos os casos.

A partir disso, tais especialistas – que nada mais são do que "pessoas treinadas" – começam a ter mais capacidade de movimentos e argumentos mais complexos. Sabendo fazer o fundamental com segurança, começa-se a ser capaz de explorar esses improvisos com mais segurança e com mais habilidade, ganhando-se em performance e em suavidade, principalmente, em transições cada vez mais complexas. Torna-se mais possível brincar com os movimentos e argumentos. Como dito, sabe-se transitar melhor. Quanto mais hábitos, quanto mais técnicas se possuir, mais é possível realizar determinada ação de forma mais improvisada, natural e complexa – e tal treino é tanto feito conscientemente quanto inconscientemente. Evidentemente isso é uma possibilidade e não uma decorrência necessária, pois o que se percebe são justamente pessoas com muitos hábitos e técnicas, mas que se enclausuram em determinadas hábitos e técnicas de um modo limitado, a ponto de exercitar somente uma repetição com "perfeição", não indo muito além dessas próprias técnicas e podendo criar grandes neuroses e obsessões unilaterais (dentro outros problemas, conforme vimos), ao invés de usar esse potencial para se abrir, expandindo mais a Si mesmo e afetando mais receptivamente o Outro.

É, pois, possível, tornar-se mais largo e experimentar o mundo com perspectivas que são muito maiores do que o próprio eu, mas que também são o próprio eu expandido que está sendo capaz de experimentá-las, ou seja, é maior do que eu limitado. Obviamente, como tudo, o termo limitado e expandido também é relativo. E depois de certo patamar de expansão, este passará a ser um lugar limitado a partir do qual será possível se expandir ainda mais. Deste modo, v.g., um tributarista pode se tornar um exímio vencedor de casos no âmbito privado para grandes corporações (sendo exigível grande conhecimento técnico e também improviso para lidar com novas situações no dia-a-dia do fórum), tornando-se especialista em determinada área de atuação. Porém, esse mesmo tributarista pode utilizar tais conhecimentos e habilidades para pensar o Direito Tributário dentro de uma sociedade complexa e no que ele representa, propondo reformulações tributaristas e/ou desenvolvimento uma atuação prática pessoal que se volte também para causas mais sociais (luta pela instituição do Imposto de Grandes Fortunas ou reformulação dos critérios de isenção do Imposto de Renda e incidência de porcentagens mais altas para a parcela da população mais privilegiada etc.).

Nesse sentido, o Contato Improvisação pode ser visto como uma técnica de expansão, uma possibilidade de sair de um enclausuramento e compreender o mundo sobre

perspectivas diferentes e literalmente expandir o ser, pois se passa a povoar o mundo com mais de uma perspectiva, e povoar o próprio ser como mais de uma pessoa, conforme vimos na analogia a partir do relato de Dyczkowski. E também assim, portanto, pode ser pensado no Direito. Quanto mais alguém se povoa com perspectivas diferentes, mais consegue as compreender, mesmo que seja para contra-argumentá-las a partir de uma perspectiva mais integral. Assim como por vezes falta ao dançarino de Contato Improvisação uma meta-linguagem que compreenda as implicações políticas, existenciais e sócio-jurídicas de sua dança; algo parecido pode ocorrer com o jurista, incapaz de narrar a si mesmo e as implicações de seus atos. Essa falta de compreensão mais integral de sua existência, tanto no dançarino quanto no jurista, afeta a possibilidade de uma atuação também mais integral, mais reflexiva e mais crítica, seja no dançarino, seja no jurista.

Assim como um músico por vezes começa a estudar outras áreas (pintura, canto, filosofia ou a própria história da música etc.) e entende melhor a sua própria música; um jurista que começa a estudar política, sociologia, psicologia, filosofia etc. passa a compreender o fenômeno jurídico de maneira mais alargada e integral. A experiência e vivência (agir no mundo) desses indivíduos serão muito mais benéficas, pois se conseguirá refletir, transmitir e estimular uma visão mais integral dos fenômenos. É importante, pois, conseguirmos alargar o nosso universo e o nosso próprio ser. E alargar é não somente agregar, mas sim experienciar e vivenciar. Você pode ser um exímio músico de sopro, mas ainda não experienciar o que é realmente ser um músico de sopro. Você pode não sentir o mundo a partir do sopro, nem enxergar o que o sopro traz para o mundo. Você pode tão-somente agregar uma técnica, acumular ela no seu repertório e carrega-la. E, nesse sentido, também há diferença entre ser um advogado experiente e realmente experienciar o Direito, tendo muito a contribuir para o fenômeno jurídico, pois não se será um indivíduo acumulador e propagador de técnicas (por mais simples ou complexas que sejam), mas se tentará viver o direito de forma cada vez mais integral, o que inevitavelmente o levará para outras áreas, aumentando sua capacidade crítica.

Isso não é contaminar o direito, nem deixa-lo menos jurídico, mas compreender que essa visão do que é “realmente jurídico” normalmente costuma ser uma visão limitada que impede não somente a compreensão do fenômeno jurídico, mas, principalmente, limite a atuação do jurista nos casos mais práticos e corriqueiros.

Enquanto crianças e boa parte de nossa formação adulta, fomos ensinados de forma a aceitar determinados modos psico-corpóreos de ser no mundo como se fossem as únicas alternativas ou, ao menos, as alternativas mais desejáveis, normais, necessárias e naturais

para o bom desenvolvimento do próprio indivíduo e da sociedade. Em muitos casos, as ações habituais foram sendo reforçadas para cada vez mais ocultar as escolhas inconscientes que ocorram a todo instante. Entender isso é extremamente importante em termos existenciais, morais e, pois, jurídicos.

Compreender que os nossos corpos e as nossas consciências são domados/domesticados constantemente, por influências conscientes ou inconscientes, e entender os diferentes modos como tais influências são exercidas é importante não somente como desenvolvimento de ferramentas de defesa e desconstrução de hábitos indesejáveis, mas como instrumental de (re)construção de Si e de hábitos desejáveis. É preciso, pois, que saiamos da postura de desenvolvermos ou mantermos hábitos de forma não-consciente e passemos a construir clara e intencionalmente novos projetos de hábitos. A depender do momento de nossas vidas quando começarmos a desejar mudar um hábito, podemos não conseguir sermos músicos ou argumentadores ou ativistas exímios, pois certos hábitos terão cravado fortemente suas raízes em nossos corpos-consciências. Todavia, propor-se certas mudanças em um diálogo diário consigo mesmo é um exemplo para si mesmo, para outros e, principalmente, para gerações futuras, as quais, com certeza, se beneficiarão mesmos dos pequenos avanços que foram por seus antepassados, pois isso será repercutido na educação atual ou futura.

E tudo isso perpassa pelo corpo, que é doutrinado e condicionado de diferentes modos nas diferentes áreas do conhecimento e da ação. Abrir-se teoricamente para alguém é abrir-se corporalmente para alguém. É necessário se deixar afetar. E muitas vezes a desconexão com o próprio corpo já é grande. As pessoas tem uma experiência limitada do que é inserir-se no seu corpo e agir no mundo. Nossas vidas são cercadas de incoerências, internas ou externas. Professores que denunciam injustiças sociais são injustos e agressivos com seus orientandos; mulheres feministas escritoras e/ou filósofas por vezes se vêm em situações de submissão em um relacionamento amoroso; heterossexuais que estudam direitos humanos constantemente riem e/ou compactuam de comportamentos homofóbicos; indivíduos que ficam horrorizados em situações de maus-tratos a um cachorro continuam comendo carne de outros animais; ativistas tentando defender grupos abusados e violentados entram frequentemente em padrões de violência ao outro etc.

É deveras difícil, como todos que tentam se modificar sabem, vivenciar aquilo que se acredita e isso é um processo lento de mudança. Levamos nossa atenção para um ponto e perdemos o foco em outro – tentamos não repercutir abusos a um grupo, mas começamos a ser abusivos com outro grupo justamente ao defendermos o não-abuso. Portanto, muitas

vezes o raciocínio já entende e até já se mudam os argumentos, mas o corpo ainda não aceitou essa mudança, pois isso requer uma vivência, uma mudança de hábitos – e o corpo costuma ser mais honesto que a nossa mente em revelar os nossos preconceitos e padrões mais arraigados.

O Contato Improvisação parece-me um, dentre várias outras técnicas capazes de nos auxiliar nessa auto-percepção e modificações de hábitos.

No Śivaísmo da Caxemira, quanto mais vai se compreendendo que o corpo é um microcosmo para um macrocosmo, mais se vai ganhando consciência da ligação entre corpo e consciência. E compreender melhor a relação do seu eu com o seu corpo é, pois, compreender melhor a sua relação com o mundo e os outros seres, uma vez que eles também são o seu corpo, pois, como vimos, podem ser vistos como uma extensão possível, um movimento ainda não explorado, um modo de se estar coletivamente no espaço – retomaremos a esse ponto mais a frente. Deste modo, as 112 técnicas do *Vijñānabhairavatantra* também contribuem para esses propósitos. Vamos, pois, a elas.

5.3.1.3. *Vijñānabhairavatantra*: as 112 técnicas

O *Vijñānabhairavatantra* já foi mencionado ao longo desta tese, sem termos entrado em maiores detalhes. Essa obra é considerada por Abhinavagupta como uma das principais que representam o pensamento do Śivaísmo da Caxemira. Ela já era uma obra conhecida no séc. VIII E.C., sendo estimada a sua compilação ao menos um século antes[499]. Ela foi utilizada e comentada por diversos pensadores do tantrismo, para além do Śivaísmo da Caxemira, como fonte de autoridade. Abhinavagupta insere os pensamentos desenvolvidos nesta obra dentro do pensamento *Paramādvaita* (não-dualismo integral).

Nesta seção, não pretendo explorar especificamente tal livro, sobre o qual muito se poderia falar em detalhes sobre a pertinência de seu conteúdo em relação ao desenvolvido aqui. Todavia, devido à complexidade, extensão e riqueza de significados presentes nele, focarei tão-somente em alguns aspectos, os quais serão mostrados para fins de exemplificar o modo como certos pensamentos antigos dessa época são condizentes com o que venho apresentando a partir de minha visão contemporânea. Assim, é afirmar claramente que um brasileiro, jurista, não-adepto nem iniciado, pensador do séc. XXI, não pretende realizar uma concretização e aplicação atual e fiel das práticas/técnicas descritas ao longo dessa

[499] VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: x)

obra existente por volta do séc. VIII e cujos contornos teóricos e significados dentro do Śivaísmo da Caxemira se deram durante, principalmente, os séc. IX ao séc. XI.

O objetivo dessa seção é, pois, interpretar não somente algumas técnicas/práticas a partir do ponto de vista teórico do Śivaísmo da Caxemira, mas também mostrar como eles também já articulavam bem essas possibilidades de técnicas psico-corporais serem úteis para o desenvolvimento de uma maior consciência de Si, do Outro e do universo – e, a partir disso, pensarmos como podemos entender tais técnicas como auxiliadores às propostas que trazidas nesta tese sobre a superação do eu-outro, corpo-consciência e habitual-criativo.

O título da obra é *Vijñāna-bhairava-tantra*. Segundo Jaideva Singh, grande estudioso e praticante que esteve em contato com a tradição viva do Śivaísmo da Caxemira por meio do Svāmī Lakṣmaṇa Joo, o significado de *Bhairava*, lido nas interpretações de Kṣemarāja e Abhinavagupta, pode ser compreendido a partir da formação *bha*, *ra* e *va*, simbolizando respectivamente: manutenção (*bharaṇa*), recolhimento (*ravaṇa*) e projeção/manifestação (*vamana*) do universo. Deste modo, *Bhairava* é a representação dos três aspectos do divino, sendo tanto a consciência (*prakāśa*), quanto a consciência reflexiva sobre si mesmo (*vimarśa*), como já visto: imanência e transcendência, processo de formação e recolhimento das categorias de sujeito e objeto. Outrossim, a natureza de *Bhairava* é *Vijñāna*, cuja característica principal é *svātantrya*, liberdade absoluta, i.e., autonomia revelada para si mesma por meio de *icchā*, *jñāna* e *kriyā* (vontade, conhecimento e ação), conforme também já foi visto. Deste modo, *Vijñānabhairava* seria o termo que mostraria o fim do indivíduo, atingir tal estado de consciência onde são superados os conceitos, as dualidades e os pensamentos aprisionadores[500].

Os caminhos para tal superação são vários e nesta obra escrita em forma de um diálogo de si para si (entre *Śiva-Śakti*) *Vijñānabhairavatantra* descreve 112 *dhāraṇā* (técnicas/práticas de yoga) que poderiam contribuir para a compreensão tanto teórica quanto prática do proposto pelo Śivaísmo da Caxemira, conforme defendido pelos autores dessa tradição. Deste modo, algumas técnicas irão se adequar mais a um ou a outro praticante, não sendo necessário praticar todas, bastando praticar uma dela, se esta possuir grande impacto em sua compreensão. Assim, o *Vijñānabhairavatantra* descreve tanto várias técnicas de diferentes tradições do yoga (gestos, respirações, despertar da *kuṇḍalinī*,

[500] VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: xi-xii)

repetições de *mantra*, devoção, argumentos, meditação, contemplação criativa[501] etc.) quanto técnicas e práticas inusuais, as quais ou se valem de situações/ações "impuras" ou são corriqueiras, mas o seu uso/prática não é tipicamente associado a "técnicas sagradas e/ou espirituais/divinas".[502]

Um dos grandes propósitos da disciplina Corpo e Consciência Jurídica não é, pois, desenvolver o método perfeito ou a técnica perfeita a ser ensinada e/ou disseminada em todas as Faculdades de Direito, pensando ser o único caminho para ganharmos uma maior autonomia, desenvolvendo um pensamento crítico capaz de reconhecimento do Outro. Trata-se de estimular diferentes aspectos e indicar para onde gostaríamos de caminhar, apontando o horizonte. Todavia, como chegaremos lá dependerá não somente das disposições institucionais de uma Faculdade e do professor, mas especialmente dos estudantes. Estes devem ser incentivados a pensar em conjunto a partir de determinadas problematizações. Porém, devem também ser incentivados a desenvolver caminhos próprios a partir das técnicas ou para além das técnicas trazidas por alguma metodologia que se narra como crítica. Esse tipo de pensamento que não limita indivíduos a determinadas regras ou padrões parece ser condizente com o proposto pela leitura do Śivaísmo da Caxemira do *Vijñānabhairavatantra*.

A seguir elencarei brevemente algumas técnicas inusuais apresentadas nessa obra[503]:

1) Dedicar uma atenção ininterrupta aos sons produzidos por um instrumento de corda ou qualquer outro instrumento musical.[504]

---

[501] Interessante pensar nas relações entre contemplação criativa e noções contemporâneas do estudo da hipnose. Isso muito teria a nos acrescentar em termos de superação não somente da dualidade corpo-consciência, mas também habitual-criativo, como veremos a frente, uma vez que revisitar a constituição do nosso Si e nossa consciência é revisitar e nos abrirmos para técnicas que possam melhor compreender tal estrutura e constituição. Isso ficou ainda mais evidente na minha pesquisa quando cursei a disciplina "Hipnose, Estados Alterados de Consciência e Cultura" no departamento de psicologia social, oferecida pelo programa de pós-graduação do Instituto de Psicologia da USP. Pode-se entender a possibilidade de alteração de um estado normal de consciência e/ou, ao menos, alteração de padrões cognitivos por meio de sugestões imaginativas eficazes, as quais nos permitiríamos sentir e nos modificar para comportamentos desejáveis. Uma completa explicação do fenômeno hipnótico requer uma descrição em vários níveis, incluindo sócio-psicológico, cognitivo, fenomenal e neurofisiológico – tal explicação multi-nivelada é defendida por KALLIO and REVONSUO (2006). O diálogo da meditação e especialmente de algumas técnicas do Śivaísmo da Caxemira, como contemplação criativa, é muito rico e harmônico para os objetivos desta tese. Todavia, no intuito de não realizar uma grande digressão, deixo nesta nota de rodapé tão-somente essa indicação bibliográfica.

[502] VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: xiii-xiv)

[503] Estes números a seguir não correspondem aos números originais. Essa é uma ordenação minha para propósitos desta tese. Tais técnicas encontram-se espalhadas ao longo deste *Tantra*. A numeração original pode ser vista nas notas de rodapé.

[504] §41, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 39)

2) Contemplar o vazio em todas as direções externas e internas, podendo contemplar lentamente as partes do próprio corpo (ossos, carne etc.) como permeadas pelo vazio.[505]

3) Contemplar o próprio corpo sendo queimado desde o dedão do pé direito e também contemplar o mundo inteiro sendo queimado por um fogo destruidor de todas as limitações.[506]

4) Contemplar as partes do próprio corpo e de todo o universo sendo dissolvidas em seus aspectos mais densos e reabsorvidas em elementos cada vez mais sutis em uma consciência englobante.[507]

5) Direcionar o foco para o espaço vazio dentro de um jarro ou qualquer outro objeto, deixando a mente ser absorvida neste espaço vazio e contemplar sua mente sendo absorvida pelo vazio total.[508]

6) Direcionar o foco para uma região onde não há árvores, estando em cima de uma montanha, de uma muralha ou qualquer região vasta onde não haja nenhum objeto concreto definido, deixando a mente ser absorvido neste vazio.[509]

7) Contemplar sem hesitações ou perturbações/interrupções, de uma vez, sem sucessão de pensamentos ou partes, todo o seu próprio corpo e/ou o universo inteiro enquanto natureza da consciência.[510]

8) Contemplar o universo inteiro e/ou o próprio corpo imediatamente, com total consciência e sem interrupções/mediações, como que cheio do êxtase da consciência suprema (*cidānanda*).[511]

9) Contemplar a alegria/gozo advinda das cócegas feitas nas axilas.[512]

10) Durante uma relação sexual, a excitação e o prazer após o orgasmo indicam esse bem-estar de superação das dualidades e compreensão da consciência suprema. Isso também pode ser obtido quando se recorda intensamente de um prazer sexual, vindo do beijar, abraçar, pressionar etc.[513]

---

[505] §43-48, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 41-44)
[506] §52-53, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 47-48)
[507] §54-56, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 49-51)
[508] §59, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 56)
[509] §60, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 57)
[510] §63, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 61)
[511] §65, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 62)
[512] §66, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 63) e §66, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2007: 87)
[513] §69-70, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 67)

11) Em momentos de grande alegria/prazer e, por exemplo, em momentos de alegria após ver um amigo ou conhecido depois de um longo tempo, deve-se contemplar e se deixar absorver nesta alegria.[514]

12) Durante a sensação de prazer vinda do saboreio de uma comida ou bebida, ou durante a sensação de união com uma música ou qualquer outro objeto/situação de prazer e de satisfação, deve-se contemplar tal sensação e focar nesse estado de não-dualidade.[515]

13) Concentrar no estágio intermediário entre o sono e a vigília, quando ainda não se adormeceu completamente, e os objetos externos e pensamentos estão desaparecendo.[516]

14) Entrar em um movimento de balanço, seja pelo corpo estar em algum veículo seja por um balanço auto-conduzido em qualquer lugar, produz uma experiência peculiar de alegria, a qual deixa a mente introvertida, devendo se concentrar nisso.[517]

15) Se alguém perfura qualquer membro de seu próprio corpo com alguma agulha ou objeto pontiagudo e, então, concentra neste exato ponto, então surge uma atenção concentrada em um ponto, o que é favorável para acessar *Bhairava*.[518]

16) Se alguém rodopiar o seu corpo ininterruptamente ou caminhar sem fim/rumo; e, após agitar e deixar seu corpo exausto desta forma, cair subitamente no chão e não se mexer; quando essa energia da comoção/agitação cessar, aparecerá a condição para uma consciência suprema.[519]

17) Contemplar cada sensação, seja causada externa ou internamente, não somente sob o aspecto psico-físico, mas como uma expressão da consciência suprema.[520]

18) Quando a consciência normal ordinária passar por alguma alteração ou choque, seja por emoções pequenas (começo ou fim de um espirro, fome) seja em grandes (terror, intensa curiosidade, fuga de perigo), contemple esse estado.[521]

A partir dessa breve escolha de algumas técnicas inusuais para o contexto da época e presentes na obra *Vijñānabhairavatantra* é possível apontar que diversas possibilidades, vindas de diferentes contextos e situações, surgem para se estimular a expansão da consciência. São utilizados sons, meditações que envolvem contemplações criativas (de imagens ou sensações), utilização de objetos simples e paisagens qualquer, cócegas, orgasmo, prazer do toque, alegria ao ver um amigo, alimentação, música, estágio

---

[514] §71, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 68)
[515] §72-74, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 68-70)
[516] §75, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 70-71)
[517] §83, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 77)
[518] §93, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 85-86)
[519] §111, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 99-100) e §111, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2007: 138-139)
[520] §117, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 104)
[521] §118, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010: 105-106) e §118, VIJÑĀNA BHAIRAVA (2007: 145-146)

intermediário entre sono e vigília (relaxamento/serenidade consciente), movimentos corporais rítmicos, dor, exaustão corporal, sensações corporais diversas (cheiros, toques, paladar, imagens, sons), situações involuntária de alteração do estado normal de consciência, dentre outros.[522]

Tendo dito isso, é importante repetir que, antes de tudo, não se pretende, de forma alguma, supor que seja possível uma aplicação de tais técnicas dentro do mesmo contexto, simbologia, ritos, tradições, iniciações e nem mesmo dentro dos mesmos fins que a releitura do Śivaísmo da Caxemira fez de tais técnicas – sendo, inclusive, importante lembrar que o próprio Śivaísmo da Caxemira realiza uma re-leitura e re-significação própria dos escritos dessa obra, fazendo re-interpretações sistemática mesmo depois de 400 anos de seu surgimento (entre o séc. VIII e XI, com Kṣemarāja) e, na verdade, feitas até atualmente, no séc. XXI, em uma linhagem que chega ao menos no Svāmī Lakṣmaṇa Joo e em seus discípulos.[523] Para além disso, portanto, é possível, sim, pensar e reconhecer alguns princípios que subjazem tais técnicas e tais interpretações, os quais podem ser úteis e aplicáveis em outra época como a nossa.

Assim sendo, é importante pensar que faz sentido e é possível transpor tais ideias antigas para uma época contemporânea deste pesquisador, o qual se abre para uma razão pública, ou seja, para a possibilidade de ser questionado nessa empreitada a partir de um debate não-sectário, mas com pretensões universais e compartilháveis. Deste modo, intentando superar o risco da superficialidade ou da mediocrização do apresentado por uma leitura do Śivaísmo da Caxemira do *Vijñānabhairavatantra*, penso que tais técnicas podem mostrar a possibilidade de qualquer técnica ou experiência poder ser utilizada para qualquer fim, conforme venho repetindo. Uma experiência estética de prazer pode se desenvolver em um vício pela repetição de tal experiência e uma experiência estética de dor pode causar amargura, revanchismo e agressividade em um indivíduo; assim como situações estéticas de prazer ou dor também podem ser meios de expansão da

---

[522] Utilizei basicamente duas traduções do *Vijñānabhairavatantra* nessa pesquisa. A de Jaideva Singh, em VIJÑĀNA BHAIRAVA (2010), contribui com notas esclarecidas, as quais são retiradas de diferentes pensadores do Śivaísmo da Caxemira, bem como do próprio Singh, fornecendo outras interpretações e abordagens para o texto. E a de Bettina Bäumer, em VIJÑĀNA BHAIRAVA (2007), que traz os comentários da tradição do Svāmī Lakṣmaṇa Joo, que são igualmente esclarecedores, tendo, inclusive, certa atenção voltada para atualizar os exemplos para a contemporaneidade.

[523] A saber, tanto Bäumer quanto Dyczkowski, pesquisadores iniciados na tradição e amplamente citados nesta tese, realizam atualmente encontros, workshops, retiros e afins a partir de uma visão do Śivaísmo da Caxemira.

consciência[524], na medida em que se desenvolve mais autonomia sobre Si ao descentralizar-se ao longo deste processo-estímulo.

A partir disso, desenvolvo na disciplina Corpo e Consciência Jurídica as citadas técnicas provindas de diferentes áreas, as quais, se bem direcionadas e refletidas dentro de um contexto dialógico que pensa o Si mesmo sob um ponto de vista relacional com o Outro e com o mundo, podem ser extremamente eficazes em termos de expansão da consciência, autonomia e reconhecimento do Outro – aumentando-se, assim, nossa noção sobre moralidade e sobre os fenômenos jurídicos. Por meio, pois, de exercícios e propostas simples que todos conseguem fazer em seus diferentes limites e capacidade, vamos utilizando comportamentos/ações triviais, mas com efeitos profundos – e, nesse sentido, em pertinência com os fundamentos do Śivaísmo da Caxemira e sua leitura do *Vijñānabhairavatantra*, adaptados para contextos e problemas contemporâneos.

Em seguida veremos alguns relatos em anônimo, por respeito à privacidade, de alguns participantes da disciplina Corpo e Consciência Jurídica, no intuito de mostrar a importância destas atividades, e a pertinência e justificativa dentro do desenvolvido e proposto nesta tese: formação crítica psico-física de um individuo e, especificamente, de um jurista.

5.3.1.4. Relatos de participantes

É relativamente fácil distinguir pessoas iniciando o curso do Direito dos veteranos e formandos. Não somente por meio da diferença de conhecimento sobre normas, mas, principalmente, por meio dos comportamentos, gestos, discursos, e diferentes teorias do conhecimento, da interpretação e da justiça. Com o passar dos anos os alunos em uma Faculdade de Direito vão sendo afetados diariamente e vão se tornando muitas vezes descrentes e, eventualmente, cínicos e indiferentes, mostrando-se frios[525] no modo de

---

[524] Interessante pensar que quando Kierkegaard fala sobre o estético, o ético e o religioso (o qual pode ser entendido como "divino" ou "místico" aqui, retirando a ligação de religioso com instituições religiosas), ele fala sobre a possível passagem do indivíduo esteta para o ético. Todavia, mais interessante é o salto do esteta para o "último estágio", dizendo que ações estéticas às vezes estão mais próximas deste estado de conexão com o absoluto e consigo mesmo, uma vez que fortes experiências podem provocar tais saltos e meios de acesso a algo por vezes dificilmente compreensível por um estado normal de consciência, o qual está muito preso a normas/dogmas de instituições e autoridade (nível ético), estando o indivíduo conformado em seus hábitos e comportamentos. KIERKEGAARD (1987: 157-ss) E, conforme venho tentando mostrar aqui, uma modificação corporal pode ser tão ou mais eficaz para modificar a consciência do que um argumento racional ou baseado em algum direito, seja vindo de alguma instituição jurídica ou qualquer outra autoridade – principalmente porque, como vimos, resguardar o direito de algum grupo pode ser justamente um mecanismo para se recusar ou afastar direitos de outros grupos.

[525] Um autor que problematiza constantemente a questão das escolhas, verdade e afetação existencial pela vida é Kierkegaard. Em seus jornais e cadernos nos conclama afirmando que o mais importante não é saber

analisar as demandas e pronunciar soluções. Muitos alunos, inclusive, desenvolvem verdadeira repulsa ao Direito, uma vez que passam por um forte processo de desencantamento em vista da metodologia "racional e lógica" pouco crítica ao longo dos semestres, a qual objetifica os processos e os sujeitos envolvidos.

Deste modo, a partir do que vimos, parece ser mais direto e interessante, nesse momento, trazer trechos dos relatórios escritos pelos próprios alunos e entregues ao final da Disciplina, os quais encaminhei à Comissão de Cultura e Extensão da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, conforme exigido. Por uma questão de respeito e não-exposição trarei tais trechos selecionados em anônimo. Outrossim, separei os diversos temas que apareceram nos relatos em três grandes grupos para meros fins didáticos, não sendo excludentes entre si e muito menos exaustivos da complexidade de temas e questões problematizadas durante o oferecimento de tal disciplina. Além disso, obriguei-me a selecionar pelo menos um trecho de um aluno de cada semestre para aumentar a amostragem ao longo do tempo (os gêneros também foram trazidos de forma equânime).

I) Epistemologia, Hermenêutica, Filosofia da Linguagem e Teoria do Direito:

> Tudo foi redescoberto. A lousa, a disposição das cadeiras e da mesa não cumpriam ali uma função de separar aqueles que ensinam daqueles que aprendem, pois tudo era um aprendizado constante, e o conhecimento produzido por cada um criava uma nova percepção do todo. (...) Aprendemos no grupo a partir da maior concretude possível, da nossa própria experiência corporal. Não partimos das abstrações que apagam a diferença. (...) No direito, aprendemos a ser paladinos da verdade e a desqualificar os regimes de verdade produzidos pelo outro. No grupo, aprendemos a desenvolver empatia e a construir interpretações conjuntas do nosso ambiente e das relações entre nossos corpos. (Homem, 2ºsem/2014)

> O contato com a epistemologia do direito é feito de maneira muito natural na medida em que discutimos e refletimos em roda aspectos da dinâmica corporal feita na semana anterior. As diferentes opiniões expressas nesses

---

algo em específico, mas, sim, o que fazer, como agir – o pensamento/conhecimento é importante, porém somente enquanto já afetado e sentido juntamente com a ação. O que adiantaria saber profundos significados sobre o Cristianismo, se eles não ocasionassem profundos significados em sua vida, em seu Si – ele pergunta enquanto cristão. Poderíamos perguntar o mesmo sobre o Direito e, especialmente, uma pergunta feita pelos estudantes. Diz "Qual seria a serventia se a verdade estivesse ali, na minha frente, fria e nua, não lhe importando se eu a reconhecesse ou não, induzindo um tremor ansioso ao invés de uma devoção verdadeira?" [tradução livre] KIERKEGAARD in KIRMSEE (2007: 19). E, pouco mais a frente nesse mesmo texto, pergunta sobre o que adianta termos uma alegria em um momento de cognição/compreensão ao provar os frutos da árvore do conhecimento, se isso não deixa nenhuma marca mais profunda em nós (p.21). A Faculdade de Direito, portanto, costuma gerar essa frieza, a qual não deixa maiores marcas que impulsione os indivíduos a serem eles mesmos, em busca dos próprios questionamentos e projetos de vida, desindividualizando-os na medida em que os marcam e os afetam para serem algo padronizado e não-refletido. E, conforme venho dizendo, é somente no refletir sobre Si que é possível aprofundarmo-nos em nossos contrates e anseios mais singulares, a partir de onde entenderemos a nossa compartilhada condição e semelhanças com o Outro. Afastando um indivíduo de Si, afastamo-nos dos Outro, estimulando uma manutenção do que já existe, o qual somente repercute prazeres e sofrimentos fugazes, que não nos marcam, senão superficialmente, causando grandes dores e sofrimentos, estes sim profundos em todos – mas sofridos de forma ainda mais intensa por aqueles em posições desprivilegiadas.

momentos revelam as inúmeras possibilidades de interpretação de uma mesma atividade e, por extensão, revelam que tal configuração também se verifica no Direito na medida em que existem formas distintas de pensar e agir. Assim, a hermenêutica também é outro fator muito presente e básico nas nossas atividades. (...) O respeito ao espaço do outro e a busca por entender as vontades alheias - ainda que não verbalmente - foram coisas que aprendi na dinâmica do "avançar e retroceder" com o tronco em direção à outra pessoa. Era necessário "estar muito presente" para identificar o momento correto de avançar e também de retroceder, respeitando a zona de limite do outro. Ademais, é possível dizer que a comunicação, por vezes, é muito mais significativa e intensa por meio de vias não verbais e que, portanto, levando isso para o âmbito jurídico, um simples olhar de reprovação já é suficiente para compreender o posicionamento de um juiz, por exemplo. (Mulher, 1ºsem/2015)

...essa experiência concreta abre para a imaginação de infinitas possibilidades de criação de outras relações sociais e de espaços para que elas aconteçam. possibilita distanciamento das nossas estruturas sociais para uma visão crítica das mesmas e dos espaços constituídos e, por último, a consciência de nossa parte individual na constituição desse tempo-espaço que vivemos e na construção, crítica e transformação dele. (Mulher, 1ºsem/2015)

Lá estamos em um ambiente opressor. O professor, dotado de conhecimento, fica a frente, muitas vezes separado por um tablado. Fica fisicamente superior aos alunos, como uma representação de sua posição na sala de aula, como hierarquicamente acima dos estudantes. Vivemos nesse tipo de ambiente por muitos anos. Por fim, chegamos a faculdade de Direito. Um ambiente que ensina um curso tradicional. Consequentemente, ficamos ainda mais rígidos, até um ponto que não nos reconhecemos. No primeiro encontro, ouvi essa ideia apresentada. E decidi não permitir que isso acontecesse comigo. (Mulher, 2ºsem/2015)

O local dos encontros é uma sala da faculdade de direito. Eu tive problemas durante a faculdade, e cheguei a ficar muito triste. Quando você é obrigado a frequentar um lugar em que não se sente bem, ou em que tenha experienciado uma série de momentos ruins, a ideia que se faz desse lugar também é ruim, e as coisas se somam. Como aprender e me (trans)formar sem alegria, sem ânimo? Falta confiança, falta amor próprio. Voltemos à sala. Participar dos encontros traz sentimentos positivos, e sempre havia um contato íntimo com o espaço, de atenção a ele. Aqui vem a tona outro aspecto, que é o da ressignificação. Vivendo momentos felizes em um ambiente em que me sinto oprimido, começo a superar a dor que estar ali traz, ainda que de maneira sutil. (Homem, 1ºsem/2015)

A extensão Corpo e Consciência Jurídica foi uma atividade extremamente enriquecedora e uma grata surpresa para mim. Ela me ajudou a compreender um outro lado de encarar não só o Direito, mas todas as relações que eu enquanto ser humano estabeleço para com os outros ao meu redor. (...) ...posso ter a certeza de que o CCJ foi uma experiência efetivamente transformadora da forma de como enxergo minha graduação e minha futura atuação profissional na área jurídica. E fico feliz de que as dinâmicas possam continuar mudando muitas cabeças teimosas, como a minha! (Homem, 2ºsem/2015)

Primeira aula, segunda aula, terceiro mês: não consigo falar na aula. Que ambiente horrível. Nunca foi assim. Tentei. Não consegui. Tentei. Desisto. Ambiente horrível. Me lembro que no ensino médio eu adorava falar, adorava explicar a matéria para os amigos que tinham que trabalhar pra sustentar a família e não tinham tempo de estudar pra prova de biologia, adorava perguntar. E agora? Travei. Ou será que me travaram? E sabe aquela tranquilidade do campo? só nos finais de semana mesmo. A correria paulistana me alcançou, me enlaçou, me dominou, me consumiu. Preciso

> voltar a ser eu. “CCJ” (Corpo e Consciência Jurídica). Que isso? ah! Parece legal né, acho que vou fazer! Fiz, amei, me encontrei. E depois de toda a horrível experiência de ser pessimamente recepcionada pela selva de pedra paulistana, encontrei um verdadeiro lar: eu mesma. (Mulher, 2ºsem/2015)

> O exercício de externalizar, para e com o Outro, a experiência, a enriquece. Permite olhar de diversos ângulos para um mesmo acontecimento e perceber que um certo evento tem diversas formas de se observar e é tão perturbadora tal constatação que chega a alterar a minha própria visão da realidade. Dentro do campo do direito isto é essencial. O direito, racional e linear, muitas vezes , na maioria das vezes, reveste-se de aparências e formalismos, e acaba encerrando-se nestes limites postos pelo próprio ordenamento. (Mulher, 2ºsem/2015)

> Pensando na epistemologia, por exemplo, cheguei à conclusão de que para conhecer o objeto de um estudo, principalmente quando se trata de uma pessoa, não basta ler sobre ele e analisá-lo a distância. Temos que entrar em contato com ele, conhecer suas limitações, angústias, anseios, seus pontos fracos e fortes e suas necessidades. (...) Para mim, esta lição foi essencial para a formação da profissional que eu gostaria de me tornar, porque o objeto do direito são as pessoas, não as leis e as teorias. Estas são, sim, muito importantes, mas são meios criados para viabilizar o exercício do direito, que tem a finalidade de garantir uma vida em sociedade com um mínimo de justiça... (Mulher, 2ºsem/2015)

> Hoje, relendo o que se passou pelo semestre, compreendi o grande papel que tal atividade me trouxe pessoalmente, em diversos momentos. Primeiro, eu costumava me sentir muito desconfortável com as dinâmicas e mesmo com as conversas a respeito delas. Com o tempo, no entanto, passei a perceber e valorizar o caráter reflexivo, de relaxamento e verdadeiramente filosófico que o grupo detém, mesmo que de uma maneira não tão autodeclarada. (...)Em um dos encontros, ainda iniciais, lembro-me do Bruno Garrote dizendo que tudo era o Direito e que o Direito estava nos mais “irrelevantes” e “insuspeitáveis” fatores do corpo e da consciência. (...) E o que é o Direito mais do que uma ferramenta reguladora dos corpos e de seus relacionamentos no espaço? Compreendendo que o direito se insere nessa lógica de restrição/liberação forte e, fazendo parte das atividades do grupo de extensão uma série de práticas que questionam o estado habitual dos corpos e das mentes, logo se tornou mais fácil pensar sobre as teorias do conhecimento e as teorias da interpretação. De fato, tudo gira em torno da chave de análise escolhida e dos arcabouços instrumentais prévios que uma pessoa possui, antes de se deparar com perguntas como: “Do que vem o direito?” “O que o direito faz e o que ele deveria fazer?”. (Homem, 1ºsem/2016)

II) Autonomia e Empoderamento pessoal e coletivo; Gênero, Sexualidade e Preconceitos diversos:

> O foco do curso foi todo em torno da epistemologia, no meu entendimento, ou ao menos perpassou todos os outros debates de maneira transversal. Como compreender o mundo que nos cerca? Nesse sentido, o CCJ me possibilitou a percepção de que a subjetividade dos processos e dos sujeitos que os realizam é também uma forma de apreensão da realidade. (...) Consegui ressignificar em alguma medida o toque no corpo masculino, encarando-o com muito mais naturalidade do que anteriormente. Ressignifiquei também o toque no corpo feminino, encarando-o para além da ideia de atração sexual, vendo assim nas mulheres sujeitas em um mundo comum ao meu, com as quais devo me relacionar de maneira muito menos superficial em relação ao modo com o qual fui socialmente condicionado. (Homem, 2ºsem/2014)

Descobri que todo (sic) aquilo estudado sobre os estudos de gênero, tem um aspeto muito importante que é o corpo mesmo. Liberar-se dos preconceitos do corpo da mulher não é só mudar a imagem do corpo feminino, mas também liberar ele e descobrir ele. Na aula, a gente fazia muitos exercícios corporais, até um ponto onde a mente estava em silencio e corpo só estava em movimento. Senti a liberdade de manifestar meus movimentos sem estar sendo jugada. Mas ter consciência disso é saber que como mulher tenho medo de tocar, sentir, e mover meu corpo, já que a sociedade ainda controla e reprime o corpo da mulher e a mulher mesma, em aspectos que não somos ainda conscientes. De alguma maneira me senti apropriada do fato de ser mulher, no sentido em que foi mais consciente do meu corpo e da situação dele na nossa sociedade. (Mulher, 2ºsem/2014)

Muito interessante também foram os momentos em círculo em que se abarcaram debates de gênero e sexualidade e o compartilhamento em grupo das opressões que nos indigna e impele a busca de espaços seguros. (...) Por fim, em acréscimo faço agradecimento pela gratificante e enorme construção pessoal, vislumbrando potencialidade de ter este espaço como de resistência que conseguiu encorajar a expressão de todos os corpos. (Homem, 1ºsem/2015)

O Direito lida com parcelas mais sensíveis da sociedade, entre elas a população que vive na miséria, a transexual, a carcerária. Para essas parcelas e outras que também vivem em situação de vulnerabilidade é preciso transcender o direito positivo e compreender a situação humana daquele ser. Todavia, frequentemente a segurança, a integridade física e o acesso à justiça são barrados a determinadas camadas sociais. Isso é fruto de uma sociedade conservadora e egoísta que não sente compaixão nem empatia. Os encontros às quartas-feiras foram paulatinamente trazendo um relaxamento não só durante as tais tardes, mas ao longo de toda a semana. A aceitação do outro, assim como o altruísmo, vem naturalmente e algumas atitudes antes consideradas “normais” passaram a ter conotação agressiva. (Mulher, 1ºsem/2015)

Os exercícios, além de me ajudarem a sair do sedentarismo extremo, me fizeram questionar vários dogmas sociais, como o corpo feminino. Pude, com o grupo, entender que cada um deve se empoderar de seu próprio corpo e fazer dele sua voz. (Mulher, 2ºsem/2015)

E na observação do eu e das outras pessoas pude ver o quanto o feminino habita o homem e quanto o masculino habita a mulher. Digo isso, pois me foi transmitido tão intensamente que homem de verdade apresenta mais características masculinas e uma mulher "desejável" é aquela que apresenta uma maior gama de características femininas. Com esse encontro pude reconhecer um pouco mais o quanto as mulheres são afetadas por essa visão machista e quanto os próprios homens também o são os quais acabam reduzidos e embrutecidos numa forma sem diálogo dos diversos movimentos que os habitam. (Homem, 2ºsem/2015)

Eu, como feminista, comecei a me enxergar nessas outras mulheres, em mulheres de diferentes realidades, com as quais tenho divergências teóricas dentro do próprio feminismo. Quando nós nos tocávamos, quando construíamos um movimento juntas, quando uma fala delas me contemplava ou quando usávamos o corpo uma da outra pra nos conhecermos melhor, eu me aproximava delas e do que idealizo como luta e resistência. Talvez tenha sido nesses momentos que o conceito de sororidade fez sentido pra mim como nunca havia feito em horas e horas de leitura teórica. (Mulher, 2ºsem/2015)

A minha participação neste grupo foi essencial para que eu me questionasse todas as semanas em que medida a minha relação com o meu corpo é influenciada no direito. Primeiro, o direito como ciência social aplicada, reproduz todos os estigmas e problemas da sociedade, ainda mais quando há

a imposição de um espelho na qual devemos ser o ideal que ela reproduz. Isto implica em posicionar teu corpo de uma forma x ou y, de andar de um determinado jeito e até se expressar de forma condizente com normas sociais. Essa normatização do ser também toca os papéis de gênero e sexualidade impostos e até a vergonha do próprio corpo e pior, a rejeição do que ele produz. (Mulher, 1ºsem/2016)

Entendo o CCJ como um microcosmo da vida. (...) Refletir quando o espaço é seu, quando o espaço é nosso e quando o espaço não lhe pertence. Isso envolve sensibilidade e empatia com o mundo. Não se pronunciar, não significa não estar presente. Significa respeito. Essa situação é fácil de ser vista no dia a dia pelo oposto, pelo não respeito. Pelo machismo. Pela homofobia, pelo preconceito. Impor sua palavra, sua voz mais alta, durante uma discussão em sala de aula e interromper uma menina, enquanto ela fala, demonstra sua opinião sobre o assunto, é dolorido para os dois lados. Entretanto, apenas o mais sensível percebe o quanto se perde quando a famigerada liberdade de fala de uma pessoa é cerceada dessa maneira. É uma Faculdade de Direito, e eu me sinto ofendida sempre que me cortam a palavra. No local em que os direitos deveriam ser o mais igualitário possível [sic], o que acontece é opressão. O meu vetor, minha intenção de fala está clara quando sai o som da minha voz. (Mulher, 1ºsem/2016)

III) Empatia, Alteridade e Reconhecimento do Outro:

O grupo foi fundamental para trabalhar essa dificuldade de expressão de mim mesma principalmente no ambiente da faculdade, que sentia completamente opressor. Recordo que essa foi a primeira grande quebra que percebi em mim e ocorrida já no primeiro encontro. (...) O encontro com o outro me força a isso, vejo minhas mentiras, meus pontos cegos, as formas como me autoengano sobre o que sinto, sobre o que penso, sobre quem sou. Se mantenho uma superficialidade nas relações, é para não me ver. Conhecer o diferente, o outro, faz com que eu descubra algumas mentiras que me sustentam. (Mulher, 2ºsem/2014)

Aprendemos que os limites do outro podem ser muito mais próximos aos nossos limites, assim como os infinitos, a capacidade de ir além, podem depender muito mais da nossa contribuição como grupo. (...) A experiência acadêmica fez com que iniciasse minha busca pela compreensão sobre o meu ser e sobre a relação dele com os demais elementos sociais. Iniciou uma reflexão aprofundada sobre a existência do ser como individuo e como sociedade, especialmente sobre a ferramenta de comunicação que parece dar dinâmica a essas relações. (Homem, 2ºsem/2014)

A princípio, a relação entre o corpo e a consciência jurídica expressa no nome do grupo era para mim incerta. Mas, aos poucos e sem muita demora, percebi que o corpo era muito mais do que eu achava, assim como a consciência, inclusive jurídica, que poderia ser expandida de formas muito interessantes. Perceber que esse corpo, presente nas nossas experiências diárias é muito mais do que um instrumento, um veículo para uma mente/alma/coisa semelhante, foi uma das maiores descobertas ao longo do semestre. Redescobri meu próprio corpo e me descobri também como corpo. Comecei a perceber mais minhas habilidades e a influência do corpo na forma como me sinto, me expresso, percebo o mundo e sou por ele percebida. Da mesma forma, também comecei a aprender a perceber o corpo de outras pessoas. E esses corpos foram a porta para tantos outros conhecimentos, percepções e sensações. Descobri que, ao dedicar um olhar profundo a alguém, consigo acessar tanto daquela pessoa, me sentir próxima e perceber crescer dentro de mim uma empatia muito grande. Várias vezes foi possível sentir nascer um reconhecimento e uma identificação muito profundos. (Mulher, 1ºsem/2015)

Passei a ter menos preconceitos, ou um olhar um pouco menos condenatório, não só a pessoas desconhecidas, como a certos assuntos, como homossexualismo, feminismo-machismo. No início, por exemplo, quando era preciso olhar nos olhos de outro participante diretamente foi muito difícil pra mim. Talvez porque raramente alguém tenha me olhado de tal forma. No entanto, tal exercício me provocou para enxergar, e não apenas ‘’olhar’’ o outro, de modo a me colocar no seu lugar, ou ao menos ter consciência de que o ‘’outro’’, assim como eu, tem suas dúvidas, seus medos, sua família, sua história, suas dificuldades, neuras, e, portanto, por que seria tão diferente de mim? Já no final, pude enxergá-lo com um pouco mais de facilidade. (Mulher, 1ºsem/2015)

No final das dinâmicas eu percebia as pessoas como pessoas, independentemente do sexo, idade ou opiniões conflitantes, via todos como seres iguais, com desejos, anseios, fraquezas, sonhos, enfim, humanos. Não é apenas a imagem do próximo ou de si próprio que são discutidas nas nossas atividades. Muitas vezes, o espaço físico também está presente em nossos debates e nas nossas dinâmicas. (Homem, 1ºsem/2015)

Senti o que é amar uma pessoa sem a conhecer, o que é a felicidade em ver a expressão do outro se tranquilizar. Senti as dificuldades em encontrar o equilíbrio entre a minha possibilidade e a limitação do outro, e vice versa. (...) Sinto-me, hoje, uma pessoa mais aberta e com menos julgamentos do que tinha antes. Isso só me alegra, pois noto como me fechar ou basear-me em percepções falsas é um envenenamento de mim mesma. (Mulher, 2ºsem/2015)

Não ver o outro, numa perspectiva institucionalizada, tradicional e rígida é fácil, pois é uma escolha não só política, mas de desumanização, em que as influências são naturalmente minimizadas. (Mulher, 2ºsem/2015)

O fato de a reunião se dar em roda faz com que todos se sintam mais a vontade e até cumplicidade com os outros, há uma troca de olhares e o espaço entre as falas é extremamente respeitado, de modo que ninguém é interrompido. Isso evidenciou a maior participação das mulheres do que em uma sala de aula regular do curso, talvez pelo tema da extensão, mas acredito que mais pela experiência conjunta de compartilhar e crescer juntos e não de ter a opinião vencedora sobre qualquer assunto. (Mulher, 2ºsem/2015)

Outro ponto que desejo ressaltar é a desconstrução de pensamentos enraizados, que nos são impostos socialmente. A principio, por sermos um grupo heterogêneo, com homens e mulheres, em diferentes anos na faculdade e idades distintas, a troca de experiências, histórias, opiniões, faz com que o grupo seja bastante interessante e que, de fato, se consiga desconstruir pré-conceitos inconscientes. Por exemplo, várias vezes debatemos opressões estruturais nas rodas de conversa, o que é importante para a parte opressora se desconstruir ao escutar a parte oprimida, reconhecendo, assim, os seus privilégios. (Homem, 1ºsem/2016)

Foi assim que comecei a entender os porquês de uma sociedade que não se toca ser injusta. Ao negar o toque e provocar certo afastamento (mesmo que em princípio apenas físico), cada vez mais racionalizamos um conceito do outro, cuja aplicabilidade nem sempre é a mais apropriada. Logo, deixamos de conhecer o outro e, de alguma forma, deixamos de ser o outro, o que implica em uma certa falta de empatia sempre bastante recorrente entre os indivíduos. (...) Quando não há conhecimento de si próprio, não há forma de tentar neutralizar as próprias tendências, os próprios vícios. Daí, não se conhece nem a si nem ao outro, criando um círculo vicioso. (...) Isso tudo, no meu ver, possui relação com o Direito, pois é claro que algo que trabalha com a mudança da perspectiva do conceito que tomamos como identidade concatena-se àquilo que o positiva. Mas vai além: é, acima de tudo, uma

> forma diferente e – acredito eu – mais acertada de buscar interpretações mais justas, decisões mais justas. (Homem, 1ºsem/2016)

O que se pode observar dos trechos acima é que, para além de uma importante sensação de bem-estar narrada, houve profundos desenvolvimentos teórico-argumentativos e existenciais para a prática de um Direito no mínimo mais crítico em relação aos seus próprios pressupostos, estando-se mais aberto para Si, para o Outro e, portanto, para as demandas de indivíduos ou da sociedade como um todo. Metodologias que estimulam tais atitudes reflexivas e críticas deveriam possuir um espaço fulcral na formação de um jurista, as quais, sendo aliadas a uma capacidade de articular os instrumentos jurídicos à disposição, seriam de grande contribuição para a construção de um Direito que se repensaria constantemente e que serviria a todos os indivíduos que compõem à sociedade e não somente a privilegiados, ocupando de forma desequilibrada espaços de poder.

A Disciplina optativa de Cultura e Extensão "Corpo e Consciência Jurídica", como se pode observar, teve efeitos positivos nos semestres em que foi oferecida, a saber 2ºsem/2014, 1ºsem/2015, 2ºsem/2015 e 1ºsem/2016 – e já está credenciada para o 2ºsem/2016. A ideia, portanto, é continuar essa pesquisa exploratória em conjunto, mantendo as suas atividades dentro da grade curricular da FD/USP, mas também disseminá-la por meio da apresentação de trabalhos, palestras, escrita de artigos e condução de cursos em outras instituições de ensino – como já tive a oportunidade de realizar na Universidade Federal de Goiás (UFG) e na Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Por fim, importante constar que essa Disciplina, por ser parte do programa de Cultura e Extensão, pôde ser cursada por qualquer membro da Universidade de São Paulo (aluno da graduação ou pós-graduação, funcionário e docente), bem como também pelo público externo. E, inclusive, isso tem ocorrido nos semestres em que foi ofertada. Essa mistura e, especialmente, a participação de pessoas de fora da Faculdade de Direito tem sido enriquecedora para todos os membros. É uma oportunidade que os alunos possuem de entrar em contato com outras visões de mundo, anseios e argumentos; ao mesmo tempo em que tais pessoas também adentram no universo do Direito e compreendem que tipo de questões e soluções são pensadas e debatidas ali pelos juristas. Isso tem sido possível em vista desse espaço plural e receptivo, caracterizando tão bem essa atividade, portanto, como efetivamente pertencente ao âmbito da seção Cultura e Extensão. Mas, para além desse âmbito, ainda é possível pensar, no futuro, a criação de disciplinas de caráter fixo e obrigatório no currículo dos cursos de Direito, nas quais, ao menos, se discutiriam textos e

pensadores que pesquisam os temas envolvidos nas questões trazidas aqui, ou seja, ao menos tentar explorar uma afetividade do intelecto, já que a cognitividade do afeto – por meio da arte *lato sensu* – é mais difícil de ser aceita.

5.4. Um novo modo de experienciar o Direito

Instrui-se os alunos nas Faculdades de Direito e, depois, reclama-se dos casos de injustiças, corrupções, tecnicismos, trocas de influências e abusos feitos por advogados, procuradores, juízes, defensores, cartorários e tantos outros atores jurídicos somente preocupados com salário, funções, carreira, *status* etc.; sem vocações para realmente se buscar e promover o Direito, não enxergando o fenômeno jurídico como um modo de realização de uma equânime convivência e busca de resolução de conflitos ao invés de instrumento de opressão, de controle ou simplesmente de ordem supostamente neutra. A palavra ética (*êthos*) é usada como retórica e são poucos os professores de Direito que realmente promovem um pensamento crítico. As disciplinas costumeiramente padecem do erro de se ensinar ou a história de pensamentos ou teorias específicas ou memorizações de códigos e de argumentos ou a aplicação "neutra" do direito, dentre outras estruturas não-críticas de encarar fenômenos sociais.

Reclama-se da inutilidade ou bizarrice de matérias que realmente envolvem o aluno com questões éticas, de justiça, de reconhecimento do Outro, de pensamento crítico e prático, com o desenvolvimento de teses jurídicas inovadoras e inusuais. Focaliza-se somente em um aspecto do aprendizado, que pode ser resumido no termo "técnico", e, depois, encontramos cada vez mais juristas frustrados na profissão, descrentes ou cínicos em suas atuações. Isso é não somente triste, mas perigoso e precisa ser modificado urgentemente. O Direito precisa ser uma morada da justiça, uma clareira em meio aos espinhos sociais, uma prática de reconhecimento de si e do Outro e, portanto, um espaço de discussão e realização sobre o melhor caminho a ser trilhado em convivência, em uma sociedade compartilhada.

O problema do uso da metáfora da Caverna de Platão é que as pessoas se tornam arrogantes pensando que elas são as libertadas e tem que mostrar aos outros, cegos, o que é a verdade. Isso cria pessoas arrogantes e "possuidoras da verdade" querendo mostrar umas às outras que ela é a liberta e conhecedora da verdade – ou, então, criam-se pessoas indiferentes a tais discussões, pois entendem a verdade como algo muito simples. O problema disso tudo é que todas essas pessoas não enxergam que não há como sair da caverna. Não existe algo fora. Aprender a lidar com isso e com as pessoas arrogantes é

uma arte para a vida e, principalmente, é aprender a lidar com a própria arrogância e a vontade, sempre presente, de se sobrepor ao Outro – a sedução do fascismo e da exclusão é grande, principalmente em uma sociedade que parece só conhecer a força como instrumento de comunicação. É, preciso, pois compreender o Direito em sua construção coletiva e crítica: é preciso criar uma consciência jurídica.

Ao criar a disciplina Corpo e Consciência Jurídica e intitulá-la dessa forma, ainda não havia entrado em contato com o texto de Nemec e David Jr., no qual eles também fazem uso da expressão *legal consciousness* (consciência jurídica). E, até onde entendo, o modo como uso tal expressão não negaria, mas, sim, incluiria a visão desses autores.

Eles trazem uma pertinente definição:

> Em outras palavras, consciência jurídica em seu significado específico serve como um conceito diagnóstico que pode ser utilizado na investigação tanto em circunstâncias nas quais pessoas vêm a possuir uma visão já acabada do direito e do processo jurídico quanto naquelas nas quais pessoas estão inconscientes, resistentes ou até mesmo resignadas à dinâmica e, de fato, à hegemonia do direito que as afeta.[526]

Tal expressão é, pois, utilizada no intuito de mostrar certa compreensão, consciente ou não, acabada ou não, dos juristas e das pessoas em geral em volta do fenômeno jurídico. Nesse sentido, sempre há um tipo de consciência jurídica. A questão, me parece, é refletirmos sobre que tipo de consciência jurídica queremos promover e ter como hábito integrado nas nossas ações diárias. É preciso, pois, uma consciência jurídica receptiva e crítica, no intuito de permitir uma constante revisão de si mesma e, portanto, da consciência jurídica em sentido compartilhado.

O desenvolvimento, porém, da técnica e do movimento do esclarecimento de forma geral ocorreu de forma acrítica, trazendo, conforme vimos, conforto na manutenção de posições hegemônicas. O medo do desconhecido, dos perigos, da violência presente do passado deveria ter sido superado pelo esclarecimento, mas é reforçado. Uma saída para isso, segundo Adorno e Horkheimer, conforme vimos, seria esclarecer o esclarecimento. Concordando com isso, diz Crochík:

> Quando o medo pode ser expresso, pode encontrar outros caminhos que não a sua transformação em violência ou em submissão, que é autoviolência. Quando não é conhecido, pode se converte em astúcia e dominação. O horror mítico, que sobreviveu no esclarecimento em suas diversas figuras, impele à negação da separação entre natureza e cultura. A ideologia como justificativa

[526] "In other words, legal consciousness in its specific meaning serves as a diagnostic concept that may be employed in the investigation of both the circumstances in which people come to posses a through grasp of the law and legal processes and those in which people are unaware of, resistant to, or even resigned to, the dynamics and indeed the hegemony of the law as it affects them". DAVIS JR.; NEMEC (2012: 03)

> da dominação tenta negá-la sempre exigindo o sacrifício para que o sacrifício maior seja evitado. Assim, sucumbe-se para não sucumbir.[527]

O caminho do esclarecimento, portanto, é muito importante por nos permitir enxergar o existente mas ainda inominado. Todavia, é igualmente importante frisar que, de certo modo, esse caminho, a depender de como é trilhado, corre sérios riscos de ser ainda um reforço da própria agressão/violência na medida em que se utiliza do próprio método que visa criticar – sucumbe-se novamente o próprio corpo por medo de não querer se sucumbir a uma metodologia diferente: a cognitividade do afeto.

Por evidente que esse caminho intenta usar de forma crítica um método acrítico. Todavia, ainda é um reforço desse método e parece conter residuais de violência e de dominação. Já é uma liberdade, mas ainda podemos ir além. Falta quiçá o mais importante: a expansão libertária dos corpos. Como é sabido tanto por quem já fez algum tipo de terapia analítica quanto por quem já atuou como terapeuta em algum sentido: entender, nomear, expressar um medo, um problema, uma violência, um trauma, não o faz ser resolvido de pronto e nem necessariamente a médio ou longo prazo. É claro que é parte essencial da superação reconhecer e enxergar um incômodo e suas possíveis causas, conforme diz Crochík, pois já há aí certa transformação. Todavia, outro trabalho imenso será, agora, fazer com que o corpo compreenda isso e passe a se comportar e experienciar a vida para além dessa dominação, medo, trauma etc.

A reconexão entre natureza e cultura, separada de forma violenta pelo esclarecimento, é possível pela imprescindível reconexão entre corpo e consciência, entre objetivo e subjetivo, entre outro e eu, entre habitual e criativo/inovador/diferente; categorias que foram e são utilizados para um afastamento com fins de dominação e agressão chauvinista. Para essa reconexão seria importante, pois, métodos que remontem não somente a um esclarecimento do esclarecimento, mas a um esclarecimento do corpo vinculado a uma libertação igualmente corporal. É preciso métodos que afetem não somente racional, mas corporalmente, no intuito de se suscitar e reinterpretar, reintegrando essa distante natureza, que já está aí desde sempre tendo que sair de um jeito agressivo por não ter outros meios mais harmoniosos, saudáveis e receptivos para o Si e para o Outro. Se não tivermos um cuidado de Si que perpassa um cuidado do próprio corpo, continuaremos a promover essa auto-violência, a qual, de alguma forma, é extravasada em violência contra o Outro: seja em discursos, seja em ações físicas, seja em teses/peças processuais jurídicas.

---

[527] CROCHÍK (2011: 235)

É preciso não somente uma ressignificação do esclarecimento para superá-lo – sem negá-lo – mas também uma ressignificação dos movimentos, das técnicas e das expressões corporais para superá-las – sem negá-las. A negação tende a criar barbáries, pois tenta aprisionar algo irreprimível – e esse algo encontra um meio, mais cedo ou mais tarde, de expressar seu grande poder acumulado. Combater os efeitos danosos da negação com mais negação, combater as escapulidas do controle com maior controle, não resolve, mas, sim, intensifica o não-consciente, o não-crítico. É necessário lidarmos de outro modo com tudo isso. É necessário ressignificar o que significa controle e ordem. São necessárias técnicas, disciplinas e dedicação para a superação, desde que isso seja feito de um modo novo e ressignificado, especialmente de um modo que perpasse pelo corpo e pela natureza sem negá-la. Novamente diz Crochík: "O ódio à técnica não é menos pernicioso do que o fetiche associado a ela".[528] Enquanto Crochík, todavia, parece estar mais atento para um caminho mais racional para superação a razão, o esclarecimento, esforço-me para ressaltar aqui um caminho mais corporal para se ir além da razão e do próprio corpo, superando essa já citada e fulcral dicotomia: corpo-consciência. É necessário, pois metodologias psico-físicas para irmos além dessa dicotomia.[529] Negar tudo é ser ingênuo ao supor que a destruição de tudo e a negação de tudo também já não imbui em si um ódio e uma destruição justamente daquilo que se quer destruir. O melhor caminho, pelo exposto ao longo desta tese, é o acolhimento e o reconhecimento de Si e do Outro – e não o ódio, afastamento e separação em suas diversas formas diárias e históricas.

No grupo Corpo e Consciência Jurídica, uma das ferramentas mais fortes e impactantes para a maioria das pessoas é olhar nos olhos dos outros – usamos isso em diversas dinâmicas e de modos diferentes. As pessoas não param para olhar nos olhos das outras pessoas e, por isso, muitas vezes cometem-se abusos e discriminações chauvinistas por não reconhecer a mulher, o homossexual, o transexual, o negro, o pobre, o criminoso/marginal etc. como alguém a ser respeitado, enxergando somente um ser diferente e inferior – e, na verdade, muitas vezes não enxergando em absoluto ao se criar uma caricatura. Muitas vezes bastaria olhar nos olhos por alguns segundos em silêncio para começarmos a nos sensibilizar com outros seres à nossa volta, cada vez mais afastados.

---

[528] CROCHÍK (2011: 232)

[529] Novamente, é interessante notar a importância da história do desenvolvimento da Hipnose como um exemplo do modo como entendemos a divisão corpo-consciência e como as pesquisas melhoraram a nossa concepção sobre a ligação entre nossa consciência e comportamentos. *Vide* especificamente em PINTAR (2010) e KALLIO and REVONSUO (2006); nos quais podemos ver o quanto a Hipnose tem a nos dizer sobre epistemologia.

Menos ainda se olha nos olhos de outros animais e menos ainda se reconhece neles outro indivíduo a ser respeitado. Se as pessoas olhassem por algum tempo nos olhos de um animal vivo antes e durante a sua morte, elas teriam a possibilidade de começar a reconhecer nele outro ser e repensar os seus próprios atos. Isso tudo, é claro, não é garantia de nada, pois um torturador muitas vezes é capaz de olhar diretamente nos olhos do torturado e simplesmente não o enxergar, projetando os seus preconceitos neste ser vivo e concreto que está em sua frente. Porém, olhar nos olhos ou simplesmente olhar e respirar um pouco é criar a possibilidade para que o silêncio possa fazer emergir pensamentos e sensações muito interessantes em termos de justiça, reconhecimento e melhor viver em conjunto em um ambiente trans-compartilhado e trans-vivido – principalmente quando tais questões são problematizadas antes e depois de tal experiência.

5.4.1. Fenomenologia Jurídica?

A partir do desenvolvido nesta tese, seria possível pensar que o Śivaísmo da Caxemira se aproximaria do que se entende por método fenomenólogo? E, não somente *no*, mas seria possível pensar que as outras estruturas de pensamentos trazidas aqui, *além* do Śivaísmo, também não flertariam com a fenomenologia? Será essa tese um exercício de fenomenologia jurídica por acidente? Nesta seção explorarei tais questões, no intuito de trazer mais uma perspectiva que parece afim com essa pesquisa, podendo iluminar alguns pontos e, novamente, reconfigurar o que já foi trazido, sob uma nova perspectiva dentro desta seção que trata justamente sobre um novo modo de experienciar o Direito.

Dyczkowski e outros pesquisadores do Śivaísmo da Caxemira por vezes fazem analogias ou usam termos heideggerianos no intuito de usar uma "linguagem mais acessível ao ocidente". Nesse sentido, penso que ser válido suspeitar de que tenha sido realizada certa fenomenologia jurídica, apesar de não se ter entrado conscientemente e explicitamente neste tema, nem tendo sido usado tecnicamente tal termo até então. Vejamos, a seguir, a contribuição do renomado psicólogo e psiquiatra fenomenólogo Van den Berg para pensarmos sobre algumas questões pertinentes já trazidas nesta tese, no intuito de, depois, ingressar em alguns breves casos onde poderemos observar certa ocorrência do que vem sendo trabalhando.

Vejamos essa citação inicial de Van den Berg: "O habitante das cidades corre, o camponês anda compassadamente, o monge é solene em suas atividades: os seus objetos

são diferentes."[530] São, pois, mundos diferentes e não somente modos de lidar com os mesmos objetos. Os objetos mudam, pois o sujeito e a relação com os objetos muda. Ele traz a história de uma mãe de uma menina judia tirando uma velha toalha preta e vermelha, usada todos os dias da semana, para estender uma toalha branca, aos sábados. A mesa fica nua por um instante, com suas manchas e marcas, e, então, a toalha branca é lançada bem alta e vai descendo, cobrindo toda a mesa lentamente. "Algo" aconteceu, mas ela não sabe exatamente o quê. Tudo mudou: a mãe, a cadeira, os móveis, o fogão, de repente, sem noticiar.[531]

A mudança ocorre, mas será que são os objetos que mudam? Ele diz: "...diariamente, cada um de nós vive na realidade dessa espécie de experiência. Os objetos mudam de aparência todos os dias, continuamente e nunca sem alguma razão".[532] Ou seja, as mudanças ocorrem sempre, todavia nem sempre estamos conscientes ou atentos o suficiente para enxergar a mudança e o porquê dela. É enorme a diferença da primeira vez que se entra em uma Faculdade de Direito. A visão de certas colunas, arcadas, pátio, bustos, quadros ou qualquer outra estrutura mais imponente ou menos; o que importa é principalmente essa sensação de primeiro encontro desse ambiente com as noções e sensações que se carrega sobre este lugar, sobre as pessoas, sobre os valores, ensinos, práticas etc. Com o passar do tempo é frequente as cores ficarem mais desbotadas, sombrias e inclusive um desejo de não estar ali ou, ao menos, modifica-se a sua consciência e corpo diante deste lugar, agora menos encantado.

A primeira peça jurídica feita, os primeiros estágios ou júri-simulados e, depois, o desencantar com o Direito, pessoas julgando e afetando vidas como se fossem meros números em folhas de papel. E um re-encantar com o Direito quando se enxerga alguma interpretação jurídica brilhante ou justa – sem retirar, é claro, os casos das excitações por ter "derrotado" e ter obtido vantagem indevida em detrimento da outra parte (o que não refuta o que trago aqui, mas o reforça, pois continua sendo percepções diferentes do mundo e objetivos modificando-se o tempo inteiro).

Segundo Van den Berg, tais mudanças são explicadas por alguns psicólogos como projeções, a partir de uma observação reflexiva – termo que está sendo usado no sentido de observação/pensamento somente mental e centralizado no Eu. Segundo ele, um fenomenólogo não acredita neste tipo de observação reflexiva, pois ela não consegue

---

[530] VAN DEN BERG (2000: 54)
[531] VAN DEN BERG (2000: 55)
[532] VAN DEN BERG (2000: 56)

mostrar como o indivíduo viu/percebeu a mudança. Enquanto um não-fenomenólogo se restringiria a uma observação sem emoção e empatia, um fenomenólogo se dedicaria ao que realmente está acontecendo, aos fenômenos como são, a partir de uma observação espontânea e despida de uma análise reflexiva precoce, a qual perturbaria a análise das coisas. É preciso, pois, se colocar pessoalmente na situação. O fenomenólogo mantém fidelidade aos fatos na medida em que vai observando o desenrolar deles sem projeções, nem reflexões imediatas.[533]

Esta noção do imediato, "sem intermediário", é justamente a compreensão de que uma consciência expandida entende que as transições entre corpo-consciência, eu-outro e habitual-criativo, são feitas a todo o momento, sem intermediações e alterações entre um polo e outro. Todavia, por nossa dificuldade de compreendê-las, tendemos a narrar o mundo a partir de tais dualidades, pois é deveras difícil e inusual narrar e pensar a partir de uma unidade imediata e espontânea que se desenrola, aparecendo em fenômenos. Vejamos essa longa, mas pertinente citação da obra de Van den Berg:

> A unidade não é uma simples ideia. Unidade ou distância aparecem dentro da fisionomia do mundo.
> (...) Enquanto a psicologia se basear numa interpretação filosófica considerando a existência humana de uma alma encerrada dentro do corpo, não se poderá esperar que a psicologia esteja interessada em *objetos*. Neste caso, os objetos são estranhos a nós: estão mesmo fora de nosso corpo e somente podem ser incorporados, de certa maneira, quando nosso desejo, nossa lascívia ou *libido* se descarrega neles. Em outras palavras: os objetos nunca nos pertencem na realidade, pois o que consideramos aspectos íntimos e fiéis dos objetos, resultam pertencer finalmente ao sujeito. Tem sido esta, até há pouco, a explicação dada pela psicologia. O mundo não tinha significado. (...) A psicologia fenomenológica tem sua origem nessa observação. Existe um contato original com os objetos. Frequentemente, nós é que *somos* os objetos. O sapateiro perde consciência de si mesmo; está absorto em seu trabalho, transforma-se no sapato que está remendando... O escritor transforma-se em seu romance, se é que deseja escrever bem. (...) Quando compreendemos isto, deveremos nos precaver contra a tendência de considerar o contato entre o homem e o seu semelhante como uma conexão entre "almas". A inadequação da última palavra implica a impossibilidade da palavra que a precede. Não há "entre". As relações inter-humanas realizam-se como fisionomia de uma palavra, como proximidade ou distância de deveres e planos, ou seja, de objetos.
> (...) A essência de todos esses fenômenos não é o contato de corpos anônimos. O contato efetua-se entre o homem e o seu semelhante, é direito, sem separação, é a participação de um no outro. Um simples aperto de mão pode elucidar a natureza do contato em si mesmo. Cada um de nós conhece o aperto de mão que despreza, que abusa e insulta; como também conhece a grande variedade de apertos de mãos que revelam a amizade e o amor.[534]

É por isso que as dinâmicas de olhos nos olhos, dentre outras, mostram que a mera presença do Outro afeta literalmente o nosso mundo, a nossa consciência-corpo de forma

[533] VAN DEN BERG (2000: 56-58)
[534] VAN DEN BERG (2000: 58-61)

inevitável e direta. O que faremos a partir disso depende de como estruturaremos e descrevemos tal experiência e nossas relações diárias. O contato com o Outro pode estragar um dia num museu, um filme, uma discussão, um passeio, bem como transformar nosso dia em uma ótima experiência. Nós somos afetados a todo o momento, enquanto pessoas, e enquanto juristas, de forma frequentemente não-consciente e não-presente. Entende-se, pois, o porquê é difícil mudarmos a nós mesmos e a consciência jurídica em geral (incluindo nesse termo, como dito, as práticas, argumentos, teses, instituições e valores envolvidos no fenômeno jurídico). Entramos no ambiente de tribunal, escritório, gabinete, salas de aulas etc. e passamos a enxergar as coisas com os "olhos de juristas" e, mais especificamente, com os olhos dos chefes e companheiros de trabalhos ou das autoridades. Vamos nos limitando.

A partir disso é possível compreender a necessidade de se afastar e se desvencilhar completamente ou parcialmente de um determinado ambiente ou grupo de pessoas para que consigamos mudar; pois essas presenças e relações são muito fortes, muito diretas e constantes, marcando-nos e direcionando-nos para determinadas sensações, pensamentos e comportamentos – por mais que estejamos tentando compreender o mundo de forma diferente. Compreender como é possível modificar o mundo é compreender como o próprio mundo se constitui. E ele não se constitui propriamente em uma relação "entre", mas em relações diretas e imediatas (sem intermediários) constantemente, afetando nossos corpos-consciências, pois vivemos e sentimos sempre de forma compartilhada – seja em nossos hábitos privados em relações amorosas; seja em nossas ações públicas em relações e posicionamentos jurídicos.

Enquanto continuarmos a perceber a "alma" encerrada dentro de um corpo, ao invés de entender que consciência é corpo (constitui e é constituída), será difícil entender possíveis mudanças mais profundas e críticas no Direito. Padeceremos e sofreremos com mudanças superficiais e não-integrais, sempre defasados. E, igualmente, o hábito se constitui com as inovações criativas e por elas é constituído. E, por fim, o eu só se constitui e é constantemente constituído na relação com o Outro. A questão é que isso ocorre de maneira não-consciente a maior parte do tempo.

Vejamos esse trecho:

> Quando observo o dorso da minha mão vejo veias que formam certo desenho. Assim que acariciamos essa mão "incidental", assalta-nos a convicção de que as veias estão se estendendo aí exatamente como devem. A carícia suspende a natureza acidental do desenho.
> A carícia provoca uma transformação na mão. A carícia transforma o corpo, mesmo se o fisiólogo não consegue analisar essa transformação. Como

> indivíduos, todos sentimos que o nosso corpo é mais ou menos estranho para nós. Tem certa forma, que não foi pedida nem desejada e apresenta algumas particularidades. (...) Por que exatamente este corpo? Este nariz e esta fronte? Até que outra pessoa nos diga que este nosso corpo é exatamente como deve ser. Na amizade e no amor, a natureza acidental do corpo é eliminada; efetua-se a justificação do corpo. O amor remove a distância do corpo; algo acontece que se pode chamar de adesão ou concordância, o indivíduo começa a ocupar o seu próprio corpo e é convidado a *ser* esse corpo. (...) A *outra* pessoa desempenha um papel nas relações que temos com o nosso próprio corpo...
> As palavras, os gestos e os olhares dos outros podem aumentar ou diminuir a distância entre homem e corpo. É raro que haja mistura de ambos.[535]

É por meio do toque, mas também pelos diversos comportamentos em sociedade que os corpos vão se constituindo, reconhecendo-se a si mesmos e aos outros. As agressões e exclusões ocorrem em vários comportamentos muitas vezes não-conscientes e o Direito precisa compreender isso, se quer captar melhor uma situação e se posicionar diante de algum problema jurídico que surge. Se eu disser para vocês pararem um pouco de ler e olharem para sua mão por alguns instantes tentando observar os detalhes (quantidade de pelos, veias, ossos, pintas, marcas, e diferentes desenhos/formas existentes), este mero olhar irá levar a sua consciência para isso. Você deixou de ser perna, pé, abdômen e virou mão. Porém, agora que eu disse o nome dessas outras partes do corpo humano, você já virou um pouco perna, pé e abdômen. Agora, se tocarem a própria mão, será uma mão experienciada de modo bem mais imediato do que simplesmente o olhar, até porque estamos acostumados a modos de sentir mais densos/grosseiros do que sutis. Nós não somos acostumados a olhar para a mão e começar a sentir nossa pulsação. Isso muito difícil para a maioria em um primeiro momento. Tem várias existências de si e do Outro ocorrendo a todo o momento – nós simplesmente não estamos conscientes, atentos para tanto; nossa consciência não está voltada para tais aspectos.

Porém, se levarmos a nossa consciência para o "marginal, o criminoso", para o outro litigante no processo, para o empregado/empregador no direito trabalhista etc., talvez comecemos a entrar em maior sintonia e nos aproximaremos, começando a melhor compreender o Outro. Nossa consciência se volta para tanto e até nos esquecemos um pouco de nós mesmos, passando a nos tornar o Outro nem que seja por alguns instantes em um primeiro momento. Se tivermos empatia com o que está por detrás do papel/processo jurídico diante de nós, com certeza, já será diferente: um mero ato de tomar alguns segundos e realmente trazer nossa atenção para o que fazemos. Ocupando o nosso próprio corpo e ocupando a própria realidade, a qual é uma extensão do nosso corpo e do nosso Si.

---

[535] VAN DEN BERG (2000: 61-62)

É por meio desse reconhecimento em relações de amor, amizade ou simplesmente cidadania que vamos nos estimulando a estar mais confortáveis conosco e ocupar determinados espaços, lutando por e exercendo determinados direitos.

Nesse ponto de um corpo ocupando espaço, Van den Berg traz o exemplo de uma jovem de 16 anos que entra em um ambiente em que o irmão mais velho está conversando com amigos. Quando ela entra, os colegas param de conversar e olham para ela. São olhares masculinos que querem atravessar o objeto, penetrar as roupas, despindo-a:

> Em decorrência, a jovem sente que lhe roubaram o corpo: de certo modo seu corpo tornou-se propriedade do corpo dos amigos do seu irmão. Mas esta alienação do próprio corpo não é tudo. Pela primeira vez em sua vida, perceba que deseja possuir este corpo, novo e bem-modelado. Torna-se mulher aos olhos dos rapazes e percebe que, num dia próximo, será completamente mulher, num momento menos surpreendente e da sua própria escolha. Quer ser o seu próprio corpo e, por isso, a parte que pode ser vista, o rosto, enche-se de sangue. Enrubesce, torna-se visível, mas visível que antes de ser algo dos olhares masculinos. O seu sangue move-se para responder aos olhares dos rapazes, mas, ao mesmo tempo, o seu rubor é uma barreira, atrás da qual ela se esconde. Ela se esconde detrás de uma camada de sangue. Seu rubor é uma repulsa. Seu rubor é o resultado de um afastamento do seu corpo e da nova intimidade com seu corpo. O olhar das outras pessoas afasta seu corpo e, ao mesmo tempo, o aproxima.[536]

Tais influências nos corpos vão ocorrendo aos poucos até que em determinado momento por algumas conjunturas próprias e externas, em alguma situação, como a descrita acima, determinado comportamento pode se tornar mais claro e abruptamente consciente. A sexualidade lhe foi imposta desde cedo e, em algum momento, isso pode vir a tornar-se mais consciente. A noção de ser tratada como objeto, disponível aos olhos que não a olha, mas a atravessa. A maioria das pessoas se assusta em casos de estupros ou mesmo da quantidade enorme dos abusos diários, todavia não percebe que ela mesma provavelmente realiza ou realizou comportamentos compartilhados a vida toda que repercutem e justificam tais ações de abusivo, inclusive juridicamente.

O direito de não ter seu corpo violado, nem abusado é uma conquista de modificações não somente jurídicas, mas igualmente comportamentais dos operadores do direito e da sociedade como um todo. A sociedade precisou e ainda precisa ser exposta em seus comportamentos machistas e patriarcais para que se entenda que determinados comportamentos não possam existir social nem juridicamente – outrora a mulher ainda era juridicamente dependente de seu pai ou marido, nem tinha direito a voto, e, ainda hoje, não tem direito de andar sem camisa como os homens. Olhar lascivos e invasivos na rua, apertos nas nádegas, peito, encoxadas, grupo de homens criando uma barreira física para

[536] VAN DEN BERG (2000: 63)

impedir a menina de passar em festas sem antes “pagar pedágio”, vídeos compartilhados de conhecidas ou desconhecidas, incentivos à pornografia e submissão variadas etc. Como é possível existir um judiciário sensível para lidar com essas questões, se os homens são ensinados nas festas das faculdades, em geral e na de Direito, a abusarem das mulheres em momentos vulneráveis o tempo inteiro?

A criação e a interpretação de leis que tratam de situações abusivas ou normais perpassam por uma formação psico-física de todos, mas especialmente daqueles envolvidos mais diretamente com certos poderes institucionais. Só se entenderá melhor os anseios e as demandas não somente atuais, mas outros que ainda nem podem aparecer devido à violência institucional abafadora de vozes, quanto melhor houver uma formação crítica teórico-corporal. A saber, conforme venho dizendo, as estruturas de opressão, distanciamentos e não-reconhecimentos do Outro, conquanto diferentes em suas formações e manutenções, se repetem historicamente nos diferentes tipos de agressões: negros, lgbts, animais, pobres, encarcerados, refugiados etc.

É preciso, pois, desenvolver espaços passíveis de serem ocupados e vivenciados conjuntamente, um “estar-aí juntos”. Vejamos o seguinte trecho:

> Meu amigo e eu estamos conversando. (...) Estamos conversando sobre a Islândia, que nenhum de nós visitou até agora, mas que conhecemos pelas nossas leituras. (...) Quando meu amigo fala desse país, procuro “entrar” nas coisas que diz. Por mais errada que possa ser nossa opinião (estivemos apenas lendo a respeito da Islândia), esforço-me em estar naquele país. Quando é a vez do meu amigo falar, ele procura estar comigo no país em discussão. Este nosso “estar aí”, juntos, é a nossa amizade, pois, se estivesse conversando com outra pessoa menos simpática, minhas palavras, mesmo sendo as mesmas, seriam incapazes de nos levar juntos para a Islândia, da mesma forma que as palavras dele, se não fosse meu amigo, seriam incapazes de encontrar em mim qualquer ressonância relativamente àquela ilha. (...) Num só relance vejo seu corpo, aprecio seu olhar, seu sorriso, suas mãos. Demonstro o apreço que lhe tenho, embora expressando-o vagamente. Meu apreço dá-lhe a liberdade de me falar como me fala, de me olhar como me olha e de mover-se como se está movendo. Minha presença não é uma crítica das suas expressões, mas uma apreciação. No meu olhar, sente-se ele como deseja ser. O fato de eu falar, ouvir e ver como ele, provoca a adesão, entre ele e o seu corpo. (...) É por isso que estou falando tão facilmente; é por isso que estou enxergando tanto; porque meu amigo está me ouvindo. Penetro nessa Islândia sem constrangimento, porque a amizade com meu amigo não conhece barreiras. A remoção das barreiras entre *mim* e os *objetos é* a amizade entre *mim* e *ele*. Ao mesmo tempo, sei que ele está olhando para mim. Ele me vê gesticular, falar, olhar. Estou movendo meu corpo livremente; sem qualquer obstrução estou fluindo para dentro dos meus braços, das minhas mãos, da minha garganta e boca, dos meus olhos. *Estou de posse do meu corpo; sou este corpo*; sou este corpo – o que implica que estou em bons termos com meu amigo. (...) O corpo e o mundo estão ligados um ao outro. Os objetos convidam o corpo a assumir uma forma; o corpo forma os objetos. Por conseguinte, as mudanças do mundo e do corpo, como estão ocorrendo na conversa, não são dois acontecimentos independentes um do outro. Que o meu amigo e eu possamos conversar sobre a Islândia

> significa que ele e eu somos capazes de mover nossos corpos mais livremente – e vice-versa. Ambos são um só.[537]

Percebam nesta descrição que entrar em um diálogo de verdadeira escuta do Outro é realmente "entrar" em um "estar aí juntos". Ele traz o relato de amizade no primeiro momento, todavia, conforme ele vai desenvolvendo o argumento, é possível tentarmos expandir tal disposição para uma escuta aberta para a sociedade civil. Quanto mais desenvolvermos uma capacidade de autêntica e receptiva escuta, mais criaremos um momento de movimentação e expressão mais autônoma do Outro, sem constrangimentos. A criação de barreiras sociais ou argumentativas ou de autoridades ou quaisquer outras institucionais dificulta a expressão do Si e do Outro. Tal fechamento em Si é uma opressão de julgamento premeditado – e muitas vezes não-consciente – sobre o Outro, o qual não se sentirá tão à vontade para se expressar ou, ao menos, para se expressar sem agressividades ou posturas defensivas. Os nossos gestos corporais e falas podem, pois, criar um espaço de empoderamento e/ou de facilitação para o Outro, bem como podem oprimir e/ou dificultar o próprio existir e a expressão do Outro. Deste modo, uma conversa pode efetivamente mudar o mundo dos dialogantes e inevitavelmente o fará em alguma direção/perspectiva.

As nossas disposições e comportamentos psico-corporais afetam, pois, os objetos, os Outros e a nós mesmos. Isso é fácil de se observar em casos mais fortes de violência e abusos, conforme vimos: negros, mulheres, lgbts e animais, categorias que estão sendo nossos exemplos mais representativos. Que tipo de espaços podem ocupar, como podem/devem movimentar seus corpos, que tipo de vozes e argumentos podem expressar sem serem ridicularizados e não reconhecidos, quais roupas podem vestir, quais expressões são tidas como legítimas dentro da sociedade que pertencem, o que significa a sua presença e a sua dor diante da presença e dor de outros mais privilegiados, enfim, como os seus corpos-consciências são pensadas e sentidos pelos outros?

Criar espaços de expressão psico-física mais autônomos é não somente já salvaguardar certos direitos básicos de existir, ocupar e viver em um espaço, mas principalmente permitir que expressões de anseios, ideias, argumentos, projetos, dúvidas, paixões, interesses, angústias etc. venham à tona da forma mais direta e com menos barreiras. Isso permitirá não somente uma melhor constituição de Si, mas uma constituição do Outro, enquanto compartilhamento de um espaço em uma sociedade civil – onde todos, obviamente, não serão amigos, mas, minimamente, devem se enxergar como parte de um

[537] VAN DEN BERG (2000: 63-65)

todo receptivo, o qual permitiria construir as melhores condições possíveis de florescimento individual e coletivo.

Para Van den Berg, a fenomenologia se propõe a pensar e a resolver problemas de forma pré-reflexiva. Essa é a sua pretensão e, também, a sua grande dificuldade, pois parece ser impossível, diz tal pensador, refletir sobre aquilo que, por definição, aconteceria antes do pensar e antes do refletir. A solução, portanto, é tentar trilhar um caminho que ultrapasse o sistema habitual de pensamento, o qual sempre tenta resolver problemas por meio de teorias *reflexivas*, ligeiras e artificiais. Seria, pois, necessário deixar o problema falar por si. A fenomenologia leva o seu foco para o concreto, para o que está acontecendo "aí". Assim, entende que todos somos fenomenólogos natos, uma vez que se trata de um método, uma atitude de observação nada nova na vida diária, todavia talvez levada de forma mais detalhada e mais atenta por uns do que outros[538] – algo muito similar já foi dito quando trabalhei a perspectiva logopática e quando descrevi o método do silêncio e escuta que apliquei no Corpo e Consciência Jurídica na FD/USP, no qual tentei buscar caminhos que soubessem evitar/contornar os modos de raciocinar habituais e seus bloqueios.

Deste modo, se não se cair em um método que se descreva ingenuamente como autêntico ou espontâneo ou livre de atitudes reflexivas, a fenomenologia pode ser outro método interessante e harmonioso com o que vem sendo descrito aqui. É preciso não negar a reflexividade, pois ela ocorre, mas, sim, utilizar a reflexão, o pensamento para se ir além dele: trazendo uma atenta consciência crítica para a realidade e superando padrões e teorias a-críticas, que promovem um distanciamento do sujeito do objeto, na medida em que se teoriza e se conceptualiza de maneira deformadora da realidade e do eu durante tal processo, como bem critica e expõe Van den Berg conforme estamos vendo.

Vejamos essas outras passagens, no que tange o tema da decisão:

> As condições da decisão são dadas pelo passado, mas o ato, em si, origina-se do futuro, da expectativa, da vontade, do medo ou do desejo. Isto é verdadeiro para toda a vida; se o passado fornece as condições para o que vai acontecer na vida, são os próprios atos da vida que estão enraizados no futuro.[539]
>
> Pensando no futuro, o tempo corre para nos encontrar e nós já estamos aí, no tempo que está vindo para nós. Antes que o Sr. X se levante da cama, o dia chegou; ele já estava dentro do dia, antes que o dia chegasse.
> (...) Outro exemplo: ninguém se atira no rio para nadar se, de certa outra maneira, já não se acha dentro do rio. Que uma pessoa já esteja aí à vontade e que outra esteja hesitando, verifica-se pela maneira com que ambos se atiram à água.

[538] VAN DEN BERG (2000: 66-68)
[539] VAN DEN BERG (2000: 75)

> (...) Ninguém viaja para outro país, se já não estiver naquele país, mesmo quando ainda não o conhece. O futuro sempre tem o sentido ligeiramente paradoxal de *ali encontrarmos a nós mesmos*. O viajante já está ali; agora que o seu trem está atravessando aquele país, o viajante está se encontrando a si mesmo; está encontrando o "eu" que mandou para aquele país antes de embarcar em seu trem.
> Com tudo isso, o passado não fica sem função. O nadador que penetra na água com relutância deve ter algum motivo histórico. (...) *O passado o está encontrando, vindo do futuro*.
> (...) Assim pois, realmente, o passado é o que se estende atrás de nós, mas somente porque um futuro permite que aí se estenda. E o futuro está aí adiante, à nossa frente, mas somente porque é alimentado pelo passado. O presente é então o convite vindo do futuro para ganharmos o domínio dos tempos passados.[540]

Nestes trechos também podemos encontrar interessantes ideias que se harmonizam com o já dito nesta tese. O passado é enxergado não como algo morto, nem simplesmente inconsciente a atormentar o presente em algumas ocasiões, mas como algo constantemente presente nas ações, influenciando o futuro e, de fato, vindo do futuro. Os hábitos são não somente as nossas condições criadas pelo passado, mas o desejo vindo do futuro de se permanecer em determinados comportamentos e ideologias confortáveis. Quanto mais concebermos o nosso passado como algo distante e quanto menos dermos atenção à sua presença em nosso futuro, menos conseguiremos nos modificar de forma crítica e auto-consciente e, portanto, menos autônomos em relação a nós mesmos, aos Outros e ao futuro de nossas decisões e hábitos. O nosso passado, pois, cria raízes no futuro, as quais serão tanto mais fortes quanto menos conscientes formos de nós mesmos.

Nesse sentido, a conscientização e, portanto, o esclarecimento também é importante e quiçá um grande passo inicial; pois, conforme vimos, ninguém pula na água, se já não estiver lá dentro de algum modo. Assim, ninguém se modifica, se não estiver de algum modo modificado: "Só se afeta o que pode ser afetado, só se transforma o que já, de certa forma, está transformado."[541] Isso significa que a construção das possibilidades de reconhecimento de um comportamento e/ou ideologia enquanto violência ou sofrimento desnecessário não é feito necessariamente de forma súbita; mas é feito pela história. A constituição do passado de um indivíduo é relativa a ele, porém ele está inserido em uma construção de passado da sua época. Conforme vimos, progressivamente vamos modificando nossos padrões individuais e afetando padrões coletivos e vice-versa. Algumas pessoas fazem tal mudança mais rapidamente e outras mais lentamente a depender da sua história pessoal, conforme está sendo dito nessa situação. Todavia, só é possível avançarmos mais um pouco em alguma direção mais moral e/ou desejável

[540] VAN DEN BERG (2000: 78-79)
[541] GARROTE (2012b: 405)

jurídico-politicamente pelas construções e avanços do passado, as quais podem ter sido um projeto consciente outrora, mas muitas vezes são o acúmulo de manifestações esparsas e/ou disseminadas por algum motivo no presente – a ser, estou aliando uma perspectiva fenomenológica àquilo que trabalhei com Pinker e Goldstein.[542]

Tal perspectiva nos faz repensar tanto as nossas virtudes quanto os nossos vícios, os nossos méritos quantos deméritos, nossos sucessos e fracassos. Carregamos em nossos corpos a história da humanidade e o indivíduo constantemente não somente revive a humanidade historicamente em seu corpo, mas antecipa movimentos futuros em um ou outro sentido. Isso tem implicações variadas, como, por exemplo, pensar sobre a taxação de grandes fortunas e/ou o impedimento de grandes concentrações de renda.[543] E isso tem implicações muito diretas no modo como devemos entender as grandes modificações jurídico-sociais. Como vimos em Melanie Joy, conscientizar-se já é o primeiro passo, pois traz para o plano da consciência crítica algo que outrora estava oculto da nossa atenção, um passado extremamente ativo no presente. Sentíamos algo, mas não o conseguíamos meta-narrar.

---

[542] PINKER and GOLDSTEIN (2012: vídeo)

[543] Qualquer concentração de riqueza só foi permitida pela história coletiva, bem como, é claro, pela história pessoal deste indivíduo e/ou sua família. Não há mérito, glória ou sucesso completamente pessoal ou somente de uma família. As condições que permitiram determinado grupo de pessoas realizar fortunas, enquanto outros não, são coletivas. Deste modo, tal riqueza é criada coletivamente e, portanto, deve circular coletivamente – não necessariamente em proporções iguais, mas, no mínimo, em proporções menos absurdamente desiguais como ocorre atualmente. E isso vale mesmo para os "gênios". Prodígios como Mozart ou Messi só foram possíveis, pois existiu um acúmulo histórico de técnicas e conhecimentos tais que os permitiram desenvolver suas aptidões, aliado a uma vida em condições que isso foi possível ocorrer. Desde a criação de notas musicais "rudimentares" nas primeiras batidas rítmicas de pés no chão, escrita de partitura, criação de instituições estimuladoras da música, apreciação da música como cultura, conceito do que é ser um "gênio", até tratados de paz e teorias sobre soberania que permitiram estabilidade política em determinada época, tudo isso permitiu que Mozart fosse reconhecido como Mozart e, inclusive, dando vazão a determinada aptidão que não é "em si", mas construída coletivamente. Igualmente Messi só foi possível pela criação do futebol, desenvolvimento de diferentes dribles por diversos atletas antes dele, indústria do futebol, expansão da televisão e internet, reconhecimento deste tipo de brincadeira como algo muito importante na sociedade etc. Os valores e simbolismos constituem os corpos dos indivíduos, os quais podem possuir certas habilidades para se desenvolver mais ou menos dentro de certas sociedades e épocas do que em outras. Nesse sentido, especificamente mais em relação à Messi do que Mozart, os contratos milionários extremamente altos não são "merecidos" exclusivamente por um indivíduo, um gênio, um sujeito excepcional. É evidente que este tem o seu papel e função. Todavia, esse reconhecimento e valorização só foi possível dentro de todo um contexto coletivo de passado e desejos futuros. E, deste modo, a riqueza não deve ser concentrada em um indivíduo, o qual, sim, pode trazer alegria e prazer para milhares de pessoas. Porém, isso não cria o direito de acúmulo de riqueza em um nível injusto que desconsidera as condições sociais que permitiram determinada sociedade coletivamente e de forma espalhada contribuir para tanto. No fundo, é uma escolha existencial do próprio Messi de continuar jogando futebol, escolha tal que também o realiza existencialmente. Se ele o faz de forma excepcionalmente boa, pode-se alegar que é lícito que ele receba mais por isso. Porém, não tanto ao ponto de criações de concentração de renda tão desiguais que o retira completamente da sua integração com o todo, permitindo a ingênua crença nele, mas, principalmente, nos outros de que um indivíduo "merece" isso e que o objetivo da vida de alguém deve ser se destacar e receber muito para tanto. Esse é um pensamento que não entende o modo como a concentração de riqueza surge, nem o modo como um indivíduo é constituído, especialmente em termos fenomenólogos, como pensado especificamente nesta parte. (Agradecimentos a João Telésforo pela conversa que gerou essa nota de rodapé).

Em determinado momento, um negro escravizado foi chicoteado e gritou. Alguém observou tal cena ou escutou o desespero de dentro de seu casarão, sentiu a dor, a injustiça e a violência, o abuso de direitos ainda não existentes. Dussel afirma que é preciso escutar a dominação desvelada pelo simples, porém forte e claro, grito dos oprimidos clamando por justiça, pois o grito é uma proto-palavra, uma pro-vocação radical e não articulada,[544] sendo o esboço de um projeto de liberdade – liberdade entendida como capacidade de articular meios para se realizar. E, segundo Sánchez Rubio, um grito vai se somando a outro e um projeto de libertação vai se encarnando em coletivos que vão se tornando aptos a se emanciparem como sujeitos armados de uma memória em comum, clarificando para si e para outros o seu projeto histórico-social. Surge assim o protagonismo de novos sujeitos coletivos intentando uma ordem social mais justa e solidária, produzindo a própria subjetividade em processos de luta por reconhecimento[545] – normalmente reapropriando-se do significado de direitos humanos, exercidos por vezes sob a lógica de império e da exclusão, que não estimula a auto-organização. É nesse sentido que Lyra Filho, conforme já dito, entende o Direto não como a norma em que se exterioriza, senão como a "enunciação dos princípios de uma legítima organização social da liberdade".[546]

É necessário, porém, escutar não somente o grito como uma proto-palavra, mas, quiçá principalmente, o silêncio como um pré-movimento da palavra, uma pro-vocação radical e verbalmente não articulada, todavia extremamente expressiva e visível no desconforto corporal tornado invisível ao ser silenciado. É preciso, além de nos atentarmos para o local da fala, nos atentarmos para o local da não-fala. De onde vem o silêncio e o porquê da manutenção do silêncio de determinados corpos de determinados indivíduos? Também é preciso, pois, escutar aqueles que estão gritando em silêncio.[547]

E assim foi com diversos tipos de luta por direitos. E assim também o é de forma, infelizmente, ainda muito disseminada com os animais. É a partir dos seus gritos de desespero durante sua própria morte, de seus altos e longos lamentos por familiares mortos ou retirados de sua convivência, dentre outros abusos, que se reconhece tais gritos como a

---

[544] DUSSEL (1995: 19). Há uma dificuldade de articulação, por vezes, pela própria exclusão linguística e de educação. Todavia, o grito é símbolo e comunica, mesmo que não do modo formalmente articulado e tradicional, mas com certeza de um modo material pela exclusão da própria comunidade linguística e das estruturas de discussão.

[545] SÁNCHEZ apud SOUSA JR. (2008: 133-134)

[546] LYRA FILHO apud SOUSA JR. (2008: 144)

[547] Tal reflexão sobre o silêncio poderia ser muito mais ampla e rica, podendo ser aplicada a todas as minorias mencionadas aqui e a tantas outras. O sofrer em silêncio e a supressão do grito são comuns em quase todas as formas de opressão e agressão. Além disso, é preciso mencionar que o silêncio, conscientemente ou não, momentaneamente ou não, pode ser uma postura muito bem articulada ao ser uma contraposição ao tipo de estilo de fala que está ocorrendo.

proto-palavra, cuja pro-vocação radical e não articulada em termos reconhecíveis pela maioria ainda permite a continuação do horror. Além disso, também o silêncio do desgaste e da exaustão física e emocional grita por ajuda. Primeiramente, como vimos, algumas pessoas olham para isso e dizem "nossa, que horrível, que covardia, que injustiça". A partir disso, pode vir uma reação de reforçar o padrão do passado. Porém, outras pessoas já passam deste momento inicial de estranhamento deste comportamento para contemplar o futuro deste discurso de defesa contra o excluído que já vai se fortalecendo[548]. E, conforme vimos, já contemplar ou, no mínimo, sentir que pode ser diferente, desejando isso, já é estar no futuro de algum modo.

O quanto se demorará a pular na água depois de ter o desejo de entrar no rio, como vimos, vai depender de determinações condições do passado coletivo e individual, as quais quanto menos re-visitadas conscientemente, menos fornecerão as condições para agirmos no presente a partir dos desejos vindos do futuro. E o quanto se demorará a, por exemplo, pararmos de explorarmos, abusarmos e violentarmos outros seres sencientes por um mero prazer de degustação, também vai depender do quanto nosso passado está interferindo nos nossos desejos e vontades vindas do futuro para influenciar diretamente o nosso presente. Todavia, algo é certo, conforme disse Van den Berg: "o presente é então o convite vindo do futuro para ganharmos o domínio dos tempos passados".[549]

Deste modo, quando permitimos o passado nos afetar de modo não-consciente, quando relutamos em re-visitar esse passado constantemente presente, seja por alguma dificuldade qualquer seja por conformismo/preguiça (que é quiçá a maior das dificuldades), o nosso futuro torna-se inacessível e também pouco claro. O nosso presente fica difícil, pois vamos ficando cada vez mais ausentes em nós mesmos. Negar, censurar ou tentar reprimir o passado é uma tentativa de fuga de nós mesmos, de condições que nos afetam e que nos afetarão tanto mais dispensarmos energias conflitivas para evita-las. Conforme vimos em Van den Berg, é o conflito que alimenta o trauma. E o objetivo não é a eliminação do trauma, pois isso é impossível, mas, sim, a modificação do significado dado a esse trauma.[550] Se não estivermos dispostos a re-avaliarmos constantemente as

---

[548] Acerca da ordem, organização, controle e delimitação do discurso e dos espaços de fala, um livro interessante é "A ordem do discurso" – confiram em FOUCAULT (2006: 19-ss). Outrossim, as noções de vontade de verdade e condições de formação de um conhecimento dentro dos moldes reconhecidos também possui interessante abordagem no livro "A verdade e as formas jurídicas" – confiram em FOUCAULT (2005). Tais questões foucaultianas são afins com o que venho desenvolvendo em termos de criação, manutenção e modificação de hábitos, os quais são vinculados com relações de poder institucionais reforçadas pelos indivíduos de uma sociedade.

[549] VAN DEN BERG (2000: 79)

[550] VAN DEN BERG (2000: 82-85)

nossas experiências do passado que condicionam o modo como somos no presente, a nossa autonomia do presente ficará prejudicada, pois os desejos do futuro virão de condições, impulsos e vontades não compreendidas.

Tentar assumir completamente o controle ao negar determinadas partes presentes em nossa personalidade é, pois, negar o Outro e a sociedade que permitiu e permite que tais partes tenham se constituído em nós. E quanto mais tenta se afastar de Si, com um controle vindo de um Eu inchado, tanto mais se afastará do Outro e tanto mais se perderá em autonomia, em capacidade de escolha consciente, pois, como vimos, os projetos do futuro se tornam tão mais acessíveis, viáveis e autônomas quanto mais estivermos auto-conscientes das condições do passado. A superação da ligação inevitável entre presente, passado e futuro não como retas, onde o presente é o ponto zero de onde partem duas direções opostas, mas, sim, enquanto realidades que surgem e afetam a todo o momento, é entender que o passado afeta o futuro e o futuro também afeta o passado na medida em que escolhemos ressignificar o passado em termos da sua força diante da nossa autonomia no presente.

Em outro sentido, mas, ao que me parece harmônico, já vimos e podemos relembrar do modo de compreensão de tempo do Śivaísmo da Caxemira. A noção de tempo existe, pois experienciamos o mundo de forma dual, sujeito-objeto. Como vimos, a experiência, em si, só é possível, pois há tal divisão. Todavia, o problema é não compreendermos que tal divisão não existe em si, mas, sim, tal estrutura cognitiva surge devido a nossa compreensão de realidade, a qual normalmente não consegue ir além de tal dualidade e esquece que a realidade é, pois, constituída pela consciência. E assim também é o tempo, o qual não possui realidade em si, mas tão-somente enquanto um modo de percepção da realidade. Diz Dyczkowski sobre o pensamento do Śivaísmo da Caxemira:

> Na realidade, sucessão e a sua ausência não são propriedades objetivas de uma entidade, mas somente formatos da percepção. Sucessão é uma função do tempo, o qual não deve ser entendido como uma realidade auto-existente, mas somente como a percepção do "anterior" e "posterior" baseada na recordação de eventos passados em relação com os eventos do presente ou do possível futuro dentro do campo da consciência.
> (...) A transição ou o movimento da consciência de uma percepção para a próxima é a base do nosso senso de passagem de tempo. Isso somente é possível porque nós sentimos uma separação entre fenômenos individuais, entre si e do sujeito individual. Isso ocorre quando a consciência voluntariosamente obscura a si mesmo ao se afastar de sua própria auto-consciência para se tornar extrovertida e contraída.[551]

[551] In reality, succession and its absence are not objective properties of an entity but only formats of perception. Succession is a function of time which is not to be understood as a self-existent reality but merely

Nesse sentido, a sensação de tempo e a própria constituição do tempo não é uma realidade em si, apartada do sujeito, o qual pode ser entendido como um ponto zero no presente do indivíduo ou coisas do tipo, como igualmente foi criticado por Van den Berg. E quanto menos tivermos consciência disso, menos a consciência será auto-consciência e menos autonomia teremos na medida em que a consciência vai se tornando contraída e sujeita a vicissitudes externas.

Conforme o indivíduo vai se tornando auto-consciente, tal controle muda. Conforme diz Dyczkowski:

> Fundido na incessante sístole e diástole do coração da consciência, o yogi não é mais uma vítima do tempo, mas o seu mestre. Ele é o conquistador do tempo, aquele que "se delicia no saboreio de devorar o tempo" (*kālagrāsarasika*) e na assimilação dele em sua própria consciência eterna.[552]

Apesar do foco nesse caso, como já vimos, estar mais ligado a uma soteriologia; é inevitável a conexão com a epistemologia e, portanto, com a possibilidade de mudança de si – e, consequente, com a deontologia, conforme venho defendendo. Compreender esse funcionamento do tempo é compreender o funcionamento das dependências e limitações da própria consciência a eventos passados e futuros como entidades externas ao nosso aparato psico-físico. Ao compreendermos isso, podemos nos "tornar mestres" ou, no mínimo, ganhar aos poucos mais autonomia em termos de melhor compreensão do nosso presente com a possibilidade de mudanças diárias em nossos comportamentos a partir da expansão da nossa consciência ao não nos limitarmos às condições do passado enquanto algo em si, mas ressignificando-as, conforme acharmos mais interessantes em termos de desenvolvimento pessoal, moral e, pois, de uma postura jurídico-política que irá afetar o Outro.

Nesse ponto, vejamos a citação trazida por Dyczkowski da obra tântrica *Mālinīvijayavārtika*: "(Para o yogi) passado e futuro não são diferentes do presente; é o presente em si que se torna dividido pelo passado e pelo futuro. Quando eles não mais

---

as the perception of "prior" and "subsequent" based on the recollection of past events in relation to the present or possible future events in the field of awareness.
(…) The transition or movement of awareness from one perception to the next is the basis of our sense of time passing. It is only possible because we sense separation between individual phenomena, both from each other and from the individual subject. This happens when consciousness freely obscures itself by turning away from its own self-awareness to become extroverted and contracted. DYCZKOWSKI (2013: 82-83)

[552] Merged in the incessant systole and diastole of the Heart of consciousness, the yogi is no longer a victim of time but its master. He is the conqueror of time, one "who delight in the relish of devouring time" (*kālagrāsarasika*) and assimilating it into his own eternal consciousness. DYCZKOWSKI (2013: 120)

existem, o presente também deixa de existir."[553] Essa ressignificação da noção de tempo, onde o próprio presente deixa de existir é condizente com o que venho desenvolvendo. Quanto mais começarmos a compreender essa estrutura da constituição do tempo e da constituição de nossa consciência, mais as variações entre passado, presente e futuro se diluirão, pois mais auto-conscientes estaremos das condições do passado constituidoras de nossa existência pessoal e, nesse sentido, mais a intenção de mudança vinda de um comportamento que se deseja para o futuro será realizado no presente. Deste modo, reconheceremos mais rapidamente e com serenidade violências, abusos e iniquidades em geral conforme elas vão sendo nos apresentadas; e em menos tempo a nossa consciência passará de determinado tipo de padrão para outro, uma vez que desejar ser diferente (futuro) já será efetivamente ser diferente (presente), pois as condições psico-corporais auto-conscientes (passado) não serão limitações tão fortes. Nesse sentido, o presente também deixa de existir, pois a existência ocorrerá como um desenrolar da consciência em constante trânsito entre eu-outro, habitual-criativo e corpo-consciência, sendo o tempo cada vez mais tão-somente um modo da experiência se organizar, mas não mais um condicionador tão forte entre estados do que se foi, se é e do que se será. Tão mais consciência, tão mais ressignificados serão o passado, presente e futuro, os quais vão perdendo a sua aura de realidades distantes em relação ao sujeito e mais se tornarão instrumentos da consciência para a sua própria transformação auto-consciente de Si.

É, pois, necessário compreendermos a riqueza das multi-perspectivas envolvida no funcionamento de uma sociedade. Deste modo, soteriologia, epistemologia e psicologia podem e devem ser utilizadas não somente como diagnósticos ou descrições, nem somente como possibilidades, como vimos, de possível resolução de traumas mais explícitos, mas, sim, entendidas com ferramentas de desenvolvimento existencial e deontológico, uma vez que quanto mais auto-consciência de Si e do mundo, menos violências e comportamentos agressivos fora de controle e desnecessários. E, nesse sentido, concomitantemente teremos mais autonomia e menos sofrimento interno. Os abusos vêm de uma incapacidade de lidar com a própria agressividade. É preciso não somente ressignificar, portanto, os traumas "mais óbvios", os quais dificultam a nossa convivência social ou uma dita "vida saudável", mas também os traumas menos óbvios, os traumas, pancadas, agressões e violências

[553] [For the yogi] past and future are not different from the present; it is the present itself which becomes divided by the past and the future. When they no longer exist, the present also ceases to exist. DYCZKOWSKI (2013: 120)

institucionais, que foram sendo acumuladas na formação de nossa personalidade dita "normal".

Ser negro, mulher, lgbt ou animal em nossa sociedade atual é possuir um trauma nesse sentido. Isso não deve ser pensando para trazermos mais um sofrimento ou incapacidade ou dor insuportável para nossas existências ao caracterizarmos isso como trauma: eu sou ou aquela é uma "pessoa traumatizada". Mas, sim, como mecanismo de empoderamento para além dessas violências que já estão aí e nos afetam mesmo que não percebamos. E, conforme dito, não é somente as minorias que sofrem com as violências institucionalizadas, mas a sociedade como um todo que as repercute, pois é preciso de muita energia e censura e negação de partes de si para sermos violentos com o Outro.

Assim, a ressignificação e superação das violências vêm de uma ressignificação do Si, o qual se tornará mais empoderado para uma ressignificação do Outro, das instituições e dos valores em geral. Não é, pois, uma negação ou destruição completa em termos jurídicos, mas uma desconstrução no intuito de compreensão, para se reconstruir de forma mais integral[554], inclusive o mesmo instituto em muitos casos – tudo vai depender da melhor estratégia para determinada época. As noções de pena, culpa, dolo, propriedade, boa-fé, competência, família, parte processual, posse, julgamento, tutela, representatividade, contraditório, ampla defesa, dentre diversos outros institutos precisam ser repensados e tão melhor serão conforme entendermos também essas relações entre passado, presente e futuro ligadas a projetos de alteração de Si e da sociedade.

Durante um debate na campanha presidencial de 2014, logo após algumas declarações homofóbicas de um candidato envolvendo a noção de família, a candidata Luciana Genro disse a interessante frase: "Eu acredito que sou uma das que mais defende a família nessa campanha eleitoral, porque eu estou defendendo todas as famílias. Não importa se são dois homens, duas mulheres, o que importa é que as pessoas se

[554] Interessante notar como tais questões poderiam ser relidas ou, ao menos, lidas conjuntamente com algumas instigantes questões trazidas por Derrida acerca da "desconstrutibilidade do Direito, indesconstrutibilidade da Justiça; e da Justiça como experiência do Impossível" no livro "Força de Lei: O 'Fundamento místico da autoridade'." DERRIDA (2007: 27-ss) Não entrarei nos pormenores das afinidades ou não da metodologia construída ao longo desta tese e a metodologia de Derrida. Todavia, como dito, é no mínimo interessante pensar nessas aproximações quando ele entende que uma aproximação entre Direito e Justiça somente se poderia dar por certo fundamento místico, o qual não é ruim em si, conquanto auto-consciente de seu papel fundante – o que me parece ser algo próximo do que estou instigando aqui: trazermos nossas auto-consciências para o que efetivamente está envolvido com o fenômeno jurídico, tendo que desconstruí-lo para refundá-lo em uma construção que passa inevitavelmente pela reflexividade sobre Si e sobre o Outro, nessa quiçá impossível relação de compartilhamento social.

amem”[555]Essa frase é fantástica e representa justamente isso que acabo de dizer. Não se destrói ou abandona o instituto “família” em si, pois ele é extremamente importante e valorizado desde há muito tempo; mas, sim, o ressignifica, descontruindo para reconstruir, em uma definição mais integradora. Obviamente, poderíamos ainda ir além e falar não somente dessas famílias, mas das tantas famílias de animais não-humanos que são desrespeitadas e violentadas diariamente, e ainda não tendo seus direitos reconhecidos:[556] as vacas tem seus filhos desmamados e mortos para que a espécie humana consuma esse leite tirado delas ilegitimamente; os pintinhos machos são retirados das mães e mortos imediatamente por uma máquina de triturar, uma vez que não tem valor de mercado para botar ovos para os humanos consumirem; e tantos outros abusos.

Durante toda a graduação na Faculdade de Direito somos estimulados psico-corporalmente e nem sempre levamos consciência para esse processo. É uma influência em nosso passado (reforçando padrões e/ou usando medos e inseguranças diversas para se defender determinadas concepções de Direito desligadas da moral e do pensamento crítico); é uma influência em nosso futuro (indicando quais os caminhos e comportamentos que podemos e devemos escolher); e é uma influência, portanto, em nosso presente (diminuindo a capacidade crítica daquele indivíduo que senta nas cadeiras destas instituições).

Vamos ficando mais minguados, presos, sombrios, céticos, cínicos, acomodados e menos amorosos (apesar da lascívia[557] ser sempre estimulada, até porque nossas pulsões precisam sair de algum modo e, assim, tendem a sair justamente para repetir padrões de violência e sexualidade que não aproximam, mas afastam o Outro). Vamos dando mais atenção a determinadas influências do que a outras, a determinadas teorias e comportamento do que a outros, pois, como já dito, por vezes é muito perturbador para o nosso eu conseguir lidar com essa agressividade do Direito sem se proteger; então, vamos ficando distantes e frios também para nos machucarmos menos, pois uma postura crítica é,

---

[555] Disponível em: http://lucianagenro.com.br/2014/09/queremos-construir-um-novo-sistema-politico-onde-o-lucro-nao-esteja-acima-do-bem-estar-das-pessoas-disse-luciana-genro-no-debate-da-record/. Acessado em: 28/04/2016.

[556] O Brasil reconheceu a família homoafetiva após esse debate presidencial. E, apesar de ainda ser necessário muita mudança institucional para que as situações dos homoafetivos sejam iguais, o caminho já está bem fortalecido juridicamente após tal decisão, tendo sido um importante passo. Em contrapartida, ainda não se reconhece a família dos animais não-humanos e o respeito a elas.

[557] Um dos recorrentes motes da tradicional festa “Peruada” da Faculdade de Direito da USP é “venha soltar a lascívia acumulada”. Propostas alternativas, inclusive tentando trazer consciência para o nome falocêntrico desta festa, vem sendo feitas para se repensar, dentre outras questões, a sexualidade e abusos, principalmente machistas heteronormativos, nesses eventos. Alguns eventos/intervenções alternativos chamados “Periquitadas” foram realizados nesse sentido.

por definição, sempre questionadora. O desafio, pois, está em conseguir ser firme, mas sem perdermos a sensibilidade.

Interpretamos um cônjuge pedindo divórcio, um roubo/furto, um pedido de adoção de casal homoafetivo, uma tese jurídica abolicionista animal, a partir do passado psico-corporal não crítico. Quem roubou não o fez, por exemplo, somente pelas condições sociais (as quais são importantes de se analisar), mas porque quer um futuro melhor, de educação, lazer, vida e cultura para frente, para os filhos, para si; igualmente a mulher que traiu e que corre o risco de ficar sem subsídio qualquer do marido simplesmente porque continha algo em uma cláusula do acordo pré-nupcial (deve-se pensar nas condições estruturais do passado dela, dos possíveis abusos psicológicos não-registrados desta relação e os motivos da vida desses indivíduos para o futuro e, como será, em especial, a vida dessa mulher após a sentença).

A sentença sempre tem que pensar na pós-sentença, analisando o direito sob esse viés fenomenológico de passado, presente e futuro. Ou seja, quais as condições que geraram os direitos/deveres que existem institucionalmente hoje e quais os projetos ou intenções para onde se pretende caminhar juridicamente e como isso pode e deve modificar o presente das situações e julgamentos jurídicos.

Estamos, como visto, em constante conexão com o futuro. O nosso eu não vive só de marcas e estas não estão em somente um lugar. Estamos constantemente em diálogo com os Outros e com o mundo. Tomar consciência disso é já se colocar em uma disposição psico-corpórea diferente diante das interpretações jurídicas a serem realizadas. Como dito, nós já nos expandimos e nos desenvolvemos para um horizonte específico a partir do momento em que reconhecemos certas estruturas violentas e/ou de não-escuta. Isso é importante para, mesmo que inicialmente perdidos e não sabendo a trilha para se alcançar determinado fim, pelo menos nos narrarmos a partir dessa disposição, o que já é nos colocarmos em contato com nós mesmos do futuro e, portanto, com um Direito no futuro.

Essa tese, pois, é nada mais do que, dentre os objetivos já traçados e expostos, uma tentativa de estimulá-los ao encontro de si mesmos, aos seus eus do futuro que já estão aqui a partir do passado que o colocaram em condições de interesse e de compreensão das instigações feitas. É uma tentativa de sempre reacender em mim mesmo e nos outros esse espírito crítico, amoroso e aberto para o Outro, o qual vai sofrendo de esquizo-frenia, na medida em que vamos nos cingindo, nos compartimentando e, portanto, compartimentando a sociedade e os interesses em comum.

Esse caminho, a meu ver, passa por um processo de re-encantamento de Si e, consequentemente, do mundo. Como vimos, o processo de afastamento de Si e do Outro foi conduzido por um gradual desencantamento do mundo ao se retirar cada vez mais a subjetividade do Eu, dos Outros e das Coisas. Tal processo foi justificado de diferentes maneiras, as quais podem ser resumidas na justificativa de se criar um maior controle sobre o subjetivo, sobre a natureza, sobre si, enfim, justificou-se entendendo que a razão nos salvaria do desconhecido, do incerto. Porém, como visto, o desenvolvimento de uma razão não-crítica fez com que o outrora considerado desenvolvimento ímpar, soberano e perfeito da razão fosse também o desenvolvimento da barbárie, do irracional e justamente do oculto, do qual se pretendeu escapar. Para tanto foi e é necessário realizar um esclarecimento do esclarecimento. Todavia, ainda é preciso não somente esclarecer, mas efetivamente tocar esse esclarecimento, é preciso fazer ele se movimentar e dançar, se se quisermos efetivamente desenvolvermos uma postura efetivamente logopática com a possibilidade um alargamento não somente daquilo que poderia ser chamado de razão crítica, mas de um existir crítico, uma manifestação crítica e reflexiva. É preciso, pois, re-encantar, mas tentando fugir das estruturas de opressão que tendem a transformar quaisquer novas formas de pensamento e existências em nossas ferramentas de opressão. Esse é o desafio e sempre será.

Para re-encantar é preciso, pois, realizarmos um caminho inverso: estimular uma maior subjetivação de Si, do Outro e das Coisas. Todavia, para que tal caminho não se torne um retrocesso, um caminhar para um passado idealizado e romantizado, é, pois, preciso sabermos saudar a razão, a técnica e o esclarecimento, fazendo um bom uso de tais ferramentas, ao invés de sermos seus escravos, perdendo autonomia. Nesse sentido, precisamos nos empoderar e reconquistarmos os nossos corpos ao nos re-ocuparmos com nós mesmos e com outras subjetividades, dos outros indivíduos e também das coisas. O método que propus desenvolver a partir do Śivaísmo da Caxemira e dos diferentes aportes contemporâneos que considerei pertinentes e harmônicos com tal proposta é de realizarmos a superação de pelo menos essas principais dicotomias: eu-outro, habitual-criativo e corpo-consciência.

Assim, o Outro precisa ser pensado não somente como um não-Eu. Deste modo, o Outro são também os fenômenos normalmente considerados desprovidos de consciência, como uma pedra, um rio, árvores, a terra etc. E o que significaria isso, portanto, em termos de superação de tais dicotomias? Imaginemos, pois, uma fonte de água. Eu sou essa água? Defendo que sim. Mas o que significa em termos epistemológicos, psicológicos e, enfim,

jurídicos? Se eu trago alguma violência e/ou abuso para essa água, eu estou me violentando e me agredindo. A nossa existência psico-corpórea sabe, por exemplo, consciente ou inconscientemente, que a água ajuda na propagação da vida, seja ela humana ou não, seja de seres sencientes ou não. Realizar algum ato de poluição desnecessário e abusivo dessa água é causar violência a ela. Violência é justamente o emprego de força de forma desnecessária ou abusiva. Se fosse diferente, seria o emprego da força para a defesa, manutenção ou promoção de um direito, como empregar a força dos braços para formar uma cumbuca com as duas mãos e levar essa água até a boca.

Quando poluo essa água, fonte de vida, estou violentando, em um grau pequeno ou grande, todas as outras subjetividades que dependem dela, desde as plantas, os animais e os homens que não conheço dessa região até os homens ou seres que eu conheço e sei conscientemente que usam essa água. Minha ação des-cuidada está causando essa violência, em menor ou maior grau. E, além disso, esse descuido, pequeno ou grande, assim como qualquer ação que realizamos na vida, irá contribuir para o reforço de um hábito de descuido, o qual irá estimular cada vez mais comportamentos violentos, cuja tendência é se tornarem cada vez maiores e, portanto, mais violentos e danosos, pois nós vamos nos acostumando em praticar violência, assim como nos acostumamos a praticar o cuidado e ações sensíveis ao Outro[558].

Além disso, este homem ao poluir essa água está literalmente poluindo a si mesmo. O nosso corpo e consciência não possuem os seus limites no que entendemos normalmente por individualidade psico-física, conforme venho argumentando em toda essa tese. Somos seres empáticos inclusive por uma questão de sobrevivência evolucionária. Isso significa que mesmo quando alguém afirma não se importar com os outros, isso não retira a capacidade, nem sempre tão auto-consciente, dessa pessoa saber que a dor é ruim para o

[558] Um texto interessante mostrando uma visão mais integral sobre ecologia é "As três ecologias", de Félix Guattari. Nele é possível se ler "O planeta Terra vive um período de intensas transformações técnico-científicas, em contrapartida das quais engendram-se fenômenos de desequilíbrios ecológicos que, se não forem remediados, no limite, ameaçam a vida em sua superfície. (...) ...só uma articulação ético-política – a que chama *ecosofia* – entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões." GUATTARI (2009: 06-07). E outro trecho: "...a nova referência ecosófica indique linhas de recomposição das práxis humanas nos mais variados domínios. Em todas as escalas individuais e coletivas, naquilo que concerne tanto à vida cotidiana quanto à reinvenção da democracia – no registro do urbanismo, da criação artística, do esporte etc. – trata-se, a cada vez mais, de se debruçar sobre o que poderiam ser os dispositivos de produção de subjetividade, indo no sentido de uma re-singularização individual e/ou coletiva, ao invés de ir no sentido de uma usinagem pela mídia, sinônimo de desolação e desespero. (...) A possibilidade de uma implosão bárbara não está de jeito nenhum excluída. E se não houver tal retomada ecosófica (seja qual for o nome que se lhe dê), se não houver uma rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia, podemos infelizmente pressagiar a escalada de todos os perigos: os do racismo, do fanatismo religioso, dos cismas nacionalitários ciando em fechamentos reacionários, os da exploração do trabalho das crianças, da opressão das mulheres...". GUATTARI (2009: 15-17)

outro e, consequentemente, ela também se espelha[559] nesse outro e nessa dor para conseguir ser capaz de conhecê-la; e, deste modo, ela sente a dor do Outro, existente ou futura, que a incomoda e a afeta inevitavelmente no presente. E, igualmente, quando realizamos comportamentos de cuidado, respeito e carinho, independente dos efeitos atuais ou futuros, isso nos afeta.

As coisas possuem, pois, literalmente a nossa subjetividade e tantas outras subjetividades relacionadas a elas; não somente porque as coisas/objetos se constituem por meio de nossa consciência, mas porque a nossa consciência se constituí a partir delas.[560]

---

[559] Não adentrarei especificamente na questão dos "neurônios-espelho", mas simplesmente os menciono aqui, pois existem estudos interesses, os quais não são indispensáveis para o argumento que desenvolvo neste ponto, apesar de parecerem contribuir para ele.

[560] Isso é igualmente interessante, pois, no fim da sub-seção 3.3.1.1. foi dito que o Śivaísmo entende que "há senciência em tudo" ao ligar essa ideia com a consciência absoluta. E é justamente por isso que mesmo em uma pedra há consciência, dentro de uma interpretação coerente, pois, conforme entendo, uma pedra não existe por si só, mas na relação com a consciência de algum sujeito, a qual, por sua vez, também não existe por si só, constituindo e sendo constituída por algum "objeto". Assim, a pedra ganha senciência, assim como tudo, na medida em que tudo tem essa capacidade de sentir ao entendermos que tudo está conectado com alguma consciência quando em interação com ela. Por isso que, quando maltrato uma pedra ou o próprio chão, às vezes golpeando-o ou batendo com um galho (ou com uma raquete em grandes torneios de tênis), o chão se envolve com a raiva, pois a própria noção de chão é indissociável da consciência. Quando expressamos nossa raiva no mundo, não a estamos propriamente lançando no mundo, como se fosse algo a ser lançado. Estamos envolvendo nossa raiva com o mundo ao nos constituirmos nessa relação de raiva com esse Outro, esse algo que é, nesse caso, o mundo. E, nesse sentido, há "objetos" mais interessantes com os quais podemos envolver nossa raiva/violência do que outros. Fazer isso com algum "objeto" (termo aqui sendo usado em aspas para lembrar-se de seu uso no sentido de oposição ao sujeito em questão, ou seja, tudo o mais) "senciente" não é interessante, pois estaríamos envolvendo a senciência de outro ser vivo – e, nesse ponto, uso senciência com outro significado: o de capacidade de sentir dor, sofrimento, alegria, prazer, enfim, possuir um sistema nervoso próprio. Deste modo, não é bom envolver um ser humano em nossa agressão (não bater nele, por exemplo), nem um animal qualquer (humano ou não), pois ele irá sofrer, não sendo legítimo ele simplesmente ter que lidar com uma raiva vinda de Outro. Porém, envolver o chão ou "objetos" insencientes em geral com a raiva pode ser terapêutico ou, porém, pode propiciar a criação de um hábito de se reforça e passa a ser acessado mais facilmente, acostumando-se a fazer isso com o chão e, depois, podendo incluir outros objetos. Todavia, antes de ocorrer essa passagem para outros objetos sencientes, é importância enxergar essa situação relacionada à importância do cuidado de si para não ocasionar uma agressão ou um descontrole com o Outro. Porém, como dito, é bem mais desejável que esse Outro imediato seja um ser insenciente, pois, ao menos no presente, ele não está se envolvendo a agressão com algo senciente, a não ser ele mesmo e, por conexão, conforme vimos, também com o chão, cuja senciência é bem diferente do que se entende como senciência para os animais. Espero, portanto, que tenha ficado claro o uso distinto do termo "senciência". Este termo é complicado particularmente nessa ocasião por se trata de um modo que se pretende mais didático, porém, ao mesmo tempo, complexiza os fenômenos justamente para não se cair novamente na dualidade. Em outros termos, há, em um ponto, essa senciência entre dois seres sencientes, os quais compartilham suas senciências e suas consciências em um nível mais complexo e, portanto, mais intenso em termos de agressão e, por outro lado, também de prazer. E há, em segundo ponto, uma senciência entre um ser senciente e um ser não-senciente, em cuja relação à senciência passa a ser reconhecida também nesse ser não-senciente, uma vez que tais seres estão em relação no momento, compartilhando a existência e, portanto, a consciência estando em uma situação relacional com tal ser (objeto de relação do ser senciente nesse caso). Por fim, como dito, é preciso lembrar que tais questões duais somente são instrumentos, uma vez que o sujeito e objeto em ambos os casos não podem ser separados, compondo um mesmo substrato em constante interação.

Afetar o mundo é, pois, literalmente se afetar. É impossível tocar sem ser imediatamente tocado no mesmo ato fenomênico. Quando poluo uma água por certa violência, ato desnecessário, estou poluindo o meu passado, presente e futuro.

Poluo o passado, pois eu sou constituído não somente pelos meus parentes imediatos com os quais tive contato em minha formação individual, mas também por todas as gerações anteriores de pessoas com as quais tive contato ao longo da minha vida, pois sei que todos sofreriam com a possibilidade de uso de uma água poluída. O quanto poluo a mim mesmo neste ato, é claro, irá variar – e é evidente que psicologicamente a força de um parente próximo, como uma mãe ou pai[561], é maior do que a de um distante ou de um desconhecido ou mesmo de gerações anteriores desde a antiguidade, com as quais não tive contato, mas que estão presente na noção de "seres sencientes".

Poluo o futuro, pois pessoas imediatamente depois de mim nesta trilha da fonte da água ou pessoas de gerações futuras serão afetadas pela poluição desta água. E percebam, novamente, que não se trata aqui de repreender um ato que vai afetar centenas de anos para frente tamanha foi a poluição. O argumento não é esse – pode ter sido jogar uma "mera" lata vazia em uma corrente de água. Trata-se da compreensão psico-física de sabermos, consciente ou inconscientemente, do valor de uma água limpa e do significado de um ato desnecessário que irá prejudicar os Outros – seja, como dito, na pequenez desse ato, cujo prejuízo talvez não seja aparentemente tão grande, seja no estímulo de uma personalidade de descuido, a qual gradualmente irá causar violências cada vez maiores ou, no mínimo, reforçar e manter o padrão conformista da violência que já se pratica.

E, por fim, é claro, também poluo o presente, pois sou imediatamente afetado por tal ato, o qual não promove um bem-estar ou sensação de estar contribuindo para o prazer e o acolhimento do Outro, mas é um ato agressivo e, portanto, me agrido também – dentro de diversas maneiras, ao menos ao aumentar a minha desconfiança e insegurança em relação às pessoas, uma vez que diminuo a confiança nos meus próprios comportamentos e deveres de cuidado.

Nesse sentido, é possível compreender melhor essa noção de superação do eu-outro, com o Outro sendo, inclusive, as coisas, a natureza. É possível, portanto, fundamentar uma noção do homem integrado com a natureza[562] não a partir de

---

[561] E não falo aqui da possível imagem que vem de um pai ao agirmos de forma que ele considerada errada, mas, sim, a mera presença afetiva de seres dos quais somos mais próximos. Nesse sentido, pode-se, inclusive, estar mais próximo de amigos, do que de um pai abusivo.

[562] Sem mencionar que o próprio homem também é natureza e constantemente tenta se esquecer disso, conforme já trazido nesta tese na citação de Crochík.

movimentos new-age ou afins, os quais costumam trazer afirmações/justificações genéricas. Mas, sim, por uma justificação combinada de epistemologia e psicologia, a qual, conforme defendo, traz implicações deontológicas.[563] Implicações não somente no âmbito de direito ambiental ou proteção das espécies (fauna e flora) ou maus-tratos animais[564], para os quais devemos cada vez mais expandir a esfera de atuação jurídica, pois o homem só se realiza em sua constante relação com a natureza e com o mundo a seu redor; mas também implicações no modo do homem modificar o seu mundo circundante. Destruir ou ser des-cuidado com questões ambientais, *lato sensu*, é destruir e ser des-cuidado consigo mesmo.

O homem é, portanto, literalmente o mundo. E isso não é uma metáfora, pois ele constitui e é constituído constantemente por ele. Se a sua consciência se modificar, seja por questões internas ou por algum acidente externo qualquer, o seu mundo muda não somente "psicologicamente", mas fisicamente. Ele o apreenderia e o experienciaria de forma diversa. A superação do eu-outro passa, pois, por essa superação entre o Outro como o "imediatamente Outro", entendendo o Outro como vários seres com os quais temos contato e os da nossa imaginação (gerações muito distantes do passado e do futuro). Nesse sentido, supera-se também a noção corpo-consciência, onde o mundo é a extensão do corpo e da consciência, onde comportamentos corporais agressivos em relação ao mundo irão afetar a consciência individual de alguém. E, deste modo, também a dicotomia habitual-criativa, a

---

[563] Isso seria condizente e harmônico, a meu ver, com a noção do Śivaísmo da Caxemira de que a consciência é absoluta e está mesmo nos elementos densos, como a pedra. Faço uso de uma linguagem "mais contemporânea" para expressar algo que provavelmente era sentindo e compreendido diferentemente antigamente, uma vez que palavras mudam a consciência. Porém, penso que tais compreensões são afins, harmônicas e não excludentes, como espero que esteja ficando claro.

[564] Nesse sentido, importante notar a ADI 4983-CE em curso no STF, na qual se discute a regulamentação da vaquejada no Estado do Ceará. Em um voto vanguardista, o ministro Luís Roberto Barroso faz constar que a discussão não é sobre se a vaquejada é ou não uma prática cultural. Como vimos aqui, uma prática ser considerada cultural não a exime de ser repensada em termos de abusos e violências estruturais – a escravidão era uma prática cultural, bem como a regulamentação da rinha de galo, e também a exigência do suicídio da viúva junto com seu marido na pira fúnebre na Índia, dentre tantos outros exemplos. A discussão, como venho enfatizado e como foi bem notado por Barroso, é se determinada prática cultural, hábito e comportamento social deve ser estimulado ou devemos caminhar para a sua extinção devido ao ganho de nova consciência, neste caso, sobre ética e direitos animais. Tendo em vista o elemento de crueldade e maus-tratos ser indissociável da vaquejada, não há que se alegar a proteção constitucional a práticas culturais em vista desta outra proteção constitucional em vista dos animais, vedando comportamentos que causam sofrimento e dor para um mero deleite humano. Por fim, interessante notar que em determinado momento o Ministro Marco Aurélio indagou "Vossa excelência não está a sugerir que viremos vegetarianos?", ao que Barroso respondeu: "Em algum ponto do futuro, seremos todos." Nesse breve relato podemos ver sendo aplicados diversas argumentações críticas e receptivas trazidas ao longo desta tese e, principalmente neste ponto, sobre a relação entre o homem e a natureza – enfatizando que o modo como tratamos os "animais para consumo" causa os maiores danos ambientais, com os quais a humanidade já está precisando lidar e justifica essa resposta de Barroso a Marco Aurélio. Até o fechamento desta tese de doutorado tal ADI ainda estava em andamento no STF em vista dos pedidos de vista. *Vide* o voto do ministro Barroso. Disponível em: http://s.conjur.com.br/dl/adi-vaquejada-voto-barroso.pdf. Acessado em: 14/06/2016.

qual nos permite justamente compreender e estimular melhor alguns comportamentos em detrimentos de outros.

Para re-encantar, pois, o mundo e a nós mesmos, não é necessário voltarmos à época de colocarmos sujeitos individuais nos objetos, uma vez que isso já seria reforçar padrões de afastamento eu-outro, como os deuses/espíritos das águas, terras, árvores etc. E, no mais, tal visão seria sectária, na medida em que cria subjetividades individuais não-compartilháveis em uma razão pública. Podemos re-encantar ao colocarmos nós mesmos nos objetos, além das várias outras subjetividades relacionadas no passado, presente ou futuro. Deste modo, literalmente vamos nos expandindo ao passo que nos descentralizamos e, portanto, incluímos o Outro nessa expansão. A expansão, pois, da consciência não é uma expansão do eu, mas, sim, um englobamento do Outro ao se expandir o Si para o próprio mundo.

É visível o quão ficamos mal em um ambiente agressivo, mesmo que tal agressão não esteja voltada diretamente para nós; ou o quão solitários sentimos, mesmo no meio de uma multidão (uma multidão de pessoas voltadas para os seus eus); ou mais submissos em um ambiente opressor qualquer; ou mais tristes/melancólicos ao passar por uma parte da cidade onde há moradores de rua. Tais sentimentos, inclusive, nem sempre são compreendidos conscientemente e imediatamente, nem o seu porquê de surgirem. Às vezes, no próprio momento ou logo em seguida, pensamos “não estou me sentindo muito bem” sem saber o porquê ou racionalizando com causas variadas. Muitas vezes nem percebemos que estamos sendo afetados, apesar do corpo ir sentindo a influência de tais ambientes nocivos para nós e dando várias dicas – vamos nos acostumando com “não estar bem”: seja em um ambiente de trabalho, uma amizade/amor ou uma festa/evento qualquer.

Os indivíduos ao nosso redor, os quais muitas vezes são “coisas” em vista da objetificação e afastamento, também possuem não somente a sua subjetividade, mas tantas outras relacionadas a eles. Seremos afetados em nosso bem-estar psicológico, enquanto estiver pessoas passando fome na rua e/ou em condições ruins devido a comportamentos violentos, conscientes ou não. Ter noção dessa realidade, nos afeta, entristece, faz sofrer, nos deprime, podendo causar, inclusive, novas agressividades devido a uma revolta não-trabalhada conscientemente. Isso ocorrerá, nesse exemplo específico, sempre que houver pessoas passando fome e soubermos disso, seja diretamente, seja por meio de notícias. Não é à toa a existência do enorme esforço para criarmos invisibilidade para fenômenos que poderiam nos causar incômodo: e quanto mais longe e menos soubermos, menos

conscientemente somos afetados.[565] Porém, conforme vimos, isso vai se acumulando e, em algum momento, pode aparecer com grande força.

Portanto, mesmo nos casos em que diretamente não pensamos que causamos algo, ainda assim sentimos culpa ou certa responsabilidade-dever ou, no mínimo, empatia com dor e sofrimentos alheios, imediatos ou futuros – os sentimentos surgidos, v.g., após vermos lixo em trilhas na natureza e ao não recolhermos. Isso tem que ver com a possibilidade de ajudar: seja com uma ação imediata, seja pensando/sentindo de que modos as próprias escolhas de vida estão direcionadas para a diminuição de sofrimento e abusos em geral.

Um ponto muito importante é que, independentemente de se concordar parcial ou totalmente com essa descrição do funcionamento da empatia em nossa existência psico-física[566], ela me parece ser um excelente modo de exercitamos a nossa compreensão, pois, no mínimo, passaríamos a desenvolver cada vez mais tal empatia e/ou compreensão mais integral do Outro. Ou seja, compreender o mundo a partir dessa noção de que um mundo em que há pessoas ainda em situações de abuso é um mundo em que ainda nos provocará incômodo e um estímulo para a prática de uma moralidade crítica, no intuito de nos dispusermos para ajudar a construção da formação de uma sociedade melhor. Ou seja, é um modo não somente de nos mantermos sempre críticos e receptivos para escutar os diversos abusos, os quais sempre irão existir em diferentes formas, mas também para, a partir disso, modificarmos as nossas ações com o intuito de diminuirmos um abuso e uma violência para si mesmo.

Neste ponto, chegamos quiçá a uma moral egoísta-altruísta – o que nada mais é que uma moral crítica mais integral, não-dualista. Se estamos superando a dualidade eu-outro,

---

[565] Já trabalhei tais questões acima e relembro aqui a importância da visibilidade juntamente com a questão do toque, pois a alcunha de um grupo excluído na Índia é justamente "os intocáveis".

[566] Dentre várias objeções, alguém poderia trazer a exceção das psicopatologias. Bom, antes de tudo, é preciso apontar que isso seria uma exceção, ou seja, ainda se manteria o raciocínio para a maioria dos casos. E, depois, não me parece que casos de psicopatologia, cada um com suas diferenças, necessariamente sejam uma exceção, pois ser indiferente ou ter menos "empatia", não significa que tal pessoa não consiga compreender que o outro esteja em dor, mas simplesmente que não necessariamente reconhece exigências deontológicas a partir disso. Usei o termo empatia em aspas, pois tecnicamente estou usando empatia como essa capacidade de compreensão de mundo do outro, o que me parece que os psicopatas podem ter. A questão é que pessoas usam empatia no sentido de simpatia ou sensibilização emotiva, caridosa, compaixão etc. Em todo caso, indiferença pelo não-sofrer próprio ou do outro, não é, no fundo, uma indiferença absoluta e, mesmo se pensarmos em termos absolutos e mais fortes, a noção de moralidade poderia muito bem ser desenvolvida independentemente disso pela argumentação que trouxemos até então. No mais, bem-estar existencial não se confunde com mero prazer em causar dor a outrem, por exemplo, no caso de pessoas sádicas, mas em certa estabilidade e serenidade justificada e legítima. No mais, se há um sentimento, mesmo que seja o de prazer na dor do outro, isso já mostra possíveis questões de insegurança, fragilidades, medos, necessidade de recompensas internas etc., onde a agressão por vezes é o único modo de existência que sobrou para alguém que foi se afastando do mundo e de si.

então a nossa noção deontológica deverá ser inevitavelmente egoísta-altruísta. E, conforme vimos, isso é algo bom, se compreendermos bem o que isso significa: uma atitude crítica que compreende que cuidar de si é cuidar do Outro e cuidar do Outro é cuidar de si. Um ato deve ser pensado sempre de forma individual, mas também em suas repercussões coletivas. Não porque o ato é bom ou ruim em si ou a partir de alguma lista fechada de deveres, mas, sim, porque pode pensar pensado criticamente no que ele representa no maior ganho de autonomia próprio e no reconhecimento do Outro, que é o ganho de autonomia maior, onde um estimulará reciprocamente o outro, se se estiver olhando para a própria existência a partir desta visão crítica: expandindo o Si, descentralizando o Eu.

Descentralizar o eu não significa perder necessariamente e completamente a personalidade ou preferências individuais. Isso quiçá seria exigível no intuito soteriológico final, mas não é disso que se trata aqui. É possível, obviamente, dar mais atenção e disposição existencial a parentes, amigos ou amores próximos. Todavia, possuirmos certas preferências de como passar o nosso tempo e/ou empregar nossas energias na condução da própria vida, não pode servir como justificativa para um afastamento dos Outros ou para privilégios para um círculo privado. É preciso considerar as responsabilidades e deveres para com as instituições e a moralidade pública. Não é, pois, lícito privilegiar aqueles mais próximos em vista de fenômenos e existências compartilhadas que exijam imparcialidade – em específico nas nossas atuações diante de cargos na esfera pública.

O desafio sempre foi e sempre será aprendermos a transitar da melhor forma entre o indivíduo e o coletivo, entre Apolo e Dionísio, entre construção e desconstrução, entre dualismo e não-dualismo. A saída, como espero estar deixando mais claro ao longo da tese, é utilizar o não-dualismo como ferramenta de compreensão estrutural epistemológica, no intuito de, então, entender o dualismo como ferramenta inevitável de hermenêutica, a qual somente conseguirá desembocar em uma teoria da ação moral, se se enxergarmos o não-dual no dual. A saída para o paradoxo é justamente enxergar a aparência desse paradoxo, uma vez que se trata de âmbitos de manifestação e instrumentos úteis para diferentes propósitos. E quanto mais se souber transitar entre tais esferas, menos distantes elas serão e, portanto, menos paradoxais dentro de uma visão logopática.

Finalizando essa seção, gostaria de mencionar que o prof. Ari Solon, orientador dessa tese, sempre quis um orientando que desenvolvesse uma tese sobre fenomenologia jurídica propriamente dita, o que seria, segundo ele, um processo muito trabalhoso e difícil, pois entender efetivamente o Direito a partir dessa corrente exigiria a revisão de muitos conceitos e pressupostos arraigados. Eu não descreveria essa tese de Doutorado como uma

fenomenologia do Direito, porém penso também que um bom fenomenólogo saberia enxergar a fenomenologia em outros tipos de linguagens e pensamentos, pois tal método estimula justamente um olhar mais espontâneo e um esforço pré-reflexo aquém e além dos conceitos e das palavras. No mais, como dito, grandes pensadores do Śivaísmo da Caxemira como Dyczkowski se aproximam da fenomenologia e de seus termos em algumas explicações.

Portanto, é, nesse sentido, *a partir* e *para além* da fenomenologia que nessa tese pode ser encontrada uma nova proposta para se enxergar e experienciar o Direito. Heidegger diz que o indivíduo "não foge *de* um ente intramundano mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila."[567] A saída, pois, não pode ser uma fuga *do* mundo, a qual, como visto, é uma fuga *para* o mundo da familiaridade, da ocupação perdida no impessoal da existência não-crítica do senso comum do jurista. A saída, pois, não deve ser uma fuga, mas, poderia ser uma volta para o mundo. Não uma volta para o mundo desencantado, nem um regresso para um mundo encantado e idealizado do passado. A saída, pois, deveria ser uma entrada, um penetrar no mundo[568], buscando um êxtase outrora perdido, transitando entre eu-outro, corpo-consciência e habitual-criativo.

Para tanto é necessário, pois, a constituição de um novo modo de experienciar o Direito por meio do desenvolvimento de uma auto-percepção daquilo que trabalhei alhures como "sentimento jurídico"[569], o que necessariamente exige uma reforma epistemológica, hermenêutica e da teoria do agir e do julgar jurídico. É preciso, pois, uma maior atenção à consciência jurídica. E, como todo modo de compreensão e apreensão de mundo, ele já existe, sendo essa tese simplesmente uma maneira de se tentar organizar e refletir de forma mais profunda e detalhada sobre algo que já ocorre espontaneamente em muitos casos. Entendo esse ser o papel de um fenomenólogo e/ou de um indivíduo logopático.

Vejamos a seguir alguns exemplos teórico-práticos e interessantes nesse sentido.

5.5. Casos

Nesta seção trarei alguns exemplos interessantes, os quais não auto-declaram compartilhar dos pressupostos do Śivaísmo da Caxemira ou de outras linhas afins que foram expostas nessa tese. Porém, penso ser possível interpretá-los a partir da ótica aqui

---

[567] HEIDEGGER (2009: 255)
[568] GARROTE (2012a: 21)
[569] GARROTE (2011: 182)

desenvolvida. Espero ter dado elementos o suficiente para que tal ressignificação possa ser feita e compreendida pelo leitor.

1) No dia 13/05/2015 em Santa Maria/DF, um pai foi ao mercado comprar comida para seu filho, pensando já ter caído em sua conta os R$70,00 mensais do programa Bolsa Família. Ao passar no caixa, percebeu que o saldo em sua conta era insuficiente e tentou esconder parte da comida, no valor de R$26,00 em sua sacola, mas foi flagrado pela câmera do estabelecimento. O dono do estabelecimento não aceitou as desculpas, a polícia foi acionada e o homem levado à delegacia. Lá, logo depois, desmaiou e explicou a sua história: estava desempregado, pois perdeu seu emprego de carteira assinada em vista de ter que acompanhar por oito meses o coma de sua mulher internada no hospital. Estava há dois dias sem comer, pois dava o que conseguia para o filho. Comovidos, os policiais foram se juntando, pagaram a fiança de R$270,00 e levaram o homem até o supermercado, onde compraram alimentos diversos e itens de higiene básica também. Um dos policiais disse para a reportagem: "A gente sabe que o crime não é certo, mas eu me ponho no lugar. Imaginei a minha filha passando fome. O que eu não faria nessa situação?".[570]

Nesse caso e em semelhantes, não é exigido juridicamente do indivíduo privado, dono do mercado, um reconhecimento e ajuda do outro. E, inclusive, um estabelecimento não poderia dar conta dos vários indivíduos futuros que poderiam passar a ir a esse mercado na expectativa de receberam alguma comida ou ajuda. Todavia, conquanto obviamente o dono não possa ajudar todos, é fato que poderia ajudar alguns, sob o ponto de vista de uma moralidade privada – principalmente sabendo da incompetência do nosso Estado. De todo modo, o Estado, sim, conforme venho tentando instigar, possui uma obrigação e dever jurídico de fomentar a autonomia dos indivíduos e o reconhecimento do Outro. E, nesse sentido, deveria ressarcir os casos de furtos ou afins, nos quais o indivíduo não tem condições de pagar, e entender que a ação desse indivíduo mostra um pedido não somente existencial, mas jurídico. É preciso, pois, que se reconheça a situação deste homem e que ele venha a receber os direitos básicos. É evidente que isso não é simples, tendo em vista a incompetência do Estado de diminuir a desigualdade social, uma vez que não consegue regular nem mesmo a concentração de renda, porém é necessário pensarmos que, o mínimo, é o que foi feito pelos policiais: soltar esse homem. A questão é que isso foi feito por uma ação privada dos policiais, que tiraram dinheiro do próprio bolso. Mas,

---

[570] Caso disponível na Reportagem: http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2015/05/policiais-se-comovem-pagam-fianca-e-fazem-compras-para-ladrao-no-df.html?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=g1. Acessado em: 14.05.2015.

isso deveria ser pensado e feito de maneira institucional. Se uma fiança foi estabelecida, dentre outros critérios, no receio de que esse homem volte a furtar, isso significa não que a fiança deva existir, mas que o Estado deve dar subsídio a esse indivíduo para que ele não venha novamente a furtar, principalmente nessa situação emergencial – isso sem falar no dever do Estado em capacitar indivíduos necessitados para que eles consigam se manter e se inserir no mercado de trabalho.

O Estado, pois, é o representante da comunidade e, por excelência, deveria exercer o maior reconhecimento do Outro, a fim de desenvolver a autonomia de seus membros, tanto em quem aplica e opera o Direito, quanto de quem recebe, em determinado momento, algum direito. Enquanto isso, precisamos que um agente público, em sua capacidade privada, se coloque no lugar do outro e "entenda a situação". É excelente em termos de exercer empatia e reconhecimento do Outro, mas isso deveria ser feito institucionalmente e sistematicamente pelo poder público – não como uma mera exceção privada.

2) Um internauta realizou, via facebook, uma ameaça de morte com cunho homofóbico contra Jean Wyllys. O Ministério Público, então, na audiência conciliatória propôs ao acusado, que se mostrou arrependido, uma prestação de serviços comunitários por oito meses, a razão de sete horas por semana, na Sociedade Viva, que cuida de homossexuais em situação de vulnerabilidade social no município de São José de Mipibu, a 45 km de Natal. Essa solução é extremamente interessante para o que venho defendendo nessa tese. Antes de tudo, o Ministério Público atuou como deveria atuar, ou seja, como promotor "de justiça" e não como promotor "sangue nos olhos", como muitos chamam, pois muitas vezes só querem condenação e prisão do acusado. Deste modo, são significativas também as falas do próprio Jean Wyllys:

> Eu tenho dito e repito aqui que não acredito que a gente vá erradicar o preconceito mandando pessoas para a cadeia.
> (...) Afinal, ele também é uma vítima. Embora ele tenha agido com burrice e irresponsabilidade, quem colocou essas ideias na cabeça dele foram os pastores pilantras, os vendilhões do templo, os exploradores da fé.
> (...) Eu acredito que a experiência vai servir para que ele mude, para que ele aprenda a ver pessoas como a gente com outros olhos, sem a distorção criada pelo preconceito e a ignorância motivada pelos discursos de ódio dos pastores pilantras. Ele vai conhecer muitas pessoas homossexuais e vai poder vê-las como seres humanos tão valiosos como qualquer um.
> Eu espero que isso mude a vida dele. E eu espero que sirva, também, como exemplo para outros. Precisamos desterrar o ódio e o preconceito da nossa sociedade. Precisamos construir, através da educação, do acesso à cultura e

> da garantia da laicidade do Estado, uma sociedade mais informada, menos preconceituosa, mais solidária e mais empática.[571]

Nas falas podemos ver justamente uma exaltação da empatia e da compreensão do Outro. O próprio agressor é visto pela vítima também como uma vítima de uma cultura que dificulta um comportamento diferente, devido aos mecanismos já expostos nesta tese. Assim, o melhor é colocar tal pessoa preconceituosa diante de seres semelhantes ao que sofreu a agressão no intuito de fisicamente e psicologicamente desenvolver uma aproximação e reconhecimento do Outro.

3) O documentário "Doing time, doing Vipassana" mostra a experiência de condução de vivências de meditação Vipassana em uma cadeia na Índia.[572] A diretora da prisão escutou a proposta de um dos guardas, que explicou os benefícios desse método de meditação para ele, e resolveu chamar o recomendado instrutor para dar um curso de alguns dias na prisão para os presos que quisessem participar. Conversando para organizar esse curso, eles perceberam que não adiantaria muito fazer esse curso, se o ambiente não se modificasse minimamente. A maioria dos guardas ainda tinha uma mentalidade antiga de que a experiências dos presos na prisão tem que ser a pior possível para eles não voltarem a cometer crimes. Porém, isso só os torna mais agressivos e com mais vontade de se especializar no crime, o que era feito na própria prisão e, quando liberados, muitos acabavam voltando à prisão depois de um tempo. A diretora, que inclusive foi a primeira mulher a ser diretora de uma prisão, decidiu, então, enviar os guardas mais agressivos e teimosos para um curso de Vipassana fora da prisão – quando eles voltaram seus colegas e os presos relataram grande melhora no tratamento e na agressividade.

Após isso, ela constantemente foi realizando algumas mudanças e, então, depois de muita preparação, um primeiro curso se iniciou, no qual participaram tanto prisioneiros quanto guardas, meditando no mesmo ambiente, um ao lado do outro. Findo o curso, os participantes relataram que conseguiram entender melhor os seus impulsos de agressividade, sua raiva, medo, inseguranças, ganância, irritações etc., e suas atitudes mudaram consideravelmente no dia-a-dia. Tal técnica passou a ser reconhecida pelo governo indiano e incentivada em outras prisões. Em uma delas, após o término do curso, o diretor da prisão, que passou a ser um praticante de Vipassana, juntamente com pessoas de serviços sociais e com simpatizantes formam uma fila para recepcionar aqueles que

---

[571] Esse caso e os comentários de Jean Wyllys podem ser encontrados na seguinte reportagem: http://www.cartacapital.com.br/politica/uma-decisao-exemplar-da-justica-em-caso-de-calunias-e-odio-homofobico-7964.html. Acessado em: 29/04/2016.

[572] Maiores detalhes podem ser encontrados em DOING TIME, DOING VIPASSANA, (1997: documentário)

terminaram o curso de dez dias. Cumprimentam-se, então, todos os prisioneiros com apertos de mãos e abraços. Na Índia, esse tipo de contato físico entre pessoas desconhecidas e de históricos diferentes é impensável. Muitos se emocionam e choram nos ombros uns dos outros. Alguns prisioneiros, em uma atitude surpreendente, contataram a família de suas vítimas (muitas vezes mortas por eles) e até receberam visitas destes parentes. Depois de um tempo, uma irmã de uma vítima inclusive chegou a aceitar o assassino de seu parente como um irmão adotivo, visitando-o e ajudando com comida.

Dentre os vários detalhes que se poderiam aprofundar, um dos mais interessantes nesse documentário é a compreensão dos próprios guardas e da sociedade exterior de que todas as pessoas possuem muitas semelhanças, todos possuem seus momentos de agressividade e, inclusive, de perda de controle e impulsos para machucar o Outro de algum modo. Às vezes é um amigo que te ajudou a acalmar ou foi o fato de você não ter uma arma ou o fato de outras pessoas terem te contido fisicamente etc., que impediu de algum crime ter sido cometido. Ou seja, os prisioneiros deixam de ser vistos como "monstros", "escórias da sociedade", "lixo" e outros adjetivos que os guardas carcerários costumam lançar diariamente a eles. Passa-se a perceber a multi-dimensão de todo homem. Por fim, digno de nota é esse detalhe em uma das prisões do toque e abraço, o qual, como vimos, é um meio muito forte de aproximação do Outro e do qual muitos de nós estamos carentes nessa sociedade que estimula cada vez mais o afastamento de Si e do Outro.

4) O documentário "The Dhamma Brothers" capturou um caso semelhante de aplicação da técnica Vipassana em uma prisão no estado de Alabama, nos Estados Unidos. Dentre problemas parecidos em termos de agressões vindas dos guardas na própria prisão, outra questão foi a intolerância religiosa neste que é um dos Estados mais religiosos nos EUA, onde a população começou a exercer uma pressão para o fim do programa, o qual estaria gastando verbas dos impostos para fomentar de "uma religião indiana". Por mais que foi tentado se esclarecer que a meditação Vipassana não se trata de religião, mas de uma técnica, essas e outras pressões conseguirão fechar vários desses programas, apesar dos resultados igualmente positivos entre os presos, como os relatados na Índia.[573]

5) Em outro caso, relacionado à meditação em prisão, em maio de 2001, em Natal, Luiz Henrique Gusson ("o caso Gusson") foi preso acusado de formação de quadrilha, homicídio, sequestro seguido de morte, estelionato, corrupção, sonegação fiscal e tráfico de influência, tendo ficou particularmente conhecido por ter sido acusado de participar em

[573] DHAMMA BROTHERS (2007: documentário)

um esquema de corrupção envolvendo o alto escalão do governo estadual – ele foi condenado por alguns desses crimes e ainda está preso em 2016. O Gusson ficou, na época, preso em uma cela individual, sozinho, por um ano e meio, com constante medo de ser morto, pois a corrupção envolvia pessoas importantes da política local. Ele era descrito como uma pessoa inteligente, mas agressiva. Nessa cela, ele teve acesso a alguns livros. Um deles foi o conhecido livro "Autoperfeição com Hatha Yoga" do professor de yoga Hermógenes. A partir de então, a sua conduta mudou drasticamente, sendo considerado na prisão um ótimo exemplo e se tornando um intermediário de diálogo com os presos em geral e especialmente com os detentos mais agressivos. Vejamos uma fala do Gusson após ter lido e passado a praticar os exercícios corporais e os princípios morais presentes nesse livro de Yoga:

> Se eu, por exemplo, discuto com uma pessoa, mesmo em uma discussão simples, o que raramente acontece aqui dentro, porque raramente eu discuto com alguém; eu fico mal, eu fico triste. Entende? Por que eu realmente sei que aquela pessoa que está discutindo comigo ela não está percebendo a realidade, ela não percebe a verdade. Então eu tenho que relevar, eu tenho que entender, tolerar e perdoar e ter paciência com ela, porque ela não teve a oportunidade que eu tive, entende? (...) As pessoas aqui dentro sofrem muito, sofrem diariamente e é um sofrimento contínuo. É um conta-gotas, não pára, nunca acaba.[574]

É possível vermos tanto nesse caso quanto nos passados que a meditação (em suas diferentes formas) ajudou em uma maior compreensão de si e diminuição, portanto, da agressão consigo e com o Outro, uma vez que é importante também não se qualificar eternamente como "monstro", "cara do mal", se se quiser efetivamente mudar. Muitas vezes o Direito tende a classificar as pessoas de forma absoluta, seja em crimes ou ilícitos civis, o que impede possibilidades de mudança ao se confundir os atos com a totalidade do indivíduo.

6) Dentro de um bloco de reportagens realizado pela Folha com o título "violência tem cura?", vários modos alternativos de lidar com a violência social antes, durante e depois da prisão foram estudados, mostrando-se diferentes projetos, suas dificuldades e seus sucessos. Os relatos abaixo são retirados da leitura dessas reportagens.[575]

6.1) Em Rondônia, uma das reportagens tratou sobre o trabalho de uma ONG, que passou a ministrar cursos e/ou sessões de reike, ayurveda, cone chinês, Gestalt e eneagrama em uma prisão em Porto Velho. Inicialmente não somente os presos, mas suas mulheres tinham relutância com "essa história de homem passando a mão em outro

---

[574] DO LODO AO LÓTUS (2005: documentário)

[575] Disponível em: http://arte.folha.uol.com.br/treinamento/2014/11/30/violencia-tem-cura/. Acessado em: 29/04/2016.

homem”. Aos poucos, porém, foram ganhando confiança e ficando mais à vontade. Em 2014 já eram cerca de cem detentos no programado da ACUDA (Associação Cultural e de Desenvolvimento do Apenado e Egresso), os quais são levados à sede da ONG com forte escolta policial, de diferentes presídios estaduais, incluindo de segurança máxima. Então, as algemas são retiradas, permanecendo somente dois agentes penitenciários do lado de fora da ONG. Relata-se que a técnica de massagem ayurvédica é a que mais desperta resistência inicial, pois trata da aplicação de massagem com óleo vegetal por todo o corpo do companheiro.

Além disso, também ocorrem cerimônias religiosas realmente ecumênicas (espírita, católica, budista etc.), onde são discutidos conflitos e dificuldades psíquicas. Uma vez por mês, são promovidos banhos de argila e ervas medicinais, o que implica os homens aplicarem, de cueca ou sunga, por exemplo, uma lama esbranquiçada nos corpos uns dos outros. Depois das terapias, os detentos seguem para oficinas de tapeçaria, marcenaria e cerâmica, onde confeccionam tapetes, móveis, *maṇḍala* e máscaras orientais, sendo que 80% do valor desse produto vendido na loja Acuda é repassado para o detento. Por fim, há também uma oficina mecânica onde os próprios agentes penitenciários deixam suas motos para serem reparadas pelos detentos.

Outro curioso caso é o uso do chá do Santo Daime por alguns detentos. Por volta de 15 a 20 detentos recebem, mensalmente, autorização para participar de um retiro espiritual do Santo Daime em uma chácara em Ji-Paraná, a 373km de Porto Velho. O chá da ayahuasca é alucinógeno e é utilizado desde antes da colonização por populações indígenas, existindo, a partir de 2010, uma lei federal regulamentando o seu uso para fins religiosos. Um dos presos relatou que, em uma das cerimônias, a imagem de sua filha se sobrepôs com a de uma mulher que ele matou, o que causou grande comoção nele; outro relatou que se viu morto em um caixão rodeado por seus familiares que repetiam que foi assim que ele fez muitas outras famílias sofrerem; dentre outros relatos que culminam muitas vezes em um choro, o que nunca havia ocorrido antes, segundo relato dos detentos. Alguns membros do judiciário, inclusive magistrados, de Rondônia frequentam tais rituais do Santo Daime e dizem existir muito preconceito das pessoas do Sul e Sudeste, pois não entendem que é um trabalho que pode ser muito sério, a depender de quem faz.

Por fim, outra atuação marcante da ONG ACUDA foi a criação de um grupo de Teatro, que inclusive criou espetáculos que ficaram em cartaz por 13 anos, tendo a ONG recebido prêmios do Ministério da Justiça por estímulo a boas práticas no sistema

prisional. Os textos e trabalhos muitas vezes tocam na questão agressividade do sistema carcerário.

6.2) Outra reportagem foi feita em Roraima, na cidade de Boa Vista, onde havia pelo menos 35 grupos violentos que dividiam a cidade de forma bem delimitada, onde moradores sabiam a partir de qual rua começava o território inimigo do outro e onde um membro passeando em lugar proibido já era uma sentença de morte. A administração municipal passou a procurar os líderes, inclusive os foragidos da justiça (contatando por telefone), para fornecer apoio jurídico para enfrentar as acusações em troca de ajuda para a formação de um programa de reintegração social de jovens normalmente entre 15 a 24 anos envolvidos com gangues, roubos e tráfico de drogas. A ideia foi crescendo e os líderes das várias gangues foram sendo contatados para participar dessa tentativa de paz mediada pelo poder público. Esse foi o projeto CRESCER, idealizado pela prefeita da cidade, que diz que "A base do projeto é não julgar. É tratar de modo igual o menino que estuprou, e a criança que foi estuprada."

Assim, ao entrar no CRESCER a pessoa ganha refeições e R$ 180 mensais, pois muitos têm problemas na justiça e com drogas. Em 2014, o programa já contava com 500 jovens, tendo planos para ser ampliado para 900. O Ministério da Justiça fornece uma verba de R$ 600 por mês para cada jovem – a comparação, segundo a reportagem, pode ser feita com a Fundação Casa, em São Paulo, onde um adolescente custa R$ 812 aos cofres públicos.

No início o convívio foi muito complicado, com muita confusão e, inclusive, com briga de faca em algumas reuniões de mediação, pois se tratavam de líderes e jovens que aprenderam a se odiar e agredir o "inimigo" sempre que possível. A partir de um código de conduta, com punições como suspensão e desconto no benefício financeiro, o convívio foi melhorando aos poucos. A política era levar raramente as ocorrências à polícia. Quando acharam, por exemplo, um casal com pedra de crack, eles tomaram a droga, mas "levar para a polícia", disseram, "não resolveria o problema ao punir os jovens que já foram punidos a vida toda".

Parte da população recebeu mal o projeto, alegando que o Estado estava "financiando bandido" e conseguiram pressionar o fechamento de um dos núcleos do Crescer localizados no bairro central da cidade, que era importante justamente para trazer os jovens para lugares que não tinham acesso normalmente. Mas, em geral, o projeto foi um sucesso, tendo excelentes resultados em diminuição na taxa de homicídios de jovens e da violência em geral.

6.3) Outra equipe de reportagem foi enviada para Porto Alegre (RS), onde, a partir de 2005, funciona a Central de Práticas Restaurativas, aplicando-se a justiça restaurativa, que acredita que a simples punição ao criminoso não o reintegra à sociedade nem ajuda as vítimas a superarem o trauma, conforme mostra a reportagem. A ideia básica é trazer os envolvidos para se tentar buscar uma resolução para o conflito, aproximando a vítima (direta ou indireta) do ofensor, ajudando na criação de um senso de comunidade. As participações são voluntárias de ambos os lados e o infrator, após reconhecer que cometeu o delito, encara as consequências de suas ações entrando nessa conciliação com a vítima, no intuito de entrarem em um acordo, mediado pelo Estado, que visa tanto a reparação do dano causado quanto ações que sirvam para ajudar o ofensor a não repetir esse comportamento, nem outros na esfera criminal, como trabalhos comunitários, participação em atividades educativas e/ou compensações financeiras.

Tais encontros ajudam não somente a lidar melhor com a dor e com uma compreensão dos fatos do crime para ambas as partes, mas também a evitar posteriores vinganças e/ou continuação de algum ciclo de violência seja por parte do ofensor ou da vítima, normalmente envolvendo as famílias e pessoas próximas.

7) No Rio Grande do Sul, um juiz decidiu montar uma banda com jovens que ele mesmo condenou por crimes de tráfico, roubo e até homicídio. Esse foi um projeto desenvolvido dentro do Case (Centro de Atendimento Socioeducativo) de Passo Fundo. É uma banda de formação temporária, pois os músicos variam conforme os jovens cumprem a medida socioeducativa. O juiz afirma que nunca teve problemas com os garotos na banda, inclusive com os que inicialmente sentiram injustiçados com a pena imputada. Dentro do Case há um projeto de aulas de música, a partir do qual vão conseguindo um lugar na banda, onde vão desenvolvendo um grande respeito recíproco – cada um tem sua função. Como o projeto não tinha verba pública, o próprio magistrado é quem compra os instrumentos – novamente vemos o esforço privado, o qual, por mais louvável que seja, o desejável seria uma ajuda institucional pública. Os jovens que participam mostram boa resposta na integração social após voltarem à vida normal.[576]

8) No interior da Bahia nos anos de 2012 a 2013, um juiz utilizou a técnica Constelação Familiar, desenvolvida pelo teólogo, filósofo e psicólogo alemão Bert Hellinger, conseguindo taxas de conciliação de: 91%, quando pelo menos uma das partes

---

[576] Reportagem disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/08/1674143-juiz-gaucho-monta-banda-de-rock-com-jovens-condenados-por-ele-mesmo.shtml?cmpid=facefolha. Acessada em: 29/04/2016.

participou da vivência Constelações; 73% nos demais; e 100%, quando ambas as partes participaram desta vivência. Os conflitos, em sua maioria, diziam respeito à guarda de filhos, alimentos e divórcio, mas a técnica já vem sendo usada também na vara criminal, a partir do ano 2014. Durante a sessão, o juiz proferia uma palestra acerca dos vínculos familiares, causas gerais de crises nos relacionamentos e melhores formas de se abordar tais conflitos. A isso se seguia uma meditação, a partir da qual cada um poderia avaliar melhor o seu sentimento. E, então, começaria o processo propriamente da Constelação, onde os indivíduos são conduzidos a manifestar, segundo a reportagem, sentimentos ocultos, intentando chegar às origens das crises e das dificuldades em questão.

Segundo o juiz Sami Storch, que aplica o método em casos da esfera penal: "Um jovem atormentado por questões familiares pode tornar-se violento e agredir outras pessoas. Não adianta simplesmente encarcerar esse indivíduo problemático, pois se ele tiver filhos que, com as mesmas raízes familiares, apresentem os mesmos transtornos, o problema social persistirá e um processo judicial dificilmente resolve essa realidade complexa. Pode até trazer algum alívio momentâneo, mas o problema ainda está lá".[577]

9) Desde o começo de 2014, as 134 crianças do Centro de Apoio O Visconde, no Real Parque (zona oeste da cidade), praticam todos os dias meditação e yoga. Os alunos fazem 20 minutos de yoga no pátio, guardam os colchonetes e vão para a sala de aula, onde meditam por 20 minutos, sentados em alguma posição confortável, mentalizando palavras ou sons. Alguns alunos confessam que estão bem mais calmos agora, ao contrário de antes, quando sempre gritavam. Outros dizem que meditam até em casa e dizem ter ensinado a outros amigos que "só faziam bagunça". A convivência entre os alunos melhorou muito e, mesmo os alunos que dizem às vezes ser cansativo por demorar muito, confessam que começaram a conseguir prestar mais atenção nas aulas e, inclusive, tendo melhorado as suas notas. A responsável diz que o ideal seria incorporar técnicas ao longo do dia, nas aulas, mas é difícil devido à grade horária.[578]

10) A partir do dia 23/11/2015, policiais do Bope (Batalhão de Operações Policiais Especiais) e do Batalhão de Choque da Polícia Militar do Rio começaram a praticar uma técnica de meditação transcendental, com o apoio financeiro e institucional da David Lynch Foundation – fundação de um conhecido cineasta norte-americano adepto da técnica e incentivador mundial. Cerca de 400 policiais participarão do projeto, o qual teve uma

---

[577] Disponível em: http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/62242-juiz-consegue-100-de-acordos-usando-tecnica-alema-antes-das-sessoes-de-conciliacao. Acessada em: 26/04/2016

[578] Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/folhinha/2014/11/1554778-com-ioga-e-meditacao-na-escola-alunos-tiram-ate-notas-mais-altas.shtml. Acessado em: 29/04/2016.

fase inicial de testes, com parte do contingente praticando e outra não, para fins de comparação desse grupo de controle. Apesar da desconfiança e do constrangimento de alguns policiais, a ideia, segundo o chefe do Estado Maior da corporação, é acompanhar os resultados da técnica e, sendo comprovada a diminuição do estresse, ela será expandida para a tropa inteira. Ele afirma que "Um policial menos estressado possui maior capacidade de tomada de decisão e, em uma operação, faz menos disparos". Os resultados iniciais, principalmente nos casos de estresse crônico e pós-traumático (situações frequentes em policiais), são promissores. Os policiais afirmaram terem tido uma melhora no sono e na concentração – o que terá efeitos na agressão e conduta com maior prudência, conforme afirmado.

Durante as sessões, os policiais entoam *mantra* enquanto meditam e, nas fases posteriores, as ondas cerebrais dos agentes serão medidas com eletrodos para fins de comprovação de eficácia, além da consideração da percepção subjetiva do bem-estar. Segunda a reportagem, não é a primeira vez que policiais brasileiros fazem uso de meditação em programas oficiais do governo: em maio de 2015, em Espírito Santo, policiais civis realizaram aulas de meditação em um mosteiro.[579]

11) O Projeto de Lei 337/2006 foi sancionado presidencialmente, virando a Lei nº 13.278, de 2 de Maio de 2016, a qual altera o §6º do art. 26 da Lei no 9.394/1996. Neste parágrafo é dito que as artes visuais, a dança, a música e o teatro são as linguagens que constituirão o componente curricular do ensino de arte obrigatório nos diversos níveis da educação básica – o prazo para os sistemas de ensino se adequarem a lei é de cinco anos. É bom pensar que gerações futuras poderão ser mais integradas em termos de corpo e consciência, os quais implicam na possibilidade de uma melhor superação do eu-outro e habitual-criativo, conforme vimos. Também conforme vimos, uma técnica pode ser utilizada de vários modos e é sempre bom lembrar que uma dança pode ser tão autoritária e excludente metodologicamente e existencialmente quanto uma a-crítica teoria jurídico-política. Porém, é pelo menos notícia boa em vista de uma abertura para um caminho outrora inexistente ou muito fraco em termos de institucionalmente entender as artes como uma forma de compreensão de mundo – quiçá até mais importante em termos deontológicos e cívicos, neste caso.[580]

---

[579]Reportagem em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/11/1709273-bope-tera-aula-de-meditacao-no-rio-bancada-por-david-lynch.shtml. E também em: http://www.pmerj.rj.gov.br/pms-aprendem-tecnica-de-meditacao-transcendental/. Acessadas em: 30/04/2016.

[580] Disponível em: http://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/123048. Acessado em: 03/05/2016.

Acima foram trazidos alguns breves exemplos e tantos outros poderiam ser mencionados. De fato, várias e várias situações diárias são bons exemplos: desde o exercício de ter mais calma com um funcionário público "indisposto" até uma senhora confiante, com voz doce e firme, tentando ajudar um homem bêbado deitado no meio da Rua Maestro Cardim em São Paulo, impedindo que ele seja atropelado, mesmo que ele a esteja xingando e a todos que tentam se aproximar.

Conforme foi visto a partir desses casos acima, foram exercidas, dentre outras atitudes: reconhecimento do Outro, empatia, sensibilidade, percepção da incapacidade do funcionamento usual do Direito atual para resolver determinados casos, reconstrução de si, incentivos à autonomia, técnicas de mera conversa e escuta, ruptura de padrões, alternativas com excelentes resultados e com baixo custo etc. Poderíamos passar em detalhes cada uma delas, mostrando diversos comportamentos pertinentes e harmônicos com os pressupostos e propostas desenvolvidas ao longo dessa tese. Porém, isso significaria uma grande seção com diversas mini-análises – em vista de tudo o que foi dito, cada fenômeno pode ser analisado de diferentes formas e enxerguei diversos aspectos interessantes de serem comentados nos casos acima, o que não significa que concordaria com todos os pressupostos ou modos de condução relatados nesses casos – até porque teria que conhecer mais concretamente cada um deles para melhor opinar. De todo modo, parecem, no mínimo, ótimas iniciativas em direção ao pensados nesta tese.

Espero já termos materialmente o bastante para enxergarmos as sutilezas nesses casos. O desafio agora, porém, é sermos cada vez mais hábeis e sensíveis para enxergar em nós e em Outros ideias e projetos capazes de realizar o que venho tentando resgatar e pensar aqui, independentemente de onde tal ideia venha, pois, conforme vimos, a partir do Śivaísmo da Caxemira, as expressões e os meios de acesso/estímulo para uma consciência mais expandida e ganho de autonomia são múltiplos.

A fim de realizar um breve exercício final, algumas implicações dessa tese no funcionamento das instituições jurídicas propriamente ditas, para além do já trazido e desenvolvido ao longo dos capítulos, poderiam ser principalmente um estímulo muito importante para o Direito estar cada vez mais integrado com outras áreas do conhecimento e, em específico, mais auxiliado por profissionais da área da psicológica e da saúde psico-física em geral – o fenômeno jurídico mostra diariamente sérios problemas nesses âmbitos.

Vejamos:

I) Dinâmicas de grupo, palestras e/ou reuniões frequentes que colocassem funcionários de um mesmo órgão juntos e de forma mais integrada (desde o juiz, escrivão e

técnicos administrativos), discutindo-se o bem público e comum daquela instituição, o que ela representa, mas também relativizando as hierarquias, mostrando o papel de cada um em uma prestação da justiça cada vez mais eficiente para um melhor desenvolvimento das relações pessoais ali e das pessoas assistidas nesse órgão (desde advogados retirando processos até juristas perante o juiz seriam beneficiados).

II) Constante auxílio de profissionais da saúde psico-física ajudariam não somente na análise de questões jurídicas, no intuito de melhor entender as partes e mostrar ao juiz, por exemplo, como ele poderia compor e conciliar de forma mais eficaz e receptiva os conflitos (o que ajudaria na compreensão e estruturação dos argumentos e interesses); mas também oferecendo uma assistência às partes em momentos prévios e posteriores a atos jurídicos (v.g., acalmar testemunhas, bem como as vítimas ou os próprios agressores, estimulando sempre prudência e um diálogo construtivo etc.).

III) Atuação de uma equipe interdisciplinar de profissionais trabalhando em conjunto visando conciliações, composição dos conflitos e resoluções nos diversos ramos do Direito. Os juristas precisam aprender a lidar harmonicamente e humildemente com técnicas e profissionais de outras áreas, se pretendem desenvolver abordagens com multi-perspectivas, buscando melhores condições de convivência em uma sociedade compartilhada.

IV) Desenvolvimento e aplicação de modos alternativos de penalidades e/ou consequências jurídicas para ilegalidades, que fujam do padrão demonizador, conflitivo e gerador de maiores violências e agressividades.

V) Constante apoio de profissionais da saúde para juízes e funcionários públicos em geral para o melhor exercício da função pública – e também para uma melhor compreensão de si, pois o Direito lida com temas muito pesados, com pessoas irritadas e agressivas o dia inteiro.

Em resumo, metodologias e técnicas diversas que tentam transitar entre o eu-outro, habitual-criativo e corpo-consciência parecem ter grandes possibilidades para o desenvolvimento de capacidades críticas reflexivas, sensíveis e receptivas que incentivem o florescer e a manutenção de uma sociedade democrática efetivamente compartilhada – em um constante diálogo entre o indivíduo e o todo.

5.6. Dançando em espiral com o Direito e o penetrando em um amor extático

Ao iniciar essa última seção dessa tese de Doutorado, veio-me uma palavra forte e tenra, repetidas poucas vezes na Faculdade de Direito e, quando repetida, muitas vezes é feito simplesmente por uma oratória ou paixão por um assunto qualquer sem maiores significados: amor.

Essa tese poderia ser resumida por essa palavra, porém, o problema dos resumos ou de termos condensadores de uma miríade de significados vindos de feixes semânticos é justamente este: supõe-se que quem lê, escuta, respira, saboreia ou é tocado por uma palavra, estará já também inserido na complexidade por detrás dela. Isso é não somente uma ingenuidade em relação às palavras, mas principalmente em relação às pessoas.

O movimento new-age, por exemplo, que possui várias causas e desdobramentos, utiliza várias palavras como "bondade, bem, amor, união, não-julgamento, paz, gratidão, luz, reconhecimento, sensibilidade, carinho" etc. Todavia, muitas vezes acaba por focalizar mais em algumas palavras, exemplos ou histórias belas, ao mesmo tempo em que se tenta des-creditar o papel da razão, do pensar, do julgamento e ponderação crítica – como se razão e emoção fossem coisas distintas, conforme a velha dicotomia polêmica gostaria de nos fazer acreditar[581]. Deste modo, pode-se desenvolver justamente um esvaziamento moral, um afastamento do Outro e de Si por meio de uma linguagem que aparentemente está promovendo isso. Esse é o problema da linguagem. Nesse caso, isso pode ser especialmente perigoso, ingênuo e enganador, pois dificulta as pessoas a enxergaram que termos como "bondade, paz, empatia, amor, não-julgamento etc." podem implicar justamente em comportamentos de agressão e de exclusão, onde superficialmente há harmonia e/ou bem-estar, enquanto profundamente vai se expressando agressividades ou criação de ideologias de superioridade e sensações de condescendência em relação a outras pessoas "fora do grupo, moralistas, que não entendem a mensagem ou a verdade do amor".

Novamente, pode-se cair na agressão não-crítica que não se enxerga como agressão, como se efetivamente fosse possível "não-julgar e estar fora do jogo". É claro que tais expressões podem ser utilizadas como um instrumental cotidiano no sentido de "não julgue rapidamente, não fale mal do outro, pense melhor sobre suas próprias incoerências também" etc. Todavia, independente do "ingênuo" uso epistemológico ou

[581] Uma razão equânime e ponderada só é possível com uma emoção equilibrada, pois esta permite um exercício empático ao manter uma serenidade para ouvir diferentes perspectivas sem se desestabilizar e negar algo. Ela vai se tornando cada vez mais integral. E uma emoção equilibrada só é possível com uma razão disciplinada, pois esta permite analisar vários pontos de vista de forma organizada e profunda. E, no fundo, a razão nada mais é do que uma emoção organizada uma maneira específica. Nesse sentido, confira também o pequeno manifesto sereno-perturbacionista: GARROTE (2012b)

“legítimo” uso cotidiano, tais expressões, por vezes, quanto mais são repetidas podem criar pessoas com medo de se posicionar criticamente sobre alguma situação. E é justamente assim que as violências e agressões ocorrem e/ou são deixadas ocorrer: por aqueles que não agem. Quando as pessoas tem medo de falar e pensar, por medo de parecerem menos iluminadas ou amorosas ou menos cordiais (isso é possível não somente no movimento new-age, mas em várias sociedades contemporâneas que estimulam uma cultura do “não-conflito”), abusos podem começar a ocorrer travestidos dos mais diversos discursos para “ajudar o outro”.

A noção, pois, de “integração de tudo e todos, aceitação e não-julgamento receptivo” (e expressões afins) pode ser até interessante para um momento de compreensão e abertura para si e para o Outro; porém, se se parar por aí, corre-se o risco da inação e inanição existencial. Tudo possui o seu tempo, momento e melhor jeito de se abordar e/ou criticar, conforme já vimos. Porém, isso não pode implicar em uma retirada de qualquer responsabilidade ou dever diante de si e do Outro, utilizando algum discurso que implicaria uma vontade “maior, espontânea, natural, divina, universal” etc., a qual simplesmente transfere a responsabilidade para fora e para as forças internas inconscientes; e, a qual, conforme vimos, não estimula um pensamento crítico nem moralidade em longo prazo, pois não promove mudanças sólidas, nem uma compreensão mais estrutural, entrando em campos incomunicáveis, os quais podem ser justificados individualmente, mas péssimos socialmente em termos de compartilhamento e diálogo público.

A moralidade individual e o Direito, enquanto moralidade política, são expressões de dever-ser. E não reconhecer isso é fugir do problema, fugir de Si e, portanto, fugir do Outro – e, em muitos casos, isso é realizado com um discurso justamente de integração. A partir disso, inclusive, podem surgir figuras públicas, bem ou mal intencionadas, que passam a reforçar ideologias de exclusão por meio da “sensação de pertença de grupo” e da superioridade de poucos “buscadores” que estão buscando o caminho da iluminação, ao mesmo tempo em que se comercializam tais “ensinos” e/ou “vivências”, no intuito de ganhar dinheiro e/ou *status*.

Isso tudo é importante de ser dito, pois essa tese não se trata de uma tentativa travestida de contrabandear determinadas visões new-age para a teoria do Direito, nem deseja ser interpretada como um reforço para senso-comuns fundados em termos genéricos sobre a importância de termos empatia pelo Outro . É importante, pois, ao menos mostrar que se está auto-consciente desse risco, o que, de modo algum, blinda completamente a inépcia deste doutorando de ter agido de forma diferente ou de leitores interpretarem do

modo como acharem mais interessante dentro de suas próprias posições; porém, espero ter criado uma atitude crítica mais atenta para tais possíveis abusos.

De outro lado, como espero estar sendo claro, também não se trata propriamente de criticar todo o movimento new-age e suas contribuições, por exemplo, enquanto contra-cultura e quebra de hábitos com implicações no modo de pensar as dualidades eu-outro, habitual-criativo e corpo-consciência.[582] Todavia, é importante sempre relembrar que toda contra-cultura eventualmente sofre releituras e eventualmente se torna parte da cultura afetada por suas críticas, mas reestruturada para se perpetuar novas expressões e roupagens de dominação – como ocorreu com o próprio tantrismo, conforme vimos em seção específica. Para além disso são vários os movimentos e tendências que se valem de um discurso de defesa de um Estado de Direito e até da noção de direitos fundamentais, amor e reconhecimento do Outro, para reforçarem um discurso de agressão e exclusão do Outro. Sempre é preciso atentar não somente para os termos, mas para como eles estão sendo utilizados enquanto conceitos dentro de determinada estrutura valorativa.

Abusos podem ser encontrados nos discursos defendendo o suposto direito fundamental de uso privado de armas de fogo; na opressão sexual em situações de poliamor não-quistas; na "cura" de homossexuais pelas igrejas; nos "ensinamentos" de líderes espirituais de diversos matizes (desde católica, evangélica até instrutores de yoga); nas teses de advogados, juízes e juristas para um "país melhor e mais limpo"; nos movimentos sociais que dividem um povo entre quem são os "verdadeiros brasileiros" e os "inimigos da pátria"; nos discursos de manter a ordem e a segurança para os "cidadãos de bem" etc. Estes, dentre tantos outros exemplos, são encontrados tanto no dia-a-dia quanto possuem suas representações e expressões muito concretamente nas tradicionais três esferas do fenômeno jurídico: executivo, legislativo e judiciário.

É preciso, pois, reconhecer e pensar criticamente sempre sobre os objetos e projetos envolvidos em determinada ação existencial, a qual sempre possuirá implicações político-jurídicas, em maior ou menor grau. Assim, é essencial passar a enxergar que Direito é maior do que norma, do que varas, do que tribunais, do que processos, do que os juízes, promotores etc. O fenômeno jurídico é a consciência jurídica, cuja formação, manutenção e modificação está implicada nas várias instituições da sociedade e em cada pessoa existente, sendo que uma ação individual afeta inevitavelmente a Si mesmo, o Outro e o

---

[582] No Brasil há o recente, emocionante e coletivamente financiado documentário MALUCOS DE ESTRADA (2015), que trata sobre o movimento "hippie" brasileiro, mostrando, inclusive, a criminalização e políticas de higienização promovidas pelo Estado contra comportamentos considerados desviantes.

coletivo. O quão visível e generalizado é esse efeito depende dos olhos de quem vê e das condições estruturais em questão.

Ao longo desta tese foram utilizadas algumas teorias contemporâneas no sentido não somente de mostrar uma pertinência e possível diálogo entre o Śivaísmo da Caxemira e formas de pensamento contemporâneo; mas também no intuito de exemplificar como as noções presentes no Śivaísmo da Caxemira, principalmente reconhecimento e autonomia, podem ser pensados a partir de outras correntes, tentando mostrar que tal pensamento pode ter diferentes metodologias e correntes sempre que nos mantivermos críticos o suficiente para desenvolvermos posicionamentos aptos a captar cada vez mais esse reconhecimento do Outro e uma maior autonomia psico-física. Deste modo, intentou-se mostrar que o Śivaísmo da Caxemira, dentro dos moldes interpretados nessa tese, pode fornecer conceitos hábeis o suficiente para fundar certa base comum, a partir da qual várias outras teorias podem ser reunidas e integradas.

Todavia, ele se torna não somente um pensamento estrutural metodológico a partir do qual uma nova forma de compreender a Si mesmo e o mundo pode contribuir para estudos em diversas áreas consideradas não propriamente jurídicas; mas, principalmente, é um pensamento que se torna uma boa chave de leitura para relermos teorias deontológicas e diversas contribuições de diferentes âmbitos do conhecimento com esse viés. É nesse sentido que se torna um método sempre atualizado, repensado e complementado, reunificando vários campos sob certo chão/propósito básico. Ou seja, usa-se ele para ir além dele. E assim tem sido com vários estudiosos que estão inseridos na tradição, como Bäumer e Dyczkowski. Este último, como dito, por vezes costuma usar certas terminologias provenientes da fenomenologia heideggeriana (claramente a citando) para movimentar e dar vida atual ao Śivaísmo da Caxemira, o que poderia ser entendido por alguns como distorção ou descaracterização da própria tradição. Todavia, esse tipo de exercício, a meu ver, é saudável se se pretende entender não somente o Śivaísmo da Caxemira, mas tal teoria prática como algo efetivamente prático e vivo, que pretende afetar e auxiliar indivíduos a expandirem as próprias consciências em um mundo compartilhado. Se não, corre-se o risco de se tornar mais uma filosofia e/ou fenômeno a ser estudado teoricamente simplesmente pela sua existência em algum passado distante – e, conforme vimos, isso parece não fazer sentido até mesmo em termos de compreensão profunda da curiosidade humana (estuda-se algo, pois, de algum modo, este algo nos afeta e nos modifica para algo dentro da nossa própria vida atual).

Alguns podem defender que muito do Śivaísmo da Caxemira foi pensado e desenvolvido para um grupo mais acostumado a determinadas práticas, dentro de determinadas tradições completamente diferentes dos comportamentos atuais, podendo até exigir um nível de disciplina e de praticantes avançados, inclusive exercendo celibato, por exemplo. Todavia, é importante notar, pelo que espero ter conseguido trazer aqui, que tal tradição não parece ter pretendido ser exercida por poucos renunciantes ou negadores do mundo ou pertencentes a tradições excludentes; mas, sim exercida, de algum modo, por vários indivíduos, em níveis diferentes – assim como sói ocorrer com qualquer boa teoria jurídico-política, que entende as condições psico-físicas de cada um dentro de determinada estrutura social.

Enquanto uns podem seguir determinados ensinamentos com fins soteriológicos mais evidentes; outros parecem que seguiam alguns preceitos para a manutenção de um senso religioso, conforme o Śivaísmo foi se popularizando. De todo modo, independentemente dessa polêmica das repercussões desta corrente na prática, seja com fins mais "elevados" e outros mais "ordinários", é fato que tais questões perpassam o tema da deontologia, consciente ou inconscientemente, uma vez que lidam sobre a percepção de Si e, consequentemente, com o Outro e com nossas ações no mundo – conforme é claramente admitido ao menos na tradição contemporânea do Śivaísmo da Caxemira ao interpretar os textos antigos.

Espero ter conseguido, portanto, mostrar a pertinência e possível aplicabilidade deontológica, em uma sociedade contemporânea, de uma corrente normalmente mais interpretada em suas finalidades soteriológicos. E, para realizar isso, precisei falar *no* e *além do* Śivaísmo da Caxemira, uma vez que possuo uma interpretação claramente não sectária, valendo-me de determinada estrutura metodológica a ser utilizada com fins universais e compartilháveis – sem, obviamente, exigências de iniciação na tradição etc. Entendo que ir a fundo ao Śivaísmo é ir para além das palavras e seus conceitos, conquanto seja importante, como visto, entendê-los para justamente, depois, aplicá-los e reconhecê-los em outras áreas.

Para além disso, penso que esta tese, em certo sentido, não é sobre as mulheres, negros, gays, transexuais, travestis, índios, animais, *śūdra* ou qualquer outro grupo oprimido que sofre abuso. Não é sobre direitos de animais humanos nem direitos animais não-humanos. Nem mesmo é sobre Direito ou Śivaísmo da Caxemira. Não é sobre algo, um objeto completamente delimitado. É, sim, sobre um método, uma disposição/atitude. Um método de observação de si próprio e do Outro: este Outro que é tudo aquilo que se

relaciona com o sujeito existencial – e, na verdade, nem mesmo se relaciona, pois o constituí ao também se constituir. Nesse sentido, esses escritos são, sim, sobre tudo isso, mas, mais do que isso, são sobre algo muito além que espera possibilitar e instigar uma abertura para enxergar novas alternativas de se relacionar e melhor realizar e compartilhar essa existência.

O passado cria as condições para o presente e este será julgado pelo futuro. Um futuro que não precisamos esperar para já podermos nos repensarmos diariamente. Seremos julgados e estudados de acordo com a nossa capacidade de escutar os problemas do nosso tempo e de acordo com nossa disposição para nos mudarmos, individual e coletivamente, para agirmos diante de tais problemas. Deveríamos nos julgar e ponderar sobre nossas ações, sobre o nosso dever-ser, não a partir da capacidade de seguir regras impostas externamente e aceitas de forma não-crítica conformista. Devemos agir para sermos lembrados e para nos lembrar constantemente de tentarmos ser diariamente pessoas cada vez mais presentes em nossa existência, o qual implica possuir pés sólidos e firmes, mas prontos para conseguirmos nos mover levemente se necessário para a efetivação da Justiça. Isso não implica ter que escolher entre Direito e Justiça, nem em confundi-los completamente, mas, sim, em agir de forma a melhor interpretar o fenômeno jurídico, pautando-se em justiça, essa palavra tão rica, mas também tão esgarçada. Se consegui minimamente contribuir para um pensamento mais crítico e receptivo, um dos maiores fins dessa tese terá sido atingido.

Isso mostra que essa tese, por si só não é nada. É sempre preciso lembrar que um ato no mundo sempre só é compreendido a partir de tantas outras teorias e práticas já presentes em nossa disposição psico-física individual e também nos corpos institucionais. As palavras, expressões e instigações só podem existir enquanto ressoadas em corpos e consciências dos que estão tendo contato com esses escritos. E só serão mais bem compreendidas tanto por leituras anteriores, quanto por leituras futuras, as quais podem ser completamente diferentes das realizados por mim. Nesse sentido, uso a expressão “melhor compreender” não no sentido de melhor expor o que se passou na minha mente consciente ao escrever tudo o que foi escrito aqui; mas, sim, em termos de compreender o que está sendo dito para além do que está sendo dito, aplicando as proposições desenvolvidas aqui para além desta tese e para os infinitos casos ainda não pensados por mim.

A ideia, portanto, é simplesmente despertar a curiosidade e a prática para uma metodologia hermenêutica que realmente tente levar em conta o Outro. Muitos já falaram sobre hermenêutica estar ligada a uma capacidade de compreender o ponto de vista do

Outro e diversas metodologias foram criadas (algumas até para desconstruir esse Outro, indo além do que o Outro pensaria sobre a sua obra). Espero não negar tais posicionamentos, mas intento levar realmente à sério e de forma mais crítica e receptiva a compreensão do Outro, enquanto mundo e enquanto seres circundantes, os quais nos afetam e com os quais compartilhamos a nossa existência e um substrato material.

No ano de 2008 eu publiquei meu primeiro artigo, ainda na graduação, intitulado "O Direito auto-sodomizado pela sua própria racionalidade", inspirado por uma tela do Salvador Dalí[583] e pelo pensamento de Nietzsche, no qual escrevi:

> Marteladas foram desferidas, aqui, no Direito para – além de destruir coisas que necessitam de serem destruídas – auscultar o som que provêm do interior desse gigante, no intuito de se fazer um melhor diagnóstico de um Direito que, em algum nível, está doente. Se for possível fazer uma metáfora ou alegoria, poder-se-ia aconselhar o Direito a ingressar em uma festa dionisíaca na qual ele fosse embebido de um vinho servido pelos sátiros e ditirâmbicos.[584]

Oito anos depois, ainda tentando incentivar a superação da imagem do Direito auto-sodomizado pela sua própria racionalidade, estou, desta vez, o convidando não necessariamente para uma festa regada a vinho. Basta dançarmos em espiral, permitindo-nos penetrar em um amor extático.

É uma boa sensação conseguir olhar para trás e revisitar-me, sentindo que consigo compreender melhor o meu eu do passado e meus projetos – não tão auto-conscientes naquela época nem sabendo as implicações das palavras e escolhas de leituras e comportamentos tomados nos anos que se seguiriam. Conquanto um eu do passado possa nos parecer uma pessoa muito diferente, é interessante enxergar lá as condições que permitiram nós estarmos aqui hoje. Quiçá é isso que alguns chamam de amadurecimento, conquanto não se crie a impressão de que há uma mesma linha que ainda permanece intacta e constante ao longo de todo esse tempo; e nem que há um amadurecimento em si, senão um amadurecimento em relação à auto-consciência de nosso ser, que não é, senão sendo.

Na corda que vai sendo trançada ao longo do tempo, os fios do passado condicionam a escolha do presente em vista das vontades futuras de serem trançados com estes ou aqueles fios. Mas não há uma linha interior ou exterior nesse conjunto. Somos Outros e somos nós mesmos a cada momento que passa. Porém, a sutileza desse processo é tamanha que não costumamos perceber tais mudanças conscientemente.

---

[583] Título do quadro de Dalí: "Jovem Virgem Auto-Sodomizada Pela Sua Própria Castidade".
[584] GARROTE (2008: 83)

Igualmente sem grandes pretensões entendo essa tese de doutorado não como um projeto acabado e, muito menos, completamente auto-consciente de si. Espero daqui a alguns anos conseguir olhar para ela e para o meu eu-outro do passado com uma maior maturidade e enxergar que ela foi um fio, juntando-se a outros fios não somente individuais, mas também coletivos na construção de uma colcha de retalhos jurídica: melhor, mais crítica, mais receptiva, mais amorosa, mais sensível, mais autônoma e que reconheça sempre esse Outro que vai se desvelando e sempre irá se desvelar em diversas tantas outras formas futuras inesperadas e imprevisíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos**. Trad.: Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotto, 2006.

AKLUJKAR, Ashok. **Sanskrit: an easy introduction to an enchanting language.** 3Vols. Richmond/Canada: Svādhyāya Sanskrit Series, Publication 1, 2005.

ANTHONY, David W. **The Horse, the Wheel and Language: how bronze-age riders from the Eurasian steppes shaped the modern world.** United States: Princeton University Press, 2007.

BADIOU, A. **A dança como metáfora do pensamento**. In: **Pequeno manual de Inestética.** Trad.: Marina Appenzeller. (p. 79-96). São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo.** São Paulo: Saraiva, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Trad.: Sergio Paulo Rouanet. 11ª reimp., 7ed., v. 1. São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.** Trad.: Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; e ed. 34, 2002.

BÄUMER, Bettina Sharada. **Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute Anuttaraprakriyā: An interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa**. New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 2011a.

_____. **First Lecture: What is *Tantra*.** In: An Introduction to Hindu *Tantra*. Bir: Setembro, 2011b. Disponível em: http://www.utpaladeva.in/research-work/non-dualist-kashmir-saivism/. Acessado em: 05/05/2015.

BHAGAVAD GĪTĀ. English. **Śrīmad Bhagavad Gītā.** Trans. and Comment.: Swami Swarupananda. 10ªed. Calcuta: Sharada Press, 1967.

BHATTACHARYYA, Narendra Nath. **History of the tantric religion: an historical, ritualistic and philosophical study**. New Delhi: Manohar, 2005.

BUBER, M. **Eu e Tu**. Trad.: Newton Aquiles von Zuben. 10ªed. 4ªreimpressão. São Paulo: Centauro, 2012.

CABRERA, Julio. **De Hitchcock a Greenaway pela história da filosofia: (novas reflexões sobre cinema e filosofia)**. São Paulo: Nankin, 2007.

_____. **Diário de um filósofo no Brasil.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

_____. Testamento. Testamento filosófico: um livro para 100 pessoas. [“livro póstumo”, obtido com o autor]. Brasília: Inédito.

CENTURY OF SELF, The. Directed and Written by: Adam Curtis. Producers: Adam Curtis and Lucy Kelsall. Production: BBC and RDF Television. 2002 (240min, 4 episodes)

CROCHÍK, José Leon. **Teoria crítica da sociedade e psicologia: alguns ensaios.** Brasília: Junqueira&Marin, 2011.

COSTA, Alexandre Araújo. **Direito e Método: diálogos entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica jurídica.** (Tese de Doutorado) Brasília: Faculdade de Direito da UnB, 2008. Disponível em: <http://www.arcos.org.br/monografias/direito-e-metodo>. Acessado em: 23 nov. 2009.

_____. **Introdução ao Direito: uma perspectiva zetética das ciências jurídicas**. Porto Alegre: Fabris, 2001. (devido a este livro encontrar-se esgotado por essa editora, o próprio

autor disponibilizou uma versão online, a qual foi usada neste doutorado. Disponível em: http://www.arcos.org.br/livros/introducao-ao-direito/. Acessado em: 12/04/2016)

DANIÉLOU, Alain. **The Myths and Gods of India: the classical work on Hindu polytheism.** Rochester/Vermont: Inner Traditions International, 1991.

DAVIS JR., Donald R; NEMEC, John. **Legal Consciousness in Medieval Indian Narratives**. In: Law, Culture and the Humanities. (p. 01-26). United Kingdom: Sagepub, 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/1794011/Legal_Consciousness_in_Medieval_Indian_Narratives> . Acessado em: 13/03/2015.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ªed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

DERRIDA, J. **Força de Lei: O "Fundamento místico da autoridade"**. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DHAMMA BROTHERS, The. Directors: Jenny Phillips; Andrew Kukura; Anne Marie Stein. Producers: Jenny Phillips; Anne Marie Stein. Script: Andrew Kukura; Jenny Phillips. Produção: Northern Light Productions. 2007 (76min)

DEKH LE: An Indian anti-street harassment PSA (public service announcement) video. Director: Ketan Rana. Producer: Vishal Gandhi. Production by Whistling Woods International, 2013. (1:35 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SDYFqQZEdRA. Acessado em: 11/07/2015.

DIE ARIER: Ein Dokumentarfilm von Mo Asumang. Regie: Mo Asumang. Buch: Mo Asumang. Produzenten: Andrea Ufer, Gunter Hanfgarn und Ma Motion. Produktion: Hanfgarn & Ufer Filmproduktion, und Ma Motion Filmproduktion. Koproduktion: ZDF/Das kleine Fernsehspiel in Zusammenabeit mit ARTE, 2014. (98 Min.)

DOING TIME, DOING VIPASSANA. Director: Eilona Ariel; Ayelet Menahemi. Producers: Eilona Ariel. Edition: Aylet Menahemi. Production: Karuna Films. 1997

(52min). (Disponível em: http://www.karunafilms.com/#!doing-time-doing-vipassana-all-languag/c1ry4. Acessado em: 29/04/2016)

DO LODO AO LÓTUS. Direção: Marcelo Buainain. Roteiro: Marcelo Buainain. Produção: Bhakti filmes. Oferecimento: Varna. 2005 (33min). (Disponível em: (Parte I) https://www.youtube.com/watch?v=SH1SCYgsFUo e (Parte II) https://www.youtube.com/watch?v=xDv9c5AvTDw. Acessado em: 29/04/2016)

DONALDSON, Sue; and KYMLICKA, Will. **Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights**. New York: Oxford University Press Inc., 2011.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão.** São Paulo: Paulus, 1995.

DWORKIN, R. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

DYCZKOWSKI, Mark S. G. **Tantrāloka Chapter 1: Satsanga with Dr. Dyczkowski.** Áudio, 2014. (Disponível em: http://www.anuttaratrikakula.org/tantraloka-ch-1-satsang-with-dr-mark-dyczkowski/. Acessado em: 19/06/2016.)

_____. **The doctrine of vibration**. Albany: State University of New York Press, 2013.

_____. **The Stanzas on Vibration**. Princeton: State University of New York Press, 1992.

FISH, S. E. **Is there a text in this class?: the authority of interpretive communities.** Cambridge and London: Harvard University Press, 1980.

FRANCIONE, Gary L. **Introdução aos direitos animais: seu filho ou o cachorro?** Trad.: Regina Rheda. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade.** nº 6, Julho-Dezembro. Entrevista com H. Becker, R. Fonlet-Betancourt, A. Gomez-Müller. (p. 99-116). Concordía: Revista internacional de filosofia, 1984.

_____. **A ordem do discurso.** Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 14ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad.: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ªed. 2ªreimp. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Trad.: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

GARROTE, Bruno M. **A saída para Melancholia é uma entrada: é um penetrar-no-mundo**. In: Captura Críptica: direito, política, atualidade. Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. nº3, v. 2 (jan/jun 2012). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2012a.

_____. **Do Livre-arbítrio e da Justiça: cartas a um amigo distante**. (Trabalho de Conclusão de Curso) Brasília: Faculdade de Direito da UnB, 2009.

_____. **Insônia: inquietações acerca da vontade de verdade**. In: Direito e Literatura: Anais do I Simpósio de Direito e Literatura. v.3. (p.172–201). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011.

_____. **Manifesto Sereno-Perturbacionista**. In: Revista dos Estudantes de Direito da Universidade de Brasília, v.10. (p. 401-405). Brasília: REDUnB, 2012b.

_____. **Objetividade e Interpretação: o debate entre R. Dworkin e S. Fish.** (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Faculdade de Direito da USP, 2013.

_____. **O Direito Auto-Sodomizado pela sua própria Racionalidade**. In: Revista dos estudantes de direito da Universidade de Brasília, v.7. (p. 67-87). Brasília: REDUnB, 2008.

GONDA, Jan (ed.). **A history of indian literature.** Vol. VI, part III, fasc. 2 e 3. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Trad.: Maria Cristina F. Bittencourt. 20ªed. Campinas: Papirus, 2009.

HAMILTON, Sue. **Indian Philosophy: a Very Short Introduction.** New York: Oxford University Press Inc., 2001.

HAFIZ. **I heard God laughing: poems of hope and joy.** Trans.: Daniel Ladinsky. United States of America: Penguin Books, 2006.

HARPER, Katherine Anne; BROWN, Robert L. (editors). **The roots or *Tantra***. Albany: State University of New York Press, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad.: Márcia Sá C. Schuback. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HOUAISS. **Grande Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Versão online. Link: < http://houaiss.uol.com.br/>. Acessado em: 07/04/2015.

HUMAN BEHAVIOR EXPERIMENTS, The. Director, Writer and Producer: Alex Gibney. Producer: Alison Ellwood and Eva Orner. Court TV, 2006. (58min) (Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XVpV73wSyG8. Acessado em: 18/04/2016)

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. Trad.: João Paulo Monteiro. 6ªed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

HULIN, Michel. ***Sāṃkhya* Literature.** In: A History of Indian Literature. Vol. VI, part III, fasc. 3**.** Jan Gonda (ed.). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.

HUSSERL, Edmund. **A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia**. Trad.: Pedro M.S. Alves. In: EUROPA: CRISE E RENOVAÇÃO**.** (p. 119-152). Lisboa: Centro de filosofia, Universitas Olisiponensis, Phainomenon, 2006. ("texto republicado pela LusoSofia.net com a autorização do Tradutor e director da Coleção, Pedro M.S. Alves"). Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf>. Acessado em: 17/04/2015.

INDIA'S DAUGHTER. Director: Leslee Udwin. Produced: Leslee Udwin. Written: Leslee Udwin. Production company: Assassin Films and Tathagat Films, 2015 (58min).

INDIENS UNGEWOLLTE TÖCHTER: Was eine Tochter für eine arme Familie bedeutet. Regie: Vanessa Nöcker. Buch: Markus Lanz und Vanessa Nöckler. Produktionsleitung: Ulrike Schwerdtner (5L14 FILM) und Cora Szielasko (ZDF). Produzentin: Vanessa Nöcker. Produktion: 5L14 Film und MHOCH2, 2012. (42 Min.) (Disponível em: <http://www.zdf.de/dokumentation/indiens-ungewollte-toechter-25431894.html>. Acessado em: 22/11/2014.)

JOY, Melanie. **Beyond Carnims and toward Rational, Authentic Food Choices**. In: Tedtalks. München: TEDx, 2015. (18:52 min). (Disponível em: http://tedxtalks.ted.com/video/Beyond-Carnism-and-toward-Rat-2. Acessado em: 12/04/2016.)

_____. **Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo: o sistema de crença que nos faz comer alguns animais e outros não**. Trad.: Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2014.

JUNG, Carl G *et al.*. **O homem e seus símbolos.** Trad.: Maria Lúcia Pinho. 2ªed.especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KALLIO, Sakari; REVONSUO, Antti. **Hypnotic phenomena and altered states of consciousness: a multilevel framework of description and explanation**. In: Contemporary Hypnosis. Vol. 20, nº03. (p. 111-164). John Wiley and Sons, 2006.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** Trad.: João Baptista Machado. 7ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KINSLEY, David. **Tantric visions of the divine feminine: the Ten Mahāvidyās**. California: University of California Press, 1997.

KIERKEGAARD, Søren. **Either/Or**. Part II. Edited, Translated, Introduction and Notes: Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princenton: Princenton University Press, 1987.

KIRMMSE, B. H. (Ed) *et al*. **Kierkegaard's Journals and Notebooks, Vol. 1: Journals AA-DD**. Princeton-New Jersey/USA: Princeton University Press, 2007.

KULKE, Hermann; ROTHERMUND, Dietmar. **A history of India**. 5 ed. London and New York: Routledge, 2010.

LAWS OF MANU. English. **The Laws of Manu: with extracts from seven commentaries.** Trans.: G. Bühler. In: The Sacred Books of the East. Vol. XXV. Kessinger Publishing, 2013.

LINGAT, Robert. **The Classical Law of India**. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1993.

LEE, Suzy. **Shadow**. California/USA: Chronicle Books LLC, 2011.

LOW, Philip et al. **The Cambridge Declaration on Consciousness**. Cambridge: University of Cambridge, 2012. (Disponível em: http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf. Acessado em: 15/04/2016).

LUBIN, Timothy; DAVIS JR., Donald R; KRISHNAM, Jayanth K. (ed). **Hinduism and law: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito.** 17ªed. 11ªreimp. São Paulo: Brasiliense, 2005.

MACCORMICK, Neil. **Institutions of Law: an Essay in Legal Theory.** New York: Oxford University Press Inc., 2007.

MALLORY, J. P. **In search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth.** London: Thames and Hudson Ltd, 1989.

MALUCOS DE ESTRADA – A reconfiguração do movimento "hippie" no Brasil. Parte II - Cultura de BR. Documentário. Coletivo Beleza da Margem, 2015. (99min)

MASK YOU LIVE IN, The. Director: Jennifer Siebel Newsom. Writers: Jessica Congdon and Jennifer Siebel Newsom. Producer: Jennifer Siebel Newsom. 2015. (97min)

MATURANA, H. R.; e VARELA, F. J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. Trad.: Humberto Mariotti e Lia Diskin. 8ªed. São Paulo: Palas Athena, 2010.

MAUS, Ingeborg. **Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na "sociedade órfã".** In: Revista Novos Estudos. nº58, novembro. (p. 183-202). São Paulo: CEBRAP, 2000.

MISS REPRESENTATION. Director: Jennifer Siebel Newsom. Writers: Jennifer Siebel Newsom, Jessica Congdon, Claire Dietrich and Jenny Raskin. Producers: Jennifer Siebel Newsom and Julie Constanzo. Production: Girls' Club Entertainment. 2011 (85min)

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**: Uma Polêmica**.** Tradução: Paulo César de Souza. 8. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Zur Genealogie der Moral**: Eine Streischrift. 2te Auflage. Leipzig: C.G. Naumann, 1892.

PADOVAN, Laila renardini. **Voar: um mergulho no corpo: O encontro sensível e poético entre dois corpos na dança do Contato Improvisação e na prática clínica.** (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2014.

PARĀ-TRIŚIKĀ-VIVARANA. English. ***Parātrisikāvivana* by Abhinavagupta**: The Secret of Tantric Mysticism. Transl. and Notes: Jaideva Singh .Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2011.

PIAGET, Jean. **A construção do real na criança.** Trad.: Álvaro Cabral. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. **Seis estudos de psicologia.** Trad.: Profª Maria Alice M. D'Amorim e Paulo Sérgio L. Silva. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1976.

PINKER, Steven; GOLDSTEIN, Rebecca Newberger. **The long reach of reason**. In: Ted talks: 2012. (15:24 min) (Disponível em: https://www.ted.com/talks/steven_pinker_and_rebecca_newberger_goldstein_the_long_reach_of_reason. Acessado em: 14/04/2016)

PINTAR, Judith. **Il n'y a pas d'hypnotisme A history of hypnosis in theory and practice.** In: LYNN, Steven Jay; RHUE, Judith W. and KIRSCH, Irving (ed.) **The Handbook of Clinical Hypnosis.** Washington/DC: American Psychological Association, 2010.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. **Indian Philosophy**. Vol.1. 2ed. 9imp. New Delhi/India: Oxford University Press, 2013.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli; and MOORE, Charles a. (ed.) **A source book in Indian Philosophy**. 12print. Princeton: Princeton University Press, 1989.

RENOU, Louis**. El Hinduismo**. Trad.: Lysandre Z.D. Galtier. Barcelona: Paidós, 1991.

RHYTHM 0: Marina Abramovic on Rhythm 0 (1974). Director, Producer and Edition: Milica Zec. Production Institute: Marina Abramovic Institute, 2013. (Disponível em: https://vimeo.com/71952791. Acessado em: 18/04/2016)

RIVER OF FAITH: A Journey to the Maha Kumbh Mela. Prayag (Allahabad). Director, Filming, Edition and Narration: Namit Arora. Production: Shunya.net, 2013, 2013. (56min) [Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cQNoimABjMQ. Acessado em: 19/05/2016.]

RUMI. **Rumi: selected poems.** Trans.: Coleman Banks. England: Penguin Books, 2004.

SAMUEL, Geoffrey. **The origins of yoga and *tantra*: Indic religions to the thirteenth century**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2010.

SANDERSON, Alexis. **Ritual for Oneself and Ritual for Others**. In: Body, Performance, Agency, and Experience. (p. 09-20). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.

_____. **Śaivism and the Tantric Traditions** In: The World's Religions. Stewart Sutherland et. all (ed.). Great Britain: Routledge, 1988.

SCHMID, Jörg Lemmer. **Kontakt-Improvisation als Lebenskunst: Mehr Lebensqualität durch Flow-Erleben und Achtsamkeit**. (Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde). Marburg (Lahn): Erziehungswissenschaften der Philipps-Universität Marburg, 2011.

SEARLE, John R. **Consciência e Linguagem**. Trad.: Plínio Junqueira Smith. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SILVA, Hugo Leonardo da. **Desabituação compartilhada: Contato Improvisação, jogo de dança e vertigem.** Valença: Selo A Editora, 2014.

SMIT, Estian. **Mark Singleton's Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice – A Synopsis, Review and Personal Perspective.** Site: Estian Smit, 2012. [Disponível em: https://yogacritiques.files.wordpress.com/2012/07/smit-estian-2012-mark-singletons-yoga-body-the-origins-of-modern-posture-practice-a-synopsis-review-and-personal-perspective.pdf. Acessado em: 19/05/2016]

SOLON, Ari Marcelo. **Hermenêutica jurídica radical**. São Paulo: Faculdade de Direito/USP, 2013. (Tese para concurso de Professor Titular).

SOUSA JR., José Geraldo de. **Direito como Liberdade: O Direito Achado na Rua: Experiências Populares Emancipatórias de Criação do Direito**. Tese de Doutorado. Brasília: UnB, 2008.

TUCCI, Giuseppe. **Storia della filosofia indiana**. Itália/Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.

VAN DEN BERG, J.H. **O Paciente Psiquiátrico: Esboço de Psicopatologia Fenomenológica**. Trad.: Elísia Alves dos Santos Rodrigues. Campinas: Editora Livro Pleno, 2000.

VARELA, Francisco J; THOMPSON, Evan; and ROSCH, Eleanor. **The embodied mind: cognitive science and human experience.** Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 1991.

VIJÑĀNA BHAIRAVA. English. ***Vijñānabhairava* or Divine Consciousness**. Trans., Introd. and Notes: Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 2010.

VIJÑĀNA BHAIRAVA. English. ***Vijñāna Bhairava*: The Practice of Centring Awareness.** Trans. and Introd.: Bettina Bäumer. Comentary: Swami Lakshman Joo. 2ªed. Varanasi/India: Indica Books, 2007.

WARAT, L. A. **A ciência jurídica e seus dois maridos**. 2ªed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

WINNICOTT, Donald Woods. **O Brincar & a Realidade**. Trad.: José Octávio de Aguiar Abreu; e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations.** Trans.: Anscombe; Hacker and Schulte. Revised fourth edition. Malden (MA) and Oxford (OXON): Wiley-Blackwell, 2010.

WOODROFFE, Sir. John. **Principles of *Tantra*: The *Tantra*-Tattva of Śrīyukta Siva Candra Vidyārnava Bhattac*ārya* Mahodaya.** 7ªed. repr. Madras: Ganesh & Co., 2013.

YOGA SŪTRA. English. **The Yoga Sūtras of Patañjali.** Ed., Trans. and Comment.: Edwin F. Bryant. New York: North Point Press, 2009.

ZIMMER, Heinrich. **Myths and symbols in indian art and civilization**. Princeton: Princeton University Press, 1992.