

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP

Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

REGINA HARUMI SAKUMA

**O Apego ao *Pet* e a Cultura de Consumo:
uma abordagem pelo Budismo *Mādhyāmaka***

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2022

REGINA HARUMI SAKUMA

**O Apego ao *Pet* e a Cultura de Consumo:
uma abordagem pelo Budismo *Mādhyāmaka***

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP.

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Jung Mo Sung.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

Sa29a	<p>Sakuma, Regina Harumi O apego ao pet e a cultura de consumo: uma abordagem pelo budismo <i>Madhyamaka</i> / Regina Harumi Sakuma – São Bernardo do Campo, 2022. 122 p.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022. Bibliografia Orientação de: Jung Mo Sung.</p> <p>1. Apego - Aspectos religiosos - Budismo 2. Madhyamaka 3. Animais domésticos - Aspectos religiosos - Budismo 4. Consumo - Aspectos religiosos</p> <p>I. Título</p> <p style="text-align: right;">CDD 294.392</p>
-------	--

A dissertação de mestrado intitulada *O Apego ao Pet e a Cultura de Consumo: uma abordagem pelo Budismo Mādhyāmaka*, elaborada por **Regina Harumi Sakuma**, foi apresentada e aprovada em 1 de abril de 2022, perante banca examinadora composta por **Prof. Dr. Jung Mo Sung** (Presidente/UMESP), **Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth** (Titular/UMESP) e **Prof. Dr. Plínio Marcos Tsai** (Titular/Instituto Pramāṇa).



Prof. Dr. Jung Mo Sung
Universidade Metodista de São Paulo
Orientador e Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Marcelo Carneiro
Universidade Metodista de São Paulo
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião
Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura
Linha de Pesquisa: Religião e Superação da Exclusão Social.

*Dedico todos os méritos para que os seres sencientes
se libertem dos sofrimentos e de suas causas,
atingindo o completo despertar.*

O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Ecumênico da Pós-Graduação
IEPG.

AGRADECIMENTOS

Ao IEPG – Instituto Ecumênico da Pós-Graduação pelo auxílio financeiro da pesquisa, concedendo-me a oportunidade de levar adiante a participação no programa de Mestrado da Universidade Metodista de São Paulo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jung Mo Sung, que aceitou me conduzir nesta desafiadora caminhada, dando-me importantes sugestões e direcionamentos à pesquisa, como também valiosos incentivos em diversos momentos em que a saúde não esteve presente.

Aos mestres e doutores da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, em especial para o Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth, o qual aceitou o convite para participar de minha banca de qualificação, proporcionando diversas colaborações à pesquisa.

À Profa. Dra. Blanches de Paula, que foi o meu primeiro contato na Universidade Metodista, me proporcionando uma carinhosa recepção, a qual gerou em mim potenciais para escrever o projeto e admissão no mestrado.

À Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza, ao Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza, ao Prof. Dr. Helmut Render, ao Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes, pelas construtivas disciplinas ministradas, nas quais pude abrir novos olhares diante das exposições de temas e ricos debates estimulados em aula.

Ao grande amigo Prof. Dr. Allan da Silva Coelho, da Universidade São Francisco – USF, o qual gentilmente se disponibilizou a auxiliar na correção da escrita da dissertação e participar de minha banca de qualificação, trazendo preciosos apontamentos ao trabalho.

À Ana Maria Fonseca, à Elisângela Ap. de Castro Souza e a todos os funcionários da Universidade Metodista de São Paulo, que direta ou indiretamente me auxiliaram durante o mestrado.

Ao meu professor de *Dharma* e conselheiro meditativo, *Kalyāṇamitra* Plínio Marcos Tsai, por sempre acreditar em meu potencial e me incentivar nos estudos de *Dharma*.

Aos meus amigos da *Samgha*, que sempre estiveram presentes nos momentos difíceis, dando-me suporte para seguir em frente e forças por meio de maravilhosas conversas acompanhadas por um bom café recém coado.

Ao meu pai, Mario Sukenari Sakuma (*in memoriam*), e irmão, Claudio Issao Sakuma (*in memoriam*), fundamentais em minha vida por serem modelos nos quais me espelhei, gerando gosto pelo estudo, curiosidade em investigar o mundo e amor pela leitura.

À minha querida e amada mãe, Rosa Yoneco Sakuma, por ser um exemplo de força e resiliência, dizendo “*gambatê!*” nos momentos mais desafiadores de minha vida, o que me fez superar muitos medos e admirar cada vez mais seu coração imensamente afetuoso.

Aos meus irmãos mais velhos, Guilherme Akio Sakuma e Eliane Sayuri Sakuma, que sempre me apoiaram durante o processo do mestrado e por quem guardo grande admiração e carinho. Também agradeço ao apoio de minha querida cunhada Denise Katsui Koga, uma pessoa incrível que sempre esteve disponível para uma boa conversa.

Às minhas sobrinhas Naomi e Mayumi, por terem me dado momentos de descontração e alegria entre uma pausa e outra no processo de escrita, sendo pacientes e compreensivas quando não pude parar para brincar no quintal. Guardarei na memória toda doçura recebida por vocês nesta fase.

Aos meus amigos, que me incentivaram a fazer o mestrado e me deram ouvidos para dialogarmos sobre meu tema, me proporcionando diversos *insights* e novas indagações. Agradeço por terem sido pacientes com minha constante ausência em diversos momentos de reunião.

Ao meu grande amigo e companheiro Daniel Gonçalves de Oliveira, por me presentear diariamente com diálogos enriquecedores e tornar momentos simples do dia a dia fontes de grande alegria e demonstração de imenso afeto.

Aos meus “eternos pequenos”, Tarsila e Gabriel, que pacientemente compreenderam meus momentos de ausência durante o processo de pesquisa e, quando foi possível, me ofereceram preciosas pausas de descanso, renovando minhas energias. Todo carinho e alegria que me proporcionam a cada dia guardo com ternura em meu coração.

“Então, porque a mente de amor por todos os seres é o pré-requisito, a pessoa olha para o mundo inteiro, e percebe os sofrimentos da morte e renascimento nos três reinos inferiores: à vista desses sofrimentos, a pessoa se enche de compaixão, e ela, que quer libertar o mundo precisamente da causa de tais sofrimentos, precisa manter a *bodhicitta*, prometendo nunca mais desistir”

Bodhipathapradīpa, A Lâmpada no Caminho da Iluminação, de Śāntideva.

RESUMO

SAKUMA, Regina Harumi. **O Apego ao *Pet* e a Cultura de Consumo**: uma abordagem pelo Budismo *Mādhyāmaka*. 2022. 123 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo.

A presente pesquisa possui como objetivo geral investigar, sob a perspectiva budista da escola *Mādhyāmaka*, como o apego fixado (*upādāna*) se manifesta nas relações com animais de estimação e quais suas consequências no âmbito particular e social em nossa atual sociedade de consumo. Nesse sentido, busca-se analisar as relações nas quais o *pet* assume o papel tanto de consumidor – sob o *status* de membro familiar – quanto de consumido – como animal-produto, buscando correlacioná-las com conceitos apresentados pela escola budista da escola *Mādhyāmaka* acerca da construção de apego fixado (*upādāna*). A escolha do pensamento *Mādhyāmaka* deve-se ao seu fundamento em conceitos importantes acerca dos processos de produção de apego, sendo uma valiosa ferramenta de análise para utilizarmos em nossa compreensão daquilo que norteia o indivíduo inserido na sociedade de consumo contemporânea. A superimposição ou projeção (*samāropa*) do eu sobre as coisas – pessoas, animais ou objetos – como forma de apego fixado (*upādāna*) é posta como aquilo que traz o afastamento da realidade interdependente, gerando a falsa noção de um indivíduo separado e autônomo (*ātman*). Consequentemente, suas ações não são vistas sob seu aspecto multidimensional de estrutura causal relacional ou interdependente, resultando em impactos deletérios em todas as construções relacionais desenvolvidas – entre elas, com animais de estimação.

Palavras-Chave: apego; escola *Mādhyāmaka*; animais de estimação; consumo.

ABSTRACT

SAKUMA, Regina Harumi. **Attachment to Pets and Culture of Consumption – An Approach by Mādhyāmaka School**. 2022. 123 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo.

This research aims to investigate, from a Buddhist *Mādhyāmaka* school's perspective, how attachment (*upādāna*) manifests itself in relationships with *pets* and what are the consequences in the private and social spheres in our current society of consumption. In this sense, we seek to analyze the relationships in which the *pet* takes over the role of both consumer – under the status of family member – and consumed – as animal-product. The research attempts to correlate this phenomenon with concepts presented by the *Mādhyāmaka* school about the construction of the attachment (*upādāna*). The choice of *Mādhyāmaka* thought is due to its foundation in important concepts about the processes of production of attachment, which is a valuable tool of analysis to be used in our understanding of what guides the individual within the contemporary society of consumption. The over superimposition or projection (*samāropa*) of the self into things – people, animals, or objects – as a form of attachment (*upādāna*) is posited to bring more estrangement from reality as it really is, generating the false notion of a separate, autonomous, and independent individual. Consequently, their actions are not seen under their multidimensional aspect of relational or interdependent cause structure, resulting in deleterious impacts on all relational constructions – between themselves and with *pets*.

Keywords: attachment; *Mādhyāmaka* School; *pets*; consumption.

NOTA TÉCNICA

Para a escrita das palavras de origem sânscrita e páli que se encontram nesse trabalho, foram utilizados o Dicionário de Sânscrito-Inglês de Monier-Williams (*Sanskrit-English Dictionary*) e o Alfabeto Internacional de Transliteração do Sânscrito (IAST – *International Alphabet of Sanskrit Transliteration*).

Além disso, as notas com transliterações em sânscrito, páli, tibetano, chinês, japonês e coreano utilizadas na pesquisa foram retiradas, em sua grande maioria, do *The Princeton Dictionary of Buddhism*, de Buswell e Lopez (2014) e *Sermão do Grande Fundamento*, de Plínio Marcos Tsai (2020).

Adicionalmente, para as palavras do alfabeto tibetano, foi tomada como referência a transliteração Wylie, igualmente encontradas em sua maioria nas obras apontadas acima. Para isso, utilizou-se a ferramenta de THL's Online Tibetan Transliteration Converter, do *site* The Tibetan & Himalayan Library, disponível *online* em <https://www.thlib.org/reference/transliteration/wyconverter.php> (acesso em: 26 maio 2022).

LISTA DE ABREVIACOES

C.	Chinês
COMAC	Comissão de Animais de Companhia
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
J.	Japonês
K.	Coreano
LK	<i>Laṅkāvatāra-Sūtra</i>
MMK	<i>Mūlamadhyamakakārikā</i>
P.	Páli
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar
S.	Sânscrito
T.	Tibetano
UIPA	União Protetora dos Animais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 APEGO AO PET: UMA ANÁLISE GERAL SOBRE O ANIMAL DE ESTIMAÇÃO NA SOCIEDADE DE CONSUMO CONTEMPORÂNEA URBANA.....	21
1.1 Do selvagem ao domesticado: uma análise histórica da relação do animal de estimação com a cultura de consumo	22
1.2 Tobias, o pior gato do mundo: a cultura de consumo e sua influência nas relações com o animal de estimação	26
1.3 De familiar a objeto: o papel do pet na sociedade de consumo	30
1.3.1 Os tipos de relações sociais com o animal de estimação	31
1.3.1.1 Pet Descartável: animal como objeto consumido	33
1.3.1.2 Pet Afetivo: animal como consumidor.....	37
1.3.2 O mercado <i>pet</i>	40
1.3.3 Animais e sacrifício.....	45
1.4 Considerações finais do capítulo.....	49
2 O CONCEITO DE APEGO FIXADO (<i>Upādāna</i>) E OS PROCESSOS DE PRODUÇÃO E SEUS EFEITOS.....	51
2.1 O caminho do meio: um panorama geral sobre seus conceitos fundamentais ...	55
2.1.1 A vida do Buda: em busca da cessação dos sofrimentos	56
2.1.2 Construção da teoria da escola <i>Mādhyāmaka</i> acerca da realidade.....	62
2.1.3 Os caminhos até o pleno despertar, segundo Lama Tsongkhapa (1357-1419).....	65
2.1.4 Introdução à prática <i>Bodhisattva</i> , <i>Bodhisattvacaryāvatāra</i> , do grande doutor (<i>mahāpaṇḍita</i>) Śāntideva	69
2.2 Os pilares do pensamento budista indiano	71
2.2.1 Apego fixado, <i>upādāna</i> , como uma das três raízes aflitivas, <i>tri akuśala mula</i>	73
2.2.2 A originação dependente ou interdependência, <i>Pratītyasamutpāda</i>	78

2.3	O sentido de <i>eu</i> e <i>meu</i>: a projeção do <i>eu</i> nos objetos como o apego fixado (<i>upādāna</i>).....	83
2.3.1	Senso de <i>eu</i> , <i>ahaṅkāra</i> , e senso de <i>meu</i> , <i>mamakāra</i> , como manifestação de egoísmo e individualismo	84
2.3.2	Superimposição ou projeção, <i>samāropa</i> , sobre os objetos de consumo	87
2.4	Considerações finais do capítulo.....	90
3	DE <i>PET</i> DESCARTÁVEL A FILHO CONSUMIDOR: UMA RELAÇÃO SAUDÁVEL É POSSÍVEL?	92
3.1	Posse responsável: tutor consciente de seu papel na relação com animais de estimação	93
3.1.1	<i>Pet</i> melhor do que o ser humano?	94
3.1.2	Preciosa vida humana: o potencial de beneficiar a todos os seres sencientes	97
3.2	As barreiras de distanciamento entre tutor e <i>pet</i>	99
3.2.1	Apreensões do indivíduo na sociedade de consumo	99
3.2.2	A instrumentalização do animal de estimação: do uso do animal como extensão de consumo à violência contra <i>pets</i>	102
3.3	Egoísmo e individualidade: seu combate para a construção de uma relação harmônica com animais de estimação	103
3.3.1	Modo de vida correto: superação dos valores do consumismo contemporâneo	104
3.3.2	Reformulação do sentido da vida: é possível uma mudança nos hábitos de consumo?	106
3.3.3	O combate ao egoísmo com o cultivo da compaixão	110
	CONCLUSÃO.....	113
	REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

O apego fixado por objetos de consumo parece ser uma tônica na sociedade de consumo contemporânea. Dentro dessa dinâmica, os animais de estimação surgem como seres relacionais passíveis de sofrerem impactos deletérios na dinâmica dessas relações. Diante disso, a presente pesquisa busca – por meio da investigação fundamentada na ótica do Budismo da escola *Mādhyāmaka* – apontar não somente as possíveis contribuições dos conceitos ligados ao apego fixado em si, mas também quais mecanismos o disparam e prováveis implicações danosas provenientes do egoísmo e da competitividade resultantes dessas relações de consumo.

Para compreensão dos motivos que me levaram ao tema proposto, acredito ser necessária uma breve apresentação de minha trajetória de vida e acadêmica. Descendente de avós japoneses, desde a infância tive contato muito próximo com a cultura e os costumes orientais. Juntamente com meus familiares, visitava periodicamente um dos templos budistas da tradição Terra Pura, no bairro da Saúde em São Paulo, alimentando a curiosidade e o desejo em me aprofundar sobre o pensamento exposto nas cerimônias religiosas.

No ano de 2001, saí de São Paulo para Minas Gerais para cursar Medicina Veterinária na Universidade Federal de Viçosa. Após a formação em 2005, a prática médica me proporcionou o primeiro contato com a grande diversidade de tipos relacionais possíveis entre ser humano e animal de estimação. Tanto no consultório quanto na vida social, pude coletar diversos relatos nos quais a interação entre humanos e seus animais de estimação resultava em inúmeros benefícios à saúde e ao bem-estar. Crianças com melhoria do desenvolvimento cognitivo, idosos combatendo a depressão e acréscimo de trocas afetivas nas relações familiares são alguns dos diversos exemplos positivos.

No entanto, também pude observar algumas construções relacionais que tinham efeitos prejudiciais a uma ou ambas as partes, por exemplo: a pseudociese¹ em cadelas devido à sua humanização e infantilização pelo tutor, o desespero e não aceitação do tutor diante da possível perda de seu *pet* (principalmente em fase terminal de vida), a frieza no abandono de raças específicas de cães após passagem de uma moda. Essas relações compunham uma pequena fatia

¹ Também conhecida como pseudogestação clínica ou manifesta, gestação psicológica ou falsa prenhez. Trata-se da condição em que a cadela não prenha desenvolve sinais físicos de uma gestação. Fonte: MARTINS, L. R.; LOPES, M. D. Pseudociese canina. **Revista Brasileira de Reprodução Animal**. Belo Horizonte, v. 29, n. 3/4, p. 137-141, jul./dez. 2005.

da variedade de casos observados na prática clínica e que me chamavam a atenção para a pertinência de pesquisas relacionadas ao tema.

Em 2012, iniciei meu estudo em Teologia Budista pelo Instituto Pramāṇa, momento também em que entrei em contato com as práticas religiosas da tradição budista tibetana *Geluk*, por meio da Associação BUDA, na cidade de Valinhos. Ao final do mesmo ano, tornei-me funcionária pública de São Paulo, atuando como analista em saúde na Vigilância Sanitária da Supervisão de Vigilância em Saúde do Município.

Por meio de estudos que já realizava na época sobre os ensinamentos do Buddha Śākyamuni, o Buda histórico, pude inicialmente conectar a problemática com o conceito por ele elaborado, denominado Três Raízes Aflitivas (*tri-akuśala-mula*), que compreendem a ignorância distorcida (*avidyā*), o apego fixado (*upādāna*) e o ódio-ressentimento (*dveṣa*). Essas três compreensões sobre a realidade são as responsáveis pelas distorções na maneira como nos relacionamos com as coisas e os seres, trazendo-nos insatisfações e sofrimentos. Nesse sentido, comecei a trilhar conexões entre o apego fixado (*upādāna*) e outros elementos conceituais do Budismo indiano que me ajudassem no entendimento da produção de sofrimentos e insatisfações pelo apego fixado gerado entre humanos e animais de estimação. Posteriormente, entrei em contato com conceitos trabalhados pela escola *Mādhyāmaka* que pormenorizam os processos de geração de apego fixado (*upādāna*), como a projeção (*samāropa*) do eu sobre os objetos, o senso de eu (*ahaṃkāra*) e senso de meu (*mamakāra*) apreendidos de forma fixa e imutável.

O tema tem sua importância ao analisarmos as construções relacionais em sua profundidade e dimensão interconectada com a cultura de consumo. Fazendo isto, podemos identificar que, tanto no consumo norteado pelo apego fixado do animal como “membro familiar” ou “filho”, quanto no impulso pela compra e conseqüente insatisfação e abandono do “animal-objeto”, o peso valorativo do bem-estar e conforto do tutor poderá ter frequentemente um peso maior. Além disso, percebemos que, mesmo quando declarado afeto e consideração familiar ao *pet*, quando deixa de possuir as qualidades desejadas pelo tutor, o animal é passível de sofrer descarte dentro da cultura de consumo, evidenciando o individualismo e egoísmo sustentados pelos valores da sociedade contemporânea. Isso nos aponta à importância de lançarmos os olhares para os novos tipos de relações que construímos com animais de estimação em nossa atualidade, já que, por serem seres dependentes de nossos cuidados, estão à mercê de nossos desejos e nossas escolhas de consumo.

Diante do exposto, propomos os seguintes questionamentos: dentre os papéis atribuídos ao *pet* na sociedade de consumo – membro familiar consumidor e animal-produto consumido

–, como o apego fixado se manifesta e quais suas consequências, no âmbito particular e social? Além disso, questionamos se, independentemente do papel do *pet* – membro familiar ou animal-produto –, este não estaria fadado a ser apenas um objeto do bel-prazer humano, como uma forma de expandir o próprio desejo de consumo do tutor?

Para responder a essas perguntas, utilizaremos a perspectiva budista da escola *Mādhyāmaka* para definirmos como o apego surge como um reflexo do individualismo e egocentrismo nas relações, no nosso caso, com o animal de estimação.

O conceito de superimposição ou projeção (*samāropa*) é visto de forma original na obra *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK), de Nāgārjuna, e posteriormente trabalhado por comentadores da tradição, como Candrakīrti da escola Centrista, *Mādhyāmaka*, e Kamalāśīla, da escola Lógica, os quais propiciam uma análise mais aprofundada acerca do eu individualizado e egoísta que se projeta como apego fixado, *upādāna*, nos objetos. A partir disso, utilizaremos como material de análise e construção da presente pesquisa autores que trabalham principalmente o pensamento da escola *Mādhyāmaka*, no intuito de expandirmos o campo de pesquisa relacionado ao complexo universo das relações existentes entre seres humanos e *pets*.

Como forma de abordarmos o tema, este trabalho foi dividido em três capítulos: (1) Apego ao *Pet*: uma análise geral sobre o animal de estimação na sociedade de consumo contemporânea; (2) Conceito de Apego fixado (*upādāna*) e os processos de produção e seus efeitos; e (3) De *Pet* Descartável a Filho Consumidor: uma relação saudável é possível?

No capítulo 1 será abordado o papel exercido pelo animal de estimação na sociedade de consumo, buscando analisar quais tipos de relações sociais com o animal de estimação são passíveis de investigação mais criteriosa no tocante ao apego fixado desenvolvido pela cultura de consumo. Dessa maneira, será feita uma análise geral acerca das relações sociais e de consumo dentro da sociedade contemporânea, além de como se expressa a cultura de consumo na relação com animais de estimação. Para isso, será realizado o levantamento teórico multidisciplinar, pautando-se nos métodos utilizados por autores especialistas nas seguintes temáticas: (1) cultura de consumo: Zygmunt Bauman, Jean Baudrillard e Jung Mo Sung; e (2) relação entre ser humano e animal de estimação: Jean Segata.

A fim de analisarmos a configuração da sociedade de consumo contemporânea, assim como as relações sociais e processos que concebe, será utilizado o conceito de modernidade líquida e fluidez dos vínculos expostos por Zygmunt Bauman. Em sua obra intitulada *Modernidade Líquida*, o autor define o mundo contemporâneo por meio de alusão às características dos líquidos. De um estado sólido e uniforme, o mundo atual passou a se tornar

movediço e escorregadio em suas tradições, responsabilidades e instituições. Da mesma maneira, as relações se tornam fluidificadas diante da velocidade e efemeridade com que lidamos com as coisas, sendo o foco a supervalorização do consumo, modismos e desejo por satisfação imediata das fictícias necessidades. De forma complementar, Jean Baudrillard colabora na pesquisa com seu conceito de objeto-signo. Em sua obra *O Sistema dos Objetos*, o autor refere que todo objeto possui duas funções, a de ser utilizado e a de ser possuído. Ao ser abstraído de sua funcionalidade, o objeto torna-se item de coleção, algo a ser possuído. Isso pode ser relacionado com cães de raça pura, os quais possuem a importância de sua posse em si, seja como um objeto de ostentação, um animal para companhia ou outra função.

Com relação ao entendimento de necessidade e desejo, será utilizada a obra de Jung Mo Sung intitulada *Desejo, Mercado e Religião*. A obra se torna importante para nossa análise devido à importância de compreendermos os conceitos de necessidade e desejo, elementos cruciais para traçar os mecanismos que regem os impulsos de consumo desenfreado na sociedade contemporânea. Assim, contribuindo na elaboração da pesquisa, o autor possibilita analisar quais vetores influenciam no crescimento do mercado *pet*, assim como diferenciar o desejo do tutor da necessidade do animal de estimação.

Para a análise da relação entre ser humano e animal de estimação, serão utilizados os trabalhos acadêmicos de pesquisa de campo levantados principalmente por Jean Segata. O antropólogo traz importantes apontamentos acerca do processo de humanização dos *pets* pelo tutor e suas consequências no âmbito particular e social. Assim, podemos compreender com maior profundidade que a individualização e personalização dos *pets* por meio de nomes, roupas e acessórios confere relação e distinção desejada pelo tutor.

No segundo capítulo, com o intuito de desenvolvermos a análise sobre qual tipo de apego aos *pets* tomamos como objeto de análise na pesquisa, iremos trabalhar a conceitualização de apego fixado, *upādāna*, instituído pelo Buda histórico, além de expor processos envolvidos na produção de tal apego fixado e seus efeitos. Para tal empreendimento, serão abordados textos fundamentais e comentários de eruditos da vertente *Mahāyāna*, tendo como linha condutora de análise a escola *Mādhyāmaka*. A partir da obra intitulada *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK), o monge erudito Nāgārjuna inspirou a formação da escola *Mādhyāmaka*, também conhecida como escola Centrista. Por meio de seu texto, somos apresentados ao conceito de superimposição ou projeção, *samāropa*, de um eu fixo e imutável manifestado como apego fixado, *upādāna*, sobre os objetos. Tal conceito é mais profundamente trabalhado pelos comentários de Candrakīrti, com a inclusão dos conceitos de senso de eu, *ahaṃkāra*, e senso de meu, *mamakāra*, relacionados a uma apreensão da ideia de eu e meu

caracterizados pela sua fixidez, imutabilidade e independência. Essa percepção errônea sobre os objetos com os quais nos relacionamos se faz importante para a nossa compreensão da geração do egoísmo e negação das relações de interdependência, a *pratīyasamutpāda*. Para tal abordagem, serão utilizados para análise os autores Lama Je Tsongkhapa, XIV Dalai Lama, Plinio Marcos Tsai e Dilip Loundo.

Para análise do apego fixado e outros conceitos relacionados nas obras da escola *Mādhyāmaka*, serão utilizados os comentários do monge erudito dos séc. XIV-XV, inspirador da fundação da tradição tibetana *Geluk*, Lama Je Tsongkhapa, o qual se autoproclama como *mādhyāmika*, ou seja, adepto do pensamento da escola de Nāgārjuna, a *Mādhyāmaka*. Da mesma maneira, como fonte mais atual, recorre-se ao erudito contemporâneo XIV Dalai Lama, representante e líder espiritual da tradição budista tibetana *Geluk* e, portanto, influenciado pela escola budista *Mādhyāmaka*.

Adicionalmente, para contemplação do olhar acadêmico acerca dos conceitos budistas inseridos na escola *Mādhyāmaka*, serão utilizados principalmente os pesquisadores contemporâneos Plinio Marcos Tsai e Dilip Loundo.

No terceiro capítulo, investigaremos mais a fundo a presença do apego fixado, *upādāna*, gerado nas relações com o *pet* dentro da sociedade de consumo – *pet* como objeto descartável e *pet* como filho consumidor – e suas possíveis consequências. Quais fatores determinam uma verdadeira posse animal responsável, na qual o tutor é consciente de seu papel relacional com o *pet*? Quando tal relação é passível de resultar em efeitos deletérios a ambos os seres relacionais devido à influência da cultura de consumo? Para encontrar respostas a essas perguntas, algumas das referências utilizadas serão as obras do erudito contemporâneo XIV Dalai Lama e pesquisas de Stephanie Kaza e Tetsunori Koizumi.

O líder espiritual XIV Dalai Lama foi escolhido como referencial teórico devido à influência mundial de seu pensamento crítico sobre os novos desafios da sociedade contemporânea. A pesquisadora Stephanie Kaza aborda os principais componentes da crítica budista do consumismo importantes para a elaboração da perspectiva acerca do Budismo sobre a cultura de consumo. Sua crítica é baseada nos seguintes pontos: que o consumismo (1) facilita uma identidade falsa; (2) promove danos a outros seres vivos (normalmente durante o processo de produção) e (3) impulsiona o apego fixado (*upādāna*). Dessa maneira, sua abordagem sobre a problemática do consumismo traz grandes colaborações à nossa pesquisa sobre o consumo envolvendo a relação com *pets*.

Por fim, o Tetsunori Koizumi traz em discussão o princípio da originação dependente, *pratīyasamutpāda*, e impermanência, *anitya*, como conceitos importantes para um modo de

vida que considera a esfera ecológica, econômica e ética nas relações sociais. Dessa maneira, podemos traçar possíveis meios de desconstrução do egoísmo presente na ação voltada ao consumo desenfreado, assim como desenvolver maior consideração com as relações que nos envolvem, incluindo as mantidas com o animal de estimação.

1 APEGO AO *PET*: UMA ANÁLISE GERAL SOBRE O ANIMAL DE ESTIMAÇÃO NA SOCIEDADE DE CONSUMO CONTEMPORÂNEA URBANA

Quer pertençam a uma espécie mais evoluída, como os seres humanos, ou a outras mais simples, como os animais, todos os seres procuram paz, conforto e segurança. A vida é tão cara para o animal mudo quanto para qualquer ser humano: até o mais simples inseto procura se proteger de perigos que ameaçam a vida. da mesma forma que cada um de nós quer viver e não deseja morrer, assim também são as demais criaturas, embora a capacidade de assegurar isso varie.

XIV Dalai Lama ²

Para compreendermos a dinâmica do apego fixado da relação do ser humano com o animal de estimação na cultura de consumo da sociedade contemporânea urbana, é preciso lançarmos o olhar sobre os diversos vetores que compõem sua complexa construção. Com isto em mente, proponho a divisão de nossa análise em três partes: (1) a análise histórica da relação com o animal de estimação na sociedade urbana contemporânea; (2) a cultura de consumo e sua influência nas relações com o animal de estimação; (3) o papel do *pet* na sociedade de consumo.

Como primeiro passo de análise, trago o contexto histórico voltado a um panorama geral, reforçando a existência de uma variedade de manifestações relacionais entre ser humano e animais – especificamente cães e gatos – nas diversas culturas e tempos. Dessa maneira, o intuito deste tópico não se volta a uma descrição histórica de um possível desenvolvimento linear da relação entre seres humanos e animais de estimação, mas, de forma despretensiosa e objetiva, enfatiza o característico dinamismo e a diversidade de expressões de apego nas interações.

Em seguida, proponho a investigação de como a cultura de consumo contemporânea influencia as formas de nos relacionarmos com os animais de estimação, trazendo como guia de nossa análise uma recente campanha publicitária voltada à venda de um produto farmacêutico veterinário. A escolha da propaganda como base de nosso estudo se dá pelo rico material tanto visual quanto textual de seu conteúdo, possibilitando o aprofundamento de nossas reflexões sobre os desejos e necessidades envolvidas no ato de consumo.

Após a contextualização e análise geral da relação com o *pet* na cultura de consumo contemporânea, seguiremos ao detalhamento do papel que o animal de estimação desempenha quando inserido no contexto familiar humano. Assim, tendo como foco a geração de apego

² GYATSO, T.; HOPKINS, J. **Como saber quem você é**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 14.

fixado, abordarei dois tipos de relações que considero dignas de nossa investigação: o *pet* como objeto consumido e o *pet* como animal consumidor.

Por fim, abordaremos o tema do sacrifício existente na relação com o *pet*, tanto sob a ótica do sacrifício dispendido pelo tutor – financeiro, de tempo etc. – quanto do sacrifício do próprio *pet* para a manutenção da relação. Dessa maneira, lançamos investigações sobre os sentidos da relação, ou seja, quais os valores embutidos no *pet*, os quais sustentam o apego fixado à relação e, conseqüentemente, geração de possíveis sofrimentos e insatisfações.

1.1 Do selvagem ao domesticado: uma análise histórica da relação do animal de estimação com a cultura de consumo

Para trazermos essa análise mais próxima à realidade brasileira, tomemos como exemplo o relato de Jean Segata (2014) em uma de suas pesquisas de campo no Rio do Sul, interior de Santa Catarina, onde acompanhou de perto o cotidiano da clínica veterinária local conhecida como “Loja de Marcos”.

O estabelecimento, aberto em meados dos anos de 1980, era um dos poucos na região dedicado tanto à venda de produtos para animais quanto ao atendimento médico veterinário. No decorrer dos anos, o médico veterinário Marcos pôde testemunhar as intensas mudanças no entorno de seu empreendimento, reflexo de uma transformação que ocorria na cidade como um todo. De uma economia baseada em agricultura e extrativismo madeireiro, a cidade passou a dar espaço ao comércio e indústrias de médio porte, alocando 80% da população de 60 mil habitantes para a área urbana. Assim, lojas de agropecuárias dedicadas a animais de médio e grande porte – bovinos, equinos e caprinos – foram substituídas pelos *pet shops* e clínicas veterinárias dedicadas ao atendimento dos animais de pequeno porte – cães e gatos –, mudando o cenário da cidade catarinense.

Esse relato pontual nos abre para o panorama de mudanças ocorridas no Brasil de maneira geral, onde a urbanização de regiões trouxe à população novos hábitos de consumo, assim como uma nova conformação familiar. Dessa maneira, a fim de trabalharmos a relação com o *pet* e sua conexão com a cultura de consumo da sociedade contemporânea, iremos analisar primeiramente a domesticação do animal e como esse processo se conecta às necessidades e aos desejos de consumo da sociedade contemporânea.

No início da modernidade, os animais não humanos não tinham espaço dentro das residências, sendo a constituição familiar exclusivamente humana. Além disso, a sociedade não via com bons olhos e desaprovava moralmente aqueles que mantinham um animal como de

estimação (GAEDTKE, 2017b). Ao longo das últimas décadas, essa realidade sofreu mudanças, e a presença do animal de estimação nos lares urbanos se popularizou, aumentando quantitativamente as espécies não humanas – como cães, gatos entre outros – inseridas no contexto familiar.

Na mesma medida, a influência dessa proximidade física com um animal coabitando um mesmo espaço – antes exclusivamente humano – trouxe novas formas de construções de laços afetivos. Emergiram assim diferentes necessidades de consumo (TOMA, 2017), novos olhares e preocupações legais³, além de diversas outras mudanças na dinâmica do cotidiano dentro das residências que possuem animais de estimação.

Tais transformações da configuração familiar, caracterizadas pela união afetiva (*affectio familiae*) entre humanos e animais de estimação, geram a denominada “família multiespécie”. Tal relação formada essencialmente por vínculo afetivo, como apontam Seguin, Araújo e Neto (2016), retira o animal do *status* de objeto de estimação para se tornar sujeito de direitos. Como consequência dessa aceitação do *pet* a um *status* equivalente aos constituintes humanos da família, todos – ao menos teoricamente – usufruem da garantia dos seus direitos de bem-estar (SEGUIN; ARAÚJO; NETO, 2016; GAEDTKE, 2017a).

No mesmo sentido, a resignificação dos papéis dos participantes relacionais envolvidos na família culminou na mudança das palavras de identificação de tais sujeitos. Segundo Toma (2017), foi deixado de lado o uso de *dono* ou *proprietário*, passando-se gradualmente a usar a palavra *tutor* como forma de trazer aos *pets* a ideia de sujeitos, vistos de maneira individual e considerando sua subjetividade específica animal. Vemos assim que essa mudança nas denominações dos sujeitos é ao mesmo tempo fruto e causa das necessidades de transformações nos papéis presentes no seio familiar (GAEDTKE, 2017b).

Podemos enxergar a domesticação do animal, como Segata (2014) afirma, como um processo de acalmar ou tornar invisíveis as pulsões naturais, suprimindo toda e qualquer forma de animalidade presente. Consequentemente, as habilidades do animal conquistadas para sobrevivência em ambiente selvagem foram substituídas por uma pacata vida domiciliar que, como o autor enfatiza, o tornou semelhante ao ser humano. E, não somente nos adornos e acessórios, o animal domesticado foi absorvendo também problemas de saúde até então familiares somente aos humanos: diabetes, colesterol alto, pressão alta, doenças renais e distúrbios mentais como ansiedade e depressão.

³ Para saber mais sobre, consulte DIAS, M. R. M. S. Família multiespécie e direito de família: uma nova realidade. **Jus.com.br**, [s. l.], 4 jul. 2018. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/67381/familia-multiespecie-e-direito-de-familia-uma-nova-realidade>. Acesso em: 27 out. 2019.

Nesse sentido, Segata (2012a) traz em discussão o controverso tema de humanização dos animais, os quais, até chegarem ao posto de “filhos” ou “bebês”, passaram por um longo processo de adaptação ao cotidiano e ambiente humano contemporâneo.

Ao se referir à humanização dos animais de estimação, o autor discute a respeito de se tratar não mais de uma objetificação do animal, mas um processo de “estender-lhe um pouco do nosso algo a mais” (SEGATA, 2012a, p. 113). Tal desejo do ser humano em aproximar o *pet* aos códigos culturais e morais de conduta vigentes torna os instintos selvagens do animal indesejáveis. A sua educação cívica então é demandada por alguns tutores e assim ofertada tanto por adestradores, quanto por livros e revistas especializadas.

Porém o autor afirma que, no contexto atual observado das clínicas veterinárias e *pet shops* onde desenvolvia suas pesquisas, a domesticação não era voltada ao processo de apaziguamento de instintos. Concordante com o antropólogo Jean-Pierre Digard, Segata (2014) adota a noção de “sistema domesticatório”, a qual desconsidera a ideia de domesticação como uma ação definida localizada em um dado período da história. Dessa maneira, considera-se a pluralidade de formas pelas quais os animais são usados pelo homem em cada época.

Nesse sentido, Oliveira (2006) afirma, com relação aos cães, que o mundo moderno possui diversas variações no tratamento ao animal. Enquanto são detestados na cultura árabe devido à enorme população de cães nas ruas, em países como Indonésia e Polinésia, os cães são abatidos para alimentação humana. A autora também enfatiza mudanças que ocorrem no interior de países com relação ao tratamento com animais, tomando como exemplo a China. Oliveira afirma que

um país conhecido por sua tradição em servir cães como prato típico de sua culinária, a China, também mostrou mudanças no modo de tratar os cães na atualidade. Em reportagem de jornal podemos perceber como estas mudanças estão sendo encaradas pelos chineses. Um trecho da matéria diz o seguinte: “De fonte de proteína animal no sul da China a manifestação de ‘futilidade de uma sociedade capitalista’ os cães estão ganhando *status* inusitado entre os chineses da era pós-reforma econômica do país: o de impulsionadores do crescimento. Pesquisa do Kennel Club da China, feita em conjunto com a associação de Criação Animal do país, divulgada pela agência de notícias estatal Xinhua, mostra que os chineses têm hoje 150 milhões de cães como bichos de estimação e com eles gastam 15 bilhões de yuans (US\$ 1,8 bilhões) ao ano”. (OLIVEIRA, 2006, p. 49).

Tal relato exposto pela autora nos confirma a pluralidade de manifestações de relações com animais de estimação, apontando a impossibilidade de traçarmos uma linha contínua e única relacionada ao processo de domesticação dos animais, já que vários vetores permeiam a sua dinâmica de construção e desconstrução.

Com relação ao Brasil, a mudança do papel do animal de estimação como membro familiar trouxe um mercado promissor de oferta de bens e serviços para os *pets*. Houve produção de novas necessidades no cerne da família urbana contemporânea, como a atuação de médicos veterinários que, antes demandados quase que de forma exclusiva às funções sanitárias, hoje se tornaram alguns dos médicos demandados pela nova família multiespécie (PASTORI, 2012). Tal transformação é descrita no relato pessoal de Segata ao comparar sua vivência com cães e gatos no sítio de seus pais com aquela observada em seu trabalho de campo de nove meses em uma clínica veterinária atual. Ele diz:

Na minha infância, eram apenas bichos. Hoje são quase gente ou mesmo gente, mas continuam mantendo a mesma aparência – aquelas coisas permaneceram, mas os discursos mudaram, e com isso novos objetos, novas técnicas e novos sujeitos de conhecimento. Certamente, mesmo aqueles veterinários que eu conhecia na infância não são os mesmo que eu segui em campo. A complexificação desses diagnósticos e tratamentos começa a ganhar corpo, na mesma proporção em que um conjunto de práticas se constitui como novas rotinas médico-veterinárias, que por conseguinte estimulam investimentos em novos serviços e novos produtos.(SEGATA, 2016, p. 247).

Nesse sentido, percebemos que na prática da humanização dos animais domésticos, fruto dos estilos de vida contemporâneos, foram geradas novas demandas de produtos e serviços no mercado a fim de atender o processo de antropomorfização⁴. A oferta de uma extensa variedade de vestuários, mobiliário, itens de higiene, alimentos e bebidas que mimetizam os produtos humanos – muitas vezes os infantojuvenis – é uma pequena fração da gama de produtos disponíveis em *pet shops* ou *shoppings* especializados em animais de estimação. Além disso, os serviços não se limitam à estética *pet*, hotel, *dogwalking* e *pet sitter*. Os serviços de medicina veterinária, como de diagnóstico, tratamento e prevenção, oferecem atualmente tecnologia de ponta equivalente aos disponíveis aos seres humanos.

Diante dessa mudança na configuração de nossa relação com animais de estimação e sua conexão com a cultura de consumo, mostra-se de grande importância uma análise mais minuciosa acerca da dinâmica relacional. E, para isto, proponho analisarmos especificamente uma campanha publicitária lançada em abril de 2021 denominada *Carta Aberta ao Tobias – o pior gato do mundo*. A escolha da propaganda se deu às diversas possibilidades de análise, tanto do cotidiano dentro de uma residência com *pet* quanto pela rica discussão que podemos levantar a respeito das necessidades e dos desejos, seja do tutor ou do *pet*.

⁴ Antropomorfização se refere a atribuição a algo ou aquisição de formas ou características humanas. Cf. HOUAISS. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-2/html/index.php#2> Acesso em: 21 set. 2021.

1.2 Tobias, o pior gato do mundo: a cultura de consumo e sua influência nas relações com o animal de estimação

Entre um vídeo e outro disponível na plataforma *YouTube*, surge a campanha publicitária intitulada *Carta aberta ao Tobias – o pior gato do mundo* (DROGAVET, 2021). Sem revelar o produto ou serviço oferecido até os últimos segundos da campanha, somos levados ao universo de Tobias por meio da narração de uma carta. Enquanto o título nos é apresentado, as cenas percorrem os espaços do apartamento da tutora, evidenciando o rastro de destruição causado pelo felino após sua adoção. A tutora enfatiza: “Tobias, eu gastei uma fortuna em uma caminha linda para você. E você dorme na caixa em que ela veio. Eu compro a ração da melhor qualidade. E você teve que comer não um, mas quatro peixes dourados. Quatro, Tobias!”.

Ao mergulharmos nas angústias da tutora durante seu discurso, geramos gradualmente um intenso vínculo emocional com ela, atingindo o seu ápice quando percebemos que a maior de suas angústias ainda estava para nos ser revelada: Tobias já não bagunça mais. Os cantos da casa estão tristes e silenciosos, pois Tobias está doente. A cena seguinte então foca no prato de ração onde é despejado o “remédio sabor fígado” da empresa de manipulados veterinários Drogavet. Acompanhada da legenda “entendemos seu *pet*⁵”, a propaganda finaliza com Tobias ingerindo o medicamento pastoso sobre a ração e recebendo colo de sua tutora, a qual ansiosamente aguarda que seu *pet* se cure e volte a ser “o pior gato do mundo”.

Como forma de encantar e atrair o expectador, campanhas publicitárias não apenas se baseiam na cultura vigente na sociedade, a qual é avidamente estudada pelas agências publicitárias. A fim de trazer a importância e função do produto de marca ao consumidor, a propaganda usa e abusa da influência sobre a cultura de valores na sociedade de consumo.

Dessa maneira, para a promoção de marcas, a visão de mundo presente no cerne do discurso publicitário conecta o consumo como meio de alcançar a felicidade última de existência (ROCHA, 2011, p. 176). A vida relacional é representada dentro das concepções culturais vigentes na sociedade, no entanto, por um anúncio expresso dentro de uma moldura minuciosamente delimitada. A percepção do expectador é então conduzida nos limites do

⁵ De maneira conceitual, o termo *pet*, como apontam Abonizio e Baptistella (2016, p. 1), se trata do animal o qual convive com o ser humano em uma relação mediada pelo afeto. Dessa maneira, esta denominação traz a noção de uma relação construída com função ou finalidade de simples estima para com seu tutor, o ser humano.

enquadramento valorativo escolhido pela propaganda, o imergindo na construção e reafirmação de modelos de relações sociais conectadas pelo consumo.

Nesse sentido, tomo as palavras de Jung Mo Sung (2015, p. 141), com relação à cultura gerada e difundida pelos meios de comunicação, que

constitui hoje um meio ambiente que fornece às pessoas, desde a infância, as coordenadas para se localizarem no mundo, para desenvolver o senso de pertencimento da realidade, e conferir o sentido à existência humana. Esta cultura midiática elabora e dissemina, mesmo que não seja de forma completamente intencional e planejada, uma visão do mundo, um sentido e coerência para a vida cotidiana das pessoas.

Seja cão, gato ou outro animal de estimação⁶, esses seres são cada vez mais habituais nas mídias, evidenciando o quanto os *pets* não somente estão intimamente inseridos na rotina dos domicílios urbanos como podem ter uma importância tal como qualquer outro membro familiar humano. E não seria de menos que agências de propaganda aproveitassem os impactos emocionais provocados pela presença desses animais em comerciais. Muitas vezes antropomorfizado, o animal de estimação é associado a uma eterna criança, confirmando e reforçando assim a nossa visão infantilizante imputada sobre estes. Como consequência, a relação com o *pet* se desdobra em uma relação paterno/materno filial, em que o animal de estimação se torna um filho em estacionária fase infantil humana e por ser percebido como “uma criança inocente e capaz de amor incondicional, ele é mimado com uma série de produtos característicos da infância, como brinquedos e guloseimas” (OSÓRIO, 2019, p. 58).

Dessa maneira, diante da constatação do papel relacional do animal de estimação no seio familiar, o *pet* supostamente “conquista” seu poder de consumir bens e serviços, assim como um bebê ou criança humana.

A partir do aprofundamento nas pesquisas sobre as relações entre seres humanos e animais de estimação, alguns questionamentos surgiram. Sendo um animal dependente de nossas decisões de compra, este seria fadado a sujeitar-se a nossos próprios gostos e desejos particulares. E, assim sendo, mesmo sob o *status* de membro familiar afetivo e consumidor de bens e serviços, estariam os *pets* inseridos em nossa sociedade urbana contemporânea como

⁶ São considerados animais de estimação “aqueles criados para o convívio com os seres humanos por razões afetivas, gerando uma relação benéfica. Têm como destinações principais: terapia, companhia, lazer, auxílio a portadores de necessidades especiais, esportes, ornamentação, participação em torneio e exposições, conservação, preservação, criação, melhoramento genético e trabalhos especiais. Os principais grupos animais são: aves canoras e ornamentais, domésticas, silvestres e exóticas; cães; gatos; peixes ornamentais e outros (répteis, pequenos roedores, pequenos mamíferos), domésticos, silvestres e exóticos” In: ABINPET, 2019, p. 1. A fim de delimitação desta pesquisa, o uso do termo será exclusivamente focado nas duas espécies mais comumente adotadas e inseridas no contexto familiar urbano: o cão e o gato.

meros objetos de consumo, dispostos ao nosso bel-prazer? Essas são perguntas que me conduziram a maiores investigações a respeito daquilo que, dentro do cenário da cultura de consumo, consideramos necessidades e desejos, assim como afeto e cuidado para com o outro, seja humano ou não humano.

Retornemos à propaganda descrita anteriormente. Ela se torna ainda mais interessante para nossa análise quando nos atentamos a detalhes contidos em outras camadas do vídeo, que vão um pouco mais além do roteiro de ofertar um produto farmacêutico veterinário. Ao transpor o olhar sobre as cenas da célula familiar em que Tobias está inserido, notamos diversos objetos dispostos no chão da residência como brinquedos coloridos, cama acolchoada e pote de ração.

Tais itens *pet*, como aponta Toma (2017), são exemplos de bens de consumo considerados popularmente como as primeiras necessidades de um animal de estimação assim que é adotado/comprado. Essa afirmação coincide com o comportamento de compra de bens da tutora do gato Tobias, evidenciado pela presença desses itens espalhados nos cômodos de seu apartamento. No entanto, um importante parêntese deve ser feito a respeito de um pequeno detalhe do comercial, o qual poderá passar despercebido por um olhar afoito. O discurso da tutora faz questão de enfatizar que tais aquisições não são simples amenidades, mas sim itens exclusivos. Ela refere que comprou “uma caminha que custa uma fortuna” e “a ração da melhor qualidade”. Com isso, os bens de consumo listados, sempre em conjunto com um elemento qualificador, trazem aos objetos citados uma aura valorativa, elevando-os a um patamar superior dentre os objetos similares com mesma função.

Nesse sentido, Toma (2017) afirma em sua pesquisa que a ênfase sobre os gastos alocados em produtos *pet* traz consigo o peso valorativo desses objetos, o qual é percebido pelo tutor como diretamente proporcional ao afeto e cuidado destinado ao animal de estimação. Mas, se essa lógica de equiparação entre objetos da linha *pet* de alto custo é diretamente proporcional ao nível de necessidade ou desejo do animal, provavelmente Tobias usufruiria de todos esses itens a ele destinados logo que os visse. O decorrer da propaganda nos mostra que isso não acontece. Como a própria tutora aponta, o felino, diante da “caríssima” cama *pet* e da melhor ração do mercado, preferiu dormir na caixa de papelão e comer os peixes do aquário. É notório nessa afirmação que o peso valorativo sobre os objetos dado pela tutora se discerne daquele de Tobias, seja na necessidade seja no desejo.

Para confirmar essa minha hipótese de que as distinções existentes nos desejos que guiam os gostos da tutora e de Tobias se confirmam como descompassados, é necessário que continuemos na observação da referida propaganda, já que ela ainda nos traz mais material para

análise. No momento em que “o gosto peculiar” de Tobias pelo sabor de fígado é levantado, a tutora inevitavelmente deixa claro a distinção de sua preferência gustativa com a de seu *pet*.

Aprofundando ainda mais na análise de sua fala, chama-nos a atenção quando esta equipara sua ação de compra do produto veterinário – de sabor considerado por ela duvidoso – com outras concessões dadas ao felino enquanto doente, como deixá-lo mordê-la “quantas vezes quiser”. Tal nivelamento, do ato de comprar algo – discordante com sua preferência gustativa –, com a concessão em ser lesionada fisicamente pelo animal de estimação, nos conduz à ideia de uma dolorosa aceitação de sacrifício dos desejos do tutor em detrimento de uma necessidade exclusivamente do *pet* doente.

Este é o principal ponto, a meu ver, no qual a específica propaganda traz um viés diferencial de outras voltadas a produtos da linha *pet*. Isto não somente por deixar de lado o enfoque apelativo pela antropomorfização dos *pets* – muitas vezes utilizada como principal ferramenta para produção de empatia no expectador e seu convencimento ao caráter indispensável do produto ofertado. O que torna a campanha ainda mais interessante e complexa é sua abordagem e evidência dos conflitos valorativos levantados na relação com o *pet*, apontando certo desconforto no sacrifício financeiro para a aquisição de um produto farmacêutico que atende prioritariamente as necessidades e os desejos do animal.

Afinal, um *pet* em estado enfermo, como representado pelo gato Tobias na propaganda, possui a necessidade de restabelecimento de sua saúde por meio da ingestão medicamentosa. Ademais, um animal doente somente aceitará ingerir aquilo que é desejavelmente palatável à sua espécie, por exemplo, miúdos de boi. Diante disso, a aquisição de um medicamento sabor fígado representa um deslocamento dos valores que norteiam o consumo convencional. O imediatismo pela obtenção de prazer no ato de consumir é colocado em xeque, já que se cede ao atendimento tanto das necessidades quanto dos desejos exclusivos do *pet*.

Nesse sentido, é importante salientar que não se trata aqui da desconsideração do sentimento de necessidade ou urgência que surge no tutor em alocar seus gastos financeiros para poder recuperar a saúde de seu *pet*. O que se propõe é um convite ao leitor para voltar seu olhar ao modo como é trabalhada a linguagem dessa campanha publicitária. Como uma espécie de orientação motivacional, a propaganda deixa claro que o produto ofertado não atenderá desejos humanos imediatos. No entanto, frisa que esse sacrifício, apesar de incômodo, deve ser aceitável, pois as concessões às necessidades ou aos desejos do *pet* são tão temporárias quanto a permissão para Tobias subir na cama da tutora enquanto doente.

1.3 De familiar a objeto: o papel do *pet* na sociedade de consumo

Nas últimas décadas, é perceptível o aumento da presença de animais de estimação na vida urbana contemporânea. Na mesma medida, a influência dessa relação próxima com um animal coabitando um mesmo espaço nos trouxe novas maneiras de formação dos laços afetivos, diferentes necessidades de consumo (TOMA, 2017) e legislação⁷, além de demais mudanças comportamentais inseridas no nosso cotidiano.

Atualmente, a expressão “família multiespécie” – inicialmente sugerida por Faraco e Seminotti (2006) – é amplamente difundida para caracterizar um grupo constituído de pessoas e animais não humanos conviventes em um espaço compartilhado. Essa nova configuração familiar contemporânea é alicerçada em laços afetivos e desejo em garantir direitos de bem-estar aos seus membros, sejam eles humanos ou não humanos (FARACO, 2008).

Segundo Oliveira (2006), essa absorção do animal de estimação à rede familiar possui como principais causas o aumento considerável dentro do perímetro urbano do número de solteiros morando sozinhos e de casais sem filhos. Além da limitação de espaço no interior das atuais habitações urbanas, o desejo da sociedade de aquisição de um animal de estimação está relacionado ao fim das necessidades de companhia e afeto.

No entanto, como aponta Pastori (2012) em sua pesquisa de campo, há considerável número de famílias compostas por “filhos humanos” e “filhos animais”⁸, que constituem a família multiespécie, apontando que o intenso apego aos animais de estimação também pode ocorrer em outras conformações familiares.

Ao analisarmos os dados coletados na Pesquisa Nacional de Amostra de Domicílios (PNAD), constataremos que, desde o ano de 2013, o Brasil possui mais cães do que crianças (KNOBLOCK, 2015) e esses números vêm subindo ao longo do tempo, demonstrando um crescente interesse em adoções/compra de animais de estimação pelos brasileiros. Em consequência a esse movimento, o mercado *pet* nacional emergiu como o segundo maior do mundo desde 2018, ficando atrás apenas dos Estados Unidos⁹.

Percebemos, dessa maneira, que a participação dos *pets* no ambiente familiar humano não se limita apenas à aproximação física e se estende à sua personalização por meio de

⁷ Para saber mais a respeito, consulte DIAS, M. R. M. S. Família multiespécie e direito de família: uma nova realidade. **Jus.com.br**, [s. l.], 4 jul. 2018. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/67381/familia-multiespecie-e-direito-de-familia-uma-nova-realidade>. Acesso em: 27 out. 2020.

⁸ Preferiu-se manter os termos utilizados por Pastori entre aspas, como aparece em seu texto original.

⁹ Segundo dados do Instituto Pet Brasil, divulgados em julho de 2021. Disponível em: <http://institutopetbrasil.com/category/2021/>. Acesso em: 6 ago. 2021.

acessórios que lhe confirmam distinção, dando-lhe um papel humanizado como de um filho. Isto se confirma quando nos deparamos com a semelhança dos produtos infantis e de *pets*.

Ao visitarmos um *pet shop* e uma loja de produtos para bebês, facilmente confundimos os produtos expostos devido à semelhança de mordedores, bichos de pelúcia, xampus e colônias (ABONIZIO; BAPTISTELLA, 2016b). Dessa maneira, podemos dizer que o *pet* passa de um simples animal domiciliado a um membro familiar consumidor a ser explorado pelo mercado.

No entanto, é importante frisarmos que as ofertas do mercado não se restringiram aos produtos e serviços voltados ao animal consumidor. Percebendo a demanda do humano por animais de raça pura, o mercado *pet* expandiu seus olhares à oferta de animais com *pedigree*, tornando-os um desejável objeto de consumo.

Com relação a essa transformação do membro familiar não humano em animal-produto, remetemo-nos a Bauman (2008), o qual propõe que a sociedade contemporânea levou de forma gradativa o consumidor ao *status* de mercadoria, sendo constantemente necessário o seu remodelamento às novas tendências para que não se torne obsoleto.

Capilé e Fischer (2014) afirmam um extenso número de raças produzidas a partir da manipulação genética e seleção artificial da espécie. Atingindo o número de 400 espécies de cães diferentes em características morfológicas e comportamentais, o mercado de consumo de animais com *pedigree* abre um grande leque de opções aos consumidores. A partir disso, apontamos a fragilidade das relações que travamos com os animais de estimação diante do modismo e individualismo alimentados pela cultura consumista.

Partindo da afirmação de Baudrillard (2005) de que os animais domésticos constituem uma espécie intermediária entre seres e objetos, acrescentamos como pano de fundo a sociedade de consumo, observando que o *pet* instavelmente se sustenta nessa faixa de transição, entre humano consumidor e objeto-mercadoria consumido. Nesse sentido, aprofundaremos a discussão sobre o papel do *pet* na sociedade de consumo contemporânea.

1.3.1 Os tipos de relações sociais com o animal de estimação

As relações entre humanos e animais não humanos são caracterizadas pela pluralidade de manifestações dentro de espaços e temporalidades distintos (TOMA, 2017). Essa variedade de interações pode ser comprovada pela gama de artigos científicos voltados ao tema, como constata Amiot e Bastian (2015).

Tomando como base o trabalho desses pesquisadores acerca da coleta e análise de pesquisas relacionadas à saúde psicológica e ao bem-estar nas relações com animais, diversas

associações positivas são trabalhadas pelos artigos acadêmicos. Temas como os benefícios à saúde de tutores, como melhor recuperação após ataques cardíacos, diminuição da ansiedade e dos níveis da pressão arterial sistêmica e melhoria das relações familiares e sociais são alguns dos exemplos citados pelos autores¹⁰.

Tais constatações dos benefícios à saúde e bem-estar originaram a demanda de diferentes práticas nas quais o animal não humano participa como terapeuta ou coterapeuta (PASTORI, 2012, p. 26). Denominadas Terapias Assistidas por Animais ou TAA¹¹, nelas, o animal não humano tem como objetivo gerar ao indivíduo ou grupo de pessoas benefícios à saúde no âmbito físico, social, emocional e/ou de funções cognitivas.

Voltando-se à esfera pessoal, a convivência com animais tem atraído grande interesse dos brasileiros, constatado pelo aumento de adoções/compra de *pets* nos últimos anos, principalmente durante a pandemia de covid-19. O isolamento social para conter a transmissão do vírus fez com que a procura por animais de companhia aumentasse consideravelmente, principalmente entre pessoas que moram sozinhas e casais sem filhos¹².

Poderíamos, à primeira vista, considerar que tal atitude de adoção/compra conduz naturalmente ao estreitamento da relação entre tutores e *pets*, porém os números de abandono de cães e gatos tiveram aumento durante a pandemia. Segundo a maior organização de proteção da Inglaterra, o abandono é diretamente relacionado às aberturas de escritórios, lojas e restaurantes. Estampada em uma rede de notícias internacional, a matéria jornalística informa que a pandemia fez disparar o abandono de animais de estimação pelo mundo e afirma que tal abandono é possivelmente relacionado à ação por impulso alimentado pelo desejo de companhia durante o *lockdown*¹³.

¹⁰ Amiot e Bastian trazem como análise, dentro do espaço amostral de 1744 artigos, livros e capítulos de livros referentes à relação animal de estimação e seres humanos, o número de seis trabalhos relacionados ao contexto religioso. Embora a presente dissertação seja construída dentro das ciências da religião, a citação e abordagem analítica de tais trabalhos enquadrados dentro da temática religiosa não trariam contribuições ao nosso recorte de pesquisa.

¹¹ Terapia Assistida por Animais (TAA) trata-se de um método terapêutico o qual se introduz o animal a um indivíduo ou grupo a fim de promover e/ou auxiliar o processo de tratamento conduzido por um ou mais profissionais de saúde. (PASTORI, 2012, p. 26)

¹² Para saber mais, consulte PRESENÇA de pets em lares brasileiros cresce 30%; adoção supera compra. **NOSSA Uol**, [s. l.], 26 jul. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/nossa/noticias/redacao/2021/07/26/presenca-de-pets-em-lares-brasileiros-cresce-30-adocao-supera-compra.htm>. Acesso em: 15 ago. 2021.

¹³ Para saber mais, consulte DUARTE, F. Pandemia faz disparar abandono de animais de estimação pelo mundo. **CNN Brasil**, [s. l.], 11 jul. 2021. Internacional. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/pandemia-faz-disparar-abandono-de-animais-de-estimacao-pelo-mundo/>. Acesso em: 12 jul. 2021.

Diante disso, percebemos, assim como Bauman (2001) define para as relações sociais humanas, uma fragilidade e fluidez dos laços desenvolvidos com *pets*, mesmo quando estes são adquiridos com finalidade de companhia e considerados membros da família.

Nessa lógica de fluidez das relações de nossa modernidade, Bauman (2001, p. 132) expõe que

não se ganha muito com considerações de “longo prazo”. Se a modernidade sólida punha a duração eterna como principal motivo e princípio da ação, a modernidade “fluida” não tem função para a duração eterna. O “curto prazo” substitui o “longo prazo” e fez da instantaneidade seu ideal último. Ao mesmo tempo em que promove o tempo ao posto de contêiner de capacidade infinita, a modernidade fluida dissolve – obscurece e desvaloriza – sua direção.

Dessa maneira, considerando o animal inserido na cultura de consumo e sendo visto entre um humano e objeto, questionamos o quão frágil se torna seu papel dentro da dinâmica relacional com o tutor.

A partir disso, para nosso recorte de pesquisa, optei por trabalhar dois tipos de relações que se conectam pelo consumo e que considero dignos de atenção devido às problemáticas envolvidas nessas interações. Isto porque, mesmo ocasionando efeitos deletérios tanto aos participantes da relação quanto ao seu entorno, possuem potenciais de serem naturalizadas na sociedade de consumo.

Importante enfatizarmos que o fato de ser uma análise em dois grupos não quer dizer que consideramos tais manifestações não comunicantes. Cientes da possibilidade de aparecerem juntas nas mais diversas gradações de apego ao *pet*, nossa divisão se fez necessária para a investigação do apego fixado ao *pet* baseando-se em sua relação com a cultura de consumo, a qual lhe atribui o *status* de consumidor ou de consumido.

Hirschman (2004, p. 617) descreve dois tipos de relações com os animais de estimação:

(1) *Pet* Descartável: animal como objeto consumido;

(2) *Pet* Afetivo: animal como consumidor.

Dessa maneira, iremos abordar a análise do papel do *pet* na sociedade de consumo contemporânea baseando-nos nessas duas grandes categorias apresentadas por Hirschman.

1.3.1.1 *Pet* Descartável: animal como objeto consumido

De modo geral, os motivos que norteiam o desejo na obtenção de um objeto de mercado está naquilo que este pode proporcionar de bem-estar, prazer e felicidade. Nesse aspecto,

quando nos voltamos ao animal de estimação e seu papel dentro dessa dinâmica consumista, ele próprio se torna um objeto de consumo.

A sua aquisição por meio de adoção ou compra pode ser norteadada pela lógica de demanda de consumo. Tornando-se um objeto consumido, o animal de estimação adquirido, se não atender os anseios do consumidor – companhia, distinção social etc. –, será facilmente descartado por meio de abandono ou doado a abrigos ou parentes.

Essa função de objeto é evidentemente marcada quando olhamos o mercado de animais de “raça pura”¹⁴. A obtenção de uma certificação de *pedigree* do animal comprado confere uma distinção do grupo, que, como aponta Segata (2012b), entra “na composição do imaginário ocidental sobre o parentesco ou a pureza racial”.

Tal distinção social, que é refletida não somente ao animal de raça mas também àquele ser humano que o possui, remete-nos ao que Bauman (2008, p. 54) afirma sobre a sociedade de consumidores, que

[...] em outras palavras, representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumistas, e rejeita todas as opções culturais alternativas. Uma sociedade em que se adaptar aos preceitos da cultura de consumo e segui-los estritamente é, para todos os fins e propósitos práticos, a única escolha aprovada de maneira incondicional. Uma escolha viável e, portanto, plausível – e uma condição de afiliação.

Dessa maneira, o autor aponta que o desempenho consumista é guiado pelo desejo de ser ouvido, entendido e obedecido, ou seja, o consumo é visto como o caminho para inclusão e exclusão social.

Em sua obra *O Sistema dos Objetos*, Baudrillard (2005) refere que todo objeto tem duas funções, a de ser utilizado e a de ser possuído. Ao ser abstraído de sua funcionalidade, o objeto torna-se item de coleção, algo a ser possuído. Isso pode ser relacionado, como aponta Oliveira (2006), com cães de raça pura, os quais possuem a importância na sua posse em si, ou seja, servem mais como um objeto de ostentação do que um animal para companhia ou outra função. Sung e Coelho (2019, p. 663) colaboram no entendimento desse mecanismo, afirmando que

a lógica do consumo e da ostentação de mercadorias proporciona a distinção social, o “reconhecimento” do outro pela posse e, também, autoestima. Pela aquisição de bens, o ser humano deseja superar sua condição atual e realizar-se plenamente.

¹⁴ A escolha de análise do consumo de animais de raça pura não desconsidera as diversas formas de aquisição de um *pet* – adoção, presente e assim por diante – mas, devido ao recorte da pesquisa, focamos nas relações em que o apego e consumo se tornam presentes e fontes de insatisfações.

Nesse sentido, o *pet* se torna um produto exposto em vitrines e, assim como joias, são vendidos a preços não raras vezes exorbitantes. O que dita o preço é o modismo da raça impulsionado pela mídia e alimentando criadores de raças específicas, principalmente de cães.

Oliveira (2006) faz um interessante apontamento a respeito de como se desenvolvem as preferências de determinadas raças de animais e como isso reflete a necessidade de distinção. Dessa maneira, ela aponta que

são essas associações de pessoas a determinadas raças caninas, por exemplo, que ajudam a criar identidades sociais, determinando situações pessoais e relacionais importantes. Assim, ter um cão da raça Yorkshire ou Pitbull, permite fazer uma ideia da personalidade daquele que o possui.

Assim, encantar-se em possuir o mesmo *pet* de um artista famoso demonstra o mimetismo movido pelo desejo pelas posses da pessoa admirada. Apesar de um recente movimento entre celebridades de lançarem moda em possuir vira-latas¹⁵, esses animais são personalizados com adereços exclusivos e esbanjam uma vida luxuosa inatingível para muitos humanos.

Dessa maneira, possuir um animal de raça pura traz ao imaginário a possibilidade de pertença àquele grupo social admirado e se torna um dos objetos de cobiça, gerando o modismo sobre uma raça específica atrelada a um estilo de vida de um determinado famoso. Um cão *spitz* alemão, raça preferida da celebridade Paris Hilton, chega ao preço de 16 mil reais¹⁶, considerada atualmente a raça mais cara no Brasil. Aquele que se dispõe a pagar o preço não compra apenas um *spitz*, mas sim um *status* exclusivo ligado a qualidades daqueles que o possuem.

Com relação à compra de um cão a preços exorbitantes, Sung (2015) expõe uma interessante análise sobre o consumo de artigos de luxo. O impulso de compra não está fundamentado no valor do produto em si, mas no fato de que poucos podem ter. Com isso, afirma que

a expressão “é bom ter algo que pouca gente tem” revela que por trás deste juízo de valor está uma relação baseada na concorrência. O “bom” não é ter algo que é bom porque é útil, mas ter algo que outros não têm e desejam ter. Isto é, o objeto é desejado e valorizado porque outro também deseja. É a intenção de possuir o objeto desejado ou passível de ser desejado por outros, a de criar inveja nos outros, que leva [...] à compra. (SUNG, 2015, p. 121).

¹⁵ *Vira-lata* é o termo popularmente utilizado para animais domésticos sem raça definida (SRD).

¹⁶ Cf. PRATA, A. K. 20 Raças de Cachorro mais Caras do Mundo. **Perito Animal**, [s. l.], 2 mar. 2021. Disponível em: <https://www.peritoanimal.com.br/20-racas-de-cachorro-mais-caras-do-mundo-22585.html>. Acesso em: 15 set. 2021.

Esse mecanismo de imitação do desejo é apresentado por René Girard, teórico e antropólogo da cultura. Ele afirma que

[...] os seres humanos são “miméticos”, copiam-se uns aos outros não apenas em linguagem, gestos e outros atributos externos, mas também no que diz respeito ao que desejam. Dessa forma, a teoria mimética desafia e rejeita a ideia do “eu desejante” como autônomo e independente – a “mentira romântica”. (GIRARD *apud* KIRWAN, 2015, p. 48).

Isto nos remete ao fato de que a problemática envolvida no impulso de adquirir um animal-produto está no seu provável descarte. Da mesma maneira fugaz que o *pet* é inserido na vida do tutor, a moda passageira oferece novos animais-produtos. O olhar guiado pelo consumismo então mira sobre o novo objeto agora desejado, descartando o velho e defasado, como aponta Bauman:

Entre as maneiras com que o consumidor enfrenta a insatisfação, a principal é descartar os objetos que a causam, A sociedade de consumidores desvaloriza a durabilidade, igualando “velho” a “defasado”, impróprio para continuar sendo utilizado e destinado à lata de lixo. É pela alta taxa de desperdício, e pela decrescente distância temporal entre brotar e murchar do desejo, que o fetichismo da subjetividade se mantém vivo e digno de crédito, apesar da interminável série de desapontamentos que ele causa. A sociedade de consumidores é impensável sem uma florescente indústria de remoção do lixo. Não se espera dos consumidores que jurem lealdade aos objetos que obtêm com a intenção de consumir. (BAUMAN, 2008, p. 24).

Diante disso, seriam todos os animais de raça fadados ao descarte pela sua validade curta ditada pelo modismo?

Não podemos desconsiderar aqueles que buscam em animais de raça características fenotípicas compatíveis com sua rotina e necessidade pessoal ou familiar. Mas não podemos deixar de apontar para aqueles movidos pelo encantamento desmedido pelo modismo envolto sobre raças específicas.

De acordo com Abonizio e Baptistella (2016b), o animal-produto, ao ser comprado, adquire o *status* de *pet*, porém, para que este se torne um membro familiar destinado a receber afeto, diversos fatores são necessários. Caso a oferta material e o sacrifício oferecido pelo tutor¹⁷ não sejam capazes de construir uma relação afetiva que proporcione uma contrapartida, o animal frequentemente é doado ou abandonado. Caso se gere apego ao animal, este passa da condição de descarte para a de familiaridade e permanência, sofrendo, em não raros casos, o seu “aburguesamento” pelas novas “necessidades” de consumo a ele conferidas.

¹⁷ Com relação ao sacrifício, vide o subtópico 1.3.3, onde o tema é abordado com maior profundidade.

Dessa maneira, podemos considerar que, tanto no consumo norteadado pelo apego fixado do animal como *membro familiar* ou *filho*, quanto no arrependimento de compra e consequente repulsa e abandono do animal-objeto, o peso valorativo do bem-estar e conforto do tutor poderá ter peso maior. Isso fica notório quando Segata (2012a) relata a história da cadela Belinha que, mesmo vivendo sob o *status* de membro familiar durante 10 anos, foi abandonada pela tutora, com os dizeres:

“você sabe como é, muita gente não tem tempo para ficar se incomodando com um cachorro quando ele começa a ficar velho. Como sempre falo, é bom enquanto tá com saúde, depois é tchau para eles”. (SEGATA, 2012a).

A partir disso, percebemos que, mesmo quando declarado afeto e consideração familiar ao *pet*, este é passível de sofrer seu descarte dentro da cultura de consumo, evidenciando o individualismo e egoísmo presente no ser humano.

1.3.1.2 *Pet* Afetivo: animal como consumidor

A dimensão da afetividade nas relações entre humanos e animais de estimação é um aspecto importante a ser analisado. Dentro do contexto urbano contemporâneo, o *pet* conquistou seu espaço físico nas residências humanas, conferindo-lhe o *status* de membro familiar (AMIOT; BASTIAN, 2015). Dessa maneira, o *pet* adquire também seu *status* de consumidor, alimentando o mercado de produtos e serviços direcionados aos animais de estimação.

Nesse processo, a humanização¹⁸ do animal se torna uma consequência quase natural. Segata aponta que, ao longo do tempo, o *pet* foi transformado de sua animalidade para um novo *status* de “amenização” dessas suas características naturais, tornando borradas as fronteiras entre eles e humanos.

Campanhas publicitárias como o exemplo da *Carta Aberta a Tobias* nos trazem a visão da atual constituição relacional nas residências urbanas, onde animais de estimação são considerados membros constituintes do núcleo familiar. Além disso, o apelo comercial

¹⁸ A respeito do uso do termo humanização, precisamos salientar que seu emprego não diz respeito à desconsideração do compartilhamento de iguais ou semelhantes emoções, instintos ou comportamentos existentes em seres humanos e não-humanos. Semelhante a Segata, o termo foi aplicado na pesquisa para identificar especificamente o comportamento de transpor ao animal de estimação desejos – no nosso caso, o de consumo, parametrizados de acordo à satisfação humana.

trabalhado pela marca mira a afetividade envolvida nas relações com cães, gatos ou outros *pets*, reforçando a conexão do consumo de produtos à qualidade de afeto dispendido pelo tutor¹⁹.

Para analisarmos essa humanização dos animais de estimação, tomemos como exemplo alguns produtos e serviços destinados aos *pets*. Notamos que, além de objetos de consumo semelhantes à linha infantil, o *pet* tem à sua disposição tratamentos estéticos, como tosa, alongamento de pelos, banhos e assim por diante. Além disso, diagnósticos e tratamentos médicos avançados, assim como médicos veterinários especializados, são oferecidos em hospitais e clínicas.

Segata aponta que, além da humanização, o frequente processo de infantilização torna os cães de estimação eternas crianças, mesmo quando em suas velhices. Dessa forma, ousamos afirmar que o desejo por essa característica aponta para um possível apego fixado em controlar um ser que se assemelha a uma criança, mas nunca crescerá e desenvolverá voz crítica. A obediência, neste caso, será até o final de suas vidas (ABONIZIO; BAPTISTELLA, 2016b).

Analisando outras manifestações da humanização do animal de estimação, observamos que este poderá desempenhar a substituição de um filho ou até mesmo ser visto como superior a qualquer outro humano, capaz de proporcionar relações consideradas mais verdadeiras.

Pastori (2012), em sua pesquisa de campo na sala de espera de clínicas veterinárias da cidade de Porto Alegre, se deparou com diversos relatos emocionados de tutores enquanto aguardavam o atendimento para procedimentos médicos-veterinários. Um que nos chama a atenção é o relato coletado de uma das tutoras presentes na sala de espera.

A comparação do animal com os outros membros familiares é frequente e a afetividade vinda do *pet* “trata-se de um carinho imenso, um entusiasmo incomparável, uma vontade de permanecer junto a seu dono muito maior que a vontade de filhos ou maridos” (PASTORI, 2012, p. 23). Além disso, outra tutora interpelada reforça: “Quem é que deixado em casa sozinho e trancado; tu retornas após algumas horas e te recebes como se fosses a Gisele Bündchen?” (PASTORI, 2012, p. 23). Outro relato, de um senhor acompanhado do filho, interpela: “o animal é puro, nos dá solidariedade, fidelidade, carinho – tudo que precisamos. Tenho sete filhos, mas o animal é o outro filho” (PASTORI, 2012, p. 24). Diante disso, Pastori afirma:

Encontramos, portanto, um elemento relevante compositor das relações entre os donos e seus animais: procura-se nos animais algo que parece estar além – ou aquém – do

¹⁹ Tutor se trata da atual maneira de denominar aquele que se responsabiliza pelos cuidados básicos e de afetividade para com o animal de estimação. ABONIZIO, J.; BAPTISTELLA, E. dos S. T. O papel do consumo na construção de relacionamentos entre humanos e pets. **Ponto Urbe**, n. 19, p. 1-23, 2016b.

humano. Nossos interlocutores aproximam os animais de companhia ao divino, atribuindo-lhes múltiplos traços de perfeição e buscando a saborosa e inigualável entrega total do animal a eles mesmos, os seus donos. (PASTORI, 2012, p. 24).

Constatamos assim o papel afetivo do *pet* na vida de seus tutores não somente atomizado entre tutor e *pet*, mas também nas outras relações sociais travadas pelo tutor.

Com respeito a isso, Abonizio e Baptistella (2016b, p. 7), ao desvendarem as associações das ações de consumo com a legitimação do afeto devotado ao animal de estimação, constataram que muitos tutores, em passeio com seu animal, iniciavam diálogos com outros tutores sobre com outros que portavam também outro animal.

O consumo é então pensado, não como manifestação da emoção destinada ao bicho de estimação, mas como um dos elementos que atuam na formação do afeto, tanto do indivíduo para com seu animal, quanto, do ponto de vista social, no sentimento devotado aos *pets* na cultura contemporânea e na legitimação desse sentimento para si mesmo e para aqueles com quem se interatua.

Um comportamento interessante a ser analisado é o crescimento do número de adoções e de abandono de animais na pandemia. Segundo dados da União Internacional Protetora dos Animais (UIPA) (LEMOS, 2021) – houve um aumento de 400% na procura de adoção de animais de estimação. No entanto, pesquisas apontam também o número de abandono animal.

Entre os fatores motivadores do descarte do *pet*, não podemos desconsiderar a incapacidade financeira dos tutores, reflexo da crise econômica provocada pela pandemia. Desemprego, fim do auxílio emergencial, diminuição do tempo em casa devido ao trabalho externo, mudança para residência de parentes. Estes são alguns dos motivos que levaram muitas famílias a tomarem a dura decisão (ou seja, contra sua vontade) de abandonar o membro familiar não humano.

No entanto, outro fator também de grande importância de análise é o abandono devido ao arrependimento na obtenção do animal seja por meio de adoção ou compra, fruto de uma tutoria movida pelo impulso de obter um animal para si, na expectativa de cobrir as necessidades particulares de companhia e afeto. O mesmo vislumbre gera o obscurecimento das responsabilidades que recaem sobre a manutenção e o cuidado do animal.

Numa nova realidade de reclusão residencial para isolamento social como medida preventiva da disseminação do vírus causador da covid-19, o sentimento de solidão e a carência afetiva tornam-se combustível para as ações irrefletidas e irresponsáveis. Nesse sentido, o desejo pela obtenção de afeto se torna algo superior à reflexão a respeito das responsabilidades que recaem àquele que decide tutorar um animal de estimação. Sendo este um ser totalmente dependente e à mercê das decisões tomadas por aquele que o tutora, o animal de estimação

mantém-se em uma posição de vulnerabilidade e riscos quando não consideradas suas necessidades de cuidado e atenção. Com relação a isso, Abonizio e Baptistella alertam:

Os *pets* vivem sempre em situação de dependência e são destinatários de um amor-devoção expresso em abnegação e autonegação, vistos em maior e menor grau em todos os discursos, especialmente no caso de donos de abrigo, alguns estigmatizados de acumuladores de cães e gatos por seus conhecidos. O sacrifício surge novamente nesta dinâmica, traduzido em gastos e na oferta de bens e serviços aos quais nem mesmo os donos têm acesso. (ABONIZIO; BAPTISTELLA, 2016b, p. 16).

Nesse sentido, Faraco (2008) aponta que a família multiespécie deve ser analisada com atenção, pois, assim como qualquer intercâmbio social, há afetos positivos e negativos, incluindo no seio dessas famílias a crueldade para com os seus *pets*. Além disso, juntamente com Seminotti (2006), Faraco enfatiza que ações cruéis podem ser indicadores de violência doméstica entre os membros humanos que compõem a família.

Portanto, essa análise nos aponta a necessidade de, assim como em todas as relações geradas, manter a vigilância em nossas ações que consideramos como amor puro e afetuoso, já que podem encobrir consciente ou inconscientemente o desejo de obtenção de benefícios próprios às custas da dependência e ausência de senso crítico proveniente do animal de estimação.

1.3.2 O mercado *pet*

Segundo dados do IBGE, desde 2015 o Brasil possui em suas células familiares mais animais de estimação do que crianças. Além disso, de acordo com a pesquisa Radar Pet 2021²⁰, durante a pandemia de covid-19, o número de *pets* nos lares brasileiros teve um aumento de cerca de 30%. Isto aponta para a importância de voltarmos o olhar para a análise e investigação sobre as relações construídas com animais de estimação, já que estes conquistaram dentro dos lares brasileiros o *status* de “membro familiar”.

Como consequência desse grande aumento do número de animais de estimação, o mercado *pet* cresceu de maneira vertiginosa, com faturamentos que deverão atingir R\$46,5 bilhões no ano de 2021²¹. Isso vem impulsionando uma grande variedade de ofertas de produtos e serviços que contemplem o estilo de vida consumista de todos os componentes do seio

²⁰ Radar Pet é uma pesquisa realizada anualmente pela Comissão de Animais de Companhia (COMAC), ligada ao Sindicato da Indústria Veterinária. Disponível em: <https://sindan.org.br/release/pesquisa-radar-pet-brasil-conta-com-a-segunda-maior-populacao-pet-do-mundo/>; Acesso em 6.ago.2021.

²¹ Segundo projeção do Instituto Pet Brasil divulgada em julho de 2021. Disponível em: <http://institutopetbrasil.com/category/2021/>. Acesso em: 6 ago. 2021.

familiar interespecie. A exemplo dessa expansão do setor, vemos a empresa Petlove, o primeiro *e-commerce* de produtos *pet* no Brasil. Lançada em 1999, suas vendas cresceram gradualmente, sendo atualmente uma das empresas do setor *pet* que recebeu o maior investimento até então. No ano de 2020, seus lucros chegaram a R\$500 milhões, valor 65% acima dos atingidos em 2019²².

De acordo com a Associação Brasileira da Indústria de Produtos para Animais de Estimação (ABINPET), o mercado *pet* pode ser dividido em três setores: *Pet Vet*, *Pet Care* e *Pet Food*. Do total dos R\$27,02 bilhões de faturamento da indústria *pet* no Brasil, 75% pertencem ao segmento *Pet Food*, sendo os outros 17% e 8% referentes aos setores *Pet Vet* e *Pet Care*, respectivamente.

Além dos lucros do setor *Pet Food* incluir o faturamento com exportação de rações para cerca de 46 países, o segmento também é expandido no mercado interno brasileiro. A prática de alimentar animais de estimação com rações no Brasil teve início na década de 1970. Com o *slogan* “Bonzo não é ração, é refeição”, a empresa americana Ralston Purina abriu as portas para um novo comportamento entre tutores e seus *pets*. A alimentação dos animais de estimação com sobras de refeições humanas foi gradualmente substituída pela aquisição de alimentação industrializada “balanceada e saudável”, como aponta Oliveira (2006).

Atualmente, o mercado de rações atua em grande maioria na oferta de rações secas, mas os pequenos nichos do setor têm alcançado espaço: os artigos de luxo *pet*. Itens como biscoitos, panettones, chocolates, refrigerantes e cervejas para cães são exemplos de produtos oferecidos por esse mercado.

Apesar de tais ofertas gerarem opiniões contrárias na comunidade médico-veterinária sobre o consumo desses itens industrializados, isto em nada ofusca o encanto dos tutores em adquirir tais produtos processados aos seus *pets*, já que antropomofizá-los os aproxima de um possível compartilhamento dos mesmos desejos e necessidades de consumo. No entanto, diante do surgimento de novas correntes que defendem o retorno de uma alimentação mais saudável ao animal de estimação, o criativo mercado *pet* se adapta e se reinventa, sempre atento às tendências de consumo em voga.

Nos últimos anos, a tecnologia aplicada à produção de rações balanceadas em nutrientes e componentes especiais, como o extrato de *yucca*²³, vem a atender aos tutores mais exigentes

²² Para saber mais, consulte ABECH, T. Petlove vê vendas crescerem 65% em 2020, a R\$500 mi – e não quer parar por aí. **CNN Brasil**, Business, 3 fev. 21. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/petlove-ve-vendas-crescerem-65-em-2020-a-r-500-mi-e-nao-quer-parar-por-ai/>. Acesso em: 4 set. 2021.

²³ O extrato de *yucca* é adicionado como um componente nas rações de animais de estimação a fim de reduzir os odores das fezes produzidas. *In*: MAIA *et al.*, 2010.

e que pagam mais para garantir ao seu *pet* a prevenção de doenças e aumento da expectativa de vida. Assim, as prateleiras de rações não se diferenciam somente pela espécie – cão ou gato –, mas também por tipo de raça, fase de vida, condição de saúde (gestante, doença aguda ou crônica, pós-operatório) e assim por diante. Como consequência, as rações existentes variam seu preço proporcionalmente à sua qualidade. As embalagens das marcas mais caras ou importadas evidenciam em seu rótulo sua categoria: *super premium*, *premium* ou terapêutica. Tais diferenciações indicam o nível de proteína de alta qualidade e outros componentes nutricionais importantes para atender à saúde do animal de estimação (CASE; CAREY; HIRAKAWA, 1998).

Um ponto importante a considerarmos a respeito das rações *pet* é que se trata – ou deve se tratar – de um alimento completo, pois, na maioria dos casos, é oferecida como única fonte nutricional para o animal de estimação. Concluímos assim que, diante dos níveis de qualidade dessas rações oferecidas no mercado, aqueles que investem menos na aquisição do produto são submetidos ao risco de gerarem em seus *pets* desequilíbrios orgânicos e, conseqüentemente, dispenderem recursos financeiros maiores para o tratamento em clínicas ou hospitais veterinários.

Tal problemática da qualidade de rações é abordada por Segata, quando acompanhava a desobstrução da uretra de um gato na clínica de Marcos. Após demorada e exaustiva, porém bem-sucedida, retirada do cálculo que obstruía o ducto urinário do animal, o médico veterinário Marcos afirma a Segata que problemas renais em gatos são frequentes e complementa:

– [...] São essas porcarias de ração barata que eles comem. Sou veterinário há trinta anos. Depois que começaram a fazer essas ‘rações de merda’, de qualquer porcaria, sabe – só pra vender mesmo – coisas como essas não pararam mais de aparecer. A gente até vende umas inferiores aí, porque tem muita gente que procura – mas eu sempre aviso. E tem gente ainda que para piorar tudo dá resto de comida da mesa para os gatos ou para os cachorros. Para os gatos mesmo, isso faz um estrago – eles não podem comer tanto tempero, principalmente sal – isso mata eles. (SEGATA, 2016, p. 254).

Assim, ao optar por oferecer uma alimentação industrial ao *pet* pela praticidade que ela proporciona, o tutor, diante de uma prateleira repleta de opções de rações, é submetido a avaliar o custo-benefício do produto, consciente de que, quanto mais baratas as rações, mais se aumentam os riscos de doenças ou distúrbios futuros no *pet*.

Diante do dilema, o mercado *Pet Food* mostra sua criatividade, percebendo o aumento de tutores aversos a qualquer tipo de ração industrial. A alimentação natural se torna assim um novo nicho de expansão de ofertas de produtos e serviços. Aliando-se ao *slogan* de produto

natural de qualidade, a oferta de refeições frescas ou congeladas (GAEDTKE, 2017b, p. 148) se expande gradualmente. A praticidade de receber na residência um produto pronto ou semipronto por meio de assinaturas mensais atrai não somente os tutores mais exigentes com a alimentação de seu *pet*, mas também o público desejoso em pagar um curso de capacitação para preparo, conservação, entrega e *marketing* de sua “marmitaria *pet*”.

Retorna-se assim ao modelo de comida caseira, não mais como sobra de refeição, mas como um prato especialmente elaborado, semelhante ao do seu tutor. E nessa nova modalidade de alimentação *pet*, as exigências vão surgindo, como Gaedtke (2017b) aponta. Ela afirma que

alguns responsáveis por animais têm optado pelo que chamam de *alimentação gourmet para pets*, e muitas empresas têm se especializado em oferecer esses alimentos prontos, apresentando um cardápio individualizado de acordo com as necessidades nutricionais do animal, pacotes mensais e serviço de entrega para as “marmitas”. (GAEDTKE, 2017b, p. 147).

Além disso, a alimentação *pet* não se restringe à praticidade aliada à alimentação de qualidade. Tutores militantes adeptos ao veganismo do tipo abolicionista²⁴ e que tutelam animais de estimação lidam com o dilema moral e ético de oferecer ou não produtos cárneos aos seus *pets*. Com relação a isso, Abonizio e Baptistella dizem que

[...] há um dilema entre as opções de comprar carne para outros animais, em espécie ou em forma de ração, ainda que o próprio sujeito não consuma, ou oferecer uma dieta vegana aos animais que tutela, obrigando-os a uma conduta moral que não faria parte de seu rol natural de escolhas. As soluções para esse dilema podem residir no mercado, de onde vemos emergir marcas de rações vegetais para cães e gatos que se aproveitam desse paradoxo para veicular seu produto oferecendo a possibilidade de livrar o dono da culpa pela morte de animais de criação utilizados na produção das rações comuns. (ABONIZIO; BAPTISTELLA, 2016a, p. 107-108).

Além disso, as autoras levantam análises que nos conduzem a um importante questionamento. Ao propor o combate ao especismo, o veganismo citado não estaria caindo em contradição ao desconsiderar as necessidades naturais biológicas – ser carnívoro – de seu animal de estimação? Isso nos leva a refletir se a imposição de um veganismo ao *pet* não manteria o ser humano no topo da hierarquia em relação aos demais animais.

²⁴ Dentre as vertentes de veganismo, há os autointitulados abolicionistas que se distinguem de outros como protecionistas e bem-estaristas por lançarem críticas à dominação especista do ser humano em detrimento dos demais animais. Nesse sentido, Abonizio e Baptistella frisam sobre os diversos movimentos existentes dentro do próprio veganismo, existindo até mesmo alguns grupos contrários à tutela de animais de estimação. *In*: ABONIZIO, J.; BAPTISTELLA, E. dos S. T. À mesa com cães e gatos: ração vegetal e fronteiras interespecies. *Illuminuras*, v. 17, n. 42, p. 107-135, 2016a.

Diante de sua dependência em relação aos humanos para sobrevivência, estes se encontram sujeitos a terem suas necessidades próprias substituídas pelos desejos particulares de seus tutores.

O curioso comportamento de “humanização” das necessidades e dos desejos dos *pets* é visto nos outros setores desse mercado em expansão. No setor *Pet Vet*, hospitais e clínicas oferecem atendimento de médicos veterinários das mais variadas especializações, assim como a prescrição de medicamentos psicotrópicos voltados a problemas psicológicos como depressão (SEGATA, 2012b). Já no setor *Pet Care*, os *pet shops* oferecem tanto produtos como *shampoos*, brinquedos eletrônicos, joias, tênis quanto serviços como creche, hotéis e *spas* (OLIVEIRA, 2006).

O que impulsiona tais consumos de bens e serviços está baseado na busca da felicidade por meio da satisfação dos desejos de consumo. Como Gaedtke (2017b) aponta, tal satisfação pode ser humana, animal, ou de ambos de forma mesclada. Mas não há como negar que as campanhas de *marketing* moldam os desejos dos tutores por meio da antropomorfização dos animais de estimação. Basta olharmos as propagandas voltadas ao consumo *pet* que aguçam os gostos e sentidos daquele que compra – o humano. Uma cerveja canina não é o desejo ou a necessidade de todo cão, mas pode simular a humanidade no seu “melhor amigo” e se torna um desejo humano passível de ser saciado pela compra.

Toma (2017), em sua pesquisa de campo, percebeu entre os tutores que a ênfase dada aos gastos alocados em produtos *pet* traz consigo a preocupação com a saúde e o bem-estar animal. Mesmo que a autora não concorde, isso traz consigo a ideia de que, quanto mais caro o produto ou serviço pago, mais amor e afeto é destinado ao *pet*. Nesse sentido, Gaedtke afirma que

as empresas ligadas ao mercado pet, sejam elas grandes ou pequenas, com suas várias frentes de ação (redes sociais, campanhas publicitárias, patrocínio de eventos de formação acadêmica, inserção nas pautas políticas através de sindicatos e associações, uso de espaços na mídia convencional etc.) criam demandas e necessidades. Vinculam produtos e serviços a um ideal de amor e de cuidado. Sendo assim, são uns dos agentes que definem a configuração social do afeto pelos animais de estimação emergente nas sociedades contemporâneas. (GAEDTKE, 2017b, p. 148).

Diante disso, forma-se a conexão entre consumo e afeto na cultura contemporânea, entendendo que, como coloca Gaedtke, “o afeto pode ser comprovado pela fatura do cartão de crédito” (GAEDTKE, 2017b, p. 161).

1.3.3 Animais e sacrifício

Em uma breve pesquisa em uma plataforma acadêmica das palavras-chave “sacrifício” e “animais”, quase a totalidade dos resultados da busca traz pesquisas relacionadas a sacrifício animal em determinados rituais religiosos/crenças ou da abordagem do uso de animais para fins de consumo alimentício e/ou experimental. Entretanto, o enfoque de nossa investigação se delimitará a respeito do sacrifício presente especificamente na relação do ser humano com o animal de estimação.

Nesse sentido, ao considerarmos os valores de consumo presentes nessa relação, proponho analisarmos o sacrifício sob dois aspectos pouco abordados: o do tutor e o do animal de estimação. Para isso, é preciso inicialmente que voltemos nosso olhar à análise do interior dos lares urbanos contemporâneos, de forma a percebemos novas necessidades e novos desejos incutidos na relação do ser humano com seu animal de estimação.

Ao focarmos nas necessidades e nos desejos que regem o consumo de bens e serviços pelo tutor, nos deparamos com valioso material de investigação acerca dos possíveis sentidos sacrificiais – tanto do tutor quanto do *pet* – sustentados para a manutenção dos vínculos afetivos da denominada família multiespécie. Dessa maneira, precisamos inicialmente definir e distinguir os termos “necessidade” e “desejo” aplicados neste trabalho para a abordagem da sociedade de consumo. Para isso, utilizo Sung (2010, p. 55-57), que, em seu livro *Desejo, Mercado e Religião*, aponta para a importância da distinção conceitual entre necessidade e desejo, além de citar conceituados nomes como P. Kotler e Pe. Vervier²⁵, que falham nesse quesito.

Para esses autores, tanto necessidade quanto desejo são compreendidos como uma demanda por elementos básicos para a dignidade e manutenção da vida, o que se torna, sob o ponto de vista de Sung, uma entrega de ambos os autores ao pensamento introjetado nas sociedades capitalistas. Isso porque, como elucida Sung:

As teorias econômicas liberais e neoliberais e a produção das empresas privadas estão pensadas em termos de satisfação dos desejos dos consumidores. Só que estes desejos são apresentados também como necessidades, e com isso se estabelece a confusão. (SUNG, 2010, p. 55).

²⁵ P. Kotler se trata de um renomado autor na área de *marketing*, enquanto Jacques Vervier é Mestre em Economia e Bacharel em Teologia pela Universidade de Louvain-la-Neuve. (SUNG, 2010, p. 56; MAMEDE, 2020, p. 100).

Portanto, ao perdermos a distinção entre os conceitos de necessidade e desejo, os parâmetros de ter demais ou ter de menos se perdem. Os desejos, sendo ilimitados, trazem em seu cerne a constante insatisfação pelos objetos de consumo e, conseqüentemente, mobiliza os consumidores a buscar constantemente por novidades de compra. Esse movimento pela busca da felicidade, imputada na obtenção de produtos e serviços, torna-se o pulso natural que mobiliza o ser humano inserido na sociedade de consumo contemporânea. Marchesini Jr. propõe a seguinte explicação para esse movimento:

Os cidadãos são transformados em simples consumidores apenas, que são movidos de acordo com os interesses do capital, que imputam ao indivíduo o imediatismo, ou seja, a felicidade está contida no consumir nesse instante com funcionalidade e rapidez, o que transforma em prazer o ato de consumir. (MARCHESINI JR., 2011, p. 4).

Considerando tal impulso de consumo e imediatismo pela busca da felicidade e prazer imputada no ato de consumir, podemos agora analisar sob o ponto de vista relacional com o animal de estimação. Entretanto, para tal investigação, é necessário que abordemos mais a fundo a respeito do desejo do tutor pela humanização do animal. Para isso, utilizo o trabalho do antropólogo Jean Segata.

Em sua experiência em acompanhar a clínica veterinária “Loja de Marcos”, Segata (2012a) relata o atendimento emergencial de um gato com obstrução uretral que, segundo o veterinário Marcos, havia produzido cálculo renal por ter consumido ração de baixa qualidade. Ajudado por sua filha Paula, também veterinária, Marcos tentava inserir uma pequena sonda ou cateter na uretra do animal para chegar à bexiga e desobstruir o canal. Diante da dificuldade comum da finalização do procedimento e do sofrimento que o gato apresentava, Paula relata a Segata que a tutora havia ligado diversas vezes alegando que o animal não estava bem e buscava solução para que não fosse necessário passar por consulta. Consternada, Paula diz:

“Se você soubesse a quantidade de gente que deixa para última hora. Chegam aqui e então vamos lá para a triagem. Eu pergunto quantos dias o bichinho não come, daí me dizem, ‘ah, acho que faz uma semana’. Ah, vão para o inferno! Por que essa gente não experimenta ficar uma semana sem comer?”. (SEGATA, 2012a, p. 97).

Ao ouvir o desabafo de Paula, Segata conclui:

Eu nunca tinha parado para pensar nisso, e olhe que eu mesmo já havia ouvido essa frase antes. E concordei com a cabeça, reprovando com Paula “essa gente”. Parece que o sofrimento que eu provava naquela tarde tornava para mim mais clara a resistência que os donos tinham em acompanhar os procedimentos. O sangue, o aspecto fúnebre da cena, os cheiros, a sonda entrando e saindo da uretra – tudo isso

animalizava tanto aquele gato “tão humano” – descortinava-se ali aquela imagem de um “bichinho de pelúcia”. (SEGATA, 2012a, p. 97).

O breve relato da médica veterinária Paula e a reflexão de Segata nos conduzem para o questionamento de qual o limite do processo de humanização dos animais de estimação. Considerando a ligação do prazer e da felicidade ao consumismo e trazendo à nossa investigação o apego ao *pet*, percebemos o quanto tal relação se torna potencialmente frágil pelos valores culturalmente alimentados na atual sociedade urbana. De certa maneira, um possível sacrifício da animalidade do *pet* passa despercebido diante dos sacrifícios concebidos pelo seu tutor.

Abonizio e Baptistella (2016b, p. 15), citando Miller, afirmam que o ato de comprar envolve a ideia de sacrifício humano, cujo propósito é travar relações em que o outro aprecie e deseje o que se oferece, ou seja, “construir o divino como um sujeito que deseja”. É nesse sentido que ocorre a “dádiva” de presentes, mimos ou guloseimas voltados aos *pets*. O ofertante acredita proporcionar felicidade ao *pet* e, em contrapartida, fica feliz em legitimar a relação por meio do gasto financeiro, ou o sacrifício realizado.

A ideia de sacrifício, como aponta Gaedtke (2017a), faz alusão a um animal especial dependente de cuidados diferentes daqueles do animal comum. Segundo a autora:

A ideia de sacrificar-se pelo outro, a noção de culpa e as crises devido à presença dos animais podem ser mais constantes que se imagina *a priori*. Os animais doentes, moribundos, são os que mais incitam as falas de sacrifício. Mais que mera autopiedade ou sentimento altruísta, o sacrifício pelo outro mostra-se aqui enleado no paradoxal *petshismo* apresentado por Digard, que vê a relação com os *pets* como um fetiche das sociedades urbanas contemporâneas, supervalorizada e ao mesmo tempo coisificada, permeada de consumo. (GAEDTKE, 2017a, p. 64).

Nesse sentido, questionamos se o que é considerado um sacrifício (na verdade financeiro) por parte do tutor não seria uma forma de autocentrar-se, que reflete não somente a supervalorização do consumo como forma de afeto, mas também esconde seus desejos de formação de um *status* diante da sociedade. Com relação a isso, Abonizio e Baptistella (2016b) dizem que:

[...] a forma de se relacionar com o animal faz parte da construção de uma *persona* pública e o consumo age na construção da fachada, demonstrando afeto e cuidado, além de ser uma maneira de documentar e expor a qualidade daquele relacionamento, expressa na aquisição de produtos, serviços e na prática de sacrifícios para garantir o bem-estar dos entes queridos de quatro patas. (ABONIZIO; BAPTISTELLA, 2016a, p. 8).

Dessa forma, devemos nos atentar à cultura de consumo que nos impulsiona a constantes insatisfações em não ter aquilo que se deseja, já que o produto comprado se torna sem brilho assim que é possuído. A fugacidade do mercado oferece novos produtos com a promessa de vida plena e felicidade.

Se aqueles que podem pagar pelo consumo são colocados no topo da hierarquia de dignidade humana (SUNG, 2018), a ação de consumo se torna imprescindível para sobrevivência na sociedade contemporânea. Assim, diante do forte apego ao *pet*, a motivação para a humanização dos animais poderia ter como um dos propósitos retirar sua animalidade e aproximá-los dos modelos burgueses de vida, mimetizando dessa classe seus nomes, vestes e costumes nos animais de estimação (ABONIZIO; BAPTISTELLA, 2016b, p. 18).

Outro ponto importante a ser considerado é que, na incessante corrida para obtenção de bens e serviços a fim de alimentar nossos ilimitados desejos de consumo, atropelamos todo e qualquer obstáculo que nos impeça de alcançar aquilo que consideramos felicidade. Cultivamos características competitivas e egoístas, sendo regidos pela lei de “sobrevivência do mais apto” (BSTAN-’DZIN-RGYA-MTSHO, 2006). Isso porque, como afirma Sung:

Na nossa cultura, o consumo se tornou a medida de uma vida bem-sucedida, da felicidade e da decência humana. Com isso, a noção de limites para os desejos humanos foi apagada e se instaurou a ideia de que todos têm o direito e a obrigação de realizar todos os seus desejos de consumo. Desta forma, nenhuma quantidade de aquisição e sensações emocionantes tem possibilidade de trazer a satisfação esperada, pois não há um padrão de consumo a ser mantido na medida em que o padrão desejado, a linha de chegada, avança junto com o corredor, e as metas permanecem continuamente distantes. São inseguranças, frustrações e medos dessa corrida sem vencedores finais que constituem esses demônios interiores da cultura de consumo. (SUNG, 2015, p. 50).

Além da busca incessante em saciar os desejos humanos, Bauman acrescenta a esse pacote o esforço em manter uma identidade desejada, pois:

Ainda que o eu que a pessoa está lutando para exibir e tornar reconhecido esteja destinado pelo ator a preceder, antecipar e predeterminar a escolha da identidade individual (atribuições étnicas, raciais, religiosas ou de gênero reivindicam pertencer a essa categoria de eu), é o impulso de seleção e o esforço de tornar a escolha publicamente reconhecível que constituem a autodefinição do indivíduo líquido-moderno. (BAUMAN, 2008, p. 107).

Ainda sobre o indivíduo líquido-moderno, Bauman (2008) afirma que sua identidade não é algo “dado” ao nascimento, e sim trata-se de um projeto a ser engajado em sua formação. Além de tais identidades exigirem esforço individual para serem alcançadas, há consequente necessidade de “lutar todos os dias para se manter agarrado a elas” (BAUMAN, 2008, p. 107).

Ou seja, como o autor pontua, “a identidade é uma pena perpétua de trabalhos forçados” (BAUMAN, 2008, p. 107). Ademais, devido à volatilidade do mercado de consumo e às tendências que o norteiam, consumidores são levados a comodificarem suas identidades.

Trazendo tal questão ao debate humano e animal, Baptistella e Abonizio (2015) afirmam que

a própria noção da identidade do ser humano, ainda que transformada historicamente, é derivada desta relação [ser humano-animal não-humano]. Humanidade e animalidade são conceitos construídos de forma a criar uma determinada compreensão do que é ser humano, apesar do homem ser também um animal. E não somente isso, traz a noção de superioridade do ser humano sobre os outros animais. (BAPTISTELLA; ABONIZIO, 2015, p. 189).

Com isso, devemos refletir sobre nossas responsabilidades diante da relação com o animal de estimação, nos atentando aos possíveis impactos de nossas escolhas de bens e serviços *pet* que escondem um apego fixado, reflexo de nossa própria projeção sobre o animal de estimação.

1.4 Considerações finais do capítulo

Durante a exposição do capítulo, coloco em questionamento se, de maneira geral, tanto a demanda quanto a oferta de produtos e serviços do mercado *pet* focam impreterivelmente em atender as necessidades e os desejos próprios do animal. Ademais, questiono se não estaria oculta nesses produtos e serviços voltados ao *pet* uma forma de expandir nossos impulsos desenfreados de desejo de consumo, ou seja, coloco em questão se a projeção de “humanidade” nos *pets* não seria uma forma de atendermos nossos desejos exclusivos e particulares de consumo.

Primeiramente, tivemos a oportunidade de analisar de maneira mais aprofundada a relação do ser humano com o animal de estimação, trazendo à discussão a diversidade em que tal relação pode ser expressa nos diversos tempos e espaços. Ao atentarmos à nossa atual sociedade urbana, imersa em uma cultura de consumo desenfreado e egóica, o ato de consumir se torna uma maneira de construção de identidade e de valor como sujeito. Surge a competitividade e o egoísmo, alimentados pela incessante busca em ser e ter aquilo que se deseja, desconsiderando quaisquer impactos deletérios gerados aos outros e/ou ao meio ambiente.

Sendo assim, nos debruçamos sobre a análise do consumo de produtos e serviços oferecidos pelo mercado *pet*, a fim de investigarmos as pulsões que conduzem o tutor ao seu ato de consumir e se suas escolhas podem ou não correr o risco de serem prejudiciais ao animal de estimação, tanto quando este é considerado o próprio objeto de consumo, quanto na relação em que o tutor declara o *pet* como membro familiar, ou até mesmo um filho ou bebê.

O animal de estimação, equilibrando-se na “corda bamba” entre o *status* de objeto e ser humano, vive exclusivamente na dependência de nossas escolhas, submetido àquilo que consideramos o melhor e necessário a ele e à relação. Vimos que, dentro da cultura de consumo, considera-se o “sacrifício” de dispendir tempo e dinheiro para o *pet* como uma forma de certificar e reafirmar à sociedade nosso afeto para com ele. Porém, de forma sutil, o sacrifício do animal pode ocorrer de diferentes formas, por exemplo, quando este é humanizado ou antropomorfizado, ou quando se torna um instrumento de extensão de nosso eu, de nossa capacidade de expandir o consumo e contemplar a tentativa de saciar nossos próprios desejos.

Assim, mesmo diante de uma aceitação do animal como membro familiar, a definição pelo tutor do que é amor e afeto ao *pet* pode carregar armadilhas na dinâmica da relação por passarem despercebidas as reais necessidades do animal e do equilíbrio saudável da relação.

Deste modo, nos perguntamos se pode haver a viabilidade de uma relação saudável com os *pets*, buscando quais seriam estes possíveis caminhos para a relação ser desprovida de cairmos numa interação de poder sobre eles, usufruindo de suas dependências. O processo de observação do uso do animal como fonte de combustível para a expansão do consumo somente é possível quando nos atentamos ao que consideramos a análise dos sentimentos embutidos na relação, daquilo que consideramos amor ao *pet* e apego a eles.

Assim, diante da diversidade de significados existentes para o conceito de amor e de apego, proponho no capítulo a seguir uma análise de tais conceitos sob o olhar do Budismo da escola *Mādhyāmaka*, tornando possível uma nova abertura reflexiva e investigativa a respeito dos outros processos envolvidos na relação com o *pet* dentro da cultura de consumo.

2 O CONCEITO DE APEGO FIXADO (*Upādāna*) E OS PROCESSOS DE PRODUÇÃO E SEUS EFEITOS

Do desejo e do gostar surge a dor,
 Como o sabor doce que se transforma em amargo,
 Ou como uma tocha que é descartada sem cuidado
 E acaba queimando vivo aquele que a jogou fora.
*Coleção de Dizeres, Udānavarga*²⁶

A relação com o animal de estimação, como qualquer outra interação social, acolhe sentimentos dos mais diversos, sendo trivialmente posta em maior ênfase a relação de amor. A partir disso, a conceitualização do termo se torna necessária a fim de delimitarmos as características por ele abarcadas, distanciando-nos de possibilidades de sua aplicação de forma desgastada e genérica. Na sociedade urbana contemporânea, permeada de valores pautados no consumo, qual a aplicação da palavra amor na comunicação? O termo estaria distante ou não da definição de amor do contexto budista? Em resposta a essa indagação, Gyatso e Chodron²⁷ afirmam que:

Muitos filmes, romances e outras formas de arte lidam com o “amor” romântico e sensual. Do ponto de vista budista, essa emoção deveria ser mais precisamente chamada de “apego”, pois geralmente se baseia em exagerar as boas qualidades de alguém ou em projetar excelentes qualidades que não estão presentes. O apego também dá lugar à necessidade emocional e à possessividade que levam a fazer exigências ou a ter expectativas elevadas do outro. O amor imensurável está livre de tais complicações. (GYATSO; CHODRON, 2020, p. 30).

Em síntese, ao considerarmos a perspectiva budista, a definição do amor vigente em nossa cultura contemporânea é aplicada no contexto de apego fixado, *upādāna*, o qual se distingue do conceito de amor, *maitrī*.

²⁶ Sobre o Desejo. *Coleção dos Dizeres (Udānavarga)*. 2, 4-6. In: TSAI, P. M. **Coleção de Meditações: Tempo Sthāvira**, volume I, p. 207.

²⁷ Tradução minha. Original: “Many movies, novels, and other art forms deal with romantic and sensual “love.” From a Buddhist viewpoint, this emotion should more accurately be called “attachment,” as it is generally based on exaggerating someone’s good qualities or projecting excellent qualities that aren’t present. Attachment also gives way to emotional neediness and possessiveness that lead to making demands or having high expectations of the other. Immeasurable love is free from such complications.” In: GYATSO, T.; CHODRON, T., **In Praise of Great Compassion**, In: *The Library of Wisdom and Compassion*, vol. 5, Somerville: Wisdom Publications, 2020, p. 30.

Maitrī é um termo em sânscrito que pode ser traduzido como amor-bondade (ROBERT E. BUSWELL JR.; DONALD S. LOPES JR., 2019) ou amor universal²⁸, referente a um amor de maneira plena, sem contaminações pelas raízes aflitivas, *akuśalamūla* – ignorância distorciva, *avidyā*; apego fixado, *upādāna*; e ódio-ressentimento, *dveṣa*. Juntamente com outros três temas, *maitrī* compõe as Quatro Imensuráveis, *Apramāna* – compaixão, *karuṇā*; alegria, *muditā*; e equanimidade, *upekṣā*. São assim denominados por serem objetos de meditação²⁹.

Buswell e Lopez definem *maitrī*³⁰ como o desejo de felicidade para si e para os outros. Reforçando essa ideia, Tsai (2020a, p. 405) afirma que o termo *maitrī* é contrário a um afeto contaminado pelas aflições raízes e se expressa quando o coração – que é o mesmo que a mente – carrega um desejo verdadeiro de bondade para com todos os seres, almejando alcançar a libertação de todos os sofrimentos e suas causas.

Assim, como apontando na citação anterior de Gyatso e Chodron, ao termo amor é atribuído contemporaneamente não somente a *upādāna*, mas também o sentido de *kāma*, um desejo degenerado, ou seja, contaminado pelas aflições raízes. Isso ocorre igualmente com o termo inglês *love*, no entanto, como aponta Tsai (2020a, p. 405-406), na língua chinesa, há uma distinção entre os termos, sendo *cí*, 慈, equivalente ao amor universal, *maitrī*, e *ài*, 愛, equivalente à dita afetividade contaminada ou desejo contaminado.

Dessa maneira, perguntamos se o apego ao animal de estimação seria uma forma contaminada ou não. Percebendo a necessidade de um aprofundamento acerca do apego que surge nas relações com os animais de estimação, proponho analisarmos inicialmente o conceito de apego e seus tipos. Em um de seus discursos transcritos, o XIV Dalai Lama explica que

na prática budista, existem dois tipos de atividades dirigidas ao apego. Depende de seu objetivo. Se você está buscando liberação individual – só para você – o apego é lembrado somente como prejudicial, como algo a ser abandonado, evitado e prevenido. Mas se você está buscando liberação para o benefício de todas as criaturas vivas e tentando estar a serviço de todos os seres vivos, então existem casos onde os *bodhisattvas* são até mesmo encorajados a usar o apego a seu serviço, para o benefício dos outros. Existe uma diferença entre o tipo normal de apego baseada no egoísmo e o apego baseada em um senso de intimidade com as criaturas vivas que você está

²⁸ Diferentemente de Buswell e Lopez (2019), Tsai prefere a tradução de *maitrī* como amor universal a amor-bondade pois bondade tem como equivalente na língua sânscrita a palavra *kuśala*. In: TSAI, P. M. **Sermão do Grande Fundamento**. Valinhos/SP: BUDA, 2020. p. 406.

²⁹ Por meio do amor-bondade, *maitrī*, combinado com alegria, *muditā*, e compaixão, *karuṇā*, é dito que são capazes de gerar os três primeiros estados de absorção meditativa, *dhyāna* (*P. jhāna*; *T. bsam gtan*; *C. chan/chandīng*; *J. zen/zenjō*; *K. so ŋ/so ŋjo ŋg* 禪/禪定). Porém somente com a equanimidade, *upekṣā*, se produz o quarto *dhyāna*. Tais estados de absorção meditativa denominados *dhyāna* são práticas de meditação específicas nas quais a mente “se retira temporariamente da consciência sensorial externa permanecendo completamente absorvidas num objeto de meditação ideacional”. In: BUSWELL; LOPEZ, 2019. p. 256.

³⁰ P. mettā; T. byams pa; C. ci/cibei; J. ji/jihi; K. cha/chabi 慈/慈悲.

servindo. No segundo caso, o apego não é abandonado. (GYATSO; GOLEMAN, 2001, p. 93-94).

A partir de tal afirmação, ainda surge o questionamento acerca da possibilidade de o apego ser tolerável, ou até mesmo uma ferramenta utilizada pelos praticantes da tradição *Mahāyāna*. Nesse sentido, precisamos contextualizar para qual público ouvinte o discurso acima proferido pelo XIV Dalai Lama foi direcionado, para não abriremos portas para erros interpretativos. Diante de uma assembleia heterogênea no nível de conhecimento das bases fundamentais do Budismo, o XIV Dalai Lama demonstra seus meios habilidosos, *upāyakaśalya*, na construção de sua exposição. Seu enfoque é naquilo que caracteriza a tradição *Mahāyāna*, a *bodhicitta*, ou seja, o desejo de beneficiar todas as criaturas vivas. O que fica implícito em sua abordagem são as distinções dos níveis, *bhūmi*, que um praticante, *bodhisattva*, alcança ao longo de sua prática.

O caminho percorrido pelo *bodhisattva* é fundamentado em uma ética-normativa consequencialista que, como aponta Tsai (2017b, p. 55), “afirma o que é bom e o que é mau diante dos efeitos que surgem na realidade interdependente ou relacional”.

Dessa forma, o apego fixado para com os seres sencientes, apesar de aflitivo, se torna uma falha menor, comparativamente com a outra aflição raiz, o ódio-ressentimento, *dveṣa*. Em sua obra *O Caminho Básico à Plena Iluminação*, *Byan chub gzun lam*, བྱན་ལྷུང་གསུང་ལམ་³¹, Lama Je Tsongkhapa elucida a respeito da declaração do apego como uma falha menor:

Quando governado pelo afeto para com os seres sencientes, e por amor a eles, o que quer que o *bodhisattva* faça, é um feito *bodhisattva*, e assim o resultado não é uma falha. Manter o ódio para com os seres sencientes não é bom para ele mesmo ou para os outros, o que é indigno de um *bodhisattva* e a falha de fazer algo que ele não deveria fazer. (TSONGKHAPA, 2013b, p. 119).

No entanto, ainda a respeito do apego fixado, *upādāna*, Tsongkhapa cita a obra *Śikṣāsamuccaya* de Śāntideva, o qual alerta que se deve considerar tal raiz aflitiva uma grande preocupação para os praticantes comuns, deixando de ser uma preocupação apenas para aqueles que atingem o sétimo nível, *bhūmi*, caracterizado pelo desenvolvimento de meios habilidosos, *upāyakaśalya*. Baseando-se nessa afirmação, conclui-se que, até o momento de obtenção da cessação do apego fixado, *upādāna*, estaremos subjugados a essa aflição raiz, tornando-se de grande risco estimularmos a familiaridade com ela e dificultando assim o corte de seu hábito.

³¹ C. 基道次第.

Exposto tal risco, trago agora a análise a respeito dos impulsos consumistas da sociedade contemporânea. Diante de seu característico estímulo à competitividade e ao individualismo, alimentado por sua cultura de consumo feroz, o forte desejo por obter produtos e serviços se torna uma perigosa armadilha. Dessa forma, devemos tomar certos cuidados com relação ao uso do conceito de apego como sinônimo de afeto e cuidado, justificando assim possíveis atendimentos aos desejos particulares de consumo em detrimento do outro.

Em suma, voltando aos versos supracitados do XIV Dalai Lama acerca do apego fixado, nota-se em suas afirmações a utilização de meios habilidosos para explicar o *Dharma*³² ao grande público, fazendo menção aos três tipos de praticantes budistas, os quais são diferenciados quanto ao seu objetivo final. São os praticantes de pequena, média e elevada capacidade, que são pormenorizados didaticamente na obra de Lama Je Tsongkhapa, *O Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação, Lamrim Chenmo*. A fonte textual utilizada por Je Tsongkhapa acerca da divisão do ensinamento em três tipos de pessoas encontra-se na obra *Bodhipathapradīpa kārīkā*, de Atiśa.

Nesse sentido, faz-se necessária a prévia introdução geral dos conceitos-chave de entendimento do pensamento budista do *Mahāyāna*, para que não caiamos em interpretações errôneas sobre o conceito de apego que trabalharemos. Somente dessa maneira, evitamos pender erroneamente para um dos extremos de interpretação do pensamento budista indiano: o extremo da visão reificante/essencialista, *śāśvataṅvāda*, a qual prega o total desapego a todas as coisas; ou ao extremo da visão materialista da aceitação e cultivo dos apegos fixados, *ucchedavāda*.³³

Notamos dessa maneira que o termo denominado *upādāna* não se refere a um simples apego, mas sim a um processo de agarramento ao objeto – seja este uma pessoa, um animal ou um objeto inanimado – de forma fixada, a ponto de trazer insatisfação e sofrimento caso esse objeto de desejo não esteja no domínio de posse ou controle.

Visto a necessidade de nosso aprofundamento acerca do conceito de *upādāna*, antes de adentrarmos na análise de sua atuação nas relações entre seres humanos e animais de estimação,

³² P. *dhamma*. Segundo Irons, este termo pode ser compreendido em dois sentidos. Primeiro, pode ser tomado como “ensinamentos do Buda” ou “Lei”, o qual é exposto – com letra inicial maiúscula – como o segundo dentre as Três Joias do Budismo: Buda, *Dharma* e *Samgha*. Já no segundo sentido, *dharma* – com letra minúscula e normalmente escrito no plural – é assumido como constituinte da natureza, condicionados da existência. Ainda, o autor relata que o termo era apenas utilizado em seu primeiro sentido no Budismo primitivo, sendo considerado *Dharma*, dentro do *Tripitaka* (do sânscrito, Três Cestas de Ensinamentos, referente à Coleção de escrituras do cânone Budista inicial), apenas os ensinamentos do Buda conhecidos como sermões, *sūtra*. Posteriormente, o termo *Dharma* passou a ser utilizado para outras duas “cestas” do *Tripitaka*, o *Vinaya* e o *Abhidharma*. In: IRONS, 2008.

³³ Esta visão errônea é denominada *antaparigrahadr̥ṣṭi*. Para saber mais, vide nota 34.

apresentaremos a seguir, de maneira breve, o contexto histórico do conceito desde o Buda histórico até os dias atuais, com dizeres de Sua Santidade, o XIV Dalai Lama – principal representante da escola budista tibetana *Geluk* – e teóricos acadêmicos contemporâneos que investigam os conceitos abordados no Budismo da escola *Mādhyāmaka*.

2.1 O caminho do meio: um panorama geral sobre seus conceitos fundamentais

Em certa ocasião, um considerável número de discípulos comentava sobre pensadores e filósofos engajados em intermináveis debates acerca da finitude ou não do universo e o que ocorre com a alma após a morte. Diante desses relatos, Buda trouxe aos seus discípulos a parábola “Os homens cegos e o elefante”. Nela, é dito que, diante de um grupo de homens cegos desde o nascimento, o rei da cidade de Śrāvastī³⁴ apresentou-lhes um elefante. A cada um dos homens, foi permitido tocar apenas uma parte específica do animal. Assim, dizendo-lhes que aquilo que tocavam se tratava de um elefante, o rei então perguntou um a um como descreveriam o animal. Aqueles que tiveram contato com a cabeça do elefante o compararam com um pote d’água, os que tocaram as orelhas compararam o animal com uma cesta de neve. Já os que tocaram as patas do elefante o descreveram como semelhante a um poste, e outros, tocando as presas, insistiram em definir o elefante como estacas.

Ao se depararem com afirmações tão distintas de cada um dos grupos, imediatamente iniciaram um acirrado debate em disputa de quem estaria com a razão, até culminar em grande conflito entre eles (KEOWN, 2013). Após expor a parábola, o Buda comentou que, da mesma maneira, nos apegamos às nossas próprias visões³⁵, considerando-as como as únicas válidas. Como efeito desse apego fixado, sucumbimos a disputas e até mesmo à violência quando outros se opõem a nossas opiniões (WALLACE; POLLACK, 2007, p. 117-118).

Diante da Declaração ou Dizer, *Udāna*³⁶, acima vinda do Buda histórico, Buddha Śākyamuni, geramos uma abertura do olhar frente às diversas perspectivas interpretativas

³⁴ Sânscrito (IAST). Páli: *Sāvattihī*.

³⁵ O apego às próprias opiniões ou visão da certeza de suas próprias opiniões como sendo verdades últimas (S. *dr̥ṣṭi-parāmarśa-dr̥ṣṭi*, C. 見取見) é uma das cinco visões errôneas. Outras quatro são: (1) visão do eu e das coisas como imutáveis (*Satkāyadr̥ṣṭi*, 有身見), (2) visão de extremos (*antaparigraha-dr̥ṣṭi*, 邊執見), crença no eternalismo ou no aniquilacionismo, (3) visão de agarramento aos preceitos religiosos morais como verdades últimas (*śīla-vrata-parāmarśa-dr̥ṣṭi*, 戒禁取見). Cf. TSAI, P. M. *Sermão do Grande Fundamento*: Tradução Bilingue e Comentário, Valinhos/SP: BUDA, 2020, p. 413.

³⁶ T. *ched du brjod pa* རྗེ་དུ་བརྗོད་པ་; C. *youtuona*; J. *udana*; K. *udana* 優陀那. A passagem do discurso do Buda acima é encontrada no terceiro livro do *Pāli Khuddakanikāya*, denominado Declaração ou Dizeres, *Udāna*.

possíveis surgidas e trabalhadas pelas escolas budistas, assim como a necessidade de escolhermos uma dessas lentes a fim de analisarmos a relação do ser humano com o animal de estimação.

Portanto, reforço que a escolha da escola Centrista, *Mādhyāmaka*, como lente para analisarmos o apego fixado nas relações com os animais de estimação não se deve a julgar tal escola budista superior às outras, nem desconsiderar a diversidade de pensamentos construídos ao longo do tempo pelas diversas escolas budistas existentes.

Dessa maneira, com o objetivo de contribuir às emergentes pesquisas acadêmicas relacionadas ao tema, veremos neste capítulo a análise dos conceitos de apego fixado, *upādāna*, e os processos envolvidos de causa e efeito, sob a lente budista da escola *Mādhyāmaka*.

O que envolve o possível surgimento de apego fixado, *upādāna*, nas relações com animais de estimação? O que distingue essa aflição, causa de insatisfações e sofrimentos, do verdadeiro desejo de beneficiar o *pet* por meio da tutoria e construir uma relação harmônica?

Na tentativa de encontrar respostas a essas perguntas, percorreremos os principais elementos caracterizadores da escola *Mādhyāmaka*, baseando-se em seus principais proponentes na construção do entendimento acerca da *upādāna* e como estes se conectam ao impulso consumista na relação com o animal de estimação. Para tal empreendimento, utilizei como principais fontes textuais as obras de Lama Je Tsongkhapa e do XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso, ambos da tradição budista tibetana *Geluk*.

2.1.1 A vida do Buda: em busca da cessação dos sofrimentos

Huai-Chin (2002, p. 29-32) afirma que é imprescindível um entendimento acerca do Budismo e suas diversas ramificações em escolas de pensamento para que não caiamos em uma possível visão enganadora alimentada por uma perspectiva parcial a respeito de qualquer pensamento conceitual de uma escola específica.

Dessa maneira, concordante com o autor, considero importante uma prévia investigação sobre os processos de ascensão e expansão do Budismo nascido na Índia, na tentativa de

Compreende oitenta dizeres em forma de conto atribuídos ao Buda histórico destinados a transmitir o *Dharma* aos seus alunos. Na tradição sânscrita, tais exposições solenes do Buda pertencem ao conjunto de textos denominado Coleção de Dizeres, *Udānavarga*, normalmente associada à escola *Sarvāstivāda*. A estrutura desta obra possui trinta e três capítulos ou *varga*, os quais podem ser compilados em quatro livros em similar número de versos. O *Udānavarga* é relacionado a outras duas obras, embora possua distinções importantes na apresentação de capítulos e versos: *Dhammapada*, da tradição escritural Pāli, e *Dharmapada Gandhāri*, escrita em *prakti*. Fonte: TSAI, P. M.; CASTRO, A. C. **Coleção dos Versos Indicativos**: Udanavarga de Dharmatrata, Valinhos/SP: ATG, 2018.

buscarmos entender as diversas maneiras e contextos nos quais o conceito de apego fixado, *upādāna*, é apresentado. Assim, percorreremos pontos importantes da história, iniciando com o fundador do Budismo na Índia, Buddha Śākyamuni, e chegando à formação da escola *Mādhyāmaka*, mantendo como linha de condução a exploração acerca do conceito de apego fixado, *upādāna*, nas relações que travamos com os objetos externos.

De maneira bastante breve, podemos afirmar que a tradição budista indiana se desenvolveu e se manteve na Índia³⁷ entre o séc. V A.E.C., com a fundação da *Samgha* pelo Buddha Śākyamuni, e o séc. XI E.C., quando a invasão muçulmana marca a destruição do monastério-universidade de Nalendra³⁸. Apesar de praticamente extintos na Índia após o ataque muçulmano, os ensinamentos do Buda histórico já haviam se disseminado amplamente por outras regiões adjacentes. Isso graças às organizações teóricas realizadas inicialmente pelos monges discípulos contemporâneos ao Buda e posteriormente pelos monges que migraram a outros territórios vizinhos.

Nascido do ventre da rainha Mahāmāyā, o *Bodhisattva*³⁹ *Sarvārthasiddha Gautama*, príncipe herdeiro do trono de Śuddhodana – rei de Kosala⁴⁰, corajosamente renunciou à sua linhagem dos guerreiros, *kṣatriya*,⁴¹ da qual fazia parte, acolhendo assim uma vida austera de renúncia. Partindo em busca de resolver os três grandes sofrimentos enfrentados pelos seres – envelhecimento, doença e morte –, o *Bodhisattva* deixou sua vida de poder e riqueza para trás (TSAI, 2019, p. 106-107), reafirmando sua não desistência de seu objetivo, mesmo que isso o levasse à morte.

O relato acima faz parte de uma entre as diversas narrativas da vida do Buda, que, como afirmam Tsai (2019) e Piccin (2021), ao longo do tempo, foram surgindo incrementadas por elementos culturais fantásticos como criaturas mitológicas e acontecimentos incríveis. Além de

³⁷ Segundo Plínio M. Tsai, o local identificado como Índia no séc. V A.E.C. não é correspondente aos limites territoriais hoje conhecidos, pois incluía o Nepal e outras regiões do Himalaia, consideradas países atualmente. As atividades do Buda histórico se deram principalmente nas regiões do norte da Índia e Nepal. Cf. TSAI, P. M. **Sermão do Grande Fundamento**, Valinhos/SP: BUDA, 2020. p. 21.

³⁸ Segundo Tsai, quando o monastério-universidade de Nalendra foi destruído pelos conquistadores muçulmanos, já se encontrava praticamente abandonado, abrigando quase nenhum monge no local. In: TSAI, P. M. **História da Tradição Budista Indiana**, 1. ed. Valinhos/SP: ATG, 2017, p. 63.

³⁹ *Bodhisattva* diz respeito a aquele que escolheu abster-se de atingir o *nirvāṇa*, a libertação individual, em prol de beneficiar a todos os seres sencientes, até que estes atinjam o completo despertar. Este ideal do *bodhisattva* é elemento-chave para o pensamento *Mahāyāna*. In: BUSWELL; LOPEZ, 2019.

⁴⁰ Como apontam Huai-Chin e Tsai, a Índia era governada pelo grande rei, *Maharaja*, o qual detinha o poder sobre os outros pequenos estados, chefiados por *rajas*, pequenos governantes locais. Segundo Huai-Chin, na época em que Siddhārtha viveu, a Índia se dividia em duzentos ou trezentos estados. E era um destes estados que o pai de Siddhārtha, Śuddhodana, governava. In: HUAI-CHIN. *Breve História do Budismo: conceitos básicos do budismo e do zen*, p. 34; TSAI, 2019.

⁴¹ *Kṣatriya* se trata de uma das linhagens existentes na Índia, a qual detém o poder militar. Segunda entre as quatro outras, encontra-se a classe guerreira, *kṣatriya* (P: *khattiya*).

diferentes inclusões culturais, as fontes literárias também descrevem os acontecimentos em ordens das mais diversas, o que impossibilita uma precisão acerca de sua real sequência. No entanto, as narrativas nos conduzem aos principais eventos da vida do Buda histórico, e são eles que abordaremos a seguir.

Um dos eventos narrados diz respeito ao *Bodhisattva*, que, após sua opção pelo ascetismo, obteve ensinamentos de técnicas meditativas recebidas de dois mestres meditadores. O primeiro foi Ālāra Kālāma⁴² – não se sabe ao certo a natureza de seus ensinamentos – com quem aprendeu um profundo estado de transe, denominado “esfera do vazio”⁴³. Esse estado foi mantido pelo Buddha Śākyamuni em seu método clássico de meditação budista posteriormente elaborado, correspondendo ao denominado sétimo *dhyāna*. Superando seu professor em pouco tempo, o *Bodhisattva* então se despediu respeitosamente e partiu em busca de conhecimento acerca dos sofrimentos. Ālāra veio a falecer pouco antes do Buda alcançar a iluminação, *bodhi* (KEOWN, 2003, p. 8-9; TSAI, 2019, p. 109).

Outro professor do *Sarvārthasiddha Gautama* durante sua fase ascética foi Udraka Rāmaputra, que lhe ensinou uma prática meditativa baseada na retenção de ar, que leva a um transe denominado “nem-percepção-nem-não-percepção”⁴⁴, estado de consciência desprovida de experiência perceptiva. Dominando a técnica e sentindo que tal prática apenas resultava em uma libertação temporária dos sofrimentos, o *Bodhisattva* decidiu deixar o grupo de praticantes, chegando até mesmo a negar o pedido de Udraka em tornar-se seu aluno. O *Bodhisattva* então partiu novamente em busca de respostas acerca da libertação definitiva dos sofrimentos (KEOWN, 2003, p. 8-9).

Acabou então a aderir a uma outra escola, de ascetismo mais extremo, cujo cerne encontra-se na não produção de qualquer ação a fim de retenção total da energia. A prática de não ação, *akarman*, consiste em jejum, imobilidade corporal, exposição às intempéries e assim por diante. Realizada pelos denominados *tapasvin*, tal prática foi adotada pelo *Bodhisattva* por cerca de seis anos, fase em que esteve acompanhado por cinco ascetas *tapasvin*, até perceber que seu corpo havia enfraquecido e sua mente continuava a expressar as aflições como apego, ódio e medo.

Diante da grande dúvida se desistiria ou não de sua prática cultivada durante seis anos, o *Bodhisattva* ouviu o som de uma cítara próxima ao local onde se encontrava. Ao direcionar o olhar para onde as notas musicais ressoavam, percebeu a presença de um tocador orientando

⁴² Também conhecido como Ārāḍa Kālāpa (sânscrito).

⁴³ “sphere of nothingness” (P: *akiñcaññāyatana*).

⁴⁴ “neither-perception-nor-non-perception”.

seu aprendiz com os seguintes dizeres: “caso afrouxar muito as cordas da cítara, elas não produzirão som. Caso esticá-las demais, elas estourarão”. Foram essas palavras que conduziram à ideia de dois extremos⁴⁵ a serem evitados que trouxeram ao *Bodhisattva* a clara convicção de deixar o extremo do ascetismo e cuidar de seu corpo, o qual, como as cordas da cítara, estava em seu limite, prestes a se romper (IRONS, 2008; TSAI, 2019, p. 113).

O *Bodhisattva*, apesar de sua escolha em deixar a prática extrema de ascetismo, devido a seu fraco corpo, ficou desfalecido em um córrego, quase a afogar. Ele foi então resgatado pela garota, Sujata, filha de comerciantes locais, os quais ofereceram alimentos e cuidados ao *Bodhisattva* por meses, até sua total recuperação. Percebendo a desistência de sua prática, os cinco ascetas deixaram de acompanhá-lo (TSAI, 2019).

Já recuperadas suas forças, debaixo de uma árvore *bodhi*, o *Bodhisattva* meditou por quarenta e nove dias. Durante esse processo, superou o ataque do Mara⁴⁶ e seu séquito, assim com meditou profundamente sobre a causalidade, tornando-se capaz de ensinar acerca da realidade da interdependência, *pratītyasamutpāda*. Ademais, pôde se libertar por completo da ignorância distorciva, *avidyā*, do apego fixado, *upādāna*, e do ódio-ressentimento, *dveṣa*.

E, diante de sua Grande Compaixão, *Mahākaruṇā*, e de seu Grande Amor, *Mahāmaitrī*, construiu a teoria das *Quatro Nobres Verdades*⁴⁷, como método para que os seres consigam sair do ciclo dos sofrimentos e insatisfações, o *samsāra*. Assim, no sexto ou quinto século A.E.C., no parque do Gamo, em Sarnath, Índia, o Buda proferiu os ensinamentos profundos acerca do sofrimento, sua causa, a cessação e o caminho para sua cessação. Esse método é visto em todas as escolas budistas que surgiram posteriormente (DUERLINGER, 2013).

Assim, o nome Buddha Śākyamuni foi então concebido ao *Bodhisattva Sarvārthasiddha Gautama*, príncipe herdeiro do trono de Śuddhodana, rei de Kosala, quando atingiu o completo despertar, ou seja, a libertação dos sofrimentos existenciais e suas causas (TSAI, 2019). Essa afirmação possui grande relevância, pois significa que o Buda, antes de atingir o completo despertar, era um ser humano comum, trazendo-nos a ideia de que o estado de libertação é resultado de um processo de cultivo alimentado dentro da existência cíclica.

⁴⁵ Esta passagem possui grande importância, pois traz a concepção da visão errônea que se fundamenta nos extremos do aniquilacionismo (*ucchedavāda*) e essencialismo (*śāśvatavāda*). Sobre tais abordagens acerca destes conceitos, vide o subtópico 2.1.1. sobre a escola *Mādhyāmaka*.

⁴⁶ T. *Bdud*; C. *Mo*; J. *Ma*; K. *Ma* 魔, Buswell e Lopez, traduzem o termo *Māra* como “Maker of Death”, um tipo divindade personificação do mal pertencente ao reino da sensualidade, *Kāma-dhatu*. Considerado como um “demônio” budista, ele se dedica a impedir a libertação dos seres dos sofrimentos, os aproximando da morte. Para saber mais, vide SAWAYA, 2021.

⁴⁷ Acerca da teoria das *Quatro Nobres Verdades*, será mais bem elucidada no subtópico 2.2.

Buddha é um termo composto pela raiz verbal em sânscrito *budh*, a qual significa “despertar” ou “propagar”, e pela partícula *da*, uma modificação fonética do *ta*, participio passado no sânscrito. Dessa maneira, o termo buda (*buddha*) se refere ao ser que despertou do sono da ignorância e dissemina seu conhecimento com o objetivo de tornar os seres também capazes de alcançar a superação dos sofrimentos e insatisfações (GYATSO; HOPKINS, 2000, p. 9).

Assim, percebemos que budas necessariamente se referem a seres que atingiram tal estado, ou seja, despertaram e se libertaram do estado de existência cíclica de sofrimentos do nascimento, envelhecimento, doença e morte. Nesse sentido, pela perspectiva do Budismo, há diversos outros budas, entretanto, apenas o Buddha Śākyamuni, o Buda histórico, que viveu na Índia em torno de 563 A.E.C., sistematizou a estrutura de ensino das *Quatro Nobres Verdades*, que mais tarde serviu de base para o chamado *Abhidharma* (TSAI, 2019).

Segundo Irons (2008, p. 128), três meses após a morte, *mahā pariṇirvāṇa*, do Buda em Rājagṛha, o discípulo Ananda proferiu, em meio ao Primeiro Concílio, os sermões, *sūtra*. Com o objetivo de organizar os discursos transmitidos pelo Buda durante seus quarenta e cinco anos de ensinamentos, assim como conter os riscos de que eles pudessem desaparecer ao longo do tempo, o Primeiro Concílio, *saṅgīti*, foi proposto e conduzido pelo monge Mahākāśyapa, um dos mais influentes alunos na ordem budista após o *mahā pariṇirvāṇa* do Buda. A doutrina, *Dharma*, então foi compilada em uma coleção de escrituras denominada *Sūtra-piṭaka*⁴⁸, referentes aos ensinamentos do Buda transmitidos aos seus discípulos – entre seu completo despertar e seu *mahā pariṇirvāṇa*⁴⁹; e os textos conhecidos como *Vinaya-piṭaka*, relacionados às regras normativas da disciplina monástica. No entanto, durante o processo de disseminação e com a formação do Segundo Concílio, a organização dos cânones existentes sofreu diferenciações.

Segundo Hirakawa (1990, p. 86), o Budismo chegou à região sul, no Sri Lanka, duzentos anos após o *pariṇirvāṇa* do Buda, graças ao filho do imperador Aśoka, o monge Mahinda, o qual foi responsável pela transmissão do Budismo na região. O *Sutta-piṭaka* encontra-se em

⁴⁸ Hirakawa traduz *Sūtra-piṭaka* para o inglês com “basket of sutras”, sendo *sūtra* referente a escrituras. In: HIRAKAWA, A. *A History of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1990. Já Tsai, utiliza o termo em português “sermão” para traduzir a palavra *sūtra*. In: TSAI, 2020a.

⁴⁹ É dito que por quarenta e cinco anos, o Buda atuou em centros urbanos de Rājagṛha, Śrāvastī e Vaiśālī ensinando o Dharma. Sua morte ocorreu em Vaiśālī, após comer alimento oferecido por Cunda, um ferreiro. O evento é registrado em escritos budistas não como a morte do Buda, mas sim, seu *pariṇirvāṇa*, por se tratar de um ser desperto. In: BUSWELL; LOPEZ. *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 85.

língua *pāli*⁵⁰, um dialeto antigo de Vidiśā ou Bhīlsa da parte sudoeste da Índia Central, terra natal da mãe de Mahinda. Dividido em cinco coleções denominadas *nikāya*, o *Sūtra-piṭaka* veio da parte sudoeste da Índia central, e seu formato é mantido pelos *Vibhajjavādins* da tradição Ancientista, *Theravāda* (HIRAKAWA, 1990, p. 71).

Diferentemente, os escritos enviados à China eram provenientes da região norte da Índia. São escritos na língua sânscrita e divididos em quatro coleções denominadas *āgama*. Os discursos que o compõem são atribuídos a diferentes escolas como *Dharmagupta* e *Sarvāstivāda*. Já com relação ao *Vinaya-piṭaka*⁵¹, seus cânones estão tanto em língua páli quanto sânscrito, sendo semelhantes nos preceitos essenciais e distinguindo-se nos preceitos secundários. Segundo Skilton (2013), o *Vinaya, Sutra* e a literatura comentada do *Theravāda* do Sri Lanka foram resumidos e traduzidos na língua páli por Buddhaghoṣa, provavelmente no séc. IV ou V.

Os cânones de ensinamento de algumas escolas tiveram uma adição de trabalhos denominados *Abhidharma* no terceiro século A.E.C. Tais textos tratam de elaborações sistemáticas de interpretações dos ensinamentos, *sūtra*, como também de tratados extra canônicos, buscando uma linguagem exata diferente da convencionalmente aplicada para as leituras de textos. Nessa linha, Harvey (2013, p. 90) define que o *Abhidharma* analisa a realidade em micro momentos, possibilitando a minuciosa observação de cada um desses acontecimentos separadamente, sejam eles fenômenos físicos ou mentais. Dessa maneira, o autor afirma que

o *Abhidharma* [...] analisa “pessoas” e “coisas” sob determinado número de *dharmas* que, como visto à luz dos ensinamentos do Buda, ou *Dharma*, são fatos básicos de experiência: padrões básicos interdependentes dentro do Padrão Básico geral (*Dharma*) da natureza da realidade. Cada *dharma* (outro que o *nirvana*, que está além das mudanças) é visto como um processo padronizado o qual consiste em um fluxo de eventos de um determinado tipo⁵².

⁵⁰ A coleção de *Sūtra*, traduzido do sânscrito como sermões ou discursos, são textos fundamentados nos ensinamentos diretos do Buda e recitados por seu aluno e atendente próximo Ānanda. Isto explica o motivo de tais sermões se iniciarem com a frase “Assim eu escutei certa vez” (*Evaṃ mayā śrūtaṃ*). In: HARVEY, 2013; TSAI. **Sermão do Grande Fundamento**, p. 49.

⁵¹ A coleção *vinaya* diz respeito ao código moral monástico desenvolvido pelo Buda a fim de modelar a *Samgha* a uma condição ideal de comunidade, possibilitando o desenvolvimento destes no treinamento. In: HARVEY. *An Introduction to Buddhism: teachings, history and practices*, 2013, p. 88.

⁵² Tradução minha. Original: “The Abhidhamma, [...] analyses ‘persons’ and ‘things’ down into a number of dhammas that, as viewed in the light of the Buddha’s teaching, or Dhamma, are basic facts of experience: interdependent basic patterns within the overall Basic Pattern (Dhamma) of the nature of reality. Each dhamma (other than *Nirvāṇa*, which is beyond change) is seen as a patterned process consisting of a stream of momentary events of a particular kind.” In: *Ibid.*, p. 91.

Diante de um breve panorama a respeito da vida do Buda histórico e dos processos de organização do corpo teórico após o *parinirvāṇa* do Buddha Śākyamuni, alcançamos o entendimento do que se tratam os textos denominados *Abhidharma*. Como nosso foco não está em elucidar as diversas escolas desenvolvidas posteriormente, para mantermos o foco da pesquisa voltada ao pensamento da escola *Mādhyāmaka*, podemos nos deslocar, a partir deste momento, ao séc. II E.C.⁵³

2.1.2 Construção da teoria da escola *Mādhyāmaka* acerca da realidade

Nāgārjuna, monge erudito da vertente *Mahāyāna*, viveu provavelmente no séc. II E.C. na região centro-meridional Andhara Pradesh da Índia. Dentre seus diversos escritos, o destaque é concedido à obra *Mūlamadhyamakakārikā*, *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* (MMK), a principal obra do erudito indiano. A partir dessa obra, a escola *Mādhyāmaka* surgiu, considerada como uma das duas principais escolas dentro do Budismo *Mahāyāna* – sendo a outra a escola *Yogācāra* (NĀGĀRJUNA, 2016). A partir da obra MMK é discutido o conceito de vazio, *śūnyatā*, assim como o conceito de verdade, *satya* (KEOWN, 2003), ambos conceitos-chave para a compreensão do pensamento da escola *Mādhyāmaka*.

Como veremos mais à frente, o vazio diz respeito à ausência de ego, ou melhor, *svabhāva*. Devido a essa ênfase ao conceito de vazio, *śūnyatā*, a escola *Mādhyāmaka* também é conhecida como *Śūnyavāda*, escola do vazio (IRONS, 2008, p. 319). Nesse sentido, podemos nos indagar se, para os *mādhyamikas*⁵⁴, as coisas como o ego ou o próprio *eu* não existem. Nesse ponto, precisamos fazer um importante apontamento a respeito da escola *Mādhyāmaka*.

Como aponta Irons (2008), os adeptos da escola filosófica *Mādhyāmaka*, conhecida como *Centrista* ou *Caminho do Meio*, afirmam seguir a base fundante dos ensinamentos originais do Buda histórico, o caminho do meio, *madhyamā-pratipad*⁵⁵, mantendo seu posicionamento para longe dos extremos, do eternalismo, *śāśvatavāda*, e do niilismo/aniquilacionismo, *ucchedavāda*. Dessa maneira, como aponta o autor, afirmações como “as coisas existem” ou “as coisas não existem” são visões rejeitadas pela escola *Mādhyāmaka*, distanciando-a tanto da noção de essência, *svabhāva*, quanto da noção totalmente materialista.

⁵³ Para saber mais a respeito das cismas ocorridas durante os concílios budistas, leia Huai-Chin. In: HUAI-CHIN, 2002.

⁵⁴ Diz-se do adepto da escola *Mādhyāmaka*.

⁵⁵ P: majjhimā-paṭipadā.

Nāgārjuna desenvolve nas estrofes de MMK a teoria da realidade baseada na interdependência, *pratītyasamutpāda*, a qual se fundamenta na vacuidade ou conceito de vazio, *śūnyatā*. É por esse motivo que comumente surgem equivocadas interpretações acerca do pensamento da escola, erroneamente a considerando aniquilacionista. Por esse motivo, ao falarmos sobre o vazio da existência inerente que pervade a realidade, é de suma importância que façamos a distinção desse pensamento de uma possível interpretação equivocada equiparando-a com uma visão niilista do mundo.

Por volta do séc. VII A.E.C., Candrakīrti, da escola *Mādhyāmaka*, cuja interpretação é focada no primeiro estágio do Caminho Óctuplo, a saber, o entendimento correto sobre a realidade, aprofundou-se na análise dos dois extremos que devem ser evitados, aniquilacionismo, *ucchedavāda*, e eternalismo, *śāśvatavāda*. O primeiro, *ucchedavāda*, diz respeito ao entendimento da realidade como inexistente, enquanto a segunda, *śāśvatavāda*, é a superimposição ou projeção, *samāropa*, de existência inerente. Tal teoria é encontrada no *Madhyamakāvātāranamabasya*.

Loundo (2014) sustenta que a doutrina das duas verdades, *dve satye*⁵⁶, – Verdade Convencional, *Samvṛti-Satya*, e Verdade Última, *Paramārtha-Satya* – articuladas por Nāgārjuna em sua obra *Mūlamadhyamakakārikā*⁵⁷(MMK), permeia todos os ensinamentos do Buda. Por essa perspectiva, percebe-se os ensinamentos do Buda como uma espécie de reorientação que, utilizando-se de meios habilidosos, *upāya*, expande *Samvṛti-Satya* a uma compreensão da *Paramārtha-Satya*, a fim de apontar seus propósitos soteriológicos.

O autor afirma que tal par dicotômico *samvṛti-sat/paramārtha-sat* encontra-se de forma primitiva na Teoria da Realidade, *Abhidharma*, da escola dos absolutistas, *Sarvāstivāda*, associando-o ao conceito *prajñāpti-sat/dravya-sat*. Enquanto *prajñāpti-sat* se refere à verdade convencional e linguística, abrangendo toda a realidade composta, *saṃskṛta*, por fatores elementares condicionantes – realidade convencional, imanente, *dravyasat* –, abrangeria tudo aquilo que foge a qualquer tentativa de análise, por se encontrarem dentro do campo da essencialidade, independência, identidade e permanência, *svabhāva* (realidade última, transcendente).

Assim, a teoria sustentada pelos *Sarvāstivādins*⁵⁸ aponta as entidades substanciais, *dravyasat*, denominados *dharmas* elementais, como constituintes da realidade última, ou seja,

⁵⁶ Na verdade, o termo usualmente utilizado para duas verdades é *dvaya satya*. Dilip Loundo utiliza *dve satye* influenciado pelo *Advaita Vedanta*, escolhendo uma denominação neutra em gênero (nem masculino, nem feminino).

⁵⁷ Do sânscrito, “Fundamentos do Caminho do Meio”.

⁵⁸ Termo conferido a aquele que adota a escola *Sarvāstivāda* como sua base de pensamento.

a realidade fenomênica estaria pervadida por certa substancialidade. Tal paradoxo, de como algo imanente pode ao mesmo tempo ser transcendente, apresenta-se como um problema enfrentado pelos estruturadores da Teoria da Realidade dos absolutistas (TSAI, 2018, p. 47).

A explicação de como tais realidades últimas se sustentam dentro do fluxo do tempo é controversa. Em comentário acerca da nota de Sangpo na tradução ao inglês do *Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu, Tsai afirma que as características absolutas – aquelas que permanecem – são autossuficientes e independentes e, por estarem de acordo com a natureza de retidão, encontram-se alinhadas com a realidade e, conseqüentemente, sustentam-se em suas características definidoras dentro do tempo.

Já aquelas características da realidade relativa são da natureza das aflições e degenerações, não sendo capazes de se sustentar no fluxo absoluto do tempo (TSAI, 2018, p. 48). No entanto, Tsai aponta para a distinta posição de Hirakawa, que nega a exposição de uma conexão entre absolutos na obra de Vasubandhu. Tal autor aponta que a Teoria da Realidade de Vasubandhu contemplou em parte a literatura do Tratado *Grande Coleção, Mahāvibhāṣā*. Dos vinte e cinco tipos de realidades absolutas, agrupadas em duas categorias – realidades excelentes (Páli: *dharmatireka, dhammavisesa*) e realidades (*dharma*) –, Vasubandhu abordou apenas a última em seu tratado (TSAI, 2018, p. 48-49).

Já Nāgārjuna levanta crítica à postulação de qualquer substancialidade ou essência, *svabhāva*, rejeitando a existência de qualquer entidade substancial, *dravyasat*, e, em substituição, postula o caráter *prajñāpti*, ou seja, convencional e linguístico-designativo, que permeia toda a realidade. Isso significa que o par dicotômico *saṃvṛti/paramārtha* que era compreendido como duas realidades impermanente/permanente sai de cena e dá espaço para uma diferente linha interpretativa, da postulação de uma única realidade, *prajñāpti*, constituída por duas atribuições de sentido, dispostas de forma hierárquica: ao conceito de *saṃvṛtisatya* atribui-se a visão convencional, ou seja, um modo de interpretação que oculta a natureza vazia da realidade, caracterizada pela projeção errônea do substancial/essencial e permanente naquilo que é convencional e impermanente (LOUNDO, 2014).

Já o conceito de *paramārthasatya* associa-se à visão da realidade tal como ela é, *tathāta*, ou seja, um nível de sentido que revela de forma clara o erro das superimposições ilegítimas, *samāropa/adhyāropa*, e algo substancial, *ātman*, no que é insubstancial, *sūnya* (LOUNDO, 2014, p. 97). Com isso, Loundo, trazendo à análise a afirmativa de Tsongkhapa de que o objeto de negação instituído pelo Buda não se trata do convencionalismo em si, mas sua instauração como fenômeno independente e dotado de natureza própria, *svabhāva*. Em outras palavras, os ensinamentos do Buda apontam como meio de atingir o *nirvāṇa* a eliminação das projeções

errôneas, *samāropa/adhyāropa*, da realidade convencional, *saṃvṛti*, para atingir a realidade imediata, *paramārtha*. E, para tal, usa-se como recurso *saṃvṛtisatya* para ser possível ensinar *paramārthasatya*, como Loundo aponta no verso 10 de Nāgārjuna no MMK.

Da mesma maneira, Loundo cita a tradução de verso contido no *Prasannapadā*, de Candrakīrti, que diz: “Como pode haver transmissão e ensinamento do dharma se (este) é inexprimível? É através da superimposição (*samāropa*) de ideias sobre a realidade – ela mesmo inexpressível (*anākṣara*) – que esta pode ser ensinada” (LOUNDO, 2017, p. 103).

Baseado nos ensinamentos contidos no MMK, Candrakīrti descreve no capítulo 2 de sua obra *Laṅkāvatāra Sūtra* o uso de superimposições, *samāropa/adhyāropa*, e retrações, *apakrṣaṇa/apavāda*, como meio pedagógico de desconstrução eliminativa, pormenorizada por Loundo (2017, p. 104-106). Ou seja, o método *Samāropa-Apavāda* no *Laṅkāvatāra sūtra* é baseado nas superimposições, o qual utiliza uma espécie de gradação eliminativa, também visto no MMK de Nāgārjuna.

Em suma, a teoria da realidade promulgada por Candrakīrti está na ideia de que o *eu* é uma realidade convencional, *saṃvṛtisatya*, cuja realidade última é seu vazio. Essas duas realidades foram posteriormente trabalhadas de forma intensa por eruditos tibetanos. Lama Je Tsongkhapa é autodeclarado *mādhyamika*, ou seja, adepto do pensamento da escola *Mādhyāmaka* (JINPA, 2019), e, pelo fato de seus escritos, como o *Grande Tratado dos Estágios do Caminho*, *Lamrim ChenMo*, proporcionarem um rico compilado de importantes sutras com comentários, o estudo do autor se faz necessário. Assim, no próximo subtópico, aprofundaremos a investigação sobre o autor para desenvolvimento do entendimento acerca dos caminhos apontados pela escola para a libertação das visões aflitivas sobre o próprio ser e sobre os objetos externos relacionais.

2.1.3 Os caminhos até o pleno despertar, segundo Lama Tsongkhapa (1357-1419)

Previamente, é necessário que tomemos um tempo na explicação a respeito do apego, elucidando de que modo ele é trabalhado dentro da perspectiva budista. Sua aplicação dentro dos ensinamentos pode variar de acordo com o objetivo do praticante de meditação. Tais objetivos são categorizados e pormenorizados de forma extensa por Lama Je Tsongkhapa (1357-1419), considerado fundador da tradição *Geluk*, uma das quatro escolas existentes no Tibete⁵⁹. Aos seus quarenta e seis anos de idade, finalizou a obra *Grande Tratado do Caminho*

⁵⁹ As outras três escolas presentes no Tibete são *Shakya*, *Kagyū* e *Nyingma*.

Gradual da Iluminação (T. *Byang chub lam rim chen mo*, བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ་)⁶⁰, na qual apresenta o caminho gradual do *sūtra* unindo o ensinamento para os três tipos de pessoas (T. *skyes bu gsum*, སྐྱེས་བུ་གསུམ་) – pessoas de capacidade pequena, média e superior (TSONGKHAPA, 2021, p. 6) –, sendo elas categorizadas de acordo com seus caminhos.

Chamados de caminhos não específicos ou “comuns” são aqueles aplicáveis a todos os praticantes budistas: o de pequena e média capacidade. As pessoas de capacidade pequena, *sravakas*, dentro do caminho gradual, considerada a última ou mais baixa categoria de pessoas⁶¹, são aquelas que desejam permanecer na existência cíclica, *samsāra*⁶², em que possam se deleitar nos prazeres de uma vida afortunada, sem se esforçar para sair desse ciclo. As pessoas de categoria intermediária⁶³, *pratyekabuddhas*, diferentemente, têm desgosto pelas existências dentro do *samsāra* e buscam com afínco a sua libertação individual, para seu próprio bem (TSONGKHAPA, 2021, p. 10).

Je Tsongkhapa (2013a, p. 70) afirma que há um número fixo de perfeições como método ou caminho completo no *Mahāyāna*. Ele diz que o que se contrapõe ao apego aos recursos que são nossas posses

é a generosidade, pois nos tornamos livres do apego às coisas por nos tornarmos habituados à generosidade de dá-las. O método para nos controlarmos da distração de tentar obter o que não temos é a disciplina ética, pois quando mantermos os *bikkhusu samvara*, não temos todas as distrações vindas de criar um estilo de vida. O método de não abandonar os seres vivos é a paciência, pois não nos desesperamos diante do sofrimento causado em nós pelos outros. O método de aumentar as virtudes e a perseverança entusiasmada, *muditā*, pois aumentamos o entusiasmo quando alegremente persistimos no que quer que nos determinemos a fazer. Os métodos para esclarecer e limpar os obscurecimentos são as duas perfeições finais, pois a estabilização meditativa afasta as aflições e a sabedoria esclarece os obscurecimentos cognitivos. Portanto, as perfeições são fixadas em um número de seis.

Esse caminho superior é trilhado pela categoria mais elevada de pessoas⁶⁴, as quais, imbuídas em compaixão, *karuṇā*⁶⁵, buscam esforçadamente o despertar, *bodhi*⁶⁶, com o objetivo

⁶⁰ Também conhecido em outras duas formas tibetanas: o *Byang chub lam rim chen po/che ba*; བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ་/བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚེན་མོ་. In: TSONGKHAPA, L. J. **Lamrim Chenmo**: Grande Tratado do Caminho Gradual da iluminação, parte I: Ensinamentos Introdutórios. Tradução Plínio Marcos Tsai. Valinhos, SP: Associação Buda Dharma, 2021, p. 10.

⁶¹ T. *skyes bu chung ngu/tha ma*; སྐྱེས་བུ་ཆུང་དུ་མ་མ་.

⁶² T. *'khor ba*; འཁོར་བ་.

⁶³ T. *skyes bu 'bring*; སྐྱེས་བུ་འབྲིང་.

⁶⁴ T. *skyes bu chen po*; སྐྱེས་བུ་ཚེན་མོ་.

⁶⁵ T. *snying rje*, སྤོང་རྗེ་.

⁶⁶ T. *byang chub*; བྱང་ཆུབ་.

de cessar os sofrimentos de todos os seres sencientes. Para isso, treinam a geração da mente de despertar, *bodhicitta*⁶⁷, em seu aspecto aspiracional, *prañidhāna-citta*⁶⁸, e engajado, *prasthāna-citta*⁶⁹, realizando o treinamento das seis perfeições, *pāramitā*, de um *bodhisattva*: (1) generosidade (*dāna*⁷⁰), (2) disciplina ética (*śīla*⁷¹), (3) receptividade paciente (*kṣānti*⁷²), (4) energia (*vīrya*⁷³), (5) meditação (*dhyāna*⁷⁴), e (6) entendimento discriminativo (*prajña*⁷⁵).

A meditação, *dhyāna*, sendo explicada de forma pormenorizada em tranquilidade, *śamatha*⁷⁶, e análise meditativa, *vipāśyanā*⁷⁷, assim como a estreita interrelação existente, pode ser considerada uma das maiores contribuições de Je Tsongkhapa ao pensamento budista. A tranquilidade, *śamatha*, é explicada baseada no entendimento de Tsongkhapa a respeito dos ensinamentos de Asaṅga. Por meio de estágios, as nove formas de estabilização da mente, *cittasthiti*⁷⁸, são pormenorizadas. Tradicionalmente ilustrado pelo treinamento de um elefante, o qual é acompanhado por um macaco e um coelho, o praticante é conduzido a um caminho até a tranquilidade (TSONGKHAPA, 2021, p. 12).

Na parte dedicada à explicação da análise meditativa, *vipāśyana*, é que encontramos a exposição acerca da diferenciação de textos-sutras considerados, dentro do referencial *Mādhyāmaka*, textos de significado último, definitivo, *nītārtha*⁷⁹, e os de significado provisório, *neyārtha*⁸⁰.

Aos seus cinquenta e dois anos de idade (1408), Je Tsongkhapa, alinhado ao pensamento de Nāgārjuna e aos grandes sucessores da escola *Mādhyāmaka* – em particular Buddhapālita (por volta de 500 A.E.C.), Bhavya (Bhā[va]viveka, no sexto século) e Candrakīrti (sétimo século) –, escreveu a obra *Drang nges legs bshad snying po (Essence of Eloquence)*, na qual aborda a realidade última (*don dam pa'i bden pa, paramārthasatya*) e seu nível superficial (*kun rdzob bden pa, samvṛtisatya*) ou pragmático/transitório (*tha snyad [bden pa]*,

⁶⁷ T. *byang chub kyi sems*, བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་.

⁶⁸ T. *smon pa'i sems*, མྱོན་པའི་སེམས་.

⁶⁹ T. *'jug pa'i sems*, འཇུག་པའི་སེམས་.

⁷⁰ T. *sbyin pa*, རྒྱུན་པ་.

⁷¹ T. *tshul khriims*, ལྷན་གྱིས་.

⁷² T. *bzod pa*, བརྗོད་པ་.

⁷³ T. *brtson 'grus*, བརྗོད་འགྲུས་.

⁷⁴ T. *bsam gtan*, བསམ་གཏན་.

⁷⁵ T. *shes rab*, ཤེས་རབ་.

⁷⁶ T. *zhi gnas*, ཞི་གནས་.

⁷⁷ T. *lhag mthong*, ལྷག་མཚོང་.

⁷⁸ T. *sems gnas pa*, སེམས་གནས་པ་.

⁷⁹ T. *nges pa'i don*, ཇེས་པའི་དོན་.

⁸⁰ T. *drang ba'i don*, དྲང་བའི་དོན་.

vyavahāra[*satya*]) (TSONGKHAPA, 2021, p. 14). Portanto, tal parte do Grande Tratado voltado à *vipāśyana* aponta para seu objeto, a vacuidade (*stong pa nyid, śūnyatā*) – ou seja, a ausência de um eu inerentemente existente e ausência de natureza inerente – e para a originação-dependente (*rten cing 'brel bar 'byung ba, pratīyasamutpāda*). Dessa maneira, Tsai aponta que

a discussão de Tsongkhapa envolve entre outras coisas uma consideração do par coordenado feito de apresentação-aparência e o vazio (*snang stong*), sendo concluído que é de fato através da apresentação-aparência em originação-dependente que o extremo filosófico da existência eterna (*yod mtha', astitā*) é eliminado enquanto o extremo filosófico da não-existência niilista (*med mtha', nāstitā*) é eliminada pelo vazio. Esse procedimento permite ao *mādhyamika* manter o caminho filosófico do meio (*dbu ma'i lam, madhyamā pratīpat*) e responde à teoria de que o transitório/pragmático (*vyavahāra*) é estabelecido em seu próprio nível através do conhecimento correto ou *pramāṇa* (*tha snyad tshad [mas] grub [pa]*). (TSONGKHAPA, 2021, p. 14).

Dessa maneira, Tsongkhapa, ao focar nos sutras que fundamentam a escola *Mādhyāmaka*, como o sutra da *Prajñāpāramitā*, bem como o *Pramāṇavārtika* de Dharmakīrti, fundiu essas duas vertentes da tradição budista indiana, unindo a compreensão da realidade por uma visão correta de sua natureza última por meio de argumentação analítica rigorosa, presente na epistemologia e lógica de Dharmakīrti (TSONGKHAPA, 2006, p. X).

Tsongkhapa lança uma discussão acerca da análise coordenada pelo par aparência e vazio (*snang stong*). Dessa maneira, como Ruegg aponta:

[...] é pela apresentação-aparência em originação-dependente que o extremo filosófico da existência eterna (*yod mtha', astitā*) é eliminada, enquanto o extremo filosófico da não-existência niilista (*med mtha', nāstitā*) é eliminada pelo vazio. Esse procedimento permite ao *mādhyamikas* manter o caminho filosófico do meio (*dbu ma'i lam, madhyamā pratīpat*) e responde à teoria de que o transitório/pragmático (*vyavahāra*) é estabelecido em seu próprio nível através do conhecimento correto ou *pramāṇa* (*tha snyad tshad [mas] grub [pa]*). (TSONGKHAPA, 2021, p. 14-15).

Dito de forma breve sobre a biografia de Lama Je Tsongkhapa e suas influências literárias, voltemos a analisar a estrutura do *Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação*, em que expõe, após um esboço biográfico de Atiśa, o método de progressão nos estágios do Caminho, como já dito anteriormente: aqueles de primeiro escopo estão preocupados em garantir um renascimento afortunado; de segundo escopo, em alcançar a libertação individual da existência cíclica; e, de terceiro escopo, aqueles de maior capacidade, buscam atingir o estado de Buda para beneficiar a todos os seres. Para cada nível de praticantes, um tipo específico de treinamento é sugerido para que cada um dos objetivos seja alcançado.

Utilizada como referência nos textos de Tsongkhapa, a obra *Bodhisattvacaryāvatāra*⁸¹ ou *Bodhicaryāvatāra*⁸², traduzida como “*Introdução à Prática Bodhisattva*” ou “*Introdução à Prática da Iluminação*” respectivamente, foi escrita pelo erudito indiano Śāntideva (685-763 d.C.). O poema diz respeito ao caminho do *bodhisattva*. Seus versos organizados em dez capítulos são considerados uma das obras-primas do Budismo *Mahāyāna*, sendo fonte de uma substancial gama de comentários textuais, tanto na Índia quanto no Tibete.

Devido à sua grande influência e pela abordagem pedagógica que envolve o caminho a ser tomado por aquele que cultiva o desejo de beneficiar a si e aos outros seres sencientes, discorreremos de forma breve acerca do *bodhisattva* e do caminho cultivado por este.

2.1.4 Introdução à prática *Bodhisattva*, *Bodhisattvacaryāvatāra*, do grande doutor (*mahāpaṇḍita*) Śāntideva

O caminho trilhado pelo *bodhisattva* até seu completo despertar é exposto na obra *Introdução à Prática do Bodhisattva*, *Bodhisattvacaryāvatāra*⁸³, também conhecida como *Introdução à Prática da Iluminação*, *Bodhicaryāvatāra*. De forma profunda, a obra elucida sobre a aspiração pela iluminação, *bodhicitta*, dentro do caminho de uma pessoa considerada *bodhisattva*, assim como as seis perfeições, *pāramitā*. É dito perfeição no sentido de virtude ou qualidade, as quais são cultivadas pelo *bodhisattva* em seu caminho. (BUSWELL; LOPEZ, 2019).

De acordo com Keown (2003, p. 36), *Bodhisattvacaryāvatāra* trabalha o colocar-se no lugar do outro, *paratma-parivartana*, a fim de gerar a qualidade de vacuidade do eu, *anātman*, e compaixão, *karuṇā*. Composta de dez capítulos, a obra percorre a elucidação do conceito de *bodhicitta*, a mente de desejo pelo completo despertar, e das *pāramitā*, as perfeições trilhadas pelo *bodhisattva* até o completo despertar. Especificamente, no capítulo 9, a obra aborda a explicação da ciência investigativa da realidade, *prajñā*, vacuidade, *śūnyatā*, e a doutrina das “Duas Verdades”, conceitos importantes da visão da escola *Mādhyāmaka*.

⁸¹ T. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa* བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ་ ; C. *Putixing jing*; J. *Bodaigyōkyō*; K. *Porihāeng kyo'ng* 菩提行經). In: BUSWELL; LOPEZ, 2019, p. 129.

⁸² Segundo Keown (2003, p. 36), apesar da obra ser também conhecida como *Bodhicaryāvatāra*, provavelmente seu título original seja *Bodhisattvacaryāvatāra*.

⁸³ T. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa* བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ་ ; C. *Putixing jing*; J. *Bodaigyōkyō*; K. *Porihāeng kyo'ng* 菩提行經). In: BUSWELL; LOPEZ, 2019, p. 129.

Como já vimos anteriormente, o termo em sânscrito *bodhisattva*⁸⁴ tem etimologia incerta, no entanto, é comumente traduzido como “ser, *sattva*, com a intenção de alcançar a iluminação, *bodhi*”. O estado de iluminação se refere ao estado de um buda, ou seja, um ser desperto livre de amarras aos sofrimentos e às insatisfações, cultivando completamente a Verdade do Caminho, *mārga satya*, com suas oito partes: (1) Visão correta (*samyak-dṛṣṭi*); (2) Pensamento correto (*samyak-saṃkalpa*); (3) Linguagem correta (*samyag-vāc*); (4) Ação correta (*samyak-karmānta*); (5) Modo de vida correto (*samyag-ājīva*); (6) Esforço correto (*samyag-vyāyāma*); (7) Atenção correta (*samyak-smṛti*); e (8) Concentração meditativa correta (*samyak-samādhi*). (TSAI, 2020a, p. 147). Estes foram agrupados nos Três Treinamentos Superiores: Os dois primeiros, visão correta e pensamento correto, dizem respeito à *prajña*, a ciência investigativa da realidade. A fala disciplinada, assim como a ação e o modo de vida disciplinado se referem a *śīla*, disciplina moral; enquanto as três últimas, esforço correto, atenção correta e concentração meditativa correta constituem o treinamento em *samādhi*, meditação (TSAI, 2017b, p. 91).

Expandindo esse sistema, a tradição *Mahāyāna* construiu uma divisão em cinco estágios do chamado “caminho” do *bodhisattva*, baseados no desejo-do-despertar, *bodhicitta*. O (1) Caminho da Acumulação, *sambharā marga*, caracterizado pela fase de estudo das três categorias de ensinamentos assim como da aplicação de avaliações como método pedagógico; (2) Caminho da Preparação, *prayoga-marga*, definido como estágio de desenvolvimento da concentração meditativa; (3) Caminho da Visão, *darśana marga*, no qual ocorre uma aquisição direta – ainda não definitiva – da realidade última, ou seja, visão da interdependência. Nesse estágio, além de focar a meditação sobre a realidade última, somam-se as Seis Perfeições⁸⁵, *Ṣaṭpāramitā*, (1) generosidade, *dāna*; (2) disciplina moral, *śīla*; (3) paciência, *kṣānti*; (4) esforço, *vīrya*; (5) meditação, *samādhi*; e (6) ciência investigativa da realidade, *prajña*.

Importante ressaltarmos que essa lista é posteriormente estendida a dez perfeições, *dasa pāramitā*, no *Mahāyāna*, especificamente na obra *Daśabhūmikasūtra*. A fim de contemplar os dez estágios, *bhūmi*, do caminho do *bodhisattva* durante seu treinamento, foram adicionadas às seis perfeições, *pāramitā*, mais quatro: (7) meios habilidosos, *upāyakauśalya*; (8) aspiração, *praṇidhāna*; (9) poder, *bala*; e (10) entendimento, *jñāna*.

⁸⁴ P. *bodhisatta*; T. *byang chub sems dpa'* བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔལ་; C. *pusa*; J. *bosatsu*; K. *posal* 菩薩) In: BUSWELL; LOPEZ, 2019, p. 134.

⁸⁵ As perfeições, *pāramitā*, são compreendidas de diferentes maneiras nas diversas culturas budistas, sofrendo distinções tanto em seu número quanto em seus elementos constituintes.

Essa lista aparece também no *Sūtra da Perfeição de Sabedoria, Prajñāpāramitā-sūtra*, e no *Sūtra do Lótus, Saddharmapuṇḍarīka sūtra*, ambas da tradição *Mahāyāna*⁸⁶. A tradição Universalista, *Mahāyāna*, se fundamenta e se diferencia das Escolas Antigas, *Hīnayāna*⁸⁷. Baseada no *Sūtra da Prajñāpāramitā*⁸⁸, utiliza-se do ensino da interdependência, *pratīyasamutpāda*, para afirmar de modo último o vazio de existência inerente, *śūnyatā*⁸⁹, que foi posteriormente trabalhado pela escola *Mādhyāmaka* no séc. VII E.C. com o pandita Candrakīrti.

Para entendermos a Teoria da Realidade, *Mādhyāmaka*, é necessário primeiramente levantarmos à discussão os pilares do pensamento indiano para, posteriormente, entrarmos no aprofundamento da análise de conceitos importantes como *samāropa*, *ahaṃkāra* e *mamakāra*.

2.2 Os pilares do pensamento budista indiano

Para a compreensão da originação dependente, ou interdependência, *pratīyasamutpāda*, que rege a realidade denominada última, o Buda expôs ser necessário o entendimento ou visão correta, *samyak dr̥ṣṭi*, a qual considera a relacionalidade entre as coisas e seus efeitos. Sendo entendidos os efeitos e suas causas, o ser humano se torna capaz de interferir na produção ou cessação de efeitos em sua realidade relacional (TSAI, 2017b, p. 76-77).

A verdade do sofrimento, suas causas, cessação e modo de cessar o sofrimento – Caminho Óctuplo, *Āryāṣṭāṅgamārga* – foram expostos pelo Buda logo após seu completo despertar. Embora o termo *Quatro Nobres Verdades, Catvāri āryasatyāni*⁹⁰, seja uma tradução já bastante difundida pelos tradutores para a língua inglesa⁹¹ e, conseqüentemente, também vista em traduções de outras línguas baseadas em obras budistas em inglês, a utilização do termo “nobre”, *ārya*, não é fiel aos originais em sânscrito e páli, já que o termo não tem significado de nobre, mas sim de superior. Também lançando crítica à tradução popular do termo, Buswell e Lopez (2014, p. 772) alertam que a palavra nobre “não se refere às verdades

⁸⁶ C. *Dàshèng*, 大乘. In: TSAI, P. M. *Sermão do Grande Fundamento: Tradução Bilingüe e Comentário*, p. 25

⁸⁷ C. *Xiǎoshèng*, 小乘. In: *Ibid.*, p. 24.

⁸⁸ *Bōrě bōluómì duō*, 般若波羅蜜多. In: *Ibid.*, p. 25.

⁸⁹ C. *kōngxìng*, 空性. In: *Ibid.*, p. 25.

⁹⁰ P. *cattāri ariyasaccāni*; T. *'phags pa'i bden pa bzhi*; C. *si shèngdì*; J. *shishōdai*; K. *sa sōngje* 四聖諦 In: BUSWELL; LOPEZ. **The Princeton dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 772.

⁹¹ Isto se deve, de acordo com Tsai, com o movimento de Budologia do séc. XVIII da Europa, o qual traduziu o termo *catvāri āryasatyāni* como “*Four Noble Truths*”.

em si, mas a aqueles que as compreendem”, já que estes, diferentemente dos seres comuns, *prthagana*, são providos de discernimento acerca da natureza da realidade.

Assim, o termo *nobre* foi mantido no presente trabalho pelo seu estabelecimento da tradução em diversas fontes literárias. Porém, reforço o alerta ao leitor para não considerar erroneamente as cargas simbólicas do termo associado à interpretação dentro do contexto aristocrático medieval europeu, mas sim em seu sentido de respeitabilidade e grandiosidade daqueles pioneiros que atingiram a libertação das amarras que prendem aos sofrimentos e suas causas, atingindo o completo despertar.

A teoria das *Quatro Nobres Verdades* é considerado o principal elemento caracterizador do Budismo indiano. Formados por quatro conjuntos de ensinamentos provenientes do Buddha Śākyamuni, cada um deles diz respeito a uma “verdade”, no sentido de que, em conjunto, formam um método de compreensão do sofrimento em si, suas causas, sua forma de cessação e a maneira de cessá-lo (TSAI, 2017b, p. 79).

A *Primeira Verdade Superior*, ou, como chamada pelo Buda histórico, *Verdade do Sofrimento*, *duḥkha satya*, refere que os estados existenciais – nascimento, envelhecimento e morte – são sofrimentos inexoráveis. No entanto, há tipos de sofrimentos que podem ser evitados, já que são efeitos gerados pela interdependência com causas e condições sustentadas (TSAI, 2017b, p. 82).

A *Segunda Verdade Superior*, chamada de *Verdade da Causa*, *samudgaya satya*, aponta ao entendimento de que a existência dos estados insatisfatórios não ocorre de maneira substancial, inerente. Isso quer dizer que eles possuem causas e, se detectados e alterados, uma mudança na rede⁹² interdependente da causalidade ocorre. Segundo Tsai (2017b, p. 83), “inicialmente o Buddha aponta para a sede pelo prazer, *trṣṇā*, e por essa sede, o homem nunca se encontra satisfeito, e a causa geradora dessa sede insatisfeita é o apego fixado, *upādāna*, no prazer. Tal apego fixado é formado pela superimposição ou projeção, *samāropa*, sobre os objetos de uma natureza inerentemente existente, por meio dessa fixação ao prazer, *trṣṇā*. Acerca de *samāropa*, este conceito será mais bem elucidado no subtópico 2.3.

A *Terceira Verdade Superior*, chamada *Verdade da Cessação*, *nirodha satya*, descreve acerca do estado de libertação completa dos sofrimentos e suas causas, apontando descritivamente os efeitos da cessação, assim como suas características e maneiras pelas quais são produzidas. Tsai (2017b, p. 88) lembra que essa cessação, segundo interpretação *Mahāyāna*, pode ser de dois tipos: (i) a cessação individual, *pratyeka nirodha*, que é movida

⁹² O termo rede é utilizado ao longo dos capítulos 1 e 2 deste trabalho sem fazer qualquer referência a outras teorias de redes existentes.

pela intenção de alcançar somente o próprio bem-estar. Aquele que alcança tal cessação é chamado *desperto solitário, pratyekabuddha*; (ii) a cessação completa, ou libertação completa, que é movida a partir da intenção altruísta e que habilita o ser-relações a ensinar e ajudar os outros a se libertarem igualmente dos sofrimentos.

Por último, a *Quarta Nobre Verdade, a Verdade do Caminho, marga satya*, é aquela em que o Buddha Śākyamuni expõe sobre o chamado Caminho Óctuplo, o método no qual o praticante se apoia a fim de alcançar o completo despertar. São eles: (1) Visão correta (*samyak-dṛṣṭi*); (2) Pensamento correto (*samyak-saṃkalpa*); (3) Linguagem correta (*samyag-vāc*); (4) Ação correta (*samyak-karmānta*); (5) Modo de vida correto (*samyag-ājīva*); (6) Esforço correto (*samyag-vyāyāma*); (7) Atenção correta (*samyak-smṛti*); e (8) Concentração meditativa correta (*samyak-samādhi*) (TSAI, 2020a, p. 91). Já falamos deles no subtópico 2.1.4, mas considero importante lembrarmos, posteriormente, que a cada um desses oito tópicos, a tradição *Mahāyāna* determinou um certo tipo de treinamento, de forma a constituir um processo gradual para se atingir o completo despertar. São conhecidos como cinco estágios ou caminhos que possuem como ponto de partida a geração do desejo do despertar, a *bodhicitta*⁹³.

Elucidados acerca dos pilares do pensamento budista indiano e para trabalharmos nosso tema acerca das relações com o *pet* imersas na cultura de consumo, veremos com maior profundidade acerca do apego fixado, *upādāna*, e de outro grande conceito caracterizador do Budismo, que possui conexão direta com as *Quatro Nobres Verdades*: a interdependência, *pratītyasamutpāda*.

2.2.1 Apego fixado, *upādāna*, como uma das três raízes aflitivas, *tri akuśala mula*

No eixo de uma grande roda composta por círculos concêntricos e sustentada por um aterrador *Yama*⁹⁴, três animais compartilham um pequeno espaço: o galo, a cobra e o porco, representando a cobiça, o ódio e a ignorância distorcida, respectivamente. O porco, posicionado

⁹³ Como dito anteriormente, *bodhicitta* diz respeito ao desejo de beneficiar todas as criaturas vivas. O que fica implícito em sua abordagem são as distinções dos níveis (*bhūmi*) que um praticante (*bodhisattva*) alcança ao longo de sua prática.

⁹⁴ A roda é segurada por um demônio cuja identidade varia em suas versões representativas. Ora o ser é associado com Māra (T. *Bdud*; C. *Mo*; J. *Ma*; K. *Ma* 魔), ser tentador que tentou atrapalhar *Siddhārtha Gautama* em seu processo de despertar; ora como *Yama*, o rei da morte. Buswell e Lopez apontam que a figura de *Yama* representa o ser original primeiro a morrer, sendo assim, quem governa acima de todos aprisionados na existência cíclica, o *samsāra*. De acordo com os mesmos autores, há relatos de que a representação se trata de *Yama*, deus da morte segurando um espelho, representado pela roda. No momento da morte do ser, *Yama* mostra refletido no espelho os possíveis reinos de renascimento que o ser poderá tomar, impulsionado por seu *karma*. In: BUSWELL. *Encyclopedia of Buddhism*, New York: Macmillan, 2004, p. 31.

centralmente e segurando firmemente pela sua boca a cauda dos dois outros animais, mostra sua soberania e controle sobre estes⁹⁵.

A descrição acima se trata do eixo da roda do vir-a-ser, *bhāvacakra*⁹⁶, uma representação pictórica muito popular nas tradições budistas, em especial no Tibete, onde é comumente exposta em afresco na entrada dos templos tibetanos (RENDERS; PICCIN, 2020, p. 321). Também conhecida como roda do *saṃsāra*⁹⁷, *saṃsāracakra*, a representação artística traz de forma didática importantes elementos caracterizadores do pensamento budista indiano.

Os animais posicionados ao centro da roda são representações das “três raízes aflitivas”⁹⁸, *tri-akuśala-mūla*. *Akuśala-mūla*⁹⁹ é um termo em sânscrito que pode ser traduzido, segundo Buswell e Lopez (2014, p. 28-29), como faculdades prejudiciais (*unwholesome faculties*) ou raízes do mal (*roots of evil*). Apesar dos diversos tipos listados pela tradição budista, é mais comumente sintetizado em três principais degenerações ou aflições, *kleśa*: do desejo ou cobiça, *lobha*, aversão ou ódio, *dveṣa*, e delusão, *moha*. Essas três faculdades prejudiciais, também conhecidas na literatura de *Sūtra* como três venenos, *triviṣa*, são opostas às três faculdades saudáveis, ou raízes da virtude (*roots of virtue*), *kuśalamūla*¹⁰⁰: não desejo/cobiça *alobha*, não ódio, *adveṣa*, e não ilusão, *amoha*, que levam em vez disso à felicidade ou à libertação

A figura do porco, ao representar a delusão, aponta a uma compreensão equivocada ativa sobre o estatuto de si e das coisas – seja sobre a própria mente ou corpo, pessoas, animais ou objetos (GYATSO; HOPKINS, 2000, p. 9). Como Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama diz: “é a concepção ou suposição de que os fenômenos existem de um modo muito mais concreto do que eles na verdade existem” (GYATSO, 2002, p. 8). Essa visão errônea sobre as coisas nos conduz a estados aflitivos de cobiça e ódio.

Do eixo contendo os três animais que representam as três raízes aflitivas, *tri-akuśala-mūla*, uma série de círculos concêntricos são formados, divididos em diferentes representações pictóricas ligadas à cosmologia e didática budista. O primeiro anel externo ao eixo divide dois ambientes distintos gerados pelas ações virtuosas ou não virtuosas. Motivados pelas aflições,

⁹⁵ Há representações das três raízes aflitivas onde os três animais, o porco, ave e cobra são dispostos de maneira circular, conectados pelas suas caudas, não enfatizando desta forma a representação pictórica da ignorância distorcida como fundante ao surgimento da cobiça e inveja.

⁹⁶ P. *bhavacakka*; T. *srid pa'i khor lo*; C. *youlun*; J. *urin*; K. *yuryun* 有輪.

⁹⁷ T. *'khor ba*; C. *lunhui/shengsi lunhui*; J. *rinne shōjirinne*; K. *yunhoe/saengsa yunhoe* 輪迴/生死輪迴.

⁹⁸ *Three unwholesome roots*.

⁹⁹ P. *akuśalamūla*; T. *mi dge ba'i rtsa ba* མི་དགེ་བའི་རྩ་བ་; C. *bushangen*; J. *fuzenkon*; K. *pulso ṅ'gu ṅ* 不善根

¹⁰⁰ P. *kuśalamūla*; T. *dge ba'i rtsa ba* དགེ་བའི་རྩ་བ་; C. *shangen*; J. *zengon*; K. *so ṅ'gu ṅ* 善根). In: *Ibid.*, p. 457.

os seres do lado escuro caem em direção aos três estados de existência miseráveis, enquanto aqueles que seguem um modo de vida virtuoso ascendem para um dos três estados de existência superiores (BUSWELL, 2004, p. 112).

Tais estados de existência são apresentados no próximo círculo concêntrico externo, o qual é dividido em seis setores indicativos dos tipos de estados de existência cíclica, *saṃsāra*, sendo três reinos, *dhātu*, localizados na metade superior – divindades, *deva*¹⁰¹, semideuses, *asura*¹⁰², e humanos, *manuṣya*¹⁰³ –, e três na metade inferior – animais, *tiryak*¹⁰⁴, fantasmas famintos, *preta*¹⁰⁵, e seres do inferno, *nāraka*¹⁰⁶.

A análise interpretativa do *saṃsāra* budista e de seus reinos existenciais pode ser realizada sob duas óticas: pelo contexto mítico-religioso, considerando a real existência dos seis reinos existenciais e os distintos seres que os habitam, ou pela perspectiva de experiências humanas análogas a tais reinos descritos, vivenciadas seja de forma breve ou longa duração em suas vidas.

Apesar dos três primeiros serem estados existenciais de menos sofrimento, todos eles se encontram igualmente aprisionados na esfera da existência cíclica, *saṃsāra*, afligidos pelos sofrimentos, dor e insatisfações. O que os tornam presos é a sede pelo prazer, *trṣṇā*, que, por nunca se encontrar satisfeita, gera o apego fixado, *upādāna*, ao prazer (GYATSO, 2002; TSAI, 2017b).

Divindades possuem uma existência longa e agradável, porém, devido ao esgotamento das forças de virtude que os mantêm nesse nascimento e pelo forte apego pelos prazeres cultivados, são impulsionados para reinos inferiores pela atividade de suas ações, *karma*. Na representação do *Bhāvacakra*, as divindades, *deva*, por estarem em plano superior da roda, usufruem dos frutos maduros da árvore que está plantada na terra dos semideuses, *asura*. Já estes lutam na tentativa de alcançar os frutos da copa da árvore, sem sucesso. Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama diz:

¹⁰¹ T. *lha*; C. *tian*; J. *ten*; K. *ch'o'n* 天

¹⁰² T. *lha ma yin*; C. *axiuluo*; J. *ashura*; K. *asura* 阿修羅

¹⁰³ P. *manussa*; T. *mī*; C. *ren*; J. *nin*; K. *in* 人

¹⁰⁴ P. *tiracchāna*; T. *dud 'gro*; C. *chusheng*; J. *chikushō*; K. *ch'uksaeng* 畜生. Segundo Buswell e Lopez, o termo em sânscrito *tiryak* também pode ser alternativamente referido como *tiryāścīna* ou *tiryāñc*. In: BUSWELL; LOPEZ. **The Princeton Dictionary of Buddhism**, p. 915.

¹⁰⁵ P. *peta*; T. *ependen*; C. *egui*; J. *gaki*; K. *agwi* 餓鬼

¹⁰⁶ P. *neray ika*; T. *dmyal ba*; C. *diyū* [*youqing/zhongsheng*]; J. *j igoku* [*ujō/shujō*]; K. *chiok* [*yujōng/chungsaeng*] 地獄[有情/衆生].

Os deuses deleitam-se com as frutas que crescem na terra dos semideuses, do mesmo modo que países industrializados pegam minério e outras coisas dos países do Terceiro Mundo, ou como certas empresas multinacionais mantêm-se à custa das pessoas pobres que trabalham para elas. Como sua própria riqueza beneficia principalmente apenas os outros, os semideuses são particularmente afligidos pela inveja e pelo consequente sofrimento por atacarem e serem feridos pelos deuses. (GYATSO, 2002, p. XVI).

Do outro lado do semicírculo superior de existência, encontram-se os humanos, *manuṣya*. São representados em diversas atividades, desde virtuosas a não virtuosas. Por essa possibilidade de experimentar a variação entre prazeres e dores existenciais, surge no ser humano o potencial de motivação no aperfeiçoamento, o qual os deuses, por suas vidas afortunadas, não sentem necessidade de desenvolver. É por esse motivo que, na perspectiva budista, o renascimento humano, em uma existência menos ostensiva, é visto como aquele que possui o maior potencial de libertação dos sofrimentos e de suas causas (GYATSO; HOPKINS, 2000).

Com relação ao semicírculo inferior de existência, temos o reino dos animais. Além de serem desprovidos de uma linguagem eficiente capaz de expressar suas necessidades e desejos, são afligidos pelo medo da caça, além de serem usados constantemente aos propósitos alheios.

No reino dos fantasmas famintos, os seres estão em constante mas infrutífera busca por alimento e bebida e, quando raramente a encontram, possuem dificuldade para ingerir. Por último, no setor mais inferior, os seres dos infernos experienciam o sofrimento da dor até o esgotamento da atividade que lhes causou tal renascimento (GYATSO; HOPKINS, 2000). O interessante é notarmos a presença da figura de um buda entre os seres do inferno, indicando que a Grande Compaixão, *Mahākaruṇā*, de um ser desperto estende-se a todos os seres, sem exceção (BUSWELL; LOPEZ, 2019).

Dentro desses três renascimentos inferiores, é importante salientarmos que, assim como os outros três superiores, são impermanentes e de natureza dentro do sofrimento e das insatisfações. Assim, o movimento dessa roda se mantém de forma contínua, propulsionando os seres inseridos nela em diversos renascimentos aleatórios, condizentes com as atividades, *karma*, cultivadas em suas existências anteriores.

Esse fluxo contínuo que aprisiona o ser é representado pelo círculo concêntrico mais externo da roda, composta por doze partes. Cada um desses setores representa uma das Doze Conexões da Interdependência, *pratīya-samutpāda*¹⁰⁷, formando a rede aprisionadora dos seres.

¹⁰⁷ P: *paticca- samuppada*.

A possibilidade de libertação desse ciclo de sofrimentos é vista logo acima e externamente à roda. Em pé e à direita daquele que observa a representação pictórica, encontra-se o Buda que, de forma otimista, aponta com o indicador de sua mão direita para a lua posicionada ao topo do outro lado da figura. Em sua superfície, a lua expõe o contorno de um coelho que, na verdade, não se trata do animal em si, mas de uma projeção, dado o jogo de sombra e luz em sua topografia. Direcionando nossa atenção à lua em si e não à sua mera aparência, somos alertados de que o ser-relações somente será liberto dos sofrimentos e de suas causas quando extingirmos nossa ignorância distorciva, *avidyā*, aquela que deturpa a maneira como nos relacionamos com os seres e as coisas, expressando aflições de apego fixado, *upādāna*, e ódio-ressentimento, *dveṣa*.

Tal afirmação de que a ignorância distorciva, *avidyā*, deve ser eliminada para que nos libertemos do ciclo de tal existência cíclica se deve à sua força em sustentar as outras duas aflições raízes, apego fixado, *upādāna*, e ódio-ressentimento, *dveṣa*, e é vista na afirmação de Schmithausen¹⁰⁸, o qual aponta que

para alcançar a libertação, é necessário adquirir uma visão e eliminar as forças pelas quais a existência no mundo (ou, mais precisamente, a existência reiterada, o renascimento) se mantém. De acordo com a Segunda Nobre Verdade, a causa principal é o desejo (*taṇhā*, *trṣṇā*). A liberdade do renascimento é assim alcançada através da extinção do desejo, especialmente do desejo de (mais) existência. Segundo outros textos, o desejo, por sua vez, está, em última análise, enraizado no não ou mal-entendido (*avijjā*, *avidyā*). O desejo é, portanto, removido através da remoção do *avijjā*, por meio de *insight*. Este nexos causal é elaborado na fórmula dos doze membros da dependência de origem (*paṭiccasamuppāda*, *pratītyasamutpāda*).

Por esse motivo, a libertação do sofrimento se torna meta para aqueles cujo conhecimento sobre a realidade foi atingido. É por essa razão, como aponta Tsai, que

[...] é de fundamental importância conhecer os setenta e cinco fatores (*dharmā*, *fǎ*, 法), de maneira que seja possível construir a libertação dos sofrimentos pela remoção das suas causas, por meio do conhecimento da visão correta aplicada pela concentração meditativa sobre os cinco agregados (corpo, sensação, ideação, pensamentos concomitantes e consciência) que constituem o ser senciente. A visão correta tem duas partes, a visão correta da interdependência simples e a visão correta da interdependência complexa. (TSAI, 2020a, p. 39).

Nesse sentido, para que essa visão correta seja alcançada, o autor aponta a obra *Sermão do Grande Fundamento*, a qual traz explicações de maneira específica acerca da visão correta da interdependência simples e complexa, afirmando que:

¹⁰⁸ SCHIMITHAUSEN, L. The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics, p. 179. In: PAYNE, 2010.

O *Sermão do Grande Fundamento* fala especificamente da primeira e de maneira geral da segunda. O título do Sermão é o Grande Fundamento. O fundamento é a visão da renúncia aos quatro sofrimentos existenciais, a sua universalidade é obtida por meio da libertação do ciclo dos sofrimentos existenciais, que por sua vez é obtida pela compreensão da interdependência simples e complexa. (TSAI, 2020a, p. 39)

Em suma, o quadro do *Bhāvacakra* nos proporciona uma visão geral sobre as *Quatro Nobres Verdades*, *catvāri āryasatyāni*, expostas pelo Buda. A primeira verdade, a *Verdade do Sofrimento*, *dukkha satya*, se refere aos estados existenciais de sofrimento. Tais estados podem ser de sofrimentos inexoráveis – nascimento, envelhecimento e morte – ou sofrimentos passíveis de serem evitados pelo conhecimento da rede interdependente da causalidade (TSAI, 2017b, p. 82-83).

Uma forma de exposição acerca da causa e efeito é por meio da interdependência ou *pratīyasamutpāda*, um conceito bastante utilizado como forma didática de exposição do cíclico aprisionamento nos sofrimentos por causa das raízes aflitivas. Abordaremos a análise dessa teoria no subtópico a seguir.

2.2.2 A originação dependente ou interdependência, *Pratīyasamutpāda*

Para falarmos de visão correta, *samyak dr̥ṣṭi*, da realidade que se afasta do cultivo de sofrimentos e insatisfações pelas aflições, é necessário abordarmos o conceito de realidade dentro da perspectiva budista indiana. A compreensão da realidade se refere ao entendimento da interdependência que a rege, ou seja, o fluxo de realidade (*dharmadhātu*, *fǎjiè*, 法界). Tal relacionalidade é constituída de causas, condições e efeitos correlacionados em sua natureza que permeia todas as coisas. Perceber essa realidade é compreendê-la sem distorções, e isso somente é possível por meio da prática do cultivo da concentração meditativa, ou seja, pela geração da visão correta da interdependência. Dessa forma, atinge-se o conhecimento dos sofrimentos existenciais, e sua diminuição até sua completa cessação se torna possível (TSAI, 2020a, p. 46).

Contrapondo-se à originação divina por geração proposta pela estrutura de pensamento védico vigente na sua época, o Buda histórico trouxe o conceito de interdependência, ou cooriginação dependente, negando-se a existência de uma essência divina gerada, ou seja, imutável, em qualquer ser senciente. Isso significava posicionar a divindade externamente às cognições dos seres sencientes, desconstruindo a ideia de um Deus gerador do mundo e de todos os seres por meio do compartilhamento de sua essência divina (TSAI, 2020a, p. 52).

Essa compreensão da relacionalidade de todas as coisas dentro do fluxo da impermanência caracteriza a realidade última tida como objetivo a ser alcançado pela meditação budista. Tal compreensão dessa realidade última foi exposta pelo Buda histórico como entendimento correto, *samyak dr̥ṣṭi*.

O conhecimento puro não dual (*yīqiè zhì qīngjìng*, 一切智清淨) diz respeito à superação da ignorância distorcida pela realização da visão correta, com um efeito cascata por todas as doze conexões (*nidāna*) que compõem a prisão no ciclo de sofrimentos existenciais de cada ser senciente; com isso há a libertação individual, mas ainda não no coletivo de todos os seres sencientes. Com a desconstrução da ignorância fundamental, há a desconstrução completa de toda a sede, de todo apego, cobiça e assim há a cessação de toda ansiedade, dor e aflição (*miè zhū tān yōu nǎo*, 滅諸貪憂惱), uma vez que não há mais um surgimento contaminado pelas distorções, consequentemente não há mais duração nem deterioração contaminada por elas. (TSAI, 2020a, p. 147).

A forma mais comum de apresentação do ensinamento da Originação Dependente é pelas doze conexões de interdependência, mais comumente conhecidos como Doze Elos Dependentes e Relacionados¹⁰⁹, em sânscrito, *pratītyasamutpāda*¹¹⁰.

O conceito de interdependência, *pratītyasamutpāda* é considerado por Wayman (1971, p. 185) como uma teoria que, depois das *Quatro Nobres Verdades*, possui grande importância dentro da doutrina budista, já que sua exposição e discussão é frequentemente observada entre monges e leigos de terras onde o Budismo se faz presente. Segundo o autor, tradicionalmente se aceita que os Doze Elos interrelacionados têm sua origem desde a época do Buda histórico, assim como a divisão em primeiros sete elos e últimos cinco. É dito que Śākyamuni¹¹¹ formulou a teoria dos Doze Elos durante a noite de seu completo despertar, ao trabalhar a ordem inversa do surgimento do envelhecimento e morte.

Contrariamente à Wayman, o autor Hajime Nakamura afirma que, apesar de a ideia de Originação Dependente aparecer em diversas escrituras antigas no *pāli nikāya* e versões chinesas, é provável que tal estrutura pedagógica da *pratītyasamutpāda* tenha sido construída posteriormente ao Budismo primitivo (NAKAMURA, 1980, p. 165). Conforme Nakamura aponta, “a teoria da Originação Dependente se propõe a explicar como podemos superar o

¹⁰⁹ *Twelve Links*. In: ANALAYO, 2018.

¹¹⁰ S. *pratītyasamutpāda*; T. *rten cing 'brel bar 'byung ba*; C. *yuānqǐ* 緣起. Traduzido para o inglês por Buswell e Lopez como “*twelvefold chain of dependent origination*”. Já Hirakawa, refere-se a “*twelve links*” como *Dvādasāhḡika pratītyasamutpāda*. In: BUSWELL; LOPEZ. **The Princeton Dictionary of Buddhism**, p. 1087; NAKAMURA, 1980.

¹¹¹ Wayman refere ao Buda histórico em seu texto por *Siddhārtha Gautama*, nome utilizado pela tradição páli. A fim de mantermos dentro da tradição *Mahāyāna*, preferiu-se a denominação utilizada pela tradição sânscrita, Buddha Śākyamuni.

envelhecimento, doença, morte e assim por diante” (NAKAMURA, 1980, p. 165-166), porém, inicialmente, no Budismo dito primitivo, a teoria é apresentada nas formas escriturais de maneira sucinta experiencial, trazendo elementos sem exposição teórica que aprofunde na discussão sobre a relação mútua entre eles. Dessa maneira, os termos utilizados durante esse processo de formação dos Doze Elos Dependentes e Relacionados se diferenciam, como Nakamura expõe. Diante das comparações por ele realizadas entre as escrituras do Budismo primitivo, Nakamura conclui que

alguns dos Doze Elos dos tempos hodiernos [...] são mencionados sob diferentes nomes, e suas explicações são desordenadas, não sistematizadas. Isso significa que eles representam um estágio primário de formação da teoria dos Doze Elos. (NAKAMURA, 1980, p. 170).

Considerando a construção dos Doze Conexões da Interdependência, *pratīyasamutpāda*, conhecida atualmente, Gyatso e Hopkins (2000), assim como Buswell e Lopez (2014, p. 1087-1088), expõem na seguinte ordem:

(1) Ignorância, *avidyā*¹¹²; (2) Predisposição, *saṃskāra*¹¹³; (3) Consciência, *vijñāna*¹¹⁴; (4) Nome-forma, *nāma rūpa*¹¹⁵; (5) Seis Bases, *ṣaḍāyatana*¹¹⁶; (6) Contato, *sparsā*¹¹⁷; (7) Sensação, *vedanā*¹¹⁸; (8) Sede aflitiva, *trṣṇā*¹¹⁹; (9) Apego fixado, *upādāna*¹²⁰; (10) Vir-a-ser, *bhāva*¹²¹; (11) Nascimento, *jāti*¹²²; (12) Envelhecimento-Morte, *jarā-maraṇa*¹²³.

Em uma passagem do *Sermão do Grande Fundamento*, temos a exposição dos Doze Elos Dependentes e Relacionados de forma a narrar as indagações construídas pelo *bodhisattva* acerca do ciclo dos sofrimentos e insatisfações, o *saṃsāra*. O texto em prosa se inicia com a descrição do seguinte questionamento do *bodhisattva*: “Qual é o fundamento do ciclo de sofrimentos existenciais? Como é a condição existencial fundamental no ciclo?” (TSAI, 2020a, p. 432). Por meio da meditação analítica inicial, o *bodhisattva* conclui que

¹¹² T. *ma rig pa* མ་རིག་པ་; C. *wuming* 無明.

¹¹³ T. *'du byed*; C. *Xing* 行.

¹¹⁴ T. *rnam shes*; C. *shi* 識.

¹¹⁵ T. *ming gzugs*; C. *mingse* 名色.

¹¹⁶ T. *skye mched drug*; C. *liuru* 六入.

¹¹⁷ T. *reg pa*; C. *chu* 觸 v

¹¹⁸ T. *tshor ba*; C. *shou* 受.

¹¹⁹ T. *sred pa*; C. *ai* 愛.

¹²⁰ T. *len pa*; C. *qu* 取.

¹²¹ T. *srid pa*; C. *you* 有.

¹²² T. *skye ba*; C. *sheng* 生.

¹²³ T. *rga shi*; C. *laos*.

depois do nascimento há o envelhecimento e a morte, o nascimento é a condição para a existência do envelhecimento e morte; o nascimento dá surgimento ao desenvolvimento do ser, o ser é condicionado pelo nascimento, o ser se contamina em seu surgimento por meio do apego ao corpo adquirido, o apego contaminado é sua condição; do apego contaminado surge a afeição contaminada, a afeição contaminada tem o apego contaminado como sua condição; da afeição contaminada surge a sensação contaminada, a sensação contaminada tem a afeição contaminada como condição; o contato faz surgir a sensação, o contato contaminado tem a sensação contaminada como condição; o contato contaminado surge por meio das seis bases sensoriais, as seis bases sensoriais contaminadas têm o contato contaminado como condição; as seis bases surgem por meio do nome e da forma, o nome e a forma contaminados têm as seis bases sensoriais contaminadas como condição; o nome e a forma surgem por meio da consciência, a consciência contaminada tem o nome e a forma contaminados como condição; a consciência surge por meio dos pensamentos concomitantes, os pensamentos concomitantes contaminados têm a consciência contaminada como condição; os pensamentos concomitantes contaminados surgem por meio da ignorância distorciva, a ignorância distorciva tem os pensamentos concomitantes contaminados como condição; [...] (TSAI, 2020a, p. 432-444).

A partir da citação, percebemos a interrelacionalidade dos elementos presentes, a qual não se relaciona apenas de forma linear, mas em forma de rede, em que cada um dos elos forma conexão com outros (GYATSO; HOPKINS, 2000). Também ao ser descrita nas Preces da Causalidade, a cooriginação dependente, *pratīyasamutpāda*, afirma-se que

isso sendo, aquilo se torna (Yaduta asmin satīdam bhavaty)/ Do surgimento disso, aquilo surge (Asyotpadād idam utpadyate)/ Isso não sendo, aquilo não se torna (Yaduta asmin asatīdam na bhavaty)/ Da cessação disso, aquilo cessa (Asya nihodhād idam nirudhyate)¹²⁴.

A partir da afirmação acima, temos um entendimento acerca da conexão entre causas e efeitos, a interdependência ou cooriginação dependente. Com relação a ela, Tsai aponta que

aquele que vê a interdependência, a cooriginação dependente, vê que existem sofrimentos e que existem causas para o surgimento deles, que suas cessações são possíveis e que há um caminho que conduz para a cessação definitiva deles. (TSAI, 2019, p. 47-48).

Nesse sentido, a negação da interdependência, *mithyādr̥ṣṭi*, é considerada uma das visões errôneas que conduzem ao aprisionamento nos sofrimentos e nas insatisfações. As outras visões são: (1) apego ao eu e ao meu, *satkāya dr̥ṣṭi*; (2) visões extremas, *antaparigraha dr̥ṣṭi*, eternalismo e materialismo/aniquilacionismo; (3) apego às próprias opiniões, *dr̥ṣṭiparāmarśadr̥ṣṭi*; (4) apego a preceitos religiosos ou de ideologia, *śīlaparāmarśadr̥ṣṭi* (TSAI, 2020a). Todas essas visões trazem o distanciamento da compreensão da realidade da

¹²⁴ Para a tradução do verso “this being that is” por Dasgupta foi utilizada a versão em português de Tsai, a qual traz, conjuntamente à sua tradução, a versão sânscrita “*Yaduta asmin satīdam bhavaty*”. (TSAI, 2020b)

interdependência das coisas. A visão que nega a interdependência, *mithya dr̥ṣṭi*, e as outras quatro visões errôneas serão mais profundamente abordadas no tópico a seguir, 2.3.

Com relação ao debate a respeito dessa negação da realidade interdependente, cito um trecho encontrado no *Exame das Quatro Verdades Superiores, Ārya-satya-pariksa mula-mādhyaṃika-kārikā*, em que Nāgārjuna expõe sua interpretação e indaga seu oponente de debate com a seguinte pergunta:

Como poderia existir um sofrimento que surgisse de maneira independente, sem depender de causas e condições? O sofrimento, sendo algo impermanente, não pode ter em si uma existência inerente, pois senão jamais acabaria, seria sempre o mesmo. E como seria possível que um sofrimento depois de acabado venha a surgir novamente, se tivesse uma natureza inerentemente existente? A consequência disso é que aquele que nega a interdependência, o vazio de existência inerente, afirma a impossibilidade de que os sofrimentos tenham causas. (TSAI, 2019, p. 44).

Dessa maneira, ao negar a causalidade, concebendo as coisas como inerentemente existentes, rejeita-se “a existência de efeitos, de causas, de agentes, de instrumentos de uma ação, da própria ação do surgimento, da cessação e do resultado”¹²⁵. A tudo isso chamamos de interdependência, ou vazio de existência inerente, ou seja, vazio não no sentido de aniquilação, mas na designação dependente de todas as coisas em que algo surge na dependência de causas e condições, não havendo coisas que não sejam vazias.

Vimos anteriormente que a *Segunda Verdade Superior*, chamada pelo próprio Buda de “Verdade da Causa”, *samudgaya-satya*, aponta para o entendimento de que as causas dos estados existenciais ou mentais-emocionais insatisfatórios são desprovidas de uma existência substancial e fixa. Sendo assim sua natureza pertencente à rede interdependente de causalidade, então seus efeitos – sofrimentos e insatisfações – podem ser cessados desde que mudanças nas causas geradoras sejam aplicadas (TSAI, 2017b, p. 83). Assim, nesse sentido, Tsai diz que:

[...] há uma distorção no conhecimento da natureza da coisa que desejamos sedentamente, uma possibilidade inexistente, mas deludida de que na coisa há uma natureza inerente que pode nos garantir um prazer também inerente. Essa ignorância fundamental sobre a natureza da coisa, que nunca é inerente, mas sim interdependente, é que nos leva a uma superimposição, *samāropa*, de algo falso, deludido. A ignorância causa uma distorção no conhecimento da natureza da coisa, por isso é chamada de ignorância distorciva, ou desconhecimento distorcivo, *avidyā*. (TSAI, 2017b, p. 83-84).

Portanto, a ignorância, *avidyā*, fundamenta a distorção de nossa percepção da realidade relacional, trazendo a falsa ideia de existência inerente tanto dos objetos externos com os quais

¹²⁵ *Ibid.*, p. 43.

nos relacionamos, quanto da nossa própria percepção de *eu*. Para elucidarmos acerca desses pontos, passemos ao subtópico no qual investigaremos sobre o conceito de senso de *eu*, *ahaṃkāra*, senso de *meu*, *mamakāra*, e superimposição e projeção, *samāropa*.

2.3 O sentido de *eu* e *meu*: a projeção do *eu* nos objetos como o apego fixado (*upādāna*)

Neste subtópico iremos trabalhar a análise acerca do sentido de *eu* e *meu* na sociedade contemporânea permeada pela cultura de consumo. Como se manifestam na relação com o animal esse sentido de *eu* e *meu*? E como tais sentidos provocam efeitos deletérios à pessoa e ao seu entorno?

Na tentativa de investigarmos tais termos, usaremos a lente do Budismo *Mahāyāna*, da escola *Mādhyāmaka*, propiciando dessa maneira nos aprofundarmos na conceitualização de superimposição ou projeção, *samāropa*, termo primeiramente citado por Nāgārjuna em sua obra *Mūlamadhyamakakārikā* e posteriormente trabalhado por outros eruditos.

Igualmente, trabalharemos os conceitos de senso de *eu*, *ahaṃkāra*, e o senso de *meu*, *mamakāra*, por meio do erudito Candrakīrti. Surgidos de maneira interdependente, ambos os termos trazem consigo o surgimento de sofrimentos, *dukkha*, já que, diante das insatisfações presentes, surge uma constante sede, *trṣṇā*, na obtenção do prazer. Sendo todas as coisas condicionadas à impermanência, *anitya*, – seja o próprio eu ou as coisas relacionais –, nunca é saciada por completa a sede pela obtenção ou manutenção de um *status* de *eu* ideal, assim como o alcance ou permanência de um objeto ou relação por ele proporcionada.

Esse mecanismo de insatisfação pelo apego ao próprio *eu* que se constrói quanto ao apego aos objetos relacionais – seja inanimado ou um ser vivo – nos conduz a uma possível conexão com os impulsos de consumo desenfreado da sociedade atual, a qual, voltada a saciar seus próprios interesses de consumo, desconsidera facilmente as consequências decorrentes de suas ações.

Assim, proponho a divisão deste subtópico em duas partes: (1) senso de *eu*, *ahaṃkāra*, e senso de *meu*, *mamakāra*, como manifestação do egoísmo e individualismo; e (2) superimposição ou projeção, *samāropa*, sobre os objetos de consumo. Dessa maneira, poderemos nos aprofundar nos conceitos a fim de refletirmos sobre os movimentos que nos empurram ao consumismo. Ademais, traçamos uma investigação acerca das falsas aparências que nos impulsionam a nutrir o desejo pelo consumo, gerando um ciclo de sofrimentos e insatisfações, no caso, o não conseguir aquilo que se deseja, ou temer perder aquilo que se possui.

2.3.1 Senso de *eu*, *ahaṃkāra*, e senso de *meu*, *mamakāra*, como manifestação de egoísmo e individualismo

Antes de adentrarmos a investigação a respeito do egoísmo e do individualismo alimentado pela cultura de consumo contemporânea e assim trabalharmos os conceitos de senso de *eu*, *ahaṃkāra*, e senso de *meu*, *mamakāra*, envolvidos na relação com o animal de estimação, precisamos *a priori* focar nas origens do sofrimento, postuladas pelo Buda na *Segunda Nobre Verdade*, *samudgaya satya*.

Segundo apontado por Gyatso e Chodron (2018, p. 83), o Buda identificou as verdadeiras origens do sofrimento, *duḥkha*, as aflições, *kleśa*, e as ações provenientes de tais aflições, *karma*. A principal aflição é apontada como a ignorância, *avidyā*, que, como já vimos no subtópico anterior, nos conduz à manutenção de fatores mentais impuros que nos prendem à existência cíclica e impedem que alcancemos tanto o *nirvāṇa* quanto o completo despertar.

Com relação aos fatores mentais aflitivos, Gyatso e Chodron (2018, p. 83-96) apontam como caracterizados por visões equivocadas, ou seja, visões especulativas incorretas ou de conclusões precipitadas, frutos de análises incorretas. Dessa maneira, é dito que tais mentes possuem uma “inteligência corrupta” (Tib: *shes rab nyon mong chan*), sendo desprovidas da verdadeira inteligência, *prajña*, guia para a mente a uma base realista que compreende o objeto em suas verdadeiras qualidades.

Como vimos no subtópico 2.2.2, entre as múltiplas visões errôneas existentes, pode-se enumerá-las em cinco proeminentes: (1) visão do *eu* e das coisas como imutáveis, *satkāyadr̥ṣṭi*¹²⁶; (2) visão de extremos, *antaparigrahadr̥ṣṭi*¹²⁷, de crença no eternalismo ou no aniquilacionismo; (3) visão de agarramento aos preceitos religiosos morais como verdades últimas, *śīlavrataparāmarśadr̥ṣṭi*¹²⁸; (4) visão da certeza de suas próprias opiniões como sendo verdades últimas, *dr̥ṣṭiparāmarśadr̥ṣṭi*¹²⁹; e (5) visão de não acreditar na lei da causa e efeito, *mithyādr̥ṣṭi*¹³⁰. Como visão errônea universal inserida no registro dos praticantes do método das *Quatro Nobres Verdades* está a visão do não acreditar na causalidade e em seus efeitos,

¹²⁶ C. 有身見.

¹²⁷ C. 邊執見.

¹²⁸ C. 戒禁取見.

¹²⁹ C. 見取見.

¹³⁰ C. 邪見.

mithyādr̥ṣṭi, que deu origem posteriormente às outras quatro visões errôneas (GYATSO; CHODRON, 2018, p. 83; TSAI, 2020a, p. 362 e 443).

A partir disso, podemos nos aprofundar na análise do processo em que o *eu* e o *meu* nominalmente existentes¹³¹ são apreendidos de forma inerentemente, ou seja, destituídos de sua relacionalidade e dependência¹³² com os objetos externos – sejam pessoas ou fenômenos. Primeiramente, é importante aqui frisar que o entendimento de *eu* e *meu* como meras nomações – ou seja, *eu* como ser-relação e *meu* inserido no fluxo impermanente de relações – não é refutado pelas escolas budistas. Portanto, *ahaṃkāra* e *mamakāra* dizem respeito a apreensões frutos da visão errônea do eu e das coisas como imutáveis, visão denominada *satkāyadr̥ṣṭi*. Consequentemente, baseando-se na ideia de que o *eu* e *meu* existem de forma inerente, desenvolvem-se outras concepções equivocadas, gerando dessa forma adicionais problemas relacionados ao sofrimento e à insatisfação em nossas vidas.

Tal visão de uma identidade pessoal constituída de agregados mentais e físicos fixos, autossuficientes e substancialmente existentes é considerada uma inteligência corrupta pela maioria das escolas budistas – com exceção da escola dos *prāsaṅgika*. Para estes, é a inteligência corrupta que, ao perceber o *eu* e *meu* nominado, imputa nestes uma existência inerente. Dessa maneira, eles enfatizam o fato de a ignorância distorciva, *avidyā*, ser base de sustento para a apreensão de uma identidade pessoal fixa. Com relação a isso, Gyatso e Chodron apontam que

Prāsaṅgikas afirmam que a visão de uma identidade pessoal é uma forma de ignorância que é a raiz da existência cíclica; é uma aflição inata que está presente em todos os seres sencientes, incluindo bebês e animais, como um senso instintivo de um eu e meu inerentemente existentes. Sua forma artificial é exposta e justificada por filosofias incorretas. A visão de uma identidade pessoal tem duas facetas, uma apreendendo o *eu* como inerentemente existente (*ahaṃkāra*, *T. ngar 'dzin pa*) e o outra compreendendo *meu* como inerentemente existente (*mamakāra*, *T. nga yir 'dzin pa*).¹³³

¹³¹ A palavra nominalmente empregada no texto não se trata de um termo emprestado do Nominalismo europeu.

¹³² As palavras relacionalidade e dependência são empregadas no texto como sinônimos de interdependência, não fazendo qualquer referência a termos utilizados por outras escolas filosóficas.

¹³³ Tradução minha. Original: “*Prāsaṅgikas* assert that the view of a personal identity is a form of the ignorance that is the root of cyclic existence; it is an innate affliction that is present in all sentient beings, including babies and animals, as an instinctive sense of an inherently existent I and mine. Its artificial form is expounded and justified by incorrect philosophies. The view of a personal identity has two facets, one grasping I as inherently existent (*ahaṃkāra*, *T. ngar 'dzin pa*) and the other grasping mine as inherently existent (*mamakāra*, *T. nga yir 'dzin pa*). I refers to the person, while mine refers to what makes things mine. Based on grasping I, grasping at mine or my arises. The I and mine are one nature but different isolates; they cannot be separated but are nominally distinct.”. In: GYATSO; CHODRON. *Samsāra, Nirvāṇa, and Buddha Nature*, 2018, p. 98.

De acordo com Candrakīrti, na dependência da concepção de um *eu*, as posses são concebidas definindo o *meu*. O termo tibetano *'jig tshogs la lta ba*, འཇིག་ཚོགས་ལ་ལྟ་བུ་, referente a *satkāya dr̥ṣṭi*, pode ser literalmente traduzido como “visão da coleção transitória” ou “visão dos agregados perecíveis”.

Com relação ao senso de *meu*, *mamakāra*, é intimamente relacionado ao apego fixado, *upādāna*, ao objeto de desejo. Como já visto em um tópico anterior, em termos gerais, podemos traduzir o conceito de *upādāna* como apego fixado, e, como Je Tsongkhapa afirma, esse

apego significa notar algo agradável ou atraente nos objetos internos ou externos e desejá-los. Quando apego gera o agarramento pelo objeto, e vai fortalecendo-o, é difícil de nos separarmos desse objeto, assim como é difícil de remover o óleo de uma roupa que foi embebida nele. (TSONGKHAPA, 2012b).

Complementando essa ideia e auxiliando a analisar o conceito de apego e seus pormenores, Goleman nos lembra que:

[...] o apego [...] tem muitos aspectos. Há o desejo claro por prazeres sensuais ou por um objeto que queremos possuir. Mas há também o aspecto sutil do apego à noção de “eu”, com a pessoa e com a realidade sólida dos fenômenos. Essencialmente, o apego tem a ver com um tipo de apego que faz você ver as coisas de uma maneira que elas não são. Vai fazer você pensar, por exemplo, que as coisas são permanentes. que a amizade, os seres humanos, o amor, as posses durarão, embora seja claro que não. Assim, apego significa apegar-se à própria maneira de perceber as coisas.¹³⁴

Ou seja, tal maneira própria de perceber as coisas tem como fonte a *avidyā*, a ignorância que distorce a realidade interdependente. Ela é a raiz responsável pela geração do apego fixado, *upādāna*, ao senso de *eu*, *ahaṃkāra*, e conseqüentemente do ódio-ressentimento, *dveṣa*, àquilo que se opõe ao senso de *meu*, *mamakāra* (GYATSO; HOPKINS, 2000; TSAI, 2017a).

Nesse sentido, Gyatso e Hopkins afirmam que, na presença da ignorância distorciva, *avidyā*,

[...] enfatizamos essa conexão: agora é “meu corpo”, “minha coisa”, “meus amigos” ou “meu carro”. Exageramos a atratividade do objeto, obscurecendo seus defeitos e desvantagens e tornamo-nos apegados a ele como propício à obtenção de prazer, com o que somos forçosamente conduzidos para a concupiscência, como se puxados por um anel em nosso nariz. Poderíamos também exagerar a falta de atrativos do objeto,

¹³⁴ Tradução minha. Original: “[...] attachment [...] has many aspects. There is the plain desire for sensual pleasures or for an object we want to possess. But there is also the subtle aspect of attachment to the notion of ‘I,’ to the person, and to the solid reality of phenomena. Essentially, attachment has to do with a kind of grasping that makes you see things in a way that they are not. It will make you think, for instance, that things are permanent—that friendship, human beings, love, possessions, will last—although it is clear that they will not. So attachment means clinging to one’s way of perceiving things.” In: GOLEMAN, D. **Destructive Emotions: how can we overcome them?** a scientific collaboration with the Dalai Lama, New York: Bantam Books, 2003, p. 78.

transformando algo pequeno num grande defeito, ignorando suas melhores qualidades, e agora vemos o objeto como interferindo em nosso prazer, somos então levados à raiva, mais uma vez como se puxados por um anel em nosso nariz. Mesmo que o objeto não pareça ser nem agradável nem desagradável, mas apenas algo comum entre uma coisa e outra, a ignorância continua a prevalecer, embora nesse caso não gere desejo ou ódio. (GYATSO; HOPKINS, 2008, p. 36).

Conclui-se, dessa maneira, que precisamos entender que esse senso de *eu*, *ahaṃkāra*, não diz respeito ao sentido de *eu* definido de forma dependente, ou seja, como ser-relações, mas sim numa noção de um *eu* desprovido de relações causais e sustentado por si só. Portanto, o senso de *eu* refutado não deve ser interpretado como um aniquilacionismo, *ucchedavāda*, mas sim como um *eu* inerentemente existente independente e autônomo, ou seja, um *eu* caracterizado pelo egoísmo.

Entendida a formação do *eu* e *meu* e diante de nossa análise sobre o egoísmo e individualismo presente nas relações de apego fixado, *upādāna*, podemos então adentrar a seguir nas noções-chave presentes na tradição *Mahāyāna*, em especial da escola *Mādhyāmaka*, em que o conceito de vazio, *śūnyatā*, é trabalhado por meio da compreensão do conceito de *samāropa*.

2.3.2 Superimposição ou projeção, *samāropa*, sobre os objetos de consumo

O conceito de superimposição ou projeção, *samāropa*, visto de forma original na obra *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK)¹³⁵ de Nāgārjuna (150-250 E.C.) e posteriormente trabalhado por comentadores da tradição, como Candrakīrti (570-650 E.C.), da escola *Mādhyāmaka*, e *Kamalaśīla*, da escola Lógica, propicia uma análise mais aprofundada acerca do *eu* individualizado e egoísta que se projeta como apego fixado, *upādāna*, nos objetos.

Pela refutação da interdependência, ou seja, uma visão que nega a causalidade, *mithyādṛṣṭi*, há uma negação da impermanência das coisas, gerando-se assim, uma insatisfação constante caracterizada por uma sede intensa, *tṛṣṇā*. Além disso, essa sede é alimentada pelo apego fixado, *upādāna*, ao prazer imputado sobre as coisas. Tal apego nada mais é do que uma manifestação da superimposição ou projeção, *samāropa*, de uma natureza inerentemente existente sobre os objetos, o que resulta na ilusão de que tais objetos são imutáveis e, conseqüentemente, fontes de prazer e felicidade plena (TSAI, 2017b, p. 83).

¹³⁵ A versão da obra, na língua portuguesa, intitulada *Versos Fundamentais do Caminho do Meio*, é traduzida e comentada com notas por Giuseppe Ferraro. Vide NAGARJUNA, 2016.

A base dessa projeção ou superimposição de uma natureza intrínseca, *svabhāva*, sobre um objeto é a ignorância fundamental, *avidyā*, que distorce o conhecimento da natureza da coisa. Não somente isso, o próprio desejo é também considerado como uma manifestação de natureza inerente, independente, eterna e imutável.

Dessa maneira, a escola *Mādhyāmaka* não aceita que seja substancialmente real a natureza dependente das coisas, porém é necessário reforçar que a sua negação da natureza imaginária não equivale ao niilismo (WESTERHOFF, 2018, p. 204). O conceito de que as coisas são destituídas de substancialidade, ou seja, de que são vazias em essência, não diz respeito à existência primária. Como apontado por Gyatso e Hopkins:

Os cientistas nos dizem que, quanto mais atentamente examinamos as coisas, mais tenderemos a encontrar um espaço vazio. A ignorância ao confiar em aparências, concede às pessoas e às coisas um sentido de concretude que, de fato, não está ali. A ignorância quer nos fazer acreditar que esses fenômenos existem de uma maneira fundamental. Por meio da ignorância, o que vemos à nossa volta parece existir independentemente de outros fatores, mas isso não ocorre. Ao dar às pessoas e às coisas à nossa volta essa condição exagerada, somos atraídos para todos os tipos de emoções excessivas e fundamentalmente perniciosas. (GYATSO; HOPKINS, 2008, p. 33).

Assim, compreendemos que o conceito de vazio, *śūnyatā*, é intimamente atrelado ao conceito de interdependência, *pratītyasamutpāda*. Assim, o vazio/vacuidade de todas as coisas deve ser entendido como uma ferramenta conceitual utilizada por Nāgārjuna com a finalidade de solapar quaisquer concepções filosóficas sobre a realidade que inclinasse à ideia de um mundo em termos substanciais, ou seja, a instauração de causas e princípios últimos da realidade como verdades fixas e irrefutáveis.

Essa concepção de uma “natureza própria” ou “substancial” sobre a realidade é considerada, na linguagem da *Mādhyāmaka*, como superimposição ou projeção, *samāropa* ou *adhyāropa*. Assim, como apontado por Ferraro (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 18), “o objetivo das MMK é, portanto, o de ‘opor-se à superimposição, *adhyāropa*, da falsa natureza própria, *svarupa*”, desconstruindo a concepção “substancialista” da realidade e acessar uma experiência cognitiva correta. Isso nos conduz ao entendimento nagarjuniano de que, para a superação do sofrimento, deve-se passar da concepção ordinária, *saṃvṛtisatya*, imbuída de uma visão errônea da realidade, a uma visão extraordinária, última, *paramārthasatya* (já vistas de forma breve no subtópico 2.1.1).

Com relação a essas duas verdades, *dve-satye*¹³⁶, referentes aos dois planos epistêmicos, convencional e último, Nāgārjuna descreve apenas acerca da primeira, já que a visão suprema ou *nirvāṇa* não é passível de descrição. Tal postura filosófica de recusa a qualquer elaboração por meio da linguagem acerca da realidade última, como lembrado por Ferraro, é igualmente vista em relatos dos ensinamentos do Buda histórico, o qual recusava-se a tomar qualquer posicionamento quando indagado sobre a natureza e características últimas da realidade. Buda se mantinha em silêncio, “explicando, em seguida, que questões deste tipo não têm nenhum valor epistemológico e, sobretudo, soteriológico” (NĀGĀRJUNA, 2016, p. 21).

A partir disso, percebe-se que *samāropa* na literatura do Budismo *Mahāyāna* – principalmente na escola *Mādhyāmaka* de Nāgārjuna –, possui duas formas interpretativas: como erro epistemológico, *avidyā*, e como instrumento pedagógico.

Com relação à primeira, *samāropa* – ou *adhyāropa* –, como erro epistemológico, *avidyā*, esta envolve uma projeção ou superimposição de coisas ou atributos na verdadeira natureza da realidade e, em tal condição de alienação, sofrimentos e insatisfações surgem. O termo *avidyā*, como já vimos anteriormente, se trata de algo para além da mera ausência de conhecimento, sendo uma falsa cognição, ou seja, uma percepção da realidade distorcida pelas projeções que lhe conferem características que não lhe pertencem ou retiram dele atributos de sua natureza verdadeira. E tais projeções ou superimposições de uma existência ao não existente são definidas *samāropa* ou *adhyāropa* (LOUNDO, 2014, p. 104; LOUNDO, 2017).

O conceito de *samāropa* ou *adhyāropa*, inicialmente citado na obra MMK a Nāgārjuna (150-250 E.C.), é trabalhado por Candrakīrti (57-650 E.C.), célebre filósofo budista indiano que, por meio de suas obras e seus comentários, veio a desenvolver a nova corrente interpretativa *Mādhyāmaka*. Encontrada nos versículos 120-165 do sexto capítulo de sua obra *Introdução ao Caminho do Meio*, *Madhyamakāvātāra* e em seu *Autocomentário sobre a Introdução ao Caminho do Meio*, *Madhyamakāvātāra bhāṣya*.

A obra *Laṅkāvatāra-Sūtra* (LK), segundo Loundo (2017, p. 162), lista quatro tipos de *samāropa*: “(i) a superimposição de atributos identificadores (*lakṣaṇa*) não existentes; (ii) a superimposição de doutrinas filosóficas (*dr̥ṣṭi*) não existentes; (iii) a superimposição de causas (*hetu*) não existentes; (iv) a superimposição de objetos (*bhāva*) não existentes”. Já na posterior obra *Grande Tratado dos Estágios do Caminho*, de Lama Je Tsongkhapa (2012a, p. 95), a superimposição ou projeção, *samāropa/adhyāropa*, pode ser de dois tipos: (1) quando se

¹³⁶ Como já dito anteriormente, na verdade, o termo usualmente utilizado para duas verdades é *dvaya satya*. Dilip Loundo utiliza *dve satye* influenciado pelo *Advaita Vedanta*, escolhendo uma denominação neutra em gênero (nem masculino, nem feminino).

superimpõe um ser objetivo e (2) quando superimpõe um ser pessoal. Em outras palavras, a concepção de uma natureza intrínseca não ocorre apenas com os objetos relacionais externos, mas também na imputação de um *eu* separado, fixo e independente.

Para melhor compreendermos a superimposição de atributos ou entes imaginários sobre a realidade (LOUNDO, 2017, p. 164), Gyatso e Hopkins expõem que

identificar essa falsa aparência das coisas e reconhecer nosso assentimento tácito a essa ilusão são os primeiros passos rumo à compreensão de que você e outros seres, bem como todos os outros objetos, não existem como parecem existir; não existem de maneira tão concreta e autônoma. No processo de desenvolver uma avaliação precisa de quem você realmente é, é preciso aquilatar a disparidade entre como você aparece para a própria mente e como você de fato existe. O mesmo se aplica às outras pessoas e a todos os outros fenômenos do mundo. (GYATSO; HOPKINS, 2008, p. 34).

Dessa maneira, faz-se de suma importância a identificação das projeções ou falsa aparências sobre as coisas, evitando o impulso de desejo em obtenção de algo a fim de atingir o simples prazer imputado sobre tais aquisições.

2.4 Considerações finais do capítulo

O amor, *maitrī*, ao contrário do uso do termo no cotidiano contemporâneo, não se trata de um desejo sensual ou apego aflitivo sobre um objeto, mas algo que está fora do domínio da superimposição, *samāropa*. Assim sendo, o *eu*, *ahaṃkāra*, que podemos relacionar de maneira geral com a noção de ego, e o *meu*, *mamakāra*, sendo a projeção do sentido do *eu* sobre as coisas, alimentam a ideia de ser possível possuir o objeto de desejo de forma fixa e imutável.

O que nos move a consumir algo é o desejo de obtenção de algo, sejam bens ou serviços, com o intuito de atingir algo, seja posse de algo material ou abstrato. Assim, nos voltamos ao consumo específico de produtos e serviços pois, de alguma forma, tais objetos de desejo possuem um valor intrínseco que os distingue de outros bens e serviços. De maneira geral, podemos dizer que a busca pelo consumo tem como objetivo alcançar a sensação de satisfação, de prazer e felicidade. Mas seria o consumo em si uma forma de obtenção da felicidade plena que imputamos nos objetos?

A obsolescência das coisas se torna tão fugaz, assim como as relações pessoais – seja elas entre humanos ou com animais de estimação –, que a insatisfação logo aparece. Constantemente, a sede aflitiva, *trṣṇā*, surge diante da impermanência daquilo a que se imputa fixidez e posse. Tal ciclo de insatisfações diante do consumo deve ser investigado mais a fundo

nas relações com os animais de estimação, apontando os possíveis riscos que o *pet* pode sofrer, diante de sua dependência das escolhas e ações tomadas pelo seu tutor.

Exposta a necessidade de nos atentarmos ao egocentrismo e egoísmo que surge a partir do senso de *eu*, *ahaṅkāra*, e senso de *meu*, *mamakāra*, assim como à projeção, *samāropa*, de uma falsa noção de que as coisas são fixas e imutáveis, proponho a seguir, no próximo capítulo, investigarmos quais são os possíveis caminhos a tornar a relação com os *pets* livre de abusos e descarte destes.

3 DE *PET* DESCARTÁVEL A FILHO CONSUMIDOR: UMA RELAÇÃO SAUDÁVEL É POSSÍVEL?

Devemos usar a alegria de uma excelente pessoa, carisma, e força para tomarmos sobre nós mesmos a responsabilidade do bem-estar dos outros, pois focar somente no nosso próprio bem-estar é um comportamento que até mesmo os animais realizam.

Je Tsongkhapa (2013a, p. 5)

Antes de adentrarmos o capítulo, façamos um breve comentário a respeito dos capítulos anteriores, para que possamos entender com maior profundidade os questionamentos aqui levantados. Inicialmente, no primeiro capítulo, pudemos ter uma visão geral acerca da variedade e do dinamismo manifestados nas relações entre seres humanos e animais de estimação. A influência da cultura de consumo nas relações, sejam elas interpessoais ou com objetos, pode envolver impactos deletérios, dos visíveis aos mais sutis.

Nesse sentido, nos questionamos onde se encontra o animal de estimação nas dinâmicas relacionais dentro da sociedade urbana contemporânea. Seria o animal uma espécie intermediária entre objeto e ser humano, como aponta Baudrillard (2005)? Quando analisamos os papéis do animal de estimação inserido na sociedade de consumo, percebemos o *pet* fluidamente exercendo papéis dentro dessa faixa e, não raras vezes, posicionado em dois papéis relacionais extremos: como um objeto consumido e descartável; e como um ser humano consumidor.

A partir disso, prosseguimos ao segundo capítulo, no qual exploramos a relação com animais e o apego envolvido, o qual foi particularmente analisado sob a perspectiva da escola *Mādhyāmaka*. Dentre a variedade de sentimentos expressos nessa relação, foi necessária a distinção daquilo que se considera popularmente como amor ao *pet* e o que se define como apego fixado a eles. Ao adicionarmos como pano de fundo a relação à sociedade de consumo contemporânea, percebemos também a necessidade de conceituar os processos que envolvem a construção do egoísmo presente no constante estímulo ao consumo exacerbado. O ato de consumir se torna um meio de atingir a felicidade plena, o que demonstra uma falsa imputação sobre os objetos da ideia de que estes podem oferecer satisfação e prazer imensurável. A partir disso, percorremos nosso olhar sobre o uso do conceito de apego fixado, *upādāna*, no Budismo

primitivo na época do Buda histórico e seguindo a aplicação do conceito na tradição da escola *Mādhyāmaka*.

Assim, neste capítulo, investigaremos as possibilidades de a posse responsável do *pet* ser livre dos riscos de desenvolvimento de relações deletérias tanto ao animal de estimação quanto ao tutor. Para isso, abordaremos temas constantemente afirmados em nossa sociedade contemporânea, como “o animal é melhor que ser humano” e quais implicações tal afirmativa poderá envolver quando considerado o aspecto do consumo. Quais são os possíveis riscos do envolvimento de um consumo exacerbado como base para a construção das relações com o *pet*? Além disso, como o pensamento da escola *Mādhyāmaka* poderia contribuir nas diversas pesquisas voltadas à problemática das relações desarmoniosas com o animal de estimação?

3.1 Posse responsável: tutor consciente de seu papel na relação com animais de estimação

Ao falarmos a respeito da posse responsável, primeiramente devemos pontuar acerca do significado que o termo carrega. O termo *posse*, que traz a ideia de um objeto-propriedade, é ocasionalmente substituído pelos termos *guarda* ou *adoção*, por estes apontarem os animais de estimação não como mero objetos, mas sim como sujeitos (OSÓRIO, 2011). No entanto, optei por manter o termo *propriedade* em minha escrita tanto pelo seu uso recorrente por grupos de protetores de animais de estimação quanto pela sua maior utilização em trabalhos acadêmicos. Baseio-me assim na definição de Osório (2011, p. 52-53), o qual afirma que

a posse responsável é um protocolo de manejo de animais de estimação, normalmente destinado a cães e gatos, pelo qual o proprietário de um animal é instruído a seguir determinadas condutas que visam garantir o bem-estar do próprio animal e a saúde da população humana e não humana.

A partir dessa afirmação, podemos concluir que a responsabilidade do tutor deve ser norteadada por uma consciência de que suas decisões afetam uma cadeia de relacionalidade na qual os efeitos transpõem a relação com o animal de estimação.

Assim, para nos aprofundarmos no assunto, seguiremos ao subtópico a seguir, no qual analisaremos os conceitos de posse responsável e abandono, e geraremos uma investigação a respeito dos possíveis papéis a serem tomados pelo tutor e pelo *pet* em uma relação mais saudável. Desta forma, trazendo o consumismo como pano de fundo, nortearmos a construção

de reflexões no que concerne ao paradigma presente em nossa sociedade contemporânea referente ao controle da natureza e sua responsabilidade para com o meio ambiente.

3.1.1 *Pet* melhor do que o ser humano?

Seria o *pet* melhor do que o ser humano, como comumente ouvimos entre pessoas amantes de animais de estimação? Antes de tentarmos responder a essa pergunta, iniciemos nossa reflexão com um breve conto, o qual, apesar de ser da tradição *Vajrayāna*, nos levanta diversos pontos importantes à nossa análise.

Kukkuripa, um brâmane de Kapilavastu, diante do forte desejo de resolver os problemas da existência, depositou a confiança no Tantra e adotou o estilo de vida renunciante de um *yogī*. Logo no início de seu trajeto para Lumbini, Kukkuripa se deparou com uma cadela magra, mostrando sinais de fome e fraqueza. Provocando-lhe o sentimento de pena, Kukkuripa decidiu então carregá-la consigo até encontrarem um abrigo seguro.

Após longa busca, encontraram uma pequena caverna, a qual serviu-lhes de residência. A cadela o acompanhava durante as práticas de mantra de Kukkuripa, além de proteger a caverna quando ele partia para mendigar alimentos. Passados doze anos de prática, Kukkuripa alcançou elevados níveis de poderes sobrenaturais, chamando a atenção das divindades do Reino dos Trinta e Três, que o convidaram para ascender e juntar-se a eles.

Ao aceitar o convite, experimentou os mais intensos prazeres provenientes desse reino, no entanto, era maior sua preocupação com a cadela, que o aguardava na caverna. Diante disso, as divindades lhe lançavam questionamentos: “Como pode pensar em um cão e uma caverna úmida enquanto desfruta de luxo e conforto por aqui? Não seja insensato!”. Apesar de diversas vezes ser persuadido por tais indagações, Kukkuripa, imbuído de compaixão pela cadela, decide retornar. Ao chegar na caverna e dar-lhe um afago em sua cabeça como saudação, a cadela transformou-se em uma *ḍākinī*, a qual lhe disse:

Muito bem! Muito bem! Você provou o seu valor
 Superou a tentação,
 Retornando para receber o poder supremo.
 O poder mundano das divindades é ilusório
 Pois eles retêm uma noção de eu,
 E o prazer falível não é tão grande.
 Agora, sua *Ḍākinī* lhe concederá a realização suprema,

O puro prazer imaculado que não se esvai.¹³⁷

Mostrando-lhe a união simbólica dos meios habilidosos com o perfeito conhecimento, a *Ḍākinī* trouxe a Kukkuripa ao estado de suprema realização, tornando-o conhecido pelos habitantes de Lumbini pela sua vida dedicada a ações altruístas até o momento de sua libertação final.

A história acima de Kukkuripa¹³⁸, popularmente conhecido como “o amante de cães”¹³⁹, faz parte da doxografia do Budismo tântrico do século XII atribuída a Abhayadattaśrī. Segundo Buswell e Lopez (2014, p. 449), a obra original em sânscrito, intitulada *Caturaśītisiddhapravrtti*¹⁴⁰, *A vida dos Oitenta e Quatro Siddhas*, foi perdida, estando preservada apenas em sua tradução na língua tibetana. Por esse motivo, a representação em pintura e escultura do *Mahāsiddha Kukkuripa* é geralmente da região do Tibete¹⁴¹, onde também sua história é bem conhecida (DOWMAN, 1985, p. 200-203). O termo *siddhas* ou *mahāsiddhas*¹⁴², do sânscrito “grande adepto”, se refere ao ideal praticante, *tāntrika*, para o Budismo *Vajrayāna*, assim como o *Arhat* é para o Budismo *Theravāda* e o *Bodhisattva* para o Budismo *Mahāyāna*.

Dowman (1985, p. 200) nos aponta que, para captarmos em sua totalidade o significado da associação de Kukkuripa com seu cão, é necessário rememorarmos que, dentro do contexto cultural indiano, o cão é considerado uma forma de vida tão inferior e impura que é incapaz de ser tocado por um *brāhmaṇa*¹⁴³. O ato de cuidado de Kukkuripa para com o animal demonstra não somente a geração de compaixão no praticante tântrico, como também lança crítica contra rituais de sacrifício animal como oferenda religiosa.

Como vimos no subtópico 2.2.1, na descrição da Roda da Vida, *bhāvacakra*, a existência como animal é considerado um renascimento inferior. No entanto, é importante enfatizar os cuidados interpretativos sobre essa categorização, visto que não se trata de um *status* que traz a ideia de hierarquia de poder, o qual possa ser utilizado para justificar o controle e proveito

¹³⁷ Tradução minha. Original: “Well done! Well done! You have proved your worth./ You have overcome temptation./ Returning to receive supreme power./ The mundane power of the gods is delusory/ For they retain a notion of self./ And fallible pleasure is not so great./ Now your Ḍākinī will grant you supreme realization./ The immaculate pure pleasure that has no outflow.” In: DOWMAN, K. **Masters of Mahāmudrā: songs and histories of the eighty-four buddhist siddhas**, Albany: State University of New York Press, 1985, p. 200.

¹³⁸ T. *ku kku ri pa* ཀུ་ཀུ་རི་པ།

¹³⁹ *The dog lover.*

¹⁴⁰ T. *Grub thob brygad bcurtsa bzhi'i lo rgyus* གུབ་ཐོབ་བརྟུན་བརྩམས་པའི་མོ་རྒྱལ་མཚན།

¹⁴¹ Para saber mais, vide <https://himalayanbuddhistart.wordpress.com/2015/11/25/tibet-mahasiddha-kukkuripa/>. Acesso em: 28. jan. 2022.

¹⁴² T. *grub thob chen po* གུབ་ཐོབ་ཆེན་པོ།; C. *dasheng*; J. *daishō*; K. *taeso'ng* 大聖

¹⁴³ P. *brahmin*. Dentro da cultura védica, o mais elevado nível dos quatro tipos de *varnas*, ou classes sociais. In: DASGUPTA, 1957.

por aqueles de níveis considerados mais elevados. Devemos compreender que a adjetivação como um estado de inferioridade de um ser é pautada unicamente nos obstáculos e nas limitações provenientes de seus agregados, ou seja, seu corpo e sua mente.

O animal, como o de estimação, por mais que tenha atenção dedicada de seu tutor às suas expressões corporais ou vocais, não consegue transmitir uma informação clara acerca do que deseja ou necessita expressar. Suas necessidades de saciar fome, sede, ou desejo de lazer e conforto podem não ser atendidas por tal limitação. Essa dependência de seu tutor em um ambiente doméstico urbano o coloca em uma delicada posição de fragilidade, à qual devemos nos atentar. Além disso, apesar de o animal ser capaz de desenvolver sentimentos altruísticos, por suas inegáveis limitações de construção de conhecimento, sua existência é fadada a pouco desenvolvimento intelectual, além de, por sua mente restrita, arriscar-se constantemente em tomar ações deletérias para si e para os outros seres ao seu entorno.

Diante do que já analisamos acerca da Roda da Vida, *Bhāvacakra*, que não se trata de uma categorização fixada em uma hierarquia de poder, voltemos à pergunta que dá nome a este subtópico, a fim de gerarmos reflexões acerca da recorrente afirmativa entre alguns tutores e protetores animais de que “o *pet* é melhor do que o ser humano”. A partir dela, lanço um outro questionamento para refletirmos: não estaria tal afirmativa considerando uma estrutura hierárquica fixa de poder na relação com *pets*, em que, utopicamente, busca-se a adequação do animal a uma posição superior à do ser humano? E seria essa a solução para uma relação mais saudável entre seres humanos e animais de estimação?

Como exemplo, cito o processo de divinização do animal, em que, como aponta Pastori (2012, p. 31), os animais de estimação são idolatrados como seres (praticamente) divinos. A autora traz uma ideia concordante com a perspectiva budista da escola *Mādhyāmaka* sobre a visão errônea de extremos, *antaparigraha dr̥ṣṭi*, já que tal divinização do animal pode ser considerado um outro extremo – contrário à coisificação – ao qual a cultura de consumo pode orientar os tutores da supervalorização do *pet* a ponto de sublimá-lo ao *status* divino.

Levantadas tais possíveis problemáticas que podem surgir na relação com os animais de estimação devido à sua dependência praticamente total para sobrevivência e atendimento de necessidades básicas, a tutoria traz ao ser humano a grande responsabilidade de proporcionar a esse ser abrigo, proteção, bem-estar e afeto. Seguindo essa linha de reflexão, partiremos para analisar no próximo subtópico a existência humana e a sua preciosidade devido ao seu potencial de beneficiar outros seres sencientes.

3.1.2 Preciosa vida humana: o potencial de beneficiar a todos os seres sencientes

Como vimos no capítulo anterior e no subtópico 3.1.1, os animais são considerados uma existência inferior, não no sentido de se tratar de seres definidos pela sua natureza em uma hierarquia de menor poder de exploração do outro, mas sim em uma existência em que há maiores medos de um iminente ataque predatório, dificuldade de uma linguagem capaz de expressar claramente suas necessidades e, mesmo quando cuidado por um ser humano, deve-se manter dentro de padrões de relação aceitáveis pelo seu protetor, o que muitas vezes eclipsa suas vontades. Ao mesmo tempo, o XIV Dalai Lama afirma que

Quer pertença a uma espécie mais evoluída, como os seres humanos, ou a outras mais simples, como os animais, todos os seres procuram paz, conforto e segurança. A vida é tão cara para o animal mudo quanto para qualquer ser humano: até o mais simples inseto procura se proteger de perigos que ameaçam sua vida. Da mesma forma que cada um de nós quer viver e não deseja morrer, assim também são todas as demais criaturas, embora a capacidade de assegurar isso varie. (GYATSO; HOPKINS, 2008, p. 14).

Todos os seres sencientes são imbuídos do desejo pela felicidade e, conseqüentemente, não desejam o sofrimento, e, ao tomarmos consciência de tal fato, gera-se a responsabilidade universal para com todos os seres. Nesse sentido, ações de busca pela felicidade de maneira compartimentada, ou seja, egoísta e individualista, colocando em sofrimento os outros, são, além de uma desconsideração da interdependência de causas e efeitos, uma fonte de maiores sofrimentos e insatisfações a si e aos outros.

Dessa maneira, nossas ações devem ser fundamentadas em uma responsabilidade perante seus efeitos, sejam eles a curto, médio ou longo prazo. Para entendermos melhor tal responsabilidade, tomemos como exemplo a atual pandemia de covid-19, que completou dois anos de seu enfrentamento. Desde seu surgimento, ações tanto de grandes laboratórios quanto de órgãos governamentais têm sido, em sua grande maioria, voltadas ao benefício particular. A interdependência de diversos fatores entre os países do mundo, incrementada ainda mais pela tecnologia e pelo comércio internacional, muitas vezes é deixada de lado. Desconsidera-se dessa forma que, a partir da interdependência, se torna possível compreender a disseminação territorial e temporal do vírus, como também meios efetivos para cessá-lo. Isso nos mostra a urgente necessidade de ligarmos o alerta frente à naturalização da busca pela satisfação pessoal em detrimento de outras.

Aprofundando no peso de nossas ações, nos deparamos com a responsabilidade que carregamos diante de nossas escolhas. Uma pergunta que logo surge em nossa mente é acerca

desse controle sobre as aflições que nos levam a atitudes e ações egoístas. Seríamos todos capazes de controlá-las?

No livro *Destructive Emotions*, de Goleman, em um dos questionamentos de Jeanne Tsai¹⁴⁴ ao XIV Dalai Lama a respeito da responsabilidade envolvida no controle dos estados aflitivos, é feita a seguinte questão: “qual a perspectiva budista sobre um psicopata ou alguém que engaje em comportamentos demasiadamente destrutivos para com as pessoas, sem gerar qualquer remorso ou ter controle sobre suas ações?”¹⁴⁵. Sua Santidade, o XIV Dalai Lama, responde:

Aquelas ações que são cometidas por pessoas providas de ignorância são consideradas menos negativas do que aquelas de indivíduos que agem com plena consciência das consequências e severidade das ações, que é considerada moralmente repreensível. A ignorância é, portanto, muitas vezes usado como desculpa. Por exemplo, é possível que uma pessoa apenas ande por aí e acabe matando formigas sem sequer notá-las. Nesse caso, você se envolve na ação de matar e acumula *karma* - mas é bem leve. Você nem sabia que isso aconteceu. Agora, [...] pegue crianças que se divertem esmagando moscas, ou dando-as a aranhas, sem sequer se atentar de que as moscas têm sentimentos. Esse tipo de matança é motivado pela ignorância e delusão. Da mesma forma, aqueles que sacrificam animais pensando que isso vai satisfazer algum deus também agem por delusão pois não sabem que isso é realmente prejudicial. Raramente seria o caso, eu suspeito, que eles estivessem fazendo isso por maldade ou qualquer desejo real de ferir a criatura em questão. Em vez disso, eles têm uma noção de que isso é bom, que vai agradar ao deus.¹⁴⁶

Portanto, a responsabilidade pelas ações tomadas, dentro da perspectiva budista, não é guiada por medo ou receio de uma justiça punitiva. É sim baseada na consciência da relacionalidade interdependente existente entre os seres e no potencial existente em diminuir ou até mesmo cessar os sofrimentos gerados por nossas ações, tanto a si mesmo quanto aos outros. A consciência de que a visão distorcida, *avidyā*, pode nos conduzir à imputação de

¹⁴⁴ Psicóloga pesquisadora da Universidade de Stanford, participante do corpo de cientistas voltados a dialogar com o XVI Dalai Lama sobre a temática ‘emoções destrutivas’.

¹⁴⁵ Tradução minha. Original: “What is the Buddhist perspective on a psychopath, or a person who engages in very destructive behaviors toward other people and has no remorse, or who has no control over it?” In: GOLEMAN, D. **Destructive Emotions**: how can we overcome them? a scientific collaboration with the Dalai Lama, New York: Bantam Books, 2003, p. 113.

¹⁴⁶ Tradução minha. Original: “Those actions that are committed by people out of ignorance are considered to be less negative than where the individual acts knowingly with full awareness of the consequences and severity of the action, which is considered morally reprehensible. Ignorance is therefore often an excuse. For example, it is possible for a person just walking along to kill ants without even seeing them. In that case, you engage in the action of killing, and you do accumulate karma-but it is pretty lightweight. You didn't even know that it happened. Now, [...] take little kids who have fun squashing flies, or giving them to spiders, not even knowing that flies have feelings. That type of killing is motivated by ignorance and delusion. Similarly, people who sacrifice animals thinking this is going to satisfy some god also act out of delusion because they don't know that this is really harmful. It would rarely be the case, I suspect, that they are doing this out of malice or any real wish to injure the creature in question. Rather, they have a notion that this is good, that it is going to please the god” In: *Ibid.*, p. 113.

nossas vontades de consumo no animal de estimação se torna necessária para que os extremos – coisificação ou divinização do animal – não sejam alimentados.

3.2 As barreiras de distanciamento entre tutor e *pet*

Neste subtópico iremos aprofundar nossa análise acerca das apreensões do indivíduo na sociedade de consumo e de como isso afeta, de alguma maneira, a percepção do tutor de seu papel e suas responsabilidades diante da relação travada com o animal de estimação.

Assim, as barreiras de distanciamento entre tutor e *pet* serão analisadas em duas partes: (1) Apreensões do indivíduo na sociedade de consumo; e (2) A instrumentalização do animal de estimação: do uso do animal como extensão de consumo à violência contra *pets*.

Sendo o consumismo uma forma de construção daquilo que se percebe como identidade do *eu* inerentemente existente, o egocentrismo é alimentado e as relações interpessoais são marcadas pela falta de empatia. Pelo seu estado de submissão à relação, o animal de estimação torna-se um possível ser sujeito a violências. Isso nos mostra os riscos de não refletirmos sobre a importância de se encontrar rumos alternativos distantes do cultivo do egoísmo e da individualidade.

3.2.1 Apreensões do indivíduo na sociedade de consumo

O aumento da degradação ambiental, comprovadamente atestado por relatórios governamentais e estudos científicos das últimas décadas, nos aponta para a imprescindível necessidade de voltarmos de forma urgente a atenção ao nosso modo de vida estabelecido. Como aponta Stephanie Kaza (2000, p. 26-27), o alto consumo sustentado pelo estilo de vida contemporâneo custa caro para o ecossistema e exige uma minuciosa análise de qual(is) impacto(s) é (são) produzido(s) por determinado tipo de consumo.

Em primeiro lugar, a autora aponta para a distribuição mundial da responsabilidade pelos impactos ambientais devido ao consumismo. O relatório do Programa das Nações Unidas de Desenvolvimento (PNUD) do ano de 1991 aponta as nações do Norte e do Oeste como os locais de maior atividade econômica e principais responsáveis pelo consumo, correspondendo a 85% da renda global, intercâmbio comercial e fundos. Esses indivíduos, apesar de pequenos em números proporcionais ao resto da população mundial, são considerados os modelos ideais dentro da lógica de consumo-identidade. Assim, ditam modelos e padrões de comportamento de consumo desejados.

Voltando agora nossa análise da relação do consumo com os efeitos negativos à autoidentidade, Kaza aponta que

a autoidentidade dos consumidores está fortemente ligada a posses de bens de consumo símbolo de *status*, opiniões políticas ou religiosas, grupos sociais, sexualidade [...]. Nada poderia estar mais distante do senso budista de eu como ser dependente de relações e como fundamentalmente vazio de existência autônoma.¹⁴⁷

Na busca pela manutenção de sua autoidentidade dentro de padrões considerados favoráveis, seguros e felizes frente à sociedade contemporânea, o indivíduo alimenta sua ansiedade, ganância, inveja e seu medo da doença e da morte, além de carregar consigo o constante sentimento de insatisfação e inadequação. Percebendo então o produto ou serviço consumido como fonte de alívio, os vícios surgem como uma dependência por marcas, estilos e gostos (KAZA, 2000, p. 28)

Tudo isso é reforçado pelas convincentes campanhas publicitárias, capazes de imputar estereótipos idealizados ao potencial futuro consumidor. Kaza diz que os efeitos de embotamento dos sentidos são causados pelo efeito acumulativo de sua hiperestimulação, afetando negativamente as capacidades social, psicológica e espiritual do indivíduo. Em reforço à sua afirmação, traz a pesquisa do ano de 1995 de Kanner e Gomes, a qual aponta que os americanos eram expostos a uma média de 3000 propagandas por dia. Considerando nossa atual realidade tecnológica com o *marketing* digital influenciando diretamente o comportamento de consumo, não somente somos bombardeados com ofertas de produtos e serviços, como o conteúdo que chega até nós é previamente selecionado por algoritmos capazes de identificar e estimular nossos desejos de consumo.

Quando consideramos a sociedade contemporânea de consumo, Kaza traz os questionamentos de como os budistas se posicionam frente a tais valores. Em direção a um consumo sem qualquer consciência das consequências de suas ações coletivas, o indivíduo erroneamente busca a felicidade no ato de compra, alimentando cada vez mais sua insatisfação e conseqüente sede por mais consumo. Ela diz que

o consumismo assenta no pressuposto de que os desejos humanos são infinitamente expansíveis; se há um número infinito de formas de insatisfação, há oportunidades ilimitadas de criar produtos para satisfazer tais desejos. Desejo ou apego, numa definição budista, é particularmente adequado aqui, pois aquele que está cheio de desejo nunca pode ser satisfeito com o que já existe. Ao inundar os consumidores com uma seleção esmagadora de escolhas, os anunciantes confundem o sentido de desejos

¹⁴⁷ Tradução minha. Original: “Self-identity for consumers is tied strongly with possessions; consumer goods are symbols of status, political or religious views, social group, sexuality.” In: *Ibid.*, p. 28.

e necessidades dos consumidores. Como podem eles saber qual o produto que os satisfará quando há tantos para experimentar?¹⁴⁸

Assim, quando a obtenção de algo é imbuída pelo desejo por segurança, pertença, *status* e felicidade, qualidades que são prometidas pelos especialistas em *marketing*, ao ser adquirido o produto ou serviço, o prazer pode até surgir, mas por este ser impermanente, a compra se torna insatisfatória, impulsionando nova sede em adquirir um novo produto. Como visto em análises anteriores, no terceiro capítulo, esse processo de busca incessante pela felicidade e retorno ao sofrimento e a insatisfações é elucidado pela teoria budista da cooriginação dependente, *pratīyasamutpāda* (KAZA, 2000). Sendo o desejo um elo interdependente que nos traz a busca pela aproximação daquilo que é agradável e satisfatório e o distanciamento do que é desagradável e insatisfatório, geramos a sede, *trṣṇā*, em obter de forma permanente as sensações, *vedanā*, prazerosas que o consumo traz. O apego, *upādāna*, surge sobre o objeto, imputando uma existência inerente a ele de que é fonte infinita de prazer e felicidade.

Intensamente trabalhado pelas novas mídias, o bombardeio de propagandas e modelos de vida postos de forma idealizada são combustível para aguçar nossos desejos de consumo. Não somente em objetos inanimados a imputação de qualidades inerentemente existentes é gerada, mas também em seres humanos e animais. As relações idealizadas são resumidas não a uma mútua colaboração, mas a um benefício unidirecional egoísta e competitivo. Com relação a isso, Tsai alerta que

os afetos contaminados pela visão errônea são caracterizados por uma exigência impossível de ser cumprida, essa exigência é uma consequência da visão da natureza do eu como independente, infinito, imutável e bondoso, por isso o outro, com o qual nos relacionamos, precisa atender à exigência de ser também independente, infinito, imutável e bondoso, e não apenas isso, a relação precisa atender também aos critérios da visão errônea. (TSAI, 2020a, p. 522-523).

Diante de tal exigência que postula condições intransponíveis de serem mantidas ao longo do tempo, surge a insatisfação juntamente com a frustração, já que os momentos ilusórios de felicidade e satisfação não se sustentam temporalmente e se contrapõem à imputada visão errônea sobre a realidade.

¹⁴⁸ Tradução minha. Original: “Consumerism rests on the assumption that human desires are infinitely expandable; if there are an infinite number of ways to be dissatisfied, there are boundless opportunities to create new products to meet those desires. Desire or craving, in a Buddhist definition, is particularly apt here, for the one filled with desire can never be satisfied with what already exists. By deluging consumers with an overwhelming selection of choices, advertisers confuse consumers' sense of wants and needs. How can they know which product will satisfy them when there are so many to try?” *In: Ibid.*, p. 30.

Como qualquer mudança no *status quo* é vista com repúdio, abre-se a porta para o surgimento na relação de outras aflições como ódio, cobiça, maldade, ciúmes, inveja, orgulho, já que a adaptação e o ajuste à impermanência das coisas não são compreendidos. Assim o outro relacional, no nosso caso, o *pet*, pode ser obliterado de diversas maneiras, como por meio da indiferença frente às suas necessidades naturais, ou violentado por meio do abandono ou descarte.

3.2.2 A instrumentalização do animal de estimação: do uso do animal como extensão de consumo à violência contra *pets*

No livro de Goleman, que possui a participação do XIV Dalai Lama, intitulado *Destructive Emotions: how can we overcome them?*, é dito que a “crueldade é muito claramente derivada da raiva” (GOLEMAN, 2003, p. 107). Porém, como vimos nos subtópicos anteriores deste mesmo capítulo, percebemos os diversos riscos que a relação ser humano e animal de estimação pode apresentar, conduzindo a sofrimentos e insatisfações, caso a conscientização acerca de nossa ignorância distorciva, *avidyā*, superimponha-se ou projete-se sobre os objetos, manifestando-se assim como apego fixado, *upādāna*.

Com relação à violência, ela pode se manifestar das formas mais evidentes às mais sutis, não necessariamente impulsionadas pelo ódio-ressentimento, *dveṣa*, mas sim pelo apego fixado, *upādāna*.

Para trazer um exemplo extremo, cito o caso de acumuladores de animais. Como médica veterinária atuando na Prefeitura do Município de São Paulo, pude me deparar com um número considerável de munícipes dividindo um degradado e insalubre ambiente junto a muitos animais, sendo espécies domésticas ou não – houve casos pontuais de pessoas que adotaram animais como ratos e pombos urbanos como de estimação. Ao serem entrevistados, tais munícipes, denominados acumuladores de animais, em sua grande maioria, afirmam que o sentimento de dó e amor para com os animais abandonados os fazem levá-los para casa. Em grande parte dessas residências, o tutor é desprovido de recursos financeiros ou de espaço físico adequado para a manutenção do conforto e da saúde dos animais. Indagados se entregariam os animais para serem cuidados por terceiros, muitas vezes a resposta foi negativa. Isso nos mostra que o apego fixado ao animal é maior que o desejo de bem-estar e saúde deste.

Tal exemplo de extremo apego a animais de estimação nos faz levantar o alerta sobre a possibilidade de formas sutis de desconsideração ou violência para com os animais. Nesse

sentido, levanto aqui novamente o questionamento de Segata¹⁴⁹, que indaga se o processo de humanização do animal seria uma forma de supressão de sua natureza selvagem em prol dos desejos humanos.

Dentre a variedade de possibilidades relacionais com os animais de estimação considerados como humanos – ou seja, aptos consumidores –, Hirschman (2004, p. 618) levanta a possibilidade de o papel do *pet* vincular-se a uma extensão do *eu* consumidor. Essa afirmação se assemelha com a ideia de *samāropa* da escola *Mādhyāmaka*, a qual diz ser o objeto de desejo, no caso, o animal de estimação, uma extensão do *eu* inerentemente existente. O senso de *eu*, *ahaṃkāra*, e *meu*, *mamakāra*, surge a partir da visão errônea, *satkāya dṛṣṭi*, de concepção de existência inerente sobre o *eu* e o *meu* meramente nomeado. Visto como o próprio eu inerentemente existente pela sua imputação ou projeção, *samāropa*, o animal se torna a extensão do *eu* do tutor e, conseqüentemente, a irresistível forma de expansão dos desejos de consumo e poder de consumi-los.

Não devemos deixar de retomar a análise de que, quando falamos de animal de estimação como membro familiar – e, conseqüentemente, como membro de igual direito de consumo entre aqueles constituintes da família –, um complexo jogo de troca se instaura. A afetividade se torna mensurável pelos sacrifícios financeiros arcados pelo tutor. No entanto, tais “sacrifícios”, sob o pretexto de consumo em prol das necessidades animais, podem esconder na verdade os desejos consumistas exclusivos do tutor.

Dessa maneira, o animal, visto como objeto consumido, ao ser adquirido por compra ou adoção, caso não atenda às expectativas do tutor – muitas vezes baseadas em visões errôneas imputadas sobre o animal –, é vítima de descarte e abandono. Quando considerado consumidor, corre o risco de se tornar um mero objeto de expansão do consumo do tutor, sutilmente encoberta sob um discurso de cuidado e amor ao *pet*.

3.3 Egoísmo e individualidade: seu combate para a construção de uma relação harmônica com animais de estimação

Após diversas análises sobre a relação com o animal de estimação na sociedade de consumo contemporânea, detectamos o egoísmo e a individualidade como fatores que alimentam uma relação conflitante e até violenta com o *pet*. A partir disso, nos perguntamos se

¹⁴⁹ Acerca das reflexões de Segata, vide os subtópicos 1.1 e 1.3.1.

é possível, ainda que inseridos dentro da cultura de consumo, cultivar uma relação saudável e harmônica com os animais de estimação.

Desse modo, trabalharemos acerca do modo de vida correto proposto pelo Budismo da escola *Mādhyāmaka*, analisando o termo *ética budista* e como aplicá-lo em nossas relações com *pets*. Além disso, proponho uma construção reflexiva a respeito da possibilidade de uma reformulação do sentido da vida em uma sociedade baseada no consumismo desenfreado.

3.3.1 Modo de vida correto: superação dos valores do consumismo contemporâneo

Ao longo de sua história, o pensamento do Budismo indiano se espalhou a outros territórios, dando origem à formação de novas escolas de pensamento caracterizadas pela incorporação de aspectos culturais da comunidade onde se estabeleceram. Exemplos dessa adaptabilidade são visíveis no Oriente com a formação do Budismo *C'han* na China, escolas budistas tibetanas – *Geluk*, *Kagyū*, *Nigma* e *Sakya*, ou escolas japonesas como *Nichiren Shoshu* (LORENTZ, 2001). Diferentemente, Lorentz (2001), afirma que, apesar do crescimento do número de praticantes do Budismo no Ocidente, desde sua introdução na América do Norte há mais de um século, a forma do Budismo mostra resistência à adaptabilidade, permanecendo dentro das características estritamente orientais. O autor aponta que “o principal obstáculo à sua integração na sociedade dominante parece estar mais enraizado na ideologia econômica (ou seja, valores consumistas) do que qualquer outro fator institucional importante”. Dessa maneira, o autor defende que a sociedade ocidental dominante, caracterizada pelos seus valores inerentes ao consumismo e materialismo, se torna incapaz de acomodar um Budismo doutrinário de forma sincera. Isso porque, segundo ele,

a economia moderna, pelo viés budista, distorce valores importantes. Os seres humanos são vistos como fatores que servem à economia, e não a economia que atende às necessidades dos seres humanos. Os empregadores do livre mercado passaram a aceitar a ideia de que o trabalho, ou “labor”, é um mal necessário - uma responsabilidade, se preferir - que reduz a eficiência, bem como o “resultado final”. A geração de renda por meio da promoção do consumo desenfreado proporciona o incentivo à participação socioeconômica. Os funcionários, por outro lado, são educados a ver o trabalho como um sacrifício de seu lazer e conforto, enquanto os salários fornecem uma espécie de compensação por esse sacrifício. Essa disposição banaliza o valor da criatividade humana e degrada o trabalho como uma via indigna de expressão e crescimento espiritual¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Tradução minha. Original: “Modern economics, from a Buddhist perspective, distorts important values. Human beings are seen as factors serving the economy rather than the economy serving the needs of human beings. Free market employers have grown to accept the idea that work, or 'labor,' is a necessary evil—a liability, if you will—that reduces efficiency as well as the 'bottom-line.' The generation of income through the promotion of

Nesse sentido, Lorentz acredita que uma expressão autêntica do Budismo é sufocada quando inserida dentro do modelo econômico moderno. Isso ocorre pois um modo de vida budista no tecido comunitário vai contra as agressivas táticas de relação dentro do livre mercado. Além disso, refuta a possibilidade de um budista praticante sincero dentro de relações imersas em valores antiéticos de uma sociedade consumista. No mesmo sentido, o XIV Dalai Lama (2000, p. 19) afirma que em algumas partes do sudoeste da Ásia, o aumento progressivo da prosperidade material se mostrou inversamente proporcional à influência das crenças tradicionais sobre as pessoas. Dessa maneira, entendemos que o problema da adaptação a pensamentos, seja eles de cunho religioso ou não, não é restrito ao Ocidente ou Oriente, mas sim, aos valores que impulsionam as ações particulares de cada indivíduo.

Tenzin Gyatso, o XIV Dalai Lama, traz o seguinte alerta para tais problemas relacionados aos valores cultivados pela sociedade de consumo contemporânea. Em suas palavras, ele diz que:

[...] criamos uma sociedade em que as pessoas acham cada vez mais difícil demonstrar um mínimo de afeto aos outros. Em vez da noção de comunidade e da sensação de fazer parte de um grupo, uma característica que achamos tão reconfortante nas sociedades menos afluentes (geralmente nas sociedades rurais), encontramos um alto grau de solidão e perda de laços afetivos. Apesar de milhares de pessoas viverem em grande proximidade, parece que muita gente, principalmente velhos, não tem com quem falar a não ser com seus bichos de estimação (GYATSO, 2000, p. 19).

Dessa maneira, ele aponta para o erro da sociedade moderna em buscar a felicidade por meio do progresso material e consumo é o que corrompe as relações afetivas e nutre o olhar de competição e inveja sobre o outro, gerando assim um ciclo de constante de insatisfações e sofrimentos, tanto psicológicos quanto emocionais.

Levantadas as críticas voltadas à cultura contemporânea e apontando as os valores cultivados pela sociedade de consumo atual, nos indagamos nesse ponto se seria então possível a contribuição das bases do pensamento budista, tão distinto do contexto atual de valores inerentes ao consumo e relações de competição que vivemos.

Apesar de concordantes com Lorentz em relação à oposição do modo de vida proposto pelo Budismo e o consumismo hodierno, representantes doutrinários atuais como XIV Dalai Lama e Matthieu Ricard discordam de sua afirmativa acerca da insustentabilidade do

unfettered consumption provides the incentive for social economic participation. Employees, on the other hand, are educated to view work as a sacrifice of their leisure and comfort while wages provide a sort of compensation for that sacrifice. This disposition trivializes the value of human creativity and degrades work as an unworthy avenue for spiritual expression and growth." *In: Ibid.*, p. 192.

pensamento budista dentro da sociedade de consumo contemporânea. Os livros *Uma Ética para o Novo Milênio* e *A Revolução do altruísmo*, respectivamente de ambos os autores, são exemplos de que acreditam na desconstrução de tais valores e geração de uma consciência acerca dos perigos do cultivo de relações egoístas e competitivas. Não somente isso, apontam para importantes reflexões aos nossos sutis comportamentos, os quais recorrentemente são deixadas de lado devido à nossa familiaridade com o modo como a sociedade se comporta.

Dessa maneira, é compreendido dentro da perspectiva budista que em grande parte as dificuldades são fruto do apego a coisas que vemos de forma equivocada como permanentes. Diante disso, a agressão e competitividade são impulsionadas graças ao desejo intenso àquilo que projetamos sobre os objetos. Dalai Lama (GYATSO, 2000, p. 19) ainda completa:

Esse pensamento equivocado sempre esteve presente na mente humana, mas nossa capacidade de agir com base nele tornou-se maior, agora que temos máquinas e técnicas de enorme poder para acumular e consumir recursos. Desse modo, a cobiça e a agressão, estimuladas por nossa ignorância das coisas como realmente são, liberam mais de seu veneno no mundo. Se os problemas forem resolvidos de uma maneira humana, eles simplesmente terminam, ao passo que se tentarmos meios desumanos, novos problemas serão acrescentados aos anteriores.

E ainda:

O antídoto humano para esses problemas é amor e compaixão, ingredientes essenciais para a paz mundial. Somos animais sociais; os principais fatores que nos mantêm juntos são amor e compaixão. Quando você sente amor e compaixão por uma pessoa muito pobre, seus sentimentos são baseados na generosidade. Em contrapartida, o amor por seu marido, esposa, filhos ou um grande amigo é muitas vezes mesclado de apego; e, quando seu apego muda, sua bondade pode desaparecer. O amor completo é baseado não no apego, mas na generosidade, a resposta mais eficaz para o sofrimento. (GYATSO; HOPKINS, 2008, p. 18).

Assim, veremos nos próximos subtópicos quais são as propostas de reformulação do sentido da vida em nossa sociedade e quais são os caminhos que a escola *Mādhyāmaka* pode propor acerca da construção de relações harmônicas com o animal de estimação dentro da sociedade de consumo.

3.3.2 Reformulação do sentido da vida: é possível uma mudança nos hábitos de consumo?

Neste subtópico, voltaremos o nosso olhar para o entendimento do que uma ética budista *mādhyamika* poderia colaborar com a nossa investigação acerca dos modos de vida acessíveis,

mesmo inseridos em uma sociedade cujos valores se sustentam em uma cultura altamente consumista.

Como apontado por Tillemans (2016, p. 159), a definição do que se trata a disciplina ética budista utilizada nas interpretações e análises modernas ocidentais se torna desafiadora, já que a noção ocidental de *ética* não corresponde exatamente aos termos traduzidos da cultura tradicional indiana. Segundo o autor, o termo mais próximo da noção ocidental de *ética* parece ser *śīla*, que pode ser mais bem traduzido como *disciplina moral*. A menção de *śīla* é encontrada amplamente na literatura budista, seja nos códigos monásticos, *Vinaya*, *Abhidharma* escolásticos, literatura *bodhisattva*, contos *jātaka*, alguns tratados da *Mādhyāma*, e até mesmo em textos tântricos. Isso lhe confere uma variedade extensa de códigos éticos defendidos pelas diversas escolas e sua literatura canônica. Por outro lado, Tillemans¹⁵¹ concorda que

quase toda a literatura budista é certamente profundamente ética em sua orientação, mesmo que não seja clara e consistentemente orientada teoricamente. As discussões acerca de *śīla* tentam nos dizer o que devemos fazer e por quê — fazendo uma caracterização bastante grosseira e pronta do que é ética. Os códigos e conselhos e obrigações envolvem um sentido de "dever/lei" [...] — isto é, ela dá razões justificatórias sobre por que alguém deveria pensar que tais e tais exigências éticas são genuínas e bem fundamentadas e outras não. [Dessa maneira,] os budistas não são apenas moralizadores; eles dão razões para o que eles dizem que deve ser feito.

No mesmo sentido, Sua Santidade, o XIV Dalai Lama, representante religioso da tradição budista tibetana *Geluk*, no livro *Uma Ética para o Novo Milênio*, não acredita na defesa de uma solução religiosa para os problemas que afligem nossa sociedade contemporânea, já que dentre toda população humana, uma minoria seria de praticantes religiosos dedicados e, dentre estes, haveria uma multiplicidade de caminhos religiosos. A partir dessa exposição, conclui-se que, em vista da diversidade de religiões, um único ponto de vista não pode satisfazer a humanidade como um todo, assim como a fé religiosa não necessariamente é essencial à manutenção de valores básicos (GYATSO, 2000, p. 31).

Diante da afirmação acerca da responsabilidade que todos nós seres humanos temos para com toda a humanidade, o XIV Dalai Lama faz um importante apontamento, antes de adentrar na ética baseada nos princípios budistas. Ele deixa claro que seu objetivo se distancia

¹⁵¹ Tradução minha. Original: “Almost all Buddhist literature is certainly profoundly ethical in orientation, even if it is not clearly and consistently theoretically oriented. The *śīla* discussions do attempt to tell us what we ought to do and why — to take a very rough and ready characterization of what ethics is about. [...] — that is, it gives justificatory reasons as to why one should think that such and such ethical demands are genuine and well founded and others are not. The Buddhists are not just moralizers; they give rationales for what they say ought to be done”. In: *Ibid.*, p. 159-160.

de uma tentativa de promulgação do Budismo como o verdadeiro caminho a ser seguido por todos. Ao contrário, propõe alcançar patamares para além de suas fronteiras formais de sua própria fé religiosa, firmando sua convicção sobre a existência de princípios éticos universais que possam ser adotados por qualquer ser humano.

É nesse ponto que Sua Santidade faz a distinção entre religião e espiritualidade, afirmando que a primeira esteja relacionada a uma crença no direito à salvação por meio de uma aceitação metafísica ou sobrenatural. Já espiritualidade é correlacionada com qualidades encontradas no ser humano, como amor, compaixão, paciência, tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade e harmonia relacional (GYATSO, 2000, p. 32-33). Essas qualidades apontadas como espirituais podem ser interpretadas e inseridas no termo *shen-pen kyi-sem*, que em tibetano significa “a ideia de ser de alguma ajuda para os outros”.

Ao voltarmos o olhar sobre as ações de consumo desenfreado, podemos considerar uma carência dessa noção de responsabilidade e de harmonia – aquilo que traz felicidade tanto para si quanto aos outros.

Com relação aos valores alimentados na sociedade de consumo contemporânea, como dito por Belk (1988, p. 139), não há como compreender o comportamento de consumo sem analisar os significados atribuídos pelo consumidor a seus bens. Um dos fundamentos que impulsionam o comportamento do consumidor é a ideia de que você é o que possui. A premissa de que as posses são extensões de nós mesmos é levantada por William James, quem Belk (1988) considera o autor das bases para a concepção moderna do *eu* dentro da psicologia. James (1983) afirma que

o *eu* do homem é a soma total de tudo que este pode chamar dele, não somente seu corpo e suas capacidades mentais, mas suas roupas e sua casa, sua esposa e filhos, seus ancestrais e amigos, sua reputação e trabalho, suas terras, seu iate e conta bancária. Todas estas coisas lhe dão as mesmas emoções. Se elas decolam e prosperam, ele se sente triunfante; se diminuem ou cessam, ele se torna abatido – não necessariamente no mesmo grau para cada coisa, mas de forma muito semelhante para todos.

Focando nossa análise na relação com o animal de estimação, o tutor pode projetar sua própria personalidade no *pet*, sendo este uma representação em aparência e comportamentos, o que inclui seus desejos pessoais. Além disso, Beck e Katscher (apud HIRSCHMAN, 2004) apontam que, nessa extensão do *eu* no animal de estimação, o tutor encontra uma possibilidade de sair de sua civilidade – na qual necessita controlar seus impulsos carnais, se deleitando “secretamente com a capacidade do seu animal de estimação de expressar ganância, luxúria,

gula, raiva, ciúmes, dependência, dominância e sexualidade, que eles mesmos são proibidos” (HIRSCHMAN, 2004, p. 618).

Então qual a perspectiva budista relacionada ao *pet*? Ele deveria voltar ao seu estado selvagem, às suas características de sua natureza animal? Peter Hershock (2006, p. 33), ao analisar o Budismo na esfera pública, refere que a ética ambiental budista “não apela a tais direitos ou valores inerentes baseados no chamado estado natural dos animais”, mas sim busca modos de alcançar comportamentos que considerem a relação com outros organismos que são interdependentes.

Hershock (2006) ainda traz um interessante apontamento a respeito dos proponentes mais extremos dos direitos dos animais, os quais consideram o estado de *pet* uma violação dos direitos básicos, de uma “natureza” violada, já que estes, em ambiente urbano, são dependentes de humanos e incapazes de sobreviver em seu estado chamado natural. O autor então aponta que, “de uma perspectiva budista, no entanto, as relações empáticas estabelecidas entre humanos e seus animais de estimação podem ser vistas como novas capacidades contributivas tanto aos humanos quanto aos animais” (HERSHOCK, 2006).

O autor aponta que isso não significa que essa interdependência entre humanos e animais pode ser necessariamente boa, já que são passíveis de sofrerem violências e abandono. No entanto, diversas pesquisas demonstram os benefícios que a relação com animais de estimação traz aos humanos, sejam crianças e idosos, assim como para o bem-estar do próprio animal. Afinal, o animal de estimação possui cuidados afetivos e atenção à saúde e bem-estar que seus homólogos selvagens e de criação industrial não recebem em mesmo grau (HERSHOCK, 2006)

Considerando o meio ambiente em que vivemos e a interrelacionalidade existente, Tetsunori Koizumi desenvolve uma interpretação contemporânea do Caminho Óctuplo, como um meio para que a sociedade tenha uma vida sustentável de forma que as ações sejam tomadas considerando o meio ambiente. O autor diz ser um desafio aplicarmos a visão do Buda histórico para as ações individual e de política social contemporâneas, no entanto, aponta a teoria do Caminho Óctuplo como um instrumento de grande importância para *insights* às disciplinas acadêmicas como Ecologia, Economia e Ética, as quais produzem debates acerca do desenvolvimento sustentável (KOIZUMI, 2010). Koizumi então adota uma abordagem a fim de desenvolver um tipo de “programa ambiental budista”, como um guia prático para tomada de ações baseadas em uma vida sustentável. Segundo Payne, o autor usa termos “*manifest world*” e “*latent world*” para *samsāra* e *nirvāṇa*. Sobre isso, Payne (2010, p. 10) diz que

se baseia no que parece ser uma interpretação quase aristotélica na qual “nome e forma” (sânsr.: *nāma rūpa*) são “projetados” do latente para o mundo manifesto. Koizumi então divide ainda mais o mundo manifesto em três – biosfera, sociosfera e psicosfera. Todas as entidades existentes em todas as três esferas são entendidas por Koizumi como evidenciando a qualidade da impermanência e, como tal, passam por três fases: de criação, preservação e decadência.

Assim, Koizumi, apoiando-se em uma perspectiva *Mādhyāmaka*, organiza o Caminho Óctuplo em oito agrupamentos de atividades físicas ou mentais, formando dois grupos complementares, a saber: de um lado, o mundo latente, *nirvāṇa*, ações mentais e energia potencial; e do outro, o mundo manifesto, *samsāra*, ações físicas e energia cinética. Dessa maneira, enfatiza a valorização da matéria e da energia em prol do equilíbrio físico, mental e ambiental, traçando novos olhares na integração de Ecologia, Economia e Ética.

Como já vimos nos subtópicos anteriores acerca da teoria do Caminho Óctuplo e sua conexão com os *Cinco Caminhos do Bodhisattva*, sistema elaborado pela tradição *Mahāyāna*, sabemos que tais caminhos são desenvolvidos a partir da *bodhicitta*, o desejo de libertar a todos os seres dos sofrimentos e de suas causas. Dessa maneira, o caminho é caracterizado por seu combate ao egoísmo, com conseqüente desenvolvimento da compaixão. Nesse sentido, iremos nos aprofundar mais a respeito no subtópico a seguir.

3.3.3 O combate ao egoísmo com o cultivo da compaixão

A fim de considerarmos o outro com que nos relacionamos, no caso, o animal de estimação, é preciso primeiramente focarmos no processo que nos conduz ao consumismo desenfreado e como ele alimenta nosso egoísmo e nos distancia de uma visão empática e altruística, a qual considera o bem-estar do outro.

O cultivo de contentamento permeia toda a filosofia de pensamento budista, já que o oposto do sofrimento é estar livre do desejo e do apego, se contentando com aquilo que se possui e é (KAZA, 2010, p. 50)¹⁵². O estudioso da tradição *Theravāda*, Pibob Udomittipong, citado por Kaza, reforça que o termo em páli *santuṭṭhi* – contentamento, aceitação – é um conceito que desafia o consumismo moderno. Uma prova disso é a proibição do governo tailandês de que monges budistas ensinassem sobre *santuṭṭhi* logo após a instauração do primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento Econômico da Tailândia, na década de 1960, alegando que *santuṭṭhi* era um impeditivo ao desenvolvimento econômico. Um reverenciado

¹⁵² KAZA, S. How much is Enough? Buddhist Perspective on Consumerism, p. 50. In: PAYNE. **How much is enough?** Buddhism, consumerism, and the human environment. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2010.

monge tailandês argumentou contra essa medida governamental, apontando que o contentamento conduz ao desenvolvimento de sabedoria e que, conseqüentemente, se faz necessário ao progresso da humanidade.

Ao voltarmos a análise para a tradição *Mahāyāna*, da escola *Geluk*, o XIV Dalai Lama aponta que o contentamento é uma grande chave para se alcançar uma mente serenamente quieta e estabelecida. Ao cultivarmos a insatisfação diante de nossa situação atual, incessantemente buscaremos por melhores condições e, conseqüentemente, a mente sempre estará distraída (GYATSO; BERZIN, 1997, p. 164). Nesse sentido, o olhar se volta a si, alimentando o egoísmo e individualismo, afastando qualquer possibilidade de construção de um olhar mais altruísta.

O XIV Dalai Lama, em seu comentário ao *Bodhisattvacaryāvatāra*, de Śāntideva, afirma que a compreensão sobre o vazio, *śūnyatā*, conduz para a fundação do altruísmo e aponta a obra de Śāntideva como um importante manual para qualquer pessoa interessada nessa construção, independentemente de suas crenças pessoais. A obra, voltada ao caminho do *bodhisattva*, conduz à construção da compaixão, importante elemento para aqueles que percebem os sofrimentos dos seres e desejam profundamente treinar para a libertação destes. Para os *bodhisattvas*, o caminho é tomado pela aspiração e pelo engajamento na *bodhicitta*, que se trata do desejo de atingir o completo despertar, ou seja, a libertação dos sofrimentos e de suas causas, em benefício de todos os seres, retirando-os igualmente desse ciclo de sofrimentos.

Śāntideva, erudito indiano do século 8 E.C., em seu texto *Bodhisattvacaryāvatāra*, ou *Bodhicaryāvatāra*, elucida sobre o método “Trocar eu pelos outros”, o qual tem como meta o combate ao egoísmo e cultivo de altruísmo por meio da construção da *bodhicitta*. O método de Śāntideva é pormenorizado por Lama Je Tsongkhapa, na sua obra *Grande Tratado do Caminho Gradual da Iluminação, Lamrim Chenmo*. O treinamento é baseado em três partes: (1) contemplar os benefícios de trocar o eu pelos outros e as faltas de não trocar eu pelos outros; (2) a habilidade de trocar eu pelos outros se nos acostumarmos ao pensamento de assim fazê-lo; e (3) os estágios da meditação, *samādhi*, sobre como trocar o eu e outros (TSONGKHAPA, 2013a, p. 34).

Nesse processo, Śāntideva nos conduz à mudança de orientação dos estados mentais, percebendo que o apreciar a si mesmo e negligenciar os outros é uma atitude inimiga. Je Tsongkhapa aponta que os obstáculos para esse treinamento em trocar o eu pelos outros é (1) fazermos uma diferenciação categórica entre as pessoas e a si mesmos como separadas, essencialmente diferente, em que o “meu” sofrimento e felicidade não dependa do sofrimento

e da felicidade “pertencente aos outros”; e (2) não se esforçar em dissipar os sofrimentos dos outros por acreditar que eles não os afetarão.

Dessa maneira, Je Tsongkhapa diz que é preciso equalizar o eu e os outros, já que o “ser” de si mesmo e o “ser” dos outros não estão estabelecidos por meio de uma essência, separada e independente, mas sim numa relação contínua de interdependência (TSONGKHAPA, 2013a, p. 34).

Nesse mesmo sentido a gerar compaixão para com os seres, o XIV Dalai Lama nos traz um interessante método a ser considerado o animal:

[uma] maneira de meditar sobre a compaixão é visualizar um animal — pode ser um animal de estimação, um animal criado por sua carne ou pele, ou qualquer outro [...] e assim por diante. Incapazes de compreender o *Dharma*, os animais enfrentam enormes obstáculos para criar um carma virtuoso e para obter um melhor renascimento.¹⁵³

Dessa maneira, percebe-se que, apesar de a sociedade contemporânea impor valores à satisfação de nossos desejos, o fato de sermos animais sociais deve ser tomado como imperativo às nossas ações. Para o XIV Dalai Lama, isso que nos torna um animal moral, isto é, aquele que mede suas opções e ações pelo parâmetro da manutenção da harmonia e bem-estar da relação com os outros. Assim sendo, faz-se de extrema necessidade a construção de uma consciência real acerca de nosso importante papel como ser relacional, não deixando de lado o olhar sobre os animais de estimação.

¹⁵³ Tradução minha. Original: “Another way to meditate on compassion is to visualize an animal — it could be a *pet*, an animal raised for its meat or fur, or any other animal. Contemplate the difficulties it faces in an animal rebirth — being under others’ control, its vulnerability to being killed, and so forth. Unable to understand the *Dharma*, animals face huge obstacles to creating virtuous karma and to gaining a better rebirth”. In: GYATSO; CHODRON. **In Praise of Great Compassion**, p. 137.

CONCLUSÃO

O tema acerca de nossas construções relacionais atuais com o animal de estimação é digno de reflexões mais profundas, já que esses seres, inseridos no ambiente urbano contemporâneo, são submetidos à dependência quase que total dos humanos para sua sobrevivência. Assim, sendo o *pet* um animal dependente de nossas escolhas e decisões, este seria fadado a sujeitar-se a nossos próprios gostos e desejos particulares. E, assim sendo, mesmo sob o *status* de membro familiar afetivo e consumidor de bens e serviços, os *pets* inseridos em nossa sociedade urbana contemporânea estão sujeitos a se tornarem meros objetos de consumo, dispostos ao nosso bel-prazer.

O individualismo e egoísmo nas relações em que o animal é tratado apenas como um produto de moda, passível de descarte a qualquer momento, é facilmente perceptível na observação da relação construída, já que os desejos do tutor se apresentam muitas vezes indo contra as reconhecidas necessidades básicas do animal. No entanto, as relações inseridas nas denominadas famílias interespecies, pela sua ênfase do cuidado e amor expressos pela aquisição de produtos e serviços *pet*, passam despercebidas de seus possíveis potenciais deletérios, tornando ações egoístas do tutor sutilmente aceitáveis. Dentro dos valores cultivados pela cultura de consumo contemporânea, mimos supérfluos conferidos ao animal podem representar uma ação consumista voltada a saciar os desejos particulares do tutor. O que é considerado pelo tutor “sacrifícios” feitos em “prol do bem-estar” de seu *pet*, na verdade, pode estar substituindo necessidades básicas de seu animal de estimação pelo supérfluo.

Dessa maneira, em ambos os casos, tanto na relação com o animal consumido (como objeto de consumo) quanto com animal consumidor (como membro familiar), pode haver uma forte presença do apego fixado (*upādāna*) do tutor. Tal apego fixado (*upādāna*) é considerado uma manifestação da presença da ignorância (*avidyā*) que distorce a realidade relacional interdependente, alimentando, conseqüentemente, o individualismo e o egoísmo. É importante salientarmos a respeito do conceito de apego aqui utilizado.

Essa manifestação de apego fixado (*upādāna*) é considerada, pela perspectiva budista *Mahāyāna*, especialmente da escola *Mādhyāmaka*, como resultado da superimposição ou projeção (*samāropa*) do *eu* inerentemente existente sobre os objetos de desejo – em nosso caso, o animal de estimação.

Esse *eu* imputado se trata de um *eu* estabelecido como independente, de essência imutável e eterno. E, ao relacionar-se com o outro, essa noção de *eu* inerentemente existente, *ahaṃkāra*, projeta-se no objeto de desejo, se manifestando como apego fixado e gerando a

noção de *meu*, *mamakāra*. A partir disso, o outro relacional é encoberto pelos desejos daquele que projeta o apego fixado (*upādāna*).

O processo de superimposição ou projeção (*samāropa*) do *eu* inerentemente existente (*svabhāva*) gerando apego fixado (*upādāna*) ocorre sobre aquilo que nos relacionamos, sejam objetos inanimados, pessoas ou animais.

Objetos inanimados podem ser facilmente adquiridos por aqueles que possam pagar por seu valor de mercado. O desejo gerado pela obtenção do produto é alimentado pela ideia de que tal objeto traz prazer, satisfação e/ou conforto. No entanto, as relações com objetos, ao serem adquiridos, mostram-se limitadas na manutenção das sensações agradáveis e, diante da insatisfação, novos produtos mais atraentes lançam um progressivo movimento do consumo.

Já pessoas não podem ser adquiridas no mercado, porém relações podem ser sustentadas baseadas em amor e afeto expresso em relações de consumo, ou seja, uma construção relacional envolvendo o sacrifício financeiro como expressão de valorização da companhia. No entanto, apesar da felicidade temporária resultante, a projeção ou superimposição dos desejos tende a gerar insatisfações e sofrimentos de ambos os lados.

Nesse sentido, a relação com objetos inanimados é constantemente insuficiente mesmo em posse desses bens, assim como as relações com as pessoas são incapazes de proporcionar a satisfação de todos os desejos particulares do outro. De forma semelhante, o animal de estimação surge situado como algo intermediário, entre objeto-pessoa, o que, de certa maneira, traz a possibilidade de atender desejos particulares de quem o adquire – como os de afeto e controle.

Um *pet* pode ser comprado em variados tipos de raças, assim como a preços de mercado dos mais em conta aos mais exorbitantes, conferindo-lhe, no último caso, o *status* de um produto exclusivo. Da mesma maneira, vai além de um produto inanimado, pois é capaz de expressar sentimentos, possibilitando uma relação em que afeto e controle são conferidos ao tutor. É nesse ponto a nossa análise mais profunda acerca da relação com *pets*: o controle.

Ao analisarmos autores contemporâneos que discutem a problemática envolvendo o consumismo desenfreado e feroz como combustível ao individualismo e egocentrismo, e mesclando as discussões acerca da íntima relação moderna construída com os *pets*, percebemos o potencial existente de tais relações culminarem em problemas não somente para aqueles que se relacionam. Percebe-se, na mesma medida, uma cadeia de impactos ambientais e sociais deletérios devido ao consumismo envolvendo o mercado *pet*.

Portanto, diante de uma cultura de consumo exacerbado, caracterizado pela competição e egolatria, devemos nos atentar à nossa responsabilidade diante das relações que travamos.

Percebe-se que as projeções ou superimposições que geramos nos outros é fruto de nossa incapacidade de ver o outro e a nós mesmos como interdependentes. Com respeito aos animais de estimação, os quais ora são submetidos a serem substitutos de membros familiares, ora são meros objetos consumidos de uma moda passageira, tal controle sobre o *pet* deve ser constantemente observado. A postura de responsabilidade frente à relação com o *pet* deverá, portanto, ser analisada constantemente a fim de que nossos impulsos e desejos estimulados pela cultura de consumo não se sobreponham às verdadeiras necessidades do animal de estimação.

REFERÊNCIAS

- ABECH, T. Petlove vê vendas crescerem 65% em 2020, a R\$500 mi – e não quer parar por aí. **CNN Brasil, Business**, 3 fev. 21. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/petlove-ve-vendas-crescerem-65-em-2020-a-r-500-mi-e-nao-quer-parar-por-ai/>. Acesso em: 4 set. 2021.
- ABINPET. **MANUAL PET FOOD BRASIL. ABINPET – Associação Brasileira da Indústria de Produtos para Animais de Estimação**, 2019.
- ABONIZIO, J.; BAPTISTELLA, E. dos S. T. À mesa com cães e gatos: ração vegetal e fronteiras interespecies. **Illuminuras**, v. 17, n. 42, p. 107-135, 2016a.
- ABONIZIO, J.; BAPTISTELLA, E. dos S. T. O papel do consumo na construção de relacionamentos entre humanos e pets. **Ponto Urbe**, n. 19, p. 1-23, 2016b.
- AMIOT, C. E.; BASTIAN, B. Toward a psychology of human-animal relations. **Psychological Bulletin**, v. 141, n. 1, p. 6-47, 2015.
- ANALAYO, B. **Rebirth in early Buddhism and current research**. Somerville: Wisdom Publications, 2018.
- BAPTISTELLA, E. dos S. T.; ABONIZIO, J. Os gatos do tribunal de justiça e as fronteiras entre homens e animais. **ECOS Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, v. 5, n. 2, p. 188-199, 2015.
- BAUDRILLARD, J. **The System of Objects**. London; New York: Radical Thinkers, 2005. v. 148.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. **Vida para consumo: A transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.
- BELK, R. W. Possessions and the Extended Self. **Journal of Consumer Research**, v. 15, n. 2, p. 139, 1988.
- BSTAN-'DZIN-RGYA-MTSHO, D. L. X. **Compaixão ou Competição: valores humanos nos negócios e na economia**. São Paulo: Palas Athena, 2006.
- BUSWELL, R. E. **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Macmillan, 2004.
- BUSWELL, R. E.; LOPEZ, D. S. **The Princeton dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- BUSWELL, R. E.; LOPEZ, D. S. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. Oxford: Princeton University Press, 2019.
- CAPILÉ, K. V.; FISCHER, M. L. Uma reflexão sobre os critérios e motivações envolvidos na seleção artificiais de cães. *In: JORNADA DE ESTUDOS EM BIOÉTICA*, 2014, Curitiba. **Anais**. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2014.

CASE, L. P.; CAREY, D. P.; HIRAKAWA, D. A. **Nutrição canina e felina: manual para profissionais**. Madrid: Harcourt Brace, 1998.

DASGUPTA, S. **A History of Indian Philosophy**. London: Cambridge University Press, 1957. v. I.

DIAS, M. R. M. S. Família multiespécie e direito de família: uma nova realidade. **Jus.com.br**, [s. l.], 4 jul. 2018. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/67381/familia-multiespecie-e-direito-de-familia-uma-nova-realidade>. Acesso em: 27 out. 2019.

DICIONÁRIO HOUAISS. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-2/html/index.php#2>. Acesso em: 9 out. 2021.

DOWMAN, K. **Masters of Mahāmudrā: songs and histories of the eighty-four buddhist siddhas**. Albany: State University of New York Press, 1985.

DROGAVET - Carta aberta ao Tobias: O pior gato do mundo. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (2 min). Publicado pelo canal DrogaVET Saúde Animal. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8GghwVhaF8w>. Acesso em: 20 jun. 2021.

DUARTE, F. Pandemia faz disparar abandono de animais de estimação pelo mundo. **CNN Brasil**, [s. l.], 11 jul. 2021. Internacional. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/pandemia-faz-disparar-abandono-de-animais-de-estimacao-pelo-mundo/>. Acesso em: 12 jul. 2021.

DUERLINGER, J. **The refutation of the self in Indian Buddhism: Candrakīrti on the selflessness of persons**. New York: Routledge, 2013.

FARACO, C. B. **Interação humano-cão: o social constituído pela relação interspécie**. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10923/4831>. Acesso em: 25 maio 2022.

FARACO, C. B.; SEMINOTTI, N. A crueldade com animais: como identificar seus sinais? O Médico Veterinário e a prevenção da violência doméstica. **Conselho Federal de Medicina Veterinária**, v. 37, p. 66-71, 2006.

GAEDTKE, K. M. Cães, gatos, mães e pet sitters: a relação entre humanos e animais de estimação e seus contrapontos. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA*, 6., 2017, São Paulo. **Anais**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros USP, 2017a.

GAEDTKE, K. M. **“Quem não tem filho caça com cão”**: animais de estimação e as configurações sociais. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017b.

GOLEMAN, D. **Destructive Emotions: how can we overcome them? a scientific collaboration with the Dalai Lama**. Tradução B. Alan Wallace; Thupten Jinpa. New York: Bantam Books, 2003.

GYATSO, T. **O Sentido da Vida e Sua Santidade, o Dalai Lama**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GYATSO, T. **Uma Ética para o Novo Milênio**. Tradução Maria Luiza Newlands. 2. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

GYATSO, T.; BERZIN, A. **The Gelug-Kagyu Tradition of Mahamudra**. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1997.

GYATSO, T.; CHODRON, T. **In Praise of Great Compassion**. Somerville: Wisdom Publications, 2020.

GYATSO, T.; CHODRON, T. **Samsāra, Nirvāṇa, and Buddha Nature**. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2018.

GYATSO, T.; GOLEMAN, D. **Mundos em Harmonia: diálogos sobre a prática da compaixão**. São Paulo: Claridade, 2001.

GYATSO, T.; HOPKINS, J. **Como saber quem você é**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

GYATSO, T.; HOPKINS, J. **The Meaning of Life: buddhist perspectives on cause and effect**. Tradução Jeffrey Hopkins. Boston: Wisdom Publications, 2000.

HARVEY, P. **An Introduction to Buddhism: teachings, history and practices**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HERSHOCK, P. D. **Buddhism in the Public Sphere: Reorienting Global Interdependence**. New York: Routledge, 2006.

HIRAKAWA, A. **A History of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.

HIRSCHMAN, E. C. **Consumers and Their Animal Companions**. v. 20, Mar. 1994, p. 616-632, 2004.

HUAI-CHIN, N. **Breve História do Budismo: conceitos básicos do Budismo e do zen**. Tradução Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

INSTITUTO PET BRASIL. Disponível em: <http://institutopetbrasil.com/category/2021/>. Acesso em: 6 ago. 2021.

IRONS, E. **Encyclopedia of Buddhism**. New York: Facts on File, 2008.

JAMES, W. **The Principles of Psychology**. London: Harvard University Press, 1983.

JINPA, T. **Tsongkhapa: a Buddha in the Land of Snows**. [S. l.], Shambhala Publications, 2019.

KAZA, S. Buddhist Perspective on Consumerism. *In*: PAYNE, R. K. **How much is enough? Buddhism, consumerism, and the human environment**. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2010.

KAZA, S. Overcoming the Grip of Consumerism. **Buddhist-Christian Studies**, v. 20, n. 1, p. 23-42, 2000.

KEOWN, D. **A dictionary of Buddhism**. New York: Oxford University Press, 2003.

KEOWN, D. **Buddhism**. A very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KIRWAN, M. **Teoria Mimética: conceitos fundamentais**. São Paulo: É Realizações, 2015.

KNOPLOCK, C. Brasil tem mais cachorros de estimação do que crianças, diz pesquisa do IBGE. **O Globo**, [s. l.], 2 jun. 2015. Sociedade. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/saude/brasil-tem-mais-cachorros-de-estimacao-do-que-criancas-diz-pesquisa-do-ibge-16325739>. Acesso em: 15 out. 2019.

KOIZUMI, T. The Noble Eightfold Path as a Prescription for a Sustainable Living. *In: **How much is enough?** Buddhism, consumerism, and the human environment*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2010. p. 133-146.

LEMONS, P. S. Cresce o número de adoções e de abandono de animais na pandemia. **Jornal da USP**, [s. l.], 17 jun. 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/atualidades/cresce-o-numero-de-adocoes-e-de-abandono-de-animais-na-pandemia/>. Acesso em: 21 ago. 2021.

LORENTZ, T. The dharma and the west: Can Buddhism survive consumerism? **Contemporary Buddhism**, v. 2, n. 2, p. 191-199, 2001.

LOUNDO, D. A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti. *In: **A Escola de Kyoto e suas Fontes Orientais***. Campinas: PH, 2017. p. 143-160.

LOUNDO, D. Considerações sobre a “Doutrina das Duas Verdades” (Saṃvṛti-Satya E Paramārtha-Satya) em Nāgārjuna. **Rever**, v. 14, n. 01, p. 94-109, 2014.

MAIA, G. V. C. *et al.* Zeólitas e yucca schidigera em rações para cães: Palatabilidade, digestibilidade e redução de odores fecais. **Revista Brasileira de Zootecnia**, v. 39, n. 11, p. 2442-2446, 2010.

MAMEDE, B. F. D. O Pensamento Econômico Católico: Origem, desenvolvimento e declínio. **Intelligere – Revista de História Intelectual**, n. 9, p. 98-134, 2020. Disponível em: <http://revistas.usp.br/revistaintelligere>. Acesso em: 20 jul. 2021.

MARCHESINI JR., A. Uma Análise da “Sociedade de Consumo” no Contexto Capitalista Atual. **Revista Geográfica de América Central**, v. 2, p. 1-14, jul.-dic., 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=451744820361>. Acesso em: 25 maio 2022.

MARTINS, L. R.; LOPES, M. D. Pseudociese canina. **Revista Brasileira de Reprodução Animal**, v. 29, n. 3/4, p. 137-141, 2005.

NĀGĀRJUNA. **Versos Fundamentais do Caminho do Meio (Mulamadhyamakakarika)**. Tradução Giuseppe Ferraro (coment.). Campinas, SP: PHI, 2016.

NAKAMURA, H. The Theory of “Dependent Origination” in its Incipient Stage. **Buddhist Studies in Honor of Walpola Rahula**. London, Gordon Fraser Gallery Ltd., 1980. p. 165-172.

- OLIVEIRA, S. B. C. de. **Sobre Homens e Cães: Um estudo antropológico sobre afetividade, consumo e distinção.** 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- OSÓRIO, A. B. Guloseimas para animais de estimação: comensalidade, afeto e antropomorfismo. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**, v. 24, n. 3, p. 57, 2019.
- OSÓRIO, A. B. Posse responsável: moral, ciência e educação ambiental em um grupo de protetores de gatos de rua. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar**, v. 3, n. 2, p. 51-75, 2011.
- PASTORI, É. O. **Perto e Longe do Coração Selvagem: um estudo antropológico sobre animais de estimação em Porto Alegre, Rio Grande do Sul.** 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- PAYNE, R. K. **How much is enough? Buddhism, consumerism, and the human environment.** Somerville, MA: Wisdom Publications, 2010.
- PICCIN, E. **O Bodhisattva Ascético: sua iconografia no contexto do desenvolvimento da tradição budista Mahayana em Gandhara.** 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.
- PRATA, A. K. 20 Raças de Cachorro mais Caras do Mundo. **Perito Animal**, [s. l.], 2 mar. 2021. Disponível em: <https://www.peritoanimal.com.br/20-racas-de-cachorro-mais-caras-do-mundo-22585.html>. Acesso em: 15 set. 2021.
- PRESENÇA de pets em lares brasileiros cresce 30%; adoção supera compra. **NOSSA Uol**, [s. l.], 26 jul. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/nossa/noticias/redacao/2021/07/26/presenca-de-pets-em-lares-brasileiros-cresce-30-adoacao-supera-compra.htm>. Acesso em: 15 ago. 2021.
- RENDERS, H.; PICCIN, E. A ausência da roda do samsāra na cultura visual budista de Gandhara. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, v. 20, n. 2, p. 315-329, 2020.
- ROCHA, M. E. da M. Consumo traz felicidade? A publicidade no centro da cultura. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 8, n. 23, p. 161-179, 2011.
- SAWAYA, M. A. **A representação do mal no Sutra do Bodhisattva Kṣitigarbha: uma proposta hermenêutica.** 2021. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.
- SCHIMITHAUSEN, L. The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics. p. 179. In: PAYNE, R. K. **How much is enough? Buddhism, consumerism, and the human environment.** Somerville, MA: Wisdom Publications, 2010.
- SEGATA, J. Gatos fidalgos, cálculos renais e as humanidades dos animais de estimação. **Vivência** 44, n. 44, p. 85-104, 2014.
- SEGATA, J. **Nós e os outros humanos, os animais de estimação.** 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012a.

- SEGATA, J. Os cães com depressão e os seus humanos de estimação. **Anuário Antropológico**, v. 37, n. 2, p. 177-204, 2012b.
- SEGATA, J. Quando é gente? A humanidade dos animais de estimação e os seus custos. *In: Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Editora UFPR; São Carlos: EdUFSCar, 2016. p. 446.
- SEGUIN, É.; ARAÚJO, L. M. de; NETO, M. D. R. C. Uma nova família: a multiespécie. **Revista de Direito Ambiental**, v. 82, p. 1-9, abr./jun., 2016. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/RDAmb_n.82.12.PDF. Acesso em: 25 maio 2022.
- SKILTON, A. **A Concise History of Buddhism**. Cambridge: Windhorse Publications, 2013.
- SUNG, J. M. **A Graça de Deus e a Loucura do Mundo**. São Paulo: Reflexão, 2015.
- SUNG, J. M. **Desejo, Mercado e Religião**. 4. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- SUNG, J. M. **Idolatria do Dinheiro e Direitos Humanos Uma crítica teológica do novo mito do capitalismo**. São Paulo: Paulus, 2018.
- SUNG, J. M.; COELHO, A. da S. Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 651, 2019.
- TILLEMANS, T. J. F. **How do Madhyamikas Think? And other essays on the buddhist philosophy of the middle**. Somerville: Wisdom Publications, 2016.
- TOMA, R. H. C. **Amor canino: emoção, mercado e subjetividades entre seres humanos e cães de estimação na cidade de São Paulo**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- TSAI, P. M. **A Meditação Budista Indiana**. Valinhos, SP: ATG, 2017a. v. 1.
- TSAI, P. M. **História da Tradição Budista Indiana**. Valinhos, SP: ATG, 2017b.
- TSAI, P. M. **Meditações: a vida do Buddha**. Valinhos, SP: ATG, 2019.
- TSAI, P. M. **Sermão do Grande Fundamento**. Valinhos, SP: BUDA, 2020a.
- TSAI, P. M. (trad. e coment.). **A teoria da realidade dos novos absolutistas budistas no comentário ao tratado tesouro da realidade inefável de vasubandhu – uma análise sobre a Exposição das Partículas Fundamentais da Realidade**. Valinhos, SP: ATG, 2018.
- TSAI, P. M. (trad. e org.). **Coleção de Meditações: Tempo Sthāvira**. Valinhos, SP: BUDA, 2020b. v. I.
- TSAI, P. M.; CASTRO, A. C. **Coleção dos Versos Indicativos: Udanavarga de Dharmatrata**. Valinhos, SP: ATG, 2018.

TSONGKHAPA, L. J. **Lamrim Chenmo**: Grande Tratado dos Estágios do Caminho, Escopo Inicial, tomo I. Tradução Plínio Marcos Tsai. Valinhos, SP: ATG, 2012a.

TSONGKHAPA, L. J. **Lamrim Chenmo**: Grande Tratado dos Estágios do Caminho: Escopo Intermediário, tomo II. Tradução Plínio Marcos Tsai. Valinhos, SP: ITG, 2012b.

TSONGKHAPA, L. J. **Lamrim Chenmo**: Grande Tratado dos Estágios do Caminho, Estágios do caminho para uma pessoa de elevada capacidade, tomo III. Tradução Plínio Marcos Tsai. Valinhos, SP: ATG, 2013a.

TSONGKHAPA, L. J. **Lamrim Chenmo**: Grande Tratado do Caminho Gradual da iluminação, parte I: Ensinaamentos Introdutórios. Tradução Plínio Marcos Tsai. Valinhos, SP: Associação Buda Darma, 2021.

TSONGKHAPA, L. J. **O Caminho Básico à Plena Iluminação**. Byan chub gzun lam 基道次第. Tradução Plínio Marcos Tsai. Valinhos, SP: ATG, 2013b.

TSONGKHAPA, L. J. **Ocean of Reasoning**: A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika. Tradução Geshe Ngawang Samten; Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press, 2006.

WALLACE, A.; POLLACK, R. **Hidden dimensions**: the unificatio of physics and consciousness. New York: Columbia University Press, 2007.

WAYMAN, A. Buddhist Dependet Origination. **History of Religions**, v. 10, n. 3, p. 185-203, 1971.

WESTERHOFF, J. The golden age of Indian Buddhist philosophy. **The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy**, p. 1-326, 2018.